

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas - IH

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPG-FIL

Mestrado em Filosofia

Dissertação Filosófica

**KIERKEGAARD E O PONTO DE VISTA DE SÓCRATES CONCEBIDO
COMO IRONIA:**

uma interpretação sobre a primeira parte do livro *O Conceito de Ironia*

Autor: Lucas Gonçalves França Vasconcelos (Mat: 17/0024962)

Orientador: Professor Doutor Marcio Gimenes de Paula

Brasília

2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas - IH

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPG-FIL

Mestrado em Filosofia

Dissertação Filosófica

**KIERKEGAARD E O PONTO DE VISTA DE SÓCRATES CONCEBIDO
COMO IRONIA:**

uma interpretação sobre a primeira parte do livro *O Conceito de Ironia*

Autor: Lucas Gonçalves França Vasconcelos (Mat: 17/0024962)

Orientador: Professor Doutor Marcio Gimenes de Paula

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Brasília

2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Pós-graduação em Filosofia – Mestrado

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia - FIL, da Universidade de Brasília
– UnB, como requisito à obtenção do grau em Filosofia – Mestrado.

Kierkegaard e o Ponto de Vista de Sócrates Concebido em Ironia:

uma interpretação sobre a primeira parte *O Conceito de Ironia*

Lucas Gonçalves França Vasconcelos

Professor Doutor Márcio Gimenes de Paula

(Orientador)

Universidade de Brasília

Professor Doutor Herivelto Pereira de Souza

(Membro interno)

Universidade de Brasília

Professor Doutor Oscar Parcero Oubiña

(Membro externo)

Universidade de Santiago de Compostela - Espanha

Professor Doutor Marcos Aurélio Fernandes

(Suplente)

Universidade de Brasília

Brasília, junho de 2019.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Professor Doutor Marcio Gimenes de Paula, que, com dedicação e serenidade tão necessárias a um professor, proporcionou essa experiência tão significativa.

À minha família, Geni “Soi” Rabelo obviamente inclusa, que unida e motivadora, sempre apoiou minhas decisões e aconselhou-me nos momentos decisivos com palavras sábias. Em especial à minha mãe, Rosa Maria Gonçalves Vasconcelos, que sem sua forte e criativa iniciativa, não teria me impelido à essa empreitada; também ao meu querido pai, Daniel França Vasconcelos, que com sua experiência profissional frequentemente me auxiliou com a devida suavidade.

À minha amada e companheira Mariana Rener Borges Araújo, com seu suporte carinhoso e encantador, a qual me acalmou e me acalma nas dificuldades mais intensas, além de proporcionar os melhores momentos da minha vida.

Aos meus amigos, que sempre providenciam ideias interessantes para se trabalhar no presente e no futuro, baseando-se sempre no passado já concretizado.

Aos Professores Doutores que compõem a banca, pela disponibilidade e disposição em avaliar e criticar devidamente meu trabalho. Em especial, ao Professor Doutor Oscar Parcero Oubiña, que se mostrou uma pessoa simpática, sempre encaminhando bons trabalhos e dando excelentes sugestões para a pesquisa, mesmo o fazendo de terras tão longínquas.

E, por fim, agradeço também à CAPES, que disponibilizou a bolsa de estudos, importante recurso para o andamento do trabalho.

*“Mas desandar o caminho e subir outra vez para o claro, eis todo o ponto, o trabalho
mais duro”.*

(VIRGÍLIO, **Eneida**, Livro VI, versos 25-26)

RESUMO

Kierkegaard foi um filósofo dinamarquês dono de uma obra autoral onde a ironia se torna presente. Não é coincidência que em seu segundo livro, *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*, também sua tese acadêmica, Kierkegaard tenta compreender a ironia, que segundo o próprio, começaria e melhor se exemplificaria em Sócrates. Para tanto, foi preciso inicialmente o estudo do filósofo grego através de leituras de Xenofonte, Platão e Aristófanes. Depois de compreendida a figura de Sócrates a partir desses contemporâneos, Kierkegaard explora o entendimento dos aspectos socráticos, como o *dáimon*, e os motivos que o levaram à sua condenação. Ao final, Kierkegaard justifica a importância da ironia socrática para a história da filosofia: a possibilidade de autorreflexão e introspecção se tornou factível e necessária. Não obstante, o filósofo dinamarquês também propõe demonstrar as dificuldades de agarrar o conceito de ironia. Aproveitando toda essa primeira parte do já citado livro, que corresponde à seção massiva da obra, a dissertação busca a compreensão da visão kierkegaardiana de Sócrates, tão baseada na necessidade da ironia. Em outras palavras, utilizando essa perspectiva como fio condutor, o objetivo dessa dissertação é analisar a figura de Sócrates, a ironia apresentada por este e sua importância histórica segundo o filósofo Søren Kierkegaard na primeira parte de sua dissertação acadêmica. Todos esses procedimentos terão como base e guia as teses que Kierkegaard desenvolve no *Conceito de Ironia*, apresentadas logo nas primeiras páginas de seu trabalho.

Palavras-chave: Kierkegaard; Sócrates; Ironia; Negatividade; Infinito.

ABSTRACT

Kierkegaard was a Danish philosopher owner of an authorial work where irony becomes quite present. It is no coincidence that in his second book, *On the Concept of Irony Constantly Referred to Socrates*, his scholarly thesis, Kierkegaard attempts to understand the irony, which it would begin and best exemplify itself in Socrates. For this, it was necessary initially the study of the Greek philosopher through readings of Xenophon, Plato and Aristophanes. After understanding the figure of Socrates from these contemporaries, Kierkegaard explores the understanding of Socratic aspects, such as the daimon, and the motives that led to his condemnation. In the end, Kierkegaard justifies the importance of Socratic irony for the history of philosophy: the possibility of self-reflection and introspection has become both feasible and necessary. Nevertheless, the Danish philosopher also proposes to demonstrate the difficulties of grasping the concept of irony. Taking advantage of all this first part of the book, which corresponds to the mass section of the work, the dissertation seeks the understanding of the Kierkegaardian vision of Socrates, so based on the necessity of irony. In other words, using this perspective as the guiding thread, the objective of this dissertation is to analyze the figure of Socrates, the irony presented by Socrates and his historical importance according to the philosopher Søren Kierkegaard in the first part of his academic dissertation. All these procedures will build upon and be guided on Kierkegaard's thesis on the *On the Concept of Irony*, which will be presented in the very first pages of his work.

Keywords: Kierkegaard; Socrates; Irony; Negativity; Infinity.

SUMÁRIO

TESES.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – A FIGURA DE SÓCRATES EM XENOFONTE, ARISTÓFANES E PLATÃO.....	15
1.1 Xenofonte: a empiria e a utilidade como obstáculos.....	16
1.2 Aristófanos e o Sócrates ateniense.....	30
1.3 Platão: a negatividade irônico-socrática se apresenta.....	44
1.3.1 <i>O Banquete</i>	47
1.3.2 <i>A Apologia</i>	54
CAPÍTULO II – O <i>DÁIMON</i> E A MAIÊUTICA.....	61
2.1 <i>Dáimon</i>	63
2.2 Maiêutica.....	73
CAPÍTULO III – A NECESSIDADE DA IRONIA SOCRÁTICA.....	81
3.1 Sócrates e os sofistas.....	82
3.2 Hegel e Kierkegaard.....	92
3.3 A ironia socrática e sua infinita negatividade absoluta.....	98
Considerações finais.....	104
Referências Bibliográficas.....	108

TESES

Teses da obra *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* utilizadas durante nosso texto:

I – A semelhança entre Cristo e Sócrates está posta precipuamente em sua dissemelhança.

II – O Sócrates de Xenofonte contenta-se com inculcar a utilidade, jamais abandona a empiria e nunca atinge a ideia.

III – Se se instituir uma comparação entre Xenofonte e Platão, perceber-se-á que o primeiro o rebaixou demasiadamente e o segundo o elevou demasiadamente; nenhum deles o encontrou verdadeiramente.

V – A apologia de Sócrates como é exposta por Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia.

VI – Sócrates não somente usou da ironia, mas dedicou-se de tal maneira à ironia que acabou sucumbindo a ela.

VII – Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates.

VIII – A ironia, enquanto infinita e absoluta negatividade, é a indicação mais leve e mais exígua da subjetividade.

IX – Sócrates arrancou todos os seus contemporâneos da substancialidade como se estivessem nus após um naufrágio, ele subverteu a realidade, avistou a idealidade a distância, mas não a dominou.

X – Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia.

XV – Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem.

INTRODUÇÃO

A resposta que se investiga nessa dissertação é principalmente e diretamente ligada à seguinte pergunta: de que forma o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard considerava Sócrates e sua ironia como importantes historicamente? Em outras palavras, dentro das interpretações de Kierkegaard, busca-se compreender a dimensão contextual de Sócrates, o que é sua ironia e como esta se torna relevante para o entendimento filosófico. Para tanto, a obra kierkegaardiana que se toma como base crucial é *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* - tese de doutoramento escrita e defendida pelo filósofo em 1841, em Copenhague. Dado, porém, que é possível aceitar que toda a bibliografia de Kierkegaard é permeada pela ironia socrática, outros livros de sua autoria são devidamente citados e exemplificados quando necessário.

Antes de orientar o leitor acerca do caminho que foi percorrido, deve-se ressaltar que o livro estudado possui duas partes: a primeira, denominada *O Ponto de Vista de Sócrates Concebido como Ironia*, é mais extensa e possui três diferentes capítulos, que se baseiam na lógica dialética hegeliana tão predominante naquele contexto histórico¹. Nesses capítulos, Kierkegaard investiga a relação da ironia com o filósofo grego Sócrates. Esta parte inicial é a que nos interessa para cumprirmos nosso objetivo. A segunda parte, intitulada *Sobre o Conceito de Ironia*, é quase outra tese, visto que Kierkegaard explora o entendimento contemporâneo da ironia, profundamente explorado pelos movimentos filosóficos e artísticos, porém sempre atento ao filósofo grego antigo². Visto que esta parte tornaria o trabalho muito extenso, sendo portanto uma questão de delimitação, optamos por focar mais na primeira e deixar esta segunda seção para desenvolvermos em outra oportunidade.

Tomando como base a própria estrutura do texto defendido pelo filósofo dinamarquês, realizamos o mesmo percurso cronológico dos capítulos que compõem a primeira parte já citada, com exceção do momento em que se disserta sobre o Sócrates aristofânico. Neste caso, investigaremos este assunto antes daquele referente ao platônico, coisa que é inversa no texto kierkegaardiano. Além disso, como auxílio, para cada

¹ Apesar de esta ter sido e ainda ser, de certa forma, a interpretação dessa estrutura, Jon Stewart em seu grandioso estudo *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered* (2003) defende com devido suporte que na verdade esta seria uma estrutura kantiana baseada em Aristóteles. Ver STEWART, J. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**, Cambridge University Press, 2003, p. 144 – 150.

² Daí que se esclarece o “*Constantemente Referido a Sócrates*” presente no título do livro.

capítulo emprestaremos apoio às teses que Kierkegaard anexou à sua dissertação para defendê-la³.

O primeiro capítulo traz a figura socrática a partir de dois de seus discípulos (Platão e Xenofonte) e do comediógrafo Aristófanes. Em nossa dissertação, este capítulo ficou denominado *A Figura de Sócrates em Xenofonte, Aristófanes e Platão*. Visto que Sócrates não deixou nada escrito, Kierkegaard verifica, através dos escritos dos autores supracitados, a relação da ironia com a vida socrática e as impressões que estes tiveram do filósofo de Atenas. A escolha das teses II, III, IV e VII como base para argumentação aparenta ser evidente, pois cada uma delas se refere claramente ao que Kierkegaard interpreta de Xenofonte, Platão e Aristófanes, respectivamente. Seguem as mesmas:

II – O Sócrates de Xenofonte contenta-se com inculcar a utilidade, jamais abandona a empiria e nunca atinge a ideia;

III – Se se instituir uma comparação entre Xenofonte e Platão, perceber-se-á que o primeiro o rebaixou demasiadamente e o segundo o elevou demasiadamente; nenhum deles o encontrou verdadeiramente;

IV – A forma de interrogação utilizada por Platão corresponde ao negativo em Hegel;

VII – Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates.

Além delas, a quinta tese também será citada com certa abundância, entendido que esta tese se trata da apologia de Sócrates exposta por Platão, como se vê: “V – A apologia de Sócrates como é exposta por Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia”. Além do mais, com a exceção de Platão, foram investigadas as obras de cada um desses autores que tratam sua figura socrática, da mesma forma que o próprio Kierkegaard realizou em sua dissertação. Em relação a Xenofonte, utilizamos das *Memoráveis*; em Aristófanes, aproveitamos a peça *As Nuvens*. No caso de Platão,

³ Nem todas as quinze teses anexadas por Kierkegaard serão citadas ao longo de nosso trabalho. Isso ocorre, pois nem todas elas aparentaram imprescindíveis. É o caso da tese XIV “Solger adotou o acosmismo não movido por um ânimo piedoso, mas seduzido pela inveja intelectual, por não conseguir pensar o negativo e, pesando-o, subjuguá-lo” (KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Ironia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Folha de S. Paulo, São Paulo, 2015, p. 15. Todas as teses citadas nesta dissertação referentes ao texto de Kierkegaard se encontram nesta página mencionada acima. Além disso, elas também podem ser consultadas no início de nossa dissertação, antes da *Introdução*). Solger e seu acosmismo são analisados por Kierkegaard na segunda parte de sua obra, momento que não é de nosso interesse, por enquanto.

contudo, Kierkegaard analisa *O Banquete*, *Protágoras*, *Fédon*, *A Apologia*, e o *Livro I da República*. Por não acharmos de última necessidade, muito menos proveitoso na questão do tempo para realizar o trabalho, além de considerarmos dois textos muito importantes para nosso objetivo, decidimos por abordar apenas *O Banquete* e *A Apologia*.

O segundo capítulo intitula-se *A Ironia Socrática e suas Características*. Aqui, dada uma específica preferência de abordagem, serão examinados o *dáimon* e a maiêutica de Sócrates. Em seu trabalho, Kierkegaard averigua a apologia do filósofo ateniense em vista do momento histórico em que ele estava vivendo, analisando cada uma das acusações feitas a ele, suas reações, voltando-se principalmente para as relações que Sócrates tinha com o Estado ateniense e com a juventude de tal *pólis*. Através desse estudo, Kierkegaard busca expressar o que seria a ironia socrática. Dessa forma, o objetivo do nosso capítulo é demonstrar essa compreensão kierkegaardiana da ironia, a partir de seu aspecto absolutamente negativo, característico do *dáimon* e da maiêutica, sempre se baseando na escrita kierkegaardiana. Aproveitou-se de cada uma das acusações na *Apologia* de Platão para ilustrar essas duas determinações socráticas. As teses que nos auxiliaram foram as VIII e IX, principalmente esta última, já que ela problematiza enfaticamente a relação entre Sócrates e suas acusações feitas pelos atenienses. A oitava tese justifica a sua presença, pois veremos que ao longo de seu pensamento filosófico, que é inteiramente voltado para a subjetividade, Kierkegaard desenha a ideia de que o primeiro passo para adentrar esse espectro é através da ironia, tendo em vista que Sócrates foi o grande e primeiro filósofo irônico. E a nona tese comprova a relação problemática entre o filósofo ateniense e o Estado. Seguem as referidas teses:

VIII – A ironia, enquanto infinita e absoluta negatividade, é a indicação mais leve e mais exígua da subjetividade;

IX – Sócrates arrancou todos os seus contemporâneos da substancialidade como se estivessem nus após um naufrágio, ele subverteu a realidade, avistou a idealidade a distância, mas não a dominou.

Por fim, o terceiro capítulo, *A Necessidade da Ironia Socrática*, é permeado pela busca de descrição de como Kierkegaard visualiza a ironia em seu completo escopo, junto com suas particularidades, e sua importância histórica. Aqui, o filósofo dinamarquês já não está no âmbito de como Sócrates é concebido, e sim a realidade dessa concepção além da história humana. Com forte fundamentação da interpretação do filósofo idealista

alemão Hegel, Kierkegaard vai defender a ideia de Sócrates como o grande responsável por algo novo para a filosofia ocidental: uma insubstituível virada nos rumos da ética. Essa novidade estabelecida pelo filósofo grego é a ironia e sua absoluta negatividade infinita; acontecimento que possibilitou a subjetividade, o encontro do eu, a dialética, entre outros aspectos filosóficos e existenciais. As teses escolhidas para apoiar os argumentos kierkegaardianos são:

IX - Sócrates arrancou todos os seus contemporâneos da substancialidade como se estivessem nus após um naufrágio, ele subverteu a realidade, avistou a idealidade a distância, mas não a dominou;

XV – Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem.

Enquanto a tese XV, que faz uma comparação interessante da relação dúvida-filosofia (filosofia começa com a dúvida) com a outra relação ironia-vida, mostra a importância da ironia sempre presente na vida de cada ser humano na história, a nona tese é crucial para aclarar a relação contraditória de Sócrates com o movimento sofista ateniense do século V a.C. Além disso, esta tese contempla o principal problema para Kierkegaard para a interpretação da ironia socrática, que está inteiramente ligada com a infinita negatividade absoluta: para o filósofo dinamarquês, o grande mérito de Sócrates foi de justamente jamais ter se comprometido com qualquer aspecto filosófico positivo.

À visto disso, dividimos esta última parte em três pequenos capítulos. O primeiro aborda a relação entre Sócrates e os sofistas, focando principalmente na característica absoluta e infinita do filósofo ateniense, em contraponto com a positividade e diversidade de pensamento trabalhada pelos sofistas. Concentra-se aqui o grande diferencial de Sócrates em oposição ao movimento sofista. A seguir, comentamos sobre as discordâncias que Kierkegaard possuía em relação à interpretação hegeliana de Sócrates.

Aproveitando este gancho – da infinita negatividade absoluta -, terminamos nossa dissertação com uma restrita explicação dessa característica tão primordial da ironia socrática, buscando uma possibilidade de horizonte para um novo aprofundamento. Nela, pensando na décima quinta e na nona tese, comunicaremos a profunda observação kierkegaardiana da diferença entre a ironia que esteve presente – e que se iniciou em

Sócrates – e a ironia *dominada*, como Kierkegaard afirma, por poetas tais como Goethe, Shakespeare e Heiberg.

CAPÍTULO I – A FIGURA DE SÓCRATES EM XENOFONTE, ARISTÓFANES E PLATÃO

¿Cuál fué el Sócrates histórico, el de Jenofonte, el de Platón, el de Aristófanés? El Sócrates histórico, el inmortal, no fué el hombre de carne y hueso y sangre que vivió en tal época en Atenas, sino que fué el que vivió em cada uno de los que le oyeron, y de todos éstos se formó el que dejó su alma a la humanidad. Y él, Sócrates, vive em ésta.⁴

Kierkegaard inicia sua tese verificando se a concepção do ponto de vista de Sócrates como ironia é possível; ou seja, se podemos, através das leituras em que o filósofo ateniense aparece, pensar que a apresentação da ironia na história se encontra nos acontecimentos em que Sócrates se torna um personagem principal. Para tanto, Kierkegaard se fixa em três nomes onde o próprio filósofo grego é apresentado: Xenofonte, Platão e Aristófanés. Isso ocorre, pois apesar de filósofo importantíssimo para a filosofia ocidental, Sócrates nunca escreveu uma linha acerca de sua filosofia ou até de si próprio⁵; o que se tem até hoje são apenas relatos, documentos oficiais e a utilização da personagem dele com propósitos narrativos e ficcionais. Nota-se que todos os três intelectuais gregos citados foram contemporâneos e essa é justamente a intenção de Kierkegaard⁶: analisar o Sócrates aos olhos daqueles que o vivenciaram em carne e osso.

Não por acaso, também, o escritor dinamarquês está em diálogo com a filosofia de sua época. Ou seja, todos os filósofos até então desenvolviam suas análises acerca de Sócrates, através desses três escritores gregos⁷. Dessa forma, é de nosso interesse verificar quem foi o Sócrates real, e o que significaria isso numa linguagem kierkegaardiana. Para este capítulo, inicialmente verificaremos tanto como Kierkegaard interpreta Xenofonte quanto sua afinidade com a demonstração socrática que este apresenta. Em seguida, investigaremos as razões pelas quais Kierkegaard acha imprescindível para a concepção socrática a peça da comédia *As Nuvens* escrita por Aristófanés. Por último, levantaremos as implicações que levaram o filósofo dinamarquês – e a tradição – a considerar tão grandiosa e ilustração realizada por Platão de seu mestre. Todos esses pontos são

⁴ UNAMUNO, Miguel. **La Agonía del Cristianismo**. Espasa – Calpe Argentina, S.A, Buenos Aires - Mexico, 1944.

⁵ É possível, contudo, pensar que ele tenha escrito uma coisa ou outra, mas dado que não há resquícios disso, e, como veremos, sua filosofia tem base negativa, como se diz num linguajar hegeliano, esse fato cai como uma luva.

⁶ Há outros filósofos e escritores que citaram fatos e particularidades de Sócrates. Porém, nenhum deles foram contemporâneos do filósofo. É o caso, por exemplo, de Plutarco e Diógenes Laércio.

⁷ Apesar de que, como veremos no capítulo referente a Aristófanés, a investigação a respeito da filosofia e da pessoa de Sócrates na sua comédia era algo novo e recente no século XIX.

pertinentes exclusivamente para Kierkegaard tornar possível a concepção da ironia. E, dessa forma, nossa análise aprofundada para as motivações kierkegaardianas em considerar isso também se tornam importantes.

1.1 Xenofonte: a empiria e a utilidade como obstáculos

Se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática.⁸

Tendo como o objetivo ilustrar a percepção kierkegaardiana quanto ao Sócrates xenofôntico, utilizaremos como base a tese II apontada pelo próprio filósofo dinamarquês em sua dissertação acadêmica. Esta tese afirma: “O Sócrates de Xenofonte contenta-se com inculcar a utilidade, jamais abandona a empiria e nunca atinge a ideia”⁹. É preciso, dessa forma, verificar os momentos em que Xenofonte orienta a utilidade em seu Sócrates e, principalmente, analisar o que significa esse abandono da empiria e essa longa distância da ideia.

É importante frisar que, por um lado, Kierkegaard enaltece as interpretações platônicas e aristofânicas, sendo que o primeiro caracteriza seu mestre de uma forma mais ideal, enquanto o segundo nos mostrou algo mais próximo de uma caricatura de Sócrates. Essas duas características extremas e opostas, segundo Kierkegaard, ainda permeiam e se alternam, corretamente, mesmo após a morte do filósofo ateniense. Por outro lado, porém, Kierkegaard escreve críticas severas à forma como Xenofonte nos apresenta seu Sócrates: o grande problema do Sócrates xenofôntico seria a demasiada fixação na imediatez de seu mestre, e, por isso, certamente em muitos aspectos o compreendeu mal. Contudo, por que o enfoque na imediatez de Sócrates prejudicaria sua compreensão deste?

Para começar, Kierkegaard diz que, firmando-se na intenção de nos expor que a condenação de Sócrates foi algo equivocado por parte dos atenienses que o condenaram¹⁰, Xenofonte acaba esquecendo de quem Sócrates realmente era, tornando-o completamente inofensivo, pois como veremos em diversos momentos dessa dissertação, o filósofo irônico era bastante espinhoso e agressivo em suas respostas. Dessa forma, Xenofonte, de

⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica: Volume II**/ Aristóteles; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. – 5. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 11.

⁹ KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Ironia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Folha de S. Paulo, São Paulo, 2015, p. 15.

¹⁰ Ibid, p. 25.

acordo com o filósofo dinamarquês, parece distorcer a verdade, já que, segundo uma análise mais aprofundada da obra xenofônica, é possível se perguntar:

(...) qual demônio teria enfeitado a tal ponto os atenienses que eles puderam ver nele (em Sócrates) mais do que um sujeito bonachão, conversador e engraçado, que não fazia nem mal nem bem, que não prejudicava ninguém, e que no fundo do coração só queria bem a todo mundo, contanto que quisesse escutar sua conversa fiada?¹¹.

Donald R. Morrison¹², entretanto, pensa de forma bem diferente. Apesar de explicar que o Sócrates de Xenofonte “encorajava valores morais positivos”¹³ aos mais jovens e que também aprendessem sobre a prudência antes de manusearem no terreno da retórica e demais assuntos¹⁴, Morrison discorda de Kierkegaard quanto à suposta má interpretação de Sócrates por Xenofonte. Ele afirma que quando Xenofonte argumenta que Sócrates era exigente em relação tanto ao carácter moral quanto às habilidades intelectuais de seus discípulos, ele o faz através de uma “estrutura sutil e complexa”¹⁵, o que automaticamente é uma prova contrária à ideia kierkegaardiana de que Xenofonte possui algo como uma personalidade tediosa demais para entender seu mestre ateniense¹⁶.

Para tal demonstração, Morrison utiliza do capítulo das *Memoráveis* em que Xenofonte narra o encontro de seu mestre com Eutidemo¹⁷. O relato pretende contar como Sócrates se comportava perante aqueles que se diziam portadores de grande educação, jactando-se dessa suposta qualidade¹⁸. A narrativa começa com Sócrates e alguns amigos aproximando-se de Eutidemo, onde os primeiros travam uma conversa acerca da importância de um mestre para o aprendizado, o que acaba por estimular certo interesse do segundo. Notando a atenção deste, Sócrates inaugura suas interrogações. Primeiro, descobre-se que Eutidemo almeja a intitulada “ciência real”, que “torna os homens aptos a governar as casas e o Estado, mandar, ser útil a si mesmos e aos demais”.¹⁹ Em seguida, Sócrates investiga por meio de interrogações o conhecimento de Eutidemo com relação

¹¹ Ibid, p. 25.

¹² MORRISON, Donald R., **Xenophon's Socrates as a Teacher**. Xenophon: Oxford Readings in Classical Studies, edited by Vivienne J. Gray. New York, Oxford University Press, 2010, p. 195.

¹³ “(...) encouraged positive moral values (...)”.

¹⁴ Ibid, p. 196.

¹⁵ “(...) subtle and complex structure (...)”.

¹⁶ Ibid, p. 197.

¹⁷ XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates (Coleção Os Pensadores, Volume Sócrates)**. Tradução de Líbero Rangel. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1999, livro IV, capítulo II.

¹⁸ Ibid, p. 225.

¹⁹ Ibid, p. 226.

principalmente à justiça. Após diversas contradições nas suas respostas, Eutidemo percebe-se um ignorante nos assuntos que se dizia sábio. A partir de então, Sócrates fala ao seu interlocutor sobre a importância da máxima delfica “conhece-te a ti mesmo”, destacando sempre a importância da utilidade como guia e como fim. Ao final, Eutidemo tenta livrar-se da aporia e empenha-se em participar da companhia de Sócrates, causando simpatia a ele por parte deste.

Toda essa estrutura contém, segundo Morrison, tanto a partir dos aspectos da aporia e do elenchus, o método socrático, como ferramentas de sedução, com o fim de peneirar suas companhias. Portanto, para Morrison, não há motivo para despertar mais interesse nos diálogos platônicos ao invés destes, já que os escritos xenofônicos possuem as mesmas características. Louis-André Dorion²⁰, contudo, nos lembra alguns pontos importantes: primeiro que a aporia presente neste diálogo é a única em toda a obra xenofônica; segundo que Xenofonte quase nunca faz seu Sócrates utilizar o método socrático, seria mais uma exceção presente neste diálogo que foge à regra. Ou seja, apesar de ter acontecido nesse momento apontado por Morrison, Dorion defende ainda a ideia kierkegaardiana que Xenofonte aproveita com o mínimo de frequência possível as características socráticas e irônicas prestigiadas posteriormente na história.

Vale destacar, conjuntamente com esse desenvolvimento, que as defesas a favor da interpretação xenofônica por parte de Morrison acabam por manter o argumento de Kierkegaard; haveria apenas uma divergência interpretativa. Pois, apesar de ter demonstrado uma vez ou outra um aspecto ou outro da filosofia de Sócrates, falta uma certa poética e um manuseamento artístico-ideal para Xenofonte na representação de seu mestre. Comprovando essa semelhança entre Morrison e Kierkegaard, pode-se dizer que o primeiro chega a afirmar, em clara contraposição embora indireta, que Platão, principalmente no que se refere aos conselhos morais por parte de Sócrates, ignora alguns aspectos assertivos, ou positivos, de seu mestre²¹. O que, nesse caso, tornaria o Sócrates de Xenofonte, no lado positivo, mais verdadeiro e mais completo em relação ao Sócrates real do que aquele ilustrado por Platão²².

²⁰ DORION, L.A. *Xenophon's Socrates (Translated by Stephen Menn). A Companion to Socrates*. Edited by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, 2006 by Blackwell Publishing Ltd, p. 96.

²¹ MORRISON, 2010, p. 207.

²² Ibid, p. 207.

Veremos mais para frente que Kierkegaard de uma maneira concorda com uma aparente fuga, uma exacerbada idealização do Sócrates real empreendida por Platão, porém com algumas ressalvas favoráveis. Mas o que justamente Kierkegaard pretende enfatizar é que Xenofonte não conseguiu nem mesmo idealizar Sócrates de maneira mais clara, pois ele não vê a ironia de seu mestre como parte de uma circunstância eterna, factível de cada indivíduo por todos os momentos da história, seja no passado, presente ou futuro. Ele compreende a ironia socrática como a busca por um fim, justamente o contrário do que afirma ser a autêntica ironia, segundo Kierkegaard. Esta, muito pelo contrário, precisa ser ausente de fim²³, sem um propósito, como nos mostra a tese V²⁴ presente na obra do jovem Kierkegaard. O filósofo dinamarquês reitera que o impulso para Sócrates questionar seus interlocutores era de “perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio”²⁵. Isso significa que a ironia socrática, tão bem explorada por Platão, de acordo com Kierkegaard, não busca um fim útil, positivo, moral. Ao contrário, mira por apenas haurir o conteúdo que teoricamente seu interlocutor domina, ou que ao menos ele diz dominar. Nota-se isso, por exemplo, no último parágrafo da *Apologia* de Platão, em que diz Sócrates “Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor destino, se eu, se vós, é segredo para todos, exceto para a divindade”²⁶.

Tudo isso significa que o filósofo de Copenhague aponta uma falta de exatidão na personalidade de Sócrates ilustrada por Xenofonte. O embate entre a ideia que Xenofonte queria passar, do útil, e a pura negatividade de seu mestre foi crucial para nascer um Sócrates ambíguo em sua obra, segundo a leitura kierkegaardiana.

A falta de uma apresentação da *situação* na obra xenofônica é exemplo disso; há, segundo Kierkegaard, um caminho tortuoso e vago sobre os diversos cenários apresentados por Xenofonte: “A base sobre a qual cada um dos diálogos se move é tão imperceptível e superficial como uma linha reta, tão monótona como as cores de fundo

²³ Coincidência ou não, a palavra infinitude remota justamente a essa ausência. Esclarece-se, dessa forma, a crítica kierkegaardiana da suposta ironia má compreendida por parte de Xenofonte.

²⁴ Fato que será mais explorado no capítulo acerca da *Apologia* platônica.

²⁵ *Ibid*, p. 40.

²⁶ PLATÃO. *Apologia de Sócrates (Coleção Os Pensadores, Volume Sócrates)*. Tradução de Líbero Rangel. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 73. Também, com variação na tradução: KIERKEGAARD, 2015, p. 76.

dos quadros das crianças e dos pintores de Nürenberg, é tudo de uma cor só”²⁷. E Kierkegaard considera de suma importância preencher essa ausência, pois assim torna-se possível entrever a personalidade de Sócrates, ou ao menos idealizá-la, cria-la. Sem a situação descrita em seus escritos, Xenofonte não consegue posicionar Sócrates nas mais diversas e, principalmente, contraditórias, circunstâncias, provando maleabilidade da ironia; seu constante estado gasoso²⁸, por assim dizer.

Segundo o dinamarquês, se comprovaria nesse estado uma duplicidade da existência presente em Sócrates. A imagem desenhada por Kierkegaard seria algo como um peixe voador, com asas de pássaro, como ele próprio nos elucida. Não é nem peixe, nem pássaro, mas algo flutuante que ficaria entre essas duas espécies. Essa variação é importante para a compreensão da ironia, pois a mesma é algo longe de um ponto fixo. Prova disso é o que afirma Jacob Howland²⁹, lembrando a comparação kierkegaardiana de Lessing³⁰ com Sócrates, citando um trecho do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* em que Kierkegaard declara que Sócrates “arranjou artisticamente todo o seu modo de comunicação para ser mal compreendido”³¹. E ainda no *Conceito de Ironia*: “(...) o decisivo em Sócrates não era um ponto fixo (...)”³².

Dessa forma, para Kierkegaard, o caráter volúvel e duplo de Sócrates expresso por Xenofonte não é exibido, o que acaba se apresentando como uma coisa oca, onde não se pode ver nem uma personalidade nem outra; em outras palavras, Sócrates não é nem peixe nem pássaro e muito menos, por consequência, um peixe voador, o que seria determinante para representá-lo. Isso quer dizer que o problema da verdade socrática estar sempre em movimento, sempre ativa por meio do incômodo realizado por Sócrates, não é apresentado por Xenofonte. Isso tudo é consequência da inexistência da situação na obra xenofônica, como citamos anteriormente.

²⁷ KIERKEGAARD, 2015, p. 25.

²⁸ Veremos adiante que não à toa Kierkegaard elogia Aristófanes por fazer o coro da sua comédia ser representado pela imagem das nuvens.

²⁹ HOWLAND, J. *Kierkegaard and Socrates – A study in Philosophy and Faith*, Cambridge University Press, 2006, p. 193.

³⁰ Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781) foi um poeta, dramaturgo, filósofo e crítico de arte alemão que fortemente influenciou o pensamento subjetivo kierkegaardiano. Além disso, em sua obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard utiliza boa parte das páginas para fazer um elogio ao escritor alemão, inclusive por sua ironia.

³¹ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas vol. 1*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, nota 60, p. 72.

³² Idem, 2015, p. 25.

Além disso, diz que Kierkegaard, que o que mais se sente falta em Xenofonte é o contraste agudo entre “a singeleza socrática (...) com o alvoroço sem conteúdo dos sofistas e seus garganteios infundáveis”³³. Kierkegaard afirma que nos textos xenofônicos não há atenção na situação, num cenário que prepara o leitor, que o *situa* dentro da atmosfera socrática³⁴. A imagem do peixe voador é importante, pois nota-se que para Kierkegaard, a ironia socrática deve ficar suspensa entre uma busca para levantar voo (de alcançar uma idealidade), e um impulso que a retém não muito longe do chão (da empiria, da atualidade)³⁵. Essa contradição, como o filósofo afirma, é grandemente expressa por meio das situações, dos contextos, que deveriam estar manifestados no texto de Xenofonte. Como o caso não é esse, enxerga-se apenas as mesmas cores, os mesmos tons intencionais em todos os seus relatos³⁶. O problema crucial, dessa forma, é que não há contradições que elevem Sócrates.

Desenvolvendo melhor esse aspecto, Kierkegaard considera que a “falta de ouvido para réplicas”³⁷ é interligada com essa ausência de situação: Xenofonte coloca as repostas de Sócrates como “corretas demais, resistentes demais, maçantes demais”³⁸. Como o próprio filósofo dinamarquês declara em sua *Introdução*, aquilo que Sócrates se expressava não era, como acontece com a grande maioria dos filósofos, o que ele realmente queria transmitir; longe disso, sua intenção sempre parecia ser outra³⁹. E isso passou por despercebido, segundo Kierkegaard, por parte de Xenofonte⁴⁰.

O filósofo dinamarquês retrata esta circunstância lembrando-nos de uma gravura que representa a tumba de Napoleão. A gravura contém duas árvores, onde um observador desatento não poderia visualizar qualquer coisa além disto. Entretanto, após um pouco de minúcia, pode-se notar o próprio Napoleão entre as duas árvores; e mais, não se pode deixar de enxergá-lo novamente no futuro; para sempre que olhar o quadro, os olhos do observador apontarão para o imperador francês⁴¹. Da mesma forma ocorre com Sócrates e suas réplicas; é preciso descortiná-lo, avistá-lo além do que ele **replica**, do que ele

³³ Idem, 2015, p. 26.

³⁴ Ibid, p. 25.

³⁵ Principalmente no que se refere à parte de Aristófanes, essa suspensão da ironia ficará mais clara.

³⁶ Ibid, p. 25.

³⁷ Ibid, p. 26.

³⁸ Ibid, p. 27.

³⁹ Ibid, p. 21.

⁴⁰ Dorion justifica este fato pelo foco xenofônico de Sócrates se encontrar na moderação dos prazeres (2006, p. 103).

⁴¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 27.

responde, ou melhor, do que ele afirma; é preciso ouvir com mais cautela e atenção, para além da superfície aparentemente proposta por Sócrates. Como nos confirma Marcio Gimenes de Paula, a réplica de Sócrates “é algo que faz parte do pensamento socrático e jamais pode ser confundido com mera resposta, pois, por ser a ideia infinita, as coisas não seguem um curso cronológico ou preestabelecido”⁴². Isso significa que ignorar as réplicas “que repercutem infinitamente sobre a personalidade, como que retomando a esta”⁴³ provindas de Sócrates é como se desconsiderasse todo o aspecto infinito do filósofo ateniense. E essa desconsideração, segundo Kierkegaard, é realizada justamente por Xenofonte.

É importante, porém, apontar que William McDonald ⁴⁴, sob uma perspectiva um pouco diferente, considera essa metáfora kierkegaardiana como uma representação da má compreensão de Sócrates por parte de todos os seus contemporâneos, não apenas por parte de Xenofonte, justamente pelo caráter irônico do filósofo ateniense. À vista disso, McDonald argumenta que o fato de Xenofonte ter mal compreendido Sócrates é mais do que normal; é algo natural que se ocorra dentro das perspectivas da ironia socrática. Consequentemente, não se pode culpá-lo por isso, já que *todos* os que se referem a Sócrates, referem-se nele com uma máscara, o que acaba por distorcê-lo. Pierre Hadot, em seu célebre livro *Elogio a Sócrates* trabalha isso com bastante profundidade também⁴⁵.

Visto esses aspectos, torna-se importante voltar um pouco para outra perspectiva já aqui apresentada: a da imagem de um Sócrates inofensivo. Esse Sócrates tão inocente apresentado por Xenofonte, pode ter ligação significativa com a “determinação empírica”⁴⁶ embarcada pelo autor das *Memoráveis* na sua busca por conhecimento. Mas o que isso quer dizer: determinação empírica? Kierkegaard solicita uma compreensão do leitor no que se refere a duas possíveis formas de entendimento: a já afirmada acima, que o filósofo dinamarquês a compara com um polígono; e a outra forma é denominada de ponto de vista, o que seria, neste caso, segundo o autor, algo como um círculo.

⁴² PAULA, M. G. de. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. Annablume, FAPESP, São Paulo, 2001, p. 39.

⁴³ KIERKEGAARD, 2015, p. 27.

⁴⁴ MCDONALD, William. **Kierkegaard's Use of the Socrates of the *Memorabilia***. Kierkegaard and the Greek World Tome I Socrates and Plato; Edited by Jon Stewart and Katalin Nun. Ashgate Publishing Limited, 2010, p. 200.

⁴⁵ HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

⁴⁶ KIERKEGAARD, 2015, p. 29.

Em Xenofonte, a consideração errante passeia todo o tempo pelo polígono, e muitas vezes até se engana a si mesma, quando, tendo diante de si um lado mais longo, acredite ter a verdadeira infinitude, e por isso, como um inseto que rasteja ao longo de um polígono, cai, porque o que se mostrava como uma infinitude não passava de um ângulo.⁴⁷

Essa ilustração é importante para entendermos as críticas referentes a Xenofonte, pois ela se encaixa no principal problema encontrado por Kierkegaard: o útil como ponto de partida dos ensinamentos socráticos⁴⁸, coisa que já comentamos brevemente. O útil seria justamente o polígono que delineamos acima. Ele está preso na finitude. Acreditar que o chão específico a qual o inseto se rasteja no polígono é infinito é o mesmo que Xenofonte realiza na sua demonstração de seu mestre. Como Paula⁴⁹ corrobora, o fato de Xenofonte não idealizar Sócrates, não levá-lo para além do chão empírico, além daquele óbvio e aparente visto pelos mais íntimos de Sócrates, resulta numa ausência de um ponto de vista, que não deixa de possuir um aspecto eterno.

Kierkegaard cita um dos diálogos xenofônicos⁵⁰ como exemplo de que Sócrates “revoca a infinitude exaltante da investigação para a má infinitude das baixadas da empiria”⁵¹. Isso significa que a ciência fica limitada ao útil a cada um. Como Kierkegaard nos revela, há uma diferença gritante, por exemplo, na geometria de Platão e na de Xenofonte. O peso que o primeiro dá a esta refere-se justamente à transição do “vindo-a-ser” para o “ente”⁵² platônico, enquanto para o segundo a ciência fica “reduzida ao estritamente necessário”⁵³. Só aquilo que pode ser medido com instrumentos deve ser dado valor. Não há uma busca do impossível, que o tornaria, conseqüentemente, possível.

Assim, Sócrates entrevê, segundo a leitura kierkegaardiana de Xenofonte, um “muro intransponível que exclui todo o tráfico com o mundo das ideias”⁵⁴. Em outras palavras, Xenofonte não parece observar a importância da infinitude, do mediato; nos campos da imediatez, sendo intransponível, a infinitude é afetada. Esse é o problema da

⁴⁷ Ibid, p. 29.

⁴⁸ Ibid, p. 29.

⁴⁹ PAULA, 2001, p. 39.

⁵⁰ XENOFONTE, 1999, *Mem III, VIII*.

⁵¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 30.

⁵² Ibid, p. 30, nota 9.

⁵³ Ibid, p. 30.

⁵⁴ Ibid, p. 30.

determinação empírica apontada por Kierkegaard, aliada, é claro, à aplicação do útil dentro do âmbito do pensamento⁵⁵.

Seguindo esta linha, da crítica à utilidade e empiria destacada dentro da obra xenofônica, Kierkegaard enumera outros campos do conhecimento em que este aspecto se repete, como a teleologia, a amizade e a natureza. Em todos eles, a utilidade se torna o fim definitivo. No que se refere a amizade, por exemplo, Xenofonte se mostra à mercê da utilidade quando diz que não necessariamente vários cavalos ou vários burros deixem de ter a validade de um amigo^{56 57}. Em contraste do que veremos adiante com Platão, em Xenofonte é importante se lembrar que seu Sócrates “acha, em concórdia com a tradição, que a virtude do homem consiste em ajudar seus amigos e prejudicar seus inimigos”⁵⁸, como afirma Dorion⁵⁹. Prova disso é a conclusão de Sócrates de que “a ingratidão é pura injustiça”⁶⁰.

Há exemplos disso nos textos xenofônicos. Mais tarde, comportando-se como um conselheiro fraterno, Sócrates convence Querécrates a se reconciliar com seu irmão, Querefonte, pois há um conflito constante entre ambos.⁶¹ Em vários momentos da narrativa, Sócrates extrai de Querécrates a convicção da importância da amizade, utilizando de exemplos como o convite a um jantar devido a um sacrifício ou da recepção confortável por parte de um estrangeiro, onde ao final fica-se claro que dando algo em troca para um sujeito, o mais óbvio é que se receberá o mesmo valor de tal favor. Ou seja, atua-se com gentileza e justiça com os outros, pois dessa forma torna-se um exemplo que o outro deverá seguir. Também em seu diálogo com Euidemo⁶², quando Sócrates escreve em um lado a letra J, representando a justiça, e a letra I, representando a injustiça, e pede para que seu interlocutor indique os exemplos a quais Sócrates articula, vários dele são

⁵⁵ Há, entretanto, uma possível justificativa para isso. Louis-André Dorion (DORION, 2006, p. 94) nos recorda que Schleiermacher chegou a afirmar que Xenofonte não era um filósofo e que, por isso, não havia muito “interesse filosófico de seus escritos socráticos” [No original: “(...) the properly philosophical interest of his Socratic writings (...)”]. Em busca de uma rejeição a essa ideia de que Xenofonte não compreendeu bem seu mestre, Dorion (ibid, p. 94) nos elucida que até o século em que Kierkegaard viveu, o interesse filosófico se baseava sobretudo na “atividade especulativa e crítica” [No original: “(...) critical and speculative activity (...)”], e tendo como fato que os escritos xenofônicos não possuem tal característica, houve um desdém generalizado por eles, considerando de forma geral os escritos platônicos.

⁵⁶ KIERKEGAARD, 2015, p. 30.

⁵⁷ XENOFONTE, 1999, *Mem* II, 4; I 3, 14.

⁵⁸ DORION, 2006, p. 96. “(...) thinks, in accordance with tradition, that a man’s virtue consists in helping his friends and harming his enemies (...)”.

⁵⁹ Ibid, p. 96.

⁶⁰ XENOFONTE, 1999, 2; 2; 129.

⁶¹ Ibid, 2; 3; 135.

⁶² Ibid, 4; 2; 229.

espelhados justamente nessa ideia apresentada por Dorion anteriormente. De acordo com este, “a amizade genuína é somente possível entre pessoas que são virtuosas e dessa forma, mestres de si mesmas”⁶³.

O que está sendo esclarecido por Dorion é a *enkrateia* presente na obra de Xenofonte. Esse é o ponto crucial que leva Xenofonte à exaltação da utilidade na filosofia. A grosso modo, *enkrateia* é uma palavra que remete a autodisciplina, uma dominação dos prazeres e o desprendimento das seduções passionais⁶⁴. Dorion justifica a importante colocação da *enkrateia* nos âmbitos referentes da amizade entre duas ou mais pessoas: “(...) a pessoa que carece de *enkrateia* é incapaz de formar genuína *philia*, a qual seria benéfico tanto a ela mesma quanto para seus amigos, pois ela trata-os como meios, um mero instrumento que permite-a satisfazer seus desejos e obter prazer.”⁶⁵ Uma pessoa que possui *enkrateia*, ou seja, que “possui necessidades limitadas e pode se contentar com pouco”⁶⁶, não veria problema algum em ajudar seu amigo, pois é mais fácil entregar algo caso seja desapegado em relação a este do que se houver algum vínculo passional ou até mesmo de equivocada necessidade. Nas suas *Memoráveis*, Xenofonte ilustra um questionamento de Antifão a Sócrates acerca de sua situação material medíocre, o que o último responde:

Pareces, Antifão, colocar a felicidade nas delícias e na magnificência. De mim, penso que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos dela. E como a divindade é a própria perfeição, quem mais se aproximar da divindade mais perto estará da perfeição⁶⁷.

Nota-se que a justificativa de Sócrates para ser feliz, que é uma visível forma de desapego material e até mesmo físico, é uma disposição inicial para o auxílio do próximo. Não haveria desculpas quaisquer, segundo Xenofonte, para negar ajuda aos outros, pois não se pede nada em troca, nem mesmo galanteios.

⁶³ DORION, 2006, p. 98. “Genuine friendship is possible only between people who are virtuous and therefore masters of themselves”.

⁶⁴ Ibid, p. 96 – 97.

⁶⁵ Ibid, p. 98. “(...) the person who lacks *enkrateia* is incapable of forming a genuine *philia*, which would be beneficial both to himself and to his friends, because he treats others as a means, a mere instrument permitting him to satisfy his desires and obtain pleasure”.

⁶⁶ Ibid, p. 98. “(...) person has limited needs and can be content with little (...)”

⁶⁷ XENOFONTE, 1999, I, VI, p. 113.

Agarrando a ideia da *enkrateia*, podemos investigar a importância da amizade apresentada por Xenofonte. Mais uma vez em suas *Memoráveis*, indaga Critóbulo a Sócrates: “(...) queres dizer que, se quisermos adquirir um bom amigo, devemos ser igualmente honestos de palavras e atos?”⁶⁸. Para tanto, seria necessário “procurar um homem que soubesse dominar o próprio ventre, o desejo da bebida, da lascívia, do sono, da indolência”⁶⁹. Procurar um homem refere-se a procurar um amigo, nesse caso. Deste modo, pode-se supor que a amizade também cai na utilidade. Por meio da abstenção dos prazeres e dos excessos (*enkrateia*), em outras palavras, daquilo que é inútil, a virtude se eleva e de forma natural atrai e é atraída por outros indivíduos virtuosos, pois como ilustra Xenofonte:

a amizade vence todos os obstáculos para unir os corações virtuosos: é que, graças à virtude, preferem os homens possuir em paz haveres moderados a tudo dominar pela guerra. Com fome ou sede, cordialmente dividem os alimentos e a bebida. Cobiçosos de um belo objeto, sabem resistir a si próprios para não afligir aqueles que devem respeitar. Não tomam das riquezas senão sua parte legítima, sem nenhuma ideia de cupidez, e demais auxiliam-se uns aos outros. Sabem resolver suas divergências não somente sem prejudicar-se, mas ainda com mútua vantagem, e impedir a cólera de ir até o rompimento. Enfim, repartindo suas riquezas com os amigos e olhando os bens dos outros como seus próprios, dirimem todo pretexto de inveja.⁷⁰

O entendimento de *enkrateia* explanado por Dorion aqui torna-se crucial para esclarecer a crítica kierkegaardiana acerca da inculcação da utilidade realizada por Xenofonte. O fato de uma pessoa abster-se de prazeres sensoriais exagerados automaticamente a permite ser útil a si mesma. Por exemplo, de forma econômico-financeira. Há uma notável preocupação xenofônica com relação à economia doméstica. Para Xenofonte, somente se é pobre quando o que se precisa excede o que se tem⁷¹. Sendo assim, pode-se ser rico mesmo com pouca posse material, desde que essa quantidade possuída supra as necessidades físicas básicas⁷². No final das contas, sendo útil a si

⁶⁸ Ibid, II, VI, p. 146.

⁶⁹ Ibid, p. 143.

⁷⁰ Ibid, p. 147.

⁷¹ DORION, 2006, p. 99.

⁷² Ibid, p. 99.

mesma, sua utilidade se estenderia aos seus familiares, seus amigos e concidadãos⁷³. Em suas *Memoráveis*, o filósofo grego claramente remete a isso⁷⁴:

[Sócrates] considerava índice de natural bondade a rapidez no aprender e reter, o amor de todas as ciências que ensinam a **bem administrar uma casa** ou uma cidade, em suma, a tirar proveito dos homens e das coisas. Assim formado, dizia, o homem não apenas é feliz, capaz de gerir sabiamente sua casa, como felizes pode tornar outros homens e cidades.⁷⁵

Também em conversa com Nicomáquides no mesmo livro, Xenofonte expõe essa ideia através de uma comparação entre gerir militares e a gestão de um comércio. Nicomáquides não se conforma com o fato de terem escolhido Antístenes, um ex-corego e comerciante para ser novo estrategista da cidade, um homem que “jamais se distinguiu na cavalaria e só sabe juntar dinheiro”⁷⁶. O fato de não ter sido escolhido é motivo de ofensa para Nicomáquides, principalmente por Antístenes ser um comerciante, mesmo sendo ele um bom comerciante. Sócrates justifica que caso o homem saiba o que fazer e fizer o necessário, “será excelente diretor, tanto na chefia de um coro, casa, cidade, ou exército”⁷⁷. Em outras palavras, o primordial é que o sujeito aprenda o que é necessário, o que é útil, e saber fazê-lo. Servindo-se desse método, todo o resto de atividade importante lhe torna indiferente em essência; seriam apenas consequências.

Isso reflete também à forma como Xenofonte interpreta o fato de Sócrates nunca ficar embriagado: tanto sensualmente, quanto, por exemplo, etilicamente, a crítica severa kierkegaardiana está presente. O Sócrates de Xenofonte se abstém dessas medidas extremas, pois o que ele precisa é apenas uma medida razoável, mediana. “Muitos há que antes de amar sabiam administrar seus bens”⁷⁸, disse o Sócrates xenofônico. O problema da embriaguez, da entrega ao vinho sem moderação é que automaticamente e gradualmente torna-se menos capaz de realizar seus deveres e de evitar do que é preciso ser evitado⁷⁹. Por outro lado, Platão, diria Kierkegaard, imputa uma “saúde divina”, que

⁷³ Ibid, p. 99.

⁷⁴ XENOFONTE, 1999, IV, I, p. 223.

⁷⁵ Grifo nosso.

⁷⁶ Ibid, III, IV, p. 175.

⁷⁷ Ibid, III, IV, p. 176.

⁷⁸ Ibid, I, II, p. 89.

⁷⁹ Ibid, I, II, p. 89.

“torna impossível os excessos”⁸⁰; esse Sócrates jamais ficaria bêbado por uma virtude fortuita referente à resistência.

Empreendido essa exposição da *enkrateia* em Xenofonte, podemos retornar às principais críticas kierkegaardianas do mesmo. Segundo Kierkegaard, Xenofonte peca na visualização do sobrenatural em Sócrates. Seu mentor se torna aqui, mais uma vez, útil demais, filosofando de forma pragmática e focando na “ordem estabelecida”, no “lucrativo” e na “prosaica liberdade”⁸¹, como Dorion nos comprovou. Sócrates, inclusive, de acordo com Kierkegaard, possui uma preocupação com sua reputação na hora de seu julgamento. Nesta obra, *A Apologia* de Xenofonte, o autor demonstra-nos um Sócrates que parece estar “guiado pelo cuidado”⁸². A sua justificativa para não fazer uma apologia, de defender-se de supostas injustiças, é um dos motivos para Kierkegaard ter essa opinião. De acordo com o próprio Sócrates xenofônico, caso não tivesse escolhido morrer naquele momento, teria que imperiosamente pagar seu “tributo à velhice”⁸³, o que significa presenciar o enfraquecimento fisiológico natural, como por exemplo, problemas com a memória e com a visão.

Toda essa explanação de Kierkegaard e de Dorion é contra argumentada por William McDonald⁸⁴, que nos elucida que Xenofonte era “muito apegado às praticidades da vida”, faltando-lhe especulação, ou qualquer característica artística ou filosófica. Essa falta causou uma supressão de discernimento entre “o mundo interior de Sócrates e seu comportamento externo”. Acerca disso, vale lembrar que Sócrates só foi seguido por Xenofonte de forma curta e aparente, e é bem possível que isso tenha sido relevante para suas interpretações e também expressões acerca de seu mestre⁸⁵. Portanto, não é de se admirar, seguindo esse raciocínio, que Xenofonte coloca seu mestre numa posição de cautela, onde a praticidade de morrer neste momento, já que em poucos anos naturalmente definhará, é mais vantajoso do que lutar contra a suposta injustiça de ter sido condenado à morte.

No final, então, o motivo pela qual Kierkegaard salienta que Xenofonte compreendeu mal seu mestre irônico é respondida justamente no aspecto intencional

⁸⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 31.

⁸¹ Ibid, p. 32.

⁸² Ibid, p. 31.

⁸³ XENOFONTE, 1999, *A Apologia*, I, p. 272.

⁸⁴ MCDONALD, 2010, p. 206 – 207.

⁸⁵ DUHOT, Jean-Joël. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Loyola, c2004, p. 43.

permeado dentro de sua obra; isso, inclusive, acaba por nos responder à pergunta feita anteriormente. O problema dessa presente e clara intenção é que ela acaba deformando todo o poder agressivo de Sócrates. Como diz Kierkegaard: “No lugar do bem aqui temos o útil, no lugar do belo, o utilizável, em vez do verdadeiro, a ordem estabelecida, em vez do simpático, o lucrativo (*Lucrative*)⁸⁶, no lugar da unidade harmônica, a prosaica sobriedade”⁸⁷. Paula destaca que há um propósito firme entre o Sócrates xenofônico com a história, faltando-lhe carácter individual⁸⁸, carácter este indispensável para, não só *O Conceito de Ironia*, mas toda a obra kierkegaardiana.

E mais, o problema dessa interpretação, segundo Kierkegaard, é que a ironia socrática demonstrada por Xenofonte deixa de se tornar um puro negativo, que jamais afirma qualquer coisa. Como comenta até mesmo McDonald⁸⁹, “Xenofonte tirou a ‘negatividade infinita’ característica de Sócrates, aquela à qual radicalmente limpou o solo para a atividade filosófica positiva dos outros”⁹⁰.

Para finalizar este capítulo, destaca-se que Pierre Hadot⁹¹ faz uma interessante analogia sobre as dissimulações realizadas por Sócrates comparando-as com máscaras. Dessa forma, estes disfarces a qual Sócrates utilizou para ser mal compreendido e que, por outro lado, ademais permitiu que os filósofos pósteros vestissem seu próprio mestre como máscara, não foram totalmente compreendidos; e como já foi notado, também não foi artisticamente adquirido ou assimilado por Xenofonte, segundo a análise kierkegaardiana. Ora, a ironia proposta pelo discípulo de Sócrates possui uma intenção, e como já vimos, ela pretende educar, ou até mesmo encorajar⁹². E isso, como veremos ao longo do texto, é justamente o contrário da posição da ironia; ela nunca afirma, somente nega. Se o objetivo de encorajar uma ideia é atingido, por meio de “um duelo entre o fenômeno e o conhecimento”⁹³, há um aglomerado de conhecimentos, por assim dizer, que se embatem e que pretendem ensinar-se uns aos outros, levantando a imagem já descrita do polígono, ao invés do círculo, do ponto de vista que é eterno. O conhecimento, ou aquilo que se traz ao entendimento, é então apenas o que está no

⁸⁶ Itálico da edição.

⁸⁷ KIERKEGAARD, 2015, p. 32.

⁸⁸ PAULA, 2001, p. 38.

⁸⁹ MCDONALD, 2010, p. 206.

⁹⁰ “(...)Xenophon took away Socratic’s characteristic ‘infinite negativity’, which radically cleared out the ground for the positive philosophical activity of others.”

⁹¹ HADOT, 2014, p. 94.

⁹² KIERKEGAARD, 2015, p. 32.

⁹³ Ibid, p. 32.

domínio do imediato; e como o próprio Kierkegaard afirma: “A filosofia exige sempre alguma coisa a mais, exige o eterno, o verdadeiro, ante o qual mesmo a existência mais sólida é, enquanto tal, o instante afortunado”⁹⁴. Dessa forma, de acordo com Kierkegaard, Xenofonte não consegue expressar essa característica eterna de Sócrates, ou de seu ponto de vista.

1.2 Aristófanes e o Sócrates ateniense

Depois de compreendermos a visão kierkegaardiana sobre o Sócrates de Xenofonte, partiremos agora para o entendimento do filósofo ateniense segundo uma interpretação aristofânica. Utilizando a Tese VII, “Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates”⁹⁵ presente em sua dissertação como fio condutor, investigaremos neste capítulo os pressupostos que Kierkegaard se aproveita para sustentar tal tese.

Em resumo, Kierkegaard vai analisar a peça *As Nuvens* do comediógrafo grego, encenada pela primeira vez em 423 a.C. A escolha é justa e óbvia, pois em tal peça presencia-se a figura de Sócrates, ou pelo menos uma caricatura de tal filósofo, como veremos mais adiante. Bem diferente da imagem que temos do Sócrates de Xenofonte, um discípulo que, como vimos, acabou se atrapalhando para entender e expressar seu próprio mestre, segundo a leitura kierkegaardiana e até mesmo histórica, temos aqui uma figura cômica que muitas vezes passa pelo ridículo e pela gozação, desfigurando um pouco a imagem do filósofo grego. Todavia, essa personificação descrita é considerada justificada, pois, de acordo com Kierkegaard, por esse meio alcança-se uma idealidade significativa que está ausente no Sócrates xenofônico, sem perder, por outro lado, a identidade empírica.

Para Kierkegaard, a existência imediata expressa por Xenofonte “significava algo diferente daquilo que aparecia à primeira vista”⁹⁶, ou seja, algo distante do senso comum da sua época. Xenofonte tenta expressar sua própria impressão sobre seu mestre, verdadeira ela ou não. O Sócrates que os outros atenienses convivem é de outra natureza, uma natureza deturpada da realidade, segundo a perspectiva xenofônica. De maneira diferente ocorre com Aristófanes: este introduz um Sócrates que é facilmente reconhecido pela população ateniense⁹⁷. Martha Nussbaum corrobora com essa asserção. Conforme a

⁹⁴ Ibid, p. 19.

⁹⁵ Ibid, p. 15.

⁹⁶ Ibid, p. 24.

⁹⁷ PAULA, 2001, p. 47 - 48.

filósofa, o Sócrates presente na peça de Aristófanes está presente justamente para representar os intelectuais; dessa forma, nada mais justo do que concretizar essa personagem em uma figura famosa e facilmente reconhecível⁹⁸. O comediógrafo cria uma imagem de Sócrates, e isto faz parte de uma idealização, juntada aos acontecimentos criados na peça que envolvem o filósofo grego, mas que é preciso ser prontamente ligada ao Sócrates do imaginário coletivo da população ateniense. Basicamente, o que o filósofo dinamarquês quer dizer é que transmitir informações acerca de alguém (real) por vias cômicas e caricaturais, que tendem a ser aceitas pelo senso comum, é extremamente válido para a representação da ideia do que este alguém representa.

Antes de entrarmos a fundo no texto kierkegaardiano, porém, é elementar fazer ao menos um simples argumento da peça aqui analisada, para melhor compreensão da leitura. A história se passa com Estrepsíades⁹⁹ como personagem central, camponês que se casou e passou a ter dificuldades financeiras devido às dívidas acumuladas por seu filho, Fidípides, por causa da paixão de cavalos que este possuía. Para acabar com suas dívidas, Estrepsíades resolve que seu filho aprenda os caminhos da retórica, ensino dos sofistas chefiado por Sócrates num local denominado *Pensatório*. O filho nega o pedido de seu pai e então o camponês resolve aprender a *nova sabedoria* por si mesmo. Lá ele encontra com Sócrates, mas antes conversa com um de seus discípulos. Estrepsíades tenta aprender os ensinamentos socráticos, mas logo Sócrates o despacha alegando que ele tem memória muito curta para guardar as novas informações. Após nova tentativa, Estrepsíades convence Fidípides de ingressar no pensatório. Quando este volta, Estrepsíades enfrenta novo problema, já que seu filho agora o espanca por causa do raciocínio sofista que aprendeu na nova escola. Fidípides então convence, por meio das ferramentas sofistas, seu pai de que ele o pode espancar. No final das contas, os credores se recusam a sanar a dívida e Estrepsíades se vê injuriado e espancado pelo próprio filho, levando-o a uma atitude drástica de tacar fogo no Pensatório. De forma bem superficial, essa é mais ou menos a história da peça. Ao longo de nossos comentários, entretanto, buscaremos citar exemplos que tenderão a esclarecer mais os fatos ocorridos dentro do

⁹⁸ NUSSBAUM, M. *Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom (Aristophanes: Essays in Interpretation – Yale Classical Studies 26)*. Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York, 1980, p. 71.

⁹⁹ PAULA, 2001, p. 119. Note que o nome do personagem aqui (Strepsiades) é diferente do utilizado por todo o nosso trabalho. Isso ocorre, pois a tradução da obra de Aristófanes estudada difere da forma como é escrita aquela (Estrepsíades) utilizada na tradução do português da obra kierkegaardiana.

texto de Aristófanes. De qualquer forma, faz-se necessário agora trilharmos o caminho da análise que Søren Kierkegaard realiza.

Logo no primeiro parágrafo, Kierkegaard diz que a motivação para Aristófanes ter ilustrado Sócrates de maneira cômica em sua representação pouco lhe interessa¹⁰⁰. Isso ocorre, pois segundo o filósofo dinamarquês, sua investigação está muito mais devotada ao aspecto ideal da figura socrática presente na peça. Em outras palavras, como o próprio dinamarquês diz, se a motivação de Aristófanes provém de ressentimento, especulações naturais ou até mesmo suborno por parte dos acusadores, não é o importante para a análise da figura socrática¹⁰¹. Todavia, é importante delinear que isso não significa que o aspecto empírico não esteja presente. Em relação a isso, Kierkegaard explana:

Conceber apenas a realidade empírica de Sócrates, apresentá-lo na cena tal qual ele era na vida, teria estado abaixo da dignidade de Aristófanes e teria transformado sua comédia num poema satírico; por outro lado, idealizá-lo numa tal medida que ele afinal se tornasse irreconhecível teria ficado completamente fora do interesse da comédia grega.¹⁰²

Contudo, a óptica ideal é essencial. Kierkegaard nos lembra que “a essência da comédia residia justamente em conceber *idealmente a realidade*”¹⁰³. O que deve ser indispensável para tal feito é colocar uma pessoa real para representar uma ideia¹⁰⁴. Kierkegaard reforça esse argumento dizendo que o “importante em primeiro lugar é estar convencido de que foi o Sócrates *real* que Aristófanes pôs em cena”¹⁰⁵, pois, como o próprio dinamarquês diz “o cômico também precisa, naturalmente, ter uma verdade”¹⁰⁶¹⁰⁷. Segundo o filósofo de Copenhague, uma concepção artística só pode ser realizada por uma realidade que atrai os espectadores e uma idealidade que ao mesmo tempo os afasta do teatro¹⁰⁸. Seu fundamento para supor que Aristófanes foi justo com a representação de Sócrates, se baseia no fato de que o próprio filósofo ateniense presente numa apresentação

¹⁰⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 107.

¹⁰¹ Ibid, p. 107.

¹⁰² Ibid, p. 107.

¹⁰³ Ibid, p. 108.

¹⁰⁴ Ibid, p. 108.

¹⁰⁵ Ibid, p. 109.

¹⁰⁶ Ibid, p. 118.

¹⁰⁷ Não à toa, Aristófanes utilizou muito da sátira e da comédia para criticar aspectos sociais e políticos de Atenas de sua contemporaneidade.

¹⁰⁸ Ibid, p. 108.

desta peça, levantou-se em dado momento para justamente mostrar ao público presente sua semelhança com aquela imagem figurativa¹⁰⁹.

O mais interessante, como nos lembra Hayden W. Ausland¹¹⁰, é que o alvo principal de Aristófanes eram os sofistas, não apenas Sócrates. Kierkegaard, contudo, entendia um pouquinho diferente. Apesar de ele admitir que Aristófanes criticava os sofistas, há um motivo especial daquela figura cômica que fica no Pensatório ser ilustrada justamente na pessoa de Sócrates. Não é coincidência, como vemos no texto de Nussbaum, que até mesmo as características físicas de Sócrates são salientadas na peça, como o fato de ele andar com os pés descalços, característica absolutamente contrária à do cavalheirismo retocado dos sofistas; ou então pela questão de ele conseguir aguentar o frio, dor e desconforto de forma quase desumana¹¹¹. A isso, acrescenta Kierkegaard:

(...) ao fazer o coro contar que Sócrates é objeto de sua especial atenção, ele (Aristófanes) leva o coro, simultaneamente, a diferenciar Sócrates de um outro favorito privilegiado pela sorte, Pródico. O coro faz então a seguinte distinção: ele se submete a Pródico por causa de sua sabedoria e inteligência, e a Sócrates, pelo contrário, “porque se pavoneia pelas estradas, lança os olhos de lado, anda descalço, suportando muitos males, e nos dirige um olhar metido a importante”¹¹².

Essa diferença entre Sócrates e Pródico, um representante mais adequado aos sofistas, como defende Kierkegaard, é fruto de uma dissemelhança significativa entre ambos: o irônico é livre de si mesmo, e por isso goza. Enquanto o outro, o sofista, “se agita como um comerciante atarefado”¹¹³.

Para não se possuir dúvida alguma de que Aristófanes está falando de Sócrates, atesta Nussbaum que “nós vemos o comediógrafo fazer um esforço de *destacar* Sócrates de seus contemporâneos, de forma a indicar que um homem singular, com toda as suas idiosincrasias, é seu alvo”¹¹⁴. A todo momento, Aristófanes corrobora que o

¹⁰⁹ Ibid, p. 107.

¹¹⁰ AUSLAND, W. H. *Socrates' Definitional Inquiries and the History of Philosophy – A Companion to Socrates*. Edited by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, 2006, by Blackwell Publishing Ltd, p. 501.

¹¹¹ NUSSBAUM, 1980, p. 71 – 72.

¹¹² KIERKEGAARD, 2015, p. 120.

¹¹³ Ibid, p. 120.

¹¹⁴ NUSSBAUM, 1980, p. 72. “We see the playwright making an effort to *distinguish* Socrates from his contemporaries in such a way as to indicate that a single man, with all his idiosyncrasies, is his target”.

representante daquele Pensatório é de fato Sócrates, seja por suas características físicas, como já vimos, seja pelo conteúdo de suas falas.

A respeito, por exemplo, da qualidade de sua resistência física, é interessante sublinhar que em dado momento da peça, Sócrates pede a Estrepsíades que este se deite num colchão cheio de percevejos e que ali procure uma solução para seu problema. Estrepsíades reclama e pede outra forma para encontrar um recurso para sua situação, o que recebe como resposta de Sócrates: “É impossível fazer de outra maneira”¹¹⁵. Nussbaum frisa, inclusive, o contraste desse método pedagógico com o sofístico. Segundo a autora, essa via pelo sofrimento disseminada por Sócrates no exemplo acima seria inimaginável aos sofistas. Estes, ao contrário, sempre davam “aos seus ouvintes um festival verbal”¹¹⁶.

Aliás, este é um ponto importante que se nota ao longo das falas socráticas: os conteúdos que destacam seu afastamento dos sofistas, como o foco na máxima délfica, “conheça-te a ti mesmo”. O filósofo grego acentua a necessidade de autoconhecimento e, principalmente, que esse autoconhecimento resulte em *aporia*¹¹⁷. Vemos isso ocorrer em momentos de algumas falas de Sócrates com Estrepsíades, quando este convence o outro a tentar ensiná-lo acerca da arte oratória¹¹⁸. A isso, acrescenta Martin Andic, relevando que Sócrates “aprendeu com o próprio deus que é sábio para um homem não se achar sábio (...) O conhecimento é propriedade de deus, e é deus”¹¹⁹. Assim sendo, de acordo com a filosofia praticada por Sócrates, não cabe ao indivíduo saber e dizer o sabido, e sim auxiliar o outro a chegar ao conhecimento¹²⁰.

Além de tudo isso, o que Daniel R. N. Lopes enuncia é muito importante para se entender essa diferença entre Sócrates e qualquer outro sofista. Segundo ele, a distinção entre filosofia e sofisma “não se trata de uma ‘confusão’ entre a figura do ‘filósofo’ e a do ‘sofista’, mas antes de uma ausência de conceitos bem delimitados para distingui-

¹¹⁵ ARISTÓFANES, 2013, p. 329.

¹¹⁶ NUSSBAUM, 1980, p. 75.

¹¹⁷ NUSSBAUM, 1980, p. 74.

¹¹⁸ “Você não diz nada que se aproveite, homem!” (ARISTÓFANES, 2013, p. 324); “Você é um grosseiro e um tolo!” (ibid, p. 325).

¹¹⁹ “has learned from the god himself that it is wise for a man not to think that he is wise [...] Knowledge is the property of the god, and *is* the god”. ANDIC, M. **Clouds of Irony – International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony**. Edited by Robert L. Perkins; Mercer University Press, Macon, Georgia, USA, 2001, p. 165.

¹²⁰ Ibid, p. 165.

las”¹²¹. Isso quer dizer que não havia, nem no âmbito intelectual e muito menos no popular, conceitualmente uma distinção clara entre esses dois termos que abarcam o saber, ou o processo desse. Para o público, Sócrates era mais um sofista, pois “*sophistēs* serviria no séc. V a. C., a princípio, como denominador comum para indivíduos que se destacassem dos homens ordinários no exercício do *logos*”¹²². Os responsáveis por essa diferença, segundo Lopes, foram Platão e Aristóteles; até então, não se havia como discernir os dois adjetivos referentes ao saber¹²³. Ainda assim, Andic aproxima o acerto ilustrativo por parte de Aristófanes, afirmando que seu personagem Sócrates está mais para um filósofo provindo de uma definição pitagórica¹²⁴. As características comuns entre Sócrates e a escola de Pitágoras seriam seu modo de vida “ascético, seu cultivo à pureza e sua separação entre eu e corpo”, entre outras, como o foco nos estudos geométricos, música etc.¹²⁵ Com isso, percebemos que Andic revigora a sétima tese kierkegaardiana, pois Aristófanes haveria de ter configurado Sócrates como filósofo. Mesmo que, como vimos, Lopes nos tenha lembrado que possivelmente o comediógrafo não compreendia bem as singularidades de ambos termos - isto é, sofista e filósofo - o Sócrates que este apresenta se sobressai diante do movimento sofista.

Dessa forma, vemos que Kierkegaard defende que não foi de forma aleatória que o comediógrafo grego escolheu Sócrates para representar um papel à frente dos sofistas, alvo das críticas aristofânicas: “O que a seguir se torna importante é ver o princípio, a *ideia* que Aristófanes nos faz entrever em Sócrates, ideia da qual ele é o apresentado como o representante transparente”¹²⁶. Segundo Kierkegaard, Aristófanes percebia em Sócrates “um novo princípio”¹²⁷. E qual seria esse novo princípio? A ironia, aspecto infinitamente negativo desconhecido até então dentro da sofística. Pois, como afirma Kierkegaard, “a ironia é um ponto de vista novo, e, enquanto tal absolutamente polêmico diante da antiga cultura grega”^{128 129}. E justamente por causa disso utilizou-se do filósofo grego como a

¹²¹ LOPES, D. R. N. In: PLATÃO. **Protágoras de Platão: obras III**. Organização e tradução de Daniel R. N. Lopes. – 1. Ed. – São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017, p. 36

¹²² Ibid, p. 30.

¹²³ Ibid, p. 33.

¹²⁴ Ibid, p.169.

¹²⁵ “asceticism, their cultivation of purity and detachment from self and the body”. ANDIC, 2001, p. 169. Andic também considera importante dizer que, na medida que a escola pitagórica na Itália foi aniquilada, a socrática quase seguiu o mesmo caminho (ibid, p. 170).

¹²⁶ KIERKEGAARD, 2015, p. 109.

¹²⁷ Ibid, p. 108.

¹²⁸ Ibid, p. 109.

¹²⁹ Pode-se dizer que este aspecto prova que Aristófanes, segundo Kierkegaard, percebeu a tese IX, isto é, que “Sócrates arrancou todos os seus contemporâneos da substancialidade como se estivessem nus após um

principal figura cômica¹³⁰. O aproveitamento de assuntos polêmicos é facilmente identificável ao público, principalmente quando empregado de forma picaresca¹³¹.

O grande diferencial, contudo, entre Sócrates e o movimento sofista que levou Aristófanes a utilizá-lo como representante cômico e nenhum outro (sofista) é o coro presente na peça. Em geral, nas comédias de Aristófanes vê-se o coro apoiar o herói cômico (no caso, Sócrates), ainda que esteja um pouco reticente em relação ao plano deste¹³². No entanto, o que vemos na peça *As Nuvens* é um coro “ausente de conteúdo”¹³³ que se ousa negar auxílio no momento em que Estrepsíades bota fogo no pensatório¹³⁴. Este característico coro é representado por nuvens - não por acaso, pois é daí que sai o nome da peça. Elas são invocadas pela personagem de Sócrates para que Estrepsíades aprenda as vantagens da oratória¹³⁵. Em relação a isso, citamos Paula:

O próprio título da peça, *As Nuvens*, acaba adquirindo a condição de algo *sagrado* na invenção de Aristófanes, isto é, a intenção delas é mostrar também a desconfiança de Sócrates em relação a Deus e o exercício da ciência para explicar as coisas, além de querer dizer que o pensamento de Sócrates é como uma nuvem (parece algo, mas é vazio).¹³⁶

O foco dado pelo comediógrafo grego a essa representação é o que Kierkegaard considerou de magistral na peça. Segundo Søren Kierkegaard, essa analogia é justamente a prova da antecedente visão de Aristófanes acerca de Sócrates, o que diferenciaria automaticamente este dos sofistas. As nuvens estão, dessa forma, interligadas com a

naufrágio, ele subverteu a realidade, avistou a idealidade a distância, mas não a dominou” (KIERKEGAARD, 2015, p.15).

¹³⁰ Ibid, p. 108.

¹³¹ De Paula (2001, p. 47), entretanto, nos lembra que “alguns historiadores da filosofia não consideraram a obra de Aristófanes importante para entender Sócrates [...]. Isso ocorre porque Aristófanes é um escritor de comédias e retrata comicamente a figura de Sócrates, coisa que uma certa tradição não é capaz de conceber”. Acerca disso, Ziolkowski (ZIOLKOWSKI, E. **Aristophanes: Kierkegaard’s Understanding of the Socrates of the Clouds – Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Socrates and Plato**. Edited by Jon Stewart and Katalin Nun, published by Ashgate Publishing Limited, 2010, p. 168) considera George Grote, em pleno século XIX, responsável por isso. (“After Grote, classicists and historians of philosophy tended to regard Aristophanes’ portrait of Socrates as ‘misapprehension’, ‘astonishingly false’, ‘unfair’, and ‘very unfortunate’. Such opinions, accompanied by a sense of the play’s satire as ‘hostile’, ‘malicious’, or ‘ill-natured’, are thought to have ‘removed’ the *Clouds* from consideration as a source of information about the philosophy and intellectual biography of Socrates”, *ibid*, p. 168.).

¹³² ARISTÓFANES. *As Nuvens – O Melhor do Teatro Grego*. Tradução de Mário da Gama Kury, Jorge Zahar Editor Ltda, Rio de Janeiro, Rj, 2013, p. 386.

¹³³ KIERKEGAARD, 2015, p. 111.

¹³⁴ “CORO: Levem-nos para fora daqui. Nosso coro já apareceu bastante hoje” (ARISTÓFANES, 2013, p. 383.).

¹³⁵ Ibid, p. 302 – 304.

¹³⁶ PAULA, 2001, p. 48 – 49.

ironia apresentada por Sócrates. Prova disso é o que Kierkegaard afirma: “As nuvens ilustram, pois, manifestamente, toda a atividade vazia e sem conteúdo que se desenrola no pensatório”¹³⁷; além disso, diz Kierkegaard que as nuvens “são o reflexo aéreo do seu [de Sócrates] próprio interior vazio”¹³⁸. Tais palavras remetem ao infinitamente negativo da ironia. O reflexo aéreo de Sócrates tem conexão com seu flutuar dialético, que quer dizer que Sócrates pergunta infinitamente. Ele solapa as afirmações supérfluas alheias, porém se basta com esse estado^{139, 140}.

Enfim, o que o filósofo dinamarquês quer dizer é que elas não possuem conteúdo algum, e que precisamente por causa disso, podem assumir a forma que quiserem¹⁴¹; elas não possuem ponto fixo e não há nada que as solidifiquem, que as prendam em uma forma específica¹⁴². Na peça, por exemplo, vemos as nuvens se transformando em mulheres para Estrepsíades¹⁴³, o que o surpreende. Sócrates explica a ele, então, que as nuvens podem se transformar em lobo, centauro, pantera, touro, ou em qualquer outra forma que desejarem, e, geralmente, o fazem para zombar ou para espelhar a característica de seu interlocutor¹⁴⁴. Kierkegaard pretende deixar claro que elas apenas “se assemelham” a estas formas lembradas pelo Sócrates aristofânico¹⁴⁵. Em outras palavras, as nuvens da peça seriam meramente:

a possibilidade infinita, que se move obscuramente, de se tornar naquilo que ela deve ser, e que contudo é impotente para fazer com que algo fique subsistente, aquela possibilidade que tem uma abrangência infinita e por assim dizer contém em si o mundo inteiro, e contudo não possui nenhum conteúdo, pode assumir tudo mas nada pode segurar.¹⁴⁶

O que Kierkegaard interpreta aqui são as características brumosas das nuvens, que não possuem formas sólidas. Elas não são nada além de formas ausentes de conteúdo. Entretanto, exatamente por isso elas mantêm a possibilidade de aparentar ser o que desejarem. Esses aspectos de movimento livre são os mesmos presentes na ironia

¹³⁷ KIERKEGAARD, 2015, p. 110.

¹³⁸ Ibid, p. 111. Parêntesis nosso.

¹³⁹ Mais para frente veremos que isso tem muita ligação com o dáimon apresentado por Platão.

¹⁴⁰ Andic corrobora com o filósofo dinamarquês quando diz que a figura das Nuvens são a única coisa que pode-se fazer lembrar a ironia socrática presente nas obras de Platão (2001, p. 172).

¹⁴¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 111.

¹⁴² Ibid, p. 111.

¹⁴³ ARISTÓFANES, 2013, p. 308.

¹⁴⁴ Ibid, p. 308 – 309.

¹⁴⁵ KIERKEGAARD, 2015, p. 111.

¹⁴⁶ Ibid, p. 111.

apresentada pelo Sócrates real, o que demonstraria, segundo Kierkegaard, a sapiência de Aristófanes em utilizar a imagem do filósofo grego em sua peça para denunciar sua inovação na oratória e nas ideias. Assim como as nuvens não possuem ponto fixo, como visto acima, a ironia, diz Kierkegaard, “constantemente permanece em si mesma, sem avançar nas determinações da vida ou da ideia, e por isso goza de uma liberdade que se ri das cadeias que a continuidade impõe”¹⁴⁷. Importante momento da peça em que Sócrates diz a Estrepsiades: “Agora medite e pondere bem, agite seus pensamentos em todos os sentidos, concentrando-se. Se você ficar perplexo, passe rapidamente de uma ideia para outra em seu espírito”¹⁴⁸. Nessa fala, percebe-se claramente o que está sendo explanado por Kierkegaard; ou seja, Sócrates não consegue se ater a um único pensamento. E isso foi notado por Aristófanes. Isso é o que para Kierkegaard significa o negativo da ironia, o aspecto de nunca se manter em uma ideia fixa - e como já comentamos aqui, algo inteiramente novo no século V a.C. na Grécia. Agora, segundo Nussbaum, as nuvens seriam as novas divindades, em completa discrepância com a natureza dos deuses comuns; há uma condição caótica em contraste com a ordem pré-estabelecida pelos deuses do Olimpo¹⁴⁹.

Compreendido isso, devemos agora nos lembrar da comparação que fizemos entre Sócrates e os sofistas. Uma pergunta importante surge: por que Aristófanes utilizou da figura de Sócrates para satirizar os sofistas? Segundo Kierkegaard, a concepção aristofânica é de profunda ironia, pois ao mesmo tempo que Sócrates era considerado como “o mais encarniçado inimigo dos sofistas”¹⁵⁰, o comediógrafo o coloca “não como adversário deles, mas como seu mestre”¹⁵¹. O que a princípio Kierkegaard afirma, é que de certa maneira Sócrates afinal era um sofista, mas era o maior deles¹⁵²; ele solapou todas as meias-verdades proferidas pelos sofistas, levou até a última consequência dos questionamentos, figurando-se além do terreno tranquilo assentado pelos outros oradores gregos¹⁵³. Mais adiante, todavia, Kierkegaard esclarece que, não fosse o seu ponto de vista irônico, ele teria todos os predicados para ser um sofista. Não é de forma completamente espontânea que vemos as nuvens, símbolo máximo da nebulosidade

¹⁴⁷ Ibid, p. 112.

¹⁴⁸ ARISTÓFANES, 2013, p. 330.

¹⁴⁹ NUSSBAUM, 1980, p. 77.

¹⁵⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 114.

¹⁵¹ Ibid, p. 114.

¹⁵² Ibid, p. 114.

¹⁵³ Ibid, p. 114.

negativa da ironia, como já notamos, sempre ao lado de Sócrates. Aos olhos kierkegaardianos, provavelmente se Aristófanes colocasse Pródico no lugar de Sócrates, não haveria razão para se utilizar do coro simbolizado em nuvens, e assim a peça levaria outro rumo.

O filósofo dinamarquês justifica este aspecto dúbio de Sócrates com os sofistas a partir da sua tese VI, ou seja, de que “Sócrates não somente usou da ironia, mas dedicou-se de tal maneira à ironia que acabou sucumbindo a ela”¹⁵⁴. De acordo com Kierkegaard, a intenção de ilustrar Sócrates e sua ironia de maneira cômica é a melhor possível. A ironia, dialética negativa infinita, não consegue ser utilizada nas praticidades da vida¹⁵⁵. Kierkegaard garante que na esfera da inteligência, isto é, do pensamento, “os movimentos executados por Sócrates mostraram-se como sendo sem significação”¹⁵⁶. E ainda alega que “certamente Aristófanes queria ironizar a *dialética negativa* que se esvai em um monte de experimentos sem conteúdo (...)”¹⁵⁷. Isso está presente no momento em que Estrepsíades tenta convencer seus credores de que a dívida será esquecida a partir da arte da retórica, o que é respondido com ameaças de justiça¹⁵⁸. Após negar o pagamento da dívida do primeiro credor, replica este: “Vou embora, mas fique sabendo que prefiro morrer a não depositar a minha consignação!”¹⁵⁹.

Mas o que Estrepsíades busca é justamente um ganho imediato e terreno, por assim dizer¹⁶⁰. As dívidas sanadas através de um domínio da oratória são seu objetivo primeiro¹⁶¹. E, contudo, no final das contas Estrepsíades não consegue saná-las. Após colocar seu filho, Fidípedes, para aprender com Sócrates, este o enche de pancadas, e até mesmo o convence de que o que está fazendo é correto, pois da mesma forma que antes seu pai o batia para torna-lo melhor, agora é sua vez de mostrar o melhor caminho para ele. Segue o trecho na peça de Aristófanes:

FIDIPEDES: (...) Antes de mais nada lhe pergunto: quando eu era pequeno você batia em mim?

¹⁵⁴ Ibid, p. 15.

¹⁵⁵ Daí vemos a grande diferença, para Kierkegaard, entre o Sócrates de Aristófanes e o de Xenofonte.

¹⁵⁶ Ibid, p. 117.

¹⁵⁷ Ibid, p. 117, n. 85.

¹⁵⁸ “Pásias e Amínias são, no entanto, acima de tudo *homens do dinheiro*, demasiado experientes para se deixarem servir com espertezas, têm ainda tanta confiança na *realidade* que nada temem, e se não puderem chegar ao que interessa através da dialética, o conseguirão pelo caminho do direito” (ibid, p. 116).

¹⁵⁹ ARISTÓFANES, 2013, p. 367.

¹⁶⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 118.

¹⁶¹ ARISTÓFANES, 2013, p. 301.

STREPSIADES: Batia; para seu bem e porque eu me interessava por você.

FIDIPEDES: Então me diga: não é justo que eu agora dê provas de interesse por você e lhe dê porradas, já que bater nas pessoas é sinal de interesse por elas?¹⁶².

Portanto, o que Aristófanes demonstra é uma ironia em relação ao resultado que tanto Estrepsíades procura, quanto a da resolução que realmente acaba acontecendo com ele. Estrepsíades vai procurar driblar os credores com a conhecida e boa fala sofista, e vai acabar recebendo bofetadas de seu próprio filho. Em ambos os casos, tanto o buscado quanto o adquirido, o que se tem são resultados a qual Kierkegaard vai chamar de finitos¹⁶³, ou seja, que não estão presentes na dialética infinita da ironia, suspensa na área do pensamento. Esse é um importantíssimo ponto irônico da percepção aristofânica. Dessa forma, quando Aristófanes coloca a ironia junta ao resultado finito, o cômico aparece. E, como afirma Kierkegaard, “o cômico também precisa, naturalmente, ter uma verdade”¹⁶⁴. Em outras palavras, mostrando a diferença entre o aspecto infinito (ironia) e o finito (os resultados reais, como as bofetadas de Fidípedes e o ceticismo dos credores), Kierkegaard considera a realidade evidente pelo aspecto cômico. O filósofo de Copenhague explana: “(...) logo que a *ironia* é posta em relação ao *resultado*, ela se mostra *comicamente*, embora num outro sentido ela liberte o indivíduo do cômico”¹⁶⁵. Essa libertação do cômico somente é possível através da ironia, que jamais se fixa no finito; ela significa a identificação do real, que é justamente Sócrates sucumbido em ironia, como diz a tese VI kierkegaardiana. E essa característica infinita da ironia é o grande diferencial de Sócrates em relação aos sofistas, que apenas se bastavam com respostas prontas; enquanto Sócrates, em completa ironia, questionava qualquer tipo de pensamento, em diversos ângulos possíveis, como visto na representação aristofânica das nuvens.

Sendo assim, o que para Kierkegaard é o mais importante na compreensão aristofânica de Sócrates é sua dupla analogia do filósofo grego como personalidade com a dialética apresentada por este, que ao final resultaria em seu ponto de vista, isto é, na

¹⁶² Ibid, p. 376.

¹⁶³ KIERKEGAARD, 2015, p. 118.

¹⁶⁴ Ibid, p. 118.

¹⁶⁵ Ibid, p. 118.

ironia¹⁶⁶. O destaque para a análise da personalidade socrática, segundo Kierkegaard, é sua relação com os sofistas; ou melhor, sua posição em relação a estes. No que concerne isso, Kierkegaard diz que a ironia está diretamente relacionada com essa chamada “determinação da personalidade”¹⁶⁷. Ao contrário do irônico, que por causa de seu negativo se encontra sozinho, o sofista é sempre uma multidão, “uma soma do zumbido de insetos fantásticos, que num entrevo infinito vão e vêm, de novo vão e de novo vêm, por cima de si mesmos e por cima dos outros”¹⁶⁸. Ou seja, determinar-se como personalidade é extrair-se desse zumbido, do comum movido pelo contingente; compõe-se de quase um tom eremítico. Afirma Kierkegaard:

(...) nenhuma necessidade nos obriga a pensar um sofista como ‘um’, mas ao contrário um irônico é sempre ‘um’, porque o sofista cai sobre o conceito de espécie, gênero, etc., o *irônico*, ao contrário, sob a determinação da *personalidade*¹⁶⁹.

Isso quer dizer que a ironia para Kierkegaard é aquele primeiro passo para o indivíduo determinar-se subjetivamente¹⁷⁰. Embora, como vimos na tese VI, Sócrates não tenha dado o passo seguinte, ele apenas se manteve na dialética negativa infinita. Kierkegaard endossa essa ideia quando diz que ora Sócrates “quer alcançar algo de grandioso e importante, e contudo, justamente no instante em que isso se mostra, se escapa daquilo num pulo”¹⁷¹. Esse é o principal aspecto da dialética da ironia, tão bem representada por Sócrates. Acerca disso, Paula conclui que o Sócrates aristofânico é um Sócrates subjetivo, pois “ele é irônico, leve (como o exemplo dele suspenso no cesto) e demonstra um ponto de vista”¹⁷². Qual? A ironia absoluta.

Apesar de sua personalidade ter sido vista pelos contemporâneos no mesmo horizonte dos sofistas, como vimos anteriormente, Sócrates acaba por se sobressair sobre eles por causa de seu ponto de vista. De acordo com Kierkegaard, o filósofo ateniense possui discípulos na peça, bem como na realidade, mas em uma relação que ao mesmo tempo seduz e repele, ele “está constantemente e livremente flutuando, suspenso sobre

¹⁶⁶ Ibid, p. 120.

¹⁶⁷ Ibid, p. 120.

¹⁶⁸ Ibid, p. 120, n. 90.

¹⁶⁹ Ibid, p. 120.

¹⁷⁰ Em um capítulo posterior, desenvolveremos melhor essa tese.

¹⁷¹ Ibid, p. 122.

¹⁷² PAULA, 2001, p. 50.

eles”, ou seja, Sócrates não possui nenhuma relação com seus discípulos¹⁷³. Nenhuma relação sólida, pelo menos. Não é coincidência que o filósofo aparece suspenso num cesto na peça¹⁷⁴. Ele estaria acima do conhecimento terreno dominado pelos outros, inclusive e principalmente pelos sofistas, mas também não conseguiria levantar voo aos céus, simplesmente ir embora. E para completar, em relação a isso, Aristófanes nos mostra a resposta de Sócrates quando Estrepsíades questiona sua posição flutuante:

SÓCRATES: De fato, nunca eu poderia distinguir as coisas celestes se não tivesse elevado meu espírito e misturado meu pensamento sutil com o ar igualmente sutil. Se eu tivesse ficado na terra para observar de baixo as regiões superiores, jamais teria descoberto coisa alguma, pois a terra atrai inevitavelmente para si mesma a seiva do pensamento.¹⁷⁵

Entretanto, vemos a personagem de Sócrates descer do cesto para ensinar Estrepsíades a “falar bem”¹⁷⁶. Nota-se nessa passagem o que Kierkegaard comenta durante vários momentos de sua obra: de que a ironia socrática, ou seja, o aspecto inovador que Sócrates trazia, mas que Aristófanes não deixou de distinguir, é um aspecto do pensar que ao mesmo tempo atrai e repele¹⁷⁷. Sócrates flutua dentro de uma cesta acima de todos, onde descobre coisas, e onde ele se sente de certa forma até pedante, como nos mostra Aristófanes¹⁷⁸. Essa suspensão o deixa completamente isolado¹⁷⁹, mesmo que isto não o impeça de se relacionar com os seus discípulos. Kierkegaard chega a nos lembrar que as nuvens referidas anteriormente não possuem “*nenhuma validade para ele*”¹⁸⁰, isto é, para Sócrates. Isso ocorre, pois, o que para o filósofo grego é o mais importante é “a massa brumosa informe”, que Estrepsíades vai menosprezar como “vapor, orvalho e fumaça”¹⁸¹. O que, segundo Kierkegaard, ela não deixa de ser, pois como já mencionamos, as nuvens não possuem conteúdo algum, são apenas movidas pela aparência.

¹⁷³ Em um momento mais a frente, no capítulo referente ao Sócrates platônico, veremos que essa relação Sócrates x Discípulos é muito bem exemplificada na sua apologia à acusação de que corrompeu a juventude.

¹⁷⁴ ARISTÓFANES, 2013, p. 299.

¹⁷⁵ Ibid, p. 300.

¹⁷⁶ Ibid, p. 301.

¹⁷⁷ No instante em que trataremos sobre *O Banquete* de Platão, verificaremos que essa característica da ironia é totalmente harmônica com a fala de Alcebiades.

¹⁷⁸ “SÓCRATES: *Suspenso numa cesta*. Por que me chama, criatura efêmera?”(Ibid, p. 300).

¹⁷⁹ KIERKEGAARD, 2015, p. 119.

¹⁸⁰ Ibid, p. 112.

¹⁸¹ Ibid, p. 112.

O filósofo dinamarquês proclama que o fato de Sócrates não ser representado “desaparecendo no infinito”¹⁸² é extremamente preciso na concepção aristofânica, pois o comediógrafo ainda demonstra que o irônico “é mais leve do que o mundo, mas por outro lado ele ainda pertence ao mundo; ele flutua como o esquife de Maomé entre dois polos magnéticos”¹⁸³. Essa característica contraditória do irônico é o que Kierkegaard vai chamar de ponto de vista de Sócrates¹⁸⁴. Apesar do filósofo grego flutuar, ele ainda está estabelecido num objeto fixo, que é o cesto. Uma afirmação de Nussbaum é precisa: a esfera socrática é o ar, e não a grosseira moral terrena do desejo e das necessidades corporais¹⁸⁵.

É de considerável relevância, também, o que Ziolkowski afirma no que se refere ao crédito histórico do texto de Aristófanes. Essa importância está nas nuances características do conteúdo das acusações que condenaram Sócrates. Ao longo da peça, diz Ziolkowski¹⁸⁶, nota-se que Sócrates possui um interesse em astronomia e geologia, que ele rejeita a piedade, além de sugerir que o filósofo grego ensinou a arte retórica com fins exploratórios. Paula corrobora com esse fato também¹⁸⁷. Isso está relacionado com uma de suas acusações presentes na *Apologia* de Platão, de que ele negou as divindades correntes. Conforme outra acusação, de que apresentou novas divindades, Nussbaum diz que as nuvens são o maior exemplo disso: “Sócrates declara que não é uma autoridade intelectual suprema e moral, mas apenas um servo de poderes divinos”¹⁸⁸. Do mesmo jeito, como veremos alguns capítulos mais a frente, Sócrates clama simplesmente estar ouvindo seu *dáimon*. A última acusação, isto é, que Sócrates seduzira a juventude, pode ser representada na figura de Fidípedes. Vemos o filho de Estrepsiades bater em seu pai após sair do Pensatório com novos aprendizados sobre a arte da oratória. Dentro do Pensatório, Fidípedes é guiado por Sócrates para ver o embate entre os dois Raciocínios, o Justo e o Injusto, sendo que o segundo ganha¹⁸⁹.

Para concluir, o que deve ser destacado na apresentação aristofânica de Sócrates é que ele chegou mais perto da verdade, como nos revela a tese VII. E o que isso

¹⁸² Ibid, p. 123.

¹⁸³ Ibid, p. 123.

¹⁸⁴ Ibid, p. 123.

¹⁸⁵ NUSSBAUM, 1980, p. 70.

¹⁸⁶ ZIOLKOWSKI, 2010, p. 169.

¹⁸⁷ PAULA, 2001, p. 47.

¹⁸⁸ NUSSBAUM, 1980, p. 76.

¹⁸⁹ ARISTÓFANES, 2013, p. 343 – 357.

significaria? Como Kierkegaard chegaria a essa afirmação? Para a primeira pergunta é simples utilizar a tese III como comparação. Xenofonte rebaixou demais Sócrates enquanto Platão o elevou demais¹⁹⁰. Em contraste a isso, Aristófanes ilustra um personagem cômico, com características físicas que caracterizam o Sócrates real, para ser facilmente lembrado pelo público do mesmo “sofista” que saía interrogando Atenas afora. Mas vale salientar que *ainda não é* o Sócrates real, visto que, como veremos mais para frente, a particularidade irônica e negativa socrática impede-nos de apreender uma análise objetiva e segura do filósofo grego. Isso, aliás, para Kierkegaard, deve ser levado em conta na nossa comparação das duas teses (III e VII) e nos responde nossa segunda pergunta.

O núcleo todo do argumento kierkegaardiano se envolve na maneira como Aristófanes diferencia Sócrates dos sofistas, já que o comediógrafo está satirizando ambos. Apesar disso, vimos que Kierkegaard enaltece a sapiência aristofânica em ter entrevisto um certo aspecto novo surgindo em Atenas dentro da retórica sofística. Essa peculiaridade é o negativo absoluto, a ironia, a ausência de um ponto fixo, que é exatamente o ponto de vista socrático. Como notamos, o ponto decisivo desse destaque socrático sobre os sofistas na apresentação do filósofo grego é o coro sendo descrito como nuvens, coisa nebulosa e brumosa, que não possui solidez, não se atém a nada¹⁹¹e, ponto chave, é demonstrado como algo divino por Sócrates. Ou seja, a ironia socrática é escorregadia, impossível de prendê-la, de dizer o que é, já que ela muda de forma. Da mesma forma é a figura de Sócrates, fato que, de acordo com Kierkegaard, foi quase perfeitamente representado na peça escrita por Aristófanes¹⁹².

1.3 Platão: a negatividade irônico-socrática se apresenta

Socrates and Plato are the double star which the most powerful instruments cannot entirely separate¹⁹³.

¹⁹⁰ Em relação a esses dois Sócrates, já nos aprofundamos no de Xenofonte. O aprofundamento do que Kierkegaard sugere com “elevar demasiadamente” que Platão supostamente faz com seu mestre será realizado no subcapítulo seguinte.

¹⁹¹ Nem mesmo a Sócrates, e vice-versa.

¹⁹² O que, além do mais, pode ser perfeitamente traduzido pela tese VI.

¹⁹³ ANDIC, Martin. **Clouds of Irony - International Kierkegaard Commentary – The Concept of Irony**. Published by Mercer University Press, Marcon, Georgia. Edited by Robert L. Perkins *apud* EMERSON, R. W. **Representative Men (1850), “Plato; or, The Philosopher”, in Essays and Lectures**. New York: The Library of America, 1983. Traduzindo: “Sócrates e Platão são a estrela dupla que nem os mais poderosos instrumentos podem inteiramente separar”.

Agora que apresentamos como Kierkegaard compreende tanto a figura de Sócrates nos escritos de Xenofonte quanto naqueles de Aristófanes, resta-nos a de Platão, que é tida como a de mais fácil acesso, já que a filosofia dele é imprescindível para a tradição filosófica ocidental. Essa presente subdivisão está diretamente ligada à tese III da obra acadêmica de Kierkegaard, isto é, “Se se instituir uma comparação entre Xenofonte e Platão, perceber-se-á que o primeiro o rebaixou demasiadamente e o segundo o elevou demasiadamente; nenhum deles o encontrou verdadeiramente”. Além desta, também a tese V, “A apologia de Sócrates como é exposta por Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia”, será igualmente aprofundada e discutida.

Kierkegaard busca a afirmação dessas teses a partir de cinco diálogos platônicos, a qual se caracterizam por serem presentes na fase inicial de Platão como escritor e filósofo. São eles: *O Banquete*, *Protágoras*, *Fédon*, *A Apologia* e o Livro I da *República*. Todavia, tratar minuciosamente sobre cada um deles requereria mais tempo e mais páginas do que o necessário para o objetivo desta dissertação. Desta forma, por acreditarmos não ferir de forma destacada o texto, analisaremos apenas *O Banquete*, e *A Apologia*, dividindo o presente capítulo em duas partes, uma referente a cada livro. Dessa forma, tomando como fio condutor as teses citadas anteriormente, o presente capítulo busca a apreensão do Sócrates de Platão, a partir de uma análise kierkegaardiana.

Antes de começarmos, entretanto, é de relevância tratarmos brevemente do motivo a qual Kierkegaard trata especificamente dessas obras. Para tanto farei uma ligeira demonstração do que o filósofo dinamarquês pensa acerca das diferenças entre o Sócrates platônico e o Sócrates real – ou ao menos aquilo que é mais próximo disso. Como o próprio Kierkegaard pergunta, é importante saber “o *que* pertence a Sócrates, na filosofia platônica, e o *que* pertence a Platão”¹⁹⁴. Admitindo que Platão utilizou seu mestre como personagem, assim como o fez Xenofonte, para transmitir sua própria filosofia, Kierkegaard considera crucial diferenciar os escritos narrativos e os dramáticos de Platão. Os primeiros, que como diz Kierkegaard, envolvem *O Banquete* e *Fédon*, caracterizam-se por possuírem essencialmente o pensamento respectivo de Sócrates, enquanto os diálogos dramáticos seriam os demais, em que a figura de Sócrates seria apenas “visões gerais” que Platão utiliza em seu mestre¹⁹⁵. Sobre isso, nos demonstra Hadot que Platão,

¹⁹⁴ KIERKEGAARD, 2015, p. 36.

¹⁹⁵ Ibid, p. 36.

diferentemente de todos os filósofos anteriores como Parmênides, Xenófanes e Empédocles, subtrai seu próprio Eu em uma outra personalidade, que é Sócrates¹⁹⁶.

O que Kierkegaard tenta nos mostrar é que a palavra chave para essa diferença é *abstração*. Prova disso é o título anterior às suas elucidações dos diálogos platônicos: *O abstrato nos primeiros diálogos de Platão se arredonda na ironia*¹⁹⁷. Antes de clarearmos este conceito abordado pelo filósofo de Copenhague, é oportuno utilizarmos de uma análise que ele mesmo fez. Kierkegaard aproveita a sua primeira tese para explicar parte da terceira, aquela que se refere ao fato de Platão idealizar demasiadamente Sócrates. Diz Kierkegaard a respeito da influência que uma personalidade tal como a socrática atuaria numa geração (por exemplo, em Platão):

(...) [a influência] esta resulta em parte numa comunicação de vida e espírito [quando Cristo assopra sobre os discípulos e diz: Recebei o Espírito Santo], e em parte numa liberação das forças presas do indivíduo [quando Cristo diz ao paralítico: Levanta-te e anda]¹⁹⁸.

O primeiro caso se dá à uma positividade, afirma Kierkegaard, ou seja, ela é fecundante, assertiva. A situação do paralítico, por outro lado, é negativa; ela faz com o que o próprio indivíduo paralisado encontre a flexibilidade, sem que haja alguma força externa que o faça. Em uma ocasião, a verdade é dada como fato e com transparência.

Neste contexto, como insinua a tese I, o nome de Jesus Cristo não seria um exagero. Na outra circunstância, o próprio indivíduo chega à verdade, através de um impulso provocado externamente – que pode ser muito bem nomeado Sócrates, neste caso¹⁹⁹. Isso é capaz de ficar mais claro quando Kierkegaard nos diz: “Podemos dizer que ou é a palavra que cria o indivíduo, ou é o silêncio que o nutre e produz”^{200 201}. Todavia, este tal silêncio é imposto justamente pelo filósofo irônico de Atenas. Quando Platão eleva demasiadamente Sócrates, ele consegue prever essa unidade em seu mestre. É a partir daí que é preciso diferenciar o Sócrates real e o Sócrates platônico, sendo que este

¹⁹⁶ HADOT, 2014, p. 96.

¹⁹⁷ Ibid, p. 43.

¹⁹⁸ Ibid, p.34 – 35.

¹⁹⁹ Ressalta-se que há uma obra onde Kierkegaard trabalha exclusivamente para essa demonstração: *Migalhas Filosóficas – Um Bocado de Filosofia de João Climacus*, traduzida para o português por Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann pela Editora Vozes.

²⁰⁰ Ibid, p. 35.

²⁰¹ “Criar o indivíduo” provavelmente esteja ligado ao “conhece-te a ti mesmo” délfico, mas infelizmente não é o momento de trabalhar essa relação.

último seria uma maneira que Platão encontrou para trabalhar suas próprias ideias, seu próprio pensamento. Segundo Kierkegaard, o Sócrates real se apresenta, mesmo que de forma quase indireta, na aplicação abstrata no diálogo.

Kierkegaard destaca a capacidade comunicativa socrática de se resumir a um perguntar, diferentemente de um eterno responder, ou afirmar²⁰². Dado isso, torna-se simples entender o abstrato que o dinamarquês tanto aplica em Sócrates. Afirma Kierkegaard:

Se é correto o que desenvolvemos até aqui, então se vê que a intenção com que se pergunta pode ser *dupla*. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que, quanto mais se pergunta, tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio.²⁰³

Exaurir o conteúdo aparente é levá-lo ao abstrato, processo bastante distante do caminho enveredado por Platão. Dessa forma, como veremos adiante, o diálogo aqui estudado, *O Banquete*, torna-se crucial por demonstrar essa abstração de forma clara, como Kierkegaard comprova. A *Apologia*, por outro lado, é um caso um pouco diferente. Ela, segundo o filósofo de Copenhague, é a grande ilustração do abstrato nos diálogos platônicos, principalmente no que se refere ao discurso proferido por Sócrates àqueles que o absolveram. Verificaremos, certamente, as inclinações que Kierkegaard encontrou para tal. Mas, primeiro, abordaremos as interpretações kierkegaardianas sobre *O Banquete*; em seguida, e por último, desenvolveremos essas conclusões na *Apologia*.

1.3.1 *O Banquete*

Antes de começarmos qualquer exposição detalhada do texto kierkegaardiano sobre *O Banquete* de Platão, é preciso comentar brevemente que ele está relacionado com a nona tese da dissertação, da mesma forma que ela preambula no texto *Apologia* de Platão, a qual veremos mais adiante. Diz a tese: “Sócrates arrancou todos os seus contemporâneos da substancialidade como se estivessem nus após um naufrágio, ele subverteu a realidade, avistou a idealidade a distância, mas não a dominou”. A partir

²⁰² Mais adiante, trataremos de forma aprofundada essa diferença no capítulo em que se refere à relação entre os sofistas e Sócrates.

²⁰³ *Ibid*, p. 40.

disso, notamos que há dois focos importantes que Kierkegaard ilustra no comentado capítulo: a importância da abstração na ironia socrática e da sua dupla relação antagônica de atração e repulsão. Verificaremos aqui, dessa forma, os aspectos relacionados à sedução socrática presente em sua ironia.

Primeiramente, é de muita relevância que narremos resumidamente a história dessa obra platônica. Sobre isso, o que Kierkegaard julga como importantíssimo nessa narrativa é o fato de ela se constituir de um desenvolvimento dialético²⁰⁴, que é evidenciado no decorrer dos elogios a Eros proferidos por diversos discursadores, tais como Agatão, o próprio Sócrates e o comediógrafo Aristófanes. De acordo com Kierkegaard, contudo, o essencial é que esse desenvolvimento dialético, que termina em Sócrates, resulta na maior abstração possível, isto é, sua conclusão é como uma falta de conclusão. Dessa forma, faz-se necessário comentar brevemente os elogios de cada discursador presente na obra.

O enredo se dá da seguinte maneira: um entusiasta de Sócrates, chamado Apolodoro, narra a um companheiro certo dia famoso em que algumas célebres personalidades discursaram sobre o deus do amor, Eros²⁰⁵. Por meio de tais elogios, surge um desenvolvimento dialético da definição, ou pelo menos da tentativa de uma definição, do referido deus. Fedro, personagem presente em outros diálogos de Platão, é o primeiro. Ele foca no fato do eterno estar presente em Eros²⁰⁶. Pausânias é o próximo a discursar. Este comenta sobre a faculdade dupla do deus do amor: um Eros celestial e outro vulgar, que são na verdade duas faces do mesmo, mas Pausânias exalta o primeiro, que seria mais espiritual, segundo sua opinião²⁰⁷. A seguir, seria Aristófanes quem daria continuidade, entretanto este é arrebatado por uma crise de soluços, dando vez ao médico Erixímaco²⁰⁸. Este define, seguindo a explicação de Pausânias, que o amor é a unidade de um ser

²⁰⁴ Ibid, p. 47.

²⁰⁵ Como bem lembra Rick Anthony Furtak, Kierkegaard utiliza o verbo dinamarquês *Elskov* para traduzir o *Eros* grego. Segundo o mesmo autor, o filósofo emprega esse verbo sempre que quer indicar um amor entre dois seres humanos (FURTAK, R. A. *Symposium: Kierkegaard and Platonic Eros – Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Socrates and Plato*. Edited by Jon Stewart and Katalin Nun, published by Ashgate Publishing Limited, 2010, p. 111 – 112).

²⁰⁶ KIERKEGAARD, 2015, p. 44; PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza – São Paulo: editora 34, 2016 (1ª edição), 178a – 180c.

²⁰⁷ KIERKEGAARD, 2015, p. 44; “Se com efeito, um só fosse o Amor, muito bem estaria. Na realidade porém, não é ele um só; e não sendo um só, é mais acertado primeiro dizer qual o que se deve elogiar” (O Banquete de Platão, 180c – 180d).

²⁰⁸ KIERKEGAARD, 2015, p. 44. Como se vê nessa página, apesar de Kierkegaard dizer que “ocorrendo um ataque de soluço a Aristófanes, Pausânias declara que cabe ao médico Erixímaco ou libertá-lo do soluço, ou então falar em seu lugar”, no texto de Platão quem lança essa escolha ao médico grego é o próprio Aristófanes (O Banquete de Platão, 185d).

antagônico²⁰⁹. Comparando essa unidade com a harmonia na arte musical, diz Erixímaco: “pois não é sem dúvida do agudo e do grave ainda em discordância que pode resultar a harmonia; a harmonia é consonância, consonância é uma certa combinação – e combinação de discordantes”²¹⁰. Após o término deste elogio sincronizado com o fim do soluço de Aristófanes, o comediógrafo começa a falar. Segundo Kierkegaard, a presença do “impulso de união” realizada na divisão dos homens pelos deuses é a primeira concepção do negativo no amor²¹¹. Conforme Aristófanes, os deuses haviam separado fisicamente os homens; conseqüentemente, a metade separada estaria sempre a procura de outra metade, justificando a busca do amor presente em cada pessoa²¹². Finalizado Aristófanes, começa Agatão, o anfitrião do banquete. Agatão chama a atenção dizendo que ninguém havia “propriamente elogiado o deus, mas antes se congratulado com os homens por causa dos bens que o deus lhe dispensara”, de forma que ignoraram a natureza de Eros²¹³. Deste modo segue, então, o discurso de Agatão, dizendo que Eros é o mais jovem dos deuses, possui a cor mais bela, é o mais delicado, entre outros adjetivos e características que visam ode ao deus do amor. O último a discursar é Sócrates e daqui começamos nosso aprofundamento do texto kierkegaardiano.

Como já comentamos, pode-se dizer que há dois focos realizados no texto kierkegaardiano: 1) o abstrato exposto no discurso socrático; 2) a dupla característica de atração e repulsão presente no filósofo grego. Kierkegaard nos diz que Sócrates desenvolve a ideia de que o amor é “busca, nostalgia”²¹⁴. Sócrates aplica a lógica de que se Eros sempre procura certo objeto, supõe-se então que ele não o possui; logo, Eros carece deste objeto, o que lhe provoca certo desejo²¹⁵. Portanto, se o amor é busca da beleza e do bem, conclui-se que ele não os possui. Esse raciocínio, de acordo com Kierkegaard, designa a abstração total no discurso socrático. Segundo o filósofo copenhaguense, “Sócrates não afasta a casca para chegar ao cerne, mas sim *esvazia o cerne*”²¹⁶, ou seja, a casca, o superficial do problema, da pergunta, mantém-se intacta; o conteúdo, a solidez da determinação do que é amor, é esvaziada. “O resultado a que ele [Sócrates] chega é propriamente a determinação indeterminada do puro ser: amor é, pois,

²⁰⁹ KIERKEGAARD, 2015, p. 44.

²¹⁰ O Banquete de Platão, 187b.

²¹¹ KIERKEGAARD, p. 45.

²¹² O Banquete de Platão, 189d – 192d.

²¹³ KIERKEGAARD, 2015, p. 45; O Banquete de Platão, 194e – 195a.

²¹⁴ KIERKEGAARD, 2015, p. 47.

²¹⁵ Ibid, p. 46.

²¹⁶ Ibid, p. 46.

o adendo, que é nostalgia, busca, não é nenhuma determinação, dado que isto é meramente uma relação com uma coisa que não é dada”²¹⁷, diz Kierkegaard. Isso quer dizer que aquilo que daria significado, conteúdo ao amor, é justamente a ausência de um conteúdo, pois ele é o que não se tem.

Essa conclusão socrática, de acordo com Kierkegaard, se deu a partir de uma espécie de antítese presente no desenvolvimento dialético do discurso dos outros oradores. Afirma o dinamarquês que:

O amor é liberado constantemente, mais e mais, da concreção casual, em que se mostrara nos discursos antecedentes, e é reconduzido até sua *mais abstrata determinidade*, na qual se mostra não como amor disto ou daquilo, nem amor por isto ou por aquilo, mas como amor por uma coisa que ele não possui²¹⁸.

Importante lembrarmos que é preciso relacionar essa conclusão kierkegaardiana com sua nona tese, já referida antecipadamente. Pode-se verificar a ideia dessa tese quando Kierkegaard assegura que Sócrates “parte do concreto e chega ao que há de mais abstrato, e lá onde a investigação deveria começar, ela termina”²¹⁹ e assim o conteúdo anteriormente buscado mantém-se vazio, pois a ironia é puro negativo infinito, é perguntar, e não afirmar. Essa análise, entretanto, é remanescente ainda do primeiro foco que apontamos. Fica claro, pois, que a consequência da ironia socrática é pura abstração. E a partir daqui é possível ligarmos esse foco com o segundo a qual citamos anteriormente, isto é, acerca do aspecto duplo da ironia socrática, consoante à análise kierkegaardiana.

No secundo foco, da dupla relação antagônica da ironia, é presente um gancho também com a nona tese. Isso se dá, segundo Kierkegaard, a partir do momento em que Alcebíades entra em cena no texto platônico. O filósofo dinamarquês defende a ideia de que, até antes da aparição desse personagem, fica ausente um arremate que só se torna possível através da concepção simbólica do amor em Sócrates; elucidação que seria impossível na concepção dialética, de acordo com Kierkegaard ²²⁰.

²¹⁷ Ibid. p. 47.

²¹⁸ Ibid, p. 47.

²¹⁹ Ibid, p. 47.

²²⁰ Ibid, p. 48.

Tal conclusão é justamente o que já trouxemos aqui: o movimento contraditório presente na ironia, representada pela sedução. Alcebíades aparece embriagado, trazendo uma tonalidade cômica na obra, expressando suas reclamações do tratamento feito por Sócrates aos seus amantes, incluindo o próprio ébrio ali presente. Apesar desses pontos lamentáveis trazidos por Alcebíades, Kierkegaard enfatiza que este não conseguiria viver sem o filósofo irônico. Isso fica claro na seguinte passagem:

[Alcebíades] foge dele [de Sócrates] como das sereias, fecha seus ouvidos para não ter de envelhecer sentado ao seu lado; e até chega a desejar muitas vezes que Sócrates não estivesse vivo, e, contudo, sabe que se isso acontecesse seria a coisa mais dolorosa para ele²²¹.

Declara Kierkegaard que isso só se torna possível - aliás, só se torna necessário -, por causa da ironia de Sócrates²²², pois “o irônico arranca o indivíduo da existência imediata, e isto é o aspecto libertador, mas depois o deixa flutuando como o esquife de Maomé [...] entre dois magnetos, dois polos, um de atração e outro de repulsão”²²³, como já foi lembrado quando se comentou sobre o Sócrates aristofânico. Vale ressaltar que o próprio Alcebíades conclui que esse sentimento contraditório está presente não só nele, mas em qualquer pessoa que possui alguma relação com Sócrates²²⁴. Porém, é imprescindível perguntar-se como isso seria possível. Acerca disso, diz Kierkegaard: “(...) se ela [a ironia] tem algo de **repulsivo** em si, certamente também tem algo de extraordinariamente **sedutor** e **fascinante**”²²⁵. Essa citação esclarece o que estamos observando: a contradição ativa entre sedução e repulsão que Sócrates possibilita e os motivos pelas quais ela é importante para a compreensão da ironia socrática. Não é mera coincidência – importante destacar –, caso o leitor chegue a lembrar, a imagem do peixe voador desenvolvida no capítulo sobre Xenofonte.

Kierkegaard expõe esse aspecto da ironia afirmando que ela tem como característica uma constante mudança de máscara, que é inevitável porque é de sua essência nunca se desmascarar²²⁶. Essa recorrente transição de máscaras, segundo o filósofo, é algo penoso para o sujeito à frente de Sócrates, pois por sua causa não há

²²¹ Ibid, p. 48 – 49.

²²² Ibid, p. 49.

²²³ Ibid, p. 49, n. 30.

²²⁴ Ibid, p. 49.

²²⁵ Ibid, p. 49. Grifos nossos.

²²⁶ Ibid, p. 49.

possibilidade de diálogo, de troca de informações, impossibilitando o desenvolvimento de uma ideia²²⁷. Por outro lado, Kierkegaard também ressalta o fator encantador da ironia socrática potencializado justamente por sua característica misteriosa. Afirma Alcebiades no diálogo: “quando porém a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturdidos e empolgados”²²⁸. Ademais, a ironia propicia um “fugaz, mas indescritível instante de compreensão”²²⁹, trazendo uma sensação de liberdade e expansão ao indivíduo enfrentado por ela²³⁰. Isso quer dizer que o interlocutor do irônico é jogado para um terreno de possibilidade de compreensão, mas que logo em seguida é deixado lá à deriva, é abandonado. Prova disso está no discurso de Alcebiades:

pois encontrei-me, senhores, a sós com ele e pensava que logo ele iria tratar comigo o que um amante em segredo trataria com o bem-amado, e me rejubilava. Mas não, nada disso absolutamente aconteceu; ao contrário, como costumava, se por acaso comigo conversasse e passasse o dia, ele retirou-se e foi-se embora.²³¹

Esse abandono ocorre, pois é da natureza da ironia, como já vimos, o negativo por excelência, o nunca fixar num ponto. Kierkegaard prova isso quando diz que “é essencial ao irônico jamais enunciar a ideia como tal, mas apenas sugeri-la fugazmente, e tomar com uma das mãos o que é dado com a outra”²³². Acerca disso, diz-nos Hadot que o papel de Sócrates é de apenas se abrir sobre algo que “está além dele”²³³.

Aliás, Hadot nos lembra do propósito principal da entrada de Alcebiades na história do *Banquete*. Como o filósofo francês nos confirma, o ébrio apaixonado por Sócrates se introduz justamente após a exposição deste acerca de Eros; exposição que, como já vimos, resume a figura do Amor de forma mais abstrata possível, isto é, puro negativo, pura falta, nostalgia. Da mesma conclusão pode-se chegar sobre a personagem Sócrates expressa por Alcebiades. Como nos aponta Hadot, ambos Sócrates e Eros possuem certas características análogas: “Eros, nos diz Diotima, longe de ser delicado e belo, como pensa Agatão, é sempre pobre, rude, sujo, descalço. O Sócrates da qual

²²⁷ Ibid, p. 49.

²²⁸ O Banquete de Platão, 215d.

²²⁹ KIERKEGAARD, 2015, p. 49.

²³⁰ Ibid, p. 49.

²³¹ O Banquete de Platão, 217b.

²³² KIERKEGAARD, 2015, p. 49.

²³³ HADOT, 2014, p. 115.

Alcebíades faz o elogio é, ele também, descalço, coberto por um manto grosseiro que mal o protege do frio do inverno”²³⁴.

Outra qualidade parecida que ambos possuiriam seria aquela a qual já observamos brevemente: de que Eros e Sócrates funcionariam como pontes de algo maior; difíceis de se ater, mas com forte magnetismo, cada um a sua maneira, ambas personalidades exerceriam papéis fundamentais para a concepção ou compreensão de algo. Hadot nos observa que é possível atribuir a maiêutica, o *dáimon* e a aporia a Eros²³⁵. Como afirma Huisman, “o diálogo amoroso é substancialmente um diálogo filosófico”²³⁶, pois ambas situações são viáveis a partir do desejo existente no sujeito que dialoga; e essa correlação, entre Sócrates e Eros, entre filosofia e amor, Platão faria em seu *Banquete*. Diz Huisman: “a ciência está entre as coisas mais belas; ora, o amor é o amor pelas belas coisas. Por conseguinte, é necessário que o amor seja filósofo, e se ele é filósofo, que ocupe o meio entre o sábio e o ignorante”²³⁷.

O depoimento de Alcebíades, aliás, prova isso; por exemplo, quando ele diz: “pois foi no coração ou na alma, ou no que quer que se deva chamá-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos”²³⁸. Sylvia Walsh corrobora com essa exposição em seu artigo intitulado *Ironic Love: An Amorist Interpretation of Socrates Eros*. Aqui, Walsh conclui que “assim como a ironia é apenas o começo ou a possibilidade da subjetividade, o amor irônico de Sócrates também representa somente o começo ou a possibilidade do amor, e não o amor em sua completude”²³⁹.

Além dessas vinculações, uma terceira marca similar que Pierre Hadot nos aponta é a insolência e a esperteza presente no Sócrates alcebíadico e no Eros de Diotima, traços recorrentes também na ilustração do filósofo irônico realizada na comédia de Aristófanes, como já vimos: “Para Alcebíades, Sócrates é um mágico, um homem bom de lábia, hábil

²³⁴ Ibid, p. 113.

²³⁵ Ibid, p. 108, 112, 115, 116 e 117. Nos aprofundaremos mais adiante acerca dessas características socráticas no nosso segundo capítulo.

²³⁶ HUISMAN, Denis. *Sócrates*. São Paulo: Loyola, c2006, p. 204.

²³⁷ Ibid, p. 224.

²³⁸ O Banquete de Platão, 218a.

²³⁹ WALSH, S. *Ironic Love: An Amorist Interpretation of Socrates Eros - International Kierkegaard Commentary – The Concept of Irony*. Published by Mercer University Press, Marcon, Georgia. Edited by Robert L. Perkins apud EMERSON, R. W. Representative Men (1850), “Plato; or, The Philosopher”, in *Essays and Lectures*. New York: The Library of America, 1983, p. 136. No original: “[...] that just as irony is only the beginning or possibility of subjectivity, so too Socrates’ ironic love represents only the beginning or possibility of love, not love in its fullness”.

em atrair as atenções dos jovens”²⁴⁰. Relativo a isso, declara Alcebiades que “nada de semelhante” sentiu nos discursos de Sócrates, de tão embriagante e sedutor eles eram, mesmo que os dos outros tenham sido maravilhosos²⁴¹.

Dessa forma, conclui-se que a importância da análise feita por Kierkegaard do *Banquete* de Platão segue-se principalmente por conta das características comuns que possuem Sócrates - e sua ironia - e o Eros exposto por ele. A ironia socrática é sempre negativa, impossibilitando de se ater a qualquer conceito; o deus Eros exposto por Sócrates é abstração pura, sempre ausente de conteúdo. Além do mais, e justamente por conta desses atributos, ambos Sócrates e Eros transmitem um duplo sentimento antagônico de encanto e aversão. Tudo isso, como já foi dito, está bem exposto na nona tese kierkegaardiana: Sócrates “arranca seus contemporâneos da substancialidade”, “avista a idealidade”, mas não a domina. Isto é, o filósofo irônico atrai o indivíduo a um patamar de abstração, porém não o ajuda mais, o deixa à deriva sem conclusão alguma.

1.3.2 A Apologia

Além da quinta tese kierkegaardiana, como veremos adiante, há de destacar a importância que Kierkegaard dá para a *Apologia* platônica referente à tese VI, isto é, “Sócrates não somente usou da ironia, mas dedicou-se de tal maneira à ironia que acabou sucumbindo a ela”. Um dos momentos a qual isso ocorre na obra de Platão é quando Sócrates faz seu discurso para aqueles que o absolveram. É claro, contudo, que não é a única oportunidade em que a ironia de Sócrates se revela. O próprio Kierkegaard diz que “toda a *Apologia* é em sua totalidade uma estrutura irônica, na medida em que a grande massa de acusações se reduz a um nada, não no sentido comum, mas sim a um nada que é fornecido justamente pelo conteúdo da vida de Sócrates”²⁴². Esse conteúdo socrático, de um filósofo que nada sabe, é a ironia pura, quer dizer, negativo autêntico.

O que Kierkegaard defende é que a *Apologia* mostra todos os aspectos negativos da ironia socrática infinita. Em cada momento, em cada chance que Sócrates tem de falar, a ironia e suas características vão se apresentando sucessivamente. O filósofo dinamarquês anuncia que “a *Apologia* deve ser utilizada com uma *dupla* intenção”²⁴³.

²⁴⁰ HADOT, 2014, p. 114.

²⁴¹ O *Banquete* de Platão, 215e.

²⁴² KIERKEGAARD, 2015, p. 41, n. 25.

²⁴³ *Ibid*, p. 73.

Seriam elas: 1) “o dialético do diálogo”²⁴⁴ abaular-se em ironia, isto é, utilizando-se do negativo, do perguntar, abstrair o conteúdo completamente; 2) tornar evidente o ponto de vista de Sócrates como ironia.

A ideia, por outro lado, de que Sócrates sucumbiu à ironia pode ser muito bem colocada no seu discurso aos que o absolveram, como já foi afirmado. Nesse momento, Sócrates discursa acerca das possibilidades da morte, trazendo duas alternativas: ou a morte é um sono profundo; ou é uma eternidade com presenças ilustres tais quais Aquiles, Heráclito e outros. As duas, de acordo com Kierkegaard, provam um eterno negativo, ou abstrato, em Sócrates; um sono profundo, infundável, que transfigura toda a concepção de nada, que demonstra uma abstração certa. Sob outra perspectiva, Sócrates diz que caso não seja isso que ocorra, que na verdade ele vá direto ao submundo de Hades, onde encontrará todo o tipo de gente, inclusive personalidades célebres tais como Homero e as supracitadas. À primeira vista, o abstrato da ironia não se encontra aí. Todavia, Sócrates afirma que não perderia a oportunidade de continuar com sua tarefa divina provinda do seu nada-saber; ou seja, Sócrates continuaria a perguntar e investigar a sabedoria de todas as almas ali presentes, mesmo as mais brilhantemente conhecidas e as que supostamente mais detêm o conhecimento e as virtudes.

Para melhor elucidar, acerca da primeira possibilidade da morte, diz Kierkegaard:

“No que tange, portanto, à primeira alternativa do dilema, Sócrates acredita aí que, pela morte, tornar-se simplesmente nada é ‘um ganho maravilhoso’(...) Um tal sono da alma e um *tal nada* só podiam mesmo agradar mais do que qualquer outra coisa o *irônico*, que possui aqui, aliás, o absoluto perante a relatividade da vida, mas um absoluto tão leve que ele não tem dificuldades de segurá-lo, dado que o possui sob a forma do nada”²⁴⁵.

O que o filósofo dinamarquês expõe é a clara relação do nada, um eterno não existir, no caso, como uma forma completamente abstrata, que estaria presente também na ironia. Como Sócrates diz: “Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte!”²⁴⁶. Por outro

²⁴⁴ Ibid, p. 73.

²⁴⁵ KIERKEGAARD, 2015, p. 76.

²⁴⁶ PLATÃO. **Apologia de Sócrates (Coleção Os Pensadores, Volume Sócrates)**. Tradução de Líbero Rangel. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 71.

lado, como vimos, no caso do outro caminho Kierkegaard apresenta o perguntar sem fim socrático concebido como processo infinito, a partir da imortalidade e da vida eterna²⁴⁷. Isso é evidente quando Sócrates, após exaltar a alegria de encontrar os grandes nomes da justiça ou da sabedoria no além, afirma uma “felicidade indizível” em sujeitá-los a exame²⁴⁸.

É preciso, todavia, fazer um interlúdio antes do desenvolvimento da próxima questão. Em relação à dupla possibilidade que Sócrates se propõe, Kierkegaard faz-nos lembrar de sua primeira obra pseudônima: *Ou-Ou*. Inclusive, nesse mesmo subcapítulo aqui estudado, o filósofo de Copenhague confirma que a alternância entre a infinita importância da morte e a sua própria nulidade rememora ao silogístico dilema para o raciocínio, o *aut-aut*²⁴⁹, termo que leva o título do livro assinado por Victor Eremita citado acima, porém o vocábulo é originalmente em latim.

A respeito disso, Denis Huisman sobreleva a importância que a *Apologia* traz para esse silogismo na filosofia, notavelmente presente no exemplo que desenvolvemos acima, além de outros momentos do julgamento. O fato de Sócrates escolher a morte, questão que veremos mais adiante, é o grande movimento de escolha proposto pelo filósofo de Atenas²⁵⁰. Huisman constata sobre a *Apologia* de Platão o seguinte:

Neste caso preciso, o dessa acusação e desse processo, ele está fatalmente carregado do que subentende em termos de dissociação e de incerteza. Incerteza tenaz e sem dúvida, durante algum tempo ainda, da condição humana, a consciência filosófica desperta especialmente nesse tipo de circunstância.²⁵¹

Pode-se dizer que isso está inteiramente ligado com a leitura que Kierkegaard realiza da dupla possibilidade infinita proposta por Sócrates. O ponto crucial está no eterno presente dessa possibilidade socrática, que como vimos resulta tanto num imensurável nada – o sono eterno, ou o incansável perguntar – negativo fortemente presente. Assim como Huisman indaga quanto a finalidade da ação: “Qual a melhor, para

²⁴⁷ KIERKEGAARD, 2015, p. 76, n. 40.

²⁴⁸ PLATÃO, 1972, p. 73.

²⁴⁹ KIERKEGAARD, 2015, p. 74.

²⁵⁰ HUISMAN, Denis. **Sócrates**. São Paulo: Loyola, c2006, p. 230.

²⁵¹ *Ibid*, p. 230.

que lado dirigir-se para encontrar o que é melhor, sabendo-se que ao escolher um caminho toda uma ramificação de outras vias é eliminada?”²⁵².²⁵³

Essa dupla possibilidade infinita proposta por Sócrates é exatamente a primeira intenção aludida por Kierkegaard presente na *Apologia*. A segunda intenção, quer dizer, de que a ironia é o ponto de vista socrático, é referida pelo copenhaguense em contraste com as interpretações de Friedrich Ast acerca dessa obra platônica. Em relação a esta, Kierkegaard defende que existem vários pontos abordados por Sócrates, ou em relação a ele, que são de fato irônicos. Vamos a eles.

O primeiro é de que “não há nenhuma conexão entre o ataque e a defesa”²⁵⁴. A acusação de que Sócrates havia apresentado novos deuses, ou feito prevalecer a razão fraca, é logo arrebatada pela sua resposta célebre de que nada sabia. Assim, mesmo ele não refutando tais acusações, ele também não cede alimento algum para elas. Alias, como se até Kierkegaard, era já de seu agrado que os atenienses o condenassem a morte por meio de um *argumentum ad hominem*²⁵⁵. Isso é justificável, segundo o filósofo, pois “de acordo com a visão socrática, os acusadores naturalmente tinham de convencê-lo de que ele estava errado, ou então tinham de se deixar convencer”²⁵⁶. Ou seja, convencendo-o de que ele estava errado, prova que Sócrates de fato era ignorante em certos aspectos; de outra forma, deixarem-se convencer de sua resposta atesta que Sócrates, novamente, estava com razão, isto é, que ele nada sabia.

A grande questão irônica para Kierkegaard na *Apologia* é o fato de Sócrates “menosprezar os outros com a vaidosa finalidade de se exaltar a si próprio”²⁵⁷. Para o dinamarquês, “este é o fino jogo de músculos da ironia”²⁵⁸. Em vários momentos, Sócrates se rebaixa, mas na medida em que o faz, ridiculariza todos os outros. Kierkegaard indica tais ocasiões: 1) Sócrates diferencia-se dos outros oradores, pressupondo que ele é o verdadeiro e os outros são apenas oradores de aparência; 2) O filósofo ateniense pretende certificar a genuinidade das palavras do oráculo de Delfos; 3)

²⁵² Ibid, p. 230.

²⁵³ Investigaremos, porém, isso mais afundo em um capítulo adiante. Entretanto, como se pode ter entendido, decidiu-se por importante fazer essa análise nesse capítulo, já que há uma significativa conexão entre esse raciocínio de Huisman e as duas alternativas que Sócrates apresenta.

²⁵⁴ KIERKEGAARD, 2015, p. 79.

²⁵⁵ Ibid, p. 79.

²⁵⁶ Ibid, p. 79.

²⁵⁷ Ibid, p. 81.

²⁵⁸ Ibid, p. 81, n. 48.

Sócrates afirma que sua vocação é divina; 4) Ele também se diz sábio²⁵⁹. Todos esses fatos contêm uma auto humilhação seguida de uma auto exaltação com relação aos outros. Alinhado a isso, Hadot informa que baseada em leituras de Platão, Aristóteles e Teofrasto, “a ironia é uma atitude psicológica na qual o indivíduo busca parecer inferior ao que ele é: ele se autodeprecia”²⁶⁰.

Essa jactância, palavra utilizada tanto por Kierkegaard quanto por Ast, fez o segundo filósofo considerar a *Apologia* um texto inautêntico²⁶¹, algo bem diferente do que o dinamarquês interpreta. Ast desmerece este texto platônico por não conter uma “franqueza nobre, que brota da consciência da inocência e da honestidade”²⁶², características que estariam permeadas nas outras obras. Isso, verifica Kierkegaard, é fruto das ambiguidades²⁶³ desses momentos referidos acima, mas que justamente provam que ali não contém ironia platônica e sim ironia socrática. É justamente o que mostra a natureza escorregadia e indeterminada de Sócrates. Além do mais, toda essa discordância de Kierkegaard com Ast está exposta em sua tese V, “A apologia de Sócrates como é exposta por Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia”. O filósofo copenhaguense, através de sua descrição da interpretação astiana, expõe que sem a explicação voltada à ironia socrática, a *Apologia* platônica é apenas um documento falso repleto de contradições²⁶⁴.

Acerca disso, aliás, I. L. Stone reforça, dizendo que na *Apologia* escrita por Xenofonte “Sócrates parece mais um picador provocando um touro que um réu tentando aplacar o júri. O relato de Platão é mais sutil e mais gracioso; mas em última análise é igualmente **jactancioso e provocador**”²⁶⁵. Repare que aqui há uma corroboração com ambos Kierkegaard e Ast. Entretanto, no caso do filósofo dinamarquês, essa é uma prova definitiva da ironia socrática; enquanto isso Ast considera uma deficiência na ilustração do filósofo ateniense, o que, como vimos resulta na quinta tese de Kierkegaard.

Aproveitando a lembrança do nome de Stone, vale salientar o que o autor comenta sobre os motivos que levaram Sócrates a ser condenado em seu julgamento. O jornalista

²⁵⁹ O fato de não saber nada, em contrapartida dos outros. Todos esses momentos são citados por Kierkegaard na página 81 de seu texto.

²⁶⁰ HADOT, 2014, p. 99.

²⁶¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 81.

²⁶² Ibid, p. 81.

²⁶³ Ibid, p. 80.

²⁶⁴ Ibid, p. 80 – 83.

²⁶⁵ STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**. Companhia das Letras: São Paulo, 2005, p. 222. Negrito nosso.

norte-americano defende a analogia de que o filósofo grego “tivesse levado aos lábios a taça de cicuta”²⁶⁶ enquanto era julgado. Essa imagem é consequência dos repletos momentos em que Sócrates poderia mudar seu destino com “apenas um pouco menos de arrogância e um pouco mais daquele fascínio”²⁶⁷. Segundo Stone, aparentemente Sócrates tencionava sua condenação à morte²⁶⁸. Para isso, fez de tudo para irritar o júri, inclusive mostrou-se desdenhoso quando discursou para os que condenaram, o que, de acordo com Stone, ocasionou uma mudança determinante de posição do júri em relação ao condenado²⁶⁹. Ora, isso está inteiramente ligado com o que vimos acima acerca do fato de Sócrates demonstrar demasiada jactância em seus discursos segundo Ast e Kierkegaard. Além disso, faz-se automático lembrar o que mostramos anteriormente em relação ao silogismo *aut-aut*. Mais uma vez, através da ironia, Sócrates se coloca - e Platão o demonstra - em uma situação chave, em que as alternativas de seu destino se contrapõem e se anulam infinitamente²⁷⁰.

Concluindo, nota-se a sexta tese bastante presente na leitura kierkegaardiana da *Apologia* de Platão. Após ter sido condenado pela maioria do júri, Sócrates poderia muito bem ter amenizado sua pena utilizando-se de simpatia e humildade. Ainda assim, o filósofo mostrou-se irônico em vários momentos, sucumbindo-se a esta: não só foi condenado a beber cicuta, como os votos de condenação aumentaram. Essas circunstâncias são confirmação da sexta tese. Além do mais, esses momentos de ambiguidade e contradição devem ser expostos, segundo Kierkegaard, como prova cabal da ironia socrática. Ou seja, é preciso tomar a tese V como forte premissa para se compreender a *Apologia* de Platão.

Outro caso que fortalece a tese VI é o conteúdo de seu discurso para aqueles que o absolveram. Sócrates põe duas opções causadas pela morte: ou seria um sono profundo, ou convívio no mundo de Hades com ilustres personalidades míticas e históricas. Em

²⁶⁶ Ibid, p. 226.

²⁶⁷ Ibid, p. 223.

²⁶⁸ Ibid, p. 220, 222, 223 e 226. Seja dito de passagem: as intenções dos capítulos 14 e 15 estão diretamente ligados a essa ideia.

²⁶⁹ Ibid, p. 224. O fato se dá baseado nas informações que Stone tirou de Diógenes de Laércio, quando este diz que houve 80 votos a mais daqueles que o condenaram a morte. Em contrapartida, a diferença é menor no momento anterior em que o júri julga Sócrates culpado, com apenas 30 votos de diferença (fato que inclusive deixa o filósofo surpreso).

²⁷⁰ Entretanto, isso é relevante basicamente na segunda votação, a de qual seria a condenação de Sócrates. Como nos mostra Debra Nails, “a animosidade política está por trás das acusações de impiedade contra Sócrates” (NAILS, D. *The Trial and Death of Socrates – A Companion to Socrates*. edited by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar; Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 6). No original: “(...) political animosity lay behind the impiety charges against Socrates (...)”. A tradução é nossa.

ambas situações, defende Kierkegaard, a infinita possibilidade negativa característica da ironia se torna presente.

CAPÍTULO II – O DÁIMON E A MAIÊUTICA

Após havermos demonstrado a conclusão kierkegardiana acerca do Sócrates histórico, proferido diversamente por Xenofonte, Platão e Aristófanes, devemos partir para o nosso próximo objetivo: compreender a ironia socrática através de dois atributos que se revelam ao longo da bibliografia que o personagem Sócrates é exposto, a maiêutica e o *dáimon*. Obviamente, contudo, nos limitaremos à análise de Kierkegaard acerca desse tema, dado que o propósito do nosso trabalho é o seu texto de 1841, como já foi assegurado.

Dessa forma, para melhor aprimoramento, tomaremos o segundo capítulo da primeira parte do livro *O Conceito de Ironia* de autoria do filósofo dinamarquês como fio condutor desse desenvolvimento. Contudo, antes de entrarmos nesse aprofundamento, é relevante fazer um pequeno enunciado.

Após estudar os três Sócrates diferentes de forma histórica, Kierkegaard demonstra que é possível concebê-lo, baseando-se inteiramente na negatividade infinita e absoluta da ironia. Sobre isso, afirma o filósofo dinamarquês: “eu consegui viabilizar uma possibilidade de ser capaz de esclarecer a discrepância entre as três concepções graças a uma concepção de um Sócrates correspondente”²⁷¹. Essa correspondência dos três divergentes Sócrates é, como ficou definido, a infinita negatividade absoluta da ironia. No Sócrates de Xenofonte, a ironia está presente, mas apenas em detalhes que, segundo Kierkegaard, não atingem a idealidade importante desse fenômeno; naquele apresentado por Aristófanes, apresenta-se um Sócrates mais jovem, como nos lembra Giovanni Reale, visto por todos atenienses²⁷². Outrossim, o reconhecimento da caricatura exibida pelo comediógrafo por parte do público é prova da exatidão dessa imagem. E por último temos o Sócrates platônico; este que apesar de ter sido fantasiado demais, idealizado demais, demonstra os aspectos contraditórios – sedução e repulsão – da ironia e também suas últimas consequências abstratas – através do discurso socrático na *Apologia* de Platão.

²⁷¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 126. A justificativa para tal abordagem se encontra na mesma página: “Com efeito, se eu tivesse primeiramente apresentado a concepção definitiva, e em seus momentos particulares indicado a cada uma destas três considerações o seu lugar, eu teria facilmente deixado escapar o momento da contemplação, que é sempre importante, mas aqui duplamente, porque eu não posso apropriar-me do fenômeno por um outro caminho, por observação imediata”.

²⁷² REALE, G. *História da filosofia antiga: vol. II: Sofistas, Sócrates e socráticos menores*. Trad. de Marcelo Perine. – 2. ed. – São Paulo: edições Loyola, 2013, p. 83.

Sendo assim, nas palavras de Kierkegaard, e seguindo uma linguagem hegeliana, o ponto de vista de Sócrates concebido como ironia se tornou possível²⁷³. Em cada uma das três representações diversas, cada um com suas interpretações e imprecisões específicas, o filósofo ateniense é disposto com peculiaridades similares, mesmo até na de Xenofonte²⁷⁴. Assim, o escritor dinamarquês constrói uma investigação acerca de uma das mais importantes particularidades que Sócrates e sua ironia introduziram na história da filosofia ocidental: o *dáimon*. Sobre isso, afirma Kierkegaard:

É preciso, pois, que se encare como um fato que Sócrates admitia um tal demônio, e precisamos, através das expressões particulares que se encontram a este respeito, tentar formar para nós uma ideia dele, bem como colocá-lo em harmonia com a nossa concepção total.²⁷⁵

Portanto, veremos como, por meio deste capítulo do livro de Kierkegaard denominado *Esta concepção é real*, a existência da ironia socrática afetou a sua contemporaneidade. O que estava em jogo? Por que Sócrates se tornou tão importante naquele momento da história? Observaremos que Kierkegaard busca tais explicações na obra platônica já abordada de forma breve aqui: *A Apologia de Sócrates*. O motivo disso, o próprio copenhaguense alerta: “À *Apologia* – neste ponto a maior parte dos estudiosos está de acordo – é atribuída uma significação histórica em sentido mais rigoroso, e eu também atribuirei a ela, como aliás já fiz, um peso todo especial”²⁷⁶.

Em outras palavras, após ter concluído que o ponto de vista socrático - ou melhor, sua posição - é concebido como ironia, Kierkegaard considera significativo observar a realidade dessa concepção, para depois integrá-la na necessidade que ela se transformou na história ocidental. A partir disso, o filósofo busca no principal documento histórico sobre Sócrates, isto é, a *Apologia* escrita por Platão, a realidade da ironia e suas consequências naquele momento. Ele acha expressivo, por exemplo, como o demônio de Sócrates, por assim dizer, é citado nesse texto e assim faz uma análise congruente com a de Hegel.

²⁷³ Como se nota no título da primeira parte de sua dissertação: “*O ponto de vista de Sócrates concebido como ironia*”.

²⁷⁴ É importante enfatizar, contudo, a dificuldade de se desenhar uma figura sincera e fidedigna de Sócrates. O próprio Kierkegaard reconhece que tal atividade pode ser até mesmo “impossível, ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível”(KIERKEGAARD, 2015, p. 22).

²⁷⁵ Ibid, p. 127.

²⁷⁶ Ibid, p. 100. Além disso, “ela [a *Apologia* de Platão] é historicamente confiável” (Ibid, p. 129, n. 5).

Além disso, já que Kierkegaard aborda somente esta obra platônica, consequentemente ele apresenta a manifestação da ironia socrática nos embates das duas acusações do filósofo ateniense. Por razões metodológicas, aproveitando a possibilidade de analogia, decidimos apresentar duas características da filosofia socrática situando-as em cada uma das acusações: o *dáimon* para a primeira, e a maiêutica, ou a parteira, para a segunda. Verificaremos, através também de leituras secundárias, que há correspondência entre essas particularidades socráticas e a forma como Kierkegaard trata das acusações no julgamento de Sócrates. Essa escolha arbitrária acontece, vale ressaltar, apenas por termos verificado semelhanças entre as acusações e as características que Sócrates apresenta. Em outras palavras, deve-se destacar que não é uma relação determinante para a compreensão de cada um dos elementos citados, mas sim um grande auxílio para investigá-los.

2.1 *Dáimon*

Antes de começarmos a nos aprofundar na leitura kierkegaardiana acerca do *dáimon* socrático nesse capítulo específico de sua obra, é proveitoso destacar, mesmo que sem nenhuma surpresa, a justificção de Kierkegaard por não utilizar da *Apologia* de Xenofonte como base para sua compreensão. Como já foi estudado em nosso trabalho anterior, Kierkegaard desmerece o Sócrates xenofôntico por ele não condizer idealmente com a ironia socrática. Mas além disso, um dos principais motivos desse descarte é quanto à uma especial atividade exercida pelo *dáimon* de Xenofonte.

De acordo com esse discípulo de Sócrates, o *dáimon* ordena, incita e prescreve o que fazer²⁷⁷, demanda ações que não estão presentes no *dáimon* proferido no texto de Platão. Essas ocupações que Xenofonte introduz no *dáimon* socrático são de natureza positiva, filosoficamente falando; ou seja, aceitando esse relato como verdadeiro, a ironia de Sócrates perde sua negatividade, o seu ponto de vista deixa de ser ironia pura²⁷⁸ e toda a importância da história de Sócrates se esvai. A justificativa que Kierkegaard encontra para essa exposição de Xenofonte seria uma “irreflexão”²⁷⁹ por parte do discípulo de Sócrates, pois ele não haveria de “perceber o significado que poderia estar oculto”²⁸⁰

²⁷⁷ Ibid, 2015, p. 128.

²⁷⁸ Lembrando que a negatividade do *dáimon*, por assim dizer, também se encontra no texto de Xenofonte. O problema para Kierkegaard, no entanto, é justamente esse adicional positivo que é inexistente no *dáimon* apresentado por Platão.

²⁷⁹ Ibid, p. 129.

²⁸⁰ Ibid, p. 129.

nesse demônio, ou divindade. Segundo Kierkegaard, Xenofonte conclui que “se o demoníaco desaconselhava fazer algo, também poderia perfeitamente aconselhar outras coisas”²⁸¹ ²⁸². Por fim, reforçando o raciocínio kierkegaardiano, Jon Stewart compara Sócrates com o *dáimon* quando coloca que “assim como o próprio Sócrates, o *dáimon* nunca lhe dá quaisquer sugestões positivas sobre o que ele deveria fazer”²⁸³.

O cerne da questão do *dáimon* para Kierkegaard, todavia, é a relação desuniforme entre Sócrates e o Estado ateniense. E, relativo a isso, não se poderia considerar essa “voz que se faz ouvir”²⁸⁴ como assertiva, já que para o filósofo dinamarquês a negatividade pura do *dáimon* possibilita outra relação negativa: que seria entre Sócrates e a realidade. E conforme Kierkegaard, no sentido grego²⁸⁵, essa realidade era o próprio Estado.

Isso se torna presente, principalmente, na defesa de Sócrates da acusação de Meleto, como nos lembra Kierkegaard ²⁸⁶. Para a ironia socrática se tornar relevante naquele momento, ela deveria se mostrar inteiramente negativa, inclusive com a própria realidade. Aliás, voltando brevemente para a questão xenofônica, dado que o *dáimon* do discípulo de Sócrates não é absolutamente negativo, já que ele incita, ordena, etc., então Kierkegaard decide por excluir essa abordagem e se aprofundar no texto platônico. Além do mais, acerca disso torna-se importante elucidar que A. A. Long comenta que o *dáimon* no texto platônico se introduz a Sócrates “imediatamente *após* ele ter formado uma intenção de fazer o oposto do que a voz divina subsequentemente o proíbe”²⁸⁷. E, ademais, essa voz sempre assegura o filósofo grego de suas intenções, mas nunca o tranquiliza de suas crenças anteriores²⁸⁸. Essa interpretação também enfatiza o lado negativo do *dáimon*, pois se fosse importante sua positividade, Sócrates diria que o *dáimon* o havia avisado para ele agir conforme certo pensamento, e não contrário.

²⁸¹ Ibid, p. 129.

²⁸² Apesar desse impasse kierkegaardiano, vale ressaltar que em alguns momentos o dinamarquês encontra oportunidades para citar passagens e instantes relevantes para seu desenvolvimento nos textos de Xenofonte, como na página 140 e também na nota 14 da página 136 (Ibid).

²⁸³ STEWART, J. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ; Vozes, 2017.p. 36.

²⁸⁴ KIERKEGAARD, 2015, p. 128.

²⁸⁵ Ibid, p. 129.

²⁸⁶ Ibid, p. 129.

²⁸⁷ LONG, A. A. **How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him? - A Companion to Socrates**. Edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. Blackwell : Oxford; 2006, p. 63. “[...] immediately *after* he had formed an intention to do the opposite of what the divine voice subsequently prohibits”.

²⁸⁸ Ibid, p. 67.

Portanto, verificaremos que o capital para elucidar historicamente a ironia socrática é o vínculo conturbado, por assim dizer, entre Sócrates e o Estado grego²⁸⁹. E um dos pontos em que isso se torna mais convincente é na apresentação do *dáimon* em sua defesa. Conforme Pia Søltoft, “a ironia socrática pode então ser entendida como uma *negatividade absoluta infinita* em conflito com a unidade orgânica entre o indivíduo e o Estado”²⁹⁰. E, de acordo com Kierkegaard, o conflito era diretamente com a religião do Estado, inclusive²⁹¹. Há dois pontos importantes nessa divergência. Afirma o filósofo do século XIX:

por um lado, era, com efeito, uma relação totalmente polêmica em relação à religião grega do Estado, o colocar algo de inteiramente abstrato no lugar da individualidade concreta dos deuses. E, por outro lado, era uma relação totalmente polêmica [...] o colocar no lugar desta eloquência divina, que repercutia em toda parte, característica da vida grega, perpassada pela consciência de deus, em todas as manifestações, até as mais insignificantes, colocar um silêncio, no qual apenas ocasionalmente se ouvia uma voz que advertia, uma voz [...] que jamais se ocupava dos interesses substanciais da vida do Estado.²⁹²

Pode-se comprovar essa oposição nas próprias palavras de Sócrates na *Apologia* platônica, quando ele diz que o *dáimon* havia o impedido de se envolver na política. Sobre isso, afirma Long que não é atoa que essa é uma das referências ao demônio socrático mais impactantes que Platão escolheu apresentar em sua *Apologia*²⁹³. David M. Leibowitz aprofunda um pouco esse fato, dizendo que Sócrates havia deixado claro que “se ele tivesse lutado por justiça no reino político, ele rapidamente teria perecido, não beneficiando nem os atenienses nem ele próprio”²⁹⁴. Leibowitz, entretanto, destrincha essa afirmação socrática concluindo, que nesse caso, o que o *dáimon* realmente impedia Sócrates de realizar era a injustiça²⁹⁵. O filósofo grego garantiria isso quando proclamou: “à morte [...] não ligo mais importância que a um figo podre, mas a não cometer nenhuma

²⁸⁹ Inclusive no caso da maiêutica também, como veremos adiante.

²⁹⁰ SOLTOFT, P. **Ethics and Irony - International Kierkegaard Commentary – The Concept of Irony**. Translated by Stacey E. Ake; Published by Mercer University Press, Macon, Georgia. Edited by Robert L. Perkins, 2001, p. 271. No original: “Socratic irony can then be understood as an *infinite absolute negativity* in conflict with the organic unity between the individual and the state”.

²⁹¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 129.

²⁹² Ibid, p. 129 - 130.

²⁹³ LONG, 2006, p. 73.

²⁹⁴ LEIBOWITZ, D. M. **The Ironic Defense of Socrates – Plato’s Apology**. Kenyon College, Cambridge University Press, 2010, p. 147.

²⁹⁵ Ibid, p. 148.

injustiça ou impiedade, a isso dou o máximo valor”²⁹⁶. A questão de Sócrates não ter se metido na política o impediu de enfrentar as consequências de seus votos em relação à democracia e à oligarquia ateniense, pois, por exemplo, a oligarquia prendeu e executou Leon Salamina de forma injusta²⁹⁷. A isto, enuncia o filósofo irônico ao júri ateniense:

Por favor, não vos doam as verdades que digo; ninguém se pode salvar quando se opõe bravamente a vós ou a outra multidão qualquer para evitar que aconteçam na cidade tantas injustiças e ilegalidades; quem se bate deveras pela justiça deve necessariamente, para estar a salvo embora por pouco tempo, atuar em particular e não em público²⁹⁸.

Nota-se que o próprio Sócrates alega ser mais importante tratar-se dos problemas particulares do que os públicos. A subjetividade junto aos problemas que tomam conta dos indivíduos eram o foco do filósofo irônico.

No mais, ressalta-se que o fato do *dáimon* ser essa contraposição da realidade grega estaria inclusive na semântica da palavra. Segundo Kierkegaard,

a primeira coisa que se deve observar, portanto, é que com esta palavra se designa algo abstrato, algo divino, que, porém, justamente em sua abstração, se eleva acima de qualquer determinação, é inexprimível e livre de predicados, pois não admite nenhuma vocalização²⁹⁹.

Stewart nos diz que *dáimon* é “uma palavra grega que significa literalmente ‘um deus’ ou ‘um espírito’”³⁰⁰, sendo coerente com o que Kierkegaard defende em relação à abstração significativa do *dáimon*. Além disso, Reale enfatiza que essa palavra grega “não indica um demônio-pessoa, ou seja, um ser pessoal (uma espécie de anjo ou de gênio), mas um *fato* ou *evento* ou *fenômeno* divino”³⁰¹. Assim, o filósofo italiano justifica que o *dáimon* nunca é denominado como demônio, “mas sim ‘sinal’ e ‘voz divina’”³⁰². Porém, é relevante o que nos lembra A. A. Long, de que é possível passar pela cabeça do leitor a ideia de que Sócrates era algum tipo de lunático ou que possuía algum tipo de doença que lhe provesse alucinações: “[...] nenhum dos contemporâneos de Sócrates ou intérpretes tardios, aparentemente, considerou-o [Sócrates] por um louco, embora o tenham achado

²⁹⁶ PLATÃO, 1972, p. 60.

²⁹⁷ LEIBOWITZ, 2010, p. 148.

²⁹⁸ PLATÃO, 1972, p. 59.

²⁹⁹ KIERKEGAARD, 2015, p. 128.

³⁰⁰ STEWART, 2017, p. 36.

³⁰¹ REALE, 2013, p. 132.

³⁰² Ibid, p. 132.

bem peculiar nesse aspecto, assim em como muitos outros”³⁰³. Também é significativo que, sendo Sócrates adepto à vida ascética, é plausível crer que ele era suscetível a certas experiências paranormais, como propõe Long³⁰⁴.

Em vista disso, a acusação de que Sócrates não teria reconhecido os deuses adotadas pelo Estado e que teria introduzido novas divindades se torna eminente. Aqui, além do mais, Kierkegaard vai concordar com o filósofo alemão G. W. F. Hegel. Para ambos, a decisão interior, **apesar** do Estado – e da sociedade –, se coloca pela primeira vez através de Sócrates³⁰⁵. A introdução de uma nova divindade, o *dáimon*, tornaria Sócrates uma espécie de oráculo, numa definição grega e antiga³⁰⁶. Assim, pode-se dizer que a consequência disso é justamente a oitava tese do trabalho kierkegaardiano: “A ironia, enquanto infinita e absoluta negatividade, é a indicação mais exígua da subjetividade”. Justifica-se essa analogia quando Kierkegaard declara:

O ponto de vista de Sócrates é, pois, o da subjetividade, da inferioridade, que se reflete em si mesma e em sua relação para consigo mesma dissolve e volatiliza o subsistente nas ondas do pensamento, que se avolumam sobre ele e o varrem para longe, enquanto a própria subjetividade novamente afunda, refluindo para o pensamento. No lugar daquele pudor que, poderosa, mas misteriosamente, mantinha o indivíduo nas articulações do Estado, aparece doravante a decisão e a certeza interior da subjetividade³⁰⁷.

A lei do Estado, autenticada pela tradição e pelos deuses, cuidava de tudo aquilo que era universal na vida comum dos gregos³⁰⁸. Restavam assim as preocupações particulares, dúvidas que surgiam perante dificuldades de decisão, ou mesmo questões mais filosóficas, num sentido mais comum; para esses casos, as pessoas procuravam o oráculo³⁰⁹. Jon Stewart complementa esse pensamento quando diz que “Sócrates representou os direitos do indivíduo contra a voz do costume”³¹⁰. Stewart, aliás, dá a devida e tamanha importância desse embate promovido por Sócrates nos dias atuais:

³⁰³ LONG, 2006, p. 65. “[...] none of Socrates’ contemporaries or later interpreters, apparently, took him to be mad, though they found him quite peculiar in this respect as in many others respect”.

³⁰⁴ Ibid, p. 2006, p. 70.

³⁰⁵ KIERKEGAARD, 2015, p. 130.

³⁰⁶ Ibid, p. 130.

³⁰⁷ Ibid, p. 131.

³⁰⁸ Ibid, p. 131.

³⁰⁹ Ibid, p. 131.

³¹⁰ STEWART, 2017, p. 69.

O nascimento da liberdade subjetiva foi um dos maiores pontos de virada na história do mundo, mas a revolução da liberdade continua até hoje à medida que tentamos negociar a difícil relação entre os direitos do indivíduo e as exigências da sociedade e da tradição³¹¹.

Em vista disso, o que Sócrates havia feito de tão revolucionário foi justamente ter colocado o *dáimon*, essa voz interior, para fazer o papel que o oráculo havia feito até então. É um processo de transição da consciência que foi destacado por Hegel. Jon Stewart, aliás, completa essa ideia afirmando que “Hegel explica, contudo, que a diferença é que o oráculo é público, ou seja, está abertamente disponível e objetivo”³¹². Enquanto isso, por outro lado, o *dáimon* socrático é quase um oráculo que se encontra dentro de Sócrates³¹³, ponto inclusive que flerta com a ideia de subjetividade, em contraponto com a externalidade do oráculo permitido pelo Estado. Sobre isso, diz-se “quase”, pois como afirma Hegel, “o demônio socrático ocupa um lugar intermediário entre o lugar externo do oráculo e o lugar puramente interior do espírito”³¹⁴. O filósofo alemão adverte que essa substituição é natural de se ver quando ele alerta que Sócrates, quando se aproximava de seu interlocutor, partia “de seus interesses domésticos ou cotidianos, da educação de seus filhos ou dos interesses de seu saber, da verdade, etc.”³¹⁵. E aqui enfatiza-se o aspecto particular da busca do conhecimento socrático; seus interesses envolviam cada indivíduo com suas peculiaridades, e não os aspectos públicos, de leis e costumes providos pelo Estado, pela realidade grega externa.

Todavia, por causa de seu aspecto absolutamente negativo, a ironia socrática impedia-o de abraçar completamente a subjetividade, nos remetendo à nona tese kierkegaardiana. Segundo Kierkegaard, “a subjetividade não se revelava em toda a sua riqueza, [...] a ideia permanecia como o limite, chegando ao qual Sócrates retornava para si mesmo em satisfação irônica”³¹⁶. Pia Søltoft confirma isso quando diz que o filósofo grego “continua preso em uma contínua auto alienação”³¹⁷. Giovanni Reale expõe também – vale comentar - que o *dáimon* não tem nada a ver com as “verdades

³¹¹ Ibid, p. 69.

³¹² Ibid, p. 63.

³¹³ Ibid, p. 63.

³¹⁴ HEGEL, 1995, p. 77. “[...]el demonio socrático ocupa un lugar intermedio entre el lugar externo del oráculo y el lugar puramente interno del espíritu”.

³¹⁵ Ibid. “[...] de sus intereses domésticos o cotidianos, de la educación de sus hijos o de los intereses del saber, de la verdad, etc.”.

³¹⁶ KIERKEGAARD, 2015, p. 132.

³¹⁷ SOLTOFT, 2001, p. 269. No original: “[...] remains stuck in continual self-alienation”.

filosóficas”³¹⁸; essa voz abstrata “não revela absolutamente a Sócrates a ‘sabedoria humana’, nem lhe sugere alguma das proposições gerais ou particulares da ética”³¹⁹. Mesmo assim Sócrates haveria de abrir portas para esses fundamentos. Isso reforça a noção de que o *dáimon* socrático, por ser de natureza negativa, não poderia dizer, afirmar etc. E, não podendo fazê-los, ele se basta em um ponto inerte que não volta nem vai adiante, lembrando-nos mais uma vez a imagem do peixe voador no capítulo referente à interpretação kierkegaardiana acerca do Sócrates de Xenofonte.

O Estado grego, dessa forma, cuidava da sabedoria empírica, assunto que Sócrates não era ignorante, inclusive³²⁰. Ele o era nos assuntos filosóficos, nos questionamentos acerca da justiça, da piedade etc. Como nos lembra Kierkegaard, Sócrates chegou a ser influenciado pelo pensamento de Anaxágoras, mas logo o abandona, “trocando então a reflexão sobre a natureza pela reflexão sobre o homem”³²¹. Giovanni Reale comenta sobre essa transformação do pensamento de Sócrates, dizendo que ele herdou de Anaxágoras a ideia de deus, ou do divino uno, como “*inteligência ordenadora*”³²². Só que ao invés de focar na ordem física do mundo, Sócrates coloca esse tipo de pensamento no âmbito ético³²³. Esse campo voltado ao ético é permeado pela razão, como enfoca A. A. Long, Sócrates “considerou à divindade operar de acordo com os mais altos padrões de racionalidade”³²⁴. E mais: “a voz divina é genuinamente racional e a racionalidade humana é em si mesma um dom divino”³²⁵. Porém, lembra Long, é preciso que Sócrates a considere, a aceite, como razão³²⁶, e isso só é viável se o filósofo grego confirmar este fato de forma religiosa, ou seja, algo que transcenderia a própria razão³²⁷.

Ao final, essa circunstância, essa mudança brusca de foco na filosofia, propicia Kierkegaard a se perguntar se Sócrates, no final das contas, não seria inclusive culpado da acusação em que é sentenciado:

³¹⁸ REALE, 2013, p. 133.

³¹⁹ Ibid, p. 133.

³²⁰ Ibid, p. 135.

³²¹ Ibid, p. 135.

³²² REALE, 2013, p. 124.

³²³ Ibid, p. 124.

³²⁴ LONG, 2006, p. 63. “[...] took divinity to operate according to the highest standards of rationality”.

³²⁵ Ibid, 2006, p. 67. “[...] the divine voice is quintessentially rational and that human rationality is itself a divine gift”.

³²⁶ Ibid, 2006, p. 67.

³²⁷ Ibid, 2006, p. 68. Diz Long: “I take myself to have confirmed my initial proposal that Socrates took his rationality and religiosity to be fully consistent with one another”.

Sócrates estava *em conflito* com a *concepção do Estado*, sim, que seu atentado tinha de ser encarado, do ponto de vista do Estado como uma das empresas mais perigosas, como uma tentativa de sugar o sangue do Estado e transformar o Estado numa sombra³²⁸.

Esse é um ponto que se mostrará crucial para Søren Kierkegaard na primeira acusação: Sócrates era sim culpado de não reconhecer os deuses vigentes e de apresentar novas divindades. Como afirma Long, Sócrates “era fortemente contra uma aceitação acrítica da mitologia”³²⁹. Dado isso, complementa o escritor dinamarquês:

É evidente, por conseguinte, que em sua [de Sócrates] relação com o Estado não se pode ousar atribuir-lhe a virtude negativa de não fazer mal (uma negatividade que na perspectiva grega tinha de ser considerada um crime), mas ele, isto sim, ao colocar outros na mesma situação, *realmente fazia o mal*³³⁰.

É daí que vem a importância do *dáimon* de Sócrates, pois “o demoníaco designava a relação *totalmente negativa* de Sócrates para com a ordem estabelecida no terreno religioso”³³¹. E a questão dele, segundo as palavras de Kierkegaard, ter colocado os outros na mesma situação, isto é, numa relação negativa com a realidade, é diretamente ligada ao fato de Sócrates ser o precursor da dialética³³². Dessa forma, o demônio socrático é como se fosse um agente informal e temporário, composto de características que relembram o oráculo grego. Hegel, em concorde com essa ideia, confirma que o procedimento da ironia socrática “é a formação da autoconsciência ou o processo de desenvolvimento da razão”³³³. Além do mais, elucida o filósofo alemão que nessa época antiga,

sua moralidade (do povo) consistia, com efeito, [...] no bem como o geral, sem que se reviste a forma da convicção da individualidade em sua consciência isolada [...]. É a lei vigente, existente, sem nenhuma classe de indagação escrutinadora [...]. É a lei do Estado que se considera como a vontade dos deuses; é, pois, o destino geral, que

³²⁸ KIERKEGAARD, 2015, p. 141.

³²⁹ LONG, 2006, p. 63. “[...] was strongly opposed to an uncritical acceptance of mythology”.

³³⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 145.

³³¹ Ibid, p. 134.

³³² Ibid, p. 136.

³³³ HEGEL, **Lecciones sobre la historia de la filosofía II**. Traducción de Wenceslao Roces. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 57. “[...]es la formación de la conciencia de sí mismo o el proceso de desarrollo de la razón”.

assume a forma de algo que é e que todo mundo o reconhece como tal³³⁴.

Assim, Sócrates apareceria com seu *dáimon* e confrontaria esse conhecimento objetivo posto pelo Estado através da dialética. E a dialética, a razão em seu exercício, associa-se consequentemente com a subjetividade. A nona tese, dessa forma, se revela, tanto quanto a oitava. Por conseguinte, o *dáimon* socrático dá uma alternativa para o tratamento objetivo que o Estado dava ao sujeito; um tratamento, que dessa vez, provém da reflexão e do deslocamento em relação à realidade externa. Esse processo, ao final, abriria as portas, pode-se dizer dessa maneira, para o desenvolvimento subjetivo.

Como exatamente, porém? Kierkegaard esclarece que “a subjetividade em sua plenitude total, a interioridade em toda a sua riqueza infinita, também pode ser caracterizada com a expressão *Gnōthi sautón* (conhece-te a ti mesmo)”³³⁵. Isso ocorre, pois “à expressão *conhece-te a ti mesmo* significa: separa a ti mesmo do outro”³³⁶. O que Kierkegaard pretende elucidar é que Sócrates levou essa máxima délfica às últimas consequências, porque antes do filósofo irônico aparecer não havia esse “si mesmo”³³⁷.

Toda essa busca socrática de conhecimento, isto é, de conhecimento do homem, do bem, começa com o oráculo dizendo ser Sócrates o homem mais sábio de Atenas. Assim, quando ele começa a questionar todos os ditos homens sábios, pessoas que haviam afirmado que possuíam conhecimento, o negativo pela ironia entra em cena e põe todos esses interlocutores em cheque também, florescendo o mesmo tipo de deslocamento ocorrido em Sócrates. Kierkegaard defende que as palavras da máxima délfica absorvidas pelo filósofo grego “contêm uma ambiguidade que justamente deveria contar a favor delas, por poderem caracterizar tanto um ponto de vista teórico quanto um ponto de vista prático”³³⁸. E, por consequência, o propósito negativo socrático embarcaria na autorreflexão, num autodeslocamento dos outros perante à realidade, ou seja, ao Estado

³³⁴ Ibid, p. 61. “Su moralidad consistía, en efecto, [...] en que lo bueno existiese como lo general, sin que revistiera la forma de la convicción del individuo en su conciencia aislada [...]. Es la ley vigente, existente, sin ninguna clase de indagación escrutadora [...]. Es la ley del Estado y se la considera como la voluntad de los dioses; es, pues, el destino general, que asume la forma de algo que es y que todo el mundo reconoce como tal”.

³³⁵ KIERKEGAARD, 2015, p. 141.

³³⁶ Ibid, p. 141.

³³⁷ Ibid, p. 141.

³³⁸ Ibid, p. 140.

grego. Mas, vale destacar, Sócrates ainda não chegaria à subjetividade, pois ela “permanece em suspenso”³³⁹ em relação à cultura grega daquela época.

Dessa forma, Sócrates deveria mesmo se abster de dar um passo além da ideia, de abnegar-se de qualquer positividade. Kierkegaard anuncia:

A tarefa de sua vida e seu interesse [de Sócrates] era o fazer valer este ponto [da máxima délfica], não especulativamente, **pois neste caso ele deveria necessariamente ter ido adiante**, mas sim praticamente, diante de cada homem individual. Ele trazia os indivíduos, por conseguinte, para baixo de sua bomba de ar dialética, privava-os do ar atmosférico que estavam acostumados a respirar, e os deixava assim plantados³⁴⁰.

Destaca-se essas palavras para uma pequena observação que se baseia na nona tese kierkegaardiana: caso Sócrates tivesse dado o passo adiante no desenvolvimento da ideia que ele avista, seu interlocutor não precisaria se dar ao trabalho de autorreflexão e autoquestionamento; perderia de vista assim o surgimento da subjetividade, que só pode passar a existir diante de uma configuração em que o sujeito se sente na necessidade de conhecer. Kierkegaard ainda afirma que o que desencadeia Sócrates a tais questionamentos - a buscar no outro o conhecimento - é que para ele os homens eram “de uma importância infinita, e quanto mais ele se mostrava inflexível em não se submeter ao Estado, tanto mais flexível, tanto mais maleável ele era no trato com os homens”³⁴¹. Deste modo, ele se jubilava em conversar com todos, sejam agricultores ou sofistas, poetas ou pessoas do Estado, jovens ou velhos. Em todos os arremetes com estes personagens encontrava Sócrates “uma tarefa para sua ironia”³⁴²; em outras palavras, para o negativo absoluto, o possibilitar dúvidas subjetivas. Em outro momento, revela Kierkegaard: “a *dialética negativa*, ao renunciar a ideia, é um corretor que faz suas transações numa esfera inferior, ou seja, é divisora”³⁴³.

Dessa maneira, Kierkegaard considera que o fulcral é o embate entre a força objetiva do Estado grego e a possibilidade da subjetividade no indivíduo exercida pela

³³⁹ Ibid, p. 123.

³⁴⁰ Ibid, p. 141. Grifo nosso.

³⁴¹ Ibid, p. 143.

³⁴² Ibid, p. 143.

³⁴³ Ibid, p. 122.

ironia socrática³⁴⁴, simbólica e praticamente transmitida através do *dáimon*. Pode-se comprovar isto, quando o filósofo dinamarquês afirma que

O poder objetivo do Estado, suas pretensões quanto à atividade do indivíduo (Enkeltes), as leis, os tribunais, tudo perde sua validade absoluta para ele [Sócrates], de todas estas coisas ele se livra como de formas imperfeitas, ele se eleva cada vez mais leve, vê tudo isto desaparecer abaixo dele em sua irônica perspectiva aérea, e ele mesmo flutua por sobre isso em irônica satisfação, carregado pela consequência intrínseca e absoluta de uma negatividade infinita³⁴⁵.

Portanto, Sócrates se torna uma ameaça a esta entidade - ao Estado ateniense e toda sua religiosidade, pois ele possibilita o indivíduo de se destacar dela, ele permite a transição do conhecimento subjetivo. Assim, de acordo com Kierkegaard, por causa dessa revolução, por assim dizer, provocada pelo filósofo grego, considera-se claro que ele “não era certamente um bom cidadão, e certamente não tornava melhores cidadãos os outros”³⁴⁶, em relação à realidade em que se encontravam; realidade esta dominada pelas leis e costumes religiosos gregos daquela cidade. Destarte, sem o *dáimon* socrático, que substitui o papel do Estado, que traz o oráculo vigente para o processo de interiorização do sujeito, não há como desencadear o surgimento da subjetividade. Esse processo é perigoso para o Estado ateniense, pois as determinações epistemológicas, por assim dizer, não mais cabem a ele, e sim ao silêncio do indivíduo que pensa por si mesmo. Concorde a esse raciocínio, conclui Hegel: “Sócrates é, deste modo, o herói que proclama, para deslocar o deus delfico, o princípio de que o homem deve olhar para dentro de si para saber o que é o verdadeiro”³⁴⁷.

2.2 Maiêutica

Acompanhando o método que verifica similaridades entre a primeira acusação sobre Sócrates com o seu *dáimon*, apontaremos neste momento as paridades entre a segunda acusação e a maiêutica socrática, ou em outras palavras, a metáfora da parteira. Ao longo do segundo capítulo da primeira parte d’*O Conceito de Ironia* notamos essas

³⁴⁴ Iremos trabalhar de forma mais clara e profunda a importância dessa relação no próximo capítulo, quando tratarmos das concordâncias e discordâncias de Hegel e Kierkegaard acerca da gravidade da filosofia socrática.

³⁴⁵ Ibid, p. 155.

³⁴⁶ Ibid, p. 144.

³⁴⁷ HEGEL, 1995, p. 87. “Sócrates es, de este modo, el héroe que proclama, para desplazar al dios delfico, el principio de que el hombre debe mirar dentro de sí para saber qué es lo verdadero”.

semelhanças, pois se trata justamente da relação de Sócrates com a juventude; um vínculo que se mantém, pode-se dizer, no terreno do ensino, já que o filósofo irônico é acusado de corromper os mais jovens, de ensinar coisas indevidas, ou de certa forma perigosas, segundo o julgamento estatal. Acerca dessa conexão entre a acusação e a maiêutica, Avi Mintz a confirma nos lembrando do diálogo platônico de *Teeteto*: “o mais importante da minha arte é a habilidade de aplicar todos os testes possíveis à prole, de determinar se a mente jovem está permeada de fantasmagoria, isto é, de um erro, ou de uma verdade fértil”³⁴⁸. Evidentemente, no entanto, traremos citações de outros momentos do texto kierkegaardiano que embasam nossa tese, assim como fizemos na análise do *daímon*.

É preciso ter em mente, contudo, uma definição clara da maiêutica socrática. Afirma o filósofo italiano Giovanni Reale:

Como a mulher que está grávida no corpo tem a necessidade do obstetra para dar à luz, assim o discípulo que tem a alma grávida da verdade tem necessidade de uma espécie de obstetra espiritual, que ajude esta verdade a vir à luz, e esta é justamente a maiêutica socrática³⁴⁹.

Segundo Hegel, “Sócrates atinge esta finalidade perguntando, razão pela qual se dá o nome de método socrático a esta combinação de *perguntas e respostas*”³⁵⁰. Ademais, aprender não passaria de recordar-se³⁵¹.³⁵² Não bastando isso, para fins de complementação, é importante notar que profere Kierkegaard, com a intenção de contrapor Sócrates aos sofistas, a circunstância que “reminiscência é justamente o desenvolvimento retrógrado, regressivo, e com isso é a imagem oposta do que se chama estritamente desenvolvimento”³⁵³. E aqui verificamos mais uma vez a insistência do filósofo dinamarquês em demonstrar a importância do abstrato, do negativo na ironia de Sócrates.

³⁴⁸ PLATÃO, Tht, 150c, apud MINTZ, A. **From Grade School to Law School: Socrates' Legacy in Education – A Companion to Socrates**. Edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. Blackwell : Oxford; 2006, p. 487. “[...] the most important thing about my art is the ability to apply all possible tests to the offspring, to determine whether the young mind is being delivered of a phantom, that is, an error, or a fertile truth”.

³⁴⁹ REALE, 2013, p. 146.

³⁵⁰ HEGEL, 1995, p. 56. “Sócrates logra esta finalidad preguntando, razón por la cual se há dado el nombre de método socrático a esta combinación de *preguntas y respuestas*”.

³⁵¹ Ibid, p. 63.

³⁵² Ver Menôn de Platão, 84d – 86c. PLATÃO. **Menôn**. Tradução de Maura Iglésias. Folha de S. Paulo, São Paulo, 2015.

³⁵³ KIERKEGAARD, 2015, p. 58.

Entendido isso, antes de iniciarmos o caminho principal deste momento, contudo, é importante destacar que para Kierkegaard a sentença positiva da acusação de Sócrates é válida, visto que o filósofo grego havia de fato – de certa forma - corrompido a juventude. Mas isso não ocorre de forma simples, conforme pensa o dinamarquês. O problema das ações socráticas é que elas neutralizavam a validade da relação familiar³⁵⁴. E a isto, já antes afirmava Hegel: “A ruptura do relacionamento desses laços constitui o atentando mais sensível contra a moralidade”³⁵⁵.

Essa conclusão se dá no argumento de que, segundo Sócrates, “o *mais competente* deve ter preferência sobre o menos competente”³⁵⁶. Esse raciocínio, assim como a essência do *dáimon*, também leva ao conflito do indivíduo a uma entidade externa; neste caso, entretanto, não é o Estado, e sim a família. Ligado a isto, afirma Merold Westphal que o mais básico e fundamental das práticas sociais é a família, que inclusive faz a ponte com Estado³⁵⁷, entidade que, como já vimos, tem um papel fundamental de oposição a Sócrates. O exemplo principal, por outro lado, do embate Sócrates e família é o episódio entre Anito e o filósofo. Quando ele prova a seu interlocutor a sua específica competência, Anito acaba “se desgostando com sua posição social”³⁵⁸. Conforme Hegel, “tudo parece indicar que este [Sócrates], com suas ingerências, induzia aos jovens um sentimento de descontentamento com a situação em que viviam”³⁵⁹. Não só de descontentamento, porém, a maiêutica socrática poderia formar investigadores, que questionariam qualquer conhecimento objetivo externo. De acordo com Avi Mintz, “a metáfora da parteira parece incorporar tudo o que se celebra em relação a criar [...] uma comunidade de investigadores”³⁶⁰.

À vista disso, segundo Kierkegaard, “o que *há de irresponsável* no comportamento de Sócrates”³⁶¹ seria sua “*interferência moral* de um *terceiro* na relação

³⁵⁴ Ibid, p. 148.

³⁵⁵ HEGEL, 1995, p. 89.

³⁵⁶ KIERKEGAARD, 2015, p. 146.

³⁵⁷ WESTPHAL, M. **Kierkegaard, Socratic Irony, and Deconstruction - International Kierkegaard Commentary – The Concept of Irony**. Translated by Stacey E. Ake; Published by Mercer University Press, Marcon, Georgia. Edited by Robert L. Perkins, 2001, p. 373.

³⁵⁸ KIERKEGAARD, 2015, p. 146.

³⁵⁹ HEGEL, 1995, p. 89. “[...] todo parece indicar que éste, con sus ingerencias, inducía a los jóvenes a um sentimiento de descontento con la situación en que vivían”.

³⁶⁰ MINTZ, 2006, p. 500. “[...]the midwife metaphor seems to embody everything that is to be celebrated about creating [...] a community of inquirers”.

³⁶¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 146.

absoluta entre pais e filho”³⁶². De acordo com o escritor dinamarquês, o pensamento grego corrente era de que

a família está acima do indivíduo, especialmente no que se refere aos seus assuntos próprios [...] ante a família, o indivíduo não pode jamais, sem mais nem menos, só porque acredita ser o mais entendido, estar autorizado a espalhar por conta e responsabilidade próprias estas suas visões³⁶³.

Dessa forma, conclui Kierkegaard, coincidente com Hegel, que também nesta acusação seria Sócrates culpado. Isso só provaria, segundo o raciocínio kierkegaardiano, a realidade da ironia socrática, assim como o fez o caso da acusação de cunho teológico em relação ao *dáimon*. E esse é o ponto determinante para o pensamento kierkegaardiano nesse específico texto: averiguar os instantes históricos que promoveram Sócrates a se tornar notável.

No caso da maiêutica, é relevante justamente o convívio e relação de Sócrates com seus discípulos, ou por assim dizer com aqueles que o filósofo grego teria indagado, ou mesmo “corrompido”. Diz Kierkegaard que caso o filósofo irônico fizesse o que fez por apenas desejar o bem e o melhor para os outros, teria talvez escapado da penalização em relação a essa acusação³⁶⁴. Todavia, Kierkegaard julga ausentar-se completamente uma seriedade necessária para tal sentimento³⁶⁵. O filósofo de Copenhague afirma:

Não se pense Sócrates nesta relação como aquele que sob o céu das ideias elevava os discípulos pela contemplação desta essência eterna, e nem como alguém que impregnava à juventude a rica plenitude de uma visão das coisas, e nem como alguém que no domínio moral assumia uma imensa responsabilidade em seus próprios ombros, vigiando com cuidados paternos sobre os discípulos, só a custo deixando-os soltar-se de suas mãos, enquanto seus olhos não os perdiam jamais de vista, não portanto como aquele que, para recordar uma expressão anterior, amava-os na ideia³⁶⁶.

³⁶² Ibid, p. 146.

³⁶³ Ibid, p. 146.

³⁶⁴ Ibid, p. 148.

³⁶⁵ Ibid, p. 148.

³⁶⁶ Ibid, p.148 – 149.

Por esse motivo, Kierkegaard inclusive menciona outra característica socrática que já vimos anteriormente: a duplicidade irônica que provoca tanto a sedução quanto o abandono. Logo, a maiêutica se faz presente. “A pessoa de Sócrates era, em relação aos outros, arredondada de maneira demasiado negativa”³⁶⁷, confirma o dinamarquês. Desse modo, a positividade da dialética não se expressa em Sócrates; ele apenas a possibilita em seu interlocutor; ele por si agora poderia expressá-la. O fato de Sócrates ter sido um sedutor, estabeleceu na juventude uma nostalgia que “fazia-a arder no gozo opulento da emoção, mas não lhe dava um alimento forte e nutritivo”³⁶⁸. Basicamente, isso quer dizer que Sócrates fascinava e atraía a juventude, prometendo-lhe algum tipo de conhecimento, dizendo que aquela ciência que a juventude possuía de nada valia, para então deixá-la sozinha e sem nenhum outro saber. A isso, ratifica Kierkegaard quando assegura que a relação de Sócrates “para com os discípulos era, portanto, com certeza das que fazem despertar, mas não era *de maneira alguma pessoal* no sentido positivo”³⁶⁹. O que impede precisamente esta positividade na dialética socrática com a juventude é a ironia absoluta³⁷⁰. Em relação a isso, alude Kierkegaard:

Era como se ele [Sócrates] tivesse espiado as conversações mais íntimas de suas almas [da juventude], como se os coagisse a falar disso em voz alta em sua presença. Ele se tornar seu confidente, sem que soubessem bem como é que isto acontecera, e enquanto eles mesmos em tudo isso haviam tornado outros, ele permanecia o mesmo, imóvel. E quando então todos os laços dos preconceitos estavam soltos, quando todos os enrijecimentos espirituais estavam afrouxados, quando o seu questionamento havia ajustado tudo e tornado possível a mudança, aí *culminava a relação* naquele instante pleno de significação³⁷¹.

Esse abandono, portanto, que Sócrates realiza no outro, após tê-lo atraído para algum tipo de pensamento, faz suceder um instante “tão rápido como um piscar de olhos e tão demorado quanto um piscar de olhos”³⁷² que possibilita o conhecimento para seu interlocutor. Esse é o momento, então, que a maiêutica é manifestada. Como Richard Bett afirma: “Sócrates alega ser estéril de sabedoria (assim como uma parteira não é mais

³⁶⁷ Ibid, p. 149.

³⁶⁸ Ibid, p. 149.

³⁶⁹ Ibid, p. 149.

³⁷⁰ Ibid, p. 149.

³⁷¹ Ibid, p. 150.

³⁷² Ibid, p. 150.

fértil), mas é capaz de trazer a fruição da sabedoria dos outros”³⁷³. O próprio Kierkegaard o reconhece: “se se quer conceber assim sua relação, a gente se lembra vivamente daquela arte que ele mesmo dizia estar de posse: a maiêutica”³⁷⁴. Isso só é possível, de acordo com Pia Søltoft, pois “a ironia, para Sócrates, não é para ser meramente entendida como um *instrumento*, que deveria preparar o caminho para algo novo, mas também como um *ponto de vista* com sua própria validade inerente”³⁷⁵.

Aqui notavelmente prova-se mais uma vez a nona tese kierkegaardiana. Sendo assim, a acusação de que Sócrates havia corrompido a juventude tem muito a ver com sua maiêutica. Relativo a isso, atesta Kierkegaard:

[...] Sócrates amava a juventude. Mas pode-se ver que este era um amor negativo. É certo que sua relação com eles não era sem significado, mas, como já se observou, quando a relação deveria adquirir um significado mais profundo, acabava, quer dizer, a relação com eles era o início de uma relação³⁷⁶.

Em primeira vista, pode-se concluir de forma equivocada que não há maiêutica nessas afirmações kierkegaardianas, pois teoricamente faltaria o elemento positivo presente no sujeito seduzido por Sócrates³⁷⁷. A isto, constata Kierkegaard que a relação da juventude com Sócrates “constitui a derradeira possibilidade de se demonstrar uma relação positiva”³⁷⁸. Stewart afirma, inclusive, que quando Sócrates “questiona as pessoas, seu objetivo é fazê-las chegar à verdade por si mesmas”³⁷⁹. O estudioso norte-americano complementa esta afirmação, nos lembrando do diálogo de *Mênon*, onde vemos um escravo menino chegando ao conhecimento básico de geometria, sem nenhuma compreensão prévia sobre o assunto³⁸⁰. Como já vimos, aprender não passa de lembrar-se, e isto só é possível através de um auxiliar externo, segundo Stewart. Além do quê, este

³⁷³ BETT, R. *Socrates and Skepticism – A Companion to Socrates*. Edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. Blackwell : Oxford; 2006, p. 306.

³⁷⁴ KIERKEGAARD, 2015, p. 151.

³⁷⁵ SOLTOFT, 2001, p. 270. No original: “[...] irony, for Socrates, is not merely to be understood as an *instrument* which should prepare the way for something new but also as a *standpoint* having its own inherent validity”.

³⁷⁶ *Ibid*, p. 152.

³⁷⁷ Mas não em Sócrates, como já foi acentuado.

³⁷⁸ *Ibid*, p. 152.

³⁷⁹ STEWART, 2017, p. 37.

³⁸⁰ *Ibid*, p. 37.

auxiliar deve imprescindivelmente estar imbuído de ironia, de negatividade dialética, de acordo com Kierkegaard. Narra, assim, Jon Stewart:

Todos os presentes ficaram admirados pelo fato de um menino aparentemente saber geometria sem jamais ter recebido quaisquer lições sobre ela. Isso é condizente com a repetida afirmação de Sócrates de que ele não ensinava nada. Ele apenas afirmava que era a parteira que auxilia o nascimento das ideias, mas não as produz. [...] As ideias jazem ocultas nos próprios indivíduos, sem que eles se deem conta de sua presença³⁸¹.

Assim também compreende Pia Søltoft:

Dado que Sócrates mantém sua própria subjetividade fora da sua relação com o outro, ele pode prontamente agir como uma parteira para os outros, enquanto seu próprio auto relacionamento estagna. Dessa forma, Kierkegaard diz que, para Sócrates, a subjetividade não foi além do seu primeiro e mais abstrato estágio³⁸².

Esse raciocínio de Søltoft, inclusive, nos prova a oitava tese kierkegaardiana, de que a ironia socrática é apenas uma forma modesta da subjetividade.

A respeito desse lado, de certo modo, positivo da maiêutica de Sócrates, Hegel pensava que a filosofia deste filósofo grego “tinha uma orientação totalmente prática”³⁸³. Isso é de se considerar, visto que o filósofo idealista alemão disse que um diálogo com Sócrates tendia principalmente a “superar a *perplexidade* e a *confusão* da consciência”³⁸⁴. Para isso, portanto, era necessário que houvesse inicialmente tal perplexidade e tal confusão, coisa que essa mesma filosofia socrática causaria³⁸⁵. Assim sendo, essa provocação que, digamos, perturbaria a consciência resulta na reflexão: “deve-se começar duvidando de tudo, destruindo todas as premissas, para obter a verdade como algo criado

³⁸¹ Ibid, p. 37 – 38.

³⁸² SOLTOFT, 2001, p. 269. No original: “Given that Socrates keeps his own subjectivity out of his relationship to the other, he can readily act as a midwife for others, while his own self-relationship stagnates. Therefore, Kierkegaard says that, for Socrates, subjectivity has not gotten any further than its first and most abstract stage”.

³⁸³ HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía II**. Traducción de Wenceslao Roces. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 51. Na tradução espanhola: “[...] tenía una orientación totalmente práctica”.

³⁸⁴ Ibid, p. 58. “[...] en sobreponerse a la *perplejidad* y a la *confusión* de la conciencia”.

³⁸⁵ Ibid, p. 59.

por meio do conceito”³⁸⁶. Esse ato é possibilitado por Sócrates em seus interlocutores, especialmente na juventude ateniense. Por isso, a negatividade da ironia socrática trabalha para que o indivíduo se perceba como livre de conceitos previamente estabelecidos por uma ordem, seja ela o Estado ou a família. Revela Hegel: “O que ocorre é que, segundo demonstra Sócrates, o bem não vem de fora; não é suscetível de ser ensinado, se não que venha implícito na natureza mesma do espírito”³⁸⁷. Diante disso, Hegel e Kierkegaard concluem que a positividade da filosofia socrática não está bem em seu sistema, mas sim diante da possibilidade do outro relembrar do conhecimento.

Deste modo, conclui-se que aqui ocorre algo similar ao caso do *dáimon*. Primeiramente, o julgamento de que Sócrates havia corrompido a juventude seria coerente, segundo ambas leituras kierkegaardianas e hegelianas, pois as características da maiêutica que foram expostas pelo próprio Sócrates ao longo dos diálogos platônicos proporcionam essa interpretação. A metáfora da parteira - de que assim como esta não consegue conceber uma criança, também Sócrates não seria capaz de gerar conhecimento por si só - poderia fazer com que a juventude, principal alvo das determinações objetivas da cultura grega, se revoltasse e começasse a negar os padrões exigidos pelo ambiente externo; no caso, a família. Com a autorreflexão e o conhecimento possibilitado pelo método socrático, um jovem poderia concluir que era melhor exercer outra profissão do que aquela designada por seus pais, criando assim um conflito entre o indivíduo e a família. A diferença do caso do *dáimon* é que o embate subjetivo é com o Estado. Dessa forma, em relação à maiêutica, pode-se dizer que ela exprime de forma muito clara a nona tese kierkegaardiana.

³⁸⁶ Ibid, p. 59. “[...] hay que empezar dudando de todo, destruyendo todas las premisas, para obtener la verdad como algo creado por medio del concepto”.

³⁸⁷ Ibid, p. 63. “Lo que ocurre es que, según demuestra Sócrates, lo bueno no viene de fuera; no es susceptible de ser enseñado, sino que va implícito em la naturaleza misma del espíritu”.

CAPÍTULO III – A NECESSIDADE DA IRONIA SOCRÁTICA

A ironia é o primeiro indício de que a consciência se tornou consciente.³⁸⁸

Inicia-se nossa parte final, em que trataremos do capítulo *Esta concepção é necessária*, do apêndice *A concepção hegeliana de Sócrates* e do último trecho do livro intitulado *A ironia como momento dominado. A verdade da ironia*³⁸⁹ presentes na obra kierkegaardiana aqui abordada. Dessa forma, faremos também uma divisão de três subcapítulos que não estarão especificamente ligados à cada título que citamos, mas serão três temas que podem ser abordados pontualmente em todos eles, sendo uns mais do que outros. Também, vale ressaltar, será importante visitar outros momentos do texto kierkegaardiano aqui analisado para esclarecer o conteúdo de cada um desses chamados subcapítulos. O motivo da escolha dessas partes deve-se à relevância que se nota, como se perceberá, do ponto de vista de Sócrates, isto é, a ironia com sua infinita negatividade absoluta, para Kierkegaard na sua obra *O Conceito de Ironia*.

Como vimos até agora, o filósofo dinamarquês começa seu trabalho analisando a possibilidade do ponto de vista de Sócrates ser concebido em ironia. Ele o faz a partir da análise de três escritores contemporâneos do filósofo ateniense: Aristófanes, Xenofonte e Platão. Depois, Kierkegaard analisa a realidade dessa concepção a partir do livro *Apologia* de Platão; ponto que aproveitamos para verificar os pensamentos kierkegaardianos sobre o *dáimon* e a maiêutica de Sócrates. Por fim, Kierkegaard expressa seus pensamentos sobre a necessidade do ponto de vista socrático ser concebido em ironia.

Em vista de tudo isso, para melhor captarmos todo o entendimento kierkegaardiano sobre a necessidade desta concepção, decidimos por estes capítulos citados acima como fio condutor da presente e última parte de nossa pesquisa. Deste modo, primeiramente comentaremos com certa profundidade as associações entre Sócrates e os sofistas, segundo a interpretação kierkegaardiana. Depois, trabalharemos a

³⁸⁸ PESSOA, F. *O Livro do Desassossego – Composto por Bernardo Soares, Ajudante de Guarda-livros na Cidade de Lisboa*. Organização Richard Zenith – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³⁸⁹ Esse subcapítulo, inclusive, se encontra no final do trabalho *O Conceito de Ironia*. Entretanto, como se há de ver, seu propósito aparenta estar relacionado com a concepção hegeliana da ironia socrática e com o resto do nosso trabalho.

crítica de Kierkegaard a Hegel e sua explicação sobre a ironia socrática³⁹⁰. Ao final, analisaremos de forma delimitada a importância da ironia socrática para Kierkegaard, interpelando as dificuldades que o filósofo dinamarquês colocou em seu texto acadêmico para tal abordagem. Todos esses aprofundamentos deverão vir com auxílio de comentadores. Ou seja, utilizaremos do mesmo método que viemos trabalhando até o momento.

Sendo assim, aproveitaremos algumas teses que o próprio Kierkegaard nomeou no início de seu trabalho. A escolha destas se servirão devido à relevância que se deu nos temas escolhidos. A tese IX, por exemplo, frequentemente citada em nosso segundo capítulo, é considerável para a compreensão dos conteúdos apontados, pois como veremos adiante, toda a pesquisa se dá na compreensão kierkegaardiana da importância do ponto de vista socrático, que é a ironia. O fato de Sócrates ter subvertido a realidade, avistado a idealidade, sem porém tê-la dominado comprova a tal da **infinita negatividade absoluta** característica da ironia. A décima segunda tese poderia ser utilizada como suporte, já que ela pressupõe uma crítica que Kierkegaard teria ao filósofo idealista alemão Hegel, mas como veremos, é preciso descartá-la por outro motivo metodológico. E, por último, mais ligada a última parte de nosso trabalho, também conectada com o último item do texto kierkegaardiano, voltaremos para a décima quinta tese que diz: “Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”. Aqui talvez se denote toda a relevância da ironia socrática para a filosofia kierkegaardiana. Não trataremos do assunto com a devida profundidade, entretanto, pois talvez demandaria toda uma outra pesquisa de tamanho maior; seria preciso avaliar cada obra de Kierkegaard e relacioná-la com a sua interpretação do ponto de vista socrático. Todavia, tornou-se necessário estabelecer alguma direção para este fim, um estímulo para trabalhos futuros.

3. 1 Sócrates e os sofistas

A grande era da filosofia grega adveio com o declínio da *pólis*³⁹¹.

Ao longo do terceiro capítulo da primeira parte do livro *O Conceito de Ironia*, nota-se que a principal discrepância que o filósofo Søren Kierkegaard encontrou entre Sócrates e os sofistas é a questão filosófica que se refere entre negatividade e positividade,

³⁹⁰ Como será notável, não se fez uma abordagem inteiramente imparcial da leitura de ambos os filósofos acerca do assunto. Ao contrário, focamos essencialmente na visão kierkegaardiana.

³⁹¹ TAYLOR, C. **Hegel**. É realizações Editora, São Paulo, SP, Brasil, 2014, p. 551.

herança marcante do hegelianismo presente na Dinamarca – e na Europa – daquela época. A propósito, antes de começarmos qualquer levantamento, vale lembrar que isso foi abordado de forma relativamente breve em dois momentos distintos no nosso trabalho: no capítulo acerca do Sócrates de Aristófanes; assim como também quando trabalhamos a maiêutica. Agora, todavia, faremos um maior aprofundamento sobre esse tema, visto que o foco do texto nessas duas ocasiões mencionadas eram outros.

No primeiro caso, partindo da sétima tese kierkegaardiana, de que a ilustração aristofânica havia chegado próxima da representação de Sócrates, demonstramos que o comediógrafo já havia notado uma diferença entre o filósofo grego e os sofistas, apesar de aparentemente tê-lo colocado como uma figura representante deste movimento, por assim dizer, educador³⁹². Em relação ao segundo momento, verificamos que a maiêutica socrática é de natureza negativa, isto é, o indivíduo chega à verdade por si só, apenas sendo auxiliado pela parteira do conhecimento, que no caso seria o próprio Sócrates. Contrapondo a isto, os sofistas teriam um tratamento mais positivo, por assim dizer, pois eles afirmariam verdades aos seus interlocutores; eles consideravam possível o ensino do conhecimento. Todavia, vale ressaltar que o nosso objetivo aqui é em nos empenhar na busca do entendimento de Kierkegaard sobre a positividade da filosofia sofista, e a negatividade da ironia socrática, focando nas diferenças e semelhanças entre Sócrates e os sofistas.

Em dado momento do capítulo, Kierkegaard cita o diálogo de Protágoras – assim como a tradição acadêmica costuma fazer - como grande referência das diferenças entre ele e Sócrates. A positividade sofística, segundo Kierkegaard, se releva na concepção protagórica de que a virtude pode ser ensinada, como já comentamos brevemente. Ao contrário disso, baseando-se no desenvolvimento maiêutico já lembrado acima, Sócrates considera que a virtude deveria ser lembrada, ou seja, ela não pode ser ensinada, provando-se assim um pensamento de natureza negativa, oposta àquele de Protágoras³⁹³. Aliás, acerca dessa distinção, no momento do *O Conceito de Ironia* em que Kierkegaard discorre sobre este diálogo, ainda na parte em que ele ilustra o Sócrates platônico, diz o filósofo de Copenhague: “O equívoco do sofista está em que pretende introduzir algo no homem; o socrático, ao contrário, em negar em todo e qualquer sentido

³⁹² F.M. Cornford diz acerca da atitude de Sócrates a seguinte afirmação: “Na mentalidade popular, ela foi simplesmente confundida com a dos sofistas. Aristófanes e os outros comediógrafos propiciaram o equívoco” (2001, p. 40).

³⁹³ KIERKEGAARD, 2015, p. 164.

que a virtude possa ser ensinada”³⁹⁴. Assim, a virtude de acordo com Sócrates se apresentaria na “reminiscência”³⁹⁵, que “é justamente o desenvolvimento retrógrado, regressivo, e com isso é a imagem oposta do que se chama estritamente desenvolvimento”³⁹⁶.

Em outras palavras, Protágoras, um sofista, acredita que há um desenvolvimento na virtude, pois ela pode ser passada de uma pessoa à outra; Sócrates, por outro lado, defende que “algo que é absolutamente estranho ao homem jamais poderá ser introduzido nele”³⁹⁷, concluído assim que a virtude só pode vir de uma lembrança, da rememoração, ou seja, é de dentro pra fora, não de fora para dentro, marcando assim a negatividade presente na filosofia socrática. No diálogo aqui em vista, Sócrates diz a Protágoras:

De fato – disse eu –, todas as minhas perguntas não visam a outra coisa senão querer examinar as questões relativas à virtude, e o que é, precisamente, a virtude; Pois sei que, uma vez esclarecido esse ponto, ficaria muito mais evidente aquilo sobre o que tanto eu como você, cada um a sua volta, nos entendemos em longos discursos: eu, afirmando que a virtude não pode ser ensinada, enquanto você, que ela pode ser ensinada.³⁹⁸

A propósito, vale um adendo: sobre esta diferença entre Protágoras e Sócrates, representando uma relação entre este último e os sofistas, Daniel R. N. Lopes informa que no diálogo *Protágoras*, “Platão buscará responder, em certa medida, [...] a saber, que Sócrates, assim com Protágoras, e os demais ‘sofistas’, é um *sophistēs*, ou seja, um homem dotado de certo saber que o distingue da massa de homens medíocres”³⁹⁹.

Além dessa, a seguinte passagem do filósofo dinamarquês explicita sua perspectiva, mostrando as divergências entre Sócrates e o famoso movimento sofístico: “Se os sofistas podiam responder a tudo, ele [Sócrates] podia perguntar; se os sofistas sabiam tudo, ele não sabia simplesmente nada; se os sofistas podiam falar sem parar, ele podia calar, isto é: ele era capaz de dialogar”⁴⁰⁰. Assim, os sofistas eram aqueles que

³⁹⁴ Ibid, p. 58.

³⁹⁵ Ibid, p. 58.

³⁹⁶ Ibid, p. 58.

³⁹⁷ Ibid, p. 58.

³⁹⁸ PLATÃO, **Protágoras de Platão: obras III**. Organização e tradução de Daniel R. N. Lopes. – 1. Ed. – São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017, 360e – 361.

³⁹⁹ LOPES, 2017, p. 29.

⁴⁰⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 165.

sempre se posicionaram de maneira que poderiam dar respostas, informar seus interlocutores. Sócrates, de outro modo, colocava-se sempre no âmbito da ignorância e da curiosidade, incitando no final das contas os outros a encontrarem a verdade absoluta, como vimos no caso da virtude no diálogo platônico *Protágoras*.

A propósito, a positividade sofística, segundo Kierkegaard, também é certificada em sua “verbosidade e os [seus] longos discursos”⁴⁰¹. Ora, em casos de verbosidade e longos discursos, Kierkegaard considera que está claro que há certa incapacidade de dialogar, a qual, aliás, para o dinamarquês esta seria uma crucial ferramenta para se chegar à verdade, possibilitada principalmente pela negatividade que Sócrates apresentaria com sua ironia, como se vê na nona tese kierkegaardiana.

Sobre esta possibilidade de diálogo que o filósofo de Atenas coloca, afirma Kierkegaard, que o diálogo é uma necessidade para o ponto de vista irônico, pois “ele indica o eu e sua relação para com o mundo”⁴⁰², sendo que no caso da ironia e sua negatividade, este eu é um devorador de mundos⁴⁰³. Harmônica a esta ideia kierkegaardiana acerca da possibilidade do diálogo, é a seguinte citação de Denis Huisman: “O que faz Sócrates?”, ‘Em que consiste sua realidade?’, há apenas uma única resposta que define seu estatuto: ele *dialoga*”⁴⁰⁴. Mas não só nos aspectos, por assim dizer, retóricos e dialógicos que as respectivas positivities e negatividades se anunciariam. De acordo com o filósofo de Copenhague, por exemplo, os diversos detalhes formariam as diferenças entre Sócrates e os sofistas com certo destaque:

Se a apresentação dos sofistas era pomposa e pretensiosa, o modo de Sócrates se apresentar era tranquilo e modesto; se a conduta dos sofistas era a influência do Estado, Sócrates não se sentia inclinado a ocupar-se com os assuntos do Estado; se o ensino dos sofistas era impagável, o de Sócrates também o era, no sentido inverso; se o desejo dos sofistas era sentar à mesa nos lugares mais importantes, Sócrates se sentia satisfeito ocupando o último lugar; se os sofistas desejavam ser algo, Sócrates preferia ser simplesmente nada ⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Ibid, p. 165, n. 7.

⁴⁰² Ibid, p. 103.

⁴⁰³ Ibid, p. 103.

⁴⁰⁴ HUISMAN, 2003, p. 29.

⁴⁰⁵ KIERKEGAARD, 2015, p. 165.

Todas essas diferenças, para Kierkegaard, poderiam comprovar uma moralidade superior do filósofo grego. Contudo, diz o dinamarquês que “talvez fosse mais correto ver nisso tudo uma *polêmica indireta*, sustentada pela infinitude interior *da ironia*”⁴⁰⁶. Podemos, inclusive, até voltar à interpretação xenofônica de Sócrates que Kierkegaard veementemente criticou para nos lembrar que foi justamente essa infinitude da ironia que Xenofonte não enxergou, levando-o talvez a essa ilustração de uma filosofia socrática que busca a utilidade da filosofia e uma moralidade exacerbadamente superior. Dessa forma, o que Kierkegaard pretende mostrar é que todas essas diferenças são marcadas principalmente pela ironia socrática, e não por qualquer outro motivo que se mostre positivo, como uma moralidade, ou uma intenção filosófica objetiva e explícita. Isso significa que Sócrates não estava a procura de uma polêmica para desmascarar um grupo ou personalidade específica, e sim o fez à medida que sua ironia tinha a natureza de fazê-lo.

Levando em conta tudo isso, vale também realçar o aspecto histórico que proporciona este, digamos, conflito. Kierkegaard cita Hegel e Röscher para expressar brevemente a decadência do Estado grego da época, dizendo que Atenas era o coração da Grécia e que a dissolução que se aproximava fazia com que “todo o sangue refluía impetuosamente às câmaras do coração”⁴⁰⁷. Ou seja, à medida que a decadência do helenismo ia se aproximando, toda “riqueza, luxo, exuberância, arte, ciência, frivolidade, gozo da vida”⁴⁰⁸ iam se avolumando, se concentrando em uma cidade específica, que era Atenas. Em outras palavras, a derrocada grega provocou uma multiplicidade⁴⁰⁹ que, para Kierkegaard, não sairia do terreno do superficial. O maior exemplo disso, segundo o filósofo dinamarquês, seria a “colorida variedade”⁴¹⁰ assegurada pelos sofistas. “Quando tudo se tornou vacilante, o que é que pode se tornar a amarra salvadora? Ou será o universal (o bem, etc.), ou então será o sujeito finito, seu arbítrio, o que lhe dá prazer etc. Esta última saída é a que os sofistas agarraram”⁴¹¹, afirma Kierkegaard.

Pode-se ver, inclusive, que há em outros autores um pensamento concorde com este. G. B. Kerferd adiciona que “Atenas, por uns sessenta anos, na segunda metade do

⁴⁰⁶ Ibid, p. 165.

⁴⁰⁷ Ibid, p. 159.

⁴⁰⁸ Ibid, p. 159.

⁴⁰⁹ Ibid, p. 159.

⁴¹⁰ Ibid, p. 159.

⁴¹¹ Ibid, p. 162.

século V a. C., era o verdadeiro centro do movimento sofista⁴¹². Além do mais, Giovanni Reale afirma:

Recordemos, antes de tudo, a lenta, porém inexorável, crise da aristocracia que vai *pari passu* com o poder sempre crescente do *demos*, do povo; o afluxo para as cidades, especialmente Atenas, sempre mais maciço dos metecos; a ampliação do comércio, que, superando os estreitos limites das cidades, levava cada uma delas ao contato com um mundo mais amplo; a difusão das experiências e conhecimentos dos viajantes que levavam ao inevitável confronto dos usos, costumes e leis helênicas com usos, costumes e leis totalmente diferentes. Todos estes fatores contribuíram fortemente para o surgimento da problemática sofística⁴¹³.

Segundo o autor italiano, todas essas variáveis contribuíram para o crescimento de uma noção de que o conhecimento não é algo exclusivamente aristocrático⁴¹⁴. Ou seja, qualquer pessoa poderia gerar conhecimento – ou virtude, como vimos no caso protagórico – através de um processo pedagógico. Dessa forma, tornou-se necessário, talvez por todos esses vetores contraditórios que se conduziam numa mesma cidade, o estudo do conhecimento abrangente, de cultura geral. Esta necessidade provinha também da contraposição dos filósofos anteriores, que eram estudiosos da natureza, aos sofistas. Afirma Reale que:

todas as vias estavam batidas e [...] a pesquisa do princípio de todas as coisas tinha esgotado todas as possibilidades e tocado os próprios limites. Era fatal, portanto, que o pensamento filosófico deixasse de lado a *physis*, e deslocasse o próprio interesse para outro objetivo⁴¹⁵.

Por conta disso tudo, os olhos voltaram para “tudo aquilo que nós hoje chamamos de *cultura humanista*”⁴¹⁶, que abarcavam temas tais como política, retórica, ética, língua, religião e outros, mas sempre de maneira demasiadamente geral, superficial, sem se adentrar muito nos pormenores da verdade⁴¹⁷. Por conseguinte, os sofistas não

⁴¹² KERFERD, 2003, p. 31.

⁴¹³ REALE, 2013, p. 27.

⁴¹⁴ Ibid, p. 27.

⁴¹⁵ Ibid, p. 26.

⁴¹⁶ Ibid, p. 26.

⁴¹⁷ Ibid, p. 26.

procuravam os princípios em si, mas apenas queriam ensinar, educar as pessoas para que fossem cidadãos em sua devida cidade.

Reale confirma esse objetivo do movimento quando diz que “os sofistas não buscavam a verdade por si mesma, mas tinham por objetivo o ensinamento, e o fato de terem discípulos era [...] para eles essencial”⁴¹⁸. Além disso, acrescenta G. B. Kerferd que

o que os sofistas estavam aptos a oferecer não era, de forma alguma, uma contribuição para a educação das massas. Eles ofereciam um produto caro, valiosíssimo para os que estavam buscando fazer carreira política e na vida pública em geral, isto é, uma espécie de educação secundária seletiva, em continuação à da contribuição básica da escola [...] ⁴¹⁹.

Isso está confirmado no diálogo platônico *Protágoras*. Sócrates declara:

Você [Protágoras] não apenas presume ser um homem excelente [...]; além de ser bom, você é capaz de tornar boas outras pessoas. E confia tanto em si mesmo que, enquanto os demais acobertam essa arte, você anunciou a si mesmo, abertamente para todos os helenos, sob a alcunha de sofista, proclamando-se mestre em educação e virtude [...] ⁴²⁰.

Sendo assim, Giovanni Reale conclui que “é preciso reconhecer aos sofistas o fato de terem sabido dar voz às novas exigências do momento histórico e terem preparado o terreno para o advento da filosofia moral”⁴²¹, que iniciaria com Sócrates através de seu ponto de vista. Assim, vale um pequeno parêntesis para explicitar a importância do filósofo ateniense no âmbito moral. F. M. Cornford explica que

a descoberta de Sócrates foi que o verdadeiro ser não está no corpo, mas na alma. E, para ele, a alma significava a sede daquela capacidade de descoberta que consegue distinguir o bem do mal, infalivelmente escolhendo o bem. O autoconhecimento implica o reconhecimento deste ser verdadeiro ⁴²².

⁴¹⁸ Ibid, p. 28.

⁴¹⁹ KERFERD, 2003, p. 34.

⁴²⁰ Protágoras de Platão, 348e – 349. PLATÃO, **Protágoras de Platão: obras III**. Organização e tradução de Daniel R. N. Lopes. – 1. Ed. – São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

⁴²¹ REALE, 2013, p. 74.

⁴²² CORNFORD, 2001, p. 46.

Dito isto, voltando para a ideia acerca das intenções pedagógicas dos sofistas, Dennis Huisman também confirma o pensamento anterior afirmando que o que estes educadores

tinham para oferecer, nas palavras atribuídas a Protágoras, incluía ensinar o homem a respeito dos assuntos de Estado, de modo que ele pudesse vir a ser uma verdadeira força nos negócios da cidade, tanto como orador quanto homem de ação; em outras palavras, tornar-se um político eficiente e bem-sucedido⁴²³.

Dessa forma, à vista disso tudo, Kierkegaard conclui que torna-se necessário “uma **pausa** grandiosa no curso da história”⁴²⁴. Sócrates, à medida que o contexto helênico ia se desestruturando, se apresenta como “o nada, com o qual é preciso contudo iniciar”⁴²⁵. Esse nada era fundamental para contrapor com o tudo sofístico⁴²⁶. Em oposição a Sócrates, que nada sabia, os sofistas conseguiriam provar a verdade em qualquer instância, através principalmente de sua retórica. Nota-se, mais uma vez, a nona tese kierkegaardiana: Sócrates não alcança a idealidade, pois a essência de sua ironia é de sempre desconstrução, jamais de apontar uma direção para se seguir, por exemplo. Entretanto, a sofística seria um início da reflexão subjetiva, mesmo que finita⁴²⁷, que prepararia o solo espiritual para a chegada de um ponto de vista inteiramente destrutivo. Explicita Kierkegaard:

Que tudo seja verdade, valia num certo sentido também para o antigo helenismo, o real tinha validade absoluta. Mas na sofística a reflexão está despertada, ela faz tudo vacilar e é então que a sofística a faz adormecer de novo, com a ajuda das razões; com raciocínios é alimentado este monstro faminto, e o pensador se vê assim com os sofistas em condições de provar tudo; pois eles podiam dar razões para tudo, e com estas razões qualquer momento se tornava verdade o que se queria que fosse⁴²⁸.

⁴²³ HUISMAN, 2003, p. 48.

⁴²⁴ KIERKEGAARD, 2015, p. 157. Grifo nosso.

⁴²⁵ Ibid, p. 157.

⁴²⁶ “O sofista prova, portanto, que *tudo é verdade*” (ibid, p. 161).

⁴²⁷ “O *mau princípio* no Estado grego era pois a *arbitrariedade*, em suas numerosas e multicoloridas formas de aparição, da subjetividade finita (isto é, da subjetividade não justificada). *Só uma única* dessas formas deve ser aqui objeto de uma investigação mais pormenorizada, ou seja, *a sofística*” (ibid, p. 159.).

⁴²⁸ Ibid, p. 161 – 162.

Reale, seja dito de passagem, também elucida esta ideia:

Todos os sofistas levantaram e aprofundaram, de diferentes maneiras, problemas morais ou problemas ligados estruturalmente com a moral, mas *não souberam alcançar, no nível temático, o princípio do qual todos dependem*. Este princípio, como sabemos, consiste na precisa, consciente e razoável *determinação da essência do homem*. Nenhum dos sofistas nos disse expressamente, isto é, tematicamente, o que é o homem e, por consequência, nenhum dos sofistas fez ver, conscientemente, como as várias doutrinas que professavam conjugavam-se numa determinada concepção do homem⁴²⁹.

A motivação para Kierkegaard considerar isso estaria baseada na transparente intenção dos sofistas: apresentar aos homens uma cultura geral, sem focar nas chamadas ciências particulares⁴³⁰, fato que também já vimos nas palavras de Giovanni Reale e de Kerferd. O filósofo dinamarquês também concorda que esta cultura geral, segundo os sofistas, seria importante para a formação de pessoas influentes no Estado. À exemplo disto, diz Kierkegaard que Protágoras não queria ensinar às pessoas faculdades referentes à astronomia e à aritmética, por exemplo, mas sim fazê-las pessoas cultas, para que se transformassem em políticos capazes, pessoas dotadas de habilidades retóricas⁴³¹. Lembremos da peça de Aristófanes, quando comentamos que o único objetivo de Estrepsíades ao procurar Sócrates era de aprender a arte da retórica para fugir de dívidas.

Movidos por uma “autossuficiência incomparável”⁴³², os sofistas seriam como os casuístas, a qual se utilizam da simulação para justificar ou legitimar qualquer ato ou circunstância. Explica Kierkegaard:

O casuísta fica calmo e seguro, ele acha não só que pode ajudar a si mesmo, mas achar que também pode ajudar os outros. Se alguém está em dúvida e então se dirige ao casuísta, ele tem sempre prontos sete conselhos e sete respostas. Ora isto é um alto grau de positividade⁴³³.

⁴²⁹ REALE, 2013, p. 74.

⁴³⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 160.

⁴³¹ Ibid, p. 160.

⁴³² Ibid, p. 163.

⁴³³ Ibid, p. 163 – 164.

Portanto, toda essa positividade provinda de uma arbitrariedade, “tão insípida no aspecto teórico quanto prejudicial no aspecto prático”⁴³⁴, conforme Kierkegaard, precisaria ser solapada, e ninguém mais que Sócrates com negatividade infinita de sua ironia para fazer esse trabalho⁴³⁵. O filósofo de Copenhague comprova isso quando afirma que “Sócrates *está equipado e armado* de tal modo que é impossível não perceber que ele vem *para a briga com os sofistas*”⁴³⁶. O armamento e o equipamento que Sócrates utiliza é a sua ironia que se contrapõe infinitamente em relação à positividade multicolor - para se empregar uma expressão kierkegaardiana - dos sofistas naquele período de decadência cultural grega. Não obstante, este armamento é que faz Sócrates arrancar “todos os seus contemporâneos da substancialidade como se estivessem nus após um naufrágio”, como Kierkegaard afirma em sua XI tese. Além disso, como vimos em Giovanni Reale, há um preparo no terreno da filosofia criado pelos sofistas, que voltaram os olhos ao homem, ignorando as ciências particulares; essa reviravolta possibilitou – e causou necessariamente – o surgimento de um Sócrates, completo oposto em essência dos sofistas. Ademais, Kierkegaard prossegue seu raciocínio dizendo que “em relação aos sofistas, Sócrates deu um passo gigantesco, alcançando o bem em si e para si. Os sofistas haviam parado na refração infinita do bem na multiplicidade do útil e do proveitoso”⁴³⁷.

Concluindo, se compreende afinal a necessidade da ironia socrática naquele contexto histórico. A característica infinita da negatividade - que jamais se coloca no âmbito positivo - é fundamental para o desenvolvimento do pensamento subjetivo posterior. Segundo Kierkegaard, Sócrates não poderia de forma alguma apresentar qualquer aspecto positivo, pois aí ele estaria falando a mesma língua que os sofistas, dado que a ampla positividade destes possibilitaria a entrada de mais um ponto de vista que teria algo a acrescentar àquela diversidade multifacetada, por assim dizer⁴³⁸, justificando dessa forma sua nona tese. Além disso, verificamos também que há dentro da tradição acerca do estudo do movimento sofista uma importância no momento histórico em que tudo ocorreu. Chegando a este ponto, podemos então averiguar a principal crítica que Kierkegaard teria à interpretação hegeliana da filosofia socrática, pois veremos que ela é

⁴³⁴ Ibid, p. 164.

⁴³⁵ Ibid, p. 164. Lembremos que, como já vimos, toda a infinitude está explícita, por exemplo, no julgamento de Sócrates, no momento em que ele discursa para aqueles que o absolveram.

⁴³⁶ Ibid, p. 165.

⁴³⁷ Ibid, p. 181.

⁴³⁸ Ibid, p. 165.

relevante para o que o filósofo dinamarquês considera crucial e grandioso na ironia socrática.

3.2 Hegel e Kierkegaard

Após termos trabalhado a relação quase que orgânica entre Sócrates e os sofistas - tanto nas interpretações kierkegaardianas, quanto na tradição acadêmica sobre o assunto - devemos seguir com o proposto e apurar a crítica que Kierkegaard faz à interpretação hegeliana sobre a filosofia socrática. Nota-se inclusive, que muito do que o filósofo dinamarquês conclui sobre o movimento sofista partiu de suas leituras de Hegel⁴³⁹. Em relação a isso, afirma Jon Stewart que Kierkegaard “foi claramente encantado pelos aspectos da filosofia de Hegel, a qual ele adotou e empregou de forma flagrante”⁴⁴⁰. E mais: “há muitas razões externas ao texto em si para acreditar que Kierkegaard estava firmemente sob a influência de Hegel no tempo de composição de *O Conceito de Ironia*”⁴⁴¹. O próprio filósofo dinamarquês consideraria isso, de uma forma autocrítica. Segundo Jon Stewart, após expor várias passagens dos diários de Kierkegaard escritos 10 anos depois de seu doutoramento, o filósofo “julgu-se ter sido fortemente influenciado por Hegel quando era um aluno escrevendo *O Conceito de Ironia*”⁴⁴².

Contudo, torna-se necessário apontar um pequeno desvio em relação à metodologia tratada em nosso trabalho até então. Sempre que possível, em cada capítulo e parte contida neste, empenhamo-nos em apontar as ideias de Kierkegaard com algumas de suas teses descritas no começo de sua obra. Aqui, no caso, isso muda um pouco. Ainda que a décima segunda tese “Hegel, sem sua descrição da ironia, atendeu mais às formas recentes do que à antiga” possui claramente uma abordagem ao filósofo idealista alemão, seria indispensável abordar a segunda parte de *O Conceito de Ironia*, coisa que já

⁴³⁹ Acerca desse tema, Kierkegaard cita Hegel como fonte nas páginas 162, 163, 164, 169 e 170 (Ibid). Em todas elas, nota-se um tom de concordância, com algumas ressalvas que se tornarão significativas nesse momento.

⁴⁴⁰ STEWART, J. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**, Cambridge University Press, 2003, p. 134. “[...] he was clearly infatuated by aspects of Hegel's philosophy, which he unapologetically adopted and employed”.

⁴⁴¹ Ibid, p. 141. “[...] there are many reasons external to the text itself to believe that Kierkegaard was strongly under Hegel's influence at the time of the composition of *The Concept of Irony*”. Entretanto, vale ressaltar que há discordâncias envolvendo a veracidade de se dizer que o livro *O Conceito de Ironia* seria de fato um texto hegeliano.

⁴⁴² Ibid, p. 143. “[...] judged himself to have been strongly influenced by Hegel while he was a student writing *The Concept of Irony*”.

descartamos inicialmente em nossa proposta⁴⁴³. Dessa forma, não consideramos nenhuma tese específica que poderíamos usar como fio condutor dessa parte que aqui levantamos, da crítica kierkegaardiana em relação ao entendimento de Hegel sobre Sócrates. Não obstante, isso não atrapalha de forma alguma nosso empreendimento, já que esta crítica é de suma importância para o entendimento da interpretação de Kierkegaard sobre a ironia socrática, visto ainda que ele aborda essa análise num capítulo da primeira parte de sua obra.

Além disso, como já foi observado em nota, este desenvolvimento específico não busca o entendimento completo tanto da interpretação hegeliana quanto kierkegaardiana sobre Sócrates. O que se busca aqui é especificamente a compreensão acerca do que o filósofo dinamarquês tinha a dizer sobre a análise hegeliana. Em outras palavras, o objetivo é uma análise hermenêutica da visão de Kierkegaard sobre a crítica de Hegel.

Antes de terminar a primeira parte do livro *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*, Kierkegaard elabora um apêndice denominado *A concepção hegeliana de Sócrates*, dotado também de uma pequena seção intitulada *Em que sentido Sócrates é fundador da moral?*. Esta pergunta, como veremos a seguir, é de extrema importância para perceber as diferenças dos pensamentos kierkegaardiano e hegeliano sobre a ironia socrática.

Neste apêndice, o filósofo dinamarquês assegura que não poderia avaliar todos os pormenores e detalhes presente nas citações de Hegel acerca de Sócrates: “Estas observações particulares [de Hegel] estão totalmente de acordo com o que eu procurei afirmar na primeira parte da investigação. Entretanto, eu não posso utilizá-las mais em meu favor, dado que elas estão aí jogadas totalmente soltas”⁴⁴⁴. Por isto, Kierkegaard decide focar no texto hegeliano o entendimento sobre o sentido em que Sócrates seria fundador da moral⁴⁴⁵. Aliás, Charles Taylor, em seu estudo sobre o filósofo alemão, confirma essa tese de Sócrates como o impulsionador do empreendimento acerca do conhecimento da moral, segundo uma leitura hegeliana do caso: “Sócrates está em busca

⁴⁴³ Na segunda parte do livro, Kierkegaard preocupa-se em explicar o conceito de ironia como um todo, utilizando-se de referência tanto Sócrates quanto o chamado romantismo. Daí que a interpretação de Hegel estaria mais inclinada às formas, por assim dizer, recentes da ironia, segundo a leitura kierkegaardiana.

⁴⁴⁴ Ibid, p. 176.

⁴⁴⁵ Ibid, p. 177.

de uma norma universalmente válida, está em busca do bem. Ele é o fundador da moral”⁴⁴⁶.

Mais uma vez, a dualidade filosófica tão presente na linguagem dialética hegeliana, positivo e negativo, torna-se presente no discurso kierkegaardiano. O ponto principal, para Kierkegaard, da compreensão sobre a importância de Sócrates se encontra no entendimento sobre a positividade e a negatividade de sua filosofia. Afinal, seria ela infinitamente negativa mesmo? Ou havia algum aspecto positivo, já que Sócrates possibilitou o surgimento de diversas doutrinas e influenciou decisivamente a filosofia ocidental?

Jon Stewart anuncia que, de acordo com Kierkegaard, “Hegel atribuiu erroneamente a Sócrates um papel positivo como se estivesse antecipando e prevendo desenvolvimentos posteriores, mas a verdade é que Sócrates não estava olhando à frente, mas olhando para trás”⁴⁴⁷. Ou seja, o papel do filósofo irônico é de solapar todos os costumes e todas as crenças prevalecentes, sem portanto introduzir novos costumes e novas crenças. Notamos, inclusive, mais uma vez a nona tese se destacando no texto kierkegaardiano. Não obstante, o próprio Hegel entendia o negativo característico da ironia socrática. Dizia ele: “aparece, assim, com Sócrates a *infinita subjetividade*, a *liberdade da consciência* de si mesmo”⁴⁴⁸.

Todo o interesse deste questionamento está inserido na ideia do *bem*, que segundo Kierkegaard, “é o *princípio da liberdade subjetiva*”⁴⁴⁹, pois o bem possibilita a consciência de extrair de si mesma o que é verdadeiro⁴⁵⁰. O problema, para o filósofo de Copenhague, é que Hegel “concentra sua concepção de Sócrates *unilateralmente* sobre”⁴⁵¹ a questão de Sócrates ser o fundador da moral. A unilateralidade expressa por Kierkegaard estaria focando somente na positividade de Sócrates. Jon Stewart esclarece que, de acordo com a análise kierkegaardiana,

pode-se enxergar que havia para Hegel um conteúdo positivo, mesmo que abstrato, no ensinamento de Sócrates. A consciência individual

⁴⁴⁶ TAYLOR, 2014, p. 555.

⁴⁴⁷ STEWART, 2017, 119.

⁴⁴⁸ HEGEL, 1995, p. 40. “[...] aparece así, com Sócrates, la *subjetividad infinita*, la *libertad de la conciencia* de sí mesmo”.

⁴⁴⁹ KIERKEGAARD, 2015, p. 180.

⁴⁵⁰ Ibid, p. 180.

⁴⁵¹ Ibid, p. 183.

deve fornecer um conteúdo positivo a partir de si mesmo. Ela deve manifestar a lei moral universal. Como já foi visto, isso é, de acordo com Hegel, precisamente o defeito do ponto de vista moral de Sócrates⁴⁵².

Isso quer dizer que Hegel, de acordo com o filósofo dinamarquês, compreenderia que Sócrates configuraria o bem, o avistaria e chegaria nele; fato que Kierkegaard discorda. Ele declara:

há uma tentativa constante [por parte de Hegel] de mostrar como Sócrates concebia o bem, e o menos correto na mesma consiste, tanto quanto eu vejo, em que a direção da correnteza na vida de Sócrates não é captada com exatidão. O movimento em Sócrates é este: ir até o bem. Sua importância no desenvolvimento do mundo está em dirigir-se ao bem mesmo sem ter chegado a tanto. Sua importância para seus contemporâneos está em tê-los induzido até aí⁴⁵³.

Isso está disposto no texto de Hegel. Pode-se notar esse fato na seguinte passagem em que o filósofo alemão expõe a importância da filosofia socrática, determinando um tom de positividade, a qual seria a introdução da ética na filosofia: “a teoria socrática é, rigorosamente, uma teoria ética, já que nela se predomina o lado subjetivo, ao lado das intenções, dos critérios pessoais [...]”⁴⁵⁴. E mais: “Vemos nele a interiorização da consciência, que em Sócrates, pela primeira vez, determina a existência antropológica e que mais tarde se tornará comum”⁴⁵⁵.

Sendo assim, para Kierkegaard, a ironia socrática se caracterizaria, como viemos confirmando ao longo de todo o nosso trabalho, em uma negatividade absoluta, fato que fugiu aos olhos de Hegel, pois ele enxergaria certo grau de positividade no filósofo ateniense. Kierkegaard afirma que Hegel veria “um conteúdo afirmativo”⁴⁵⁶ em Sócrates na medida em que sua maiêutica determinaria o surgimento do conhecimento do bem e

⁴⁵² STEWART, 2003, p. 163. “[...] one can see that there was for Hegel a positive content, albeit an abstract one, in Socrates’ teaching. The individual conscience must provide a positive content from within itself. It must manifest the universal moral law. As has just been seen, this is, according to Hegel, precisely the defect in Socrates’ moral view”.

⁴⁵³ KIERKEGAARD, 2015, p. 183.

⁴⁵⁴ HEGEL, 1995, p. 42. “[...] la teoría socrática es, en rigor, una teoría ética, ya que en ella predomina el lado subjetivo, el lado de las intenciones, de los criterios personales [...]”.

⁴⁵⁵ Ibid, p. 45. “Vemos en él la interiorización de la conciencia, que en Sócrates cobra por primera vez existencia antropológica y que más adelante se convertirá en algo común y corriente.”.

⁴⁵⁶ KIERKEGAARD, 2015, p. 181.

do verdadeiro nos seus interlocutores, principalmente nos mais jovens⁴⁵⁷. Por conseguinte, Adriaan van Heerden corrobora com Kierkegaard, dizendo que “de acordo com Hegel, então, a posição de Sócrates não é verdadeiramente irônica, pois a relação de Sócrates com a (Ideia do) bem é positiva”⁴⁵⁸. Entretanto, como nos demonstra Jon Stewart, Hegel também considerava isso insuficiente, argumentando que Sócrates deveria ir mais além, talvez sistematizando sua filosofia de forma positiva. Neste ponto, declara Stewart, Kierkegaard não poderia discordar mais:

Para Hegel, o objetivo da ironia de Sócrates era simplesmente dar início a uma discussão que levaria a uma determinação do conceito ou do universal. Contudo, [...] Hegel é crítico em relação a Sócrates por ele nunca ser capaz de determinar o universal ou de construir algo positivo. Para Kierkegaard, porém, a importância de Sócrates era precisamente ser a total negatividade. Seu objetivo não era construir algo, mas negar⁴⁵⁹.

No texto kierkegaardiano, esta indecisão, por assim dizer, de Hegel também é notável:

Esta exposição de Hegel possui algo de notável: ela inicia e termina pela *pessoa de Sócrates*. Pois embora Hegel em várias passagens pareça querer reivindicar-lhe uma positividade, e embora lhe atribua a ideia do bem, mostra-se contudo que o indivíduo vem a ser aquele que se determina arbitrariamente em relação ao bem e que o bem enquanto tal não possui nenhuma força absolutamente obrigante⁴⁶⁰.

Como afirma Jon Stewart em outro texto, a noção que o sistema apresenta da importância de Sócrates como fundador da moral é de que o filósofo grego chegaria a uma nova concepção do bem, coisa que de acordo com Kierkegaard não é verdade, pois “Sócrates em sua vida estava sempre no processo de mover-se diante do bem com cada nova discussão e novo interlocutor”⁴⁶¹. Essa dualidade de Sócrates na visão de Hegel

⁴⁵⁷ Ibid, p. 181.

⁴⁵⁸ VAN HEERDEN, Adriaan. *Was the Death of Socrates a Tragedy? Kierkegaard versus Hegel on the Possibility of the Mediation of the Tragic Ethics - International Kierkegaard Commentary – The Concept of Irony*. Translated by Stacey E. Ake; Published by Mercer University Press, Macon, Georgia. Edited by Robert L. Perkins, 2001, p. 247. No original: “According to Hegel, then, Socrates’ position is not truly ironical because Socrates’ relation to the (Idea of the) good is positive”.

⁴⁵⁹ STEWART, 2017, p. 115.

⁴⁶⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 176.

⁴⁶¹ STEWART, 2003, p.165. “[...] Socrates in his own life was always in the process of moving toward the good with each new discussion and new interlocutor”.

também é notada por Adriaan van Heerden. No final das contas, o que o filósofo idealista alemão conclui é que Sócrates teve uma negatividade, no sentido de negar todos os valores inquestionáveis, e também uma positividade, já que não só possibilitou o conhecimento do bem, como também, segundo Hegel, tinha a noção do bem, coisa que Kierkegaard discordaria mais tarde:

Hegel, então, reconhece um aspecto positivo e um negativo na “universalidade” de Sócrates. No lado negativo, Sócrates anulou a verdade e as leis comuns existentes na consciência natural; no lado positivo, sua moralização incentivou todos a pensarem sobre seus deveres, no sentido de direcionar seus pensamentos para fora do incidente específico e concreto para o universal [...]”⁴⁶².

Além dessa passagem, há outra em que Van Heerden reitera esse entendimento. Ele afirma que há dois principais desacordos de Kierkegaard em relação a Hegel na questão socrática, como pode ser notado:

[...] (1) Dado que Hegel reconhece a essência negativa da dialética moral de Sócrates, Kierkegaard tem que mostrar – nos termos em que ele mesmo (Kierkegaard) constrói o argumento – que Hegel acreditava que Sócrates não *chegou* meramente no bem, mas *procedeu* dele, e (2) a questão mais fundamental envolve a questão da natureza do “bem” no pensamento próprio de Sócrates, e se ele a *possuía* (ou alegava possuir)⁴⁶³.

Visto isso, considera Kierkegaard que não teria como existir a ideia do bem em Sócrates, já que “a ironia não leva *nada a sério*”⁴⁶⁴, nem mesmo as virtudes praticadas pelo sujeito negativamente livre são levadas a sério⁴⁶⁵. A única razão disso – a ideia do bem – ser positivo em Sócrates, seria porque o filósofo grego não realizou afinal sua

⁴⁶² VAN HEERDEN, 2001, p. 253. “Hegel, then, recognizes a positive and a negative aspect to Socrates’ ‘universality’. On the negative side, Socrates annulled truth and communal laws as these exist in natural consciousness; on the positive side, his moralizing took the form of prompting everyone to think about their duties, in the process directing their thinking away from the specific, concrete incident to the universal [...]”.

⁴⁶³ Ibid, p. 2001, p. 254. “[...] (1) given that Hegel acknowledges the negative thrust of Socrates’ moral dialectic, Kierkegaard has to show – in the terms in which he (Kierkegaard) himself constructs the argument – that Hegel believed that Socrates not merely *arrived* at the good but *proceeded* from it, and (2) the more fundamental issue concerns the question of the nature of ‘the good’ in Socrates’ own thinking, and whether he *possessed* (or claimed to possess) it”.

⁴⁶⁴ KIERKEGAARD, 2015, p. 182.

⁴⁶⁵ Ibid, p. 182 – 183.

posição essencial⁴⁶⁶. Isto, para Kierkegaard, poderia ser encontrada nas análises empíricas feitas sobre o sujeito livre – Sócrates – naquele momento da história. Hegel, portanto, teria focado demais nos âmbitos conceituais da ironia, ignorando a realidade vivida por Sócrates.

Além disso, Van Heerden declara que Kierkegaard acharia que essa confusão promovida por Hegel vem do fato que “ele falhou em fazer a distinção própria entre Sócrates e Platão, entre a ironia socrática e a ironia platônica”⁴⁶⁷. Adicionado a isso, Jon Stewart diz que “Kierkegaard sugere que Hegel não está tão preocupado quanto deveria sobre os detalhes da história, mas tenta simplesmente proporcionar um quadro amplo”⁴⁶⁸. E Van Heerden, baseando-se na análise kierkegaardiana, afirma que a relação de Sócrates “com a Ideia é essencialmente negativa, e não positiva como Hegel nos convenceria”⁴⁶⁹.

Compreendido, dessa forma, que para Kierkegaard o mais importante da filosofia de Sócrates é sua infinita negatividade absoluta, analisemos em seguida o que de fato significa isso e de que forma ela está relacionada com a própria apresentação da ironia feita por Kierkegaard em seu livro aqui estudado. Como vimos ao longo dessa parte, o filósofo dinamarquês considerava fundamental que Hegel tivesse compreendido os paradoxos e as dificuldades intrínsecas na ironia socrática. Portanto, iremos ao nosso último assunto proposto e assim fecharemos nosso trabalho.

3.3 A ironia socrática e sua infinita negatividade absoluta

El problema supone una situación intermedia: que algo sea dado y que lo dado sea incompleto, no se baste a sí mismo. Si no sabemos algo nos sabríamos que es insuficiente, que es manco, que nos faltan otros algos postulados por el que ya tenemos. Esto es la conciencia de problema. Es saber que no sabemos bastante, es saber que ignoramos. Y tal fue, en rigor, el sentido profundo del ‘saber el no saber’ que Sócrates se atribuía como único orgullo. ¡Claro!, como que es el comienzo de la ciencia la conciencia de los problemas⁴⁷⁰.

⁴⁶⁶ VAN HEERDEM, 2001, p. 255.

⁴⁶⁷ Ibid, p. 251. “[...] he fails to distinguish properly between Socrates and Plato, between Socratic irony and Platonic irony”.

⁴⁶⁸ STEWART, 2017, p. 118.

⁴⁶⁹ VAN HEERDEN, 2001, p. 250. “[...] his relation to the Idea is essentially negative, not positive as Hegel would have us believe”.

⁴⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, J. **Que es Filosofía – Obras Completas, Tomo VII (1948-1958)**. Segunda edición; Revista de Occidente, Impreso en España por Talheres Gráficos, Madrid, 1964, p. 358.

A segunda parte do livro *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* é marcada pela análise kierkegaardiana do conhecido movimento Romântico do começo do século XIX, mais especificamente sobre a ironia dos poetas e filósofos dessa era. Kierkegaard vai criticar a abstração demasiada dessas personalidades, que como bem coloca K. B. Söderquist, é apenas uma liberdade sem concretude alguma⁴⁷¹. Este fato contrapõe a interpretação de Kierkegaard sobre a ironia de Sócrates. No caso deste, sua abstração completa estaria, por assim dizer, justificada, como temos visto nesse último capítulo de nossa pesquisa.

Contudo, seria necessário começar outro trabalho para investigar todas as nuances que permeiam essas diferenças, devido ao extenso conteúdo que se poderia obter nessa tarefa. Mas dado que a compreensão da chamada infinita negatividade absoluta da ironia é o ponto crucial da obra aqui estudada como um todo, tornou-se relevante abordar este assunto, mesmo que de forma sucinta. À vista disso tudo, esta última etapa de nosso trabalho visa, dessa forma, desenhar um horizonte que possa ser aproveitado em novas pesquisas futuras. Portanto, não se propõe um aprofundamento sobre a questão; apenas pretende-se salientar brevemente um assunto importantíssimo para a compreensão kierkegaardiana sobre a ironia de Sócrates.

Desse modo, a tese XV que Kierkegaard coloca, “Como toda a filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”, pode ser usada como base para a compreensão. Além disso, há uma última passagem no texto de 1841 intitulado *A ironia como momento dominado. A verdade da ironia*, em que Kierkegaard compara a ironia utilizada por poetas famosos, tais como Shakespeare e Goethe, paragonando-a com a ironia de Sócrates. Sendo assim, nosso trabalho finaliza com este último objetivo: utilizando da décima quinta tese como fio condutor, verifica-se a infinita negatividade absoluta da ironia socrática, segundo o pensamento de Kierkegaard, apenas aproveitando do texto do último trecho da obra *O Conceito de Ironia*, além de momentos esparsos da primeira parte do livro, caso se faça imprescindível.

Neste fragmento final de seu livro, o filósofo dinamarquês defende a ideia de que a ironia precisa ser dominada para que o indivíduo viva poeticamente, isto é, viva verdadeiramente. A ideia está contida também na décima quinta tese: do mesmo modo

⁴⁷¹ SÖDERQUIST, K. B. *Kierkegaard and his contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark – Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of "Irony"*. Edited by Jon Stewart, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2003, p. 81.

que é preciso começar a ciência pela dúvida, uma vida pessoal só se inicia através da ironia. Kierkegaard declara:

Quando, pois, a ironia acabou de ser dominada, ela executa um movimento que é o oposto daquele em que ela manifesta sua vida indomada. A ironia *limita, finitiza, restringe*, e com isso confere *verdade, realidade, conteúdo*; ela *disciplina e pune*, e com isso dá *sustentação e consistência*. A ironia é um disciplinador, que só é temido por quem não o conhece⁴⁷².

O movimento viabilizado pela ironia faz com que o sujeito se coloque frente à realidade exposta e ditada a ele. Dessa forma, ele está apto agora a avaliar e olhar de forma contemplativa a realidade, ele pode se desprejar de todas as amarras que foi colocado nele, impossibilitando um autorreflexão. Portanto, para Kierkegaard,

quem simplesmente não compreende a ironia, quem não tem ouvidos para seus sussurros, carece *eo ipso* daquilo que se poderia chamar o *início absoluto da vida pessoal*, carece daquilo que em certos momentos é indispensável para a vida pessoal, carece do banho de renovação e de rejuvenescimento, do banho de purificação, que salva a alma de ter sua vida na finitude, mesmo que viva aí com força e energia⁴⁷³.

Assim que o indivíduo se atira ao mar da ironia⁴⁷⁴, é preciso entretanto que ele retorne à realidade, mais saudável, alegre e leve⁴⁷⁵. Essa renovação permite um fluir existencial que, para Kierkegaard, é essencial para a vida pessoal, para a compreensão e vivência da realidade: “A ironia, como um momento dominado, mostra-se em sua verdade justamente nisso: que ela ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase *adequada na realidade*”⁴⁷⁶.

Análogo a isso, K. B. Söderquist responde como a ironia é o começo de uma vida humana autêntica: ela é a liberdade negativa que “livra o indivíduo *da* autoridade injustificada de leis, costumes, hábitos, crenças e normas inerentes. Ela cria um espaço aberto, desonerado pelas demandas da tradição humana, e o indivíduo é ao menos

⁴⁷² KIERKEGAARD, 2015, p. 250.

⁴⁷³ Ibid, p. 250.

⁴⁷⁴ Ibid, p. 250.

⁴⁷⁵ Ibid, p. 250.

⁴⁷⁶ Ibid, p. 251.

inicialmente forçado a retroceder a si mesmo”⁴⁷⁷. Portanto, há um duplo movimento existencial viabilizado pela negatividade da ironia.

Exemplos disso, segundo o filósofo dinamarquês, são três: Shakespeare, Goethe e Heiberg. Todos eles foram escritores que dominaram a ironia e, assim, conseguiram fazer sua poesia e sua vida poética prevalecerem, pois somente por meio da negatividade absoluta da ironia é que se pode criar algo de substancialmente objetivo. Kierkegaard, inclusive, enfatiza que a prova de que a ironia está dominada nesses poetas é a onipresença dela por toda a obra, não em algum momento específico e esporso:

Quanto mais ironia houver, tanto mais livre e poeticamente o poeta flutuará suspenso sobre sua obra poética. Por isso, a ironia não está presente em algum ponto particular da poesia, mas sim onipresente, de tal modo que a ironia visível na poesia é *por sua vez dominada ironicamente*. Portanto, a ironia liberta ao mesmo tempo a poesia e o poeta. Mas para que isto possa acontecer é preciso que o próprio poeta domine a poesia⁴⁷⁸.

Söderquist esclarece aqui que “enquanto a discussão de Kierkegaard sobre a ironia dominada mostra que ele concorda que a ironia deve ser balanceada com as preocupações pessoais [do poeta] no mundo real, ele também vai além delas contribui com algo único”⁴⁷⁹. Isto posto, pode-se concluir que há um duplo movimento realizado pelo agente irônico, onde primeiramente ele se subtrai da externalidade objetiva, seguido de um retorno com algo mais a acrescentar.

Mas o interessante disso tudo é o contraste dessa noção de ironia com àquela que vimos por todo o nosso texto, isto é, a ironia socrática. Diferentemente do que pensava Hegel, como já vimos, a ironia expressa em Sócrates, de acordo com Kierkegaard, não poderia haver qualquer fator objetivo, afirmativo, positivo. Daí que vem a infinita negatividade absoluta presente na filosofia socrática, que como Oscar Oubiña bem nos

⁴⁷⁷ SÖDERQUIST, K. B. **Irony** – *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by John Lippitt and George Pattison, Oxford University Press, 2013, p. 356. “[...] frees the individual *from* the unwarranted authority of inherited laws, customs, habits, beliefs, and norms. It creates an open space, unencumbered by the demands of human tradition, and the individual is at least initially forced back into him – or herself”.

⁴⁷⁸ KIERKEGAARD, 2015, p. 248.

⁴⁷⁹ SÖDERQUIST, 2003, p. 103. “[...] while Kierkegaard’s discussion of controlled irony shows that he agrees that irony must be balanced with one’s own personal concerns in the actual world, he also goes beyond them and contributes something unique”.

lembra, é chamada de “a tendência total”⁴⁸⁰ da ironia. Oubiña afirma que essa tendência “carece *absolutamente* de limites”⁴⁸¹. Diferentemente desta, existe a tendência específica da ironia, que pode ser exemplificada nos poetas expostos por Kierkegaard acima, além também até mesmo de Platão, como evidencia o estudioso galego. Sobre ela, Oubiña declara:

Velaquí o que Kierkegaard designará máis adiante como a *tendencia específica*. Trátase dunha forma de ironía na que existe, previamente dada, unha finalidade determinada polo suxeito axente, e á que a propia ironía se pon ao servizo. O alcance desta, en consecuencia, está em todo momento delimitado e controlado por esa subxectividade reitora que a xera e a mantén tamén em funcionamento. Para expresalo com outras palabras, é esta unha forma *instrumental* de ironía. O poder negativo da ironía queda desprezado e de-limitado ao ámbito dunha destrución preconcebida⁴⁸².

Destarte, diversa à tendência total, a tendência específica da ironia seria uma instrumentalização desta; poderia ser uma forma de se aplicar a subjetividade proporcionada pela ironia para um fim objetivo. A diferença da ironia socrática é que a objetividade da filosofia de Sócrates é a infinita negatividade absoluta, ou seja, o filósofo não estaria a serviço de uma positividade, mas sim da eterna negatividade, arrematando dessa forma uma autodestruição compulsiva que só poderia concluir-se em vazio⁴⁸³.

A principal preocupação de Kierkegaard é a relação ética disso tudo. Aqui verifica-se mais uma vez a tese XV, que avalia a validade de viver uma vida pessoal. De acordo com Oubiña, “a ironía é para Kierkegaard un elemento de carácter *ético*”⁴⁸⁴, pois é ela mesma quem faz o indivíduo se situar corretamente⁴⁸⁵ dentro de um contexto, onde ele poderia entender seu próprio eu dentro dos âmbitos externos e internos. Sobre a questão ética, Oscar Oubiña esclarece: “O estar nunha posición correcta non pode ser outra cousa que vivir a vida propia de acordo cunha serie de principios ou valores éticos. Só o establecemento dun *norte*, dunha verdade, pode decidir que o individuo estea ou non

⁴⁸⁰ OUBINÃ, Oscar. **A tendencia total do cómico en Kierkegaard**. Tese de doutoramento em Filosofia – Universidade de Santiago de Compostela, 2009.

⁴⁸¹ Idem, **A Tendencia Total da Ironía em Søren Kierkegaard**. Revista Portuguesa de Filosofia 64, 2008, p. 273.

⁴⁸² Ibid, p. 274.

⁴⁸³ Ibid, p. 276.

⁴⁸⁴ Ibid, p. 284.

⁴⁸⁵ Ibid, p. 284.

correctamente situado”⁴⁸⁶. Complementando esta ideia, Söderquist afirma que “a ironia deve ser controlada com um comprometimento de viver no mundo”⁴⁸⁷.

Sócrates, por conseguinte, estaria corretamente posicionado, pois seu Norte era a infinita negatividade absoluta, o seu comprometimento com o mundo, por assim dizer, era de justamente esvaziar a carne sem afetar a casca, para se utilizar de uma metáfora kierkegaardiana já apresentada aqui. No final das contas, como vimos em relação com os sofistas, Sócrates estaria justificado em ter seu ponto de vista concebido em ironia infinitamente, mesmo que o levasse a morte, mesmo que esta ética o condenasse a beber cicuta, pois de acordo com Kierkegaard, Sócrates estava situado corretamente no mundo real, possibilitando a providência subjetiva para toda a história ocidental.

⁴⁸⁶ Ibid, p. 283.

⁴⁸⁷ SÖDERQUIST, 2003, p. 82. “[...] irony must be controlled with a commitment to living in the world”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho teve como principal objetivo a compreensão da ironia socrática pelo filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard na primeira parte de seu livro de 1841, *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. Dessa forma, a pergunta fundamental para essa pesquisa é: como Kierkegaard concebe o filósofo grego Sócrates? Para tanto, foi preciso buscar bibliografia diversa, desde comentadores puramente kierkegaardianos, até aqueles estudiosos que nada tem a ver com o filósofo dinamarquês.

Como já visto, esta obra kierkegaardiana possui duas partes, sendo que a primeira delas é dividida em três capítulos: o primeiro é sobre a possibilidade da concepção de Sócrates, onde Kierkegaard vai analisar o filósofo grego na figura de três distintos escritores conterrâneos do filósofo irônico, Xenofonte, Platão e Aristófanes; o segundo capítulo arremete a *Apologia* escrita por Platão, investigando a relação entre Sócrates e o Estado, através das acusações que o levaram à morte; e, finalmente, no terceiro capítulo, Kierkegaard explora a necessidade e a importância da ironia socrática para a compreensão do que é uma existência humana.

Dado isso, procurou-se analisar todas as nuances que envolvem estas apurações e chegamos em algumas conclusões que podem ser consideradas interessantes. Antes, entretanto, de entrar nelas, faz-se relevante comentar que, em geral, o método utilizado para o trabalho foi de utilizar algumas teses que Kierkegaard escreve no seu trabalho para fomentar o entendimento do mesmo, como já foi exposto em nossa *Introdução*.

Primeiramente, como já foi dito, o filósofo dinamarquês averigua a possibilidade do conceito de ironia ser concebido em Sócrates. Dado que o filósofo grego não escreveu sequer uma linha, Kierkegaard – assim como se faz geralmente no estudo socrático – comparou as ilustrações de Sócrates feitas por seus discípulos Xenofonte e Platão, além da peça *As Nuvens* escrita pelo conhecido comediógrafo Aristófanes. Nesses preâmbulos teóricos, verificou-se que Kierkegaard praticamente descartou o Sócrates xenofônico, visto que Xenofonte havia ignorado o aspecto eterno da ironia socrática. O filósofo de Copenhague conclui isso, pois não há o profundo embate principal entre Sócrates e o Estado, ou a relação ambígua entre o filósofo irônico e o movimento sofístico; há apenas um sujeito que foi condenado injustamente por querer o bem dos demais.

Ao contrário deste caso, vem Aristófanes e, para Kierkegaard, ilustra Sócrates de maneira muito honesta, sendo o mais próximo que chegou do entendimento da filosofia

socrática e da importância deste. Segundo o filósofo dinamarquês, a perfeita exposição da visão de Sócrates do povo ateniense estaria contida na peça aristofânica. Aristófanes conseguiu avistar a negatividade absoluta de Sócrates, bem como sua relação com os sofistas – visto que o personagem Sócrates é uma representação do movimento também -, além de demonstrar alguns aspectos socráticos, tais como a maiêutica, o *dáimon* e a aporia.

Visto isso, verificamos que Kierkegaard considera o Sócrates platônico como o mais ideal, o que mais longe chegou da ideia absoluta, infinita e negativa da ironia. Seguindo uma tradição erudita, Kierkegaard diferenciou os diálogos platônicos entre dois: uns com mais presença da filosofia socrática, outros com a filosofia de Platão se sobrepondo. Nesta última, Platão estaria aproveitando da negatividade infinita da ironia para concluir alguma ideia objetiva própria. Kierkegaard constrói seu argumento a partir de alguns diálogos, mas como já foi anunciado anteriormente, utilizamos de apenas duas obras platônicas: *O Banquete* e *A Apologia*.

A escolha do primeiro livro é baseada principalmente no conteúdo sobre Eros exposto nele. A ideia de sedução e repulsão em Sócrates aqui presente é muito importante para a apreensão da ironia socrática, pois à medida que o diálogo vai sendo trabalhado, as ideias sobre o Amor expostas pelos personagens vão gradualmente abstraindo-se, até que o conceito de Eros, apresentado indiretamente por Sócrates, é abstração pura: é nostalgia, busca, falta. Essa determinação é importante, pois há uma analogia com o próprio filósofo irônico, visto que com a chegada de Alcebiades fica claro que Sócrates é uma representação de Eros, narrativamente falando. Ambos atraem o sujeito, propiciando certa expectativa de ganho, mas que logo deixam-no de lado, sem nada, deixam-no despidos espiritualmente.

Já no segundo livro platônico aqui analisado, Kierkegaard foca no instante em que o filósofo grego faz o discurso para aqueles que o absolveram. Neste momento, Sócrates defende - coisa que poderia ter evitado para não ser condenado de vez, mais uma vez demonstrando sua infinita negatividade absoluta – que não haveria problema algum em ser condenado à morte, porque sua ignorância acerca do que vem depois da vida traria duas possibilidades: ou a morte é o nada, que Sócrates compara com um sono profundo; ou é uma outra vivência onde Sócrates poderá continuar fazendo o que sempre fez, manterá sua busca da verdade, indagando até mesmo figuras ilustres. Em relação a isso,

Kierkegaard considera que esse discurso é a perfeita confirmação da ironia negativa socrática.

No segundo capítulo do trabalho, examinou-se a realidade do ponto de vista de Sócrates concebido em ironia. Por meio das acusações presentes na *Apologia* de Platão, Kierkegaard correlaciona Sócrates com o Estado, mostrando que a partir deste embate, o filósofo grego possibilitaria o pensamento reflexivo, a subjetividade e a interioridade. Por meio de dois aspectos socráticos, o *dáimon* e a maiêutica, verificamos cada uma das acusações para compreender essa constatação kierkegaardiana. O *dáimon* estaria relacionado com a primeira acusação, de que Sócrates havia negado os deuses vigentes e apresentado outros novos. Baseando-se na afirmação socrática que o *dáimon* seria uma voz divina, Kierkegaard conclui que Sócrates teria encontrado sua tarefa e a colocada em prática. A negatividade absoluta do filósofo grego pode ser bem exemplificada por seu, por assim dizer, demônio, já que segundo a obra platônica, ele é puramente negativo; ele apenas repreendia Sócrates, nunca o mandava realizar alguma atividade.

No caso da maiêutica, utilizamos da segunda acusação, de que Sócrates havia corrompido a juventude. Aqui buscamos demonstrar que esta acusação estaria relacionada com a forma como Sócrates proporcionava o conhecer, que é puramente negativa; o filósofo teria apenas de fazer o sujeito relembrar da verdade, e não desenvolvê-la. Oposto a isto, estariam os sofistas e o próprio Estado que davam respostas objetivas ou impunham-nas como verdades, por meio principalmente do artifício retórico.

Por último, investigou-se a necessidade e a importância histórica da ironia socrática, voltando-se quase sempre ao último capítulo da primeira parte da obra aqui estudada. Dividiu-se em três temas diferentes para tal empreendimento. Primeiramente, relacionamos Sócrates com os sofistas, procurando expor as diversidades entre ambos nos aspectos negativos e positivos. O filósofo irônico seria essencial naquele momento, visto que Atenas se encontrava em decadência e possibilitou uma cultura generalizada multicolorida, para usar uma expressão própria de Kierkegaard. Para fomentar o conhecimento subjetivo, isto é, a busca da verdade através da interioridade, Sócrates surgiu com sua destruidora negatividade irônica, contrabalanceando a positividade superficial do movimento sofista.

O segundo tema é acerca da crítica de Kierkegaard a alguns pontos da interpretação hegeliana sobre Sócrates. Apesar de concordar em muitas coisas, há algo

primordial que Hegel haveria de ter ignorado, para Kierkegaard: a infinita negatividade absoluta da ironia – termo, aliás, que Kierkegaard tirou do próprio Hegel -, que impossibilitaria Sócrates de apresentar algum sistema positivo em sua filosofia, por exemplo. Não só isso: o filósofo grego estaria justificado em não dar este passo sistemático. Esta ausência de objetividade e positividade na filosofia socrática seria um problema para Hegel. Apesar do filósofo alemão defender que Sócrates havia chegado à ideia do bem, e dessa forma proporcionado a subjetividade – o que poderia ser um indício de positividade -, Kierkegaard pensa bem diferente, defendendo que se o filósofo grego chegou à alguma positividade foi sem querer e sem desejo prévio algum para isso.

Finalizando, para fins de se obter um arredondamento da compreensão de Kierkegaard sobre o ponto de vista de Sócrates concebido em ironia, investigamos a absoluta negatividade infinita que o filósofo dinamarquês tanto defendeu. Foi percebido que Kierkegaard achava que Sócrates estaria justificado em estar eternamente convicto de sua ignorância; havia um contexto histórico e filosófico que possibilitaria esse procedimento de forma autêntica. Diferentemente, de alguns notáveis poetas, como Shakespeare e Goethe, que utilizaram da ironia para *produzir*, isto é, dar vida, sinalizar algo objetivo, Sócrates foi consumido inteiramente pela ironia até levá-lo inclusive à morte. Seria necessário, contudo, maiores aprofundamentos nesse conteúdo, explorando constantemente a segunda parte de *O Conceito de Ironia*. Além disso, o objetivo de expor, mesmo que de forma delimitada, este tema foi de abrir um horizonte para algum trabalho futuro acerca do assunto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Sobre a obra de Søren Kierkegaard em geral:

BERGMAN, S. H. “The Concept of Irony in Kierkegaard’s Thought”. In: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Albânia/ Nova York: State University of New York Press, 1991, p. 25 – 45.

FERGUNSON, H. **Melancholy and the Critique of Modernity – Kierkegaard’s religious psychology**, Routledge, London and New York, 1995.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. 5ª ed. Londres: Oxford University Press, 1988.

GARFF, Joakim. **Søren Kierkegaard: A Biography**. Translated by Bruce Kirmmse. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1960.

GOLOMB, J. **In Search of Authenticity - From Kierkegaard to Camus**, Routledge, New York, 1995.

GOUWENS, D. J. **Kierkegaard as Religious Thinker**, Cambridge University Press, New York, 1996.

HANNAY, A. **Kierkegaard and Philosophy – Selected Essays**. Routledge, 2003.

_____. **The Arguments of the Philosophers**, Routledge, London and New York, 1982.

HOWLAND, J. **Kierkegaard and Socrates – A study in Philosophy and Faith**, Cambridge University Press, 2006.

_____. **The Paradox of Political Philosophy: Socrates’ Philosophic Trial**. Lanham, MD: Rowman& Littlefield Publishers.

JOLIVET, Regis. **Introduction to Kierkegaard**. Londres: Oxford University Press, 1950.

KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard Compêndio – vol. 1 – pela comemoração do bicentenário de nascimento 1813 – 2013 / Bruce H. Kirmmse, Hélène Politis, Jacob Howland, Nuno Ferro, Poul Lübck, Richard B. Purkathofer** – São Paulo: LiberArs, 2005.

_____. **Kierkegaard in Golden-age Denmark Indiana Series in the Philosophy of Religion.** Indiana University Press, 1990.

MESNARD, Paul. **Kierkegaard.** Tradução de Rosa Carreira. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 1991.

OUBINÃ, Oscar. **A tendência total do cômico em Kierkegaard.** Tese de doutoramento em Filosofia – Universidade de Santiago de Compostela, 2009.

_____. **A Tendência Total da Ironia em Søren Kierkegaard.** Revista Portuguesa de Filosofia 64, 2008.

PAULA, M. G. de. **Kierkegaard em Diálogo com a Tradição Filosófica,** Intermeios, São Paulo, 2016.

_____. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura,** Annablume, FAPESP, São Paulo, 2001.

SÖDERQUIST, K. B. **Irony – The Oxford Handbook of Kierkegaard.** Edited by John Lippitt and George Pattison, Oxford University Press, 2013.

STEWART, J. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered,** Cambridge University Press, 2003.

_____. **Kierkegaard and His Contemporaries – The Culture of Golden Age Denmark,** Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2003.

_____. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade.** Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ; Vozes, 2017.

VALLS, Álvaro. **Algumas reflexões sobre razão e religião em Kierkegaard.** Consacratio Mundi- homenagem a Urbano Zilles. 1ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. **O amor socrático. A análise kierkegaardiana de sua teoria e prática.** Síntese, vol. 20 nº 63/1993. Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte.

_____. **Entre Sócrates e Cristo.** Em Foco nº 02. Petrópolis: Editora Vozes, outubro 1995/março 96.

_____. **Kierkegaard, cá entre nós.** São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

Obras de outros escritores analisadas por Kierkegaard em seu livro *O Conceito de*

Ironia:

ARISTÓFANES. **As nuvens**. 1ª ed. (Coleção Os Pensadores, Volume Sócrates). Tradução de Gilda Maria Reale Strarzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **As Nuvens – O Melhor do Teatro Grego**. Tradução de Mário da Gama Kury, Jorge Zahar Editor Ltda, Rio de Janeiro, Rj, 2013.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofia I**. Traducción de Wenceslao Roces. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofia II**. Traducción de Wenceslao Roces. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

PLATÃO. **Menôn**. Tradução de Maura Iglésias. Folha de S. Paulo, São Paulo, 2015.

_____. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

_____. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed. ufpa, 2011.

_____. **O Banquete**. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza – São Paulo: editora 34, 2016 (1ª edição).

_____. **Apologia de Sócrates (Coleção Os Pensadores, Volume Sócrates)**. Tradução de Líbero Rangel. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **A República (ou sobre a Justiça, Diálogo Político)**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014. – (Paideia).

_____. **Protágoras de Platão: obras III**. Organização e tradução de Daniel R. N. Lopes. – 1. Ed. – São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates (Coleção Os Pensadores, Volume Sócrates)**. Tradução de Líbero Rangel. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **Memorabilia, Oeconomicus, Symposium and Apology**. London, England: Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1923.

Obras sobre Sócrates, seus discípulos Platão e Xenofonte, Aristófanes, Hegel e sobre o movimento sofista:

AHBEL-RAPPE, S. e KAMTEKAR, R. **A Companion to Socrates**. Blackwell : Oxford, 2006.

BROCHARD, Victor. **Estudios sobre Socrates y Platon**. Buenos Aires: Losada 1940.

CORNFORD, Francis Macdonald. **Antes e depois de Sócrates**. São Paulo: Principio, 1994.

_____. **Estudos de filosofia antiga: (Sócrates, Platão e Aristóteles)**. Coimbra: Atlântida, 1969.

DILLERY, John. **Xenophon and the history of his times**. London and New York, Routledge, 1995.

DUHOT, Jean-Joël. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, c2004.

GRAY, Vivienne J. **Xenophon: Oxford Readings in Classical Studies**. New York, Oxford University Press, 2010.

GUARDINI, Romano. **The death of Socrates: an interpretation of the Platonic dialogues: euthyphro, apology, crito and phaedo**. New York: Meridian, 1962.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, impresso no Brasil em novembro de 2014.

HOWLAND, J. **Plato and the Talmud**. University of Tulsa, Cambridge University Press, 2006.

HUISMAN, Denis. **Sócrates**. São Paulo: Loyola, c2006. 247 p.

KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Tradução de Margarida Oliva; EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2003.

LANDORMY, Paul. **Socrates**. Lisboa: Inquérito, [198-?]. 111 p

LEIBOWITZ, D. M. **The Ironic Defense of Socrates – Plato's *Apology***. Kenyon College, Cambridge University Press, 2010.

NUSSBAUM, M. **Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom** (*Aristophanes: Essays in Interpretation – Yale Classical Studies 26*). Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York, 1980,

MONDOLFO, R. **Sócrates**. Mestre Jou: São Paulo, 1973.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga: I. das origens a Sócrates** . 9.ed. São Paulo: Loyola, 1993. xxiii, 419 p.

_____. **História da filosofia antiga: vol. II: Sofistas, Sócrates e socráticos menores**. Trad. de Marcelo Perine. – 2. ed. – São Paulo: edições Loyola, 2013.

STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**. Companhia das Letras: São Paulo, 2005.

STRAUSS, Leo. **Socrates and Aristophanes**. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 332 p.

TAYLOR, C.C. W. **Sócrates**. PM: Porto Alegre, 2010.

TAYLOR, C. **Hegel**. É realizações Editora, São Paulo, SP, Brasil, 2014.

VIANNA, Talita de Carvalho Lobo. **As personagens de Sócrates: máscaras, sátiras e ironias na formação da cultura Ateniense**. 2013. 117 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013

WOLFF, Francis. **Sócrates, o sorriso da razão**. São Paulo: Brasiliense, 1982. 96 p. (Encanto radical ; 4).

Obras de Kierkegaard:

KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Ironia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Folha de S. Paulo, São Paulo, 2015.

_____. **The Concept of Irony**. Tradução de H.V. e E.H. Hong. New Jersey: Princeton University Press.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **The Moment and Late Writings**, trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press 1998.

_____. **Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus.** 3. ed. Petrópolis, Vozes, 2011.

_____. **É preciso duvidar de tudo.** São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. **As obras do amor.** Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário.** 2. ed. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. **Fear and trembling – Repetition.** trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press 1983.

_____. **Either/or – Part II.** trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1987.

_____. **Ou-ou, um fragmento de vida (Primeira Parte).** Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2013.

_____. **The sickness unto death.** trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press 1980.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas vol. I,** tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas vol. II,** tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

Outras Obras:

ARISTÓTELES. **Metafísica: Volume II/** Aristóteles; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. – 5. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ORTEGA Y GASSET, J. **Que es Filosofia – Obras Completas, Tomo VII (1948-1958).** Segunda edición; Revista de Occidente, Impreso en España por Talheres Gráficos, Madrid, 1964.

PESSOA, F. **O Livro do Desassossego** – *Composto por Bernardo Soares, Ajudante de Guarda-livros na Cidade de Lisboa*. Organização Richard Zenith – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

UNAMUNO, Miguel. **La Agonía del Cristianismo**. Espasa – Calpe Argentina, S.A, Buenos Aires - Mexico, 1944.

VIRGÍLIO; **Eneida**. Tradução de Carlos Alberto Nunes; organização, apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2016.