

# O SÓCRATES DE KIERKEGAARD

## KIERKEGAARD'S SOCRATES

ELIAS GOMES DA SILVA\*

**Resumo:** Pretende-se analisar a originalidade de Kierkegaard em nos apresentar um Sócrates que não se restringe a uma simples descrição acadêmica dos antigos e múltiplos relatos feitos por seus contemporâneos mais próximos. O Sócrates de Kierkegaard, como aqui chamado, possui a capacidade de seguir “carreira solo”. Em outras palavras, diversos pesquisadores do pensamento kierkegaardiano reconhecem nessa temática o desenrolar do que viria a ser – em futuro próximo – a constituição do próprio “método” de Kierkegaard. Proporcionalmente, apresentaremos uma análise sistematizada sobre o tema prioritariamente levando em conta sua Dissertação apresentada em 1841 na Universidade de Copenhague, com o título *O Conceito de Ironia* – constantemente referido a Sócrates.

**Palavras-chave:** Kierkegaard, Sócrates, Ironia, Filosofia.

**Abstract:** We pursue the originality of Kierkegaard in presenting a Socrates that is not restricted to a single academic description of old and multiple accounts by his closest contemporaries. The Socrates of Kierkegaard as it was called here has the ability to pursue a solo career. In other words, many researchers of Kierkegaard's thought recognize this in this theme the first developments of the philosopher's own “method”. In accordance to that, we intend to do a systematic analysis of theme focusing on a priority basis in his thesis submitted in 1841 at the University of Copenhagen, as the title of *The Irony concept* - constantly referred to Socrates.

**Keywords:** Kierkegaard, Socrates, Irony, Philosophy.

### INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo principal, estabelecer uma análise sistemática sobre conceito de uma “filosofia socrática” no pensamento do dinamarquês Søren Kierkegaard. Prioritariamente, estabeleceremos como eixo de delimitação temática ou fundamentação teórica sobre o tema a sua Dissertação apresentada em 1841 na Universidade de Copenhague, como o

---

\* Professor de Filosofia e Mestre em Ciência da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), S. P. Brasil. E-mail:filosofia.elias@hotmail.com.

título de *O Conceito de Ironia – constantemente referido a Sócrates*<sup>1</sup>. Nesse sentido, busca-se mais uma vez apresentar ao público geral, bem como também à comunidade kierkegaardiana, os aportes teóricos apresentados por Kierkegaard sobre o respectivo tema.

Do ponto de vista “justificativo”, a pesquisa se valida sobretudo pela emblematicidade entorno da pessoa de Sócrates, seja na filosofia, literatura ou educação. Não há dúvida de que todos os esforços acadêmicos possíveis sejam valiosos, sobretudo para uma melhor compreensão do filósofo grego – dentre os quais a interpretação de Kierkegaard é indispensável. Ora, o modo como o nórdico entrelaça as principais fontes históricas (Xenofonte, Platão e Aristófanes) é dialético. Todavia, o dialético em Kierkegaard costuma estrategicamente ocultar a síntese, permitindo assim certa autonomia ao leitor. E é justamente essa capacidade dialética diferenciada – de procurar nos fazer “observar” e “decidir” sobre o que fora historicamente inobservado e supostamente “não-decidido” – que nos provoca. O mesmo se diz da sua redescoberta da ironia, onde a mesma não se estringe ao mero “instrumento literário” ou “recurso retórico” de um sujeito falante, mas vai além, e se transforma numa espécie de plataforma metodológica de um *telos* superior, cuja subjetividade é estandarte. Na mesma proporção, está também a sua típica proposta de mais uma vez correlacionar Sócrates com Cristo, onde, diferentemente das “leituras convencionais”, os elementos de semelhança tendem a se consolidar a partir das dessemelhanças.

Do ponto de vista dos “objetivos”, busca-se demonstrar a originalidade ou genialidade de Kierkegaard em nos apresentar um Sócrates que não se restringe a uma simples descrição acadêmica dos antigos e múltiplos relatos feitos por seus contemporâneos mais próximos. Ele não coagula de pronto, como a suposta inofensividade da descrição de Xenofonte, nem tampouco abraça ingenuamente por completo o projeto platônico, o que não significa também ficar em absoluto flutuando sobre *As Nuvens* de Aristófanes. O Sócrates de Kierkegaard, aqui apresentando, destina a ser uma leitura honesta

---

<sup>1</sup> Inclusive esse recorte teórico ou delimitação temática já foi realizado em 2001, no livro publicado pelo filósofo brasileiro Marcio Gimenes de Paula – *Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a louca* pela Editora Annablume/SP. Para que o texto não seja extenso, não trabalharemos aqui outras possíveis abordagens relacionadas ao tema, como por exemplo: (1) A relação entre Sócrates (identificado como herói trágico) e o patriarca Abraão (comparado ao cavaleiro da Fé) – apresentado na obra *Temor e Tremor* de 1843; (2) A relação e aprofundamento de semelhanças e dessemelhanças entre Sócrates e Cristo – apresentadas nas *Migalhas Filosóficas publicada* em 1844, entre outros.

e cuidadosa, sobretudo procurando valorizar os pormenores dos textos, pois como já bem afirmaram com muita propriedade, é preferível correr o risco de ao invés de falar “sobre” Kierkegaard – como se costuma habitualmente fazer, inclusive sem muito proveito – procurar “falar com” Kierkegaard, ou deixa-lo falar (VALLS, 2001, p. 31).

Do ponto de vista “estrutural”, o ensaio será dividido em duas partes principais. Na primeira seção, trabalharemos o problema historiográfico da filosofia de Sócrates. Isto é, trata-se de a maneira como Kierkegaard tratou os paradoxos contidos nas narrativas produzidas pelas principais fontes do pensamento socrático, dentre as quais se destacam os trabalhos de Xenofonte, Platão e Aristófanes. Já na segunda seção, o enfoque é posto sobre a questão da ironia. Possivelmente, perceberemos que a ironia não é compreendida apenas como um método socrático, mas também como uma espécie de “pedra de toque” ou pré-indicativo do desenvolvimento intrínseco e posterior do pensamento de Kierkegaard, objetivando com isso desenhar conceitualmente de maneira mais enfática a diferença entre o projeto socrático e o projeto kierkegaardiano.

## O PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO

Um dos fatores determinantes para se compreender a filosofia de Sócrates repousa, sem dúvida, sobre a chamada problemática historiográfica ou “o problema de Sócrates”. Isto é, face às grandes e essenciais diferenças e até mesmo as possíveis discrepâncias entre as concepções descritivas do Sócrates histórico, sobretudo produzidas por seus contemporâneos mais próximos, não podemos ignorar que qualquer tentativa de passar em revista as mesmas concepções constitui de fato uma espécie de problema acadêmico. A essa altura um dos aspectos latentes dessa problemática já deve ser visível. É instrutivo pensar que Sócrates nada escreveu. Portanto, para conhecer o seu pensamento e avaliar o seu devido alcance ou grau de importância, devemos obrigatoriamente recorrer aos testemunhos dos seus principais contemporâneos (REALE, 2009, p. 82). O que tem gerado o problema é que existe uma grande contradição nesses relatos, ou seja, esses testemunhos são em sua maioria discordantes e, em alguns casos, até mesmo radicalmente opostos, a ponto de quase anularem-se mutuamente (REALE, 2009, p. 82). Paradoxalmente, há quem defenda que, embora tenhamos uma gama de textos completos e significativos sobre a vida e a obra de Sócrates, o que de fato podemos saber com segurança histórica seria supostamente menor do

que, por exemplo, podemos saber dos filósofos pré-socráticos, cujos fragmentos que nos chegaram, por mais escassos que sejam, são suficientes para fazer-nos ouvir o teor original de suas palavras e o cerne de suas mensagens (REALE, 2009, p. 82).

Essas observações preliminares já devem apontar a tarefa primordial de Kierkegaard. Tentar encontrar em meio a essa trama de concepções “transfigurada” (KIERKEGAARD, 1991, p. 25) um fio condutor capaz de supostamente apontar para uma espécie de concepção confiável e autêntica da existência histórica e fenomenológica de Sócrates; ou, como ele mesmo diz: “uma concepção necessária” (p. 206). Ora, esses aspectos historiográficos bem como também as concepções filosóficas neles elencadas foram abordados e estão presentes na primeira parte do livro *Conceito de Ironia*. A rigor, os mesmos serão trabalhos por Kierkegaard a partir de três eixos temáticos principais que são: possibilidade, realidade e necessidade.<sup>2</sup>

Do ponto de vista didático, temos a seguintes disposição: (1) analisar ou passar em revista as concepções de Sócrates produzidas por seus contemporâneos mais próximos, a saber: Xenofonte, Platão e Aristófanes – procurando sempre apresentá-las de maneira dialética, onde a presença da síntese é minimamente, de forma estratégica, ocultada;<sup>3</sup> (2) Analisar ou problematizar as tradicionais acusações feitas contra Sócrates pelo Estado grego – procurando sempre valorizá-las como único fato histórico, concepção segundo a qual, supostamente, o “verdadeiro” Sócrates possui imunidade contra as possíveis concepções prévias e ficcionais produzidas por seus contemporâneos mais próximos; (3) analisar ou apontar a necessidade de se buscar um Sócrates que seja capaz de transpor tanto a idealidade ficcional como a concretude histórica – procurando sempre uma espécie de explicação mais abundante.

<sup>2</sup> Os respectivos eixos temáticos foram apresentados por Kierkegaard nos títulos dos três primeiros capítulos da primeira parte da sua dissertação. Tais argumentos aparecem como afirmações: “Esta concepção é possível” (KIERKEGAARD, 1991, p. 30); “esta concepção é real” (p. 167); “esta concepção é necessária” (p. 206). Diante dessas concepções (possibilidade, realidade e necessidade), não estaríamos ai diante de “elementos embrionários” daquilo que futuramente o autor vai chamar de modos de existência? Todavia aqui qualquer resposta prévia pode ser interpretada como anti-kierkegaardiana.

<sup>3</sup> Do ponto de vista historiográfico, Kierkegaard supostamente ignora a sequência cronológica das fontes. A fonte mais antiga sobre Sócrates é Aristófanes, com a comédia *As Nuvens*. Na melhor das hipóteses, a disposição com que as fontes foram apresentadas por Kierkegaard pode ter como propósito o desenvolvimento ou desfecho que o autor vai proporcionar aos eixos por ele propostos na pesquisa. Não podemos nos esquecer de que em Kierkegaard a ironia trabalha com o mal-entendido (VALLS, 1991, p. 12).

No primeiro eixo temático, Kierkegaard inicia com Xenofonte. Sobre este, o autor é extremamente enfático em afirmar que o grande problema na concepção socrática de Xenofonte repousa sobre o fato de que o mesmo já inicia sua descrição com motivação prévia ilegítima (p. 32). Tal motivação teve como mola propulsora a tentativa de “provar” a injustiça dos Gregos na condenação de Sócrates. No entanto, segundo Kierkegaard, a respectiva defesa acabou sendo exagerada, sendo inclusive capaz de transfigurar a capacidade filosófica de Sócrates, rendendo-lhe apenas a aparência de uma personalidade inocente e inofensiva. Ele diz:

Xenofonte conseguiu isso numa medida singular, de forma que antes se acreditaria ser sua intenção demonstrar que a condenação de Sócrates o torna não apenas inocente, mas completamente inofensivo, de modo que a gente fica profundamente assobrado, perguntando-se qual demônio teria enfeitado a tal ponto os atenienses que eles puderam ver nele mais do que um sujeito bonachão, conversador e engraçado que não fazia nem mal e nem bem, que não prejudicava ninguém, e que no fundo do coração só queria bem a todo mundo, contanto que quisessem escutar sua conversa fiada [...] Xenofonte, ao suprimir tudo o que havia de perigoso em Sócrates, realmente reduziu-o em última análise *in aburdum* (ao absurdo), quicá para retribuir a Sócrates o que tantas vezes fizera com os outros (KIERKEGAARD, 1991, p. 32).

Sob esse ponto de vista, caminhar nessa direção seria o mesmo que desenvolver uma “narrativa superficial” de Sócrates (p. 33). Para Kierkegaard, a descrição feita por Xenofonte constitui-se numa espécie de diálogo cuja narrativa se move de maneira imperceptível e superficial, dando ao leitor a horrível sensação de estar trilhando uma linha reta, tão monótona como as cores de um quadro pintando por crianças e de uma cor só (p. 33). Ainda sobre Xenofonte, Kierkegaard vai nos apresentar dois erros graves. Primeiro, o de perseguir uma “descrição modesta do fenômeno”, cuja fundamentação contradiz o próprio método socrático. Isto é, uma das características de Sócrates era a de possibilitar ao seu interlocutor “maximizar” os conteúdos do diálogo. Em Sócrates, dizia Kierkegaard, “nenhum objeto era tão compacto que não se deixasse visualizar instantaneamente ali a ideia” (p. 33). Sócrates “entretencia” o fenômeno, pois era capaz de ali, em meio aos ruídos do mercado ou da praça, escutar aquele divino acorde fundamental que permeava a existência (p. 34). O segundo erro de Xenofonte seria o de perseguir uma “descrição não-dialética do fenômeno”. Ora, se no primeiro erro não existe a possibilidade de maximizar o conteúdo, visto que o mesmo fica confinado

a uma descrição modesta, já no segundo, o diálogo perde totalmente a possibilidade do movimento entre o “círculo” e o “polígono” (p. 34). Para Kierkegaard, é justamente a capacidade “cíclica” dos diálogos socráticos que os tornam tão geniais. Porém, esse segredo Xenofonte não teria conseguido perceber (p. 35). Essa suposta ausência da dialética vai aparecer, sobretudo, na disposição dos diálogos. Nas palavras do autor:

Ao passarmos agora aos ditos de Sócrates conservados por Xenofonte [...] esperamos que o leitor nos dê razão quando dizemos que a determinação empírica é o polígono e o ponto de vista é o círculo; e que subsiste por toda eternidade uma diferença qualitativa entre estas duas noções. 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, acredita ter a verdadeira infinitude, e por isso, como um inseto que rasteja ao longo de um polígono, cai, porque o que se mostrava como infinitude não passava de um ângulo [...] Toda conversação segue por este caminho numa sequência inabalável que não se desvia frente ao aparente paradoxo (KIERKEGAARD, 1991, p. 36-37).

Em continuidade ao primeiro eixo, Kierkegaard se propôs abordar as concepções socráticas elaboradas por Platão. O principal discípulo de Sócrates é apontado pelo autor como responsável por estabelecer uma descrição admirável. Mormente, Kierkegaard chegou até mesmo a fazer uma espécie de “desabafo”, dizendo que o suposto desespero causado pela leitura do texto de Xenofonte teria sido superado ou reconfortado pela leitura de Platão (p. 42-43). Tal fenômeno literário é também chamado de “nostálgico e admirável” (p. 42).

No entanto, por cautela, antes de adentrar mais especificamente nos diálogos platônicos que vão tratar da pessoa de Sócrates, Kierkegaard procurou estabelecer observações que ele chamou de considerações preliminares (pp. 43-54). Nelas, nosso autor tentou responder algumas perguntas prévias, tais como: (a) Como estabelecer uma relação religiosa de Sócrates dentro de um sistema de caráter filosófico? (b) Como identificar o Sócrates real dentro do sistema platônico ou qual a diferença entre o Sócrates concreto e o Sócrates de Platão? (c) Qual a relação entre o Sócrates real com o método platônico?

No primeiro questionamento (sobre a relação religiosa) Kierkegaard procurou responder que tal relação só pode ser realizada por analogia (pp. 43-44). A preocupação pela temática da religião ou religiosidade é justificável, sobretudo tendo em vista que esta será uma das principais características de suas obras posteriores. Porém, o leitor não deve apostar em uma

relação análoga superficial ou as do tipo do senso comum. Ora, embora Sócrates seja supostamente uma personalidade “detentora do divino”, para Kierkegaard toda tentativa de relacionar o filosófico ao religioso, isto é, àquele “salto infinito”, deve obrigatoriamente passar pelo reconhecimento de que se trata de um fenômeno exterior ao próprio sistema filosófico. Portanto, tal empreendimento assume uma espécie de *status* “não-original”. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, a derivação desta mesma relação deve se mostrar como original, sobretudo na medida em que também possui sua verdade. É possível perceber o paradoxo, quando assim diz:

Assim como um sistema tem uma possibilidade aparente de fazer qualquer de seus momentos tornarem-se um ponto de partida, mas esta possibilidade jamais se transforma em realidade porque todo e qualquer momento é determinando essencialmente *ad intra* (para dentro), é sustentado e mantido pela consciência própria do sistema, assim também realmente cada visão geral, e principalmente uma visão religiosa, possui um ponto de partida exterior determinando, um dado positivo, o qual, em relação com o particular, mostra-se como a causalidade superior, e em relação com o derivado de algo como o *Ursprüngliche* (original) [...] Mas não se deve passar despercebido que a analogia deste fato, o impulso retomando da história para esse salto infinito, também possui sua verdade. Uma tal personalidade, uma tal detentora imediata do divino, era o que Platão via em Sócrates. O efeito essencial de uma tal personalidade original sobre a sua geração e sua relação com 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 paralisado: levanta e anda), ou melhor, realizam-se em ambas as formas ao mesmo tempo. A analogia para este caso pode, portanto, ser dupla: ou ela é positiva, isto é, fecundante, ou negativa, isto é, auxiliando o indivíduo a refletir sobre si mesmo e tomar consciência de si mesmo [...] Não se pode negar que Platão viu a unidade desses dois momentos em Sócrates, ou melhor, que Platão evidenciou em Sócrates a unidade deles; todo mundo sabe que uma outra concepção viu, na circunstância de Fenareta, a mãe de Sócrates, ser parteira uma imagem sensível de atividade libertadora de Sócrates, e com isso sublinhou o segundo lado da analogia (KIERKEGAARD, 1991, p. 43-44).

Sobre o segundo questionamento (a diferença entre o Sócrates real e o platônico), Kierkegaard está interessando em responder essa questão procurando olhar para o fato de maneira dialética (p. 46). Antes disso, o autor reconhece que, do ponto de vista histórico, o primeiro autor a tentar

estabelecer essa diferenciação entre os diálogos de Platão foi Diógenes de Laértios. Em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, escrita por volta da primeira metade do século III d. C., o autor grego afirmou que a grande diferença entre o Sócrates real e o platônico repousaria na própria constituição dos diálogos de Platão. Para ele, os diálogos platônicos deveriam ser preferencialmente lidos a partir de duas divisões básicas: os narrativos e os dramáticos<sup>4</sup>. Ora, nos primeiros predominaria o elemento histórico, já nos segundos o elemento poético. Nos primeiros, teríamos a filosofia de Sócrates, já nos segundos, a filosofia de Platão. Nos primeiros, a realidade histórica e concreta, nos segundos, abstração e ficção. Nesse contexto, portanto, a única forma de supostamente encontrar o “Sócrates verdadeiro” seria através de um estudo detalhado e sistemático dos diálogos narrativos.

Quanto ao entendimento de Kierkegaard sobre o assunto, é possível afirmar que estamos diante de uma espécie de “negação dialética”. Isto é, o autor não concorda em absoluto com Diógenes, mas, ao mesmo tempo, permite o diálogo (p. 46). Assim, fazendo alusão e até mesmo parafraseando alguns apontamentos feitos anteriormente pelo teólogo e filósofo alemão F. C. Baur (1791-1860), Kierkegaard chega à seguinte conclusão:

Eu não posso decidir se esse caráter histórico na forma só tenha a ver com aparato cênico e se o contraste com os diálogos dramáticos consiste em que nesses últimos o elemento dramático é livre invenção poética de Platão, ou se consiste em que nos diálogos diegemáticos (narrativos) o essencial é o pensamento próprio de Sócrates, enquanto nos diálogos dramáticos é o conteúdo ou as visões gerais que Platão emprega a Sócrates [...] Mas se Platão, levando em conta este fundamento histórico, deu a esses diálogos esta forma, daí não se pode, contudo, concluir nada com relação ao histórico do conjunto. E assim nos aproximamos do importante problema: o que pertence a Sócrates, na filosofia de Platão, e o que pertence a Platão é uma questão que não podemos evitar, por mais doloroso que seja separar aquilo que está unido intimamente (KIERKEGAARD, 1991, p. 46- 47).

Kierkegaard termina as suas considerações preliminares respondendo ao terceiro e último questionamento (sobre o lugar do Sócrates real no interior do método platônico) afirmando que o mesmo não pode ser ignorando (p. 47). “Sócrates é onipresente em Platão” (p. 45). Para o nosso autor,

<sup>4</sup> Em sua exegese – sempre de maneira dicotômica – Diógenes ainda vai utilizar de outras performances para dividir os diálogos de Platão tais como: *teóricos e práticos, físicos e lógicos, éticos e políticos, objetivos e maiêuticos* (LAÉRTICOS, 2008, p. 96-97).



tal onipresença é caracterizada pelo reconhecimento de gênio que Platão atribui ao seu mestre. É como se Platão estivesse disposto a decididamente estabelecer numa espécie de unidade espiritual e indissolúvel com Sócrates. Portanto, para Platão, nada lhe era caro se não viesse de Sócrates ou se o mesmo não fosse “coproprietário e confidente” dos segredos (p. 45). Nesse contexto, ou seja, na observação e na apropriação deste suposto Sócrates “real” ou “histórico”, nasceria o método de Platão, cuja vanguarda repousa sobre o próprio diálogo enquanto recurso literário (p. 47).

É justamente a capacidade socrática de dialogar, isto é, de “conversar” e não simplesmente “falar” – como costumavam fazer os Sofistas – que garante de maneira efetiva e absoluta a sua presença e permanência no interior do método platônico (p. 48). Trata-se daquela antiga e conhecida arte de Sócrates cuja emblematicidade é caracterizada pela capacidade de perguntar ou, para demonstrar a associação à filosofia platônica, a arte de conversar (p. 48). Mormente, é por isso que Sócrates, com frequência, utilizando-se da ironia, vai afirmar que os sofistas eram mestres em “falar bem”, mas não sabiam conversar. O método de Platão, personificado na pessoa deste suposto Sócrates real, consiste propriamente na capacidade de simplificar as múltiplas combinações da vida, reconduzindo-as a uma abreviatura cada vez mais abstrata, sem ignorar o interlocutor e a concretude da existência (KIERKEGAARD, 1991, p. 48).<sup>5</sup>

Todavia, resta-nos perguntar a Kierkegaard: qual a importância do Sócrates de Platão para problema historiográfico? Nosso autor procura responder essa pergunta fazendo uma análise apurada dos principais diálogos platônicos. Nessa exegese, seguindo talvez uma espécie de “modelo” de Diógenes Laértios, Kierkegaard também propôs trabalhar com uma dicotômica, a saber: a do “mítico” e do “abstrato” ou vice e versa. Na verdade, Kierkegaard está disposto a nos apresentar o dialético socrático, em quem a presença da síntese é estrategicamente ocultada, visto que – de maneira cíclica – em todo diálogo, a última resposta sempre constitui o estopim de uma primeira nova conversa.

---

<sup>5</sup> É importante ressaltar que o desdobramento desses pressupostos deve quase obrigatoriamente desencadear uma crítica a Hegel. Kierkegaard afirma: “Em Hegel o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; ou seja, não precisa de diálogo, pois este pergunta e responde a si mesmo; em Platão, ele só responde na medida em que é perguntado, mas se ele vem a ser ou não questionando é uma causalidade, e a maneira como ele é questionando também não é uma causalidade menor” (KIERKEGAARD, 1991, p. 49).

No primeiro caso, a exegese de Kierkegaard é diferenciada para sua época. Isto é, enquanto Hegel apresenta o filosófico como uma espécie de “ruptura” ou “descontinuação” com o elemento mítico, Kierkegaard trabalha com outro pressuposto. Para o nosso autor, a presença do mítico no interior dos diálogos platônicos nada mais significa senão a possibilidade de se estabelecer o que ele denominou de “indício de uma especulação mais abundante” (pp. 111- 132). Em se tratando do segundo elemento, é possível perceber que o abstrato, sobretudo sob os olhos de Kierkegaard, não se limita ou se restringe a ser exemplificado como mera reprodução cognitiva ou discurso sofisticado, onde geralmente a essência do diálogo enquanto efetiva conversa é substituída pelo simples “falar” sobre (pp. 54- 11). Em vista desses fatores, os princípios de assimilação ou comparação mais apropriados para serem reconhecidos como pertinentes precisam sempre ser pensados na esfera dialética, ou seja, são legitimados por um campo que tende a rejeitar toda e qualquer definição última ou estanque, permitindo sempre o enlace, e o diálogo.

Vejamos pela exemplificação no gráfico:

<b>Diálogo</b>	<b>Elemento mítico ou abstrato platônico</b>	<b>Arredondamento irônico ou uma especulação mais abundante</b>
<i>O Banquete</i>	O “mítico” – personificado por Eros – é a demonstração da incompletude do amor, pois se o amor sempre busca aquilo que é o seu objeto, é certo que ele não o possui, e assim carece disso, mesmo que a carência seja concebida como idêntica com o desejo de uma posse futura e duradoura, pois o agente também busca aquilo que não possui, quando deseja manter ainda no futuro o que possui. O amor é, portanto, carência daquilo que não temos, mas que mesmo assim se busca. <sup>1</sup>	O “irônico” – demonstrado pelo ‘sei que nada sei’ – se arredonda como Eros, pois o amor é uma designação completamente sem conteúdo. Isto é, o amor é liberador constantemente, mais e mais, de uma concretude causal, sendo reconduzido a uma espécie de missão nostálgica, na qual se mostra não como amor disto ou daquilo, nem amor por isso ou por aquilo, mas como amor por uma coisa que ele não possui. <sup>2</sup>

<i>Protágoras</i>	O “mítico” – personificado por Tântalo – que primeiro devora e roupa, o néctar e a ambrosia, e por fim devora assim também a pessoa de seu filho. Tal feito é caracterizado por aquela antiga tentativa humana de buscar ou roubar aquilo que não pertence a ele. Ou seja, o que pertence aos deuses. O suplício de Tântalo (fome e sede eterna) reflete o sofrimento daquele que deseja algo aparentemente próximo, porém, inalcançável. <sup>3</sup>	O “irônico” – demonstrado pelo negativo – repousa sobre a constatação de que Sócrates acabou defendendo o que queria atacar, e Protágoras combatendo aquilo que pretendia defender. Assim, a virtude está tão longe de poder ser ensinada que se situa bem mais atrás do indivíduo, tão antes dele, que até poderia temer que a tivesse esquecido. O que, ironicamente, não deixa de ser um aprendizado. <sup>4</sup>
<i>Fédon</i>	O “mítico” – personificado pela crença autenticamente grega da imortalidade da alma – faz com que o evento da morte, seja nada mais que um dos pontos necessário de um movimento eterno cíclico de geração, corrupção e morte. <sup>5</sup>	O “irônico” – demonstrado pelo amalgama conceitual e vocábulo narrativo – estabelece inferência, visto que a morte significa a total separação das coisas corpóreas e sensíveis. <sup>6</sup>
<i>Apologia</i>	O “mítico” – personificado pela concepção que Sócrates tem da morte – serve como exemplificação de uma espécie de crença da alternância de luz e sombra ao mostrar, simultaneamente, que o evento morte é o dia mais luminoso e a noite mais escura do homem, proporcionando um silogismo místico. <sup>7</sup>	O “irônico” – demonstrado pela possibilidade infinita da morte – liberta o homem do temor da morte, e lhe dá em troca a ideia angustiante de algo inevitável do qual não se sabe pura e simplesmente nada, convidando-nos a nos acostumar com o consolo que há no nada. <sup>8</sup>
<i>A República</i>	O “mítico” – personificado pela imagem do sol no interior da caverna – serve como uma espécie de aplicação do caráter dialético contido nas implicações hermenêuticas da crítica de Platão aos poetas. <sup>9</sup>	O “irônico” – demonstrado no elemento figurado da caverna – deve produzir <i>stimulus</i> para o pensamento, que o impulsiona quando ele se torna sonolento, e o disciplina quando ele se torna desenfreado. <sup>10</sup>

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 58

<sup>2</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 59

<sup>3</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 71

<sup>4</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 71-73

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 78-79

<sup>6</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 94-95

<sup>7</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 99

<sup>8</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 99-100

<sup>9</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 132

<sup>10</sup> KIERKEGAARD, 1991, p. 133

Por fim, Kierkegaard finaliza o primeiro eixo apresentando o chamado “Sócrates de Aristófanes” (p. 142). De modo geral, nosso autor está absolutamente convencido de que o mesmo nos fornece uma espécie de contraste com Platão, cuja sistemática da idealidade repousaria sobre ambos, sob a tutela da ironia (p. 143). Isto é, supostamente de maneira temporária, ele se esquece das propostas de Xenofonte, propondo estabelecer uma análise entre o “trágico” de Platão e “cômico” de Aristófanes (p. 143). No entanto, embora haja contraste nas descrições, ambos possuem como fonte inspiradora a questão da ironia como elemento principal que possibilita a idealidade. Ele diz:

Platão e Aristófanes têm, então, isto em comum: suas exposições são “ideais”, mas em relação recíproca, inversa, pois Platão tem uma ideia “trágica”, e Aristófanes a “cômica”. O que teria movido Aristófanes a conceber Sócrates desta maneira? [...] Aristófanes vê em Sócrates o representante de um novo princípio, só nesta medida ele se torna uma figura cômica [...] Entretanto, caso queira admitir que a “ironia” fosse o que constituía a vida de Sócrates, decerto se há de conceder que esta oferecesse um aspecto muito mais cômico [...] a ironia é um ponto de vista novo, e, enquanto tal, absolutamente polêmico frente à antiga cultura grega, e ao mesmo tempo é um ponto de vista que constantemente se suprime a si mesmo, ela é um nada que devora tudo, e um algo que jamais se pode agarrar, que ao mesmo tempo é e não é; mas isso é um coisa cômica em seus mais profundo fundamento (KIERKEGAARD, 1991, p. 14-145).

Mais uma vez Kierkegaard vai colocar a ironia no centro. Quando autoquestionado sobre a relação ou possível discrepância entre as concepções de Xenofonte, Platão e Aristófanes, Kierkegaard conclui afirmando ter encontrado em Aristófanes uma espécie de “síntese relacional” entre as duas concepções (p. 163). Proporcionalmente, por causa disso, a genialidade socrática nos é apresentada em sua expressão plena. Isto é, ele recebe o mais ascético despojamento num aprofundar-se em si que jamais retira algo dessa profundidade, ou seja, um aprofundamento que ainda que mergulhasse nas regiões subterrâneas da alma sempre retornaria de mãos vazias, o que segundo Kierkegaard não deixaria de ser ainda uma “idealidade ficcional” (KIERKEGAARD, 1991, p. 163).

No segundo eixo temático, a genialidade é maximizada. Segundo o autor, estaríamos diante de uma espécie de “plataforma histórica” onde supostamente o “verdadeiro” Sócrates estaria imunizado contra as possíveis concepções prévias e ficcionais produzidas por seus contemporâneos mais próximos. Trata-se do documento jurídico apresentado pelo Estado grego

onde as acusações contra Sócrates foram elencadas (p. 175). Para defender seu argumento, Kierkegaard, em nota, vai citar os relatos históricos de Diógenes de Laértios (p. 366), bem como também a possível compatibilidade estrutural dos relatos de Platão e Xenofonte (p. 167). Assim, fazendo face ao antigo critério idealizado e ficcional, nosso autor anuncia o critério da “concretude histórica” do fato, evitando fazer dele uma espécie de atributo. Dito de modo sucinto, Kierkegaard se propõe a analisar as duas acusações imputadas a Sócrates: (1) Sócrates não reconhece os deuses reconhecidos pelo Estado e introduz novas divindades; (2) Sócrates seduz a juventude.

Sobre a primeira acusação, a de que Sócrates não reconhecesse os respectivos deuses reconhecidos pelo Estado grego e, concomitantemente, ele estaria introduzindo novas divindades, Kierkegaard procurou analisá-la sob a uma perspectiva dicotômica. Isto é, dividindo-a em dois pontos, permitindo ao leitor uma compreensão mais didática. Ele diz:

No que tange ao primeiro ponto, não se deve ver nessa rejeição um fruto de uma reflexão fria, racional e prosaica sobre a natureza [...] Quando diz, portanto, de Sócrates, que ele não reconhecia os deuses aceitos pelo Estado, daí não segue que ele fosse um ateu (negador de deus). Ao contrário, esta não aceitação socrática dos deuses do Estado está essencialmente relacionada com todo o seu ponto de vista que, no domínio teórico, ele mesmo caracterizava como ignorância [...] A ignorância de Sócrates, com efeito, não era de maneira nenhuma uma ignorância empírica, muito pelo contrário, ele tinha lido os poetas e tinha também muita experiência nas coisas da vida, de modo que no sentido empírico ele não era ignorante. Mas, por outro lado, era ignorante no aspecto filosófico (KIERKEGAARD, 1991, p. 177-178).

Proporcionalmente, o segundo ponto da primeira acusação feita a Sócrates pelo Estado grego será analisado por Kierkegaard a partir do conceito de demoníaco (filosoficamente entendido como determinação abstrata da interioridade), afirmando:

Recordemos primeiramente que este demoníaco só se ocupava com relações particulares e só se exprime como advertindo, e veremos aqui que a subjetividade é interrompida em sua emanção e terminava numa personalidade particular. O demoníaco era suficiente para Sócrates, pois podia conter-se com ele, esta é uma determinação da personalidade particular. Mais uma vez aqui Sócrates se mostra como alguém que está a ponto de saltar e contudo a cada momento deixa de saltar para dentro deste outro, e salta para o lado e de volta para si mesmo [...] a liberdade, ainda que negativa, mas

infinita, na qual ele respirava leve e livre, sob o horizonte imenso indicado pela ideia como limite, a segurança que ele tinha no demoníaco para não se confundir com os múltiplos acaso da vida, e então o ponto de vista de Sócrates se mostra de novo como ironia (KIERKEGAARD, 1991, p. 174).

Portanto, tudo que se associa à primeira acusação feita pelo Estado grego a Sócrates deve, de fato, repousar sobre a incompatibilidade entre a cultura político-religiosa da Antiga Grécia e a nova proposta contida no espírito filosófico de Sócrates. Isto é, o saber que nada sabia não é com efeito, como se tem representado comumente, o puro vazio, e sim o nada de conteúdo ideologicamente determinando o mundo estabelecido (p. 181).

A segunda e “última acusação” feita a Sócrates (sedução da juventude) é compreendida por Kierkegaard com uma espécie de reflexo potencializador da primeira. Por exemplo, se na primeira acusação Sócrates maximizou a sua subjetividade ou individualidade frente ao Estado, na segunda acusação ele teria feito o mesmo frente à suposta imposição familiar (p. 192). Ora, ver-se-á facilmente que o seu crime (considerado a partir do ponto de vista do Estado) consistia justamente em que ele neutralizava a validade do familiar, dissolvía a lei da determinação natural em cada membro individual da família em que se baseava toda a família (p. 193). O desfecho deste enigma é resolvido por Kierkegaard, a partir de uma crítica a Hegel. Na concepção hegeliana, a condenação de Sócrates pelo Estado ateniense deve ser considerada plausível. Segundo ele, trata-se de uma espécie de “consequência justa”, sobretudo na medida em que o próprio Sócrates propôs recusar a soberania do povo, impondo sua vida subjetiva acima da objetividade do Estado (p. 201). Isto é, Hegel não dá crédito à posição subjetiva, mas sim ao pensamento objetivo, visto que é somente a partir dele que se pode articular o pensamento racional e filosófico (PAULA, 2009, p. 153).

No entanto, para Kierkegaard a plausibilidade dos argumentos de Hegel pode ser paradoxalmente negada, por pelo menos dois aspectos: (1) pela condenação de Sócrates ter sido feita por um número “subjetivamente pequeno”, comparado ao conceito ou ideal do número “objetivamente grande” que compõe a ideia de Estado ateniense; (2) pelos acusadores de Sócrates terem ironicamente sugerido que o próprio Sócrates (individualmente) determinasse sua própria pena. Em ambos os casos, na prática, teríamos uma espécie de contradição radical entre a suposta objetividade estatal *versus* a real subjetividade socrática. Nas palavras de Kierkegaard:

Ele inicia admirando-se por ter sido condenado por uma maioria tão pequena, com o que fica claro que ele não vê na sentença do Estado uma concepção objetivamente válida, em oposição à do sujeito individual. Até certo ponto, o Estado simplesmente nem existia para ele, ocupando-se apenas com o numérico. Que uma determinação quantitativa possa virar em qualitativa parece que ele nem suspeita. Ele fica admirado que três votos tenham decidido e, para acentuar ainda mais o que há de admirável nisto, leva a contradição até o último extremo: caso, diz ele, Anito e Licon não se tivessem agregado, então o próprio Meleto teria sido multado em mil dracmas. Aqui mais uma vez se vê como a ironia de Sócrates o leva a não reconhecer nenhuma determinação objetiva de sua vida. Os juízes são uma quantidade de indivíduos, a sentença deles só tem valor numérico se a maioria deles o sentenciasse culpado, então Sócrates acha que isto não está dito nem mais nem menos que uma quantidade tal ou qual de indivíduos o sentenciou. Qualquer um vê claramente a concepção completamente negativa de Estado. Um destino irônico que o próprio Sócrates determinasse a pena (KIERKEGAARD, 1991, p. 201-202).

No último eixo temático da primeira parte de sua dissertação, Kierkegaard é academicamente supremo. Não há nenhum exagero nisto. Para a comunidade kierkegaardiana os aportes teóricos elencados neste eixo vão determinar o *modus operandi* de toda a filosofia de Kierkegaard. São nitidamente perceptíveis temas como negatividade infinita, positividade irônica, liberdade subjetiva, consciência moral, sem falar do prévio e já explícito confronto com Hegel. Pela “negatividade infinita”, Kierkegaard se propõe a interpretar mais uma vez o ‘não sei socrático’ pautado a partir da ironia. Para o autor, a análise e interpretação deste permite ao leitor encontrar ou se aproximar-se ao máximo do chamado “Sócrates real” (p. 206). Porém, o “Sócrates real” não deve ser confundido com uma história absoluta, universal ou abstrata (Hegel), mas perpassa o âmago de uma história singular, existencial e concreta (p. 206). Nesse sentido, a negatividade intrínseca do ‘não sei socrático’ serve para determinar a maneira como este se posicionava, frente à realidade dos fatos em meio aos quais se apresenta a existência humana. Portanto, ‘o não sei’ é caracterizado por essa “negatividade infinita”, que nos convida a tomar consciência de nossa existência no mundo e tomar consciência do momento no desenvolvimento do espírito do mundo (p. 206).

Kierkegaard procurou contrastar a ideia de uma negatividade infinita à noção de uma “positividade irônica”. Ambas a serviço do suposto “Sócrates real”. Se por um lado Sócrates negava conhecer alguma coisa, a ponto de encerrar seus diálogos de maneira negativa, o ato desta negatividade possui

elementos de infinitude, e acaba por determinar sua própria positividade. É nesse sentido que a mesma deve ser considerada irônica (p. 218). O silêncio da ironia tinha que ser quebrado por aquela negatividade que impedia que a subjetividade fosse tomada em vão. Ele diz: “a ironia é o gladiador, a espada de dois gumes que ele brandia como um anjo da morte sobre a Grécia” (p. 218).

Nisso, o “Sócrates real” kierkegaardiano procura demonstrar mais claramente ao leitor o que seja, de fato, a chamada “liberdade subjetiva”. Nota-se que, em Sócrates, a ironia é a iniciativa da subjetividade (p. 218). Ora, para a individualidade reflexiva, toda e qualquer determinação natural é apenas tarefa e, passando pela dialética da vida e saindo dela, aparece a individualidade transfigurada como aquela personalidade que a cada instante já venceu e, contudo, ainda luta (p. 218). Mormente, Kierkegaard reconhece que em Sócrates a liberdade subjetiva, caracterizada por essa individualidade refletida, jamais alcança a paz que paira sobre a bela individualidade, porque esta até certo ponto é produto da natureza, visto que esta tem sempre o sensível e concreto como momento necessário em si. Portanto, a unidade harmônica da individualidade é perpetuada pela ironia (p. 218).

Como resultado desses pressupostos, Kierkegaard procura concluir escrevendo um apêndice inserido ao final da primeira parte de sua dissertação, intitulado A concepção hegeliana de Sócrates (p. 224). Nessa ocasião, nosso autor procura elucidar a ideia segundo a qual o “Sócrates real” supostamente seria o iniciador da chamada “consciência moral”. De pronto, a respectiva temática é trabalhada por Kierkegaard em profundo diálogo com Hegel. Na verdade, trata-se de um questionamento levantando pelo dinamarquês em que este se propõe a tentar entender o seguinte enunciado: “Em que sentido Sócrates é fundador da moral? E, se é, em que sentido isso ocorre?” (p. 228).

Paula afirma que no sistema hegeliano a questão da ironia no pensamento de Sócrates não é importante, a não ser por questões didáticas, isto é, para levar o diálogo adiante com os seus interlocutores. Portanto, para Hegel Sócrates não é negativo nem especulativo, mas moral. Dentro dessa perspectiva, ele sempre deve percorrer do individual para o universal, do caso moral para o universal. Assim, Hegel apostaria em um lado “positivo” da filosofia socrática, ou seja, haveria um ponto em que o universal apareceria em oposição ao particular. No entanto, Kierkegaard criticará essa concepção (PAULA, 2001, pp. 59-60). Na visão kierkegaardiana, o mais importante é o “caminho do bem”, e não a fundamentação universal e abstrata da moral. É no caminho do bem que Sócrates demonstrou onde ocorrem o negativo



e o nada. Proporcionalmente, ao desprezar a ironia, Hegel erra, afirma Kierkegaard, pois concentra sua atenção em Sócrates de maneira unilateral pois, ao atribuir a Sócrates a ideia de bem, acabou se embaraçando quando precisava mostrar como Sócrates concebeu o bem (p. 236).

## A QUESTÃO DA IRONIA

Chegamos agora na última parte da nossa pesquisa que corresponde à última parte da dissertação de Kierkegaard. Denominada Sobre o Conceito de Ironia, nela nosso autor procurou reafirmar e maximizar a sua hipótese trabalho de que o paradigma da ironia constitui a principal ferramenta capaz de proporcionar uma espécie de aproximação mais evidente ao chamado “Sócrates real”. Embora na época essa estratégia didática não fosse de pronto compreendida pela banca examinadora,<sup>6</sup> não há dúvida de que a posteridade filosófica não só reconheceu seus esforços, como também validou sua originalidade, entendendo-a como plataforma de um *telos* metodológico.

Do ponto de vista dos objetivos, Kierkegaard pretendeu abordar o paradigma da ironia de maneira mais direta. Na primeira parte da sua dissertação, a presença da ironia foi demonstrada de maneira “fenomenal”, isto é, a partir da subjetividade e da concretude histórica, pois se toda filosofia se inicia pela dúvida, assim também se inicia pela ironia toda vida que se chame digna do homem, e da qual Sócrates é figura emblemática. Já na segunda parte de seu trabalho, a presença da ironia é demonstrada de maneira “conceitual”, isto é, a partir do seu desenvolvimento histórico. Ele diz:

Entretanto, assim como na primeira parte da dissertação eu só me ocupei com Sócrates, assim também se mostrará no desenvolvimento do conceito em que sentido Sócrates é um momento do desenvolvimento do conceito, em outras palavras, mostrar-se-á se nele o conceito de ironia se esgotou absolutamente, ou se não há outras formas de aparição do fenômeno, que devemos igualmente levar em consideração, antes de podermos dizer que o conceito está superficialmente compreendido (*opattet*) (KIERKEGAARD, 2006, p. 241).

---

<sup>6</sup> Segundo Valls, o próprio orientador da tese, o Prof. F. C. Sibbern, não entendeu bem a ligação da primeira com a segunda parte, enquanto outros membros da banca examinadora falaram até mesmo de dois trabalhos distintos, um sobre Sócrates e outro sobre o romantismo (VALLS, 2006, p. 12).

Todavia, não se trata apenas de fazer comparações cognitivas. Segundo Kierkegaard, esses dois modos de observar um problema precisam ser filosoficamente conjugados. Isto é, precisam ser entendidos como indissociáveis (KIERKEGAARD, 2006, p. 242). Nesse sentido, as latentes e supostas comparações têm que ser sempre entendidas dentro de um contexto mais abrangente, cuja concretude histórica e subjetividade são mais importantes. Isto é, se em Hegel o nascimento do conceito é forjado independentemente da força do indivíduo, para Kierkegaard existência e conceito são indissociáveis. Em suas palavras:

Enquanto, pois, na primeira parte da dissertação o conceito pairava sempre no segundo plano, como impulso constante para assumir uma configuração no fenômeno, nesta segunda parte da dissertação, a aparição fenomenal do conceito, como uma constante possibilidade de habitar entre nós, vai acompanhar o desenvolvimento. Estes dois momentos são inseparáveis; pois caso o conceito não estivesse no fenômeno, ou, mais corretamente, caso o fenômeno não se tornasse compreensível, real, apenas, em e com o conceito, e inversamente caso o fenômeno não tivesse no conceito, ou mais corretamente, o conceito não se tornasse compreensível, real, a não ser em e com o fenômeno, então todo conhecimento seria impossível, na medida em que eu careceria, no primeiro caso, de verdade e, no segundo, de realidade (KIERKEGAARD, 2006, p. 241-242).

Proporcionalmente, Kierkegaard está convencido que o “paradigma da ironia” deve ser considerado uma espécie de “determinação da subjetividade” (p. 242). Então é justificável a necessidade da mesma se apresentar nas duas formas de aparição. É necessária a primeira aparição, pois nela a ironia permite que “a subjetividade apareça pela primeira vez”, valendo-se do seu direito na história universal (p. 242). No entanto, não se pode parar aí. É necessária a segunda aparição, pois nela a ironia se permite a consolidação de uma “segunda potência da subjetividade”, uma subjetividade da subjetividade, correspondente à reflexão da reflexão (p. 242). Tal empreendimento foi realizado por Kierkegaard em profundo e crítico diálogo com o Romantismo alemão. Nesse sentido, nomes como Friedrich Schlegel (1772-1829), Johan Ludwig Tieck (1773-1853), e Karl W. Ferdinand Solger (1780-1819) serão seus principais interlocutores. A estratégia do autor é procurar de mostrar “a validade histórico-universal da ironia e a ironia socrática” (p. 259). Praticamente, o autor desenvolve sua saga começando pelo impacto do pensamento de Fichte sobre o conceito de ironia no Romantismo. Segundo ele, a proposta fichtiana de tentar estabelecer um Eu capaz de pôr a si mesmo

não só possibilitou a construção de uma subjetividade capaz de supostamente se desvencilhar da fraqueza do sistema kantiano, restrito e limitado sobre a questão da coisa em si (*Ding an sich*), como também acabou liberando infinitamente o pensamento para uma “infinidade negativa”:

Sim, permaneceu a pergunta, se o eu não seria ele mesmo *Ding an sich*. Esta pergunta foi levantada e respondida por Fichte. Ele remove a dificuldade com este *an sich*, colocando-o no interior do pensamento, infinitizou o eu no Eu-Eu. O eu produtor é o mesmo eu produzido. O Eu-Eu é a identidade abstrata. Com isso Fichte liberou infinitamente o pensamento. Mas esta “infinidade do pensamento”, em Fichte, é como toda infinidade fichtean, uma “infinidade negativa” (sua infinidade moral é um contínuo esforço pelo esforço; sua infinidade estética é o continuamente produzir pelo produzir; a infinidade de Deus é continuamente desenvolvimento pelo desenvolvimento), é, pois um infinidade em que não há nenhuma finitude, uma infinidade sem conteúdo (KIERKEGAARD, 2006, p. 275).

Todavia, segundo Kierkegaard, o modo como o Romantismo alemão vai se apoderar desta infinidade negativa de Fichte é indevido e discrepante. Em primeiro lugar, por confundir-se o eu empírico e finito com o Eu eterno e infinito; em segundo lugar, por confundir-se a realidade metafísica com a realidade histórica. Isto é, aplicou-se assim uma espécie de ponto de vista de uma metafísica incompleta à realidade histórica: “Fichte queria construir o mundo de maneira sistêmica. Schlegel e Tieck queriam inventar o mundo” (p. 277). Nesse sentido, Kierkegaard defende que o problema do romantismo repousaria na tentativa de forjar uma concepção de ironia que não está a serviço do espírito do mundo. Na ironia romântica não era um momento da realidade dada que devia ser negado e desalojado por um novo momento; mais toda “realidade histórica” era negada, para abrir lugar a uma realidade autoproduzida. Portanto, não era a subjetividade que devia surgir aqui, pois toda subjetividade já está presente nas relações do mundo, mas uma espécie de subjetividade exaltada, uma “segunda potência da subjetividade” (pp. 277-278). Por exemplo, com respeito aos trabalhos de Schlegel, sobretudo a propósito de seu romance *Lucinde*, de 1799, Kierkegaard faz os seguintes apontamentos: primeiro, que o respectivo romance deve ser considerado uma espécie de “evangelho da Jovem Alemanha” (p. 290). Nesse sentido, embora a obra seja considerada por muitos como uma “descrição imoral” do amor romântico, Kierkegaard entende o caráter político-instrumental que Schlegel procurou dar à mesma, principalmente na utilização da ironia para criticar a suposta “camisa de força moral” impregnada na sociedade vigente

(p. 292). Porém, segundo Kierkegaard, a estratégia de Schlegel não funciona. Pois, ao tentar estabelecer sua crítica à sociedade alemã, tendo como base a utilização da ironia, Schlegel teria acabado negando a realidade da existência concreta. Kierkegaard afirma: “a vida é poderosa de mais para se contentar em escrever um romance” (p. 291). Em suma, nosso autor veementemente defende que “viver não seria a mesmo que sonhar” (p. 291).

Kierkegaard vai defender que o mesmo problema se repetiria na obra de Tieck, sobretudo por se entregar ou se afastar na indiferença existencial de um abandono poético:

Tieck não negou a realidade com tanta seriedade como Schlegel; o seu ideal exagerado e imponte, que desaparece com uma nuvem no céu ou como sua sombra fugidia sobre a terra, mostra, não obstante, que ele se desencaminhou [...] Dado, pois, que todo esforço desta poesia consiste essencialmente em um constante aproximação para ir chegando perto daquela atmosfera afetiva – que, contudo, jamais encontra sua expressão completamente adequada, com isso esta poesia é poesia sobre poesia até o infinito – e, por outro lado, coloca o leitor numa atmosfera afetiva – que é incomensurável mesmo para as realizações dessa poesia – naturalmente ela tem sua força no elemento lírico. Mas esta lírica não pode tornar-se pesada e grave, de um conteúdo mais profundo; precisa constantemente aligeirar-se cada vez mais, e ressoar de maneira cada vez mais delicada numa distante resposta de um eco que vai morrendo (KIERKEGAARD, 2006, p. 312-313).

Por fim, seguindo o mesmo raciocínio, a respectiva acusação também será aplicada a Solger. Para Kierkegaard, igualmente, Solger teria existencialmente se utilizado de maneira “indevida” da ironia. Neste caso, Solger teria sido mais uma vítima do sistema hegeliano (p. 328). Para tanto, o conceito de ironia construído por ele tem como estrutura principal a tentativa de fazer da ironia a condição de toda e qualquer produção artística. Porém, trata-se de uma ironia de natureza especulativa (p. 328). Isto é, aquela negatividade infinita e absoluta é pensada apenas segundo o momento especulativo. Assim, embora a produção artística esteja de posse da negação da negação, há contudo algo diante de seus olhos que a impede de ver a afirmação (p. 328). Portanto, no entendimento de Kierkegaard, o romantismo alemão produziu uma espécie de “ironia não justificada”, que contrariaria sua versão justificada. De modo geral, na versão não justificada (ironia romântica) os principais elementos que aparecem são caracterizados pela indiferença existencial da concretude histórica, a disposição inerente de uma especulação abstrata e a ausência de um

conteúdo mais profundo. Diferente da versão justificada (ironia socrática) cuja fundamentação repousa sobre as tutelas da decisão prática, da ação concreta e da subjetividade ética. Isto é, a ironia justificada não foge simplesmente da concretude histórica, pelo contrário, seu exercício consciente nos ensina a realizar a realidade (p. 334). Parafrazeando, Kierkegaard defende que assim como os cientistas afirmam que não existe ciência verdadeira sem a devida valorização e a utilização da dúvida (metódica), assim também não existe vida existencialmente autêntica sem a presença da ironia (p. 319).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

É provável que, ao final desta pesquisa, o leitor possa estar disposto a estabelecer ou a desencadear alguns questionamentos que, em certa medida, tenham ficado supostamente sem respostas, tais como: (1) qual a diferença concreta e real entre o projeto socrático e projeto de Kierkegaard? (2) em que sentido é possível afirmar que a ironia socrática potencialmente passou a perpassar o método de Kierkegaard e a sua produção filosófica? (3) qual a verdadeira semelhança entre Sócrates e Cristo, cuja base – segundo Kierkegaard – se apoia e se estabelece a partir da chamada dessemelhança?

Ora, de fato, tais questionamentos são válidos. No entanto, dentro de nossa delimitação temática, é impossível abordá-los de maneira sistemática e extensa. O que não significa ignorá-los. Na verdade, o simples fato de os elencarmos aqui pretende indicar a importância dos mesmos. Porém, reconhecemos que muitas lacunas ainda precisam ser preenchidas. Afinal, como bem já afirmaram outros, a temática do socratismo é complexa e central no pensamento kierkegaardiano (PAULA, 2001, p. 135). Obviamente, por outro lado, não podemos ignorar que a pesquisa servira como mais uma constatação que, de fato, estamos diante de um terreno e referência teóricos bem mais amplos do que historiografia dos manuais tem demonstrado. O conjunto dessas observações demonstra a riqueza e originalidade de Kierkegaard, seja no confronto direto e na tentativa de “superação” do chamado problema socrático, com respeito ao qual foi possível perceber que não há simples reprodução automática dos antigos relatos de contemporâneos mais próximos, como também que participa na construção de uma estética da subjetividade, sendo a ironia seu estandarte principal. Nas mãos de Kierkegaard, o legado de Sócrates se amplia, convertendo-se em um horizonte que vai além das tendências mais conhecidas. Trata-se de uma empreitada crítica, questionadora e

dialética, pois, na medida em que se avança, “nunca cessamos” de perceber e nos encantarmos com a misteriosa lógica do paradoxo.

[Recebido em maio 2016; aceito em julho 2016]

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

- KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia – constantemente referido a Sócrates*. Ed. de bolso. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Migalbas filosóficas ou um bocadinho de filosofia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. UnB, 2008.
- PAULA, M. G. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, 2001.
- \_\_\_\_\_. Sócrates entre a ética e a ironia: o pensador ateniense segundo as interpretações de Hegel e Kierkegaard. *Mal-Estar e Sociedade*, v. 2, n. 3, 2009, p. 151-172.
- REALE, G. *Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores*. São Paulo: Loyola, 2009.
- VALL, A. L. M. Apresentação. In. KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 7-14.
- \_\_\_\_\_. Procurando ler Kierkegaard hoje. PAULA, M. G. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, 2001.