

A EPISTEME ENTRE A APORIA E O PARADOXO EM PLATÃO E KIERKEGAARD

EPISTEME BETWEEN APORIA AND PARADOX IN PLATO AND KIERKEGAARD

HUMBERTO ARAUJO QUAGLIO DE SOUZA (*)



(*)Humberto Araujo Quaglio de Souza é

Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora, licenciado em História pela Universidade de Uberaba e licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Mestre e doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Atualmente é professor adjunto no Departamento de Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, atuando nos cursos de Graduação em Ciência da Religião, no Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião.

E-mail: hquaglio@terra.com.br

Resumo: Este artigo pretende examinar a ideia de episteme, palavra traduzida frequentemente para línguas modernas com termos diferentes tais como conhecimento, saber ou ciência, e as maneiras como tal ideia é abordada na obra *Migalhas Filosóficas*, escrita por Kierkegaard sob o pseudônimo Johannes Climacus, e no diálogo *Teeteto*, de Platão. Nessa investigação sobre a episteme, serão analisadas também as ideias de aporia e de paradoxo, e suas relações com a episteme nas duas mencionadas obras.

Palavras-chave: Episteme; Aporia; Paradoxo.

Abstract: This paper intends to examine the idea of episteme, a word often translated to modern languages as knowledge, knowing or science, as well as the ways this idea is approached in the book *Philosophical Fragments*, written by Kierkegaard under the pseudonym Johannes Climacus, and in the dialogue *Theaetetus*, by Plato. In this enquiry about episteme the ideas of aporia and paradox, as well as their relations to the idea of episteme, are going to be analyzed.

Key words: Episteme; Aporia; Paradox.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Palavras como conhecimento, ciência, sabedoria, ou mesmo erudição, cultura, ilustração, remetem ouvintes ou leitores a ideias cujos sentidos parecem frequentemente próximos. Para a maioria das pessoas, se lhes for perguntado se há ou não diferença entre esses termos todos, possivelmente dirão que sim, que há diferenças. Ciência e sabedoria não são a mesma coisa, assim como conhecimento e erudição, e daí por diante.

Perguntas mais difíceis de responder, porém, são aquelas que envolvem as diferenças entre esses termos, exigindo implicitamente em suas respostas algum tipo de distinção entre essas palavras. O que difere conhecimento de ilustração? Quem tem erudição necessariamente tem também sabedoria? A palavra cultura pode ser definida como posse de muita ciência?

É possível que tais questões não venham de imediato à mente de quem lê um texto como *Migalhas Filosóficas*, de Johannes Climacus, pseudônimo de Kierkegaard. Desde suas primeiras páginas, esse livro kierkegaardiano de 1844 remete o leitor à ideia de conhecimento. Contudo, essa referência ao problema do conhecimento não é feita de modo a levar o leitor a pensar que conceitos ligados a questões epistemológicas serão discutidos didática ou academicamente. O problema do conhecimento é, de fato, introduzido ao leitor já na epígrafe com a palavra “Viden” (SKS 4, 213)¹, traduzida como “knowledge” por tradutores norte-americanos como Howard Hong e Edna Hong, e como “saber” por tradutores brasileiros como Ernani Reichmann e Alvaro Valls. Não é, porém, uma apresentação de tema que faça o leitor esperar um discurso sobre epistemologia ou gnosiologia à maneira de tratados acadêmicos, e nem era essa a intenção de Kierkegaard ao escrever. Mas essas questões eminentemente epistemológicas estão lá, estão no texto de *Migalhas Filosóficas* e, assim como vários outros temas caros à filosofia, podem tomar

¹ Os termos dinamarqueses das obras de Kierkegaard citados aqui são extraídos da edição crítica das obras de Kierkegaard Søren Kierkegaards Skrifter, disponível em www.sks.dk

como ponto de partida as discussões que o pseudônimo kierkegaardiano propõe sobre o aprendizado da verdade no início do livro.

Quem, por sua vez, ler o diálogo Teeteto, de Platão, será remetido bem diretamente a uma questão epistemológica. É certo que esse diálogo tem início com um recurso dramático e literário próprio do autor grego, um prólogo no qual as personagens Terpsião e Euclides têm uma conversa despretensiosa na qual mencionam Sócrates e Teeteto, chegando a falar até da disenteria que este último havia contraído durante o serviço militar. Mas o prólogo dramático logo dá lugar à exposição do diálogo entre Sócrates e Teeteto, cujo tema é logo introduzido pelos interlocutores principais, e fica bem definido quando Sócrates pergunta a Teeteto (145e) se “Episteme” (ἐπιστήμη)² e “Sophia” (σοφία) são a mesma coisa. Diante da resposta afirmativa de Teeteto, Sócrates elabora então a pergunta fulcral do diálogo: “O que vem a ser episteme?”. Mais que isso, ao fazer tal pergunta Sócrates faz uso de uma palavra que um tradutor italiano, Claudio Mazzarelli, escolheu traduzir como “problema”, e dois tradutores portugueses, Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, escolheram traduzir como “dificuldades”: “ἀπορῶ”, o que não tem saída, o que não dá passagem.

Naturalmente, a maioria das traduções do Teeteto não vai manter o termo grego “episteme”, preferindo usar palavras como “ciência”, “saber” ou “conhecimento” para fazer referência à ideia discutida nesse texto filosófico. E é justamente essa discussão sobre os possíveis sentidos do termo “episteme” que se pretende usar como ponto de partida para se abordar o caráter aporético de perguntas do tipo “o que é saber?” ou “o que é conhecimento?” quando feitas durante a leitura de um texto kierkegaardiano como as Migalhas Filosóficas de Climacus. Como dito acima, Kierkegaard não parece conduzir o leitor a esse tipo de investigação específica e teórica sobre o conhecimento; seu intento principal é chamar a atenção para problemas de natureza religiosa e existencial, como a “felicidade eterna”. É perfeitamente possível, porém, afirmar que Kierkegaard pressupunha que seus leitores, mesmo os menos familiarizados com discussões

² Os termos gregos das obras de Platão são aqui citados a partir dos textos apresentados pela Perseus Digital Library, da Tufts University, disponível em <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

acadêmicas, tivessem alguma noção prévia do que Climacus estava querendo dizer ao usar o termo “Viden”.

Até aqui falou-se, ainda que de modo introdutório, em aporia e episteme. Paradoxo, o outro termo de origem grega tão caro aos filósofos de todos os tempos que aparece no título deste artigo, é, no referido livro de Johannes Climacus, mais importante e objeto de considerações muito mais extensas. É o próprio eixo da obra, seu fulcro e centro em torno do qual todas as outras questões gravitam. O presente artigo não pretende dar uma solução para o problema de um conceito de episteme. Esse é um problema aporético, e a discussão desse aspecto do problema será parte de uma discussão um pouco mais abrangente acerca das relações entre aporia e paradoxo que, por sua vez, servirá para reflexões sobre outro problema: Seria o livro *Migalhas Filosóficas* uma obra aporética como o *Teeteto* de Platão?

A presente discussão fará frequente uso dos termos episteme, aporia e paradoxo. O uso deste último é facilmente justificável pela referência a um sentido bem específico, ainda que complexo, dado pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus em seu livro. A opção pelo uso dos dois outros termos se justifica de outro modo: há grande polissemia nesses dois termos, e as muitas possibilidades de compreensão e de atribuição de sentidos diversos a eles serão importantes para o que se pretende discutir aqui. As ideias de episteme e aporia serão, então, examinadas primeiro tendo como principal referência o diálogo *Teeteto*, de Platão, e após essas reflexões preliminares, a ideia de paradoxo absoluto será discutida a partir delas para ser, em seguida, apresentada uma resposta para a pergunta sobre a possibilidade de se ler *Migalhas Filosóficas* como uma obra aporética.

1. EPISTEME E O CARÁTER APORÉTICO DO TEETETO DE PLATÃO

As três vezes em que Climacus faz referência direta ao *Teeteto* de Platão em *Migalhas Filosóficas* parecem aludir especificamente à parte da obra em que Sócrates fala sobre sua arte maiêutica, entre 148e e 151d. Curiosamente, o tradutor italiano Claudio

Mazzarelli dá a esse trecho o subtítulo de “breve intermezzo” (PLATONE, 2008, p. 200), escolha de termos que, coincidentemente, faz o leitor de Kierkegaard pensar no interlúdio de Migalhas Filosóficas. Os temas desses dois interlúdios são diferentes, mas ambos interrompem os argumentos de seus respectivos livros para abordar um tema que, somente à primeira vista, não tem relação com os temas principais das obras. Essas três referências que Climacus faz ao Teeteto estão todas no primeiro capítulo de Migalhas Filosóficas, justamente a parte da obra que apresenta ao leitor o contraste entre o pensamento platônico e o pensamento cristão no que se refere ao ensino e aprendizado da verdade.

Com efeito, as discussões centrais do Teeteto sobre o conceito de episteme não são diretamente citadas por Climacus, mas toda a discussão sobre a possibilidade de a verdade ser ensinada ou aprendida está diretamente relacionada com questões das quais Platão trata em seus diálogos, inclusive naqueles que o pseudônimo kierkegaardiano nomeia, especialmente o Menon. O ponto mais evidente em que as perspectivas cristã e platônica diferem no primeiro capítulo de Migalhas é o modo de se abordar as dificuldades relacionadas à “proposição polêmica” (KIERKEGAARD, 2008, p. 27), a pressuposição de que a verdade, antes de ser aprendida pelo sujeito, não poderia estar nele presente, mas o sujeito não poderia igualmente saber que o que procurava antes de encontrar essa verdade, já que ela não estava nele enquanto ele a buscava. Esta proposição polêmica e a busca pela verdade remetem o leitor de Climacus ao Menon, à conhecida passagem em que Sócrates demonstra seu método maiêutico ao interrogar um jovem escravo sem instrução em geometria e ao obter dele respostas para problemas geométricos complexos (Menon, 81e a 85c).

O Menon, então, é apontado por Climacus como exemplo de texto platônico (ou, melhor dizendo, socrático-platônico, em deferência à escolha de Kierkegaard de referir-se ao pensamento platônico como “o socrático”) diretamente relacionado com o problema do ensino e do aprendizado da verdade, e o Teeteto poderia parecer ao leitor apenas uma referência à maiêutica. Contudo, não é possível dissociar o problema tal como formulado por Kierkegaard nos termos escolhidos por Climacus da pergunta sobre o que é episteme. Climacus deixa evidente ao leitor que nenhum ser humano ensina a outro a verdade, seja na perspectiva socrático-platônica, na qual a verdade já estaria no interior do sujeito, seja

na perspectiva cristã, na qual a própria verdade, que é “o deus”, deve vir ela mesma ao sujeito. Porém, em ambas as perspectivas há um modo de apropriação da verdade, seja pela anamnese socrática, seja pela passagem da não-verdade à verdade na perspectiva cristã. Em outras palavras, há em ambas as perspectivas uma ideia de aprendizado, um estado de posse da verdade que pode ser perfeitamente descrito como conhecimento.

Neste ponto já se faz presente, ainda que de modo não formulado conceitualmente, uma noção de saber, conhecimento, ciência, “Viden”, “knowledge” etc., que pressupõe a presença da verdade. Dificilmente se sustentaria uma tentativa de defesa da ideia de que conhecimento tem o erro por conteúdo, a não ser que, logicamente, se diga que um erro *x* foi identificado. Conhece-se assim o erro, mas o conteúdo desse conhecimento, ou seja, o conhecimento de que *x* é um erro, deve ser um conteúdo verdadeiro.

Kierkegaard parece considerar suficiente para seus propósitos que o leitor de Climacus tenha em mente essa ideia de saber ou conhecimento. Em Migalhas Filosóficas, Climacus não vai se preocupar com discussões mais específicas sobre um conceito de “Viden”. O que se verá em outras passagens de Migalhas Filosóficas é um tratamento da ideia de “Viden”, traduzido tanto como “conhecimento” quanto como “saber”, como algo histórico e contingente. Em SKS 4, 261 e 262 se vê um tratamento irônico, jocoso até, sobre a pretensão de um saber histórico com exatidão absoluta (KIERKEGAARD, 2008, p. 88) e uma reafirmação da historicidade e contingência desse saber, “um saber contingente e histórico, um assunto de memória” (KIERKEGAARD, 2008, p. 89-90). Já em SKS 4, 280, na passagem do Interlúdio em que Climacus trata da “concepção de passado” (Cf. KIERKEGAARD, 2008, p. 113, onde Alvaro Valls e Ernani Reichmann preferem usar o termo “conhecimento” em vez de “saber”), “Viden” é algo tratado como completamente temporal e contingente, distante da necessidade. Isto não significa uma completa desimportância do saber histórico, já que a ocasião para o encontro com a verdade ocorre no tempo. O que se pode depreender dessa afirmação da contingência de Viden é que ter conhecimento ou ciência de fatos, eventos, coisas ligadas ao mundo natural e à sua historicidade, esse tipo de saber não é equiparado à presença da verdade no indivíduo que se relaciona com o paradoxo absoluto, que passou do não-ser ao ser, que

nasceu de novo, enfim, o conhecimento da verdade no sentido religioso e paradoxal que a obra apresenta e ao qual Climacus dá mais importância.

Para o escopo deste artigo, porém, para investigar se a obra de Climacus é ou não aporética, discutir os sentidos de “Viden” é importante. E aí se recai no socrático e na discussão desse problema no Teeteto. Para esta discussão, é importante deixar claro algo que, conquanto óbvio, deve ser observado: Não se está discutindo aqui o conceito de verdade. A leitura de Migalhas Filosóficas deixa bastante evidente que o sentido mais profundo de verdade é o próprio paradoxo, o próprio Deus e o próprio Cristo. Mas para se discutir o sentido de “episteme”, de “Viden”, de “conhecimento” etc., é útil pensar na definição mais elementar de verdade como correspondência ou adequação de um enunciado ao fato. Conhecimento não é a própria verdade, e isto pode ser afirmado tanto sob o ponto de vista da ideia mais profunda de verdade como o paradoxo absoluto quanto sob o ponto de vista das discussões epistemológicas do Teeteto. A ideia de episteme parece pressupor para todos a ideia de um conteúdo verdadeiro, ou seja, aquilo que é conhecido deve ser verdade. Epistemologicamente, porém, o maior problema parece residir no âmbito da justificação da crença do sujeito, daquilo que o sujeito tem para si como verdade.

Antes, contudo, da discussão sobre esse ponto da justificação, é importante refletir mais um pouco sobre o termo episteme. Ele é o centro do diálogo Teeteto e a leitura do texto vai evocar no leitor certa noção sobre seu sentido. Episteme remete o leitor a uma ideia oposta à de algo vago e incerto. Não faz o leitor pensar que o que se discute ali é “achismo” ou palpites, mas algo com um grau de certeza maior. Mas um grande problema que antecede o próprio problema do diálogo é a historicidade dos sentidos das palavras. No caso de episteme, o peso dessa historicidade se faz sentir muito mais pelo leitor contemporâneo.

Claudio Mazzarelli, tradutor italiano do Teeteto, escreve a seguinte nota logo no início do texto:

Consideramos necessário traduzir ἐπιστήμη [episteme] e os termos da mesma família sempre como “ciência” e derivados porque é claro no diálogo todo que o problema não é aquele genérico do “conhecimento” (como pretendem muitos tradutores), mas aquele de

um conhecimento verdadeiro, estável e rigorosamente fundado. Deve ser observado, porém, que o termo, seja em grego, seja em italiano, possui oscilações semânticas notáveis, passando do plano objetivo àquele subjetivo, do particular ao universal (MAZZARELLI, 2008, p. 257)³.

A questão do sentido de episteme, como bem lembra o tradutor acima, não é simples. Episteme não é qualquer conhecimento genericamente considerado. Tanto é assim que, academicamente, se usa contemporaneamente o termo “epistemologia” em um sentido mais específico do que o termo “gnosologia” e, de modo análogo, “ciência” evoca uma ideia mais específica que “conhecimento”. A opção do tradutor italiano, então, é justificada, ainda que ele mostre saber que o termo “ciência” pode ter um sentido mais amplo, como quando se fala em “a ciência”, ou um sentido mais coloquial, como quando se usa essa palavra em expressões do tipo “ter ciência disto” ou “tomar ciência daquilo”. Para complicar ainda mais, após meio milênio de transformações daquilo que se convencionou chamar de modernidade, a palavra “ciência” evoca no leitor contemporâneo uma ideia mais específica, ligada às ciências naturais, “a ciência” como conjunto que engloba a física, a química etc. Isto gera uma dificuldade maior para se lidar com a ideia de episteme. As traduções do Teeteto podem, como já mencionado acima, trazer termos como “conhecimento”, “knowledge”, “saber”, “conoscenza”.

Como visto acima, o termo “Viden”, usado por Climacus, pode remeter ao tipo de saber que Sócrates investiga no diálogo de Platão, a episteme, ainda que Kierkegaard afirme sua contingência e historicidade. Mas episteme pode assumir um outro sentido, mais específico, mesmo em autores ou tradutores que o associam a termos de sentido mais amplo como “conhecimento”. O próprio Kierkegaard, pela pena de Climacus em Migalhas Filosóficas, faz menção a “Videnskab” sabendo que o leitor moderno identificaria seu sentido mais específico. Aliás, quando Climacus fala em Videnskab em Migalhas Filosóficas, é sempre de modo irônico e referente a uma compreensão de ciência própria de seu século e de seu contexto cultural. Na primeira vez, no prefácio, Climacus

³ No original: “Riteniamo necessario tradurre ἐπιστήμη e i termine della stessa famiglia sempre con “scienza” e derivati, perché è chiaro dall’intero dialogo che il problema non è quello generico della “conoscenza” (come intendono molti traduttori), bensì quello di una conoscenza vera, stabile e rigorosamente fondata. Si badi, però, che il termine, sia in greco che in italiana, ha oscillazioni semantiche anche notevoli, passando dal piano oggettivo a quello soggettivo, dal particolare all’universale”.

afirma que publica seu livro “sem nenhuma pretensão de participar da evolução da ciência” (KIERKEGAARD, 2008, p. 19, SKS 4, 215 “videnskabelige”). Na segunda e na terceira vez, em uma nota de rodapé no Interlúdio (SKS 4, 277), a compreensão de ciência típica da época fica mais evidente, relacionada ao próprio sistema hegeliano, e Kierkegaard dá um vislumbre do seu “apreço” por esse pensamento sistemático, falando em “superstição científica” (KIERKEGAARD, 2008, p. 112) e em “ciências históricas” (no sentido que ele dá à ideia de histórico e história em seu Interlúdio). Já no século de Kierkegaard se pode identificar a distinção moderna entre “Viden” e “Videnskab”, equivalente à distinção entre “Wissen” e “Wissenschaft”⁴, “knowledge” e “science”, “conhecimento” e “ciência” etc. Mas no contexto bem específico do pensamento de Kierkegaard, deve ser levada em conta a crítica kierkegaardiana à pretensão, em voga em sua época, de se alcançar um saber absoluto, superabrangente e não contingente.

Assim, aquilo que Platão queria dizer com “episteme” pode, na modernidade, ser traduzido por mais de um termo em várias línguas contemporâneas. Por hipótese, se alguém nos tempos de Platão pudesse ter em mãos o livro Migalhas Filosóficas tal como ele está escrito, na língua dinamarquesa que sequer existia no quarto século antes de Cristo, e se essa pessoa na antiguidade pudesse aprender a língua do livro de Climacus, seria possível supor que ela traduziria “Viden” e “Videnskab” como episteme, e provavelmente teria que elaborar explicações adicionais para o leitor antigo não familiarizado com a mentalidade dos seus pósteros nascidos mais de vinte e dois séculos depois.

O Teeteto, então, faz surgir perante o leitor contemporâneo mais essa dificuldade, essa exigência de se ter atenção à carga semântica própria do termo “ciência” dada pela modernidade. Mas, afinal, o Teeteto é uma investigação bem sucedida sobre o conceito de conhecimento? O diálogo consegue apresentar ao leitor um conceito definitivo de episteme? Tomando como referência as conclusões de Michael Jenkins em seu artigo *The Origin of the ‘Gettier’ Problem: Socrates and The Theaetetus*, e o aparato crítico trazido pelo já mencionado tradutor italiano Claudio Mazzarelli, argumentar-se-á aqui que o Teeteto não responde satisfatoriamente à pergunta que Sócrates faz em 145e: o que,

⁴ O autor deste artigo agradece ao Prof. Jonas Roos e ao Prof. Henrique Moraes pelos esclarecimentos acerca dos sentidos contemporâneos dos termos Viden/Videnskab e Wissen/Wissenschaft.

afinal, é episteme? Em outras palavras, e como os referidos Jenkins (2011) e Mazzarelli (2008) defendem, o Teeteto é aporético.

Em sua apresentação do diálogo, Mazzarelli (2008, p.192-193) expõe o conteúdo do diálogo e acrescenta subtítulos às diversas partes do texto. Nessa breve exposição do conteúdo, o tradutor sintetiza as três definições de episteme examinadas no diálogo: 1) “episteme (ciência) é sensação”; 2) “episteme (ciência) é opinião verdadeira”; 3) “episteme (ciência) é opinião verdadeira acompanhada de explicação”. Nesse mesmo esquema do conteúdo, o tradutor dá o seguinte subtítulo à conclusão do diálogo: “conclusão aporética do diálogo: nenhuma das três definições dadas de ‘ciência’ é aceitável” (MAZZARELLI, 2008, p. 193)⁵. Por que esse tradutor italiano faz uma afirmação assim tão categórica? É pertinente aqui citar uma das últimas passagens do diálogo (Teeteto, 210a-210b):

S. - Então, segundo parece, se a alguém perguntarmos o que é o saber, responderá que é uma opinião verdadeira, acompanhada do saber da diferença, pois o agregado "explicação" seria isso, de acordo com ele?

TEET. - Assim parece.

S. - Por certo que, se estamos a investigar o saber, será uma completa parvoíce sustentar que é uma opinião correcta acompanhada de saber, seja do saber da diferença, seja do de qualquer outra coisa. Por conseguinte, Teeteto, o saber não será sensação, nem opinião verdadeira, nem explicação acompanhada de opinião verdadeira.

TEET. - Parece que não. (PLATÃO, 2015, p. 321)

O trecho acima, bem perto do fim do diálogo, exige que o leitor dê atenção a um ponto: a circularidade implícita na última definição a que chegam os interlocutores. O tradutor italiano, como exposto acima, sintetizou as três definições de episteme nos títulos que atribuiu às partes do diálogo: episteme como sensação, depois como opinião verdadeira e, finalmente, como opinião verdadeira acompanhada de explicação. No desenvolvimento do diálogo, como é costumeiro em vários textos de Platão, um primeiro enunciado é analisado, conclui-se que não é adequado, ou verdadeiro, ou suficiente, e passa-se a um segundo enunciado que, por sua vez, se for considerado também

⁵ No original: “Conclusione aporetica del dialogo: nessuna delle tre definizioni date di ‘scienza’ è accettabile”.

inadequado, ou falso ou insuficiente, dá lugar a outro enunciado, e assim por diante. Se o último enunciado analisado satisfizer os interlocutores, o diálogo é conclusivo. Porém, se o último enunciado for insatisfatório, o diálogo é aporético. O trecho acima citado dá precisamente a razão pela qual o último enunciado, a última definição de episteme, é insatisfatória: “Por certo que, se estamos a investigar o saber, será uma completa parvoíce sustentar que é uma opinião correcta acompanhada de saber, seja do saber da diferença, seja do de qualquer outra coisa. [210ª]” (PLATÃO, 2015, p. 321). Ou seja, a definição “opinião verdadeira acompanhada de explicação” exige que haja um saber na explicação, o que leva necessariamente à equiparação desta definição com um enunciado do tipo: episteme (ou saber, ou ciência, ou conhecimento etc.) é opinião verdadeira acompanhada de... episteme!

O problema é que, nos mais de dois milênios de história da recepção dos textos de Platão, houve quem não percebesse esse final aporético do diálogo, e houve quem defendesse que Platão chega a uma definição satisfatória de episteme. Tais leitores simplesmente consideram a última definição examinada por Sócrates e Teeteto no diálogo como conclusiva, como um conceito de episteme. É esse ponto que Jenkins discute em seu artigo mencionado acima, no qual analisa o conhecido problema de Gettier. Em 1963, o filósofo norte-americano Edmund Gettier publicou o artigo *Is Justified True Belief Knowledge?* que obteve fama por haver supostamente refutado a definição de conhecimento consagrada no pensamento ocidental por Platão. Em apenas três páginas, Gettier demonstra com contraexemplos a incorreção da afirmação de que conhecimento é crença verdadeira justificada. De antemão se pode afirmar que os contraexemplos de Gettier são rigorosamente corretos do ponto de vista lógico, e têm como corolário a constatação de que não se pode definir conhecimento como uma crença verdadeira e justificada. Os contraexemplos de Gettier demonstram que alguém pode ter uma crença verdadeira, pode ter uma justificativa verdadeira para essa crença e, ainda assim, não é possível dizer que o sujeito, de fato, sabe o que pensa saber. Em suas próprias palavras, a definição de conhecimento como crença verdadeira e justificada “não estabelece uma

condição *suficiente* para que alguém conheça uma dada proposição” (GETTIER, 1963, itálico do próprio autor)⁶.

Para ilustrar essa conclusão de Gettier, basta expor um dos contraexemplos que ele elabora em seu artigo. Gettier apresenta a situação hipotética em que um homem, Smith, está disputando uma vaga de emprego com outro homem, Jones. Smith ouviu da boca do presidente da empresa que Jones iria ficar com a vaga. Smith, por alguma razão qualquer, pegou o paletó de Jones logo antes das entrevistas de emprego que ambos fariam e viu que Jones tinha dez moedas em seu bolso. Isso levou Smith à seguinte conclusão: o homem que ficará com a vaga de emprego é aquele que tem dez moedas em seu bolso. Gettier então prossegue em sua hipótese: sem saber, Smith também tinha dez moedas em seu bolso e, após as entrevistas, a empresa decidiu contratar Smith, e não Jones. Ora, a conclusão de Smith era verdadeira e justificada. Smith acreditava que o homem que tinha dez moedas no bolso ficaria com a vaga, e foi o que de fato aconteceu. Ele tinha dez moedas no bolso e ele ficou com a vaga. Sua crença inicial era tanto verdadeira quanto justificada, mas seria possível dizer que ela era conhecimento? Obviamente não, pois Smith pensava que Jones ficaria com a vaga e ignorava que ele mesmo também tinha dez moedas no bolso. Ele estava justificado a pensar que o homem com dez moedas no bolso ficaria com a vaga, isso de fato aconteceu, tudo verdadeiro e justificado, mas a crença verdadeira e justificada de Smith contém desconhecimento e erros essenciais sobre toda a situação.

O artigo de Gettier, como dito acima, obteve fama nos meios acadêmicos contemporâneos. Mas Michael Jenkins, logo nas primeiras linhas do texto *The Origin of the ‘Gettier’ Problem: Socrates and The Theaetetus* chama o artigo de Gettier de “infame” (JENKINS, 2011, p. 51). Há uma razão para esse tratamento mais contundente que Jenkins dá a Gettier. É que em seu brevíssimo artigo, Gettier escreve três notas. Na segunda e na terceira nota Gettier faz referência a dois autores, R. M. Chisholm e A. J. Ayer, que seriam propositores da definição de conhecimento como crença verdadeira e justificada. Na primeira nota, porém, Gettier escreve o seguinte: “Platão parece estar

⁶ No original: “[...] does not state a *sufficient* condition for someone's knowing a given proposition.” (itálico de Gettier).

considerando tal definição no Teeteto 201, e talvez aceitando-a no Menon 98” (GETTIER, 1963)⁷. Essa nota de rodapé bastou para que muitos leitores passassem a considerar que Gettier havia refutado uma definição de conhecimento consagrada na filosofia por mais de dois mil anos, como se remontasse ao próprio Platão a definição de conhecimento como crença verdadeira e justificada. Em certa medida, a leitura do artigo de Gettier leva a pensar que esse engano sobre uma definição de conhecimento em Platão é muito comum. Levando-se em consideração as referências de Gettier a outros autores que definiam conhecimento como crença verdadeira justificada, é possível pensar que essa definição incorreta de conhecimento (ou episteme, ou ciência etc.) é um engano bem antigo, que foi se perpetuando ao longo da história, mas é também fruto de uma desconsideração da dificuldade e do caráter aporético que essa questão possui no pensamento platônico.

Foi já exposto acima a razão pela qual Platão não estabeleceu tal definição de conhecimento como suficiente ou adequada no Teeteto. Quanto ao Menon, é interessante observar um fragmento da passagem que Gettier menciona. Em Menon 98b, Sócrates diz o seguinte ao seu interlocutor:

Sócrates – E então? Não dizemos corretamente também isto: que a opinião verdadeira, atuando como guia a qualquer ação, produz um efeito não menos bom da ciência?

Menon – Também isto me parece que tu dizes justamente. (PLATONE, 2008, p. 964)⁸.

Há que se ressaltar que, nos dois diálogos citados por Gettier, os contextos são diferentes. Sócrates, tanto no Menon quanto no Teeteto, faz uma exposição de seu método maiêutico que tem pressupostos metafísicos bem estabelecidos no pensamento de Platão e que, aliás, são objeto de análise para Kierkegaard quando o dinamarquês escreveu sob o pseudônimo Johannes Climacus. Esses pressupostos incluem a já aludida premissa platônico-socrática de que a verdade se encontra desde sempre no sujeito, e que ninguém pode, de fato, ensinar algo a alguém, transmitir a alguém algum conhecimento. Contudo,

⁷ No original: “Plato seems to be considering some such definition at Theaetetus 201, and perhaps accepting one at Meno 98”.

⁸ Na tradução italiana consultada: “SOCRATE – E allora? Non diciamo rettamente anche questo: che l’opinione vera, facendo da guida a ciascuna azione, produce un effetto non meno buono della scienza? MENONE – Anche questo mi pare che tu dica giustamente.”

os contextos das passagens dos textos platônicos citados por Gettier são diferentes pois, no Teeteto, Sócrates está analisando a definição de episteme (ciência, conhecimento etc.) como opinião verdadeira acompanhada de explicação (o que equivale à crença verdadeira e justificada que Gettier discute); já no Menon, Sócrates fala da diferença (Cf. Menon 98a-b) e das correlações entre opinião verdadeira e ciência (como no trecho citado acima), mas não parece preocupado em estabelecer uma definição de ciência. O leitor pode até constatar que o experimento de Sócrates com o jovem escravo no Menon produz ciência e opinião verdadeira, ainda que sejam coisas distintas, mas não há ali uma definição como a que é objeto de análise no Teeteto.

Como dito acima, Gettier está correto na formulação de seus contraexemplos a uma definição de conhecimento que algumas pessoas aceitam. O problema com o artigo (e com o problema) de Gettier é outro, é pressupor que aquela definição estava em Platão. Assim, voltando ao artigo de Jenkins e à sua crítica a Gettier, o leitor encontra a defesa de um argumento interessante: ainda que haja diferenças entre a maneira como Gettier refuta essa definição de conhecimento e a maneira como Sócrates rejeita essa mesma definição, há nas conclusões de ambos, Platão e Gettier, elementos que os aproximam. Jenkins sintetiza a constatação de Sócrates no Teeteto:

Sua objeção é simples. Para que tenhamos um juízo verdadeiro sobre alguém, antes que possamos alegar que temos conhecimento sobre essa pessoa, temos que ser capazes de diferenciar essa pessoa do “proverbial ‘Mísio mais remoto’.” (Teeteto, 209b) Isso torna circular o requisito para o conhecimento. Você tem que ter conhecimento da diferença para ter conhecimento da coisa. Isso significa que, para ter conhecimento, você tem que ter crença verdadeira e conhecimento. Isso se torna uma regressão infinita (Teeteto, 209d-210b) (JENKINS, 2011, p. 56)⁹.

O que Sócrates constata no diálogo de Platão é, então, semelhante ao que Gettier constata com seus contraexemplos. Ambos chegam a um ponto em comum: a insuficiência do enunciado para definir conhecimento. Em Platão, vê-se que o enunciado

⁹ No original: “His objection is simple. For us to have a true judgment about someone, before we can claim we have knowledge about them, we have to be able to differentiate that person from the “proverbial ‘remotest Mysian’.” (Theaetetus, 209b) This makes the requirement for knowledge circular. You have to have knowledge of the differences to have knowledge of the thing. That means that to have knowledge, you have to have true belief and knowledge. This becomes an infinite regress (Theaetetus, 209d-210b)”.

que pretende definir episteme leva a uma circularidade, que demonstra uma insuficiência, e é justamente essa insuficiência o ponto que Gettier quer estabelecer. Nas palavras de Jenkins:

Podemos ver o quanto a discussão de Sócrates do requisito da justificação para o conhecimento se alinha com o que Gettier defende em seu artigo. O que é apontado por Gettier, que a crença verdadeira justificada não é suficiente para o conhecimento, foi previamente argumentado por Sócrates. Sócrates originalmente indica que nós precisamos de algo mais, seja na própria justificação ou junto à justificação, para produzir conhecimento. Ele até nos dá algo que ficou conhecido como um Caso Gettier para mostrar porque isso é necessário. (JENKINS, 2011, p. 59)¹⁰.

E mais adiante, Jenkins (2011, p. 61) conclui: “[...] podemos ver que ambos, Sócrates e Gettier, estão argumentando pela insuficiência da justificação”¹¹. A partir disso, algumas considerações podem ser feitas. O diálogo Teeteto é, como reiteradas vezes afirmado aqui, aporético. Ele termina sem uma definição satisfatória, suficiente, de episteme. O artigo de Gettier não é aporético na medida em que esgota sua proposta, que é justamente a de mostrar que dada definição de conhecimento não é satisfatória. A diferença é sutil, pois um texto, o de Platão, leva o leitor a esperar no final uma definição que é o próprio objeto de investigação da obra, enquanto o outro texto, o de Gettier, tem como proposta desde seu título responder à questão sobre a validade de uma dada definição. Em um texto se busca uma definição que não é encontrada, e no outro uma definição é examinada e considerada não válida. Sobre esse caráter aporético do Teeteto, Jenkins faz ainda uma consideração instigante. Ele sugere que, ainda que o diálogo termine de maneira aporética, ele não impede o leitor de continuar uma busca pela definição de conhecimento (Cf. Jenkins, 2011, p. 63, último parágrafo).

Tal consideração é instigante porque é capaz de inspirar a seguinte indagação: podemos distinguir entre obras “formalmente” aporéticas de problemas “essencialmente”

¹⁰ No original: “We can see how much Socrates’ discussion of the requirement of justification for knowledge lines up with what Gettier argued for in his article. Gettier’s point that JTB is not sufficient for knowledge was previously argued by Socrates. Socrates originally points out that we need something more, whether in justification itself or along with justification, to produce knowledge. He even gave us what has become known as a Gettier Case to show why this is necessary.”

¹¹ No original: “[...] we can see how both Socrates and Gettier are arguing for the insufficiency of justification”.

aporéticos? Para Jenkins, a busca por uma definição satisfatória e válida de conhecimento ainda não terminou. Não é porque Platão não dá ao leitor uma definição válida de conhecimento que essa definição não existe. O diálogo termina com o problema não resolvido, mas não estabelece que o problema não pode ser resolvido. A aporia, a falta de passagem, é um aspecto formal: Sócrates e Teeteto não vão adiante, não alcançam a definição, param em um ponto e o livro se encerra. Mas não fica demonstrado que é impossível alcançar uma definição de conhecimento. E é neste ponto que se pode passar a uma discussão sobre aporia e paradoxo.

2. APORIA E PARADOXO EM CLIMACUS

Não será apresentada aqui uma discussão extensa sobre a ideia kierkegaardiana de paradoxo absoluto nas obras assinadas por Johannes Climacus. Muito já foi escrito sobre esse tema, e certamente ainda há muito para se escrever, mas uma exposição exaustiva dessa ideia aqui fugiria do escopo deste artigo. Para a presente discussão, porém, alguns pontos sobre o paradoxo absoluto e sobre o livro *Migalhas Filosóficas* devem ser apresentados, bem como algumas hipóteses sobre o tema que serão discutidas neste tópico.

Em primeiro lugar, o paradoxo absoluto de Climacus estabelece algo que possui atributos que não poderiam estar simultaneamente na mesma coisa, no mesmo sujeito ou no mesmo objeto, como o atributo de ser histórico, contingente e deveniente coexistindo no mesmo sujeito-objeto com o atributo de ser necessário, eterno, atemporal e imutável. Estabelecido esse ponto que, aliás, pode ser constatado por qualquer leitor de *Migalhas Filosóficas*, há alguns problemas dignos de exame: a discussão em torno do paradoxo absoluto no livro de Climacus é aporética? Se é aporética, em que medida e em que aspectos? A hipótese que se pretende discutir aqui é a de que há questões eminentemente aporéticas na elaboração da ideia kierkegaardiana de paradoxo absoluto ou, melhor dizendo, há aporias na elaboração da ideia de paradoxo absoluto, mais especificamente nos problemas que Kierkegaard teve de examinar para compor o texto de Climacus.

Em segundo lugar, há outra questão importante relacionada a esses problemas do parágrafo anterior: se o paradoxo absoluto pressupõe temas e discussões aporéticas, seria possível afirmar que o livro *Migalhas Filosóficas* é uma obra aporética, do mesmo modo que o *Teeteto* de Platão é um texto aporético? Será aqui examinada a hipótese de que, apesar dos temas eminentemente aporéticos que estão envolvidos na composição da ideia de paradoxo absoluto, o livro *Migalhas Filosóficas* não é uma obra aporética como o referido diálogo de Platão. Essa hipótese será examinada a partir da premissa de que a obra *Migalhas Filosóficas*, embora pressuponha a discussão de questões de epistemologia, não tem na epistemologia nem na solução de problemas epistemológicos sua principal finalidade.

Na formulação da ideia de paradoxo absoluto, Kierkegaard, escrevendo sob o pseudônimo Climacus, tem de lidar com várias questões eminentemente aporéticas. O que se busca aqui com a expressão “questão eminentemente aporética” é fazer uma distinção em relação à possibilidade que Jenkins (2011) aventou ao afirmar que o problema da definição de conhecimento pode ainda vir a ser enfrentado e, quem sabe?, resolvido, ainda que Platão não tenha avançado e alcançado a solução. Dentre os pressupostos do paradoxo absoluto kierkegaardiano, há questões que, ao que tudo indica, conduzem o pensamento a uma aporia em seu sentido mais forte, de ausência de passagem ou de beco sem saída.

Se o paradoxo absoluto reúne tempo e eternidade em um mesmo “ponto”, o “instante”, as reflexões sobre os problemas do tempo e da eternidade na história do pensamento ocidental são eminentemente aporéticas. Basta citar aqui o assombro causado pela investigação empreendida por Agostinho sobre o que é o tempo no livro XI de suas *Confissões*, e de como a busca por uma espécie de “átomo de tempo” se revela fugidia e impossível. O próprio Kierkegaard aborda esse problema em sua obra *O Conceito de Angústia*, na qual o pseudônimo Vigilius Haufniensis reproduz o argumento agostiniano que é eminentemente aporético: quando se tenta encontrar uma fração de tempo que corresponda ao tempo presente, o ser humano não consegue apreender esse instante, pois qualquer delimitação de tempo, por menor que seja o período, permite ao sujeito dividir

tal período em outros ainda menores, classificando essas frações todas como passado ou futuro, sem nunca “agarrar” um “pedacinho de tempo” que não possa ser decomposto¹².

Igualmente aporética é a investigação sobre a natureza da eternidade que, na tradição cristã, está fora do tempo pois é parte da substância do próprio Deus e não experimenta mudança, movimento, devir, ao contrário daquilo que está imerso na temporalidade, mas que se relaciona com uma concepção pessoal de divindade, capaz de interagir justamente com as criaturas que estão sujeitas a movimento, transformação, devir. O paradoxo absoluto, tal como formulado por Kierkegaard por meio de sua personagem Climacus, reúne o temporal e o eterno em uma mesma pessoa, “o deus” como o chama o autor pseudônimo, que faz referência ao próprio Cristo, e em uma mesma ideia, um mesmo “conceito”, o de verdade (evitando-se, naturalmente, a concepção hegeliana de conceito, completamente inadequada nesse ponto do pensamento kierkegaardiano). É possível, portanto, afirmar que o paradoxo absoluto, como ideia, como argumento estruturado no texto, pressupõe aporias para as quais o leitor não pode vislumbrar um caminho adiante.

Mas será que todo paradoxo pressupõe aporias? Se for levada em consideração uma definição simples de paradoxo, não se vê a partir dela a necessidade de que um paradoxo envolva sempre problemas aporéticos como no caso do paradoxo absoluto kierkegaardiano. É verdade que, em certo sentido, todo paradoxo é uma aporia, um problema para o qual não se tem uma solução e além do qual não se pode avançar. Se não fosse assim, e se for possível avançar na solução de um paradoxo, ele se desfaz, deixa de ser um paradoxo. Mas uma definição simples de paradoxo não pressupõe que ele seja composto de problemas aporéticos. Se paradoxo é uma impossibilidade lógica à qual se chega quando as conclusões de dois argumentos igualmente válidos e verdadeiros são mutuamente excludentes ou não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, nada exige que tais argumentos envolvam problemas aporéticos como o paradoxo absoluto

¹² Sobre esse tema, o leitor pode consultar as Confissões (PL32, *Confessionum* XI, 15) (AGOSTINHO, 2001, p. 280), O Conceito de Angústia (SKS 4, 388-390) (KIERKEGAARD, 2010, p. 93-94). O autor deste artigo tratou deste tema também em outro trabalho (Cf. QUAGLIO, 2019, p. 99-103).

kierkegaardiano que, como dito acima, afirma a identidade entre duas ideias, a de tempo e a de eternidade, que conduzem inevitavelmente a aporias quando são examinadas.

Considere-se, por exemplo, um paradoxo matemático como um dos paradoxos de Georg Cantor. Bertrand Russell, em seu livro *Wisdom of the West* (1959, p. 280), explica tal paradoxo de um modo bastante simples: “Um dos paradoxos de Cantor: há tantos números pares quanto há números”¹³. Ou seja, se alguém tentar contar todos os números naturais pares, constatará que é uma contagem infinita, já que sempre será possível adicionar mais dois números a um dado número par; mas se alguém tentar contar todos os números naturais, também constatará que essa contagem é infinita, pois sempre será possível adicionar um número natural a qualquer número natural dado. O paradoxo se dá quando se constata que a sequência dos números naturais pares está completamente contida na sequência dos números naturais, e deveria ser, logicamente, menor. As duas sequências, porém, são igualmente infinitas. Tal paradoxo é assombroso, mas as afirmações acerca da infinitude da sequência de números naturais pares e da sequência de todos os números naturais não é algo que se poderia chamar de aporético¹⁴. O que se pode concluir a partir disto é que há paradoxos que se desenvolvem sobre argumentos que, em si, já são aporéticos, enquanto outros paradoxos não se desenvolveriam sobre argumentos ou problemas aporéticos (e a aporia se daria apenas no momento em que o paradoxo é formulado).

Retornando, então, ao problema do paradoxo absoluto em Kierkegaard, e ao caráter aporético dos problemas que constituem o percurso do pensador dinamarquês até chegar a essa ideia, há uma questão que pode ser formulada em relação à questão do saber, da episteme, do conhecimento etc. Como dito acima, o paradoxo é o ponto fundamental do livro *Migalhas Filosóficas de Climacus* e, como também dito acima, a questão da episteme também está presente no livro desde seu início, permeando todas as discussões subsequentes e sendo ecoada nelas. Afinal, se o paradoxo absoluto é a própria verdade no livro, e se o problema do ensino e do aprendizado da verdade é o ponto de partida do

¹³ No original: “One of Cantor’s paradoxes: there are as many even numbers as there are numbers”.

¹⁴ O problema se torna mais complexo se for analisada exaustivamente a ideia de infinitude em todos os seus aspectos, como a infinitude na metafísica, a infinitude como atributo de Deus na teologia, mas para o exemplo dado acima, considerar-se-á tão somente a infinitude formalmente considerada na teoria dos números, sem sequer entrar em considerações da própria filosofia da matemática sobre números e realismo.

primeiro capítulo do livro, o problema de uma definição de conhecimento, problema da mesma natureza do problema do Teeteto de Platão, terá alguma relevância para a obra. Afirmar que no livro de Climacus ele não tem a mesma dimensão que tem no livro de Platão não quer dizer que não exista nesse texto kierkegaardiano uma ideia sobre conhecimento ou episteme. Ao contrário, ela é importante também na constituição do argumento que resulta no paradoxo absoluto.

Em seu texto Kierkegaard's Skepticism, Darío González chama a atenção para a distinção que Kierkegaard faz entre conhecimento e ignorância em contraposição ao pensamento sistemático de sua época.

A rejeição do “Sistema” está relacionada não meramente à suspeição de que a unidade da experiência possa ser inalcançável para a razão humana, mas mais especificamente à convicção de que o pensamento sistemático tende a negligenciar a distinção entre *conhecimento e ignorância* (GONZÁLES, 2015, p. 127, *itálico do autor*)¹⁵.

É importante reafirmar aqui o que foi exposto anteriormente sobre o modo como Kierkegaard, no livro de Climacus, lida com a ideia de saber (“Viden”), como algo constantemente associado ao histórico, ao contingente, ao temporal. A episteme sobre a qual Sócrates e Teeteto conversam no diálogo de Platão seria diferente desse “Viden” kierkegaardiano se for levada em conta a diferença entre o olhar socrático-platônico e o olhar cristão sobre o problema do ensino e aprendizado da verdade que Climacus descreve no primeiro capítulo de Migalhas Filosóficas. Mas a diferença residiria especificamente em um ponto: o de que, no socrático-platônico, não se poderia qualificar corretamente a episteme como histórica, já que a verdade está desde sempre no sujeito, é parte dele e de sua alma, do aspecto inteligível do sujeito, não criado, mas apenas aprisionado no mundo sensível. Na perspectiva cristã, por outro lado, a verdade é o próprio Deus e, considerada somente nesse aspecto, não se poderia falar também de um “saber histórico” no sentido encontrado no texto kierkegaardiano. Porém, como menciona González no trecho citado acima, a filosofia sistemática não leva em conta a ignorância e o aspecto fragmentado,

¹⁵ No original: “The rejection of “the system” is related not merely to the suspicion that the unity of experience might be unattainable to human reason but, more specifically, to the conviction that systematic thinking tends to neglect the distinction between *knowledge* and *ignorance*” (*itálico do autor*).

contingente, histórico daquilo que o ser humano pode conhecer em sua existência finita e temporal. González (2015, p. 126) apresenta uma contraposição entre essa pretensão sistemática que se manifesta em Hegel citando um trecho da Fenomenologia do Espírito no qual o pensador alemão associa fortemente a verdade com o pensamento científico (na concepção específica de ciência naquele contexto cultural alemão da primeira metade do século XIX):

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – isto é o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito (HEGEL, 2008, p. 27).

As diferenças semânticas, típicas da modernidade, entre termos como conhecimento e ciência se fazem presentes nessa passagem de Hegel de maneira muito evidente. A ciência, a episteme no sentido moderno, é vista como um ideal para aquilo que se refere ao saber, ao fato de que um sujeito sabe alguma coisa. Mas é justamente esse ponto, essa elevação hegeliana de um ideal de ciência, que contrasta com o modo como Kierkegaard fala, pela boca de Climacus, sobre um “saber histórico”, um “historisk Viden”. González expõe essa contraposição nos seguintes termos:

[...] mais do que afirmar que a vida prática não é um “objeto” adequado para uma investigação científica, o que Kierkegaard realmente faz é observar que aqueles sistemas científicos não são capazes de adotar uma visão ética sobre a existência. A ética, em outras palavras, é discutida em seu trabalho não como o conteúdo de uma ciência, não como um objeto de estudo, mas sim como a própria forma de uma verdadeira abordagem da existência. (GONZÁLEZ, 2015, p. 126-127)¹⁶.

A ética de que Kierkegaard se ocupa não pode ser uma abstração, um objeto distante de consideração desapassionada circunscrita a um sistema pretensamente científico que desconsidera a contingência e as possibilidades da vida na temporalidade, do existir histórico. A ideia de verdade como uma correspondência de um enunciado ao

¹⁶ No original: “[...] rather than claiming that practical life is not a suitable “object” for a scientific inquiry, what Kierkegaard really does is to observe that those scientific systems are not able to adopt an ethical view on existence. Ethics, in other words, is discussed in his works not as the content of a science, not as a study subject, but, rather, as the very form of a truthful approach to existence.”

fato e a ideia de que essa simples correspondência é o conteúdo do conhecimento se esvaem quando contrastadas com essa perspectiva ética e essa dimensão existencial dada por Kierkegaard ao saber. No âmbito do histórico e da temporalidade, a experiência humana envolve frustração de expectativas, possibilidades não efetivadas e decisões baseadas em interesses que impedem uma justificação simples e válida em todas as situações para as crenças que os sujeitos têm:

Mais do que ser meramente “pensamento” em termos de *adaequatio* ou correspondência entre pensamento e ser, a efetividade da existência é determinada por uma tensão. A experiência de uma não-correspondência entre pensamento e ser é a expressão de um interesse apaixonado do indivíduo na apropriação de sua existência efetiva. Em outras palavras, o “ser” no qual eu estou apaixonadamente interessado – ou seja, minha existência – não é o “ser” que o pensamento abstrato pode pensar. Em última análise, a crítica de Kierkegaard à abordagem científica desinteressada sobre a ética e a religião deve ser entendida com base em sua visão de existência como interesse (GONZÁLEZ, 2015, p. 135)¹⁷.

Essas são as condições que o sujeito imerso na existência e na história tem para conhecer algo da realidade. Não é o conhecimento no sentido desinteressado e científico que o sistema dá à episteme que move o sujeito em suas escolhas e decisões. Gonzáles (2015, p. 133) ainda observa que “Somente a crença [Tro] pode apreender o senso do histórico, ou seja, compreender nossa historicidade sem transformá-la na representação de um processo necessário”¹⁸. A representação do histórico como um processo necessário, a pretensão de se transformar essa representação em episteme, é uma falsificação da vida concreta e uma incompreensão da existência. É interessante notar como González escreve a palavra “crença”, ou “belief” (usada por Gettier em seu artigo,

¹⁷ No original: “Rather than merely being “thought” in terms of *adaequatio* or correspondence between thinking and being, the actuality of existence is determined by a tension. The experience of a non-correspondence between thinking and being is the expression of the individual’s passionate interest in the appropriation of his or her actual existence. In other words, the “being” in which I am passionately interested – that is, my existence – is not “being” that abstract thinking can think. Ultimately, Kierkegaard’s critique of the “disinterested” scientific approach to ethics and religion is to be understood on the basis of his view of existence as interestedness”.

¹⁸ No original: “Only belief [Tro] can grasp the sense of the historical, that is, comprehend our historicity without transforming it into the representation of a necessary process”.

vale lembrar), enfatizando sua correspondência com o termo dinamarquês “Tro”, que também significa fé.

Episteme, assim, é para Kierkegaard esse saber histórico que não pode revestir-se de uma certeza baseada em uma justificação lógica que abstraia completamente seu conteúdo da vida, das paixões e da existência do sujeito. Neste sentido, a aporia do diálogo platônico pode perfeitamente estar contida na, ou fazer parte da, compreensão de Kierkegaard sobre esse saber histórico. Como dito acima, Kierkegaard não está preocupado em lidar com esse problema da episteme tal como Platão lida com ele, mas a dificuldade que Sócrates encontra para estabelecer uma definição de episteme não seria incompatível com a perspectiva kierkegaardiana sobre o saber contingente.

3. A PARADOXAL NATUREZA NÃO-APORÉTICA DO LIVRO DE CLIMACUS

Resta agora tratar da questão sobre a natureza aporética ou não-aporética de Migalhas Filosóficas. Até agora, as conclusões a que este artigo chegou, concordando ou não com outros autores, são as de que o Teeteto de Platão é um diálogo aporético, de que o paradoxo absoluto kierkegaardiano comporta aporias em sua estrutura e que uma definição de saber ou de conhecimento histórico a que Climacus se refere não afasta ou contradiz as dificuldades que Sócrates e Teeteto encontram na investigação que empreendem.

Mas essas conclusões todas autorizariam o leitor a pensar que Migalhas Filosóficas é uma obra aporética? A centralidade do paradoxo absoluto na obra, uma ideia que envolve tantas aporias em sua estruturação, resulta em um livro que termina sem solução para as questões a que se propõe, à maneira dos diálogos aporéticos de Platão?

O que se pretende argumentar aqui como conclusão para essas reflexões sobre episteme, aporia e paradoxo é que, a despeito das aporias com as quais o livro de Climacus lida, Migalhas Filosóficas não é um texto aporético como o Teeteto de Platão. Para tratar dessa questão, é pertinente recordar a comparação feita acima entre o Teeteto e o próprio artigo de Gettier. Como afirmado anteriormente, o artigo de Gettier não é aporético, ao

contrário do Teeteto, pois ele dá uma solução para o que pretende investigar. Seu título é uma pergunta, e ele a responde ao apresentar aqueles contraexemplos que refutam a definição de conhecimento como crença verdadeira justificada. Viu-se que Jenkins (2011) percebe que tanto Platão quanto Gettier atestam a insuficiência dessa definição de episteme, mas o diálogo platônico dá a entender que sua busca é por uma definição, sendo seu resultado tão somente a proposição de definições não satisfatórias.

Assim, para a presente argumentação, o que se levará em conta é a intenção, ou pelo menos a intenção perceptível ao leitor, que um autor tem ao escrever um texto argumentativo filosófico. Determinou-se aqui a intenção não satisfeita de Platão de definir episteme e a intenção satisfeita de Gettier (ainda que com um erro histórico de má interpretação de Platão) de refutar uma definição e de demonstrar sua insuficiência. Qual seria, então, usando esse mesmo critério, a intenção de Kierkegaard ao criar um pseudônimo que escreveu uma obra como *Migalhas Filosóficas*? Um ponto de partida óbvio é pensar no projeto de vida do próprio Kierkegaard, de chamar a atenção de seus concidadãos de Copenhague do mesmo modo que Sócrates chamava a atenção de seus conterrâneos atenienses, tirando-os de seu torpor existencial especialmente no que se refere à ilusão em que estavam mergulhados com a cristandade burguesa da Dinamarca do século XIX (Cf. STEWART, 2017, p. 38-40).

Considerando especificamente a tarefa socrática que Kierkegaard propôs a si mesmo, alguém poderia dizer que faria sentido que o pensador dinamarquês escrevesse textos aporéticos. Refletindo sobre Kierkegaard e sobre seu grande interesse pelos textos aporéticos nos quais Sócrates é o principal interlocutor, Jon Stewart escreve:

Normalmente, quando se escreve um tratado ou um artigo filosófico, o objetivo é demonstrar uma tese específica, ou estabelecer um ponto específico. O que se faz é estabelecer uma tese no início e apresentar argumentos sobre ela no corpo do texto. O procedimento de Sócrates é, sob esse aspecto, muito incomum já que não estabelece nada. Em vez disso, o resultado é puramente negativo. Tudo o que o leitor aprendeu foi que um punhado de definições de piedade propostas estão incorretas, mas ninguém sabe ainda o que é piedade. Nenhuma definição positiva sobreviveu ao processo de exame crítico.

Esse processo era muito fascinante para Kierkegaard, e ele gostava de ver em Sócrates um pensador da negatividade nesse sentido. O objetivo de Sócrates não era estabelecer uma doutrina positiva, mas sim levar os outros a reconsiderarem suas opiniões

estabelecidas, mostrando que elas se sustentavam em fundamentos frágeis (STEWART, 2017, p. 30-31).

No texto citado acima, Jon Stewart está se referindo ao diálogo Eutífron, que discute o conceito de piedade ou religiosidade, mas o que foi dito vale perfeitamente para um diálogo como o Teeteto. Seria então de se esperar que Kierkegaard escrevesse textos aporéticos como esses que tanto o fascinavam. Em certo sentido, o efeito obtido por Kierkegaard sobre o leitor, especialmente sobre quem lê suas obras pseudônimas, é bem parecido. Kierkegaard não deseja estabelecer uma doutrina, uma ciência, um conjunto de definições e conceitos tais como pretendiam alguns de seus contemporâneos. A ideia de paradoxo absoluto, por exemplo, pode fazer com que um leitor que espera uma solução para um problema puramente especulativo se sinta insatisfeito com a conclusão do livro. A intenção de Kierkegaard, porém, não é tratar de uma questão especulativa, ainda que alguns leitores pudessem esperar isso dele no início do livro. Se assim fosse, o livro poderia não só iniciar com uma questão ligada a um saber histórico, mas poderia terminar nesse âmbito do conhecimento contingente apenas.

Mas o livro tem uma conclusão. É discutível afirmar que essa conclusão é positiva, considerando o sentido que a expressão “o positivo” tem no pensamento kierkegaardiano. Contudo, se essa positividade não se referir tão somente a um aspecto especulativo, não seria de todo inadequado afirmar que o livro estabelece uma conclusão que, partindo do paradoxo absoluto, leva o leitor a um ponto importante da compreensão que Kierkegaard tinha do cristianismo.

O livro, como visto acima, traz uma menção ao saber histórico, “Viden”, logo no início com a pergunta sobre a possibilidade de construção de uma felicidade eterna sobre tal base epistemológica, por assim dizer. Após percorrer todos os caminhos pelos quais Climacus o conduz, tendo visto que o paradoxo absoluto não se deixa perscrutar intelectualmente, que o paradoxo é a própria verdade e o próprio Deus, o leitor se depara com uma afirmação: “Não existe nenhum discípulo de segunda mão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 148, SKS 4, 301). Essa afirmação decorre do paradoxo absoluto e da impossibilidade, exposta por Climacus, de que um ser humano traga a verdade ao outro. É certo, sob um ponto de vista puramente intelectual, que muitas aporias estiveram

presentes no percurso da argumentação de Climacus. Mas sua intenção não é predominantemente conceitual, como a de Platão no Teeteto. Como exposto acima, o conhecimento em Kierkegaard se volta para uma dimensão ético-existencial que vai muito além do estabelecimento de conceitos e da abstração impessoal do sistema. Essa dimensão ético-existencial é a única maneira de se lidar com a historicidade e a contingência da vida humana no tempo e, nesse sentido, a constatação de que certos aspectos da realidade estão para além do entendimento não impede que o texto chegue a uma conclusão satisfatória nesse sentido.

O paradoxo é, assim, aporético para o entendimento e para a pretensão daquele que deseja perscrutá-lo com a razão. Mas a obra, ao apontar possibilidades para o estabelecimento de uma relação com o paradoxo e para as escolhas do indivíduo que deseje se relacionar com a verdade, vai além de questões puramente conceituais que não têm solução, mas que também não têm a mesma importância das questões ético-existenciais. Questões como a definição de episteme não são, de modo algum desimportantes, mas não serão apenas investigações de tais questões ligadas ao saber histórico que conduzirão o sujeito àquela felicidade eterna da epígrafe do livro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- GETTIER, Edmund (1963). Is Justified True Belief Knowledge?. *Analysis*, vol. 23: 121-123. Disponível em: <<https://people.umass.edu/gmhwww/382/Resources/Is%20Justified%20True%20Belief%20Knowledge.htm>> . Acesso em 01. Nov. 2021.
- GONZÁLEZ, Dario (2015). Kierkegaard's Skepticism. In: STEWART, J. (Ed.). *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Wiley Blackwell.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2008). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes.
- JENKINS, Michael (2011). The Origin of the 'Gettier' Problem: Socrates and the Theaetetus. *Logos & Episteme* II, 1: 51-66. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/logos-episteme/content/logos-episteme_2011_0002_0001_0051_0066>. Acesso em 01. Nov. 2021.

KIERKEGAARD, Søren Aabye (2008). Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Alvaro Valls e Ernani Reichmann. 2. ed. Petrópolis: Vozes.

KIERKEGAARD, Søren Aabye (2010). O conceito de angústia. Tradução de Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes.

KIERKEGAARD, Søren Aabye (1987). Philosophical Fragments/Johannes Climacus. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

MAZZARELLI, Claudio (2008). Presentazione, traduzione e note al Teeteto. In: PLATONE (2008). Tutti gli scritti. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani.

PLATÃO (2015). Teeteto. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

QUAGLIO, Humberto Araujo (2019). Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard. São Paulo: LiberArs.

RUSSELL, Bertrand (1959). Wisdom of the West. Macdonald: London.

STEWART, Jon (2017). Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Tradução de Humberto Araujo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes.