



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RENATO ALEXANDRE LAURENTINO DA SILVA

**Ironia e Subjetividade:
Kierkegaard e a crítica ao Romantismo alemão**

GUARULHOS – SP

2021

RENATO ALEXANDRE LAURENTINO DA SILVA

**Ironia e Subjetividade:
Kierkegaard e a crítica ao Romantismo alemão**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Arlenice Almeida da Silva.

GUARULHOS – SP

2021

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

FICHA CATALOGRÁFICA

Da Silva, Renato Alexandre Laurentino

Ironia e Subjetividade: Kierkegaard e a crítica ao Romantismo alemão / Renato Alexandre Laurentino da Silva – 2021. – 202 f.

Dissertação de Mestrado (Departamento de Filosofia). – Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Humanas.

Orientador: Arlenice Almeida da Silva.

Título em inglês Irony and Subjectivity: Kierkegaard and the critique of German Romanticism.

1. Ironia. 2. Subjetividade. 3. Sócrates. 4. Romantismo. 5. Românticos. I. Arlenice Almeida da Silva. II. Ironia e Subjetividade.

RENATO ALEXANDRE LAURENTINO DA SILVA

IRONIA E SUBJETIVIDADE:
Kierkegaard e a crítica ao Romantismo alemão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Arlenice Almeida da Silva.

Aprovado em: 12/04/2021

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Arlenice Almeida da Silva
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Sou sempre grato a Deus, fonte de toda riqueza de sabedoria, por ter me dado à disposição necessária para cumprir mais esta etapa, desenvolvendo esta pesquisa, pois, se não fosse pela graça eu não teria conseguido.

Também gostaria de demonstrar minha gratidão à minha família pelo apoio sempre constante nesta vida, especialmente meus pais, José e Sueli, bem com a meus irmãos, Rafael, Renan, Michel e Cinthya.

À minha namorada, Késia Caroline, que me incentivou a continuar sendo paciente nos momentos de ansiedade por conta dos prazos, estudos, etc.; não tenho como expressar minha gratidão por tamanha paciência.

Aos professores Silvio Rosa Filho e Marcio Gimenes de Paula, membros de minha Banca de Qualificação, pelas preciosas críticas, sugestões bibliográficas e conselhos. Infelizmente não me foi possível acatar a todas as considerações em razão das dificuldades para consultar algumas das bibliografias recomendadas em decorrência da necessidade de se manter o isolamento social em virtude da pandemia do Covid-19 que tem assolado ao mundo; todavia, ponderei sobre cada apontamento, estando certo de que as mesmas servirão como caminhos possíveis para futuras pesquisas.

À minha orientadora, a Profa. Arlenice Almeida da Silva, que com empenho, dedicação, paciência e muita atenção me orientou e conduziu durante esta jornada acadêmica, deixando-me sempre à vontade, dando liberdade para dialogar e questionar. Suas correções e sugestões sempre muito pertinentes moldaram o que hoje é esta dissertação. Sua postura rigorosa quando se posiciona contrasta com seu jeito simpático, alegre e gentil de ser. Jamais poderei ser grato o suficiente pelas orientações ao longo de todo esse caminho.

Há, ainda, muitas outras pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para que até aqui eu chegasse. Mencionar todas seria inviável, não as mencionar uma injustiça. Portanto, a todas essas pessoas, ficam meus agradecimentos.

Sei do desafio que foi a elaboração desta dissertação. Os acertos eu credito na conta daquelas pessoas que, com orientação, conselhos, sugestões, me ajudaram, já a deficiência eu credito a mim mesmo. Todavia, sinto que cumpri com minha obrigação e sinto-me satisfeito comigo mesmo pelos resultados.

Soli Deo Gloria.

E assim como os homens da ciência afirmam que não é possível uma verdadeira ciência sem a dúvida, assim também se pode, com inteira razão, afirmar que nenhuma vida autenticamente humana é possível sem ironia (Søren Kierkegaard em “O Conceito de Ironia”).

Resumo

Esta pesquisa tem por objetivo analisar a relação existente entre os conceitos de ironia e de subjetividade segundo o pensamento do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Examinaremos como Kierkegaard interpretou a ironia romântica tendo como base sua obra *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* (1841). Nesta obra, que é sua primeira obra de destaque, também sua dissertação de mestrado, Kierkegaard apresenta uma análise do conceito de ironia em sua gênese, partindo da caracterização da figura do filósofo Sócrates através dos relatos de seus biógrafos: Xenofonte, Platão e Aristófanes. Para alcançar o nosso objetivo iremos analisar a crítica que ele empreende ao Romantismo alemão - pós Fichte - quando compara a ironia socrática com a ironia romântica utilizada pela filosofia alemã de seu tempo; nessa direção, veremos como ele se vale também da interpretação que Hegel deu a ironia como forma de superação da vertente romântica por tê-la estabelecido como um momento no desenvolvimento da dialética. A partir desta abordagem observaremos como a ênfase kierkegaardiana nos conceitos de ironia e de subjetividade, bem como seu distanciamento da visão hegeliana, contrapõe-se à visão romântica de filósofos/poetas como Schlegel, Tieck e Solger, os quais teriam, para ele, tentado reduzir a realidade a processos racionais de uma subjetividade abstrata, enquanto negação radical de uma realidade efetiva. Desta forma, Kierkegaard propõe um uso da ironia que ele denomina de “*ironia dominada*”, como resposta aos românticos.

Palavras-chave: Ironia, Subjetividade, Sócrates, Romantismo, Românticos.

Abstract:

This research aims to analyze the relationship between the concepts of irony and subjectivity according to the thinking of the Danish philosopher Søren Kierkegaard. We will examine how Kierkegaard interpreted romantic irony based on his work *The concept of irony constantly referred to by Socrates* (1841). In this work, which is his first outstanding work, also his master's dissertation, Kierkegaard presents an analysis of the concept of irony in its genesis, starting from the characterization of the figure of the philosopher Socrates through the accounts of his biographers: Xenophon, Plato and Aristophanes. In order to achieve our objective, we will analyze the criticism he undertakes of German Romanticism - post Fichte - when he compares Socratic irony with the romantic irony used by the German philosophy of his time; in this direction, we will see how he also uses the interpretation that Hegel gave irony as a way of overcoming the romantic aspect for having established it as a moment in the development of dialectics. From this approach, we will observe how the Kierkegaardian emphasis on the concepts of irony and subjectivity, as well as their distance from the Hegelian view, contrasts with the romantic view of philosophers / poets such as Schlegel, Tieck and Solger, who would have tried for him reducing reality to rational processes of abstract subjectivity, as a radical negation of an effective reality. In this way, Kierkegaard proposes a use of the irony that he calls "*controlled irony*", in response to the romantics.

Key words: Irony, Subjectivity, Sócrates, Romanticism, Romantic.

Sumário

| | |
|--|-----|
| Introdução..... | 12 |
| Capítulo 01 – Contexto Histórico-Cultural da <i>Dissertação de 1841</i> : O Primeiro Romantismo Alemão..... | 15 |
| Capítulo 02 – Sobre o conceito de ironia na perspectiva de Sócrates..... | 33 |
| 2.1 Kierkegaard e a concepção possível enquanto perspectiva interpretativa sobre o fenômeno Sócrates..... | 39 |
| 2.2 A concepção possível de Sócrates segundo Xenofonte..... | 40 |
| 2.3 A concepção possível de Sócrates segundo Platão..... | 44 |
| 2.3.1 O método irônico como a missão da vida de Sócrates..... | 50 |
| 2.3.2 O Sócrates irônico segundo as obras platônicas..... | 52 |
| 2.3.2.1 O Banquete..... | 52 |
| 2.3.2.2 Protágoras..... | 57 |
| 2.3.2.3 Fédon..... | 61 |
| 2.3.2.4 A Apologia..... | 68 |
| 2.3.2.5 A compreensão do mítico em Platão como expressão do negativo..... | 73 |
| 2.3.2.6 Livro I da República..... | 76 |
| 2.3.3 Ironia como superação e separação do pensamento subjetivo..... | 78 |
| 2.4 Do que se pôde apreender de Xenofonte e Platão..... | 81 |
| 2.5 A concepção possível de Sócrates segundo Aristófanés..... | 83 |
| 2.6 Da relação existente entre Xenofonte, Platão e Aristófanés..... | 91 |
| Capítulo 03 – A concepção real de Sócrates – O demônio de Sócrates..... | 93 |
| 3.1 O demônio de Sócrates como ponto de vista da Subjetividade..... | 96 |
| 3.2 O ponto de vista irônico na condenação de Sócrates..... | 101 |
| 3.2.1 Primeira acusação: Sócrates introduz novos deuses..... | 102 |
| 3.2.2 Segunda acusação: Sócrates seduz a juventude de Atenas..... | 110 |

| | |
|--|-----|
| Capítulo 04 – A concepção necessária de Sócrates: a validade histórico-universal da ironia – O elemento original (<i>Ursprüngliche</i>). | 118 |
| 4.1 Kierkegaard e a concepção hegeliana de Sócrates..... | 131 |
| Capítulo 05 – Sobre o conceito de ironia e a crítica de Kierkegaard à ironia romântica. | 141 |
| 5.1 A compreensão histórica do conceito de ironia: A ironia de Sócrates..... | 152 |
| 5.2 A compreensão da ironia na Modernidade: A ironia dos românticos alemães..... | 159 |
| 5.2.1 A crítica de Kierkegaard à ironia de Friedrich Schlegel. | 170 |
| 5.2.2 A crítica de Kierkegaard à ironia de Ludwig Tieck. | 179 |
| 5.2.3 A crítica de Kierkegaard à ironia de Karl Solger..... | 184 |
| 5.2.4 A concepção irônica de Kierkegaard: a ironia dominada..... | 190 |
| Conclusão | 196 |
| REFERÊNCIAS | 200 |

Introdução.

A filosofia é a verdadeira pátria da ironia [...] pois onde quer que se filosofe em conversas faladas ou escritas, e apenas não de todo sistematicamente, se deve obter e exigir a ironia; [...] Nesse aspecto, somente a poesia pode também se elevar à altura da filosofia, e não está fundada em passagens irônicas, como a retórica. Há poemas antigos e modernos que respiram, do início ao fim, no todo e nas partes, o divino sopro da ironia. Neles vive uma bufonaria realmente transcendental. No interior, a disposição que tudo supervisiona e se eleva infinitamente acima de todo condicionado, inclusive a própria arte, virtude e genialidade; no exterior, na execução, a maneira mímica de um bom bufão italiano comum (Friedrich Schlegel – O Dialeto dos fragmentos - fragmento 42, 1997).

Mas o que vale para a existência-de-poeta (*Digter-Existen-tsen*), vale também, até certo ponto, para a vida de todo e qualquer indivíduo particular. [...] Mas, qualquer outro indivíduo pode atingir também este viver poético. [...] A ironia foi assim dominada, imobilizada na selvagem infinitude, em que avançava tempestuosa e devoradoramente, mas daí não se segue, de maneira nenhuma, que ela deva perder sua significação ou ser totalmente deposta. Muito pelo contrário, quando o indivíduo está corretamente orientado, e ele o está quando a ironia foi limitada, é então que a ironia adquire sua justa significação, sua verdadeira validade (Kierkegaard – O Conceito de Ironia, 2010).

Caso se deseje uma melhor compreensão sobre o pensamento de Søren Kierkegaard (1813-1855), filósofo dinamarquês do século XIX, deve-se buscar o estudo de sua obra *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates* (1841), que, segundo Márcio Suzuki, se configura na obra indispensável para compreensão do pensamento kierkegaardiano¹. Esta obra, conhecida também como *Dissertação de 1841*, é seu primeiro texto onde podemos perceber a gênese conceitual de muitas ideias que se seguirão em seus trabalhos subsequentes². Não somente a gênese de seu pensamento, mas, segundo o professor Álvaro Valls, tradutor de várias obras de Kierkegaard para o português, a leitura da *Dissertação de 1841* sobre o conceito de ironia é a chave para a compreensão de todo o *corpus* kierkegaardiano³.

¹ “Uma das razões que tornam a leitura do Conceito de ironia indispensável para a compreensão do pensamento kierkegaardiano é justamente esta: o livro contém as linhas gerais da hermenêutica do autor, que opera com noções similares à da arte de interpretar estabelecida no romantismo” (SUZUKI, 2007, p. 175-200).

² “Pode-se dizer, de fato, que em *O conceito de ironia* ele estabeleceu as bases para muito do que viria a ser exposto em suas obras posteriores mais famosas como *Ou/ou* e *Temor e tremor*” (STEWART, 2017, p. 19).

³ “(...) Vergote conseguiu mostrar algo que mesmo autores perspicazes não pareciam ver: que a leitura da *Dissertação de 1841*, sobre o conceito de ironia, é essencial para a compreensão da obra do autor dinamarquês, que a si mesmo se denominava, com alguma ironia, o “mestre da ironia” (pois a dissertação lhe deu o título de “Magister”)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 9).

Nesta obra ele trata sobre o conceito de ironia, inserindo-se no debate ainda latente de anos anteriores, mediando uma polêmica que existira entre Hegel e os românticos. Kierkegaard propõe, em sua dissertação, realizar uma crítica à forma como os românticos se apropriavam do conceito de ironia, a qual era, para ele, uma distorção daquilo que Sócrates um dia empreendera⁴. É justamente por conta desta polêmica histórica sobre a diferença entre antigos e modernos que, para Kierkegaard, há uma equivalência entre os termos “ironia” e “romantismo”⁵; ou seja, o filósofo dinamarquês “lia o romantismo como um sinônimo da ironia”⁶. Precisamos situar que no período em que Kierkegaard redigia sua *Dissertação* a força cultural predominante, mesmo na Dinamarca, era a do Romantismo alemão. Segundo Jon Stewart, os românticos teriam sido alvo de crítica justamente pela forma como empregaram a ironia tendo em vista que, em contraposição a Sócrates que usava da ironia no intuito de criar as condições de possibilidade para o conhecimento da verdade, os mesmos usavam a ironia com o intuito de “simplesmente solapar a sociedade burguesa”⁷ sem propor qualquer valor ou sentido mais profundo para substituição da mesma. Seria por essa razão ele tece suas críticas ao pensamento dos filósofos alemães Friedrich Von Schlegel (1772-1829), Ludwig Tieck (1773-1853) e Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819), representantes do romantismo pós Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

O professor Marcio Gimenes de Paula também acentua a presença do romantismo neste debate, ao afirmar que mesmo Kierkegaard se vale do método irônico em sua própria filosofia ao escrever uma dissertação sobre a ironia numa época onde a predominância eram os trabalhos filosóficos sistemáticos⁸. Desta forma, a *Dissertação* de Kierkegaard se insere como uma crítica à sua época, uma crítica cultural e política. Portanto, o foco da presente pesquisa será o de situar e seguir a argumentação de Kierkegaard, especialmente sua reconstrução da gênese da ironia na história, bem como

⁴ “Kierkegaard aborda as formas modernas de ironia nos românticos. [...] Embora a ironia socrática tenha sido tratada de forma geralmente positiva, os românticos foram criticados por usar a ironia a serviço do relativismo ou do niilismo” (STEWART, op. cit., p. 27).

⁵ “Utilizo em toda esta exposição a expressão: a ironia e o irônico, mas poderia da mesma forma dizer o romantismo e o romântico. Ambas as expressões designam essencialmente o mesmo, sendo que uma recorda mais o nome com que este partido batizou a si mesmo, e a outra o nome com que Hegel o batizou” (KIERKEGAARD, op. cit., p. 259).

⁶ Gomes (2018).

⁷ Stewart (op. cit., p. 27).

⁸ Paula (2001, p. 51).

seus desdobramentos tardios. Para tanto, iniciaremos nossa pesquisa situando o contexto histórico-cultural da *Dissertação de 1841* na tentativa de compreender sua crítica ao pensamento do primeiro romantismo alemão.

Em seguida, nosso objetivo será compreender como se deu a manifestação do conceito de ironia a partir da análise do fenômeno Sócrates. A compreensão do conceito de ironia socrática nos auxiliará a distinguir seus desdobramentos na modernidade, na forma da ironia romântica, e entender o motivo pelo qual Kierkegaard compreende que a ironia da modernidade é um descaminho quando comparada com a socrática. No final iremos abordar a concepção da ironia dos românticos alemães, mais especificamente a ironia em Friedrich von Schlegel, Ludwig Tieck e Karl Solger, contrapondo-os com a concepção da ironia kierkegaardiana, a saber, a ironia dominada. Nesse quadro, a reconstrução do argumento privilegiará a relação entre os conceitos de ironia e subjetividade a fim de obter uma ampla compreensão da evolução do conceito de ironia.

Capítulo 01 – Contexto Histórico-Cultural da *Dissertação de 1841*: O Primeiro Romantismo Alemão.

Enquanto movimento, o romantismo pode ser datado em um período que vai aproximadamente do final do século XVIII (*Frühromantik*) a meados do século XIX. Neste período houve um grande impulso aos intelectuais alemães, motivados pela Revolução Francesa⁹, uma grande transformação – súbita¹⁰ - no âmbito político-social que abalou a França, influenciando, no entanto, toda a Europa, principalmente o que viria a ser a Alemanha¹¹. Antes que tivesse início a Revolução Francesa houve outro movimento – Pré-Romantismo – na Europa conhecido como “*Sturm und Drang*”, que significa “Tempestade e Ímpeto”¹², entre os anos 1770-1800, que foi uma tendência artística, precursora do Romantismo, da qual fizeram parte autores como Schiller, Jean Paul, Goethe, Herder, entre outros, cujas características eram a de rebeldia aos valores do classicismo francês¹³, a redescoberta da natureza como força vital, a relação do gênio com a natureza, a concepção deísta da divindade e os sentimentos de ódio à tirania e exaltação da liberdade, bem como no desejo de infringir leis tirânicas ou injustas e convenções externas¹⁴.

⁹ “Antes de tudo, é preciso lembrar, também, que o primeiro romantismo, historicamente, surge na esteira das grandes transformações engendradas pela Revolução Francesa, cujos ideais iluministas contaminaram o pensamento europeu de forma decisiva. A burguesia ganha representatividade econômica cada vez maior. As mudanças políticas alteram a concepção de mundo das nações, dos indivíduos, dos artistas da época. Tudo sob o signo da mais rápida e mais absoluta revolução” (SCHEEL, 2010, p. 39).

¹⁰ “Começamos com o dix-huitième (século XVIII) francês, um século elegante em que tudo se inicia calmo e suave, as regras são obedecidas na vida e na arte, há um avanço geral da razão, a racionalidade está progredindo, a Igreja está recuando, a irracionalidade vai cedendo aos grandes ataques feitos contra ela pelos philosophes franceses. Existe paz, existe calma, constroem-se edifícios elegantes, há uma crença na aplicação da razão universal tanto às questões humanas como à prática artística, à moral, à política, à filosofia. E vem então uma súbita invasão, aparentemente inexplicável. De repente há uma violenta erupção de emoção, de entusiasmo. Surge um interesse pelos edifícios góticos, pela introspecção. As pessoas subitamente se tornam neuróticas e melancólicas; passam a admirar os vãos inexplicáveis do gênio espontâneo. Há uma debandada geral daquele estado de coisas simétrico, elegante, vítreo. Ao mesmo tempo, ocorrem outras mudanças. Eclode uma grande revolução, há descontentamento, cortam a cabeça do rei; começa o Terror” (BERLIN, 2015, p. 29).

¹¹ “Entre a viagem ao mar de Herder e os primeiros românticos ocorre uma grande transformação, a Revolução Francesa. Como nenhum outro acontecimento político, ela deu impulso aos intelectuais alemães” (SAFRANSKI, 2010, p. 31).

¹² Reale (2005, p. 4).

¹³ Bornheim (1985, p. 78).

¹⁴ Reale (op. cit., p. 4).

Entre outros acontecimentos, a Revolução Francesa desencadeou inúmeras transformações que moldaram o ideário dos povos de então, culminando na sociedade moderna¹⁵. Conforme Scheel¹⁶, no âmbito do pensamento os românticos surgem com a proposta de crítica e criação de um novo estilo de manifestação cultural que a burguesia em ascensão buscava nas artes e na literatura¹⁷. Já no âmbito das artes, os alemães perceberam que era necessário “um novo sopro de vida às manifestações artísticas e estéticas”¹⁸ em um mundo cheio de “conflitos ideológicos, políticos, sociais e culturais desencadeados com a Revolução Francesa”¹⁹. Essas novas ideias propunham uma inédita forma de expressão²⁰, que “traduzisse livremente, sem as imposições de estilo, forma e conteúdo dos antigos clássicos, as aspirações mais fundas do indivíduo”²¹. Assim se estabelece o Romantismo como forma de livre expressão, como nova realidade artística, uma realidade muito mais consistente e “condizente com os desejos de liberdade e vazão dos movimentos interiores do espírito humano”²².

Mas em que consistia o movimento romântico? Quais suas características e qual foi sua influência na cultura nos tempos de Kierkegaard? Para efeito de

¹⁵ “O período do Romantismo é fruto de dois grandes acontecimentos da história da humanidade, ou seja, a Revolução Francesa e suas derivações, e a Revolução Industrial. As duas revoluções provocaram e geraram novos processos, desencadeando forças que resultaram na formação da sociedade moderna, moldando em grande parte os seus ideais (sociais)” (FALBEL, 1985, p. 24).

¹⁶ op. cit.

¹⁷ “[...] é o caso dos irmãos Schlegel e de Novalis, por exemplo, individualidades ostensivas, que se faziam presentes em cada uma de suas obras, sem perder de vista, no entanto, o interesse comum que os aproximava: reformar as artes e o pensamento da época. Com a nobreza apartada do poder político, é a força econômica da burguesia que passa a ditar as regras, que assume o comando, que toma a frente e passa a decidir, politicamente os destinos gerais dos Estados modernos que se formavam... Assim, o romantismo surge, paradoxalmente, como crítica a essa visão burguesa de mundo e, ao mesmo tempo, como elemento capaz de criar o entretenimento que a nova classe dominante buscava nas artes de um modo geral e sobremaneira na literatura” (SCHEEL, op. cit., p. 40).

¹⁸ Ibid., p. 15.

¹⁹ “O mundo moderno, pós-Revolução, era em muito distinto daquele idealizado e representado pelos principais artistas do século XVIII. O classicismo, com sua rigidez de formas, com seu impessoalismo, com sua falta de naturalidade, buscando harmonias e equilíbrios que já não traduziam a realidade desse novo período da história do homem, cede lugar aos impulsos de liberdade e ao frêmito do novo que os românticos transformariam em tema e justificativa de seu ideal de criação poética e que acabariam se tornando os pressupostos teóricos para o desenvolvimento de uma nova crítica literária. Era preciso traduzir essa nova realidade advinda dos anos de conflito revolucionário que, da França, se espalhou pela Europa e deu aos homens uma nova e radical visão de mundo” (Ibid., p. 15).

²⁰ “Tornou-se imediatamente claro para a maioria dos escritores e intelectuais alemães que os acontecimentos na França significavam uma mudança nos tempos e que, de agora em diante, havia começado uma nova era. Era quase impossível evitar o páthos do momento histórico” (SAFRANSKI, op. cit., p. 33).

²¹ Scheel (op. cit., p. 16).

²² Ibid., p. 16.

compreensão, é necessário fazer a distinção entre Romantismo e romântico. Segundo Rüdiger Safranski, enquanto o Romantismo está confinado a uma determinada época, o romântico se caracteriza como uma atitude, certa postura de espírito que não é confinada no tempo²³. Desse modo, “o Romantismo é, antes de tudo, um movimento de oposição violenta ao Classicismo e à época da Ilustração, ou seja, aquele período do século XVIII que é tido, em geral, como o da preponderância de um forte racionalismo”²⁴.

De acordo com a análise de Carpeaux²⁵, essas indicações são insuficientes. O Romantismo se configura como um movimento ambíguo, de difícil conceituação, que se distancia das tendências artístico-poéticas do Classicismo²⁶ por meio da recusa da objetividade racionalista²⁷ de visão burguesa²⁸ através da crença no sentimento como fonte de inspiração para a arte²⁹. Segundo Rosenfeld e Guinsburg, a revolução romântica subverteu quase todos os valores propostos pelo Classicismo, através da

²³ “O Romantismo é uma época. O romântico é uma postura de espírito que não está limitada a um tempo. Ela encontrou no Romantismo a sua expressão mais pura, mas o romântico existe até hoje. Ele não é apenas um fenômeno alemão, mas encontrou na Alemanha uma expressão especial, de tamanho âmbito que no exterior às vezes se identifica a cultura alemã com o Romantismo e o romântico” (SAFRANSKI, op. cit., p. 16).

²⁴ Rosenfeld e Guinsburg (1985, p. 261).

²⁵ “[...] o Romantismo também se apresenta como um dos conceitos mais vagos, mais indefinidos, em toda história da literatura. Não somente é impossível defini-lo; qualquer tentativa de definição produz antinomias sem solução” (CARPEAUX, 1985, p. 157).

²⁶ “Considerando que a arte romântica é uma arte de ruptura, no sentido em que se distancia da tradição clássica de composição em que o equilíbrio de temas, formas e motivos poéticos esgotava-se e se repetia em um artificialismo maneiroso já injustificável para a época, compreendemos que, para esses mesmos autores, era preciso dar um novo sopro de vida às manifestações artísticas e estéticas que surgiram de uma série de conflitos ideológicos, políticos, sociais e culturais desencadeados com a Revolução Francesa” (SCHEEL, op. cit., p. 15).

²⁷ “O Pré-Romantismo é a literatura do underground do século XVIII classicista. Os franceses tinham proposto uma teoria literária racionalista: o escritor teria de submeter-se à clareza de um bem ordenado pensamento cartesiano. [...] A melhor maneira de evitar os excessos de uma imaginação ‘irregular’ parecera a imitação dos grandes modelos da Antiguidade clássica; ser poeta significava ser homem erudito” (CARPEAUX, op. cit., p. 158).

²⁸ “A mística pré-romântica, por sua vez, é muito mais elitista. Deriva de círculos aristocráticos e clericais, insatisfeitos com a Igreja contra-reformada do concílio de Trento” (Ibid., p. 160).

²⁹ “A categoria psicológica do Romantismo é o sentimento como objeto da ação interior do sujeito, que excede a condição de simples estado afetivo: a intimidade, a espiritualidade e a aspiração do infinito... Sentimento do sentimento ou desejo do desejo, a sensibilidade romântica, dirigida pelo ‘amor da irresolução e da ambivalência’, que separa e une estados opostos – do entusiasmo à melancolia, da nostalgia ao fervor, da exaltação confiante ao desespero -, contém o elemento reflexivo de ilimitação, de inquietude e de insatisfação permanentes de toda experiência conflitiva aguda, que tende a reproduzir-se indefinidamente à custa dos antagonismos insolúveis que a produziram” (NUNES, 1985, p. 51).

inversão da relação entre arte e artista, pois, se o Classicismo priorizava a objetividade da obra de arte, no Romantismo o valor primordial está na subjetividade do artista³⁰.

Ainda segundo Carpeaux, o Romantismo se apresenta como um movimento poético, sendo esta a única definição possível de lhe atribuir, dada as antinomias que se abrem ao tentarmos defini-lo conceitualmente³¹. Trata-se de um “movimento poético universal”, afirma Carpeaux, pois este ampliou os horizontes literários até abranger toda a Europa³². Na perspectiva de Benedito Nunes, foi apenas no período do Romantismo que este modo de sentir pôde se universalizar a ponto de formar uma concepção de mundo, uma visão de mundo³³.

Mesmo com seu caráter indefinido, complexo e multifacetado, o impacto exercido pelo Romantismo na sociedade foi tamanho que, segundo Isaiah Berlin, o mesmo transformou a vida e o pensamento do mundo ocidental³⁴. A tese central de Berlin é que “o movimento romântico foi uma transformação tão gigantesca e radical que depois dele nada mais foi o mesmo”³⁵. Para Heine, a escola romântica – Romantismo – é uma espécie de redespertar do espírito poético, cujo nascimento se deu

³⁰ “A revolução romântica altera e subverte quase tudo o que era tido como consagrado para todo o Classicismo. Assim, na proposta classicista, o valor básico é situado na própria obra. O artista apaga-se por trás de sua realização, não pretende exprimir em primeiro lugar, na obra, a si próprio e a seu mundo interior. Este não desempenha papel relevante, pois o seu interesse é o de apresentar uma visão da natureza, do universo, do homem e das coisas como objetos de mimese e representação objetiva, sem que a subjetividade se intrometa, intervenha em demasia. O artista clássico se considera sobretudo um artesão a serviço da obra, cuja perfeição é sua meta. [...] O Romantismo tampouco aceita essa concepção. Para ele, o peso não está mais no produto; o que lhe importa é o artista e a sua auto-expressão. A objetividade da obra como valor por si deixa de ser um elemento vital do fazer artístico. A criação, como tal, serve apenas como recurso, de via de comunicação para a mensagem interior do criador... Contanto que o artista tenha conseguido exprimir-se, ‘confessar-se’ por seu intermédio, ela está realizada. O que vale, portanto, é a subjetividade do autor, ao lado de um eventual efeito de fascinação, um mágico encanto emocional que poderá prender em suas malhas a ‘alma’ do receptor” (ROSENFELD, GUINSBURG, op. cit., p. 276).

³¹ “Do Romantismo só se pode dar uma única definição conceitual certa: ele é poético. Não é propriamente um movimento literário. É especificamente um movimento poético” (CARPEAUX, op. cit., p. 160).

³² Ibid., p. 161.

³³ “Pelo seu caráter conflituoso interiorizado, trata-se, portanto, considerada assim, de uma categoria universal. Mas somente na época do Romantismo, esse modo de sentir concretizou-se no plano literário e artístico, adquirindo a feição de um comportamento espiritual definido, que implica uma forma de visão ou de concepção do mundo” (NUNES, op. cit., p. 52).

³⁴ “A importância do Romantismo é ter sido o maior movimento recente que transformou a vida e o pensamento do mundo ocidental. Creio ser ele a maior mudança já ocorrida na consciência do Ocidente, e todas as outras mudanças que aconteceram ao longo dos séculos XIX e XX me parecem, em comparação, menos importante e, de todo modo, profundamente influenciados por ele” (BERLIN, op. cit., p. 24).

³⁵ Ibid., p. 28.

a partir do Cristianismo, sendo a “flor-da-paixão que cresceu com o sangue de Cristo”³⁶. Conforme a interpretação de Benedito Nunes, o Romantismo foi “uma confluência de vertentes até certo ponto autônomas, vinculadas a diferentes tradições nacionais”³⁷, um verdadeiro amalgama de variadas fontes filosóficas, estéticas e religiosas, é o que compõe o espírito romântico³⁸.

Sobre o plano filosófico, vemos que o impacto desse pensamento não foi menor, pois com o advento do Romantismo a “luz do Iluminismo perdeu o brilho”³⁹, como afirma Safranski. Precisamente, sobre o campo dos conceitos, Le Blanc é taxativo ao comentar que “o século XIX filosófico abre-se pelo confronto e pelo diálogo do racionalismo das Luzes com o idealismo da cultura romântica”⁴⁰. Este confronto entre os ideais propostos pela *Aufklärung* e o romantismo se deu quando a razão, conforme proposto por Kant, era uma força finita⁴¹, que operava dentro de seus limites, não podendo conhecer nada para além dos fenômenos⁴², tornou-se “uma força infinita que habita, domina e constitui o mundo”⁴³. Aqui, Le Blanc parece não diferenciar com rigor os conceitos de razão e de entendimento, se levarmos em conta a proposta kantiana que delimita o entendimento como faculdade da unidade dos fenômenos, enquanto que a razão é a faculdade suprassensível do incondicionado. Em todo caso, ele acerta ao apontar uma mudança de acento no conceito, a qual decorre da forma como se passa a encarar a razão com Fichte (1762-1814) que “fez do ‘eu’ uma autoconsciência absoluta cujo produto é o mundo”⁴⁴.

³⁶ “O que exatamente foi a escola romântica na Alemanha? Não foi nada além de um redespertar do espírito poético da Idade Média manifesto nas canções, nas composições artísticas, na arquitetura, na arte e na vida. No entanto, esse espírito poético surgiu a partir do Cristianismo; foi uma flor-da-paixão que cresceu com o sangue de Cristo” (HEINE, 2010, p. 196).

³⁷ Nunes (op. cit., p. 52).

³⁸ “O espírito romântico tem muitas formas, é musical, tentador e atraente, ama a distância do futuro e do passado, as surpresas do cotidiano, os extremos, o inconsciente, o sonho, a loucura, os labirintos da reflexão. Não permanece igual a si mesmo, é modificador e contraditório, ansioso e cínico, apaixonado pelo incompreensível e popular, irônico e disperso, narcisista e social, amante da forma e do seu dissolvimento” (SAFRANSKI, op. cit., p. 17).

³⁹ Ibid., p. 51.

⁴⁰ Le Blanc (2006, p. 23).

⁴¹ Ibid., p. 24.

⁴² “Para as Luzes, portanto, a razão era uma força finita capaz, nos limites de suas possibilidades, de afrontar o mundo e transformá-lo, mas uma força que, por não ser onipotente, se deparava, em sua atividade, com o mundo e com as coisas em si que não podia de fato alcançar” (Ibid., p. 24).

⁴³ Ibid., p. 24.

⁴⁴ Ibid., p. 24.

Com efeito, Kant, uma das grandes influências do Romantismo, no que diz respeito a uma busca por novas formas de “expressão e compreensão do homem, do mundo e do fenômeno artístico e literário, concebera sua filosofia a partir de dicotomias que não se poderiam resolver facilmente”⁴⁵. Em sua obra, *Crítica da razão pura*, Kant procura demonstrar os limites para o conhecimento humano através da investigação das condições de possibilidade *a priori* de todo o conhecimento⁴⁶. O criticismo kantiano seria o método de investigação para se “buscar na própria razão as regras e os limites de sua atividade, a fim de saber até que ponto podemos confiar na razão”⁴⁷. Tal projeto crítico apresentado por Kant se dá por meio de um método reflexivo, onde, na tentativa de se obter uma noção mais precisa da natureza da razão, o sujeito realiza um movimento de volta sobre si mesmo⁴⁸. Eis o que ficou conhecido como “revolução copernicana”, por meio da qual Kant buscou um conhecimento seguro *a priori* sobre a metafísica, a exemplo do que Copérnico com sua teoria sobre os corpos celestes. Não mais seria o conhecimento do sujeito que seria regulado pelo objeto, ao contrário, o objeto é quem seria determinado conforme o sujeito⁴⁹. Em Kant, a subjetividade torna-se o princípio segundo o qual os fenômenos podem ser conhecidos. Desta forma, a subjetividade permanece atada apenas aos fenômenos, haja vista que não se pode obter conhecimento seguro daquilo que supera o âmbito do puramente sensível. E isto porque, para Kant, “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas”⁵⁰.

Para Kant, o conhecimento que se obtém sobre determinados objetos provém de duas fontes distintas na mente, a intuição e os conceitos. Através da intuição, recebemos as representações dos objetos, enquanto que pelos conceitos estes objetos

⁴⁵ Scheel (op. cit., p. 18).

⁴⁶ “Para Kant, o mundo real, sensível, é o grande objeto da ciência, e tudo o que configura o mundo é dado pelo encadeamento entre causa e efeito, o que faz com que o homem fique preso a uma realidade regida por um determinismo inviolável... O homem, então, só encontra a liberdade em uma realidade espiritual, em que se firmam os valores morais. Uma realidade incondicionada, da virtude e dos deveres que praticam por si, por que devem ser praticados. É o que expressa em seu conceito de “imperativo categórico” (Ibid., p. 18).

⁴⁷ Pascal (2011, p. 33).

⁴⁸ Ibid., p. 33.

⁴⁹ “Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob essa suposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados” (KANT, 1999, p. 39).

⁵⁰ Ibid., p. 40.

são conhecidos através de tais representações⁵¹. Ambos, intuição e conceitos, são, segundo Kant, “puros ou empíricos”⁵². “Empíricos se contém sensação (que supõe a presença real do objeto); puros, se à representação não se mescla nenhuma sensação”⁵³. Kant denomina *sensibilidade* a capacidade que temos de obter as representações ao sermos afetados por objetos. Através da “sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições; pelo entendimento, por sua vez, os objetos são pensados e dele se originam conceitos”⁵⁴. Kant denomina “fenômeno” todo e qualquer “objeto indeterminado de uma intuição empírica”⁵⁵; enquanto que o objeto que tem sua realidade para si, mas não podemos conhecer, ele denomina “coisa em si”⁵⁶.

É deste plano conceitual kantiano e pós-kantiano que partimos, considerando-se que Kierkegaard, no intuito de descrever a gênese da ironia, irá comparar a “aparição” deste conceito em suas duas manifestações, a saber, em Sócrates – o que será abordado adiante – e no desenvolvimento moderno; em suas palavras, “em Kant e que se completou em Fichte, e ainda mais proximamente aos pontos de vista que após Fichte fizeram valer a subjetividade elevada à segunda potência”⁵⁷. Com efeito, para Kierkegaard, Kant é o ponto de partida da modernidade, com o qual a especulação torna-se “adulta e emancipada de qualquer tutela”⁵⁸; no entanto, o resultado era desanimador:

Quanto mais, no criticismo, o eu mergulhava na contemplação do eu, tanto mais magro, sempre mais magro ficava este eu, até que acabou tornando-se um fantasma (...) Enquanto a reflexão refletia constantemente sobre a reflexão, o pensamento se desencaminhou, e cada passo que ele dava adiante o afastava naturalmente mais e mais de todo conteúdo⁵⁹.

⁵¹ “Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é a de receber representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é dado, pela segunda é pensado em relação com essa representação (como simples determinação da mente). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento” (Ibid., p. 91).

⁵² Ibid., p. 91.

⁵³ Ibid., p. 91.

⁵⁴ Ibid., p. 71.

⁵⁵ Ibid., p. 71.

⁵⁶ Ibid., p. 40.

⁵⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 228).

⁵⁸ Ibid., p. 255.

⁵⁹ Ibid., p. 255.

Assim, como os filósofos pós-kantianos, com Fichte à frente, Kierkegaard estava empenhado em procurar uma resolução para o dualismo kantiano, na tentativa de resolver os impasses abertos pelo dualismo entre fenômeno e coisa em si. Tal dualidade se manifestava na oposição kantiana entre mundo sensível e mundo suprassensível. No mundo sensível, o mundo da natureza, tudo segue conforme rígidas leis da causalidade, onde tudo é regido pelo determinismo o qual exclui toda forma de liberdade.⁶⁰ É em meio a estas contradições, a esta dualidade, sem aparentes resoluções, que Fichte irá partir, a fim de procurar solucioná-las. “Fichte é o filósofo que buscará superar o dualismo kantiano e criar um princípio que unifique todos esses dualismos”⁶¹. Ele não apenas tentará resolver o problema da filosofia kantiana como irá propor um princípio unificador, no qual se daria a superação de todos os dualismos, justificando assim toda a estrutura da realidade⁶². “Esse primeiro princípio metafísico, ação efetiva, original e universal, Fichte o chama de Eu, entendimento como autoconsciência pura”⁶³. Aqui não se trata de um Eu particular, individual, empírico, mas de um primeiro princípio, abstrato, supraindividual, um Eu puro.

Em sua dissertação sobre a ironia, Kierkegaard louva esta tentativa de superação do projeto kantiano por Fichte demonstrando que todo o problema girava em torno da questão da “coisa em si”⁶⁴ – proposta por Kant como limite para o entendimento –, à qual Fichte teria dado uma resposta. De fato, para Kierkegaard o problema da coisa em si era a fraqueza do sistema kantiano, apesar de todos os esforços de Kant, “permaneceu a pergunta, se o eu não seria ele mesmo uma *Ding an sich*”⁶⁵. Segundo Kierkegaard, Fichte, metodologicamente correto, responde à questão da “coisa em si” removendo a dificuldade com este “em si” (*an sich*), “colocando-o no interior do

⁶⁰ Bornheim (op. cit., p. 85).

⁶¹ Scheel (op. cit., p. 19).

⁶² “Sua Teoria da Ciência apresenta a mais importante tentativa de solução desse problema, e Fichte o resolve com uma audácia que não consegue evitar o simplismo: admitida, como bom kantiano, a radical oposição entre os dois mundos, o único caminho para a superação do dualismo está na abolição de um de seus termos. Nesta alternativa, ou existe a liberdade, e nesse caso não há necessidade natural, ou existe o determinismo da natureza, e então não pode haver liberdade. O filósofo deve decidir-se por um desses caminhos, pois só assim conseguirá explicar radicalmente a realidade” (BORNHEIM, Gerd, op. cit., p. 86).

⁶³ Ibid., p. 86.

⁶⁴ “(...) a *Ding an sich* (coisa em si), que continua sempre tentando o sujeito da experiência (...) este exterior, esta *Ding an sich* era o que constituía a fraqueza do sistema de Kant. Sim, permaneceu a pergunta, se o eu não seria ele mesmo uma *Ding an sich*” (KIERKEGAARD, Søren, op. cit., p. 256).

⁶⁵ Ibid., p. 256.

pensamento”⁶⁶, infinitizando o eu no Eu-Eu. O Eu que produz torna-se o Eu produzido, formando uma identidade abstrata⁶⁷. A esta identidade abstrata Kierkegaard, no entanto, denomina de “infinitude negativa”, e não positiva, porque desprovida de qualquer forma de finitude, ou seja, de conteúdo, de modo que nele, a “realidade empalidecia”, ao passo que o idealismo era transformado em realidade⁶⁸. “Com Fichte, o pensamento se torna infinitizado, a subjetividade se torna a negatividade infinita, absoluta, a tensão e a aspiração infinitas”⁶⁹.

É desta forma que Fichte chega à sua proposição mais famosa que “o sujeito é idêntico a si mesmo e não reconhece nada fora de si como possuidor de verdade ou validade últimas”⁷⁰; proposição esta que Fichte tenta conter na fórmula “Eu sou Eu”, ou “Eu é igual a Eu”, que é mais comumente descrita como “Eu=Eu”.

Segundo Fichte, o que conhecemos imediatamente são nossos próprios pensamentos e sensações, isto é, o sujeito, o ego, ou o “Eu”, que, como ele diz, se põe a si mesmo, já que não há nada anterior a ele. O sujeito é a coisa mais básica que pode ser conhecida, e todos os outros conhecimentos derivam dele. O que ele chama de “o ego” é o absoluto, e tudo o mais é secundário.⁷¹

De acordo com Suzuki, a originalidade da obra de Fichte reside no fato de propor uma “reconstituição do enlace entre ideal e real, sujeito e objeto, ‘eu como sujeito filosofante’ e ‘eu como objeto do filosofar’”⁷². Este Eu puro fichteano não é mera abstração⁷³, não se confunde com a *res cogitans* de Descartes⁷⁴, antes de mais

⁶⁶ Ibid., p. 256.

⁶⁷ Ibid., p. 256.

⁶⁸ “Mas esta infinitude do pensamento, em Fichte, é, como toda infinitude fichteano, uma infinitude negativa [...] uma infinitude em que não há nenhuma finitude, uma infinitude sem nenhum conteúdo. Ao infinitizar desta maneira o eu, Fichte fez valer um idealismo, em relação ao qual toda realidade empalidecia... seu idealismo se tornou realidade” (Ibid., p. 256).

⁶⁹ Ibid., p. 256.

⁷⁰ Stewart (op. cit., p. 127).

⁷¹ Ibid., p. 126.

⁷² Suzuki (op. cit., p. 87).

⁷³ “[...] o eu substancial e o mundo de representações decorre da atividade pura e livre do Eu. E assim, toda a realidade, derivando do Eu, se explica a partir do Eu. Quer dizer, o primeiro princípio não é tão somente formal, que permite apenas conhecer a realidade, mas a realidade – tanto o eu substancial como a realidade extramental – são derivações do Eu, produto dele, e por isso o Eu puro é um princípio metafísico que permite compreender, internamente, todo o processo da realidade, o advento do eu individual e do mundo que o cerca” (BORNHEIM, op. cit., p. 86).

⁷⁴ “O Eu puro de Fichte não deve ser confundido com o ego cogito de Descartes: ao fim e ao cabo, este último é o meu eu pessoal, porque o princípio absoluto de unidade, segundo Descartes, é Deus, não a egoidade de Fichte. Além disso, enquanto *res cogitans*, substância pensante, e o ego cartesiano é, em termo de Fichte, uma *Tatsache*, um fato colocado ao lado de outro fato da *res extensa*” (FRILLI, 2016, p. 40).

nada é “atividade pura, dinamismo puro, ação pura, sem pressupostos e criador de toda realidade. Estamos, portanto, diante de um agir absoluto, completamente livre e que é a liberdade mesma”⁷⁵. Este princípio ativo não é mera contemplação, é a produção de si mesmo na reflexão, uma atividade que coloca a si mesmo⁷⁶, que se estabelece a si mesmo⁷⁷. Segundo Safranski: “O eu está em movimento, ele vive, nós o sentimos em nós”⁷⁸.

Para Fichte, a atividade inicial do filósofo consiste “num esforço de pensar-se por dentro; toda filosofia depende desta atitude: pensa-te a ti mesmo”⁷⁹. É no âmbito do pensamento de si mesmo que pode – o filósofo –, chegar à plena ação de efetividade para com o Eu puro, que é o incondicionado, dinâmico, sendo este – o Eu puro – o princípio metafísico de toda a realidade. “O pensar-se a si mesmo produz tudo”⁸⁰. Acontece que este Eu fichteano também tem experiência do mundo circundante e, com isto, ele acaba experimentando uma realidade que não se constitui em si mesmo, mas está fora, embora seja representado pelas determinações do Eu. A esta realidade externa, produzida pelo Eu⁸¹, Fichte denomina “Não-eu”. “[...] o Eu coloca o Não-eu no Eu”⁸².

⁷⁵ Bornheim (op. cit., p. 86).

⁷⁶ “Também Fichte atentou amiúde para esta estrutura peculiar o pensamento... Fichte conhece, deste modo, duas maneiras de ação infinitas do Eu, a saber, além da reflexão, ainda o pôr. Pode-se considerar formalmente a ação fichtiana como uma combinação destas duas maneiras de ação infinitas do Eu, na qual elas procuram preencher e determinar mutuamente a sua natureza puramente formal, o seu vazio: a ação é uma reflexão que põe, ou um pôr refletido... Segundo Fichte, o Eu vê como sua essência uma ação infinita que está no pôr. Isto se passa da seguinte maneira: o Eu põe-se (A), contrapõe-se na imaginação um Não-Eu (B). A ‘razão intervém (...) e a determina a acolher B no A determinado (no sujeito) : mas então o A, posto como determinado, tem de ser mais uma vez delimitado por um B infinito, com o qual a imaginação procede exatamente como acima; e assim prossegue, até a determinação completa da razão (aqui teórica) por si mesma, quando não é mais preciso na imaginação nenhum B delimitante fora da razão, isto é, até a representação do representante. No terreno prático, a imaginação prossegue ao infinito, até a ideia pura e simplesmente indeterminável da suprema unidade, que só seria possível depois de uma infinitude perfeita, que é por si impossível’. Portanto: o pôr não prossegue até o infinito na esfera teórica; a sua peculiaridade é constituída justamente pelo bloqueio do pôr infinito; este bloqueio localiza-se na representação. Através da representação e, afinal de contas, através de sua mais elevada representação, a do representante, o Eu é teoricamente perfeito e realizado. As representações são representações do Não-Eu” (BENJAMIN, 2018, p. 32-33).

⁷⁷ “Para Fichte, pelo contrário, o Eu não é um fato, mas antes a pura ação de se pôr a si mesmo para iluminar com a luz da inteligência cada fato da experiência” (FRILLI, op. cit., p. 40).

⁷⁸ Safranski (op. cit., p. 71).

⁷⁹ Bornheim (op. cit., p. 86).

⁸⁰ Ibid., p. 86.

⁸¹ “Tal distinção (Eu e Não-eu – ênfase acrescentada) poderia levar a crer existirem dois mundos segundo Fichte, ou duas esferas distintas. Teríamos, nesse caso, uma reedição dos dois mundos de Kant, o da liberdade e o do determinismo. Mas para Fichte, só há, em última análise, um único mundo que é o do Eu puro” (Ibid., p. 87).

Para Kierkegaard, de fato, com Fichte, a subjetividade se tornara livre, embora, também se tornara inoperante, pois a mesma não conseguia sair do lugar, como veremos a seguir. De todo modo, este foi um excelente começo para a filosofia, uma energia nova liberada pelo “primeiro Fichte” e que chegou até Schlegel e Tieck⁸³. Por volta do ano de 1797, em Iena, Alemanha, o grupo romântico começa a se organizar sob a liderança dos irmãos Schlegel, tendo Tieck e outros como membros do círculo, no que ficou conhecido como Romantismo alemão de Iena⁸⁴. Chamado também de primeiro romantismo alemão (*Frühromantik*), o mesmo “nasceu na cidade universitária de Iena sob a influência da filosofia idealista de Johann Gottlieb Fichte”⁸⁵. Friedrich Schlegel (1772 – 1829), considerado o maior expoente do romantismo alemão⁸⁶, num primeiro momento de entusiasmo com o pensamento fichteano, foi quem tornou Fichte um dos nomes decisivos para a evolução do movimento romântico⁸⁷. De acordo com Schlegel, no famoso fragmento 216 da Revista *Athenäum*, três foram as tendências que influenciaram o movimento romântico: a “Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência de Fichte e o Meister de Goethe”⁸⁸.

⁸² “Reconhecido o Eu, Fichte busca destacá-lo, despi-lo de tudo aquilo que não é ele próprio; procura distinguir, portanto, o Eu do Não-eu... O pecado original do homem, a atitude antifilosófica por excelência, está na autolimitação ao finito, ao limitado do eu empírico, no tomar o mundo das representações como sendo a realidade última; o maior pecado do homem é o pecado contra a própria interioridade, a recusa do Absoluto e a consequente limitação ao Não-eu. Precisamente por essa razão faz-se mister distinguir o Eu do Não-eu” (Ibid., p. 87).

⁸³ Kierkegaard (op. cit., p. 258).

⁸⁴ “Novalis, Friedrich e August Schlegel e Tieck, entre outros nomes centrais do primeiro romantismo alemão, têm em comum o fato de terem vivido próximos, em uma relação de estreita e profícua amizade, criando o círculo literário mais conhecido da história da literatura alemã: o círculo de Jena, um universo pensante e criador em constante estado de ebulição, um mundo intelectualmente ativo, que reveria e repensaria a arte a partir de um novo horizonte estético que se anunciava” (SCHEEL, op. cit., p. 39).

⁸⁵ “O romantismo do círculo de Iena tem sua gênese no diálogo com Fichte, revelando a efetividade estética do movimento reflexivo do Eu em torno de si mesmo. No entanto, ao invés de privilegiar a dimensão moral e política, o romantismo vai valorizar a dimensão artística do homem, para ele a arte é capaz de redimir a humanidade. Através da valorização do sentimento e do desejo como elemento constitutivo do Eu, o romantismo manifesta-se como um movimento que se contrapõe ao ideário do Aufklärung” (SANTOS NETO, 2005, p. 12).

⁸⁶ “Friedrich Schlegel, o maior precursor, o maior arauto e profeta do Romantismo que já existiu” (BERLIN, op. cit., p. 41).

⁸⁷ “Fichte pode ser considerado um dos fundadores do movimento, embora não se tenha proposto criar a escola romântica... Através de Schlegel, Fichte se torna decisivo para toda a evolução do Romantismo, entusiasmando-se mesmo o filósofo, ao menos em um momento inicial [...] Encontraram em Fichte um romantismo pré-configurado, uma antecipação que vinha definir as suas próprias aspirações” (BORNHEIM, op. cit., p. 85).

⁸⁸ “A Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência de Fichte e o Meister de Goethe são as maiores tendências da época. Alguém que se choca com essa combinação, alguém ao qual nenhuma revolução pode parecer importante, a não ser que seja ruidosa e material, alguém assim ainda não se alçou ao alto e

Preocupados com a forma de expressão nas artes, os românticos encontraram suporte nas ideias sobre o Eu de Fichte ao definirem suas próprias perspectivas estéticas⁸⁹. Como Fichte se ocupara pouco da questão da arte, Schlegel encontra na *Doutrina-da-Ciência* a diretriz conceitual para fundamentar sua própria teoria da arte⁹⁰. Eles – os românticos – se apropriam da noção de liberdade presente no conceito de Eu, a fim de deslocar o eixo estético da natureza para a individualidade do sujeito estético⁹¹. É no domínio do sensível, através do processo de criação artística, que o indivíduo romântico idealiza o sensível, estabelecendo a unidade entre o real e o ideal⁹².

A crítica de Kierkegaard a estes autores – os românticos – se fundamenta na concepção de que, para ele, “esses pensadores distorceram a teoria de Fichte ao tentar aplicá-la em um contexto diferente”⁹³. Enquanto Fichte, influenciado pela filosofia de Kant, procurou desenvolver uma teoria do conhecimento que pudesse corrigir aquilo que ele via como falhas no sistema kantiano, através de sua teoria da subjetividade, os românticos que vieram após ele – principalmente Schlegel e Tieck –, “viram na teoria de Fichte um instrumento poderoso com o qual criticar o mundo dos costumes, valores e crenças burgueses”⁹⁴. Essa sua crítica pode ser mais bem compreendida conforme a seguinte citação de nosso autor:

Com Fichte, a subjetividade se tornara livre, de maneira infinita e negativa [...]. Este princípio fichteano, de que a subjetividade, o eu, tem validade constitutiva e é o único onipotente, conquistou Schlegel e Tieck; e a partir daí eles o operaram no nível do mundo. Disto resultou uma dupla dificuldade. Em primeiro lugar, confundiu-se o eu empírico e finito com o Eu eterno; em segundo lugar, confundiu-se a realidade metafísica com a realidade histórica.

amplo ponto de vista da história da humanidade. Mesmo em nossas pobres histórias da civilização, que no mais das vezes se assemelham a uma compilação de variantes, acompanhadas de comentário contínuo, a um texto clássico que se perdeu, alguns livrinhos, nos quais na época a plebe barulhenta não prestou muita atenção, desempenharam um papel maior do que tudo o que esta produziu” (SCHLEGEL, 1997, p. 83).

⁸⁹ “Com efeito, diferentemente de Fichte, Schlegel e Novalis colocaram a arte e não o ‘Eu’ no núcleo da reflexão” (BENJAMIN, op. cit., p. 11).

⁹⁰ “Havia um problema, central para os românticos, ao qual Fichte ainda não dera atenção: a arte [...] F. Schlegel encontra na *Teoria da Ciência* a possibilidade de uma fundamentação para a sua teoria da arte, e com ela pretende levar o monismo fichtiano ainda mais longe” (BORNHEIM, op. cit., p. 93).

⁹¹ Scheel (op. cit., p. 20).

⁹² “Na criação artística, o homem serve-se do sensível para dominá-lo e, através desse domínio, o Não-Eu, o mundo sensível, como que se espiritualiza, se idealiza. Através da idealização que é a obra de arte, estabelece-se a unidade entre o real e o ideal. Assim, a unidade presente de modo abstrato na teoria de Fichte torna-se concreta na estética de Schlegel. Na arte, o homem aceita o mundo sensível, mas transfigurado por um sentido que lhe foi emprestado pelo espírito” (BORNHEIM, op. cit., p. 93).

⁹³ Stewart (op. cit., p. 132).

⁹⁴ Ibid., p. 132.

Aplicou-se assim sem mais nem menos um ponto de vista metafísico incompleto à realidade. Fichte queria construir o mundo; mas o que ele tinha em mente era um construir sistemático. Schlegel e Tieck queriam inventar um mundo⁹⁵.

Também para Scheel os românticos alemães irão conceber seu próprio ideal de teoria da literatura a partir de pressupostos filosóficos, encontrados na filosofia de Fichte, que afirmam a individualidade e o pensar a si mesmo⁹⁶. É desta forma que eles puderam compreender a obra de arte como uma realidade original, a qual não derivava de nenhum modelo pré-determinado, mas se constituía em formas singulares, inventadas pelo gênio, qualidade única de toda obra de arte.

Com base nisto é que os românticos passaram a buscar uma nova forma de expressão, uma vez que as antigas formas já não respondiam aos anseios de liberdade do espírito romântico⁹⁷. Essa nova forma de expressão foi nomeada de fragmentos literários⁹⁸, procedimentos que eram tentativas de enunciação de formas livres, correspondentes à percepção do mundo com uma expressão igualmente livre de representação. “O fragmento é uma tentativa de reaproximar o sujeito igualmente estilhaçado do romantismo do Absoluto que lhe é sistematicamente negado”⁹⁹. Esta forma de expressão, por fragmentos filosófico-literários, é mais bem compreendida com o fragmento 206 do *Athenäum*: “Um fragmento tem de ser como uma pequena obra de arte, totalmente separada do mundo circundante e perfeito e acabado em si mesmo como um porco-espinho”¹⁰⁰. Para o romantismo alemão, o fragmento literário consiste uma

⁹⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 258).

⁹⁶ “É assim que os primeiros românticos conceberão seu ideal de teoria da literatura: a partir de pressupostos filosóficos que afirmam a individualidade, o pensar a si mesmo fichteano que conduz à compreensão da obra de arte como uma realidade que não pode ser tomada segundo modelos ou padrões determinados a priori, porque a própria obra é uma realidade individual, única, unitária, que se desliga da totalidade do mundo e que procura, a partir da sua própria singularidade, alcançar uma totalidade em devir, que ainda não existe, que só pode se configurar, historicamente, em progresso, em uma evolução incessante” (SCHEEL, op. cit., p. 21).

⁹⁷ Ibid., p. 54.

⁹⁸ “E o fragmento literário, como a própria designação sugere, tem sua razão de ser na fragmentação, na ruptura com as formas totais de representação discursiva, e, paradoxalmente, é parte dessa busca pelo Absoluto que a filosofia fichteana põe em cena. Paradoxalmente porque o fragmento, não sendo uma totalidade, quer-se parte incontestável desta; porque não sendo uma realidade absoluta, é uma forma de manifestação desta” (Ibid., p. 21).

⁹⁹ Ibid., p. 63-64.

¹⁰⁰ Schlegel (op. cit., p. 82).

forma de “pensar em termos de ruptura, cisão, crise e descontinuidade”¹⁰¹ para com os modelos de totalidade que visavam a busca do todo.

Notadamente, os românticos buscaram inspiração nas obras fragmentárias dos Pré-Socráticos¹⁰². Apesar de os escritos destes autores antigos terem se perdido, em sua maioria sendo preservados apenas trechos, uma palavra ou mesmo fragmentos, os românticos viram nisso “a forma de expressão mais coerente com seus impulsos revolucionários de cisão e ruptura com a tradição”¹⁰³. Mas também os modernos influenciaram, desde Montaigne, Pascal, até a tradição dos moralistas ingleses e franceses como Shaftesbury e La Rochefoucauld, apresentada aos românticos por Chamfort, os quais constituíam a herança moderna do gênero em questão¹⁰⁴. É o que Schlegel expressa no fragmento 24: “Muitas obras dos antigos se tornaram fragmentos. Muitas obras dos modernos já o são ao surgir”¹⁰⁵.

Segundo Scheel, “o fragmento literário está diretamente ligado ao conceito de poesia progressiva universal”¹⁰⁶, que é o gênero porvir que visa à ideia de totalidade através do progresso incessante, infinito, e pela abrangência de temas, ideias e conceitos. “Para Schlegel, filosofia e arte estão estreitamente ligadas, são aspectos que se supõem”¹⁰⁷ e, desta forma, os românticos propunham aquilo que eles denominavam de “romantizar”¹⁰⁸ ou “poetizar o mundo”¹⁰⁹, isto é, o círculo de Iena queria derrubar as paredes de separação entre literatura e vida. Conforme expressam as palavras do fragmento 116 do *Athenäun*:

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua destinação não é apenas reunificar todos os gêneros separados da poesia e pôr a poesia em contato com a filosofia e a retórica. Quer e também deve ora mesclar, ora

¹⁰¹ Scheel (op. cit., p. 56).

¹⁰² “Nessa busca, os modelos paradigmáticos passam a ser, por um lado aqueles que o próprio processo histórico fragmentou e, por outro, aqueles que escolherão, conscientemente, o fragmentário como possibilidade de expressão. Entre as obras historicamente fragmentadas, pode-se destacar boa parte do pensamento filosófico da Antiguidade Clássica Grega” (Ibid., p. 56).

¹⁰³ Ibid., p. 57.

¹⁰⁴ Lacoue-Labarthe e Nancy (2012, p.81).

¹⁰⁵ Schlegel (op. cit., p. 51).

¹⁰⁶ Scheel (op. cit., p. 21).

¹⁰⁷ Bornheim (op. cit., p. 93).

¹⁰⁸ “Ele quer derrubar completamente as paredes que separam a literatura da vida. Friedrich Schlegel e Novalis cunham para essa empreitada o conceito de romantização. Toda e qualquer atividade da vida deve se carregar de significado poético... Tudo deve ser interligado com o espírito da poesia” (SAFRANSKI, op. cit., p. 56).

¹⁰⁹ Scheel (op. cit., p. 143).

fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia-da-arte e poesia-da-natureza, tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade, poetizar o chiste, preencher e saturar as formas de arte com toda espécie de sólida matéria para cultivo, e animar pelas pulsações do humor. Abrange tudo o que seja poético... Somente ela pode se tornar, como a epopéia, um espelho de todo o mundo circundante, uma imagem da época... A poesia romântica é, entre as artes, aquilo que o chiste é para a filosofia, e sociedade, relacionamento, amizade e amor são na vida... O gênero poético romântico ainda está em devir; sua verdadeira essência é mesmo a de que só pode vir a ser, jamais ser de maneira perfeita e acabada... Só ele é infinito, assim como só ele é livre, e reconhece, como sua primeira lei, que o arbítrio do poeta não suporta nenhuma lei sobre si. O gênero poético romântico é o único que é mais do que gênero e é, por assim dizer, a própria poesia: pois, num certo sentido, toda poesia é ou deve ser romântica¹¹⁰.

Os fragmentos remetem ao inacabado, à variedade e mistura de elementos, ao informe, do mesmo modo que a “poesia romântica é progressiva na medida exata em que se constrói como a possibilidade de um projeto, que acena constantemente para o futuro, desenvolvendo-se como um eterno devir”¹¹¹. A razão de os românticos adotarem o uso de fragmentos literários, a despeito dos grandes tratados da época iluminista está na “enorme liberdade que ele proporciona ao escritor e crítico”¹¹². Diferentemente dos tratados e ensaios, o fragmento “não espera sequência ou consequência”¹¹³, sendo assim, o fragmento é considerado um gênero inacabado, incompleto, não podendo ser fechado no que diz respeito a sua forma estilística, uma vez que o infinito não pode ser contido dentro de um sistema, de uma forma, como pensavam os românticos¹¹⁴.

Essa busca pela apreensão do Absoluto não é destituída de problemas, como veremos na crítica de Kierkegaard, haja vista que os românticos propuseram tanto à filosofia quanto à arte, como metodologia, uma reflexão a partir de meios finitos. “E aqui reside precisamente a verdadeira dificuldade: encontrar o acesso ao infinito com os meios finitos”¹¹⁵. A poesia romântica como poesia universal progressiva apontava justamente para esta impossibilidade de abarcar o infinito, de uma só vez; de modo que os românticos estariam sempre em busca, mas não conseguiriam jamais captar o

¹¹⁰ Schlegel (op. cit., p. 64-65).

¹¹¹ Scheel (op. cit., p. 109).

¹¹² Ibid., p. 66.

¹¹³ Ibid., p. 66.

¹¹⁴ “Uma vez que o infinito não pode caber numa forma, a obra não pode fechar-se formalmente, isto é, ser completa. Daí o freqüente caráter inacabado, fracionário, da arte romântica. As formas menores, como o fragmento, o aforismo, o romance musical, tão cultivadas por ela, traduzem estilisticamente essa captação fugaz de algo inapreensível na sua totalidade, que escapa infinitamente a toda plasmação fixadora” (ROSENFELD; GUINSBURG, op. cit., p. 273).

¹¹⁵ Reale (op. cit., p. 16).

Absoluto. Na tentativa de resolver este paradoxo e exprimir o Absoluto, Friedrich Schlegel desenvolve o conceito de ironia¹¹⁶. Muecke afirma que “para Schlegel, a situação básica metafisicamente irônica do homem é que é um ser finito que luta para compreender uma realidade infinita, portanto incompreensível”¹¹⁷.

No fragmento 48 do *Lyceum*, Schlegel anuncia que “ironia é a forma do paradoxo. Paradoxo é tudo aquilo que é ao mesmo tempo bom e grande”¹¹⁸. Com esta definição, Schlegel propõe o infinito, o Absoluto, como horizonte, ao qual se pretende; contudo aponta para a “inadequação de todo pensamento que vise ao infinito, enquanto é sempre pensamento determinado”¹¹⁹. Nesse sentido, a ironia enuncia um sentimento de contradição entre o finito e o infinito, sem que seja possível realizar a mediação e superação dessa contradição, no âmbito da dialética¹²⁰. No fragmento 26 do *Pólen*, Schlegel¹²¹ afirma que a busca pelo absoluto não leva em conta o princípio de contradição, uma vez que esta forma de expressão tende a vinculação entre os opostos – ironicamente¹²². Com Schlegel, efetivamente, “a ironia tornou-se aberta, dialética, paradoxal, ou ‘romântica’”¹²³.

Kierkegaard percebe, em tom exacerbado e retórico, falando em aniquilamento e escapismo, que os românticos apesar de terem valorizado a ironia, fizeram um uso dela apenas superficial¹²⁴. Tal tendência por parte dos românticos – que caracterizaria a

¹¹⁶ “Friedrich Schlegel foi o principal ‘ironólogo’ desse período, mas seu irmão, August Schlegel, Ludwig Tieck e Karl Solger serão também mencionados” (MUECKE, 2008, p. 35).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁸ Schlegel (op. cit., p. 28).

¹¹⁹ Reale (op. cit., p. 16-17).

¹²⁰ “A ironia, portanto, tende a suscitar um sentimento de contradição não eliminável entre condicionado (finito) e incondicionado (infinito) e, ao mesmo tempo, o desejo de eliminá-la e, por isso, o sentimento da ‘impossibilidade e necessidade da perfeita mediação’ ao mesmo tempo” (*Ibid.*, p. 17).

¹²¹ Segundo nota n. 01 da revista *Athenäum*, os fragmentos encontrados na revista *Pólen* são exemplos claros do método romântico de *sinfilosofia*, isto é, possuem autoria de Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Novalis e Schleiermacher. Os fragmentos que não possuem nenhuma indicação devem ser atribuídos a autoria de Friedrich Schlegel, apesar de haver fragmentos sem indicação que possuem autoria duvidosa ou mesmo incerta (SCHLEGEL, op. cit., p. 178).

¹²² “Uma vez que se tenha predileção pelo absoluto e não se possa deixar disso, então não resta outra saída senão se contradizer sempre e vincular extremos opostos. O princípio de contradição está irremediavelmente perdido, e só se tem a escolha entre querer se comportar passivamente diante disso ou querer enobrecer a necessidade, elevando-a, pelo reconhecimento, a ação livre” (*Ibid.*, p. 45).

¹²³ Muecke (op. cit., p. 39).

¹²⁴ “Na medida em que buscamos, com enfeito, um completo e coerente desenvolvimento deste conceito, logo nos convencemos de que ele tem uma história curiosa, ou, mais corretamente, não tem nenhuma história. No período posterior a Fichte, quando o conceito foi especialmente valorizado, encontramos-lo repetidamente nomeado, repetidamente sugerido e repetidamente pressuposto. Se, por outro lado,

atitude romântica – “consiste na condição de conflito interior, na dilaceração do sentimento que nunca se sente insatisfeito, que se encontra em contraste com a realidade e aspira a algo mais, que, no entanto, se lhe escapa continuamente”¹²⁵. Tal incompreensão do sujeito para com o mundo circundante é o que faz com que os românticos tenham uma atitude de escapismo para com a realidade dada¹²⁶.

Segundo Kierkegaard, a ironia assim apresentada, conforme a perspectiva dos românticos, apenas levaria à abstração, ou à passividade, visto que a mesma “não estava a serviço do espírito do mundo”¹²⁷, antes negava toda realidade histórica em nome de uma realidade autoproduzida conforme o ideário romântico¹²⁸. A realidade – denominada por nosso autor como “*realidade histórica*” –, não é algo que deva ser negada, ou mesmo relativizada, como o pretendiam os românticos – segundo Kierkegaard¹²⁹ –, antes consistia em uma dupla relação com o sujeito, “parte como um dom, que não se deixa desdenhar, e parte como uma tarefa, que quer ser realizada”¹³⁰. Tal tarefa se impõe ao sujeito em sua historicidade, não num plano abstrato e universal,

buscamos um claro desenvolvimento, procuramos em vão. Solger se queixa de que A. W. v. Schlegel em suas lições sobre arte dramática e literatura, onde deveríamos esperar, mais do que em qualquer outro lugar, esclarecimento suficiente, evoca a ironia só de maneira fugaz numa única passagem. Hegel se queixa que o mesmo acontece com Solger e que Tieck não se sai melhor. E já que todos se queixam, por que eu não deveria me queixar também? Eu me queixo de que com Hegel aconteceu o contrário. Em todos os seus sistemas, a cada passagem onde poderíamos esperar ver a ironia desenvolvida, vemos apenas mencionada” (KIERKEGAARD, op. cit., p. 229).

¹²⁵ Reale (op. cit., p. 11).

¹²⁶ “[...] os escritores, poetas, críticos e filósofos do *Frühromantik* buscavam não apenas representar o mundo, mas libertar-se dele também; não simplesmente compreender o mundo, mas ganhá-lo e ser por ele admitido incondicionalmente. A liberdade romântica experimenta um grande conflito quando seus muitos representantes descobrem que não se pode compreender ou ganhar o mundo e que, essencialmente, não se pode dominá-lo, mas apenas vivenciá-lo como experiência estética, recriando-o artisticamente. A partir daí, quem se liberta é o espírito, e o primeiro romantismo passa a ser percebido como um movimento estético paradoxal, já que seus representantes se voltarão, a um só tempo, sobre as questões artísticas, filosóficas e críticas que envolvem o seu tempo [...] enquanto procuram empreender, no mais íntimo de si mesmos, uma fuga para as regiões sensíveis da alma. Daí o paradoxo: como é possível ligar-se às questões artístico-literárias de seu tempo [...] e ainda empreender uma fuga, instituir um escapismo como forma de enfrentar o mundo?” (SCHEEL, op. cit., p. 52).

¹²⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 258).

¹²⁸ “Daí se vê que esta ironia não estava a serviço do espírito do mundo. Não era um momento da realidade dada que devia ser negado e desalojado por um novo momento; mas toda realidade histórica era negada, para abrir lugar a uma realidade autoproduzida” (Ibid., p. 258).

¹²⁹ “A ironia se apresentava então como aquela, diante da qual nada estava estabelecido, nada subsistia (Intet var Bestaaende), como aquela que tinha acabado com tudo, e ao mesmo tempo como aquela que tinha plenos poderes para fazer tudo. Quando deixava algo subsistir, é que sabia que tinha poderes para aniquilá-lo, e o sabia, no mesmo instante em que o deixava subsistir... Ela se sabia e posse do poder absoluto para ligar e desligar” (Ibid., p. 259).

¹³⁰ Ibid., p. 259.

como tencionava o romantismo¹³¹, mas como uma “realidade dada a uma certa época sob certas condições”¹³².

O que pretendia Kierkegaard com sua crítica à ironia romântica? Buscava a confirmação da avaliação proposta por Hegel? Qual a distância que o mesmo toma do sistema hegeliano? Qual o alcance da ironia em Sócrates? Qual a relação que o filósofo dinamarquês estabelece entre ironia e subjetividade? Eis as perguntas que orientarão o exame dos argumentos no próximo capítulo. Isto porque a ironia, conforme trabalhada por Kierkegaard na primeira parte de sua dissertação, é descrita como “uma determinação da subjetividade”¹³³, ou, nas palavras de Álvaro Valls, “a ironia é uma atitude diante da vida”¹³⁴, subjetiva, certamente, na medida em que Sócrates se levanta contra a autoridade estabelecida pelo Estado grego quando ele dá ouvido, não ao oráculo ou a leis e costumes, mas ao seu demônio, num salto para dentro de si mesmo¹³⁵.

¹³¹ “A ironia se encarrega dos aspectos existenciais, esquecidos em épocas que idolatram o sistema ou o pensamento puramente objetivo. Ela não deixa de ser uma ênfase sobre a subjetividade, em geral tão oprimida” (VALLS, 2013, p. 51).

¹³² Kierkegaard (op. cit., p. 243).

¹³³ Ibid., p. 228.

¹³⁴ Valls (2000, p. 21).

¹³⁵ “Cabe-nos observar que na Grécia antiga existia a ideia de que os homens eram determinados por deuses e costumes, aparecendo também nesse tempo diversos oráculos que determinavam a vida dos homens. Por isso, Sócrates provoca uma revolução na cultura quando substitui o oráculo, que era algo exterior, pelo demônio, que era algo interior” (PAULA, op. cit., p. 52).

Capítulo 02 – Sobre o conceito de ironia na perspectiva de Sócrates.

Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia (Kierkegaard – O Conceito de Ironia, 2010, tese X).

Em sua dissertação sobre o conceito de ironia, Kierkegaard inicia uma busca histórica deste conceito pela gênese do mesmo. Por essa razão é que divide sua dissertação em duas partes, sendo que na primeira parte ele aborda o conceito de ironia tal como empregado pela figura do filósofo grego Sócrates. O título desta primeira parte é “*O ponto de vista de Sócrates concebido como ironia*”. Nela, Kierkegaard demonstra que a ironia teve seu início com Sócrates, como nos recorda o professor Álvaro Valls.

[...] de acordo com a tese número X do *Conceito de Ironia*, Sócrates teria sido o primeiro a introduzir a ironia no mundo filosófico, com seu procedimento de desvelar a ignorância hipócrita daqueles que se fazem passar a seus próprios olhos, e aos olhos dos demais, como sábios e realizadores de grandes feitos¹³⁶.

Para tanto, a metodologia utilizada pelo dinamarquês empreende o que ele chama de “ajuste de contas” entre história e filosofia, o qual pode ser definido como uma análise deste conceito através da confiabilidade da abordagem fenomenológica, como a descrição da existência historicamente real, de Sócrates, por meio de quem “o conceito de ironia fez sua entrada no mundo”¹³⁷. Conforme Valls, a proposta da *Dissertação de 1841* é a de “mostrar um Sócrates irônico, personalidade histórica, fenômeno real, a ser compreendido e conceituado como a encarnação da ironia: por ele a ironia veio ao mundo (e habitou entre nós)”¹³⁸. Esta primeira análise de cunho histórico empregada por Kierkegaard lhe serviu para que “se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno”¹³⁹, visto que é a partir do fenômeno Sócrates que o conceito de ironia se manifestou no mundo. Para Kierkegaard os conceitos, bem como os indivíduos, estão historicamente situados, não podendo resistir ao poder do tempo¹⁴⁰.

Mas a questão apresentada por Kierkegaard vai além da análise histórica do conceito de ironia. Kierkegaard não está interessado, pura e simplesmente, na análise

¹³⁶ Valls (2012, p. 10).

¹³⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 25).

¹³⁸ Paula (op. cit., p. 19).

¹³⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 25).

¹⁴⁰ Ibid., p. 25.

histórica do conceito, se assim o fosse, estaria fazendo análise historiográfica do conceito e, aqui, não é o caso. O filósofo dinamarquês afirma que assim “como a filosofia por um lado não pode ser indiferente a esta história posterior do conceito, assim também ela não pode ater-se somente àquela primeira história, por mais rica e interessante que seja”¹⁴¹. É por isso que nosso autor afirma que a filosofia “exige sempre alguma coisa a mais, exige o eterno, o verdadeiro, frente ao qual mesmo a existência mais sólida é, enquanto tal, o instante afortunado”¹⁴². Para Kierkegaard, a principal tarefa a que se propõe a filosofia é a de explicar a história, trazendo luz ao fenômeno, em uma concepção filosófica¹⁴³. A tarefa de explicar a história é explicitada por Kierkegaard através de uma metáfora religiosa, comparando a relação entre filosofia e história à confissão do indivíduo frente ao seu confessor:

Ela (a filosofia) se relaciona com a história como o confessor com o penitente, e deve, como um confessor, ter um ouvido afinado, pronto para seguir as pistas dos segredos daquele que se confessa; mas ela também está em condições de, após ter escutado toda a série de confissões, fazê-las aparecer diante do que confessa como uma coisa diferente. Pois assim como o indivíduo (*Individ*) que se confessa pode muito bem ter condições não só de recitar analiticamente os feitos de sua vida, mas também de relatá-los de maneira amena e agradável, e, no entanto, não consegue ele mesmo ver sua vida como um todo, assim também a história pode muito bem proclamar pateticamente, em alta voz, a riqueza da vida do gênero humano, mas tem de deixar à mais velha (à filosofia) a tarefa de explicá-la, e pode então desfrutar da alegre surpresa: no primeiro instante quase não quer reconhecer a versão elaborada pela filosofia, mas vai se familiarizando pouco a pouco com esta concepção filosófica, até chegar finalmente a encará-la como a verdade autêntica, e o outro lado como mera aparência¹⁴⁴.

A relação entre filosofia e história consiste nesse movimento duplo de aproximação e de afastamento do existente, “por um lado se faz justiça ao fenômeno e a filosofia não o angustia... por outro lado, a filosofia não se deixa perturbar pelo feitiço do individual nem distrair pela profusão das particularidades”¹⁴⁵. Assim, no entender de Kierkegaard,

[...] com o conceito de ironia, é importante que a filosofia não se deixe enganar por um único lado de sua existência fenomenológica, e, acima de

¹⁴¹ Ibid., p. 25.

¹⁴² Ibid., p. 25-26.

¹⁴³ Ibid., p. 26.

¹⁴⁴ Ibid., p. 26.

¹⁴⁵ Ibid., p. 26.

tudo, não se engane com o que há de aparente nesta, mas veja a verdade do conceito em e com o fenomenológico¹⁴⁶.

Para Kierkegaard, o fato de toda a tradição ter vinculado a existência de Sócrates à palavra ironia não implica que, a partir daí, saibamos o que é ironia¹⁴⁷. Ele afirma isto porque não é tampouco o conhecimento sistemático da vida de Sócrates que demonstra o que seja a ironia¹⁴⁸. E isto porque,

[...] não se pode jamais aceitar que um momento individual da existência como tal possa ser o absolutamente adequado à ideia. Com efeito, já se observou a respeito da natureza que ela não é capaz de sustentar o conceito, em parte porque todo fenômeno individual contém apenas um momento, e em parte porque toda a soma da existência da natureza é sempre, afinal, um *médium* imperfeito que não engendra satisfação, mas nostalgia¹⁴⁹.

Uma vez que para Kierkegaard “não se pode aceitar que um momento individual da existência como tal possa ser o absolutamente adequado à ideia”¹⁵⁰, ficamos com a seguinte questão: o que é a “ideia” do ponto de vista de nosso autor? Kierkegaard, ao longo de sua dissertação, não define com clareza o que entende por uma ideia, mas dela se aproxima constantemente ao contrastar fenômeno e ideia, nas próprias atitudes de Sócrates, especialmente à luz da “polêmica de Sócrates contra os sofistas”¹⁵¹. Segundo Kierkegaard, os sofistas sempre se viam em dificuldade de “adaptar-se à realidade e cuja especulação era, em última análise, tão sublime e tão eloquente que por fim, por excesso de ideias, nada mais podiam dizer”¹⁵²; diferente era a postura socrática, que partia sempre de qualquer ponto da existência, a fim de ir avançando até o pensamento, de modo que “a ideia que Sócrates possuía era sempre a ideia dialética, lógica”¹⁵³, isto é, Sócrates sempre partia e se demorava nas “coisas mais simples da vida”¹⁵⁴ para que através da ironia conduzir seu interlocutor – os sofistas – na arte da conversação. Segundo Paiva:

[...] Kierkegaard usa do sentido especulativo da ironia, ao prenciar que irá desenvolver alguma conceituação associada a uma vida em movimento a partir de uma filosofia de nada saber (KIERKEGAARD, 2013, p. 51). Por esse nada saber, Kierkegaard argumenta que a ironia se efetivava em Sócrates

¹⁴⁶ Ibid., p. 26.

¹⁴⁷ Ibid., p. 27.

¹⁴⁸ Ibid., p. 27.

¹⁴⁹ Ibid., p. 27.

¹⁵⁰ Ibid., p. 27.

¹⁵¹ Ibid., p. 33.

¹⁵² Ibid., p. 33.

¹⁵³ Ibid., p. 33.

¹⁵⁴ Ibid., p. 33.

na expressão de sua subjetividade pela negação das verdades aparentes, com embates que enfraqueciam certezas, em um movimento dialógico, na condução da “arte de conversar” (KIERKEGAARD, 2013, p.48), em um responder e perguntar até a exaustão (KIERKEGAARD, 2013, p.49)¹⁵⁵.

Na mesma linha de pensamento que enuncia as possibilidades de uma filosofia da vida, ou ainda da existência, com base nas diferenças entre fenômeno e ideia, verdade e aparência, o jovem Luckács (1885-1971), em sua obra *A alma e as formas*, de 1910, se questiona sobre “se é possível a criação da forma sob a perspectiva da vida, tanto na existência quanto na obra de Kierkegaard”¹⁵⁶. Segundo Filho, “Luckács procura mostrar que ao invés de criar a totalidade ou a unidade a partir da forma literária e artística, Kierkegaard vive essa unidade entre sentido e vida”¹⁵⁷. Isto é, o projeto kierkegaardiano era mais do que uma pura especulação ou lógica, era um projeto de vida; era um reflexo a partir da própria vida do autor.

Luckács, com Kierkegaard, pensa a universalização própria do sistema como um fator de supressão da vida... O romantismo configura na forma, a partir da recusa da vida presente, um mundo utópico ideal ou um passado mítico em contraposição á existência presente. Desse modo, a recusa da ausência de sentido do presente aparece como demasiado formal, para Luckács, pois a unidade encontrada na forma artística é uma forma de evasão da vida... Pode-se dizer que Kierkegaard aparece, aos olhos de Luckács, como uma terceira via. Kierkegaard não é poeta, ele não cria formas separadas da vida, mas, ao contrário, a sua vida é vivida de forma poética¹⁵⁸.

Com efeito, o debate da época parecia girar em torno da universalidade que os sistemas filosóficos do período das Luzes impunham em detrimento da vida única e singular, que neles eram pensadas universalmente¹⁵⁹. “Os românticos, ao contrário, tinham de renunciar a ação viva, pois de outro modo não criariam forma”¹⁶⁰. É por essa razão que, para Lukács, segundo a interpretação de Filho, a vida de Kierkegaard, como terceira via entre os iluministas e os românticos, fora uma tentativa de unificação da ação e do sentido, da essência e da vida; em outros termos, a realidade ideal que o artista buscava e expressava era assumida e “transmutada em Kierkegaard como ação, ou se preferir, como gesto do indivíduo singular”¹⁶¹. Não que Kierkegaard pretendesse que seu gesto, de renúncia ao casamento com Regine Olsen, fosse uma resposta

¹⁵⁵ Paiva (2018, p. 54).

¹⁵⁶ Filho (2010, p. 29).

¹⁵⁷ Ibid., p. 29.

¹⁵⁸ Ibid., p. 31.

¹⁵⁹ Ibid., p. 31.

¹⁶⁰ Ibid., p. 32.

¹⁶¹ Ibid., p. 32.

universal aos problemas do mundo moderno; antes, segundo pensava, era apenas um gesto singular; no entanto, só aquele “que realiza o gesto é capaz de saltar por cima da ausência de sentido do presente”¹⁶². É por causa disso que Lukács podia dizer que “Kierkegaard poetizou a sua vida”¹⁶³.

Voltando ao problema da ideia, podemos afirmar que por seu caráter dialético – no sentido, antigo, socrático ao qual Kierkegaard contrapõe à dialética hegeliana –, a ideia não corresponde a um momento individual da existência, mas aquilo que se movimenta na direção de uma totalidade. Na concepção de Paiva,

Kierkegaard sustenta que a existência humana é permeada por contradições, de modo que a realidade, na experiência das individualidades, sempre irá sofrer rupturas quanto ao que está estabelecido, em constante negatividade conceitual¹⁶⁴.

Porém, essa realidade também se movimenta pela positividade de ideias assimiladas, visto que é nesse cenário que surgem novas perguntas inteligíveis diante da “inconstância da realidade”, em sua busca pela compreensão dos fenômenos com a sua negatividade cuja resistência às delimitações não se enquadram em criações teóricas¹⁶⁵.

Em todo caso, vemos como Kierkegaard compreende essa dificuldade em situar Sócrates do ponto de vista da História, se “nem mesmo seus contemporâneos conseguiram captá-lo em sua imediatez, pode-se ver facilmente que para nós permanece duplamente difícil reconstruir sua existência”¹⁶⁶. Segundo o autor, tal dificuldade se deve ao fato de Sócrates ser um sujeito irônico. Sócrates “pertence àquela espécie de homens diante dos quais ninguém pode dar-se por satisfeito somente com o exterior como tal. O exterior indicava constantemente algo de diferente e de oposto”¹⁶⁷. E a ironia em Sócrates, como afirma Kierkegaard, consistia em que “o que Sócrates dizia significava algo de diferente”¹⁶⁸.

A dificuldade em situar historicamente a figura de Sócrates encontra-se no fato de que era muito penoso unificar a sua imagem, pois, não sendo possível uma intuição

¹⁶² Ibid., p. 32.

¹⁶³ Lukács (1975, p. 61 *apud* FILHO, op. cit., p. 31).

¹⁶⁴ Paiva (op. cit., p. 55).

¹⁶⁵ Ibid., p. 55.

¹⁶⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 28).

¹⁶⁷ Ibid., p. 28.

¹⁶⁸ Ibid., p. 28.

imediate do fenômeno Sócrates, daquilo que o autor nomeia de Sócrates real, antes, sendo apenas possível afirmar a ironia como aquilo que constituía substancialmente a Sócrates – e, como a ironia é tida como um “conceito negativo” –, vê-se, portanto, a impossibilidade em fixar-lhe uma imagem descritiva¹⁶⁹. Isto porque, uma vez que se afirma a Sócrates por meio de um conceito negativo, que apenas nega, cai-se novamente em contradição, afirmando apenas um termo, o seu contrário. Para Kierkegaard a ironia socrática é sempre negativa, ela é “sempre uma volta à ignorância”¹⁷⁰. Assim, seu exterior não se harmonizava com o interior; não havia em Sócrates, em seu exterior, uma “unidade harmônica com o interior”¹⁷¹, ele era exatamente o contrário desta harmonia. Assim, é somente por meio do que Kierkegaard denominou de “ângulo de refração”¹⁷², de uma dissonância, a qual assinala a falta de harmonia entre interior e exterior, que é possível compreender Sócrates¹⁷³.

Dado que a dissonância com respeito à figura de Sócrates era fator de dificuldade em situá-lo historicamente, isso resulta que, para Kierkegaard, “Sócrates só pode ser concebido através de um cálculo combinatório”¹⁷⁴, já que tudo o que possuímos hoje são as concepções, muitas vezes contraditórias, de seus primeiros biógrafos (Xenofonte, Platão e Aristófanes). Uma vez que Sócrates encontra-se situado há milênios de nós, não sendo compreendido nem mesmo por seus contemporâneos, visto que nem mesmo eles puderam captar sua imediatez, nossa tarefa de reconstruir sua existência se apresenta duplamente difícil, assevera Kierkegaard, “temos de nos esforçar para que através de um cálculo de combinações cheguemos a uma concepção do que já foi anteriormente concebido de maneira enredada”¹⁷⁵.

¹⁶⁹ “Se dizemos que o que constituía o substancial em sua existência era ironia (é claro que aí há uma contradição, mas também tem de haver), e ainda por cima postulamos que a ironia é um conceito negativo, vê-se facilmente quão difícil se torna fixar uma imagem dele” (Ibid., p. 28).

¹⁷⁰ Paula (op. cit., p. 53).

¹⁷¹ Kierkegaard (op. cit., p. 28).

¹⁷² Ibid., p. 28.

¹⁷³ Ibid., p. 28.

¹⁷⁴ Ibid., p. 28.

¹⁷⁵ Ibid., p. 28.

2.1 Kierkegaard e a concepção possível enquanto perspectiva interpretativa sobre o fenômeno Sócrates.

Visto que a ironia teve sua gênese em Sócrates, o que Kierkegaard primeiramente se propõe é chegar à imagem verdadeira de Sócrates a partir da análise de seus primeiros biógrafos: Platão, Xenofonte e Aristófanes. No primeiro capítulo de sua dissertação intitulada “*Esta concepção é possível*”, Kierkegaard sugere uma análise ou linha interpretativa, cuja abordagem siga a esteira do real pelas vias do possível. Kierkegaard trata da análise da historicidade de Sócrates pelo horizonte do possível, por uma concepção que se atém ao cálculo de combinações, que parte dos múltiplos relatos dos biógrafos possa conceber a figura de Sócrates.

Mas o que viria a ser esta concepção possível segundo a qual sua busca pelo Sócrates real tem início por ela? Segundo Le Blanc, o conceito de “possibilidade é a pedra angular da construção filosófica de Kierkegaard”¹⁷⁶. O possível se refere àquilo que o “eu” pode “fazer e realizar na experiência concreta e vivida”¹⁷⁷; em outros termos, segundo Kierkegaard o possível não se refere a um juízo objetivo sobre os objetos ou mesmo sobre um estado de coisas, antes, refere-se ao “existir do homem”¹⁷⁸.

Logo,

A vida do homem é existência, é relação com o mundo e com os outros; é preocupação com sua sobrevivência, é antecipação e projeto, desenvolvimento de um programa que está se escrevendo, saída fora de si da vida, é essa continuidade contrariada por descontinuidades, as das escolhas que é preciso efetuar o tempo todo. O existir é contingência absoluta: o existir não conhece outra necessidade a não ser a das escolhas exigidas por um existir livre sem determinação¹⁷⁹.

Essa experiência do possível, entendida como contingência ou escolha, Kierkegaard enxerga na vida de Sócrates através do exame dos relatos de seus biógrafos. O que interessa ao nosso autor é a vida de Sócrates, saber como sua vida foi interpretada por Xenofonte, Platão e Aristófanes para, através da comparação dos relatos parciais, chegar a uma perspectiva ou imagem do Sócrates real.

¹⁷⁶ Le Blanc (op. cit., p. 47).

¹⁷⁷ Ibid., p. 48.

¹⁷⁸ Ibid., p. 48.

¹⁷⁹ Ibid., p. 48.

2.2 A concepção possível de Sócrates segundo Xenofonte.

Kierkegaard passa então a analisar mais detidamente as obras, começando por Xenofonte, mas logo demonstra que dentre os três foi Xenofonte quem menos compreendeu Sócrates, visto que este permanece preso à imediaticidade da vida do filósofo¹⁸⁰. Diferente é a abordagem socrática na perspectiva de Platão conforme o próprio Kierkegaard afirma ao citar F. C. Baur¹⁸¹ (1837): “[...] o Sócrates platônico tem uma significação muito mais alta e mais ideal do que o de Xenofonte, com o qual, no fundo, permanecemos sempre e apenas no terreno da vida prática e imediata”¹⁸².

Kierkegaard inicia sua análise de Sócrates demonstrando que Xenofonte tinha uma intenção ao escrever, “queria demonstrar como gritava aos céus a injustiça que os atenienses cometeram com Sócrates ao condená-lo à morte”¹⁸³. Tal intencionalidade da parte de Xenofonte é para Kierkegaard uma falha, um erro da parte dele, pois concebe um Sócrates inofensivo diante de seus acusadores – os atenienses –, os quais seriam insensatos e injustos¹⁸⁴.

Pois Xenofonte o defende de uma tal maneira, que Sócrates se torna não apenas inocente, mas completamente inofensivo, de modo que a gente fica profundamente assombrado, perguntando-se qual demônio teria enfeitado a tal ponto os atenienses que eles puderam ver nele mais do que um sujeito bonachão, conservador e engraçado, que não fazia nem mal nem bem, que não prejudicava a ninguém, e que no fundo do coração só queria bem a todo mundo, contanto que quisessem escutar sua conversa fiada¹⁸⁵.

Para Kierkegaard, o Sócrates de Xenofonte resulta em uma visão caricata do filósofo grego, uma mera figura reduzida ao absurdo, haja vista que Xenofonte retirara de Sócrates “tudo o que havia de perigoso”¹⁸⁶. Na concepção de Kierkegaard,

¹⁸⁰ “Xenofonte se prendeu justamente à imediatez de Sócrates e, por isso, certamente em muitos aspectos o compreendeu mal” (KIERKEGAARD, op. cit., p. 29).

¹⁸¹ Ferdinand Christian Baur (1792 – 1860) foi um teólogo e historiador alemão, conhecido como pai da escola de Tübingen; Baur se utilizou dos princípios da filosofia de Hegel a fim de interpretar a história do cristianismo.

¹⁸² Kierkegaard (op. cit., p. 30).

¹⁸³ Ibid., p. 30.

¹⁸⁴ “Aliás, Xenofonte tinha tanta desconfiança não só em relação a Sócrates, mas também em relação à verdade, que não ousou deixar Sócrates andar por conta própria, e por isso constantemente está pronto a enfatizar o quanto os atenienses foram insensatos e injustos, e como para ele a coisa era bem diferente” (Ibid., p. 31).

¹⁸⁵ Ibid., p. 31.

¹⁸⁶ “Xenofonte ao suprimir, tudo o que havia de perigoso em Sócrates, realmente reduziu-o em última análise *in absurdum* (ao absurdo), quiçá para retribuir a Sócrates o que tantas vezes este fizera com os outros” (Ibid., p. 31-32).

Xenofonte erra ao descontextualizar a atuação de Sócrates, e, assim, não levar em consideração o movimento do pensamento socrático que se caracterizava sempre por ir do fenômeno à ideia. Segundo Paula, “esse tipo de concepção tira de Sócrates a situação, que é fundamental para o pensamento socrático. Afinal, Sócrates não é estático, mas alguém que se move dentro de dadas situações”¹⁸⁷. Sócrates sempre partia de exemplos do cotidiano, a fim de alcançar a ideia, porém, como este elemento se mostrava ausente no relato de Xenofonte, era difícil de conceber uma clara noção da personalidade de Sócrates através do relato de 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 dos quadros das crianças e dos pintores da feira de Nurenberg, é tudo de uma cor só”¹⁸⁸. Xenofonte erra, justamente por não acentuar a situação; se assim o fizesse, segundo Kierkegaard, demonstraria “que o decisivo em Sócrates não era um ponto fixo, mas um *ubique et nusquam* (em toda parte e em todo lugar)”¹⁸⁹, isto é, que qualquer coisa se tornava um ponto de apoio para que Sócrates pudesse se elevar até a ideia.

Definitivamente, Xenofonte não teria compreendido a sensibilidade socrática, sua habilidade de começar de qualquer ponto, que “ao mais sutil e tênue contato imediatamente percebia a presença da ideia, imediatamente notava em tudo o que existia a eletricidade correspondente”¹⁹⁰. Faltava no Sócrates de Xenofonte o “autêntico método socrático” que não tinha por modesto a nenhum fenômeno, antes, partindo dele, seguia elevando-se “até a esfera própria do pensamento”¹⁹¹. Por fim, faltava não somente o olhar para a situação, mas principalmente o “ouvido para as réplicas”¹⁹². Conforme Paula (2001):

[...] Xenofonte não valoriza a réplica de Sócrates, que 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. Sendo assim, Kierkegaard aponta duas falhas na concepção de Xenofonte sobre Sócrates: eliminação da situação e da réplica¹⁹³.

¹⁸⁷ Paula (op. cit., p. 38).

¹⁸⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 32).

¹⁸⁹ Ibid., p. 32.

¹⁹⁰ Ibid., p. 32.

¹⁹¹ Ibid., p. 32.

¹⁹² Ibid., p. 34.

¹⁹³ Paula (op. cit., p. 39).

Quando Kierkegaard passa a analisar o conteúdo dos escritos de Xenofonte, percebe que os ditos atribuídos a Sócrates não passam de observações “rasteiras e atrofiadas”, que só raramente elas alcançam a ideia, quando poderiam se elevar “no nível de um pensamento poético ou filosófico”¹⁹⁴. Com efeito, segundo Kierkegaard, é preciso estar atento ao fato de que a concepção de Xenofonte difere do ponto de vista socrático tal como um polígono se diferencia de um círculo: a determinação empírica, de Xenofonte, sugere um polígono; o ponto de vista, de Sócrates a imagem do círculo¹⁹⁵. E isto porque Xenofonte tinha como horizonte o útil e não a ideia como ponto de partida para o pensamento de Sócrates¹⁹⁶. Ora, segundo Kierkegaard, o útil corresponde “à infinitude interior do bem”¹⁹⁷, ou seja, a uma má infinitude que:

[...] partindo de si mesma e retornando a si mesma não é indiferente a nenhum de seus momentos próprios, mas se movimenta em todos eles, toda em todos eles e toda em cada um deles. O útil tem, pois, uma dialética infinita e ao mesmo tempo uma dialética infinitamente má. Com efeito, o útil é a dialética exterior do bem, a negação deste, e que, separada como tal, apenas permanece um reino de sombras onde nada subsiste, mas onde sem forma e sem figura tudo se condensa e se volatiliza, tudo em relação ao olhar inconstante e superficial do observador, para o qual toda e qualquer existência só é uma existência fragmentária infinitamente divisível e um cálculo infundável¹⁹⁸.

Se, por um lado, temos em Platão um Sócrates que sempre parte das circunstâncias do cotidiano para o abstrato – para a ideia –, em Xenofonte o movimento se dá no inverso; e isto porque, segundo Kierkegaard:

Enquanto em Platão sempre vemos Sócrates arrancar a questão das contingências concretas em que a vêem seus circundantes, para levá-los ao abstrato, em Xenofonte é justamente Sócrates quem aniquila as certamente fracas tentativas de Aristipo de aproximar-se da ideia¹⁹⁹.

Segundo Kierkegaard, Xenofonte, no diálogo “*Memorabilia*”, faz com que Sócrates procure desviar seus interlocutores das determinações abstratas para fatos contingentes: “quando Aristipo pergunta se ele conhecia algo bom, ele responde: ‘Perguntas-me se conheço alguma coisa boa para febre?’”²⁰⁰. Dessa forma, o Sócrates

¹⁹⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 35).

¹⁹⁵ Ibid., p. 36.

¹⁹⁶ Ibid., p. 36.

¹⁹⁷ Ibid., p. 36.

¹⁹⁸ Ibid., p. 36-37.

¹⁹⁹ Ibid., p. 37.

²⁰⁰ Ibid., p. 37.

de Xenofonte fica preso às “determinações empíricas”²⁰¹ enquanto pensa ter atingido a “infinitude”. Em sua tese de número II Kierkegaard já demonstrara que “o Sócrates de Xenofonte se contenta com inculcar a utilidade, jamais abandona a empiria e nunca atinge a ideia”²⁰². O teor utilitário do Sócrates de Xenofonte é melhor ainda ilustrado por Kierkegaard através do seguinte diálogo, entre Sócrates e Aristipo, citado por Xenofonte, que parece não compreender o paradoxo a respeito do conceito de belo: “Como! Então é belo um cesto de lixo? – Sim, por Júpiter! e feio um escudo de ouro, já que um foi convenientemente feito para seu uso e o outro não”²⁰³.

Poder-se-ia até parecer, afirma Kierkegaard a partir de sua leitura, que o método socrático do útil descrito por Xenofonte, traria em si uma “ironia latente”, ainda que adormecida, como se Sócrates fosse apenas conduzindo Aristipo, destruindo suas armadilhas, levando-o, ainda que contra a própria vontade, a afirmar justamente aquilo que o mesmo esperava ver sendo defendido por Sócrates²⁰⁴. Porém, “quem conhece Xenofonte achará isto altamente improvável”²⁰⁵, levando-se em conta que, em Xenofonte, Sócrates utiliza-se da “maior seriedade” para trazer a “infinitude exaltante da investigação para a má infinitude das baixarias da empiria”²⁰⁶. Sobre a ironia em Xenofonte, Kierkegaard conclui que a mesma está ausente, apresentando-se em seu lugar a sofística.

Finalmente, no que tange à ironia, aí não encontramos jamais qualquer vestígio dela no Sócrates de Xenofonte. No seu lugar aparece a sofística. Mas a sofística é precisamente o duelo infundável do conhecimento com o fenômeno, a serviço do egoísmo, que justamente jamais pode conduzir a uma vitória decisiva, porque o fenômeno volta a levantar-se tão logo é abatido²⁰⁷.

Desta forma, uma vez que a ironia não é encontrada nos diálogos de Xenofonte, Sócrates, segundo Kierkegaard, preso como está à sofística, não possui mais do que conhecimentos sobre uma infinidade de fenômenos, pois enquanto a sofística lida apenas com os fenômenos, jamais considerando a ideia, o Sócrates de Xenofonte

²⁰¹ Ibid., p. 36.

²⁰² Ibid., p. 21.

²⁰³ Ibid., p. 37.

²⁰⁴ Ibid., p. 37-38.

²⁰⁵ Ibid., p. 38.

²⁰⁶ Ibid., p. 38.

²⁰⁷ Ibid., p. 40.

fica preso às determinações empíricas. Logo, conforme Kierkegaard apontou na nota número 14, percebe-se que:

O irônico que há em Xenofonte não é, portanto, de maneira alguma aquele bem-aventurado flutuar suspenso em si mesmo da ironia, e sim um meio de educação e por isso ora encoraja aqueles a quem Sócrates espera realmente algo (Mem. III, 5,24), ora apenas disciplina (Mem. 6)²⁰⁸.

Assim, a forma assumida por este “monstruoso polígono”²⁰⁹ – as determinações empíricas –, ao expulsar a dimensão perigosa de Sócrates, circunscrevendo sua atuação por meio de um “cordão sanitário” com o que é comensurável e estritamente necessário, torna-se apenas uma paródia da ideia: “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*), no lugar da unidade harmônica, a prosaica sobriedade”²¹⁰. Kierkegaard não encontra nenhuma ironia nas fontes de Xenofonte; no entanto, nelas se manifesta, por oposição, apenas como forma exterior “a infinitude calma e interior da vida que corresponde a este alvoroço e a esta algazarra por toda eternidade”²¹¹, e esta manifestação ou é o sistema ou é a ironia enquanto negatividade infinita absoluta. A diferença entre ambas consiste no fato de que o Sistema – e aqui Kierkegaard também crítica Hegel – “é infinitamente falante e a ironia infinitamente silenciosa”²¹². Nesta diferenciação, para Kierkegaard consiste a oposição existente entre a concepção de Xenofonte e a concepção platônica.

2.3 A concepção possível de Sócrates segundo Platão.

Seguindo em sua busca pelo verdadeiro Sócrates, Kierkegaard se debruça sobre as obras platônicas, pois, segundo nosso autor, Platão via em Sócrates uma “tal personalidade, uma detentora imediata do divino”²¹³. O efeito que a personalidade de Sócrates exercia sobre seus contemporâneos resultava por um lado “numa comunicação de vida e espírito”²¹⁴, e por outro lado na “liberação das forças presas do indivíduo”²¹⁵. Ou ainda, nos sugere Kierkegaard, o efeito era que ambas as formas eram realizadas ao

²⁰⁸ Ibid., p. 40.

²⁰⁹ Ibid., p. 41.

²¹⁰ Ibid., p. 40.

²¹¹ Ibid., p. 41.

²¹² Ibid., p. 41.

²¹³ Ibid., p. 43.

²¹⁴ Ibid., p. 43.

²¹⁵ Ibid., p. 44.

mesmo tempo. Ou seja, diferentemente da concepção de Xenofonte, o Sócrates platônico, para Kierkegaard, era detentor da unidade destes elementos contrários.

Para Kierkegaard, visto que é perceptível o quanto Sócrates atravessa todo o *corpus* platônico, faz-se necessário descobrir nele “qual a relação existente entre o Sócrates platônico e o Sócrates real?”²¹⁶. A questão é importante, visto que, tamanha era a harmonia entre o pensamento Socrático e o platônico, tamanha era a unidade de pensamento entre mestre e discípulo²¹⁷, sendo “até impossível de decidir o que é que cada um possui em particular, uma vez que constantemente cada um deles nada possui, mas possui tudo no outro”²¹⁸, que, afirma Kierkegaard, tornava-se impossível não confundir a figura poética com a personalidade histórica de Sócrates²¹⁹.

Kierkegaard recorda que desde a Antiguidade já surgiam questões sobre as diferenças entre as concepções poética e real de Sócrates, as quais haviam sido alvo de especulação, principalmente nos escritos de Diógenes Laércio.

[...] creio que seria oportuno recordar que já na Antiguidade tinha-se atentado para a questão da relação entre o Sócrates real e o poético segundo a exposição de Platão, e que Diógenes Laércio já apresenta uma divisão dos Diálogos entre os dramáticos e narrativos (*dramatikói – diegematikói*), dando assim uma certa resposta à questão. Os diálogos narrativos deveriam, portanto, ser os que estavam mais próximos da concepção histórica de Sócrates²²⁰.

Assim, Kierkegaard reconhece que a grande dificuldade é a de determinar em que consiste o pensamento próprio de Sócrates. Tal dificuldade manifesta-se principalmente de modo formal, como impossibilidade de “decidir se este caráter histórico na forma só tem a ver com o aparato cênico e se o contraste com os diálogos dramáticos consiste em que nestes últimos o elemento dramático... é livre invenção poética de Platão”²²¹, ou ainda se tal caráter histórico consiste em que “nos diálogos

²¹⁶ Ibid., p. 44.

²¹⁷ “[...] Platão se sente, numa unidade espiritual, indissolavelmente fundido com Sócrates, de modo que todo saber é para ele um saber comum com Sócrates” (Ibid., p. 45).

²¹⁸ Ibid., p. 45.

²¹⁹ Ibid., p. 45.

²²⁰ Ibid., p. 45.

²²¹ Ibid., p. 46.

diegemáticos (narrativos) o essencial é o pensamento próprio de Sócrates, enquanto nos diálogos dramáticos o conteúdo são as visões gerais que Platão empresta a Sócrates”²²².

Desta forma a grande questão que se apresenta – segundo Kierkegaard –, é definir “o que pertence a Sócrates, na filosofia platônica, e o que pertence a Platão”²²³. Para Kierkegaard a resposta está no próprio método platônico, visto que ele é o elemento determinante para definir a relação existente entre Platão e Sócrates. Tal método consiste no uso do diálogo²²⁴, sendo que este “não foi por acaso... a forma predominante em Platão”²²⁵. O método socrático é a arte de perguntar, segundo Kierkegaard – o que esclarece definitivamente a distinção entre o Sócrates platônico e o Sócrates xenofontico –, que nada mais é do que a simplificação da multiplicidade da vida, direcionada dos fatores cotidianos para atingir a ideia, o abstrato.

O método consiste propriamente em simplificar as múltiplas combinações da vida, reconduzindo-as a uma abreviatura cada vez mais abstrata; e já que Sócrates começa a maioria de seus diálogos não no centro, mas na periferia, na colorida variedade da vida infinitamente entrelaçada em si mesma, é preciso um alto grau e arte para desenvolver não somente a si mesmo, mas também o abstrato não apenas a partir das complicações da vida, mas também das dos sofistas. Esta arte, que aqui descrevemos, é naturalmente a bem conhecida arte socrática de perguntar, ou, para recordar a necessidade dos diálogos para a filosofia platônica, a arte de conversar²²⁶.

Diferentemente do Sócrates de Xenofonte, no qual a ironia estava ausente, na concepção platônica, por meio do recurso da arte de conversar, a ironia torna-se método filosófico, por isso “Sócrates, tão frequentemente com uma ironia tão profunda, repreende os sofistas, jogando-lhes na cara que eles sabiam muito bem falar, mas não conversar”²²⁷. Na visão de Kierkegaard, o que estava em jogo na disputa de Sócrates com os sofistas, com respeito ao “falar” em detrimento do “conversar”, era a finalidade: para o sofista o mais importante não era o alcançar a ideia, mas tão somente exibir “*versus rerum inopes nugaeque canorae* (os versos sem conteúdo e as bagatelas que soam bem), e que vê como objeto de pia veneração a própria expressão, desligada de

²²² Ibid., p. 46.

²²³ Ibid., p. 45.

²²⁴ Ibid., p. 47.

²²⁵ Ibid., p. 46.

²²⁶ Ibid., p. 47.

²²⁷ Ibid., p. 47.

sua relação com a ideia”²²⁸; em outras palavras, os sofistas “estavam menos interessados na verdade do que em ganhar as discussões”²²⁹.

Diferentemente dos sofistas que se apegavam ao “bem falar” ou ao “falatório”²³⁰, na “conversação, ao contrário, o falante é obrigado a não largar o objeto”²³¹, mas ater-se à investigação com o objetivo de alcançar, com isto, a ideia; desde que, assevera Kierkegaard, o diálogo não se confunda com “um dueto excêntrico, onde cada um entoa sua parte sem levar em conta o outro”²³². A tal forma discursiva, Kierkegaard afirma apenas possuir “a aparência ilusória de ser uma conversação à medida que os dois não falam ao mesmo tempo”²³³. E é precisamente “pelo fato de o diálogo ser concebido sob a forma de pergunta e resposta”²³⁴ que Kierkegaard decide que “precisamos analisar um pouco mais de perto o que é perguntar”²³⁵.

Para o dinamarquês, a arte de conversar se constitui num movimento dialético particular, o qual “não está completo, está sem síntese”²³⁶. Por conta disto é que ele pôde afirmar que “perguntar designa em parte a relação do sujeito com o objeto, e em parte a relação do indivíduo com um outro indivíduo”²³⁷. Na relação do sujeito para com o objeto, o objetivo consiste no esforço para “liberar o fenômeno de toda e qualquer relação finita com o sujeito”²³⁸. No ato de perguntar o sujeito se coloca como alguém que nada sabe e se coloca de forma puramente receptiva para com o objeto do conhecimento²³⁹. Portanto, a relação sujeito-objeto em Platão realiza-se pela via do negativo, “em Platão o negativo se torna visível e é colocado fora do objeto no sujeito interrogante”²⁴⁰. Segundo Paula, a “arte de conversar” socrática contrapõe-se ao “falatório” sofista na questão da relação entre sujeito e objeto, sendo que,

²²⁸ Ibid., p. 47.

²²⁹ Stewart (op. cit., p. 32).

²³⁰ Paula (op. cit., p. 43).

²³¹ Kierkegaard (op. cit., p. 47-48).

²³² Ibid., p. 48.

²³³ Ibid., p. 48.

²³⁴ Ibid., p. 48.

²³⁵ Ibid., p. 48.

²³⁶ Paula (op. cit., p. 43).

²³⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 49).

²³⁸ Ibid., p. 49.

²³⁹ “Ao perguntar, eu não sei nada e me relaciono de forma puramente receptiva com o objeto” (Ibid., p. 49).

²⁴⁰ Ibid., p. 49.

Na fala dos sofistas não há ideia, já no conversar do diálogo tudo ocorre em torno da ideia. Observe-se ainda que, na prática socrática, as perguntas e respostas do diálogo chegam a questionar até mesmo a pergunta, ocorrendo uma relação do indivíduo com o objeto e com outro indivíduo, através da pergunta. Na relação do indivíduo com o objeto, a pergunta relaciona-se ao negativo e, em Platão, isso surge no sujeito interrogante²⁴¹.

A este perguntar socrático, Kierkegaard relaciona analogamente o trabalho do “negativo” em Hegel. A diferença entre ambas as abordagens é que “o negativo segundo Hegel é um momento necessário no próprio pensamento, é uma determinação *ad intra* (para dentro)”²⁴², enquanto que em Platão, conforme já vimos, o negativo encontra-se no sujeito interrogante. “Em Hegel o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; este pergunta e responde a si mesmo; em Platão, ele só responde na medida em que é perguntado”²⁴³. Embora a forma da pergunta – na perspectiva platônica – tenha como objetivo “liberar o pensamento de todas as determinações meramente subjetivas”²⁴⁴, ela ainda se mantém dependente do subjetivo, na medida em que é nesta relação entre o sujeito interrogante e o objeto do conhecimento, que se manifesta uma espécie de movimento dialético – embora de natureza diferente do pensamento hegeliano. Com efeito, diz Kierkegaard, “falta o momento da unidade ou da síntese na medida em que cada resposta contém a possibilidade de uma nova pergunta”²⁴⁵ e isto, para Kierkegaard, não deságua na “verdadeira evolução dialética”²⁴⁶.

Kierkegaard prossegue sua análise procurando demonstrar o caráter irônico do método socrático. Segundo ele, no ato de perguntar pode se perceber uma finalidade dupla e é justamente em uma delas que ele situa Sócrates. Podemos perguntar tendo como objetivo “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”²⁴⁷. A este primeiro método Kierkegaard denomina de “especulativo”, este pressupõe que haja certa plenitude. Afirma Kierkegaard: “se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente,

²⁴¹ Paula (op. cit., p. 43).

²⁴² Kierkegaard (op. cit., p. 49).

²⁴³ Ibid., p. 49.

²⁴⁴ Ibid., p. 49.

²⁴⁵ Ibid., p. 50.

²⁴⁶ Ibid., p. 50.

²⁴⁷ Ibid., p. 50.

deixando assim atrás de si um vazio”²⁴⁸; a este método, Kierkegaard denomina de “irônico”, sendo este último “o método que Sócrates praticava frequentemente”²⁴⁹. O método irônico de Sócrates visava desestruturar a arrogante oratória dos sofistas como uma corrente de ar a soprar para longe esses vapores poéticos²⁵⁰. Segundo Kierkegaard, “o perguntar de Sócrates era dirigido contra o sujeito cognoscente e tendia a provar que apesar de tudo, em última análise, simplesmente nada sabiam”²⁵¹. Nas palavras de Paula:

A leitura que Kierkegaard faz dos sofistas e dessa espécie de cultura é crítica, assim como foi a visão de Sócrates. Os sofistas surgem como aqueles que querem dar a técnica aos homens, como profetas do útil e da cultura geral, falando sobre muitas coisas e não entendendo de nada do que falam. Eles se constituem, por isso, em inimigos da reflexão... A arte dos sofistas é a retórica, é algo que se move no positivo. Eles não conseguem compreender Sócrates, visto que este se move no negativo. Por isso, não conseguem suportá-lo. Além disso, Sócrates não é só moralmente superior aos sofistas, mas é irônico com eles²⁵².

Para Kierkegaard, qualquer filosofia que comece por uma pressuposição terminará afirmando o mesmo pressuposto; uma vez que a filosofia de Sócrates tinha como pressuposto que ele nada sabia, era natural que ela terminasse “no resultado de que os homens em geral nada sabiam”²⁵³. Já a filosofia platônica “começava na unidade imediata do pensar e do ser e aí permanecia”²⁵⁴. Diferenciando-se da filosofia de Platão, Kierkegaard procura demonstrar de que forma o método socrático se torna um elo entre a antiguidade e a concepção moderna, explicitando como a “direção que se impôs como válida no idealismo como uma reflexão sobre a reflexão também se fez valer no perguntar socrático”²⁵⁵. Sobre isto, novamente Paula argumenta que:

Nesse sentido, Sócrates representa um novo princípio, faz a ligação entre a concepção antiga e a mais atualizada; ele conduz o próprio processo. Sócrates adota o próprio silêncio da ironia para que a subjetividade possa ser ouvida. Todavia, essa ironia não está a serviço da ideia, visto que Sócrates não desenvolve a dialética da ideia. Antes, se constitui num ponto de vista. Se

²⁴⁸ Ibid., p. 50.

²⁴⁹ Ibid., p. 50.

²⁵⁰ “Quando, numa boa companhia, os sofistas se tinham embriagado a si mesmos com os vapores de sua própria oratória, aí Sócrates tinha prazer em conduzir, da maneira mais cortês e modesta do mundo, uma pequena corrente de ar, que em pouco tempo dissipava todos esses vapores poéticos” (Ibid., p. 50-51).

²⁵¹ Ibid., p. 51.

²⁵² Paula (op. cit., p. 58).

²⁵³ Kierkegaard (op. cit., p. 51).

²⁵⁴ Ibid., p. 51.

²⁵⁵ Ibid., p. 51.

para Platão o início da filosofia é o abandono da empiria, para Sócrates é até mais do que isso. É a adoção da ironia enquanto ponto de vista²⁵⁶.

Kierkegaard trabalha com a perspectiva de que a ironia de Sócrates, o ato de perguntar, ou seja, “a relação abstrata entre o subjetivo e o objetivo, era para ele em última análise ponto capital”²⁵⁷. Para tanto, ele irá abordar, ainda que de forma preliminar, neste momento, a obra platônica *Apologia de Sócrates*, tendo como horizonte interpretativo o método irônico como sendo a missão da vida de Sócrates.

2.3.1 O método irônico como a missão da vida de Sócrates.

Nosso autor inicia esta análise introdutória afirmando que a *Apologia de Sócrates* é a obra apropriada para fornecer um conceito claro sobre a atividade irônica de Sócrates²⁵⁸.

Certamente 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 a um nada que é fornecido justamente pelo conteúdo da vida de Sócrates, que é ironia, assim como também sua proposta de ser sustentado no Pritaneu, ou a multa em dinheiro, e especialmente o fato de sua *Apologia* não conter propriamente nenhuma defesa: em parte ele se diverte com os acusadores, e em parte ele aproveita para uma agradável conversa fiada com os juízes. Combina também com isso a famosa história, de que ele teria recebido e lido um escrito de defesa de Lísias, porém, declarado que não se achava motivado para utilizá-lo, embora se tratasse de um excelente discurso²⁵⁹.

Partindo do primeiro ponto da acusação de Meleto a Sócrates, que o último teria ridicularizado os deuses, Kierkegaard aponta que o próprio Sócrates “comenta o conhecido dito do oráculo de Delfos, de que ele era o mais sábio dos homens”²⁶⁰. Esta afirmação deixara Sócrates perplexo fazendo com que ele se colocasse imediatamente a provar se o tal dito era mesmo verdadeiro ou não, dirigindo-se “a um dos sábios mais reputados. Este sábio era um homem do Estado, mas Sócrates descobriu logo que ele era ignorante”²⁶¹. Em seguida, Sócrates se dirigiu a um poeta na tentativa de pôr à prova a afirmação do oráculo, porém, desapontado, descobriu, “quando este lhe deu uma explicação detalhada de sua própria poesia, que este também não entendia do

²⁵⁶ Paula (op. cit., p. 59).

²⁵⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 51).

²⁵⁸ Ibid., p. 51.

²⁵⁹ Ibid., p. 51.

²⁶⁰ Ibid., p. 52.

²⁶¹ Ibid., p. 52.

assunto”²⁶². Por fim, Sócrates se volta aos artistas, acreditando que estes deveriam saber algumas coisas, mas, “como estavam aprisionados à ilusão de que também compreendiam outras coisas, também caíram na mesma definição dos outros”²⁶³. Comentando este episódio da vida de Sócrates, Paula esclarece que:

[...] quando seu amigo Querofonte consultou o oráculo no templo de Apolo este lhe disse, através da Pítia (sacerdotisa), que Sócrates era o mais sábio dentre os homens. E, tendo ocorrido isso, Sócrates vai comprovar se isso é ou não verdade consultando três classes: primeiro ele consulta os políticos, percebendo que esses se acham sábios, não sendo. Depois ele consulta os poetas e descobre que esses só têm a inspiração da poesia, mas nada sabem. Por fim, ele consulta os artesãos e descobre que esses têm a ciência de algo, mas não possuem o todo. Logo, sábio é o deus por escolher um homem que nada sabe, a sabedoria deste provém do fato dele reconhecer que nada sabe²⁶⁴.

Kierkegaard resume a trajetória de Sócrates como uma atividade de certa forma divina, como um modo de caminhar e estar entre os homens por meio do qual ele “circunavegou todo o reino da inteligência e descobriu que o todo é limitado por um oceano de conhecimento ilusório”²⁶⁵. Sócrates empreende sua tarefa de tal maneira, através de um preparo metódico com cada uma das forças da inteligência, sendo isso confirmado pelo fato de seus principais “acusadores representarem as três potências, cuja nulidade ele havia desvelado na personalidade de seus próprios acusadores”²⁶⁶. Meleto se colocava como representante dos poetas, Anito representava os políticos e artistas, e Lícon representava os oradores. Estava implícita nas acusações lançadas contra Sócrates – segundo Paula – a pergunta: “qual a ocupação de Sócrates? O que ele faz é uma ciência?”²⁶⁷. Em definitivo, o que Sócrates fazia era mais que uma ocupação, era uma verdadeira missão.

Sim, ele concebe como sua vocação divina, sua missão, andar pelo meio dos seus concidadãos e dos estrangeiros para, sempre que ouvisse dizer de alguém que era sábio, e sempre que isso não se confirmasse, auxiliar a divindade a provar que este homem não era sábio. E por essa razão, ele não tivera tempo para fazer nada de importante, nem nos assuntos públicos, nem nos privados, mas por causa desse serviço divino, vivera em pobreza completa²⁶⁸.

²⁶² Ibid., p. 52.

²⁶³ Ibid., p. 52.

²⁶⁴ Paula (op. cit., p. 40-41).

²⁶⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 52).

²⁶⁶ Ibid., p. 52.

²⁶⁷ Paula (op. cit., p. 40).

²⁶⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 52-53).

Assim se configura a ironia socrática em toda sua expressão. Ela se mostra “em toda sua infinitude divina, que não deixa absolutamente nada subsistir. Como Sansão, Sócrates se agarra às colunas que sustentam o conhecimento e faz cair tudo no nada da ignorância”²⁶⁹.

2.3.2 O Sócrates irônico segundo as obras platônicas.

Havendo demonstrado o método socrático como sendo a própria ironia e, partindo do pressuposto que o próprio Sócrates via a si mesmo como representante do deus em uma missão divina, Kierkegaard busca nos diálogos platônicos aquilo que ele considera “o puramente socrático”²⁷⁰, que o método irônico seja “autenticamente socrático, certamente qualquer um conceberá; mas platônico, ao contrário, isto jamais será”²⁷¹. Enquanto a concepção platônica tende a se elevar até a ideia, o método socrático, a ironia, é aquele que, pela via do negativo, tende a terminar no nada.

2.3.2.1 O Banquete.

Kierkegaard parte do princípio de que *O Banquete* e o *Fédon* são as obras platônicas que mais fornecem “pontos decisivos na concepção de Sócrates, dado que, como muitas vezes se repetiu, o primeiro apresenta o filósofo na vida e o segundo, na morte”²⁷². Na obra *O Banquete* pode-se encontrar também as exposições míticas e dialéticas, utilizadas por Sócrates; no que diz respeito ao dialético, Kierkegaard afirma que a exposição deste diálogo se caracteriza por “simplificar as múltiplas combinações da vida, reconduzindo-as sempre para uma abreviatura cada vez mais abstrata”²⁷³. O discurso mítico efetua um afastamento desta multiplicidade da vida; no *Banquete*, ele pode ser encontrado quando o próprio Sócrates se anula por um tempo, ficando em segundo plano, enquanto expõe o discurso de Diótima de Mantinea a respeito do mito de Eros. A força do mítico se apresenta quando, no diálogo, o pensamento vai se liberando cada vez mais do terrestre. Nas palavras de Kierkegaard: “em contínua

²⁶⁹ Ibid., p. 54.

²⁷⁰ Ibid., p. 54.

²⁷¹ Ibid., p. 54.

²⁷² Ibid., p. 54.

²⁷³ Ibid., p. 55.

ascensão, o pensamento se eleva tanto acima do ar atmosférico, que a respiração se estanca no puro éter do abstrato”²⁷⁴.

O que Kierkegaard procura demonstrar em sua análise de *O Banquete* é que semelhantemente aos sofistas que faziam uso do “bem falar” como expressão da eloquência oratória, mas destituída de relação para com a ideia²⁷⁵, os oradores antecedentes, no *Banquete*, não conseguiam se aproximar do amor infinito abstratamente, “havia dito de fato muita coisa sobre o amor, muitas das quais decerto não combinavam com este objeto”²⁷⁶. Muitos discursos dos oradores não são vistos como “momentos dentro da concepção final, mas antes como um peso terrestre, de que o pensamento precisa liberar-se mais e mais”²⁷⁷. Para Kierkegaard, o único ponto de unidade entre os múltiplos discursos é o amor visto sem determinação, posto que:

Enquanto as diferentes exposições não se encontram numa relação necessária com a última exposição, estão, por outro lado, reciprocamente relacionadas umas às outras, na medida em que são discursos sobre o amor (*Kjaerlighed*), brotando de pontos de vista heterogêneos que ocorrem na vida, e a partir dos quais os oradores, como aliados de todos os lados, acercam-se do território que constitui a autêntica essência do amor, essência que, na concepção de Sócrates, mostra-se como invisível, como o ponto matemático, uma vez que é abstrata e que a partir deste ponto se irradiam as diferentes concepções relativamente distorcidas²⁷⁸.

É diante desta multiplicidade das formas de dizer o amor que o método de Sócrates adquire clareza, traduzindo-se em “simplificar as múltiplas combinações da vida, reconduzindo-as sempre para uma abreviatura cada vez mais abstrata”²⁷⁹. Após cada um dos convidados tecerem elogios a *Eros*, “Sócrates procede então, como de costume, pela via das perguntas”²⁸⁰, iniciando seu discurso sobre o amor com o questionamento de seus interlocutores a respeito da natureza de *Eros*, valendo-se, diz Kierkegaard, “daquelas perguntas autenticamente socráticas, sugadoras”²⁸¹. Com suas perguntas Sócrates “não afasta a casca para chegar ao cerne, mas sim esvazia o cerne”²⁸². Esvaziar o cerne da questão porque o método socrático pressupõe um

²⁷⁴ Ibid., p. 55.

²⁷⁵ Ibid., p. 47.

²⁷⁶ Ibid., p. 59.

²⁷⁷ Ibid., p. 55.

²⁷⁸ Ibid., p. 55.

²⁷⁹ Ibid., p. 55.

²⁸⁰ Ibid., p. 58.

²⁸¹ Ibid., p. 58.

²⁸² Ibid., p. 58.

continuo afastar-se do objeto do conhecimento, a fim de poder enunciar a sua carência; ou seja, uma vez que, para Sócrates, *Eros* era o amor que se caracteriza por buscar aquilo que é seu objeto, por certo ele busca porque ainda não possui tal objeto, antes, carece dele. O amor é “carência de”, é um buscar por algo que se não tem, e uma vez que amor é amor da beleza, segue-se que *Eros* carece de beleza, pois não a possui. “Portanto, se o bem é simultaneamente o belo, Então *Eros* carece igualmente do bem”²⁸³.

Kierkegaard declara que Sócrates inicia seu discurso utilizando a ironia²⁸⁴, esvaziando o cerne, pela via do negativo, dado que ele nada afirma de positivo sobre *Eros*, o reduz a uma carência. O fato de Sócrates se valer da ironia como recurso não basta para fazer dele um irônico. Não é apenas por possuir a habilidade de falar ironicamente que Sócrates é um irônico; antes dele muitos outros já exibiram essa habilidade como um jargão. Oradores que precederam Sócrates já haviam dito muitas coisas sobre o amor; “muitas das quais decerto não combinavam com este objeto”²⁸⁵. Havia muito mais o que se dizer a respeito do amor, de sorte que Sócrates inova com seu discurso, ao demonstrar que o amor não se configura só como carência ou falta, mas como uma instância abstrata, mesmo imanente. O amor não se eleva ao transcendente, conserva o conteúdo como negatividade imanente ou determinidade.

Agora Sócrates desenvolve isto diante deles. E eis que o amor é busca, é carência etc. Mas busca, carência etc., nada são. Vemos assim o método. 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 possui, isto é, busca, nostalgia... A busca, a nostalgia são o negativo no amor, quer dizer, a negatividade imanente²⁸⁶.

Kierkegaard demonstra que o abstrato conquistado por Sócrates é uma categoria isenta de conteúdo, é a vacuidade conceitual, sendo ela “propriamente o abstrato, não na significação do ontológico, mas com o significado de carente de seu conteúdo”²⁸⁷. Diferente das concepções que compreendiam o abstrato ou como “constituente de tudo” ou mesmo partindo do “concreto e com o abstrato *in mente* (em

²⁸³ Ibid., p. 58.

²⁸⁴ Ibid., p. 58.

²⁸⁵ Ibid., p. 59.

²⁸⁶ Ibid., p. 59.

²⁸⁷ Ibid., p. 59.

mente) encontrá-lo no concreto. Nenhum destes dois casos, porém, é o de Sócrates”²⁸⁸, afirma Kierkegaard. Sócrates não reconduz as categorias de volta para a relação, antes:

O abstrato de Sócrates é uma designação completamente sem conteúdo. Ele parte do concreto e chega ao que há de mais abstrato, e lá onde a investigação deveria começar, ela termina. O resultado a que ele chega é propriamente a determinação indeterminada do puro ser: amor é, pois, o adendo, que é nostalgia, busca, não é nenhuma determinação, dado que isto é meramente uma relação com uma coisa que não é dada²⁸⁹.

E assim como o abstrato, em sentido ontológico, busca sua validade no especulativo, “o abstrato enquanto negativo tem a sua verdade no irônico”²⁹⁰. Para Kierkegaard, o “irônico arranca o indivíduo da existência imediata, e isto é o aspecto libertador, mas depois o deixa flutuando como o esquife de Maomé, segundo a lenda, entre dois magnetos, dois pólos, um de atração e o outro de repulsão”²⁹¹.

Conforme Kierkegaard, a ironia presente no diálogo pode ser compreendida quando se observa de que maneira o amor se torna visível na pessoa de Sócrates, da forma como “os elogios sobre o amor acabam em um elogio sobre Sócrates”²⁹². Apesar desta demonstração da ideia ser expressa numa personalidade ela não passa de um simples momento na própria ideia, ela tem em si a importância no desenvolvimento da dialética. “Por isso, enquanto os demais oradores tateavam como cabra-cega à procura da ideia, Alcebiades em sua bebedeira a agarra com imediata segurança”²⁹³.

Quando se atenta para o modo como se dava a relação entre Sócrates e Alcebiades, percebe-se que não é sem razão que o mesmo dizia que “Sócrates escarnecia dele por causa de seu amor”²⁹⁴. Em certo momento do diálogo o próprio Alcebiades comenta: “e não somente a mim ele tratou desta maneira, mas também à Cármides, filho de Glauco, a Eutidemo, filho de Díocles, e muitos outros, que ele engana aparentando ser o amante, para então, em vez de amante, tornar-se o amado”²⁹⁵.

²⁸⁸ Ibid., p. 59.

²⁸⁹ Ibid., p. 59.

²⁹⁰ Ibid., p. 60.

²⁹¹ Ibid., p. 62.

²⁹² Ibid., p. 60.

²⁹³ Ibid., p. 61.

²⁹⁴ Ibid., p. 61.

²⁹⁵ Ibid., p. 61.

Agora, se perguntarmos com Kierkegaard o que havia em Sócrates que fazia com que tal relação fosse não apenas possível mas também necessária, veremos que não há outra resposta, do ponto de vista kierkegaardiano, que a ironia de Sócrates²⁹⁶.

Com efeito, se a relação amorosa deles tivesse consistido num rico intercâmbio de ideias, ou num copioso fluir de um lado e numa recepção agradecida do outro lado, então certamente eles teriam tido o terceiro, em que se amariam mutuamente, ou seja, na ideia, e uma tal relação não teria por conseguinte jamais provocado uma inquietação tão apaixonada. Mas justamente porque é da essência da ironia jamais desmascarar-se, e porque de outro lado lhe é igualmente essencial trocar de máscara à maneira de Proteu, é por isso que ela devia necessariamente proporcionar ao jovem amante tantas penas. Entretanto, se ela assim tem algo de repulsivo em si, certamente também tem algo de extraordinariamente sedutor e fascinante. O disfarçado e o misterioso que ela tem em si, a comunicação telegráfica que ela inaugura, já que um irônico sempre deve ser compreendido à distância, a infinita simpatia que ela pressupõe, o fugaz, mas indescritível instante da compreensão, que é reprimido imediatamente pelo medo da incompreensão, tudo isso cativa com laços indissolúveis²⁹⁷.

Na verdade, num primeiro momento o indivíduo se sente “liberado e expandido pelo contato com o irônico”²⁹⁸, para, em seguida sentir-se cativo, em seu poder; talvez seja isto que Alcebíades se referiu – sugere Kierkegaard –, sobre o “quanto se sentiam enganados por Sócrates, quando este em vez de amante se mostrava como o amado”²⁹⁹. “O irônico é aquele vampiro que suga o sangue do amante, e dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de suas asas, acalanta-o até o sono chegar e o atormenta com sonhos inquietos”³⁰⁰.

Logo se vê que, na relação entre Sócrates e Alcebíades, o caráter irônico do amor se mostra primeiramente como o essencial, para, em seguida, se observar que tal relação entre ambos, bem como “o esclarecimento sobre a essência do amor, que daí extraímos, são negativos.”³⁰¹ Desta forma, pensa Kierkegaard, uma vez que “esta relação de amor entre Sócrates e Alcebíades era de ordem intelectual”³⁰², e sendo a relação entre ambos algo que se “consumava numa relação negativa de si para com a ideia”³⁰³, fica difícil então compreender “de onde provinha toda inquietude apaixonada,

²⁹⁶ Ibid., p. 62.

²⁹⁷ Ibid., p. 62.

²⁹⁸ Ibid., p. 62.

²⁹⁹ Ibid., p. 62.

³⁰⁰ Ibid., p. 62.

³⁰¹ Ibid., p. 63.

³⁰² Ibid., p. 61.

³⁰³ Ibid., p. 64.

todo demoníaco em seu amor”³⁰⁴, visto que seria esperado perceber em Alcebíades, dado sua relação com Sócrates, a “essência incorruptível de um espírito tranquilo”³⁰⁵.

Vemos por isso também que tudo se encerra com Sócrates, em sua ironia, arremessando novamente Alcebíades no mar ondulante, e este, apesar de sua embriaguez, de seu entusiasmo e de suas grandes palavras, não consegue progredir em sua relação com Sócrates³⁰⁶.

O que se percebe no irônico é que o seu valor como um papel-moeda não possui valor algum, é um nada, sendo que todo intercâmbio do mundo é efetuado por meio dele. Kierkegaard assinala a notável diferença entre a concepção platônica sobre Sócrates e aquilo que pertence propriamente a Sócrates no diálogo *O Banquete*. Em Platão o olhar denota um mergulhar na contemplação, de modo que a dialética desaparece no puramente abstrato, não sendo desenvolvida em uma forma dialética da ideia; na perspectiva socrática o irônico jamais enuncia a ideia, apenas dissimula; se ele fornece uma unidade, ela é a unidade abstrata e negativa no nada. “O amor aqui descrito é o da ironia, amor irônico, mas a ironia é o negativo do amor, é o incitamento do amor, correspondendo, no terreno da inteligência, às troças, às rusgas de namorados no reino do amor inferior”³⁰⁷.

2.3.2.2 Protágoras.

Após analisar o diálogo *O Banquete*, Kierkegaard se volta para *Protágoras* tendo como objetivo, de maneira semelhante, “mostrar como todo o movimento dialético, que é aqui o único que se destaca, termina no totalmente negativo”³⁰⁸.

Porém, antes de iniciar a análise do *Protágoras*, Kierkegaard procura demonstrar a divisão existente nos diálogos, seguindo a distinção que Schleiermacher desenvolvera entre “os diálogos nos quais o dialógico é um momento essencial e a incansável ironia ora separa, ora liga a disputa e os disputantes, e os diálogos construtivos, que se caracterizam por uma exposição objetiva e científica”³⁰⁹. Entre os diálogos construtivos Kierkegaard lista a *República*, o *Timeu* e o *Crítias*.

³⁰⁴ Ibid., p. 64.

³⁰⁵ Ibid., p. 64.

³⁰⁶ Ibid., p. 64.

³⁰⁷ Ibid., p. 65.

³⁰⁸ Ibid., p. 66.

³⁰⁹ Ibid., p. 66.

Nesses diálogos, a forma da pergunta é propriamente um momento ultrapassado, o interlocutor, ao responder, aparece mais como uma testemunha instrumental, como um representante da comunidade com seu Sim e Amém, em suma, não se dialoga, não se conversa mais. Além disso, a ironia em parte também desaparece³¹⁰.

Kierkegaard afirma que, com respeito aos primeiros diálogos, os dialógicos, grande parte destes termina sem um resultado, por isso são considerados aporéticos, caminhos sem saída, onde os problemas são abandonados sem solução, “ou, como Schleiermacher observa, todos os diálogos que antes da *República* tratam de uma ou outra virtude não descobrem a correta explicação”³¹¹. A esta falta de resultado Kierkegaard comenta que os mesmos possam ser determinados como terminando num resultado negativo. É dentro desta categoria de diálogos que terminam com resultado negativo que se insere o *Protágoras*.

No que tange ao intento de Platão para com o diálogo *Protágoras*, Kierkegaard concorda com Schleiermacher que o diálogo não se voltava para um conteúdo particular, nem pretendia “dar um impulso para uma resposta exaustiva e definitiva aos problemas contidos no diálogo (sobre a unidade da virtude e a possibilidade de ser ela ensinada)”³¹², mas concentrava-se na demonstração do método socrático “que aparece através do sucessivo desaparecimento de todo e qualquer ponto particular”³¹³. O filósofo deixa claro que sua adesão a Schleiermacher é apenas parcial, pois está condicionada ao entendimento de que o método socrático, tal como Kierkegaard o entendia, “não consiste no dialético da forma da pergunta enquanto tal, porém, na dialética que parte da ironia e retorna à ironia, na dialética sustentada pela ironia”³¹⁴. Dessa forma, diante dessa dialética que tem seu ponto de saída e seu limiar na ironia, tanto Sócrates quanto o sofista, terminam o diálogo “vis-à-vis *au rien* (frente ao nada)”³¹⁵. O caráter irônico deste diálogo volatiza todas as questões expostas, evanescendo seu conteúdo e levando os interlocutores à beira do nada. É por essa razão que o diálogo, como um todo, possui uma estrutura irônica; e isto é o essencial, conforme Kierkegaard. Não ter chegado a uma resposta exaustiva ou decisiva às questões levantadas em todo o diálogo para

³¹⁰ Ibid., p. 66.

³¹¹ Ibid., p. 67.

³¹² Ibid., p. 68.

³¹³ Ibid., p. 68.

³¹⁴ Ibid., p. 68.

³¹⁵ Ibid., p. 68.

Kierkegaard é o equivalente ao que Schleiermacher entende por um diálogo que termina sem resultado. Terminar sem resultado não torna o diálogo irônico; o que faz com que o diálogo seja irônico é que seu resultado será negativo.

Um resultado negativo precisa sempre ser um resultado; e um resultado negativo em seu estado mais puro e sem mistura só a ironia é que pode proporcionar; pois até mesmo o ceticismo põe sempre algo, enquanto a ironia, pelo contrário, renova constantemente, como aquela velha bruxa, a tentativa certamente digna de Tântalo, de primeiro devorar tudo, e por fim devorar-se a si mesma também, ou, como convém às bruxas, devorar seu próprio estômago³¹⁶.

Deixando de lado a estrutura do diálogo, quando Kierkegaard se volta para o conteúdo do *Protágoras* e acompanha Sócrates levantar a questão de saber “se a virtude é uma só”³¹⁷ encontra precisamente aquilo que ele denominou de “ironia negativa”³¹⁸. Neste procedimento, *grosso modo*, a “argumentação de Sócrates visa a anular a relativa desigualdade entre as diferentes virtudes para salvar a unidade”³¹⁹. Precisamente, o que Kierkegaard percebe no diálogo *Protágoras* é que a argumentação de Sócrates faz grande uso da sofística para alcançar seus objetivos.

O irônico consiste em que Sócrates subtrai manhosamente a Protágoras toda e qualquer virtude concreta e à medida que deve reconduzi-la à unidade volatiliza-a completamente; o sofístico é o que lhe dá a força que o capacita para isso; e assim nós temos ao mesmo tempo a ironia sustentada pela dialética sofística e a dialética sofística repousando na ironia³²⁰.

Com respeito à segunda questão apresentado no diálogo, “se a virtude pode ser ensinada”³²¹, como é fartamente sabido, Protágoras dirá que sim; já Sócrates negará que seja possível ensiná-la. Apesar de parecer que a “proposição socrática, de que a virtude não pode ser ensinada, parece conter um alto grau de positividade”³²², Kierkegaard irá demonstrar que, ao contrário, esta concepção socrática é “uma determinação completamente negativa”³²³. O que estava em jogo, para Platão em sua disputa com os sofistas, era o fato de que:

[...] diferente dos modelos de sabedoria do passado, a educação ministrada pelos sofistas não tinha o objetivo teórico de alcançar e descobrir a verdade.

³¹⁶ Ibid., p. 69.

³¹⁷ Ibid., p. 70.

³¹⁸ Ibid., p. 70.

³¹⁹ Ibid., p. 70.

³²⁰ Ibid., p. 72.

³²¹ Ibid., p. 72.

³²² Ibid., p. 72.

³²³ Ibid., p. 72.

Pelo contrário, a sua finalidade era eminentemente prática: adquirir as técnicas necessárias para impor o próprio argumento³²⁴.

Com seu sistema de participação direta nos assuntos da *pólis* por parte dos cidadãos, a antiga Atenas privilegiava a habilidade argumentativa para debates, ensinando-a para o sucesso na política. Em decorrência a este fato é que no século V a.C. surgiram os sofistas, os chamados mestres da retórica e da oratória, cuja principal ocupação era a de “transmitir as técnicas necessárias para defender e convencer a audiência e um raciocínio, independentemente de que fosse verdadeiro ou não, moral ou imoral”³²⁵.

A tese sofística segundo a qual a virtude pode ser ensinada parte do entendimento de que no homem há um vazio original, o qual é preenchido pouco a pouco com conhecimentos por meio do ensino. Para Kierkegaard, essa tese afirma uma contradição, uma vez que “algo que é absolutamente estranho ao homem jamais poderá ser introduzido nele”³²⁶. Desta forma, o equívoco do sofista consiste em querer introduzir algo no homem, enquanto que o argumento socrático consiste em negar a possibilidade, em todo sentido, de que a virtude possa ser ensinada. A concepção socrática então se apresenta pela via da negatividade, em virtude de que “ela nega a vida, o desenvolvimento, em suma, nega a história em seu sentido mais comum e mais vasto. O sofista nega o original, Sócrates, a história subsequente”³²⁷. A concepção socrática, oposta à sofista, é a via da reminiscência.

[...] reminiscência é justamente o desenvolvimento retrógrado, regressivo, e com isso é a imagem oposta do que se chama estritamente desenvolvimento. Nós temos assim não apenas uma determinação negativa na proposição de que a virtude não pode ser ensinada, mas também uma determinação ironicamente negativa, que se move em direção completamente oposta... em termos socráticos, isto significaria invalidar toda a realidade e remeter o homem a uma reminiscência que constantemente se retrai mais e mais rumo a um passado que recua ele mesmo no tempo³²⁸.

Sócrates se posiciona contra a ideia de desenvolvimento tão presente em sua época, onde se acreditava que por meio do ensino da retórica, da arte de bem-falar, era possível aprender a virtude, como se fora algo vindo de fora. No entanto, no lugar da

³²⁴ Maschio (2015, p. 24).

³²⁵ Ibid. p. 25.

³²⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 72).

³²⁷ Ibid., p. 73.

³²⁸ Ibid., p. 73.

ideia de desenvolvimento, Sócrates apresenta a noção de reminiscência: a verdade está dentro do indivíduo e é preciso ser trazida a luz, mas é uma verdade que “constantemente se retrai”, pois ela cada vez mais se afasta, embaralhando os conteúdos que se convertem em uma unidade indeterminada e negativa. Não é por outra razão que ao demonstrar a unidade da virtude Sócrates desemboca paradoxalmente naquilo que negara, no conhecimento dela. Este uno encontrado é um movimento de alteridade, “ele quer descobrir “o outro”, no qual todas as virtudes, por assim dizer, amam-se mutuamente”³²⁹. Dessarte, ele nem circunscreve com clareza o pecado, para tal deveria se aprofundar no pelagianismo, que “se reduz a ignorância, equivocação, ofuscamento”³³⁰, nem o bem, enquanto tal, já que ele é apresentado apenas no *Protágoras* como “sendo o agradável, e o conhecimento como a arte de comedir, uma apreciação refinada no terreno do gozo”³³¹.

Assim, a ironia de todo o diálogo, antes mencionada, mostra-se no fato de que Sócrates, que declarara não poder a virtude ser ensinada, mesmo assim a reduz ao conhecimento e comprova assim o oposto; e isto também acontece com Protágoras; mas esta ironia se faz notar por Sócrates apresentar um conhecimento que, como foi dito, finalmente suprime a si mesmo, na medida em que o cálculo infinito da relação de gozo impede e sufoca o próprio gozo. Vemos então: o bem é agradável, o agradável baseia-se no gozo, o gozo baseia-se no conhecimento, o conhecimento num infinito medir e pesar, quer dizer: o negativo consiste numa insatisfação desgraçada, necessariamente ligada a uma empiria sem fim; o irônico consiste naquele “faça bom proveito!” que Sócrates, por assim dizer, deseja a Protágoras³³².

No *Protágoras*, “o irônico consiste portanto em apresentar uma tal doutrina do conhecimento que se aniquila a si mesma”³³³ precisamente, de modo ardiloso, o irônico leva Sócrates a defender a tese do sofista Protágoras, destruindo-a enquanto a defende.

Pois seria completamente absurdo, afinal, admitir que o Sócrates platônico pudesse estabelecer a tese de que o bem é o agradável e o mal é o desagradável por qualquer outra razão que não fosse para a aniquilar³³⁴.

2.3.2.3 Fédon.

Nesse momento Kierkegaard se volta para o diálogo *Fédon*, quando segundo ele “o mítico é predominante, assim como o dialético se encontra mais puro no

³²⁹ Ibid., p. 73-74.

³³⁰ Ibid., p. 74.

³³¹ Ibid., p. 74.

³³² Ibid., p. 74.

³³³ Ibid., p. 74.

³³⁴ Ibid., p. 74.

Protágoras”³³⁵. Neste diálogo, Platão, através de Sócrates, oferece provas com respeito ao tema da imortalidade da alma, haja vista que a “morte, no *Fédon*, é evidentemente concebida de maneira totalmente negativa”³³⁶, nos diz Kierkegaard. Porém, este negativo é dado apenas como um momento do diálogo, fazendo com que o positivo que há nele se manifeste e “a metamorfose libertadora, sobreviverá vitoriosamente ao negativo”³³⁷.

Quando Kierkegaard alega que “a ironia é um elemento essencial no *Fédon*”³³⁸ ele não faz referência aos “floreios irônicos que se encontram espalhados por este diálogo”³³⁹, antes, sua intenção é a de demonstrar que “o espírito deste diálogo é autenticamente grego e não oriental”³⁴⁰, diferentemente da compreensão de Ast³⁴¹ que supunha que no diálogo *Fédon*, Sócrates deixa de ser visto como um grego e “vem a ser idealizado como um brâmane hindu, que vive somente na nostalgia de uma reunificação com Deus, e cuja filosofia, portanto, é consideração da morte”³⁴². Kierkegaard defende a concepção grega do diálogo frente àqueles que o compreendem segundo categorias da mística oriental.

De acordo com a ideia que eu posso ter da mística oriental, aquele “ir morrendo” de que aqui se fala consiste numa distensão do vigor da alma, num relaxar daquela tensão que é a consciência, numa dissolução e numa lassidão que afunda melancolicamente, num amolecer-se, pelo qual a gente não se torna mais leve e sim mais pesado, pelo qual a gente não se volatiliza, mas se amalgama caoticamente e, num movimento indeterminado, move-se numa massa nebulosa. O oriental pode, portanto, muito bem ser libertado do corpo e senti-lo como algo de opressivo; mas isto não é desejado para que ele se torne mais livre, e sim mais ligado, como se ele em vez da locomoção preferisse a vida calma e vegetativa da planta... Mas o céu da Grécia é alto e abobadado, não é chato e opressivo, ele se eleva sempre mais, não se abaixa angustiando; seu ar é leve e transparente, e não nebuloso e sufocante... A consciência não quer ser diluída em fluidas determinações, mas enrijecida mais e mais. Portanto, o oriental quer recuar para trás da consciência. Contudo, este totalmente abstrato, que o grego quer, torna-se finalmente o que há de mais abstrato, de mais leve, ou seja, o nada. E aqui chegamos a um

³³⁵ Ibid., p. 75.

³³⁶ Ibid., p. 77.

³³⁷ Ibid., p. 77.

³³⁸ Ibid., p. 77.

³³⁹ Ibid., p. 77.

³⁴⁰ Ibid., p. 78.

³⁴¹ Georg Anton Friedrich Ast (1778-1841), filósofo alemão conhecido por ser um estudioso das obras de Platão.

³⁴² Kierkegaard (op. cit., p. 76).

ponto de coincidência para as duas concepções que procedem seja da mística subjetiva, seja da ironia³⁴³.

Kierkegaard inicia sua análise partindo do pressuposto de que Sócrates explica sua própria imortalidade, investigando como se dá a ânsia do filósofo pela morte. Visto que a morte é a separação do corpo e da alma e o conhecimento verdadeiro, a abstração da percepção sensorial inferior, “dado que jamais se atinge numa percepção sensível aquilo que constitui a essência da coisa, segundo a qual ela é o que é, como a grandeza, a saúde, a força, etc.”³⁴⁴, então, fica fácil compreender como os filósofos precisam ansiar ter menos a ver com o corpo, sendo libertados e purificados através da morte para atingirem o ideal que tanto buscaram em vida, “perseguir com o pensamento puro a essência pura das coisas”³⁴⁵. Mas, mesmo aqui, neste diálogo, acentua Kierkegaard, é a alma vista “de maneira tão abstrata como a essência pura das coisas”³⁴⁶. Nesse sentido, a alma, em sua atividade cognoscitiva, torna-se um nada na medida em que a alma se opõe ao concreto, ao corpo, esta em nada se diferencia do “puramente abstrato (saúde, grandeza etc.) o qual, como tal, em sua oposição ao concreto, não é nada”³⁴⁷.

O ponto capital o qual Kierkegaard chama atenção é a tese defendida por Baur, entre outros, da preexistência da alma, segundo a qual: “do mesmo modo como as ideias existem antes da coisa sensível, assim também a alma existe antes do corpo”³⁴⁸. Assim, o que Kierkegaard procura compreender é de que maneira se dá em Platão a relação entre a alma preexistente e o corpo.

A atividade desta, em sua vida terrena, consistiria em reconduzir o singular àquele geral... A ligação entre essas duas potências, realizada pela alma, seria pura e simplesmente transitória, não duradoura. Neste sentido, precisaria também a alma em sua existência anterior ter-se volatilizado no mundo das ideias, e a este respeito é feliz a expressão de Platão, de que a alma ao passar para a vida sensível esquece essas ideias, pois este esquecimento é justamente a noite que precede o dia da consciência, é aquele ponto de equilíbrio, que naturalmente é infinitamente evanescente, um nada, a partir do qual o universal se determina rumo ao particular. Esquecimento é, portanto, a pressuposição eternamente limitante, que é negada sem cessar pela pressuposição eternamente vinculante da reminiscência³⁴⁹.

³⁴³ Ibid., p. 78.

³⁴⁴ Ibid., p. 80.

³⁴⁵ Ibid., p. 80.

³⁴⁶ Ibid., p. 80.

³⁴⁷ Ibid., p. 80.

³⁴⁸ Ibid., p. 82.

³⁴⁹ Ibid., p. 83.

Se levarmos em consideração o fato de que a doutrina platônica nos apresenta os dois extremos da abstração, a saber, “a preexistência totalmente abstrata e a igualmente abstrata pós-existência, a imortalidade”³⁵⁰, faz-se evidente que a alma necessita ser concebida como totalmente abstrata e negativa, inclusive em sua existência temporal. Conforme a leitura de Kierkegaard, se para Platão a vida terrena era entendida como um desvanecer, no sentido de um apagamento ou extinção, era de se esperar que a mesma se constituísse num “ponto médio pleno”³⁵¹, porém, não é o que ocorre, haja vista que “esta vida é o imperfeito, e é pelo ‘informe’ que aspira a nostalgia”³⁵². Outra tese examinada por Kierkegaard no Fédon é a de que a alma é um não-composto que não se dissolve jamais:

O não composto não pode dissolver-se e perecer. Pelo contrário, é próprio do composto dissolver-se na mesma maneira como ele é composto. Dado que a alma pertence ao não composto, daí se conclui que ela não pode dissolver-se... O não composto é aquilo que sempre se comporta da mesma maneira³⁵³.

Para Kierkegaard essa resposta não é satisfatória, visto que a mesma não passa de mera tautologia e apenas serve para confirmar o contraste entre o corpo e alma, a alma possui, em si, “a máxima semelhança com o divino, o imortal, o racional, o homogêneo, o indissolúvel e o que mantém sempre a mesma identidade”³⁵⁴; diferentemente é a concepção que se tem do corpo, este “tem a máxima semelhança com o humano, mortal, irracional, heterogêneo, dissolúvel e jamais idêntico”³⁵⁵.

Profundamente insatisfeito com as inconsistências e oscilações platônicas sobre o conceito de imortalidade da alma, Kierkegaard traça uma última distinção entre as concepções cristã e grega quando fala sobre a essência da alma, em sua concepção abstrata, com respeito ao “como” da existência da alma no pós-morte. Segundo Kierkegaard, a concepção cristã, especificamente do apóstolo João, estava fundamentada na esperança da ressurreição do corpo, ensinamento este no qual o apóstolo encontrava repouso. Em oposição a esta esperança, estava a concepção platônica, na parte mítica de seus diálogos, de que:

³⁵⁰ Ibid., p. 83-84.

³⁵¹ Ibid., p. 84.

³⁵² Ibid., p. 84.

³⁵³ Ibid., p. 84.

³⁵⁴ Ibid., p. 84.

³⁵⁵ Ibid., p. 84.

[...] a ressurreição dos corpos ou a sua sobrevivência era algo que somente os ímpios tinham de temer, enquanto, por outro lado, os que se tinham purificado suficientemente pela filosofia haveriam de viver no tempo futuro completamente sem corpo (p. 117, Féd., 114 c)³⁵⁶.

Em resumo, Kierkegaard afirma que em Platão nota-se uma autocontradição com respeito à imortalidade da alma, visto que a questão no diálogo era o desejo pela morte e não a imortalidade, a qual era encarada de maneira inconsistente, que quase poderia ser assoprada para longe como poeira, e, “não obstante o filósofo deseja abandonar a realidade, sim, na medida do possível já estar morto durante a vida”³⁵⁷. Essa autocontradição de que nos fala Kierkegaard aparece com clareza no contraste existente entre a antiguidade clássica e o ponto de vista subjetivo do platonismo, pois, enquanto em Homero os heróis ansiavam pela vida – ainda que a mais humilde –, em detrimento da imortalidade, o ponto de vista subjetivo platônico buscava, descontente que estava com a “imediatidade da ideia na existência assim como esta se dá na bem-aventurada satisfação do clássico”³⁵⁸, captar a imediatidade da ideia em sua reflexividade. “Este ponto de vista subjetivo não deu ao platonismo mais do que o anterior (clássico) já possuía, porém, ainda lhe roubou algo: a realidade”³⁵⁹.

O informe, isto é, a alma, para Platão – segundo Kierkegaard –, era visto como o ideal, como a busca do filósofo; era o ideal no qual, através da morte de si mesma, a alma deseja dissolver-se, conforme ele destaca na nota 39 de sua dissertação³⁶⁰. A questão principal do diálogo *Fédon*, segundo a leitura de Kierkegaard, não é a da imortalidade da alma, é sobre o desejar a morte, ou, em suas palavras, o tema da nostalgia da morte. No *Fédon*, segundo Kierkegaard, o filósofo é aquele que sente nostalgia pela morte; no entanto, essa nostalgia “segundo a qual a vida consiste propriamente em ir morrendo”³⁶¹, pode ser abordada por meio de duas concepções diferentes, analisadas por Kierkegaard, a moral e a intelectual. “A concepção moral é

³⁵⁶ Ibid., p. 86.

³⁵⁷ Ibid., p. 87.

³⁵⁸ Ibid., p. 87.

³⁵⁹ Ibid., p. 87.

³⁶⁰ “Assim como no *Banquete* era a nostalgia que constituía o substancial, aqui ocorre o mesmo caso. Entretanto, no *Banquete* era a nostalgia que desejava possuir, e no *Fédon* ela deseja perder, ambas as determinações são, porém, negativas, pois as duas aspirações são ignorantes a respeito do “quê” para o qual uma delas quer atirar-se e no qual a outra, pela morte a si mesma, quer dissolver-se” (Ibid., p. 84).

³⁶¹ Ibid., p. 87.

própria do cristianismo”³⁶², a qual não se deteve no negativo, pois, a partir do momento em que o indivíduo vai morrendo para o corpo do pecado, “o homem de Deus amadurecido, criado segundo Deus na justiça e na santidade da verdade”³⁶³ recebe um incremento divino. Na concepção cristã, o que deve morrer é negativo, o pecado; igualmente, aquilo que deve nascer e ressuscitar deste corpo que “se encolheu e secou” é concebido de maneira positiva. Por outro lado, a concepção intelectual da morte é própria do mundo grego, “aquilo a que se deve morrer é algo de indiferente, e aquilo que deve surgir em seu lugar é algo de abstrato”³⁶⁴.

Demarcada a distinção entre as concepções cristã e grega no que diz respeito à morte, o que se compreende delas é que, enquanto o cristianismo pede moderação quanto à vida, a concepção grega admite o desprezo pelo sensível a fim de que se cultive “a esperança de pouco a pouco ir se transformando em nada”³⁶⁵.

Segundo a visão cristã, portanto, o instante da morte é a última luta entre o dia e a noite; a morte é, como na Igreja já se chamou tão belamente, o nascimento. Em outras palavras, o cristão não se deixa retardar pelo combate, pela dúvida, pela dor, pelo negativo, mas se regozija com a vitória, com a certeza, com a felicidade, com o positivo³⁶⁶.

Por outro lado, a nostalgia do filósofo pela morte fundamenta-se no argumento de que a “alma é o princípio da vida, mas a vida é o contrário da morte, e, portanto, a alma jamais poderá admitir em si o contrário (a morte) da ideia (da vida); e, portanto ela é imortal”³⁶⁷. A visão platônica insiste em que se deve morrer para o conhecimento sensível, a fim de que a alma possa se dissolver, através da morte, no “reino da imortalidade, onde o igual em si e para si, o belo em si e para si etc., vivem num silêncio de morte”³⁶⁸. Mediante a este desejar pela morte, Sócrates pôde afirmar que todo o aspirar do filósofo consistiria em morrer e estar morto.

Com isso, porém, ainda não chegamos a ver o irônico, e é isto, afinal, na medida do possível, o que estou tentando mostrar. Que a ironia possa assemelhar-se muitíssimo a esse ponto de vista e num relance até ser confundida com ele, isto o admitirá qualquer um que saiba que tipo de personagem, tão pequena e invisível é a ironia... Mas, por outro lado, não se

³⁶² Ibid., p. 87-88.

³⁶³ Ibid., p. 88.

³⁶⁴ Ibid., p. 88.

³⁶⁵ Ibid., p. 88.

³⁶⁶ Ibid., p. 88.

³⁶⁷ Ibid., p. 85.

³⁶⁸ Ibid., p. 88-89.

há de negar que neste diálogo predomina uma certa insegurança, que indica que de um jeito ou de outro a ironia está agindo³⁶⁹.

Na perspectiva de Kierkegaard, a ironia é saúde, “ela liberta a alma dos enganos do relativo”³⁷⁰. Todavia, ela é também doença, não suporta o absoluto a não ser assumindo-se como nada. “Esta doença é uma febre que depende do clima, e que só raros indivíduos contraem, e mais raros ainda são os que a superam”³⁷¹. A ironia do *Fédon* é descrita por Kierkegaard como aquela que “arromba a fortificação que separa as águas do céu e as águas da terra e se reúne com a ironia total que aniquila o indivíduo”³⁷². E, se quisermos compreender a ironia no *Fédon* será preciso situá-la, enquanto ponto de vista, exatamente no intervalo entre as duas determinações, entre a saúde e a doença, pois, a ironia se encontra entre os momentos em que se desprende a alma dos enganos do relativo, quando Sócrates conduzia seus interlocutores para longe das determinações empíricas, em seu lugar não oferecia nada.

“O pensamento de que com a morte se seria reduzido a simplesmente nada... não lhe inspira nenhum horror”³⁷³, Sócrates se diverte com tal pensamento e, caso estivesse enganado, “melhor seria ser logo libertado deste errar – ‘pois permanecer nele seria certamente um mal’ – e com isso ser completamente aniquilado”³⁷⁴. Aqui a ironia é entendida como um nada, um vazio que aniquila todas as determinações e não impõe nada em seu lugar.

Mas o que exatamente caracteriza a ironia é a escala abstrata com que ela nivela tudo, com que ela domina todo sentimento exagerado, e, portanto, não opõe ao temor da morte o *pathos* do entusiasmo, mas acha, isso sim, que deve ser um experimento bem curioso este de ser reduzido a simplesmente nada³⁷⁵.

O que Kierkegaard procurou demonstrar com sua leitura é que enquanto a concepção de Platão procurava levar as determinações empíricas, pela via da reminiscência, asceticamente, até a ideia, o método socrático, isto é, a ironia, apenas nivelava tudo ao nada, sendo que mesmo a morte era encarada por Sócrates como um reduzir-se a nada. Desta feita, sendo estabelecida a distinção entre Platão e Sócrates,

³⁶⁹ Ibid., p. 87.

³⁷⁰ Ibid., p. 89.

³⁷¹ Ibid., p. 89.

³⁷² Ibid., p. 89.

³⁷³ Ibid., p. 90.

³⁷⁴ Ibid., p. 91.

³⁷⁵ Ibid., p. 91.

Kierkegaard deixa a critério “de cada um resolver se tais expressões podem ser postas em harmonia com o *pathos* de um Platão ou, o que vem a dar no mesmo, se podem combinar-se com Sócrates identificado até o extremo com Platão”³⁷⁶.

2.3.2.4 A Apologia.

A despeito da desconfiança que alguns autores têm levantado quanto à autoria platônica do presente diálogo, “o ponto capital, é que se pode ver na *Apologia* um retrato confiável do Sócrates real”³⁷⁷. De modo que o autor inicia a abordagem da *Apologia* evidenciando o caráter duplo de sua análise, em primeiro lugar com respeito ao tema da imortalidade da alma, ele busca reforçar a sua argumentação sobre o *Fédon*, a qual “procurava fazer o dialético deste diálogo arredondar-se em ironia”³⁷⁸, e “a partir de sua estrutura total, fazer o ponto de vista de Sócrates evidenciar-se como ironia”³⁷⁹. Nosso autor inicia não com uma abordagem do diálogo como um todo, mas com passagens onde Sócrates discute seu conceito sobre a morte. Neste sentido, continuando a argumentação sobre o *Fédon*, a partir do que foi dito sobre a abordagem irônica, Kierkegaard afirma encontrar na *Apologia* um Sócrates vacilante; não como alguém que se sente intranquilo, um alguém que se compraz diante dos jogos da vida que demonstra a morte como “algo de infinitamente importante, ora como nada”³⁸⁰.

Neste aspecto Sócrates acredita também ter uma vantagem sobre os outros homens, pois não teme a morte, dado que ele simplesmente não sabe nada a respeito dela. Isto não é somente um sofisma, mas é também uma ironia. Pois, ao libertar o homem do temor da morte, ele lhes dá em troca a ideia angustiante de algo inevitável a respeito do qual não se sabe pura e simplesmente nada³⁸¹.

Longe do desprezo pela morte, a tranquilidade de Sócrates é justificada por ele mesmo por meio de um argumento no qual são apresentadas duas possibilidades no que diz respeito à morte: “a morte não é pura e simplesmente nada”³⁸² ou então se constitui numa “migração da alma deste lugar para um outro”³⁸³. Conclui Kierkegaard acerca da

³⁷⁶ Ibid., p. 90.

³⁷⁷ Ibid., p. 92.

³⁷⁸ Ibid., p. 91.

³⁷⁹ Ibid., p. 91.

³⁸⁰ Ibid., p. 93.

³⁸¹ Ibid., p. 93-94.

³⁸² Ibid., p. 94.

³⁸³ Ibid., p. 94.

primeira possibilidade do dilema: “Sócrates acredita aí que, pela morte, tornar-se simplesmente nada é ‘um ganho maravilhoso’”³⁸⁴.

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 frente à relatividade da vida, mas um absoluto tão leve que ele não tem dificuldades para segurá-lo, dado que o possui sob a forma do nada³⁸⁵.

O intento de Kierkegaard é o de procurar demonstrar que a *Apologia* “é, em sua totalidade, ironia”³⁸⁶. Para tanto, seguindo a perspectiva de Ast, que de certa forma rejeitara a *Apologia*, a abordagem de Kierkegaard critica as citações de Ast, as quais visavam apenas acentuar a indiferença de Sócrates diante de sua condenação, tais como: “com efeito, após a condenação, ele faz Sócrates admirar-se não da sentença dos juízes, mas do número dos votos dos dois lados”³⁸⁷, apresentando o frio cálculo de que teria evitado a sentença caso lhe fossem atribuídos três votos a favor. Esta indiferença de Sócrates se manifesta ainda ao falar sobre a própria morte, assegurando não a temer e afirmando que o fundamento sobre o qual sua segurança está firmada é o nada. Para Ast esse nada é “pura fanfarronice”³⁸⁸. Segundo ele, o que parece difícil de conceber é como Sócrates pode se mostrar, na *Apologia*, tão indiferente diante da morte, sendo que no *Fédon* vemos que o anseio do filósofo estava em desejar a morte.

Poderia Platão, autor do *Fédon*, fazer Sócrates falar deste jeito sobre a morte, atribuindo-lhe uma tal indiferença verdadeiramente vulgar, privada de espírito e de sensibilidade, sim, quase ridícula [...] E apesar de tudo, este Sócrates tão sem sensibilidade e afeto ainda quer bancar o exaltado e entusiasmado, a ponto de se meter a profetizar³⁸⁹.

Kierkegaard passa a analisar as críticas feitas por Ast que culminaram na afirmação de que a ironia platônica não se encontrava na *Apologia*. Em toda a *Apologia*, discorda Kierkegaard, a ironia espera silenciosamente, se mantendo a espreita, participando de cada lance, ainda que o leitor não a perceba, apenas aguardando o momento em que ela possa se lançar e aprisionar o indivíduo³⁹⁰. O filósofo afirma então que qualquer leitura mais atenta encontrará dois tipos de ironias em Platão, uma

³⁸⁴ Ibid., p. 94.

³⁸⁵ Ibid., p. 95.

³⁸⁶ Ibid., p. 96.

³⁸⁷ Ibid., p. 96.

³⁸⁸ Ibid., p. 96.

³⁸⁹ Ibid., p. 96.

³⁹⁰ Ibid., p. 96-97.

subterrânea, operando como “a potência estimuladora, inerente a investigação”³⁹¹, que seria a ironia socrática, outra “aquela que, quanto possível, erige-se a si mesmo como senhora”³⁹², que seria a ironia platônica. Com respeito a isso Paula afirma que:

Por isso, segundo ele, ao contrário de alguns intérpretes, esse diálogo é totalmente irônico. Afinal, ainda que existam diferenças entre a ironia de Sócrates e a ironia de Platão, o que importa é o todo da *Apologia* e, além disso, devemos ter sempre em mente que é difícil delimitar precisamente o que é de Sócrates e o que é de Platão. Em outras palavras, a ironia pode ser usada para saber algo realmente ou para mostrar que o outro não sabe³⁹³.

Se realmente se encontra ironia na *Apologia* não se pode ignorá-la não porque seja ironia platônica, assevera Kierkegaard, pois “sempre restaria a possibilidade de a ironia de Sócrates ser diferente da de Platão”³⁹⁴. Assim, apoiando-se em uma passagem do *Górgias*, Kierkegaard demonstra a estrutura irônica na defesa de Sócrates contida na *Apologia*, ao comentar especialmente a seguinte resposta de Sócrates, quando acusado de introduzir novas doutrinas: “e o que eu dizia a Polo poderia ser aplicado a mim, pois eu serei julgado como seria, entre crianças, um médico acusado por um cozinheiro”³⁹⁵. As acusações levantadas contra Sócrates de que o mesmo ensinara novas doutrinas em Atenas constituíam uma relação irônica em relação a sua defesa, uma vez que ele nada sabia, era impossível introduzir novas doutrinas.

A ironia consiste, evidentemente, em que simplesmente não há nenhuma conexão entre ataque e defesa. Se Sócrates tivesse tentado mostrar que ele se atinha ao antigo, ou que, na medida em que introduzia algo novo, este novo era verdadeiro, tudo estaria completamente em ordem. Sócrates, contudo, não refutou os acusadores, mas lhes arrebatou a própria acusação, de modo que se mostra que tudo era alarme falso, e os canhões de mil libras dos acusadores que deveriam pulverizar completamente o acusado haviam disparado em vão, dado que não há simplesmente nada aí que possa ser aniquilado³⁹⁶.

A estrutura irônica da *Apologia* também pode ser vista na condenação de Sócrates, posto que tão “acostumado a se ater à questão, com uma obstinação que angustiava os sofistas”³⁹⁷ sua coragem imperturbável desafiava suas “tergiversações”³⁹⁸ e

³⁹¹ Ibid., p. 97.

³⁹² Ibid., p. 97.

³⁹³ Paula (op. cit., p. 46).

³⁹⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 98).

³⁹⁵ Ibid., p. 98.

³⁹⁶ Ibid., p. 98.

³⁹⁷ Ibid., p. 99.

³⁹⁸ “No que consiste o crime de tergiversação? - Tergiversação – Termo jurídico que indica um crime praticado por um advogado que defende ao mesmo tempo, em um mesmo processo ou em processos conexos, o autor e o réu, isto é, partes contrárias no litígio” (BITTENCOURT, s/a, s/p). Disponível:

intimidações”³⁹⁹, “tinha mesmo que se mostrar como um argumento *ad hominem* altamente ridículo esta invenção dos atenienses de querer condená-lo a morte”⁴⁰⁰.

Existe na *Apologia* uma ironia que é tão elevada que chega a atingir o próprio Sócrates, nos diz Kierkegaard. Já que Sócrates insistia tanto no conhecimento, apontando seu crime como um erro, por consequência a condenação, o castigo a que queriam o submeter convertia-se em algo heterogêneo, diverso em relação à acusação. Logo, a força polêmica com que Sócrates conduz sua visão dos fatos volta-se contra ele de maneira irônica na medida em que seus acusadores o fazem sucumbir diante de um argumento tão ridículo como a condenação à morte⁴⁰¹.

A fim de demonstrar como a ironia se manifesta na *Apologia*, Kierkegaard recorre novamente a Ast, quando ele defende que a ironia existente na *Apologia* não é platônica, antes, consiste num diálogo inautêntico. Para Ast, no diálogo platônico, Sócrates não se comporta com aquela “franqueza nobre, que brota da consciência da inocência e da honestidade”⁴⁰². Pelo contrário, o que temos em Sócrates é uma “jactanciosa exaltação-de-si; pois Sócrates só se rebaixa para indiretamente se exaltar ainda mais”⁴⁰³. Ocorre que, da perspectiva de Ast, dadas as ambiguidades existentes na *Apologia*, este diálogo não constitui um autêntico diálogo platônico e a ironia não é a ironia platônica. Kierkegaard aproveita as citações de Ast que captam as enunciações ambíguas da *Apologia* para discordar dele: “isto não é ironia platônica, e sim menosprezar os outros com a vaidosa finalidade de se exaltar a si próprio”⁴⁰⁴.

Na esteira de Ast, Kierkegaard assegura que a maneira como Platão caracteriza Sócrates em sua defesa assemelha-se à figura de um ilusionista; Sócrates é mera aparência, nada mais que uma fraude, passa o discurso todo apenas dissimulando, situação que para Kierkegaard descreve uma “falsa ironia”.

Mais inconfundível ainda é a falsa ironia na passagem 20 c – 23, onde Sócrates procura demonstrar a veracidade da sentença do oráculo, que o tinha

<https://lfg.jusbrasil.com.br/noticias/2173044/no-que-consiste-o-crime-de-tergiversacao-aparecido-da-silva-bitencourt>. Acedo em 10 de novembro de 2019.

³⁹⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 99).

⁴⁰⁰ Ibid., p. 99.

⁴⁰¹ Ibid., p. 100.

⁴⁰² Ibid., p. 101.

⁴⁰³ Ibid., p. 101.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 101.

proclamado o mais sábio de todos; a vaidade e a jactância se encontram já na minuciosidade com que Sócrates fala disto. Igualmente Sócrates declara ser um homem famoso e excelente (20 c, 23 a, 34 e), e que sua vocação (destinação) é divina (31 a) e que ele é o maior de todos os benfeitores da cidade (30 a, 30 e, 36 d): é por isso que sou caluniado e invejado (28 a)⁴⁰⁵.

A passagem revela como Kierkegaard examina minuciosamente o argumento platônico, distinguindo intenção de efeito, visando decifrar a estrutura interna da *Apologia*. Precisamente, quando Sócrates se atribui sabedoria – conforme a nota número 48 de sua dissertação, consistia na sabedoria “de nada saber”⁴⁰⁶ – o argumento desvela o “jogo de antíteses”, por meio do qual a ironia se manifesta. Segundo a leitura de Kierkegaard a ironia é este jogo, a saber, o método socrático ou movimento argumentativo por meio do qual Sócrates afirma nada saber, o qual revela sua ignorância e, em contrapartida, ao mesmo tempo reduz seus interlocutores a néscios, elevando-se e afirmando ser mais sábio do que eles. É no jogo de autoexaltação e auto-humilhação, como pode ser observado na nota número 50:

...o fino jogo de músculos da ironia. A circunstância de que ele sabe que nada sabe o alegra e o deixa infinitamente leve por causa disto, enquanto os outros se matam por seus tostões. A ignorância jamais é concebida por Sócrates especulativamente, mas ela lhe é tão cômoda, tão transportável. Ele é um *Asmus omnia secum portans* (Asmus carregando consigo tudo), e este *omnia* é nada. Quanto mais ele se alegra por causa deste nada, não como resultado, mas como infinita liberdade, tanto mais profunda é a ironia⁴⁰⁷,

Com efeito, se a intenção do autor da *Apologia* era a de apresentar Sócrates como um irônico, o que ele conseguiu foi transformá-lo “no contrário do Sócrates platônico, num sofista jactancioso”⁴⁰⁸. O temor que a figura de Sócrates demonstra neste escrito, não querendo deixar os juízes zangados com ele, configura-se em aparência ilusória, visto que a “alma socrática e seu amor pela verdade”, “não se deixa assustar por nada”⁴⁰⁹. Sócrates inclusive chega ao ponto de se apresentar como se não estivesse falando em defesa de si mesmo, argumenta como se apenas quisesse convencer os juízes do mal que fariam condenando-o, pois estariam pecando “contra o presente da divindade”⁴¹⁰. Esta recusa em defender-se das acusações e agir em defesa dos cidadãos atenienses, sintetizada na frase enigmática, “se desejais ouvir-me, me

⁴⁰⁵ Ibid., p. 102.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 102.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 102.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 102.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 103.

⁴¹⁰ Ibid., p. 103.

poupareis”⁴¹¹ não passa de “pura retórica, isto é, aparência ilusória e fraude”⁴¹². Uma aparência que se transmuta, porém, em ironia, conforme a nota número 52:

Tudo isso está muito bem; pois Sócrates é ironicamente indiferente demais para vir a discutir com seriedade com os atenienses, e daí provém que ele numa hora age como se estivesse pateticamente assustado, outra hora como se estivesse desacorçoado e desanimado⁴¹³.

Na nota 51 de sua dissertação, Kierkegaard afirma que Ast não percebeu o quão socrático era este pedido do próprio Sócrates para não ser condenado, pois mais do que temer a condenação e a morte, o que o filósofo tinha em mente era o fato de que, condenando-o, os atenienses estariam cometendo uma falta grave contra a divindade, visto que era ele mesmo uma dádiva da divindade.

2.3.2.5 A compreensão do mítico em Platão como expressão do negativo.

Com sua análise sobre a *Apologia*, Kierkegaard encerra a exposição do dialético em Platão, começando a examinar a dimensão mítica nos diálogos. O mítico pode ser encarado como uma mudança na forma como este expõe seu pensamento, como “uma outra espécie de discurso”⁴¹⁴. Platão evidencia a diferença entre as duas formas discursivas quando Protágoras, ao procurar demonstrar que a virtude pode ser ensinada, afirma: “assim, Sócrates, demonstrei, de ambas as formas, com um mito e com razões, que a virtude pode ser ensinada”⁴¹⁵. Como estes dois discursos não são definidos em relação à ideia, mas em relação aos ouvintes, a diferença principal entre o discurso mítico e o dialético reside, segundo Kierkegaard, no fato que “a mítica é considerada como algo de imperfeito e destinado aos mais jovens”⁴¹⁶. De fato, percebe-se que as duas formas de discurso não se relacionam entre si, “dado que a necessidade delas só se tornaria compreensível numa unidade superior, na qual elas, mesmo como momentos discretos, seriam aparentes e reais”⁴¹⁷.

⁴¹¹ Ibid., p. 103.

⁴¹² Ibid., p. 104.

⁴¹³ Ibid., p. 104.

⁴¹⁴ Ibid., p. 104.

⁴¹⁵ Ibid., p. 105.

⁴¹⁶ Ibid., p. 105.

⁴¹⁷ Ibid., p. 105.

Kierkegaard demonstra como o discurso mítico ou está ausente ou aparece sem relação com o dialético, nas primeiras obras platônicas, uma vez que nelas o discurso predominante é o dialético. Diferentemente, nas últimas obras de Platão vê-se o emergir do mítico, “porém, numa ligação mais profunda com o dialético”⁴¹⁸.

Pois enquanto nos primeiros diálogos o mítico entra em cena em oposição ao dialético, na medida em que o dialético silencia e o mítico se faz ouvir (ou melhor, ver), nos últimos diálogos, ao contrário, o mítico está numa relação mais cordial com o dialético, isto é, Platão se assenhora dele, quer dizer, o mítico se torna o figurado⁴¹⁹.

Enquanto que nos primeiros diálogos platônicos – por exemplo, o *Banquete* – o dialético deságua em um resultado abstrato, por vezes negativo, o mítico, com mais ressonância, conquista maior penetração no ouvinte. Isso porque o mítico nos primeiros diálogos não se refere ao tradicional, devidamente conhecido do público, mas metamorfoseado, “ele é o estado de exílio da ideia, sua exterioridade, isto é, sua temporalidade e espacialidade imediatamente como tal”⁴²⁰. O mítico é um estado de suspensão da ideia, um momento em que a ideia oscila entre o real e o irreal, e que só pode ser apresentada por meio da fantasia. Diferentemente do poético, que “tem consciência de si mesmo como tal, tem nesta idealidade a sua realidade”⁴²¹, o mítico “situa-se naquele “nem um nem outro” naquela duplicidade, naquele estado intermediário do qual os interesses da consciência ainda não se arrancaram”⁴²².

Cansada do trabalho dialético, a fantasia se deixa sonhar, e daí surge o mítico. Durante este sonho, a ideia flutua, transitando velozmente numa sucessão infinita, ou estaciona e se expande infinitamente presente no espaço. Deste modo, o mítico é o entusiasmo da fantasia ao serviço da especulação e, até certo grau, o que Hegel chama de panteísmo da fantasia⁴²³.

Quando se procura responder à questão “pertence o mítico a Platão ou a Sócrates?”⁴²⁴, Kierkegaard recorre aos antigos, os quais afirmavam que o propriamente mítico pertence a Platão e não a Sócrates, fazendo eco à Antiguidade que testificara que “foi de uma produtiva vida poética que Sócrates tirou Platão aos vinte anos, chamando-

⁴¹⁸ Ibid., p. 105.

⁴¹⁹ Ibid., p. 107.

⁴²⁰ Ibid., p. 108.

⁴²¹ Ibid., p. 108.

⁴²² Ibid., p. 108.

⁴²³ Ibid., p. 108.

⁴²⁴ Ibid., p. 110.

o para um abstrato conhecimento de si”⁴²⁵. Ou, nas palavras de Paula: “o mito surge como imagem, precisa da fantasia. Contudo, ele sai da fantasia para entrar na consciência. Nesse sentido, os mitos são platônicos e não socráticos, isto é, o mito surge verdadeiramente quando a exposição o produz e reproduz a fantasia”⁴²⁶.

Kierkegaard percorre alguns dos diálogos platônicos a fim de testemunhar o mítico neles, salientando que um diálogo não é mítico só porque nele se encontra referência a um ou outro mito, “pois não é pelo fato de se introduzir um mito numa exposição que esta exposição se torna mítica”⁴²⁷. E isto porque o mítico não se dirige ao conhecimento, mas sim à fantasia; e “é somente quando a exposição oscila entre a produção e a reprodução da fantasia que a exposição é mítica”⁴²⁸. Por exemplo, na análise do diálogo *O Banquete* o mítico estaria supostamente expresso na narrativa de Diótima. Ora, para Kierkegaard, a narrativa de Diótima não é mítica unicamente por fazer menção ao mito de Eros, pois até mesmo os discursos anteriores fizeram menção ao mesmo, mas por permanecer no indeterminado, flutuando no mundo dos sonhos. No discurso socrático a determinação que é dada a *Eros* é negativa:

Eros é um ente intermediário, não é rico nem pobre... Mas este negativo, que é a inquietude eterna do pensamento, que diferencia e vincula, e que o pensamento por isso não pode sustentar, porque é aquilo que impulsiona o pensamento, este negativo detém-se aqui e descansa diante da fantasia e se expande pela intuição. Nisto consiste o mítico⁴²⁹.

A fantasia é uma intuição negativa, um pressentimento de algo superior a si, expresso pela figura de Eros como sendo “um ente intermediário, não é rico nem pobre”⁴³⁰. É um entregar-se do indivíduo ao puramente abstrato, aonde “a imagem subjuga deste modo o indivíduo, que perde sua liberdade, ou melhor, mergulha num estado em que não há mais realidade, pois agora a imagem não é o livremente produzido, criado artisticamente”⁴³¹. Kierkegaard chama de “tendência mítica” o poder sedutor, imposto àquele que se entrega ao pensamento abstrato, de querer “fixar ou sustentar o que propriamente não é, a não ser na medida em que é superado”⁴³². No

⁴²⁵ Ibid., p. 111.

⁴²⁶ Paula (op. cit., p. 47).

⁴²⁷ Kierkegaard (op. cit., loc. cit).

⁴²⁸ Ibid., p. 112.

⁴²⁹ Ibid., p. 112.

⁴³⁰ Ibid., p. 112.

⁴³¹ Ibid., p. 110.

⁴³² Ibid., p. 112.

mítico a ideia é fixada sob as determinações de espaço e tempo tomadas num sentido totalmente ideal, conforme a nota número 59: “no mítico, ambos, espaço e tempo, têm apenas realidade de fantasia”⁴³³.

Desta forma, aquilo que a exposição mítica procura evidenciar, proporcionando a mais que o movimento dialético, é que ela “faz o negativo ser visto”⁴³⁴. Ao colocar o negativo em evidência, o discurso mítico acaba por retardar o desenvolvimento racional, pois ele se manifesta sempre através de um recomeço, não efetivando aquele processado anteriormente iniciado. Por causa deste sempre recomeçar, o mítico se mostra como oposição à dialética meramente negativa, quanto mais quer estender sua contemplação.

Em síntese, no mítico aquilo que o pensamento não tem como dominar ele o afasta, deixando-o para fora de si, transportá-lo para a fantasia⁴³⁵. Da mesma forma como em Kant, na medida em que o filósofo prussiano não conseguia apreender a coisa em si, “ou ele persistia infatigável, com a ajuda do pensamento subjetivo, na tentativa de captá-la... ou ela a rejeitava e tratava de esquecer-la”⁴³⁶. Este movimento de afastamento para a fantasia, que é próprio da concepção platônica, é o que legitima o método platônico de apreender a ideia por meio do mítico. “Na parte mítica do *Banquete*, portanto, o poeta Platão imagina em sonhos tudo aquilo que o dialético Sócrates procurava; no mundo dos sonhos o amor infeliz da ironia encontra o seu objeto”⁴³⁷. É próprio da concepção mítica este movimento de afastar o objeto, deixando-o para fora de si, a fim de que o mesmo seja trazido de volta.

2.3.2.6 Livro I da República.

Nesta parte da *Dissertação*, Kierkegaard se volta para a análise do primeiro livro da *República*, sugerindo que, diferentemente da opinião de Schleiermacher, este diálogo não termina sem solução, mas, termina com um resultado negativo, pois “a ironia é, aqui mais uma vez, um momento essencial”⁴³⁸. Kierkegaard inicia sua abordagem tomando a ironia em suas manifestações isoladas para depois unificá-las em

⁴³³ Ibid., p. 112.

⁴³⁴ Ibid., p. 112.

⁴³⁵ Ibid., p. 114.

⁴³⁶ Ibid., p. 113.

⁴³⁷ Ibid., p. 114.

⁴³⁸ Ibid., p. 117.

seu esforço definitivo, reconhecendo que “mesmo suas manifestações isoladas não se encontram em nenhuma relação com a ideia e que aniquilação do falso e do unilateral não acontece para permitir que a verdade apareça”⁴³⁹. Antes, subordinadas à ironia total, a ironia isolada, em seu movimento, “percorre com o olhar o nada total, toma consciência de que nada mais restou, ou melhor, que só restou o nada”⁴⁴⁰.

Para Kierkegaard, este diálogo é muito semelhante aos primeiros diálogos platônicos. “A ironia neste primeiro livro da *República* é a tal ponto extremada e irrefreada, jorra com uma tal exuberância, revolteia tão travessa e indômita, que faz pressentir quão enorme vigor tem de possuir aquela dialética que pretenda contestá-la”⁴⁴¹. As manifestações isoladas da ironia não estão neste diálogo a serviço da ideia, a preocupação de Sócrates não é a de elevar-se até as alturas da ideia, nem reunir em uma totalidade as partes dispersas, haja vista que a ironia socrática tende a reduzir tudo a nada, não restando nada de positivo que se possa afirmar sobre qualquer enunciado que seus opositores tenham levantado. Já que as manifestações isoladas da ironia “não reúnem, mas dispersam, e cada novo início não é o desdobramento da parte anterior, nem uma aproximação à ideia, mas fica... sem relação com a ideia”⁴⁴², não havendo progressão no que diz respeito ao conhecimento, apenas um novo recomeçar, sem conexão alguma com aquilo que o precedeu, a dialética da ideia não pode ser efetivada.

Dada a consideração do diálogo entre Sócrates e Trasímaco em todo o primeiro livro, o qual gira em torno da questão: “o que é a justiça”⁴⁴³, Kierkegaard demonstra que o movimento efetuado por Sócrates não é a dialética da ideia, mas a própria pergunta que se dialetiza, por assim dizer, lutando por encontrar uma resposta.

...o primeiro livro toma consciência de não ter chegado a um resultado e não foge desta consciência, mas se agarra a ela e repousa nela, então não pode ser negado, de jeito nenhum, que este primeiro livro termine com um resultado negativo. E como isto é irônico em si e por si mesmo, assim também a observação final de Sócrates traz um cunho irônico inconfundível⁴⁴⁴.

⁴³⁹ Ibid., p. 117.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 117.

⁴⁴¹ Ibid., p. 118.

⁴⁴² Ibid., p. 119.

⁴⁴³ Ibid., p. 122.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 122-123.

Este primeiro livro se assemelha aos primeiros diálogos de Platão, sendo que os mesmos “devem ter estado sob a influência e a atuação pessoal de Sócrates”⁴⁴⁵. De sorte que através da abordagem destes primeiros diálogos, o que Kierkegaard se propôs a fazer foi abrir caminho “da maneira mais segura, para uma concepção de Sócrates”⁴⁴⁶, diferente da concepção do próprio Platão.

2.3.3 Ironia como superação e separação do pensamento subjetivo.

A justificativa de Kierkegaard para a escolha dos diálogos que lhe serviram para a análise do método irônico socrático foi a de encontrar uma perspectiva, ainda que parcial, segundo o consenso geralmente aceito, com respeito à figura do Sócrates real. Com base nos diálogos escolhidos, Kierkegaard reconhece em Platão a ocorrência de uma dupla espécie de ironia e uma dupla espécie de dialética⁴⁴⁷. Há, de um lado, uma ironia que funciona como um “*stimulus*” para o pensamento, na medida em que o impulsiona quando o mesmo se torna sonolento e o disciplina quando se torna desenfreado. Entretanto, há uma ironia que “é ela mesma o operante e ainda é o *terminus* ao qual se visa”⁴⁴⁸. Semelhantemente, há em Platão uma espécie de dialética na qual se percebe que o “movimento ininterrupto sempre vigia para que a questão não se deixe cativar por uma concepção casual, e... está sempre disposta a fazer o problema vir à tona quando ele é posto... que sempre sabe mantê-lo em suspenso”⁴⁴⁹, solucionando o problema; enquanto que há outra dialética que “partindo das ideias mais abstratas, quer levá-las a se desenvolverem em determinações mais concretas, uma dialética que com a ideia quer construir a realidade”⁴⁵⁰.

À primeira espécie de ironia corresponde à primeira espécie de dialética, bem como a segunda espécie de ironia corresponde à segunda espécie de dialética, segundo Kierkegaard. Tendo isto em mente, é possível distinguir duas suposições:

De acordo com a primeira, é preciso supor que estes pontos de vista situam-se dentro do registro platônico, e que Platão primariamente experimentou em si o primeiro estágio, deixou que este se desenvolvesse em si até o segundo estágio começar a se afirmar, e depois de se ter aí desenvolvido

⁴⁴⁵ Ibid., p. 123.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 123.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 125.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 125.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 125.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 125.

sucessivamente, acabou por desalojar completamente o primeiro; pois o primeiro estágio não é assumido no segundo; no segundo, tudo é novo⁴⁵¹.

Dentre estes dois pontos de vista, Kierkegaard afirma que não pode haver dúvidas de que seja o primeiro o pertencente a Sócrates. A primeira ironia é a que parte do pensamento, da ideia, disciplinando-a, reduzindo tudo a nada; enquanto que a primeira dialética – socrática – é aquela que, mantendo a questão em suspenso, busca solucioná-la, sem permitir que a questão se perca na mera casualidade na concreção da vida. Dentre eles é o primeiro ponto de vista, que com suas “características específicas são, conforme já foi indicado mais acima, a ironia em seu empenho total, a dialética em sua atividade negativamente libertadora”⁴⁵².

Kierkegaard confessa que ainda encontra certa dificuldade no que se refere ao pressuposto inicial da divisão, de que os pontos de vista expressos nas ideias de ironia e dialética situam-se nos registros platônicos, sendo assumidos pelo mesmo, porque “a reprodução platônica não está totalmente isenta de uma certa elucidação dupla”⁴⁵³. Estamos tentando definir a separação entre o que é de Platão e o que é de Sócrates; questão que remete diretamente ao centro de nossa investigação que é a relação entre ironia e subjetividade. Para Kierkegaard tal ponto pode ser mais bem elucidado, a começar pela denúncia da falsa semelhança entre a ironia e o pensamento subjetivo.

No que tange, em primeiro lugar, a uma personalidade e à sua relação com uma outra personalidade, na medida em que esta é libertadora, é evidente que tal relação pode ser em parte negativamente e em parte positivamente libertadora, como já foi mostrado antes. Na medida em que a ironia corta as amarras que retinham a especulação, ajuda a empurrá-la para dos bancos de areia empíricos e a faz com que ela se aventure mar afora, temos aí uma atuação negativamente libertadora. A ironia não está nem um pouco interessada na expedição. Na medida, porém, que o indivíduo especulante sente-se libertado e uma grande riqueza se apresenta diante de seus olhos, facilmente ele poderá vir a crer que tudo isso também é devido à ironia, e a gratidão que ele sente pode desejar que ele se considere devedor à ironia por tudo... Tanto no ponto de vista da ironia como também no pensamento subjetivo, uma personalidade permanece um ponto de partida necessário; em ambos os casos, a atuação desta personalidade vem a ser libertadora, mas a atuação da ironia é negativa e, ao contrário, a do pensamento é positiva⁴⁵⁴.

O platonismo característico dos últimos diálogos, como o *Parmênides*, *Teeteto*, ou o *Sofista*, consagra um afastamento de Platão não só de Sócrates como da ironia.

⁴⁵¹ Ibid., p. 126.

⁴⁵² Ibid., p. 126.

⁴⁵³ Ibid., p. 127.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 127-128.

Como a especulação de Platão se tornou unicamente subjetiva, o impacto libertador deste em seus discípulos se fez sentir de um modo diverso do impacto que Sócrates teve sobre o jovem Platão, de quem ele permanecerá ainda devedor. Infelizmente, lamenta Kierkegaard, a relação entre mestre e discípulo, no caso de Platão e Sócrates não perdurou muito. “Embora Sócrates ainda permaneça a personagem principal nos diálogos construtivos, este Sócrates é somente uma sombra daquele que aparece nos primeiros diálogos, uma recordação”⁴⁵⁵.

Voltando ao argumento dos dois pontos de vista, Kierkegaard observa, em relação ao tema da subjetividade, que o diálogo é uma forma importante para os dois discursos pela relação que o eu estabelece com o mundo. No primeiro caso, o eu constantemente devora o mundo, enquanto que no segundo o eu quer assumir o mundo. No primeiro caso há um afastamento do eu em relação ao mundo baseado em seus discursos, e no segundo caso o discurso introduz o eu constantemente no mundo; no primeiro caso o eu é uma pergunta que consome a resposta, e no segundo, o eu é uma pergunta que desenvolve a resposta⁴⁵⁶. Em última instância, o que resta no primeiro ponto de vista é o nada, “a consciência negativa na qual a dialética abstrata é assumida; e no outro, um além, uma determinação abstrata, mas sustentada positivamente”⁴⁵⁷.

Pelo que, a ironia está para além do pensamento subjetivo, ultrapassou-o na medida em que ela é um ponto de vista acabado que se volta para si mesmo; ao contrário, o pensamento subjetivo tem uma fragilidade, uma fraqueza, através da qual um ponto de vista superior tem de se elaborar. Num outro sentido a ironia é um ponto de vista subordinado, na medida em que carece de possibilidade, na medida em que permanece inacessível a qualquer convite, não quer vir a comprometer-se com o mundo, mas se basta a si mesma⁴⁵⁸.

Visto que ambos são pontos de vista subjetivos, situam-se naquilo que Kierkegaard denomina de “filosofia da aproximação”, sem se rebaixarem a perspectivas puramente empíricas. Todavia, é preciso ressaltar a diferença: um dos pontos de vista, as primeiras ironia e dialética, isto é, a socrática, ultrapassa a realidade pela via do negativo, através da “negação, assumida na consciência, da validade da experiência”⁴⁵⁹. O outro ponto de vista, as segundas ironia e dialética, a saber, platônica, tem sua

⁴⁵⁵ Ibid., p. 128.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 128.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 128.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 128-129.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 129.

determinação abstrata positivamente situada. “Um deles retém para trás a recordação, negativamente, em oposição ao momento da vida; o segundo mantém a recordação diante de si jorrando sobre a realidade”⁴⁶⁰.

2.4 Do que se pôde apreender de Xenofonte e Platão.

Do que se pôde apreender até o presente momento, das concepções socráticas pode-se dizer que, conforme Platão, Sócrates lhe dá a ideia⁴⁶¹. Como vimos até aqui, não se trata de uma ideia positiva, mas do nada infinito, Sócrates platônico é aquele que inicia sua atividade onde terminam as determinações empíricas: “sua atividade consiste em trazer a especulação para fora das determinações da finitude”⁴⁶². Deixar-se perder da finitude e “navegar rumo ao alto-mar, lá onde o esforço ideal e a infinitude ideal não reconhecem nenhuma consideração alheia, mas são para si mesmos o fim infinito”⁴⁶³.

O Sócrates platônico é aquele a quem, quando comparado ao conhecimento superior, a percepção inferior ou o empírico empalidece; a percepção inferior se torna engano, “qualquer consideração com um fim finito se torna uma depreciação, uma profanação do sagrado”⁴⁶⁴. Sócrates ganhou idealidade conquistando terreno desconhecido, por conta disso ele despreza o proveitoso, se porta com indiferença para com a ordem estabelecida, “um inimigo decidido da mediocridade que, no nível da empiria, é objeto de uma devota veneração como o que há de mais alto para esta”⁴⁶⁵.

Em outro lugar, temos na concepção de Xenofonte uma visão diferente de Sócrates. Em Xenofonte há a figura de Sócrates “numa assídua atividade como um apóstolo da finitude”⁴⁶⁶, como um propagandista da mediania, um incansável conselheiro de seu “evangelho terrestre”, longe do qual não há salvação fora do mesmo. O Sócrates xenofônico ocupa-se com a ordem estabelecida em detrimento do verdadeiro, “em vez da simpatia o lucro, em vez da unidade harmônica a sobriedade prosaica”⁴⁶⁷; quando compara as duas concepções, Kierkegaard percebe que “essas duas

⁴⁶⁰ Ibid., p. 129.

⁴⁶¹ Ibid., p. 131.

⁴⁶² Ibid., p. 131.

⁴⁶³ Ibid., p. 131.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 131.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 131.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 131.

⁴⁶⁷ Ibid., p. 131.

concepções não se casam bem”⁴⁶⁸. Diante de duas concepções tão antagônicas, Kierkegaard chega ao seguinte impasse:

Ou se precisaria acusar Xenofonte de uma total arbitrariedade, de um ódio incompreensível a Sócrates, que buscava uma satisfação numa tal maledicência; ou se precisaria atribuir a Platão uma idiosincrasia igualmente enigmática em relação ao seu oposto, que se realizaria de maneira igualmente inexplicável em transformando este seu contrário num seu semelhante⁴⁶⁹.

Esquivando-se do debate referente ao Sócrates real e ficando apenas com as representações, sugere Kierkegaard, o leitor pode ver Xenofonte “como um dono de mercearia, oferece o seu Sócrates mais barato e que Platão, como um artista, cria o seu Sócrates em dimensões sobrenaturais”⁴⁷⁰. Contudo, se questiona Kierkegaard, como era o verdadeiro Sócrates? É possível discernir o ponto de partida de toda sua atividade? De acordo com Kierkegaard, sim. Pois, “a existência de Sócrates é ironia”⁴⁷¹. Assertiva demais, essa proposição é o reflexo do verdadeiro em relação a Sócrates uma vez que tal resposta o auxilia a se desembaraçar da problemática, suprimindo a dificuldade em relação a atividade socrática, abrindo um caminho em direção ao Sócrates real.

Pois o ponto, o traço que faz com que a ironia seja ironia é extremamente difícil de captar. Com Xenofonte pode-se por isso de bom grado admitir que Sócrates gostava de perambular e falar com todo tipo de gente, porque qualquer coisa ou evento exterior serve de pretexto ou ocasião para aquele irônico que tem sempre uma resposta pronta; com Platão, pode-se de bom grado deixar Sócrates tocar a ideia, só que a ideia não se abre para ele, sendo, pelo contrário, um limite⁴⁷².

O que cada um destes biógrafos procurou fazer foi completar o que faltava em Sócrates; Xenofonte buscou empurrar Sócrates “para baixo”, para as determinações empíricas, “até as paragens rasteiras do utilitário”⁴⁷³, enquanto que Platão alçou vôo até as determinações abstratas, “até as regiões supraterrrestres da ideia”⁴⁷⁴. De modo que Kierkegaard encontra parcialmente seu cálculo combinatório, entendendo que a “ironia oscila entre o eu ideal e o eu empírico”⁴⁷⁵ e que se Platão teria feito de Sócrates um

⁴⁶⁸ Ibid., p. 131.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 131.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 131-132.

⁴⁷¹ Ibid., p. 132.

⁴⁷² Ibid., p. 132.

⁴⁷³ Ibid., p. 132.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 132.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 132.

filósofo, o Sócrates xenofônico estaria mais para um sofista; “mas o que o faz ser mais do que um sofista é o fato de que seu eu empírico tem validade universal”⁴⁷⁶.

2.5 A concepção possível de Sócrates segundo Aristófanes.

A abordagem de Sócrates através de Aristófanes ajudará a fornecer o contraste necessário à perspectiva platônica: “sim, seria mesmo uma grande lacuna se nos faltasse sua avaliação de Sócrates”⁴⁷⁷. Diferentemente de Xenofonte e Platão, que escreveram apologias de Sócrates, “Aristófanes escreveu comédias usando a figura de Sócrates”⁴⁷⁸. Kierkegaard não vê esta abordagem aristofânica como um ponto de vista depreciativo da figura de Sócrates, pois

...assim como todo desenvolvimento em geral acaba por parodiar a si mesmo, e uma tal paródia é a certeza de que este desenvolvimento sobreviveu a si mesmo, assim também a concepção cômica é um momento, de muitas maneiras um momento infinitamente retificador dentro da total visualização de uma personalidade ou de uma tendência⁴⁷⁹.

Segundo Paula, o Sócrates retratado nas comédias de Aristófanes se parecia muito com a figura caricata que seus contemporâneos reconheceriam, “seu Sócrates era um astrônomo e sofista. Aristófanes concebe Sócrates como sendo um sofista, e sofista, nessa concepção, equivale a charlatanismo”⁴⁸⁰. O personagem Sócrates, na comédia de Aristófanes, é descrito como um sofista, ele é visto como alguém que cobra por seus ensinamentos; não apenas cobra para ensinar como “não sabe o que ensina e ensina dois discursos: o fraco e o forte”⁴⁸¹. Para Kierkegaard há pontos em comum entre o Sócrates platônico e o Sócrates de Aristófanes, “suas relações são ideais, mas em relação recíproca, inversa, pois Platão tem a idealidade trágica, e Aristófanes a cômica”⁴⁸².

Em suas peças, a idealidade de Aristófanes decorre do fato de que em Sócrates “não rasteja pela terra, mas sobrevoa livre e leve”⁴⁸³; por isso mesmo, uma concepção baixa sobre Sócrates, concebida apenas como realidade empírica, apresentaria um Sócrates tal como ele se apresentava no cotidiano, o Sócrates real, o que “teria estado

⁴⁷⁶ Ibid., p. 132.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 132-133.

⁴⁷⁸ Paula (op. cit., p. 47).

⁴⁷⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 133).

⁴⁸⁰ Paula (op. cit., p. 48).

⁴⁸¹ Ibid., p. 48.

⁴⁸² Kierkegaard (op. cit., p. 133).

⁴⁸³ Ibid., p. 133.

abaixo da dignidade de Aristófanes e teria transformado sua comédia num poema satírico”⁴⁸⁴. Por outro lado, se o Sócrates representado fosse idealizado demais, tornando-o irreconhecível, não teria sido apreciado nas comédias gregas. Neste sentido, Kierkegaard demonstra como não foi este o caso, quando cita que, durante a apresentação da comédia, a mesma:

...foi honrada com a presença do crítico que neste assunto era o mais rigoroso, o próprio Sócrates, o qual, para diversão do público, levantou-se durante a representação, a fim de que a multidão reunida no teatro pudesse convencer-se da semelhança devida⁴⁸⁵.

Sócrates representado por Aristófanes “não é o Sócrates real, senão sua obra não seria uma comédia. Porém, seu Sócrates também não é idealizado demais, senão também não seria algo cômico [...] ele pega uma pessoa real e conhecida para apresentar algo ideal”⁴⁸⁶.

Caso se entenda que “a ironia era o que constituía a vida de Sócrates”, precisa-se diferenciar o irônico do cômico, porque o Sócrates de Aristófanes, para além do elemento estrutural cômico da peça, é uma figura mais irônica do que cômica, concedendo que “esta oferecia um aspecto muito mais cômico do que no caso de se pretender que o princípio socrático era o da subjetividade, da inferioridade, com toda riqueza de pensamentos que aí se encontra”⁴⁸⁷. Segundo Paula: “esse Sócrates é mais irônico do que alguém introjetado nos seus próprios pensamentos, sendo sua ironia algo que devora tudo, até a si mesma”⁴⁸⁸. E isto porque, a ironia de Sócrates, em Aristófanes, se constitui num ponto de vista novo diante da cultura grega antiga; enquanto tal, instaura um discurso polêmico, “é um ponto de vista que 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”⁴⁸⁹. Dessa forma, a ironia se porta de duas maneiras: “derrota portanto tudo, ao ver em cada coisa a sua discrepância para com a ideia, assim também ela se situa abaixo de si mesmo à medida que se supera a si mesma e contudo permanece nela”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 133.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 133.

⁴⁸⁶ Paula (op. cit., p. 49).

⁴⁸⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 135).

⁴⁸⁸ Paula (op. cit., p. 49).

⁴⁸⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 135).

⁴⁹⁰ Ibid., p. 135.

Apesar de o Sócrates aristofânico não ser o empírico, o Sócrates do cotidiano, Kierkegaard afirma que o mais importante “é estar convencido de que foi o Sócrates real que Aristófanes pôs em cena”⁴⁹¹. Neste aspecto, parece haver certa contradição da parte de Kierkegaard. Primeiro não é o Sócrates real quem Aristófanes procura retratar, sendo sua concepção idealizada, para em seguida afirmar que sim, é o Sócrates real que está em cena. O que acontece é que assim como H. Theodor Röscher⁴⁹² (1827) acredita,

[...]a essência da comédia residia justamente em conceber idealmente a realidade, em colocar em cena uma personalidade real, porém, de tal maneira que ela fosse vista como representante da ideia, razão por que, aliás, em Aristófanes se encontram os três grandes paradigmas cômicos, Cleonte, Eurípedes, Sócrates, cujas pessoas representam comicamente as tendências do seu tempo em sua tríplice direção⁴⁹³.

Com isto, Kierkegaard quer enfatizar é que, referente à figura do Sócrates aristofânico, “se encontra nesta peça uma multiplicidade de traços que, ou são historicamente certos, ou pelo menos se mostram como completamente análogos àquilo que a gente sabe por outras fontes a respeito de Sócrates”⁴⁹⁴. Justamente por isso é que Aristófanes, segundo Kierkegaard na tese VII da dissertação, chegou mais próximo da verdadeira figura de Sócrates⁴⁹⁵.

A seguir, Kierkegaard analisa, de forma pontual, a comédia *As Nuvens*, de Aristófanes. Seu ponto de partida é a figura do coro, caracterizado pelas nuvens, “que como tal representa a substância ética”⁴⁹⁶ da peça. Röscher irá descrever a ironia tendo como base o fato de que o coro possui a consciência de seu papel simbólico e estando a cada momento, sempre pronto para se revelar, “o que afinal também ocorre de fato na conclusão, quando escarnece de Estrepsíades, que ele enganara”⁴⁹⁷.

As nuvens ilustram, pois, manifestamente, toda a atividade vazia e sem conteúdo que se desenrola no pensatório, e há portanto uma profunda ironia quando Aristófanes, na cena em que Estrepsíades deve ser iniciado nesta sabedoria, faz Sócrates invocar as nuvens, que são o reflexo aéreo do seu próprio interior vazio. Nuvens denotam, pois, de maneira excelente, o movimento do pensar carente de todo e qualquer ponto firme... que tem uma abrangência infinita e por assim dizer contém em si o mundo inteiro, e

⁴⁹¹ Ibid., p. 135.

⁴⁹² Heinrich Theodor Röscher (1803-1871) fora um crítico e teórico de teatro alemão.

⁴⁹³ Kierkegaard (op. cit., p. 134).

⁴⁹⁴ Ibid., p. 135-136.

⁴⁹⁵ “Tese VII. Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates” (Ibid., p. 21).

⁴⁹⁶ Ibid., p. 136.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 136.

contudo não possui nenhum conteúdo, pode assumir tudo mas nada pode segurar⁴⁹⁸.

Com sua peça, a crítica de Aristófanes visa mostrar que da mesma forma que há nas nuvens esta falta de conteúdo também o Estado se mostra assim. Sócrates apresenta o Estado como sendo composto por “um amontoado de desocupados, de homens ociosos que costumam cantar louvores às nuvens”⁴⁹⁹ que os nutrem e protegem. E é nisto que consiste a ironia em Aristófanes, nesta interdependência entre o Estado e as nuvens que “se transformam em tudo o que desejam”⁵⁰⁰.

[...] apesar de que isto seja descrito como uma onipotência das nuvens, e apesar de que o próprio Sócrates observa que elas assumem tais formas para ridicularizar, mesmo assim isto deve ser encarado como uma impotência delas, e a ironia aristofânica consiste indubitavelmente na recíproca impotência: do sujeito, que, quando quer ter o objeto, obtém apenas sua própria semelhança, e das nuvens, que apenas captam a semelhança do sujeito, porém, só as produzem enquanto estão vendo os objetos⁵⁰¹.

Na peça o coro encarna a ironia, pois tem consciência de sua própria nulidade, “o coro ao mesmo tempo é símbolo e contudo está consciente ironicamente de estar para além disto e de ter uma realidade totalmente outra”⁵⁰²; o coro representa as nuvens e estas mesmas nuvens manifestam-se através da representação de inúmeros objetos, tendo, no início da peça, a forma de mulheres. Mas a forma jocosa com que Sócrates se dirige a estas formas das nuvens apenas demonstra “que elas não têm nenhuma validade para ele”⁵⁰³. A quem Sócrates realmente adora, aplicando-lhe o predicado de “deusa”, é a “massa brumosa informe, que Estrepsíades muito corretamente denomina de vapor, orvalho e fumaça. O que ele, portanto, retém é o informe propriamente dito”⁵⁰⁴. O que Aristófanes procurou demonstrar com sua peça é que assim como atingiu a ideia, de igual forma, ao desaparecerem as formas manifestas das nuvens, o que permanecia diante de Sócrates era apenas a massa brumosa, o que, para Kierkegaard, constituía uma boa caracterização do que seria a ideia socrática.

As nuvens se mostram constantemente em uma figura, mas Sócrates sabe que esta forma é o acidental, e que o essencial é aquilo que jaz por detrás da figura, assim como a ideia é o verdadeiro, e o predicado como tal nada tem a

⁴⁹⁸ Ibid., p. 137.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 138.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 138.

⁵⁰¹ Ibid., p. 138.

⁵⁰² Ibid., p. 139.

⁵⁰³ Ibid., p. 139.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 139.

significar. Mas o que é verdadeiro deste modo jamais vem à luz em algum predicado, jamais é⁵⁰⁵.

Sócrates é descrito como que flutuando nas nuvens, na peça de Aristófanes; esse seu flutuar nos remete a dialética entre a objetividade e a subjetividade, uma vez que o coro, representado pelas nuvens, apresenta-se como os pensamentos de Sócrates, objetivados e adorados como pensamentos divinos; é nesta dialética entre o subjetivo e o objetivo que Kierkegaard vê retratada a subjetividade frente à objetividade da antiguidade grega.

Se considerarmos agora além disso o símbolo de coro, as nuvens, e se virmos neste símbolo objetivados os pensamentos de Sócrates (objetivamente visualizados), os veremos decerto como produzidos pelo indivíduo, e no entanto, também como adorados por ele enquanto pensamentos objetivos (divinos), de modo que é justamente pelo flutuar das nuvens sobre a terra, por sua multiplicidade de formas e figurações que é indicada a oposição entre o subjetivo e toda a antiga objetividade grega, para o qual o divino a rigor tinha os pés bem firmes sobre a terra, em formas determinadas, firmemente marcadas e eternas⁵⁰⁶.

Kierkegaard percebe certa harmonia existente entre as nuvens, esta objetividade que não encontra lugar para si junto a terra, cuja aproximação a esta representa certo distanciamento. Por sua vez, Sócrates, o sujeito, sendo que o mesmo, retratado como “flutuando por sobre a terra suspenso num cesto”⁵⁰⁷ se esforça por se elevar a estas regiões, temendo unicamente “que a força da terra lhe possa sugar seus pensamentos ou, se suprimirmos a imagem, que a realidade venha a absorver, venha a esmagar a frágil subjetividade”⁵⁰⁸.

Através do coro, em sua peça, Aristófanes procurou colocar em evidência “a nova ordem de coisas que queria desalojar a antiga cultura grega”⁵⁰⁹, a cultura, dominada pelos sofistas, visto que, através da figura de Sócrates, ele pretendeu “ridicularizar os sofistas”⁵¹⁰.

Mas se nos lembrarmos de que Sócrates e os sofistas num certo sentido ocupavam a mesma posição e que propriamente foi ao levar às últimas conseqüências a posição comum, foi ao aniquilar as meias-verdades com as quais os sofistas se tranquilizavam, foi assim que Sócrates solapou-os, de modo que num certo sentido foi assim que Sócrates derrotou os sofistas,

⁵⁰⁵ Ibid., p. 140.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 140.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 140.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 140.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 141.

⁵¹⁰ Ibid., p. 141.

sendo ele mesmo o maior dos sofistas, então já se pode ver aí uma possibilidade para Aristófanes identificá-lo com os sofistas. Esta identificação também se realizou com uma profunda ironia. Pois com certeza seria uma ironia digna de Aristófanes conceber Sócrates, o mais encarniçado inimigo dos sofistas, não como adversário deles, mas como seu mestre, o que, aliás, num certo sentido ele também era⁵¹¹.

Após considerar de forma resumida o conteúdo da peça, Kierkegaard procura evidenciar em Aristófanes vigora o ponto de vista da paródia como negatividade, e não o da subjetividade; o ponto de vista da subjetividade “sempre proporciona alguma coisa, proporciona o universo todo da idealidade abstrata”⁵¹². O ponto de vista aqui expresso “é um ponto de vista puramente negativo, que não proporciona absolutamente nada”⁵¹³. Isso é ilustrado por Aristófanes quando Estrepsíades deseja possuir algo, sendo este algo entendido como “algo de finito, uma vantagem finita”⁵¹⁴, porém, as considerações que são levantadas dissolvem-se no nada, ao mesmo tempo em que este nada é seguido de uma sombra, como paródia, indiciando esse movimento de desejar algo e receber o nada.

A diferença entre paródia e subjetividade remete à sutil diferença entre o irônico e o cômico. Elas sugerem que se o todo da atividade de Sócrates era ironia é porque Aristófanes o concebe de maneira cômica, logo a proposta dele foi correta, comenta Kierkegaard. Quando posta em relação ao resultado, a ironia “se mostra comicamente, embora num outro sentido ela liberte o indivíduo do cômico”⁵¹⁵. A dialética apresentada na peça não se mostra como uma dialética filosófica, “não é uma dialética tal como aquela que já vimos ser característica de Platão, mas sim uma dialética meramente negativa”⁵¹⁶, dado que, enquanto que em Platão a dialética está a serviço da ideia e, partindo desta, se desenvolve nas determinações concretas a fim de construir a realidade⁵¹⁷, em Aristófanes a dialética não visa edificar, reduz tudo a nada.

Pois se Sócrates tivesse tido aquela dialética subjetiva platônica, teria sido completamente errado da parte de Aristófanes – e não seria cômico ainda que fosse ridículo – concebê-lo daquela maneira (pois o cômico também precisa, naturalmente, ter uma verdade); e ao contrário, se a dialética de Sócrates tivesse em parte armada de sofismas e dirigida polemicamente contra os

⁵¹¹ Ibid., p. 141.

⁵¹² Ibid., p. 146.

⁵¹³ Ibid., p. 146.

⁵¹⁴ Ibid., p. 146.

⁵¹⁵ Ibid., p. 146.

⁵¹⁶ Ibid., p. 146.

⁵¹⁷ Ibid., p. 125.

sofistas e em parte voltada negativamente contra a ideia, então a concepção aristofânica seria correta precisamente enquanto cômica⁵¹⁸.

Quando Kierkegaard passa para a análise das personagens da peça, a começar por Sócrates, demonstra contrariamente ao que falara antes, que “Aristófanes não o identificou com os sofistas”⁵¹⁹. Segundo Aristófanes, a concepção de Sócrates pode ser entendida por meio da noção de personalidade que é caracterizada por aquilo que “vem a ser o principal em seu ensinamento, o dialético”⁵²⁰. Essa personalidade dialética de Sócrates impede Aristófanes de nomeá-lo de sofista. A sofística é descrita por Kierkegaard como “aquele ‘pula-pula’ selvagem e desenfreado do pensamento egoístico, e o sofista é o sacerdote, de fôlego curto, deste ritual”⁵²¹, razão pela qual Aristófanes não identifica Sócrates como um sofista. Segundo a sofística – nos diz Kierkegaard –, o pensar é relativista, assim como o eterno pensar se dissolve “numa infinitude de pensamentos, assim também este pulular se torna visível numa multidão correspondente de sofistas”⁵²².

Com outras palavras, nenhuma necessidade nos obriga a pensar um sofista como “um”, mas ao contrário um irônico é sempre “um”, porque o sofista cai sob o conceito de espécie, gênero etc., o irônico, ao contrário, sob a determinação de personalidade. O sofista está sempre em atividade agitada, tenta sempre alcançar alguma coisa que jaz diante dele; ao contrário, o irônico a cada momento individual reconduz aquilo para si mesmo; mas este reconduzir e este refluxo produzido assim é justamente a determinação da personalidade. O sofisma é por isso um elemento que serve à ironia⁵²³.

Segundo o ponto de vista de Aristófanes, a dialética socrática é dialética negativa, “enquanto a dialética especulativa, propriamente filosófica, é unificante, a dialética negativa, ao renunciar a ideia, é um corretor que faz suas transações numa esfera inferior, ou seja, é divisora”⁵²⁴. Essa dialética negativa se evidencia na figura de Sócrates, apresentada nas peças de Aristófanes ora como um vagabundo que procura investigar as questões mais “ineptas” com bastante minúcia, sacrificando tempo e esforço “nas mais idiotas argúcias verbais”⁵²⁵, ora o apresenta como alguém que se encontra “inerte e apático”, alguém que se comporta como um adivinhador de charadas

⁵¹⁸ Ibid., p. 146.

⁵¹⁹ Ibid., p. 147.

⁵²⁰ Ibid., p. 148.

⁵²¹ Ibid., p. 148.

⁵²² Ibid., p. 148.

⁵²³ Ibid., p. 148.

⁵²⁴ Ibid., p. 151.

⁵²⁵ Ibid., p. 151.

ou mesmo um espertalhão dado a experimentos, “que costuma ser objeto de admiração insípida de cabeças ociosas e vazias”⁵²⁶; e “ora ele quer alcançar algo de grandioso e importante, e contudo, justamente no instante em que isto se mostra, se escapa daquilo num pulo”⁵²⁷. Esta dialética negativa “naturalmente, ao mesmo tempo não tem nenhum conteúdo”⁵²⁸, sendo afirmado pelo próprio Sócrates que ao invés de crer nos deuses, Estrepsíades deveria crer somente no grande espaço vazio e na língua.

O ponto de vista de Sócrates que, segundo Kierkegaard, é apresentado nesta dialética negativa pode ser percebido igualmente na dificuldade que o poeta encontra em circunscrever com clareza seu pensamento; em outras palavras, quando Sócrates pede, para si, um ponto de apoio, Aristófanes, o coloca no pensatório, suspenso em um cesto. A frágil base na qual Sócrates se apoia é a de um cesto suspenso no ar, que sugere o flutuar no ar do próprio pensamento de Sócrates. Desta forma, na imagem vibrante criada por Aristófanes, quer ele esteja suspenso em um cesto próximo ao teto, quer esteja absorto em si mesmo, ainda assim, ele permanecerá sempre suspenso.

Quando Aristófanes retrata Sócrates flutuando, suspenso num cesto, “este flutuar [...] é a ascensão aos céus esperada e que só se realiza na medida em que toda a região do ideal se eleva”⁵²⁹, na medida em que este ensimesmar-se de Sócrates desenvolve o eu rumo a um eu universal e o pensamento puro avança com seu conteúdo. “O irônico bem que é mais leve do que o mundo, mas por outro lado ele ainda pertence ao mundo”⁵³⁰, nos diz Kierkegaard,

Se acaso o ponto de vista de Sócrates tivesse sido o da subjetividade, o da inferioridade, teria sido, mesmo na perspectiva cômica, incorreto concebê-lo assim como Aristófanes o fez; pois é certo que a subjetividade, em relação à substancialidade da antiga cultura grega, permanece em suspenso, mas ela fica infinitamente em suspenso, e teria sido em termos cômicos mais correto apresentar então Sócrates desaparecendo no infinito..., pois o cesto é por assim dizer aquela base da realidade empírica de que o irônico precisa, enquanto ao contrário a subjetividade em sua infinitude gravita rumo a si mesma, isto é: ela flutua infinitamente⁵³¹.

⁵²⁶ Ibid., p. 151.

⁵²⁷ Ibid., p. 151.

⁵²⁸ Ibid., p. 152.

⁵²⁹ Ibid., p. 152.

⁵³⁰ Ibid., p. 152.

⁵³¹ Ibid., p. 152-153.

Kierkegaard conclui sua concepção sobre Aristófanes sugerindo, contra Röscher, que aqueles que associam o ponto de vista de Sócrates ao da subjetividade perceberão “a concepção de Aristófanes mais comicamente verdadeira e, portanto, mais justificada”⁵³²; contrariamente, os que diferenciam subjetividade e ironia verão que o ponto de vista da ironia de Sócrates constitui-se num encerrar da subjetividade “egoisticamente em ironia”⁵³³.

2.6 Da relação existente entre Xenofonte, Platão e Aristófanes.

Após a análise das obras dos três biógrafos de Sócrates, Kierkegaard defende que Aristófanes possui elementos das concepções tanto de Xenofonte quanto de Platão. Enquanto que em Platão e Xenofonte, Sócrates, pela negatividade, procura preencher este nada – que é a *pointe*⁵³⁴ na vida de Sócrates – com a ideia ou com o útil, em Aristófanes este nada é captado como demonstração da vacuidade que há aí.

O misterioso nada, que propriamente constitui a *pointe* da vida de Sócrates, Platão procurou preenchê-lo dando-lhe a ideia, e Xenofonte com as proximidades do útil. Aristófanes, portanto, conseguiu captar este nada, não como a liberdade irônica, na qual Sócrates gozava, mas sim de tal modo que ele constantemente mostra a vacuidade que há aí⁵³⁵.

Dessa maneira, ao invés da plenitude da ideia, o que Sócrates recebe do poeta é um despojamento ascético que, embora se aprofunde em si mesmo, não retira nada deste aprofundar-se, “um aprofundamento que ainda que mergulhasse nas regiões subterrâneas da alma sempre retornaria de mãos vazias”⁵³⁶. De maneira oposta do “proveitoso”, segundo Xenofonte, temos em Aristófanes “o que traz vantagem”. Enquanto Xenofonte “não deixa Sócrates aceitar pagamento por seu ensinamento”⁵³⁷, indicando que seu ensino era “incomensurável a uma tal taxaço”, não podendo receber avaliação exterior, “Aristófanes não apenas o faz receber pagamento, mas até saquear literalmente seus discípulos”⁵³⁸.

⁵³² Ibid., p. 153.

⁵³³ Ibid., p. 153.

⁵³⁴ “*Points* [sic], que se deve ler evidentemente *pointe*, em francês, e pode significar instigação, provocação, graça” (Ibid., p. 41).

⁵³⁵ Ibid., p. 153.

⁵³⁶ Ibid., p. 153.

⁵³⁷ Ibid., p. 154.

⁵³⁸ Ibid., p. 154.

Efetivamente, uma vez que a concepção possível de Sócrates decorre de um cálculo combinatório entre seus biógrafos, o filósofo dinamarquês nos mostra, em comparação a Platão, que a concepção de Aristófanes subtraiu; enquanto que, em comparação com Xenofonte, Aristófanes adicionou. Porém, “dado que neste último caso trata-se somente de grandezas negativas, este adicionar também é, num certo sentido, um subtrair”⁵³⁹. Por isso mesmo a relação de Sócrates para com a ideia é negativa, isto significa, o limite da ideia se encontra justamente na dialética⁵⁴⁰.

Constantemente ocupado em elevar o fenômeno à ideia (a atividade dialética), ou o indivíduo é empurrado de volta, ou o indivíduo foge de volta para a realidade; mas a própria realidade só tem a validade de ser constantemente ocasião para este querer superar a realidade, sem que contudo isto aconteça; ao contrário, o indivíduo retoma em si estes molimina (esforços vigorosos) da subjetividade, encerra-os dentro de si em uma satisfação pessoal; entretanto, este ponto de vista é precisamente a ironia⁵⁴¹.

Com base na investigação de Kierkegaard a partir de seus três biógrafos pode-se concluir que Xenofonte, Platão e Aristófanes conceberam uma figura de Sócrates, porém não a “restituíram (tal como ele era)”⁵⁴². Assim sendo, “é preciso utilizá-los com uma certa cautela, e cuidar de fazê-los parar no instante em que eles começam a arrebatar-nos”⁵⁴³.

Kierkegaard buscou uma concepção definitiva de Sócrates, que pudesse funcionar como síntese das três concepções. Nesta primeira parte esse empreendimento não passou de uma possibilidade para ele. Para tanto, a fim de conseguir sair da possibilidade e chegar na concepção definitiva, o projeto kierkegaardiano muda seu foco, se concentrando não mais nas afirmações biográficas de Sócrates, mas na investigação de “um certo número de fenômenos que, enquanto fatos históricos, não precisam ser estabelecidos... mas simplesmente conservados em sua inocência e depois explicados”⁵⁴⁴. Esta nova concepção a que Kierkegaard agora se volta “adquirirá realidade através de todos estes dados históricos”⁵⁴⁵.

⁵³⁹ Ibid., p. 154.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 154.

⁵⁴¹ Ibid., p. 154-155.

⁵⁴² Ibid., p. 155.

⁵⁴³ Ibid., p. 155.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 156.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 156.

Capítulo 03 – A concepção real de Sócrates – O demônio de Sócrates.

Após uma exaustiva consideração das obras de Xenofonte, Platão e Aristóфанes, no intuito de chegar à verdadeira imagem de Sócrates, Kierkegaard, agora, abordará uma concepção real da pessoa do filósofo ateniense, isto é, sua abordagem não mais será pautada pela possibilidade, pela concepção biográfica, pelo ponto de vista, antes, terá como princípio norteador um trabalho com dados históricos e uma realidade construída com base neles. Aquilo que Kierkegaard entende por real decorre de sua pesquisa sobre o demônio de Sócrates e o fato de que o filósofo grego admitia tal demônio. Agora, como podemos compreender este demoníaco em Sócrates? Como o próprio Sócrates o concebia como consciência? Este demoníaco pode ser compreendido como uma instância positiva ou pode ser encarado como seu ponto de vista da negatividade? Qual a função do demônio de Sócrates?

Segundo Kierkegaard, por meio desta perspectiva, nomeada de “real”, a concepção de Sócrates ganha realidade e, apesar das dificuldades que o demoníaco sempre causou na busca da compreensão de Sócrates, sua concepção como que atraía cada vez mais estudiosos⁵⁴⁶. Numa exposição preliminar, Kierkegaard cita o Sr. Mestre Block, a quem ele diz se tratar do tradutor da obra de Xenofonte, *Memorabilia*, para o idioma dinamarquês, quando afirma que para ele o demônio de Sócrates não passava de “um pressentimento ou uma espécie de exaltação apaixonada, que tinha sua razão em parte, em sua viva imaginação e em seu fino sistema nervoso”⁵⁴⁷.

Kierkegaard se propõe a iniciar sua abordagem pelo fático e afirma que tanto Platão quanto Xenofonte fazem menção ao demônio de Sócrates em suas obras. O emprego da palavra *To Daimónion* – Kierkegaard credits a *Ast* a correta compreensão do termo – não diz respeito a nenhum adjetivo e nem tampouco um substantivo, o que caracterizaria um ser singular ou característico, mas, é uma forma de expressar “algo inteiramente abstrato”⁵⁴⁸. Deve-se, antes de tudo, observar que com tal expressão está

⁵⁴⁶ “Este demônio de Sócrates sempre foi, aliás, uma *crux philologorum*, uma dificuldade que contudo não tanto intimidava quanto atraía, e com o seu feitiço misterioso encantava” (Ibid., p. 157).

⁵⁴⁷ Ibid., p. 158.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 158.

sendo designado algo puramente abstrato, divino, que por conta de sua abstração “se eleva acima de qualquer determinação, é inexprimível e livre de predicados”⁵⁴⁹. Quanto à maneira de agir que o demônio imprimia em Sócrates, Kierkegaard afirma que se tratava de uma voz que se fazia ouvir a despeito de palavras, visto que sua ação se dava no âmbito do instinto. Segundo Paula: “a própria palavra *dâimon*, no idioma grego, evoca essa abstração e algo divino, surgindo como uma voz, como algo que é ouvido”⁵⁵⁰. Ainda sobre sua ação, percebe-se a distinção que Kierkegaard traça entre as concepções platônicas e xenofônicas: em Platão, de um lado, o demônio de Sócrates era encarado como “um tipo de espírito pessoal ou voz interior que o aconselhava”⁵⁵¹, advertindo-o, impedindo-o, ordenando que deixe de fazer algo⁵⁵². Na *Apologia*, o próprio Sócrates fala a respeito de seu demônio:

...algo divino e pertencente aos *dâimons* se manifesta a mim... Experimento isso desde a minha infância. É uma espécie de voz que me ocorre e sempre que ocorre me detém quanto a alguma coisa que me proponho a fazer, enquanto nunca me incita a fazer coisa alguma⁵⁵³.

Sócrates possuía uma voz interior que o aconselhava e o dissuadia a agir de forma impensada, irresponsável, como já se sabe a respeito de Sócrates, “o *daímon* nunca lhe dá quaisquer sugestões positivas sobre o que ele deveria fazer”⁵⁵⁴. Por outro lado, “de acordo com Xenofonte, ele ordena, incita também, prescreve o que fazer”⁵⁵⁵. Entre as concepções, Kierkegaard confessa que Ast aconselha a confiar mais na perspectiva da Xenofonte do que na perspectiva de Platão, posto que Ast não concebe como pode o demônio apenas advertir a Sócrates sem que o mesmo o levasse a ação. Em contrapartida, Kierkegaard não concorda com Ast e, para nosso filósofo:

[...] este demoníaco é apenas apresentado como advertindo e não como dando ordens, isto é, como negativo e não como positivo. Se é preciso optar entre Xenofonte e Platão, então eu creio que se deve ficar muito mais com Platão, para o qual o predicado constante da atividade do demoníaco consiste em que ele somente adverte, e que se deve encara o acréscimo em Xenofonte como uma irreflexão xenofônica, pois ele, sem perceber o significado que poderia estar oculto aí, achou, em sua alta sabedoria, que, se o demoníaco

⁵⁴⁹ Ibid., p. 158.

⁵⁵⁰ Paula (op. cit., p. 51).

⁵⁵¹ Stewart (op. cit., p. 36).

⁵⁵² Kierkegaard (op. cit., p. 158).

⁵⁵³ PLATÃO (2015, p. 157).

⁵⁵⁴ Stewart (op. cit., p. 36).

⁵⁵⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 158).

desaconselhava fazer algo, também poderia perfeitamente aconselhar outras coisas⁵⁵⁶.

Caso o demoníaco fosse uma instância que, ao mesmo tempo, advertia e ordenava as ações de Sócrates, segundo a perspectiva de Xenofonte, sua relação com o filósofo grego cairia no trivial, “e o banal: ‘em parte isto [...] em parte aquilo’, ‘tanto [...] quanto’, naturalmente condizia bem mais com Xenofonte”⁵⁵⁷. Kierkegaard procura demonstrar que Platão estava plenamente consciente do que significava o fato de o demônio de Sócrates apenas o desaconselhar que justificava o fato de Sócrates – que em sua vida privada aconselhava aos concidadãos atenienses – não ter tomado parte nos assuntos do Estado. Não se ocupar com os assuntos do Estado caracteriza-se como a “manifestação sensível da relação negativa do demoníaco para com Sócrates”⁵⁵⁸, o que significa que o demoníaco levava Sócrates a ter uma segunda relação negativa que o fazia “relacionar-se também negativamente para com a realidade, ou, no sentido grego, com o Estado”⁵⁵⁹. Com respeito à relação de Sócrates com seu demônio, Kierkegaard procura demonstrar através da nota 106 de sua *Dissertação* que:

Não se perca de vista que é na Apologia que se encontra esta passagem, e que se deve no conjunto considerar que ela é historicamente confiável. Não se deve perder isso de vista, para que a gente se convença de que aqui não estou tratando com uma concepção platônica, mas me movimento sobre as bases de fatos⁵⁶⁰.

Caso o demoníaco o tivesse exortado a ação isto teria levado o filósofo a se ocupar com as questões do Estado, que teria sido motivo para investigar se os acusadores de Sócrates tinham razão quanto à polêmica acusação de que o ateniense estava em conflito com a religião do Estado ao ter se entregado ao demoníaco. “Pois é evidente que ele estava”⁵⁶¹, assevera Kierkegaard. Se, por um lado, a relação socrática diante da religião grega do Estado era totalmente polêmica, Sócrates colocara “algo de inteiramente abstrato no lugar da individualidade concreta dos deuses”⁵⁶², vemos que tal polêmica frente à religião do Estado também se dava porque Sócrates retirou a eloquência divina, que outrora repercutia em cada aspecto da vida cívica dos gregos,

⁵⁵⁶ Ibid., p. 159.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 159.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 159.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 160.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 160.

⁵⁶¹ Ibid., p. 160.

⁵⁶² Ibid., p. 160.

como uma consciência concreta que até nas questões mais triviais fazia-se ecoar a vontade do deus. Em seu lugar colocou o silêncio, a voz do deus se manifestava apenas ocasionalmente, não se ocupando com as questões substanciais da vida do Estado, contudo lidava com os assuntos de Sócrates “e no máximo com os assuntos bem privados e particulares de seus amigos”⁵⁶³. Nas palavras de Paula:

Portanto, o motivo de conflito de Sócrates com o Estado é que ele se liga ao abstrato e não à religião grega, ele substitui a eloquência (tão praticada no seu tempo) pelo silêncio, ou seja, ele abstrai e silencia para poder ouvir a voz do seu demônio. Aliás, o conflito se torna patente na medida em que o demônio socrático é profundamente individualista e não aborda nada sobre o Estado⁵⁶⁴.

Compreende-se que o demônio de Sócrates atuava pela via do negativo, como uma instância abstrata que ao invés de impor tarefas ao filósofo o impedia de tomar parte nos assuntos do Estado, num retorno para dentro de si mesmo, embora aqui não fosse possível identificá-lo como consciência individual de Sócrates, se não como uma voz interior que o orientava.

3.1 O demônio de Sócrates como ponto de vista da Subjetividade.

Deste ponto de sua *Dissertação*, Kierkegaard coloca uma mudança paradigmática em sua análise, abandonando a erudição “*farisaica*” de sua época e seguindo “as conquistas do desenvolvimento científico”⁵⁶⁵. Ele procura analisar o demônio de Sócrates voltando-se para o âmago da questão, por que, enquanto a questão do demoníaco continuar sendo tratado de forma isolada, ou melhor, enquanto for encarada de fora para dentro, apenas como uma questão teórica, a mesma continuará sem uma explicação. Se a questão for analisada de dentro para fora, no âmbito da subjetividade, aquilo que era apresentado como dificuldade para compreensão se mostrará como um limite necessário. Essa mudança de perspectiva “interrompe a fuga rápida do olhar e com isso do pensamento, obrigando a retornar do periférico para o central, e, com isso, obriga a compreender”⁵⁶⁶.

Diante de tal mudança de perspectiva podemos levantar algumas questões orientadoras: seria o demônio socrático identificado com a subjetividade, ou seria um

⁵⁶³ Ibid., p. 160.

⁵⁶⁴ Paula (op. cit., p. 52).

⁵⁶⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 160).

⁵⁶⁶ Ibid., p. 161.

meio termo entre a objetividade e a subjetividade? Que relação Kierkegaard estabelece entre o demoníaco, a personalidade e a subjetividade? O que esta nova concepção sobre a personalidade de Sócrates teria a dizer sobre a consciência individual?

Com o objetivo de guiar sua análise do demônio de Sócrates, Kierkegaard se volta para a *Filosofia da História*, de Hegel, a fim de compreender a forma como se apresenta este fenômeno, o demoníaco, em Sócrates, em Hegel; nas palavras de Paiva,

Ao examinar as obras de Hegel com menção ao demônio socrático... Kierkegaard admite ter encontrado argumentos considerados como os mais acertados, após verificar vertentes filosóficas de interpretação insuficiente, como as que apontavam tratar-se do pressentimento ou da ‘intuição divina’ que Sócrates teria⁵⁶⁷.

Segundo a análise que Kierkegaard fez das obras de Hegel, o demônio, havendo determinado o homem à ação, fez com que Sócrates colocasse o indivíduo como o decisivo, à revelia da pátria e do costume e, com isso, colocou Sócrates como uma espécie de oráculo no sentido grego do termo. Também Röttscher – para Kierkegaard segue corretamente na esteira de Hegel – concorda com o alemão quando afirma que a ação de Sócrates caracterizava o “princípio da livre decisão do espírito a partir de si mesmo [...] da decisão interior”⁵⁶⁸. Este princípio de decisão interior do espírito, o qual Kierkegaard afirma se tratar do demônio de Sócrates, é igualmente discutido na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, onde Hegel tratando sobre o tema da soberania do Estado afirma que:

Os homens que não alcançaram a profundidade da própria consciência, que não transitaram da ingênua unidade substancial à existência para si, ainda não tinham o poder de desvendar a decisão na interioridade do mundo humano. Pode-se ver no demônio de Sócrates o início do movimento que levaria a vontade a deslocar-se do além para si mesma e a conhecer-se no seu próprio interior. É o início da liberdade consciente e, portanto, verdadeira⁵⁶⁹.

O que Kierkegaard se empenha em demonstrar com sua argumentação a respeito do demoníaco é o “ponto de vista de Sócrates é, pois, o da subjetividade, da interioridade [⁵⁷⁰], que se reflete em si mesma e em sua relação para consigo mesma

⁵⁶⁷ Paiva (op. cit., p. 56).

⁵⁶⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 161).

⁵⁶⁹ Hegel (1997, p. 236-237).

⁵⁷⁰ Na edição de 2010 consta um erro de tradução quando, ao invés de “interioridade” aparece o termo “inferioridade”, portanto, para que a citação usada fosse a mais correta possível, foi comparada e utilizada a edição de 1991 da mesma obra de Kierkegaard.

dissolve e volatiliza o subsistente nas ondas do pensamento”⁵⁷¹. Neste refluir da subjetividade a mesma afunda novamente em direção ao pensamento. Com efeito, uma vez que para Sócrates, mais do que se inclinar para as determinações do Estado grego, era seu demônio quem o impedia de tomar determinadas ações, surge neste momento “a decisão e a certeza interior da subjetividade”⁵⁷². Isso era algo tão incomum para os antigos gregos que, segundo Kierkegaard, citando a *Filosofia da História* de Hegel: “o ponto de vista do espírito grego, quanto ao aspecto moral, se determina como eticidade ingênua. O homem ainda não tinha uma tal relação, de se refletir assim em si, de se determinar a partir de si”⁵⁷³. Essa não determinação a partir de si, próprio dos gregos, se dava pelo fato de que na Antiga Grécia as leis bem como os costumes tinham nos deuses seu fundamento, a sua sanção já consagrada pelo decurso do tempo; a tradição possuía valor divino para os gregos e, sendo assim, enquanto as leis tinham um caráter de determinação universal para a vida do homem grego, fazia-se necessária a tomada de decisão para os casos particulares, referente tanto aos assuntos ligados ao Estado quanto a vida do indivíduo. “Para isso, havia o oráculo”⁵⁷⁴, a figura do oráculo servia como guia para as ações de um povo que ainda não havia tomado para si a responsabilidade de decisão, tanto para o povo quanto para o indivíduo, e, por consequência, toda forma de decisão estava ausente na época. Visto que o homem grego era incapaz de decisão, a mesma era determinada por algo de exterior ao sujeito; o oráculo desempenhava a função de porta-voz da divindade, tendo em consideração que os sujeitos não tinham consciência de seu interior como algo independente, isto é, não se viam como livres da vontade divina, não podendo assumir a responsabilidade pela decisão a partir de si mesmo, e isto, para Hegel, consistia em “falta de liberdade subjetiva”⁵⁷⁵. Segundo Paiva,

Kierkegaard reconhece que Hegel encontrou a mais próxima analogia para entender sobre o demônio socrático, ao reconhecê-lo a partir do papel do oráculo da época, pelo qual cabiam consultas a decisões difíceis, pois a autonomia pessoal não era assumida e se recorria a algo externo a si para elucidar assunto privado ou de ordem pública⁵⁷⁶.

⁵⁷¹ Kierkegaard (1991, p. 131).

⁵⁷² Ibid., 2010, p. 162.

⁵⁷³ Hegel (1837, p. 96 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 162).

⁵⁷⁴ Ibid., p. 162.

⁵⁷⁵ Hegel (1837, p. 97 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 162).

⁵⁷⁶ Paiva (op. cit., p. 56).

“No lugar do oráculo Sócrates tem agora o seu demônio”⁵⁷⁷. Com tal atitude da parte de Sócrates não é de se surpreender com a reação dos atenienses, pois dando ouvidos ao seu demônio não fazia caso de questões da ordem do Estado, colocava toda a tradição estabelecida em suspensão. Como bem colocado por Paula:

Cabe-nos observar que na Grécia antiga existia a ideia de que os homens eram determinados por deuses e costumes, aparecendo também nesse tempo diversos oráculos que determinavam a vida dos homens. Por isso, Sócrates provoca uma revolução na cultura quando substitui o oráculo, que era algo exterior, pelo demônio, que era algo interior⁵⁷⁸.

O demoníaco é, porém, o elemento médio, a passagem entre a determinação de algo exterior exercida sobre o indivíduo, o oráculo, e a livre determinação do sujeito sobre si mesmo; em outras palavras, ele é algo que ainda está transitando. E assim o é, no demoníaco, mesmo havendo algo de subjetivo, ainda é o exterior quem decide por Sócrates. O demoníaco é o inconsciente, ele ainda não é o próprio Sócrates, não representa suas próprias convicções e nem suas opiniões, pois este, Sócrates, é movido pelo demônio. De igual forma é com o oráculo, pois este não é totalmente exterior a Sócrates, pois este é seu oráculo. “O demônio está por conseguinte no meio entre o exterior do oráculo e o puramente interior do espírito; ele é algo de interior, mas de tal maneira que é representado como um gênio pessoal, distinto da vontade humana”⁵⁷⁹. Uma vez que o demônio somente se ocupava com as questões particulares de Sócrates, suas manifestações reduzem-se, para Hegel, a algo não significativo. Após ter apresentado as considerações de Hegel quanto ao demônio de Sócrates, Kierkegaard reafirma o ponto de vista socrático como sendo o da subjetividade; nele, apesar de tudo, “a subjetividade não se revelava em toda a sua riqueza, e que a ideia permanecia como o limite”⁵⁸⁰, sendo esta a manifestação da ironia em Sócrates.

Para Hegel, o demônio não atinge o em-si do pensamento, não chegando a nada e sendo demasiadamente privado de tudo. Porém, para Kierkegaard, o demônio é algo, ainda que seja algo exterior que não se completa, que na subjetividade da ideia socrática retorna como satisfação irônica⁵⁸¹.

Segundo Kierkegaard, em relação ao helenismo, o demoníaco também se manifestava como uma determinação da subjetividade, embora tal subjetividade ainda

⁵⁷⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 162).

⁵⁷⁸ Paula (op. cit., p. 52).

⁵⁷⁹ Hegel (1837, p. 99 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 162-163).

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁸¹ Paula (op. cit., p. 53).

não fosse completa em Sócrates, existindo algo de exterior a ele. “Hegel observa que não se deve chamar este demoníaco de consciência”⁵⁸². O demoníaco era a instância que levava a uma determinação muito particular da personalidade, haja vista que o mesmo se contentava com a figura de Sócrates. Esta determinação da personalidade, própria do demônio, era como que uma “satisfação egoística de uma personalidade particular”⁵⁸³. Desta forma, Sócrates é apresentado como alguém que está pronto para saltar em direção a algo; porém, a cada novo instante, deixa de saltar para dentro deste algo e termina por saltar para dentro de si mesmo. Nas palavras de Paula, “esse demônio leva Sócrates a sempre saltar para dentro de si mesmo, jamais chegando até o outro ou progredindo na ideia”⁵⁸⁴. Além disso, se levamos em conta a polêmica consciente que Sócrates empreendeu com o seu tempo; a liberdade infinitamente negativa na qual o filósofo se movimentava; bem como a segurança que ele tinha no demoníaco, como uma instância que lhe impedia de misturar-se à multiplicidade de acasos da vida, logo se perceberá que “o ponto de vista de Sócrates se mostra de novo como ironia”⁵⁸⁵. Kierkegaard demonstra então que a ironia, como ponto de vista socrático, não pode ser encontrada no sistema, na especulação, na ciência, mas na realidade efetiva, lugar onde a vida, com todas as suas contradições, se expressa de maneira puramente pessoal, onde a ciência não tem lugar; “Sócrates adota, portanto, a ironia enquanto ponto de vista. Ele desenvolve muito mais a sua subjetividade e vida individual do que a especulação”⁵⁸⁶.

Portanto, para Kierkegaard toda a discussão se resume ao fato de que o ponto de vista de Sócrates é o da subjetividade; porém, é uma interioridade que, pelo negativo, volatiliza a si própria. Desse modo, o demoníaco se constitui num termo médio entre as determinações objetivas (oráculo) e a determinação subjetiva em Sócrates (a livre determinação do sujeito) e isto porque, este demoníaco, apesar de se apresentar como uma determinação subjetiva, ainda se encontra fora de Sócrates, como um mensageiro da divindade. Há no demoníaco algo de evanescente, ou inconsciente, que não são as próprias ações de Sócrates colocadas em prática por algo de exterior e não interior.

⁵⁸² Kierkegaard (op. cit., p. 163).

⁵⁸³ Ibid., p. 164.

⁵⁸⁴ Paula (op. cit., p. 53).

⁵⁸⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 164).

⁵⁸⁶ Paula (op. cit., p. 53).

3.2 O ponto de vista irônico na condenação de Sócrates.

Agora que a análise de Kierkegaard se volta para a condenação de Sócrates, precisamos considerar que a abordagem se concentrará sobre fatos, pois, “o conflito de Sócrates com o Estado é real, não se trata de uma invenção”⁵⁸⁷. Não estamos tratando mais como uma concepção, como eram as perspectivas de Xenofonte, Platão e Aristófanes, pois, enquanto concepção possível, o que os biógrafos de Sócrates buscavam era apenas a ideia, ou melhor, a realidade de Sócrates servia apenas como “*ocasião para*”, era um momento em uma apresentação cujo objetivo era o de transfigurar sua pessoa. Com efeito, a concepção do fenômeno Sócrates é baseada na imparcialidade do Estado grego que, com sua seriedade, não poderia tolerar levar a júri uma concepção possível, uma caricatura do Sócrates real; e, ainda que a concepção do Estado seja baseada naquela que os acusadores de Sócrates tinham dele, todavia, por mais que os acusadores tivessem ódio no espírito deles, a sua preocupação era com a verdade, para tanto, esforçavam-se para não se mostrarem passionais. A acusação contra Sócrates consistia unicamente como um momento da concepção do Estado, a acusação é a ocasião exterior para a tomada de consciência do Estado sobre a sua relação para com Sócrates enquanto indivíduo.

Fundamentado na compreensão de que a acusação servira para que o Estado tomasse consciência desta relação, Kierkegaard questiona a justificação da condenação de Sócrates; teria o Estado cometido tamanha injustiça contra o filósofo ateniense a tal ponto que, hoje, podemos ver em Sócrates a figura de “um herói trágico que ao mesmo tempo não tinha e tinha razão”⁵⁸⁸, ou teria sido considerado um ato de justiça a condenação de Sócrates? A esta questão nosso filósofo propôs responder, irá analisar a acusação de Sócrates por aquilo que ela é, como documento histórico que se distingue em duas partes. Iremos seguir seu raciocínio a fim de procurarmos compreender melhor a questão da relação da ironia com a subjetividade.

⁵⁸⁷ Ibid., p. 53.

⁵⁸⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 165).

3.2.1 Primeira acusação: Sócrates introduz novos deuses.

Esta primeira acusação contra Sócrates pode ser dividida em duas partes: primeiro Sócrates é acusado de ateísmo por não acreditar nos deuses do Estado; e segundo, ele introduz novos deuses. No que diz respeito à questão religiosa, se Sócrates teria ou não introduzido novos deuses, Kierkegaard já tratara do tema quando falou sobre o demônio de Sócrates. O que ele procurou deixar claro é que no demoníaco se tratava da “relação totalmente negativa de Sócrates para com a ordem estabelecida no terreno religioso, e não tanto pelo fato de ele introduzir algo novo”⁵⁸⁹, pois, se assim fosse, sua relação negativa se mostraria tão somente como uma sombra a acompanhar a positividade. O que Sócrates procurava, com sua relação negativa frente à religião do Estado, era rejeitar a ordem estabelecida como decadente enquanto fechava-se egoisticamente em si mesmo. Desta forma, segundo Kierkegaard, o que viria a ser este nada, esta negatividade presente no ponto de vista de Sócrates? Esta negatividade em relação à ordem estabelecida seria alguma forma de niilismo, de pessimismo? A indiferença de Sócrates para com os assuntos do Estado pode ser compreendida como ceticismo? E qual seria a relação existente entre o indivíduo e o Estado, entendido como um universal? Como se relaciona a individualidade com a substancialidade da vida grega? Tais questões, para as quais procuraremos repostas, deverão nos guiar a partir de então.

Referente à primeira acusação, se Sócrates seria ateu ou não, em relação aos deuses estabelecidos, Kierkegaard incita que a questão não pode ser encarada levemente como se a rejeição aos deuses fosse fruto de uma reflexão superficial da parte de Sócrates, apelando para o fato de que naquela época inúmeros foram os casos de exílio daqueles que eram suspeitos de ateísmo. Nesse contexto, “observemos, nesse ponto, que, para a religião grega, o demônio socrático equivale à introdução de novos deuses, sendo o que ele faz egoísmo e desrespeito às leis gregas”⁵⁹⁰. Para Kierkegaard, quando se fala que Sócrates não reconhecia os deuses do Estado, não significa que o mesmo fosse ateu, mas implicava que esta postura socrática estava relacionada com a sua disposição, com seu “ponto de vista que, no domínio teórico, ele mesmo

⁵⁸⁹ Ibid., p. 166.

⁵⁹⁰ Paula (op. cit., p. 53).

caracterizava como ignorância”⁵⁹¹. Acontece que do ponto de vista da filosofia, a ignorância é real e, ao mesmo tempo, um conceito negativo. A ignorância socrática não significa que o mesmo não sabia nada sobre a vida prática, não sendo uma ignorância empírica, pois era bastante versado nos poetas e nos filósofos; a ignorância socrática diz respeito ao fato de que, filosoficamente, quanto ao fundamento de todas as coisas, sobre a eternidade, a divindade, “Sócrates tinha a ideia como limite”⁵⁹². Havendo estabelecido tal limite, a única coisa que Sócrates poderia afirmar era que nada sabia a respeito e se ele se julgava ignorante sobre tudo, era óbvio que ele também ignorava ao Deus e suas reivindicações.

Até aí, tinha de ser muito fácil para ele refutar a acusação que lhe assacavam, de que não aceitava os deuses reconhecidos pelo Estado. Pois ele podia, de maneira socraticamente correta, contestar: “Como é que me podem acusar disso? Dado que eu nada sei, eu naturalmente não sei de jeito nenhum se aceito os deuses que o Estado aceita!”⁵⁹³.

Na esteira de Schleiermacher, Kierkegaard demonstra como Sócrates pode ser reconhecido como o fundador da dialética, haja vista que, enquanto andava pelas ruas de Atenas, em seu serviço divino, era impensável o fato de que a única coisa que Sócrates poderia saber era que nada sabia, já que, por detrás de tal ignorância, estava implícito o fato de que ele sabia o que era saber. Assim, estabelecido os limites para o saber, “Sócrates chegou à ideia da dialética, mas não possuía de jeito nenhum a dialética da ideia”⁵⁹⁴. Em outras palavras, o que poderia haver de positividade em Sócrates, quando visto mais atentamente, era evidenciado como negatividade. Esta mesma negatividade que era constantemente posta por Sócrates, para em seguida ser revogada no mesmo momento, possuía uma positividade que era rica em conteúdo; porém, esta positividade era sempre mantida por Sócrates como uma possibilidade que nunca era exposta como realidade.

Com efeito, quando a subjetividade com seu poder negativo quebrou o feitiço sob o qual transcorria vida humana submetida à forma da substancialidade, quando emancipou o homem de sua relação para com Deus, assim como liberta o indivíduo de sua relação para com o Estado, aí a primeira forma sob a qual ela se mostra é a ignorância⁵⁹⁵.

⁵⁹¹ Kierkegaard (op. cit., p. 166).

⁵⁹² Ibid., p. 167.

⁵⁹³ Ibid., p. 167.

⁵⁹⁴ Ibid., p. 168.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 168-169.

A subjetividade negativa de Sócrates é demonstrada sempre como um retorno à ignorância quando dá ouvidos ao seu demônio, não levando em conta os deuses estabelecidos ou mesmo as leis do Estado, isto o conduzia a uma conscientização, na qual ele acabava por fechar-se em si mesmo, reconhecendo a própria ignorância como sendo sabedoria humana. E isto, segundo Paula, agravava-se “ainda mais se pensarmos isso tendo como base a antiga religião grega”⁵⁹⁶, haja vista que aqueles que se movem na positividade devem acreditar que Sócrates sabe alguma coisa, o que para Sócrates não passava de um grande mal-entendido. Kierkegaard afirma que a vocação divina de Sócrates o impedia de se aprofundar na especulação desta positividade, isto é, o fato de que a missão do filósofo de Atenas consistir em julgar o mundo e não em salvá-lo. A esta missão dedicara sua vida a qual a impedia, também, de tomar partido nos assuntos relativos ao Estado. A missão de Sócrates, sua vocação divina, não consistia na especulação ou numa consideração filosófica, “se voltava para cada um em particular, despojava-o de tudo e o despedia de mãos vazias”⁵⁹⁷. Baseado na afirmação de Röttscher, Kierkegaard evidencia que este nada, o negativo, que Sócrates expressava em seu saber que nada sabia, não consistia no “puro nada vazio, e sim o nada do conteúdo determinado do mundo estabelecido”⁵⁹⁸. É este saber da negatividade de todo conteúdo finito que consiste na sabedoria de Sócrates, uma negação voltada unicamente para todo o finito e estabelecido, aquilo que Sócrates considerava como a decadência da cultura helênica. Era por meio desta negatividade que o filósofo entrava em si mesmo, colocando como meta a investigação de sua interioridade. Johannes Clímacus, heterônimo de Kierkegaard, em *Migalhas Filosóficas*, compreende este retorno socrático como uma retomada da verdade, uma verdade que não vem de fora, mas que sempre esteve presente no indivíduo, bastando um recordar, um movimento de entrar em si mesmo⁵⁹⁹. Segundo ele:

⁵⁹⁶ Paula (op. cit., p. 53).

⁵⁹⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 170).

⁵⁹⁸ Ibid., p. 171.

⁵⁹⁹ Embora Sócrates seja uma figura muito presente nos escritos de Kierkegaard, a forma como o filósofo dinamarquês se apropria do ateniense muda, a depender da obra. Em o *Conceito de ironia*, Kierkegaard utiliza-se de Sócrates para apresentar a gênese, bem como os desdobramentos do conceito de ironia na Modernidade, demonstrando os descaminhos que tal conceito tomou através das obras dos românticos alemães. Já em *Migalhas Filosóficas*, a preocupação do pseudônimo *Johannes Climacus* era a de, através da compreensão sobre como o indivíduo pode aprender a verdade, contrastar o cristianismo do Novo Testamento (posição defendida por Kierkegaard) com a Cristandade dinamarquesa, apresentando Sócrates como arquétipo do idealismo hegeliano.

Sócrates resolve a dificuldade explicando que todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe. A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele⁶⁰⁰.

Para Kierkegaard o método socrático visava indicar uma direção, ele “deu à época sua direção”⁶⁰¹, ao caminhar pelas ruas de Atenas Sócrates abordava os indivíduos com o propósito de se certificar de que estava corretamente posicionado. Sua atividade não tinha a intenção de chamar a atenção para si mesmo, e sim de arrancar de si o que possuía, através de seus questionamentos, onde ele deixava seus interlocutores “à míngua de opiniões, de representações, tradições consagradas etc., que até ali haviam bastado para o respectivo indivíduo”⁶⁰². Tão logo Sócrates houvesse reduzido a nada o pretense saber de seus interlocutores, se dissipava, ainda que por um instante, a “chama devoradora da inveja (esta palavra tomada no sentido metafísico)”⁶⁰³, deixando-o satisfeito em seu entusiasmo aniquilador da negatividade, proporcionando que o ateniense pudesse saborear a alegria da ironia, como uma expressão de sua vocação divina. Na nota 119 de sua *Dissertação*, Kierkegaard discorre sobre este estado de completa satisfação momentânea em Sócrates. Segue:

Contudo, esta é naturalmente a sua atividade considerada idealmente. Em sua vida a energia desta cólera (esta palavra tomada em sentido metafísico) podia muito bem ser substituída por uma certa indolência, um certo submergir para dentro de si mesmo, em cujos instantes ele absorvia previamente o gozo *in abstracto*, gozo que propriamente devia ser adquirido *in concreto*, até que novamente o chamado da divindade ecoava em seu interior, e ele então novamente estava pronto para vir auxiliar a divindade no convencer os homens⁶⁰⁴.

A negatividade existente em sua ignorância, mediante a qual Sócrates conduzia seu método não era um resultado a ser alcançado, nem tampouco era seu ponto de partida para uma especulação mais profunda; tinha seu fundamento em sua vocação divina, no chamado do deus, por meio do qual ele exercia sua atividade para com as coisas particulares. Esta ignorância, que se manifestava como uma vitória de Sócrates sobre todo fenômeno, era uma força capaz de libertar o indivíduo de qualquer pressuposição, assim como ele próprio era livre. Todavia, a liberdade que Sócrates apreciava, em pura satisfação irônica, seus interlocutores não a podiam gozar. E era por

⁶⁰⁰ Kierkegaard (2011, p. 28).

⁶⁰¹ Kierkegaard (op. cit., p. 171).

⁶⁰² Ibid., p. 171.

⁶⁰³ Ibid., p. 171.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 172.

isso que ele procurava proporcionar nas pessoas nostalgia e desejo. “Por isso, enquanto o seu próprio ponto de vista se arredondava em si mesmo, este ponto de vista, assumido na consciência do outro, é apenas a condição para um novo”⁶⁰⁵. Para Kierkegaard, o motivo que levava Sócrates a repousar nesta ignorância residia no fato de que o mesmo não possuía nenhum impulso para uma especulação mais profunda, a negatividade encontrava repouso não na especulação, antes, na inquietude eterna, a qual sempre recomeçava a cada novo indivíduo. Segundo Kierkegaard, em todo este processo onde Sócrates procurou reduzir o pretense saber de seus interlocutores através da negatividade, de afirmar a própria ignorância, enfim, “em tudo isto, o que faz dele uma personalidade é justamente a ironia”⁶⁰⁶. Kierkegaard compara essa ignorância socrática, teórica, para a qual a essência da divindade permanecia um mistério, àquela ignorância de cunho religioso, uma manifestação de devoção através de uma ignorância total, cuja expressão concreta pode ser percebida em Schleiermacher que procurava a expressão do divino no sentimento de dependência absoluta. Nas palavras de Stewart:

Kierkegaard conclui que a acusação de ateísmo contra Sócrates surgiu de uma crença equivocada de que ele também estava trabalhando nessa tradição da filosofia natural, quando de fato ele só estava preocupado com o conhecimento humano e com a ética. O mal-entendido sobre os propósitos de Sócrates foi exacerbado pela sua famosa alegação de ignorância. Quando Sócrates alegava nada saber, isso era erroneamente interpretado como se ele nada soubesse sobre os deuses cultuados pelo Estado. Mas isso, é claro, não era o objetivo da autoproclamada ignorância de Sócrates. Ele evidentemente sabia muitas coisas sobre elementos do mundo ao seu redor, mas alegava não conhecer os universais e estava constantemente tentando levar as pessoas a formular claras definições sobre eles: O que é piedade? O que é justiça? O que é beleza?⁶⁰⁷.

Como expressão do ponto de vista de Sócrates, Kierkegaard recorda a famosa expressão “*Gnōthi sautón*”, que quer dizer “conhece-te a ti mesmo”, como forma de caracterizar “a subjetividade em sua plenitude total, a interioridade em toda sua riqueza infinita”⁶⁰⁸. Kierkegaard entende este “conhece-te a ti mesmo” como o ato mediante o qual Sócrates se separava do outro, e isto porque, antes de Sócrates, não havia qualquer “si mesmo” e, justamente por isso, é que a sua vocação divina, conforme interpretado pelas palavras do oráculo correspondia à consciência de Sócrates que o ordenava a conhecer-se a si mesmo. Tal aprofundar-se em si mesmo era algo que ainda estava

⁶⁰⁵ Ibid., p. 172.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 172.

⁶⁰⁷ Stewart (op. cit., p. 78).

⁶⁰⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 174).

reservado para uma época posterior. Tendo em vista que este conhecimento de si mesmo refletia o mandato segundo o qual o oráculo instava a Sócrates a separar-se dos outros, o que, de certa maneira explicava a oposição de Sócrates frente ao Estado grego, percebe-se, então, como o ateniense permanece na negatividade, isto é, o princípio “conhece-te a ti mesmo” corresponde à ignorância socrática. Kierkegaard retoma a questão acerca da acusação de Sócrates referente ao seu conflito com o Estado grego, e afirma que em tal acusação, justamente por ser, do ponto de vista do Estado, encarada como uma posição perigosa que ameaçava reduzir o Estado a sombras, é possível reconhecer na figura de Sócrates uma personalidade irônica, porque “era com a enorme elasticidade de um ponto de vista histórico-universal que ele lançava um indivíduo após o outro para fora da realidade do Estado”⁶⁰⁹. Essa atitude socrática, do ponto de vista do Estado grego fora encarada como uma tentativa do filósofo, conforme posição de Jon Stewart, de alienar os indivíduos do Estado:

Segundo Kierkegaard, a compreensão de Sócrates desse mandamento era que cada indivíduo deveria buscar a verdade em si mesmo. Isso, porém, significava dar as costas ao mundo da verdade objetiva que incluía a ética tradicional e a religião... O indivíduo é assim alienado dos outros indivíduos na sociedade, pois, após a interrogação socrática, é impossível continuar a manter os valores e costumes tradicionais como antes. Por meio desse questionamento sobre tudo, Sócrates destrói a crença do indivíduo em tudo o que mantém a sociedade unida⁶¹⁰.

Diante de tal atitude de Sócrates, o Estado não poderia mais aceitar que sua alegada ignorância fosse utilizada como defesa para suas ações, visto que da perspectiva do Estado sua ignorância tinha que ser encarada como um crime. Acontece que o ponto de vista socrático era negativo, mas não apenas no aspecto teórico, como no aspecto prático, posto que era impossível, para Sócrates, estabelecer qualquer tipo de relação real para com o Estado grego, fora no outro que Sócrates havia encontrado a si mesmo, este encontro se deu fora das determinações do Estado. “Mas em compensação ele também não podia reencontrar-se a si mesmo dentro do Estado”⁶¹¹. E apesar de Sócrates ter participado anteriormente de três batalhas a serviço do Estado, sua vocação requeria abdicar de tal relação. “Na *Apologia*, ele mesmo relata como a missão divina que tinha

⁶⁰⁹ Ibid., p. 175.

⁶¹⁰ Stewart (op. cit., p. 78).

⁶¹¹ Ibid., p. 175.

o privava de tempo e de oportunidade para se dedicar aos assuntos do Estado, e declara ser necessário, para ele, viver como homem privado”⁶¹².

Com o objetivo de demonstrar o estranhamento que os contemporâneos de Sócrates tinham diante da atitude do filósofo ateniense, Kierkegaard compara o seu próprio tempo, onde apesar do reconhecimento que se dava à subjetividade – algo que o Estado grego não fora capaz de fazer –, um “particular” era visto como uma pessoa ambígua, com o Estado grego, para quem, a tentativa de Sócrates de trilhar o seu próprio caminho, como um homem privado, era vista com maus olhos. Mesmo que Platão tenha trazido Sócrates para fora da realidade, para a concepção platônica, as leves figuras das ideias tinham a capacidade de atrair o filósofo para longe do mundano, Sócrates, apesar de possuir algo de exaltado em sua figura, algo que o puxava para a concepção abstrata, ainda assim, esta exaltação não o afastava da vida concreta, antes, ele mantinha um contato muito vivo com a mesma, porém, “sua relação com a vida era uma relação meramente pessoal para com indivíduos, e seu relacionamento recíproco com eles se completava como ironia”⁶¹³. Observa-se como Sócrates tinha os homens numa importância infinita e o fato de ele não se submeter aos ditames do Estado, tornava-o cada vez mais flexível no trato para com os homens. Sócrates gostava de falar com todos – com agricultores, alfaiates, sofistas, homens do Estado, etc –, e em todas essas conversas ele via a ocasião para o uso de sua ironia. Kierkegaard chega a dizer que o Estado grego acertara ao tê-lo condenado pelo fato de Sócrates, em certo sentido, ser um revolucionário; não no sentido de que o mesmo fizera algo em e por seu tempo, pelo contrário, no sentido que ele se omitia em ter que fazer qualquer coisa, Sócrates invertera a lógica do Estado grego, onde o bom cidadão era aquele que se ocupava com os assuntos do Estado. O que Sócrates fizera foi lidar com seus próprios assuntos.

...mas homem de partido ou cabeça de um complô ele não era, disto o preservava a ironia; pois assim como esta o privava da verdadeira simpatia do cidadão pelo Estado, do verdadeiro *pathos* cívico, também o livrava daquela morbidez e daquela exaltação que é condição para um homem de partido. Sua posição era por demais a de uma isolação pessoal... Ele estava ironicamente acima de qualquer relação, e a lei da relação era uma constante atração e repulsão, a ligação com o indivíduo era só momentânea, e por cima de tudo isso ele mesmo flutuava em satisfação irônica⁶¹⁴.

⁶¹² Ibid., p. 175.

⁶¹³ Ibid., p. 177.

⁶¹⁴ Ibid., p. 178.

A esta relação irônica que Sócrates mantinha com as leis e costumes do Estado grego, soma-se a acusação, que fora lançada nos tempos modernos por Forchhammer⁶¹⁵, de que Sócrates era um aristocrata. Essa acusação deveria ser entendida de uma forma espiritual e, desta acusação, não seria possível livrar Sócrates, pois a liberdade irônica da qual ele gozava, a mesma que o mantinha sempre acima de todas as determinações, sentindo-se livre, nenhuma relação o poderia prender, este gozo de se bastar a si próprio, ao qual Sócrates se entregava, tudo isto tinha algo de aristocrático. Kierkegaard chega até a comparar Sócrates com Diógenes, a exemplo do que fizera Schleiermacher – conforme apontado pelo próprio Kierkegaard em sua *Dissertação* –, para quem o gozo da vida se expressava no negativo, na negação dos prazeres, encontrando sua satisfação em não ceder ao prazer, retornando, constantemente, a si mesmo, um gozo que tão vivamente lembra aquela satisfação irônica que Sócrates experimentava no plano intelectual. “A verdadeira liberdade consiste, naturalmente, em dedicar-se ao gozo e contudo conservar sua alma intacta”⁶¹⁶. Sobre a vida política, nos dirá Kierkegaard, a liberdade consiste em nos situarmos no contexto da vida, onde ganha um sentido objetivo para o indivíduo; no entanto, conservando em si mesmo “a mais íntima, a mais profunda vida pessoal, que bem pode se mover sob estas condições e relações, mas é, contudo, até certo ponto, incomensurável com elas”⁶¹⁷.

Retornando ao polêmico tema da acusação contra Sócrates, Kierkegaard alega que o ateniense, longe de mover-se na periferia do Estado, era apenas mais um ponto a se mover na esfera pública, gravitando contra o centro do mesmo. A perspectiva de Sócrates em relação ao Estado poderia ser considerada uma virtude negativa que colidia com as determinações da ordem estabelecida, sendo uma negatividade que poderia ser encarada como crime contra o Estado; e tal perspectiva se agravava pelo fato de Sócrates ainda mobilizar a outros na mesma situação que a sua própria. Ele não somente arrancava as pessoas de seu lugar natural na sociedade como não mantinha nenhuma relação mais profunda com ninguém, estando o tempo todo numa posição ironicamente acima dos demais. Se para Sócrates era impossível encontrar-se a si mesmo na relação para com a múltipla concreção do Estado grego, como a maioria de seus

⁶¹⁵ Peter Wilhelm Forchhammer (1801-1894) foi um arqueólogo clássico alemão, nascido em Husum, Schleswig. Nos anos de 1830 a 1834 realizou viagens pela Itália, Grécia, Ásia Menor e Egito.

⁶¹⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 178 e 179).

⁶¹⁷ Ibid., p. 179.

contemporâneos, tendo sido conformados toda vida pela vida política, era na juventude que encontraria terreno fértil.

...ele tinha, por outro lado, na juventude, protegida pelo Estado que se preocupava com o futuro dela, um terreno propício onde suas ideias só poderiam prosperar, uma vez que a juventude sempre vive de maneira mais universal do que os adultos⁶¹⁸.

O ponto de vista de Sócrates, segundo Kierkegaard, era sustentado por uma dialética sem repouso, pois, Sócrates chegava à ideia da dialética sem possuir a dialética da ideia. O que poderia haver de positividade em Sócrates era evidenciado como negativo, que em sua ignorância estava implícito que ele sabia o que era saber. Sua relação era de completa ignorância frente às determinações do Estado grego, o que do ponto de vista do Estado fora denunciado como uma tentativa de Sócrates de alienar as pessoas de seus deveres para com a ordem estabelecida. Justamente por causa deste impulso ao universal, próprio da juventude, do fato de que, ao contrário dos adultos que estavam acostumados com as determinações do Estado, os jovens, mais preocupados com o futuro, com o universal, que fez com que o próprio Sócrates voltasse sua atenção a eles. E é com base nesta proposição que Kierkegaard realiza a transição para o segundo ponto de sua acusação.

3.2.2 Segunda acusação: Sócrates seduz a juventude de Atenas.

Neste momento de sua *Dissertação*, Kierkegaard vai tratar da acusação feita por Meleto de que Sócrates corrompia a juventude ateniense. Precisamos considerar a questão: Por que Sócrates foi condenado? Seria a sua acusação justificada ou teria sido uma injustiça do Estado grego?

Kierkegaard, pois, concorda com a perspectiva de Hegel, a qual tratou de maneira excelente o tema, propondo-se a não ser muito demorado na consideração desta acusação lançada sobre Sócrates. Quanto à acusação lançada por Meleto, uma acusação genérica, de que Sócrates corrompia a juventude ateniense, Meleto especifica melhor sua acusação dizendo que ele “debilitava o respeito dos filhos em relação aos pais”⁶¹⁹. Kierkegaard analisa a *Apologia de Xenofonte* ao citar o exemplo do filho de Anito, quando Sócrates parece privilegiar o filho em detrimento do pai ao propor a sentença de

⁶¹⁸ Ibid., p. 179.

⁶¹⁹ Ibid., p. 180.

que “o mais competente deve ter preferência sobre o menos competente”⁶²⁰; no exemplo mencionado fica estabelecido assim, que, na escolha de um comandante militar o que se deve levar em consideração não é se o indivíduo é um pai de família, segundo os costumes estabelecidos pela cultura hierarquizada grega, e sim se o mesmo possui conhecimentos sobre a natureza da guerra. Com este pequeno exemplo Kierkegaard demonstra como Hegel compreendia esta intromissão de Sócrates, na relação entre Anito e seu filho, como uma atitude irresponsável do filósofo que apenas trouxera desgosto pela vida social ao jovem. “Até aqui, Hegel, e nós com ele”⁶²¹, afirma Kierkegaard, demonstrando estar de acordo com o filósofo alemão. Quanto ao fato de que o mais apto é preferível ao menos apto, é questão de consenso, comenta Kierkegaard demonstrando que o Estado grego estava em perfeito acordo com Sócrates neste ponto; o que não era aceitável, nesta questão, era que esse juízo, quanto à aptidão, fosse deixado para cada um em particular, logo para os indivíduos, pois o Estado não poderia permitir “ao indivíduo, só porque este se julga em seus pensamentos o melhor conhecedor, espalhar os seus conhecimentos sem se preocupar com o Estado”⁶²².

Essa tensão existente entre Sócrates e a ordem estabelecida se justifica porque, sendo constituído pela totalidade segundo a qual a família está assentada, o Estado ateniense encontra-se em posição privilegiada, podendo suspender a relação existente entre pais e filhos, e até mesmo determinar questões relativas à educação dos filhos, “mas isto se justifica exatamente porque o Estado está acima da família que vive no Estado”⁶²³. Não só isso, em relação à família o indivíduo não pode sob pretexto de ser o mais entendido em determinado assunto, sem mais, querer espalhar suas próprias visões, no que diz respeito à relação familiar, a família está acima do indivíduo, principalmente aos seus próprios assuntos. Nas palavras de Paula:

A fim de entender melhor essa acusação, precisamos falar sobre a relação entre família e Estado na Atenas de Sócrates. Afinal, havia uma certa hierarquia: em primeiro lugar tínhamos o Estado, sendo esse composto por sua vez de famílias, e essas compostas de indivíduos. Sócrates, ao priorizar o indivíduo, inverte a hierarquia, criando problemas tanto para a família quanto

⁶²⁰ Ibid., p. 180.

⁶²¹ Ibid., p. 180.

⁶²² Ibid., p. 181.

⁶²³ Ibid., p. 181.

para o Estado. O interesse dele é pelo indivíduo e este se encontra vinculado às instituições como família e Estado⁶²⁴.

O que Kierkegaard procura demonstrar é que na Atenas dos tempos de Sócrates o indivíduo era encarado como uma instância subordinada à família, visto que a relação entre filhos e pais era uma relação absoluta. Desta forma, com sua ironia, Sócrates conseguia minar as bases das relações estabelecidas no Estado, e a vida familiar, para ele, não possui qualquer validade. Em sua leitura, se o Estado e a família se constituem no conjunto de indivíduos, e se sua relação era para com os indivíduos, toda e qualquer outra relação era para Sócrates indiferente. Sobre isso, Paula comenta: “ao desenvolver sua ironia e subjetividade negativa, Sócrates quebra essas bases e afasta o indivíduo das instituições, e estas, sem o indivíduo, correm sério risco; por isso Sócrates é considerado sedutor dos jovens”⁶²⁵. Com isso, Kierkegaard afirma como a máxima de que o mais competente deve ter primazia ao menos competente, àquele que se julga mais apto, frente aquele que se julga menos apto, é, por seu caráter abstrato, imoral; e talvez, por isso, Sócrates tenha se recusado a cobrar por seus ensinamentos, algo do qual Sócrates muito se orgulhava. É bem verdade que na nota 132 de sua *Dissertação*, Kierkegaard nos recorda que “Aristófanes é de uma outra opinião, não apenas o faz aceitar dinheiro, mas até mesmo sacos de farinha por seu ensinamento”⁶²⁶. Todavia, podemos interpretar, talvez, este seu orgulho algo como uma forma de reparação por sua intromissão não autorizada ou veríamos a demonstração de sua ironia frente aos sofistas que cobravam valores elevados por seu saber? Saber este que o mesmo quase que se tornara incomensurável diante, até mesmo, do valor do dinheiro cobrado. A ironia de Sócrates era direcionada para seu próprio conhecimento, sendo sua sabedoria encarada pelo próprio Sócrates como algo de natureza ambígua, assim era o seu conhecimento.

É certo que o costume de cobrar por suas lições só se consolidou mesmo com os sofistas, e nesta medida se pode muito bem explicar o comportamento de Sócrates e sua irônica polêmica contra este costume; mas, como disse, talvez pudesse ocultar-se no comportamento de Sócrates a este respeito também uma ironia sobre seu próprio ensinamento, quase como se ele dissesse: falando honestamente, há qualquer coisa de estranho com o meu saber; pois

⁶²⁴ Paula (op. cit., p. 56).

⁶²⁵ Ibid., p. 56.

⁶²⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 182).

já que eu nada sei, é fácil de se perceber que não fica bem para mim receber pagamento por transmitir a outros esta sabedoria⁶²⁷.

Kierkegaard aponta que quando se analisa o crime cometido por Sócrates, do ponto de vista do Estado, ver-se-á que o mesmo fora o de dissolver o núcleo da vida familiar, neutralizando sua validade ao questionar a lei da piedade, a saber, a determinação natural segundo a qual cada membro individual encontrava seu lugar no interior da família. Nessa direção, Sócrates não passaria de um sedutor, como alguém que se mostrava interessado infinitamente nos indivíduos, que encontrava na juventude um solo fértil para suas ideias, esperava-se do filósofo que sua relação para com seus discípulos possuísse aquela seriedade, aquele *pathos* exigido do mestre, que com seu ensinamento pudesse manter a relação. Todavia, “isto falta completamente em Sócrates”⁶²⁸. Sócrates não era o tipo de mestre que tendo elevado seus discípulos ao nível das ideias mantinha-os sob seus cuidados constantes, como alguém que assumia a responsabilidade por cada um deles a ponto de jamais perdê-los de vista.

A pessoa de Sócrates era, em relação aos outros, arredondada de maneira demasiado negativa para que tais coisas pudessem ter lugar. Erótico ele era certamente no mais alto grau, a paixão exaltada do conhecimento ele tinha numa medida extraordinária, enfim, tinha todos os dotes sedutores; porém, comunicar, preencher, enriquecer, isto ele não podia. Neste sentido talvez se pudesse chamá-lo um sedutor, ele encantava a juventude, despertava nela a nostalgia, mas não a satisfazia, fazia-a arder no gozo opulento da emoção, mas não lhe dava um alimento forte e nutritivo. Ele enganava a todos, assim como enganava a Alcebiades, o qual aliás, como já se observou anteriormente, diz até que Sócrates em vez de ser amante se tornava amado⁶²⁹.

Sócrates era um mestre que despertava o interesse e atraía a juventude para si, enquanto as repelia tão logo percebesse neles o desejo de encontrar nele o repouso, buscando descansar no amor prometido. A atitude socrática os fazia sentir-se enganados, visto que Sócrates se transmutava de amante para o objeto do amor da juventude. Kierkegaard descreve a relação de Sócrates para com seus discípulos como um despertar, não no sentido positivo, era a ironia de Sócrates que o impedia de manter uma relação no sentido positivo, dado que a ironia resulta sempre no negativo. Seu relacionamento com Alcebiades era o exemplo “*instar omnium* (que vale por todos)”⁶³⁰, pois Alcebiades como um “jovem, sensual, ambicioso, sagaz, tinha de ser, naturalmente,

⁶²⁷ Ibid., p. 183.

⁶²⁸ Ibid., p. 183.

⁶²⁹ Ibid., p. 184.

⁶³⁰ Ibid., p. 185.

um material facilmente inflamável para as faíscas irônicas de Sócrates”⁶³¹. Justamente por conta da ironia de Sócrates, essa relação tendia a permanecer sempre no mesmo ponto, nunca progredia, a tal ponto que o ardor crescente de Alcebiades se chocava sempre com a ironia de Sócrates. Em um sentido espiritual, a relação de Sócrates para com a juventude pode ser descrita como um cobiçar, não com a intenção de possuí-la; a juventude era atraída, como que por um “magnetismo” próprio de Sócrates, a tal ponto que Sócrates não precisava de grandes discursos ou de uma oratória impecável para lhes chamar a atenção, “pelo contrário, ele andava por aí tranquilo, era aparentemente indiferente diante dos jovens, seu questionamento não abordava esta sua relação com os jovens”⁶³². A força com que seus questionamentos imprimiam naqueles jovens era como se o próprio Sócrates houvesse penetrado suas almas com um punhal.

Se se quer conceber assim sua relação, a gente se lembra vivamente daquela arte que ele mesmo dizia estar de posse: a maiêutica. Ele auxiliava o indivíduo a um parto espiritual, cortava o cordão umbilical da substancialidade. Como *accoucheur* (parteiro) ele era insuperável, mas não era nada mais do que isso. Ele não assumia de maneira alguma qualquer responsabilidade pela vida ulterior de seus discípulos, e aqui mais uma vez Alcebiades fornece um exemplo *instar omnium*⁶³³.

Para Kierkegaard, em uma concepção intelectual, Sócrates pode ser qualificado de erótico; mas no sentido apenas do ponto de vista de Sócrates, que sempre fora o da ironia. O amor, conforme expressado pela pessoa de Sócrates, descrito como intelectual, era o que levava para junto da juventude ateniense, ficando evidenciado através desta relação que o Sócrates ansiava unicamente era a mera possibilidade, isto é, “ele ama a possibilidade, mas foge da realidade efetiva”⁶³⁴, indicando o caráter negativo da relação de Sócrates e seus discípulos. “Um irônico é, por isso, sempre entusiasta, só que o seu entusiasmo não produz nada, porque ele jamais vai além da determinação da possibilidade”⁶³⁵. Vemos Sócrates amar a juventude através de um amor puramente negativo. A relação entre eles não era desprovida de um significado, tão logo a relação começava a adquirir um significado mais profundo ela terminava. A relação entre eles era sempre um início de relacionamento. A única forma possível que Kierkegaard encontra para descrever a negatividade com a qual Sócrates conduzia sua relação para

⁶³¹ Ibid., p. 185.

⁶³² Ibid., p. 185.

⁶³³ Ibid., p. 187.

⁶³⁴ Ibid., p. 188.

⁶³⁵ Ibid., p. 188.

com a juventude ateniense era admitindo que “o ponto de vista de Sócrates era ironia”⁶³⁶.

Ao regressar para a análise da acusação de Sócrates e sua condenação, Kierkegaard resume o crime do filósofo a apenas uma palavra, a indolência, ou ainda, indiferentismo; com isso Kierkegaard não queria dizer que Sócrates era indiferente a tudo, mas, em relação ao Estado, seu proceder era pura indiferença. Seguindo a interpretação de Hegel, Kierkegaard concorda com o filósofo alemão quando este afirma que merecidamente Sócrates fora condenado à morte, pois seu crime fora “recusar-se a reconhecer a soberania do povo e querer impor sua visão subjetiva acima do julgamento objetivo do Estado”⁶³⁷. Deixando Hegel um pouco de lado, Kierkegaard se volta para o texto da *Apologia* e mostra como Sócrates ficara perplexo, admirado com a sua condenação. O que causara estranheza em Sócrates não fora a condenação em si, mas o fato de que por tão poucos votos o Estado o tenha condenado. Esta pequena diferença de três votos já seria prova de que não há, no entendimento de Sócrates, qualquer objetividade no Estado grego.

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, e se a maioria o sentenciou culpado, então Sócrates acha que com isso 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 quer que o próprio Sócrates determine a pena⁶³⁸.

Kierkegaard demonstra que os argumentos referentes à condenação de Sócrates se encontram em uma tensão, com uma notável “elasticidade irônica”, pois se vê o peso da “espada da lei” ser suspensa pelo fio de seda que paira sobre a cabeça de Sócrates. Vê-se que, diante de uma condenação, de uma multidão séria, até mesmo solidária, Sócrates, absorto como se fosse um mestre-escola com um problema a ser resolvido. O contraste é evidente para Kierkegaard, “Sócrates e o Estado se mostram como grandezas heterogêneas”⁶³⁹. Ainda assim, Sócrates é condenado pelo Estado; ele fora considerado culpado. A questão que paira é a de qual pena ele merecia, haja vista Sócrates sentia que sua vida não poderia ser compreendida pelo Estado, segue-se que, de igual forma ele

⁶³⁶ Ibid., p. 188.

⁶³⁷ Ibid., p. 189.

⁶³⁸ Ibid., p. 190.

⁶³⁹ Ibid., p. 190.

poderia merecer uma recompensa. Como o Estado parecia não estar disposto a recompensá-lo, Sócrates procura meditar a respeito da pena que ele merecia; e, para evitar a pena de morte, proposta por Meleto, foi-lhe proposto escolher entre uma multa ou o exílio. Todavia, o que levaria Sócrates a evitar a morte? Seria por temê-la? Por certo que não, pois, ele, Sócrates, nem ao menos sabia se a morte era um bem ou um mal: “A impressão que se tem é de que ele acha mesmo que a morte seria a pena mais apropriada, justamente porque ninguém sabe se ela é um mal, quer dizer, porque aqui a pena, como no caso da multa, se anula a si mesma”⁶⁴⁰. Sócrates escolhe a morte, em detrimento da multa ou do exílio, visto que nestes casos a pena lhe causaria grande sofrimento, pois ele não teria dinheiro para pagar uma multa e acabaria preso, e no caso do exílio, não poderia viver em nenhum outro lugar que não Atenas. Para ele, a morte era indiferente, ninguém poderia afirmar se era ou não um mal verdadeiro.

Vemos, pois, como o ponto de vista de Sócrates é totalmente negativo frente ao Estado, como ele não se integrava de maneira alguma neste; mas ainda o vemos mais nitidamente no instante em que ele, acusado por sua conduta, tinha de tomar ainda mais consciência de sua inadequação ao Estado. Apesar de tudo, ele continua a desenvolver seu ponto de vista, imperturbável, com a espada sobre a cabeça. Entretanto, seu discurso não mostra o *pathos* do poderoso entusiasmo, nem seu proceder mostra a autoridade absoluta da personalidade, nem sua indiferença um feliz repouso em sua própria plenitude. Não encontramos nada disso tudo, mas decerto uma ironia exercida até o extremo que faz o poder objetivo se quebrar contra a negatividade, firme como um rochedo, da ironia⁶⁴¹.

Kierkegaard circunscreve esta análise da acusação e condenação de Sócrates demonstrando que, para o filósofo ateniense, o poder objetivo do Estado, com suas pretensas determinações sobre a vida do indivíduo (*Enkeltes*), suas leis, seus costumes, os tribunais, tudo na vida daquele povo perdia sua validade absoluta diante de sua ironia, mediante a qual ele, Sócrates, se elevava cada vez mais leve, vindo como tudo desvanecia abaixo de si em sua “irônica perspectiva aérea... carregado pela conseqüência intrínseca e absoluta de uma negatividade infinita”⁶⁴². A verdade é que o que sustentava Sócrates até este momento de decisão fora a negatividade que não havia causado nada de positivo. Esta negatividade era o que validava o fato de vida ou morte terem perdido seu valor absoluto para o ateniense. Em Sócrates, têm-se “a verdadeira e

⁶⁴⁰ Ibid., p. 191.

⁶⁴¹ Ibid., p. 192.

⁶⁴² Ibid., p. 192.

não aparente altitude da ironia”⁶⁴³, a saber, que Sócrates chega ao nível da ideia, alcançando a infinitude ideal como possibilidade. Kierkegaard finaliza sua sessão com uma referência aos românticos alemães, os quais serão matéria de análise em sua *Dissertação*:

Quando, ao contrário, num tempo muito ulterior, depois de estas ideias já terem adquirido realidade efetiva, e a personalidade seu absoluto pleroma (plenitude), quando então a subjetividade mais uma vez se quiser isolar, quando a negatividade absoluta mais uma vez quiser entreabrir seu abismo para aí engolir esta realidade efetiva do espírito, aí a ironia se mostrará em uma figura mais questionável⁶⁴⁴.

Do ponto de vista do Estado, segundo Kierkegaard, a condenação de Sócrates era justificada, pois, no mundo grego, o indivíduo estava subordinado às determinações da família, enquanto que a família era parte de um todo maior, o Estado; e o que Sócrates fizera foi justamente quebrar essas bases, afastando os indivíduos das instituições que formavam o núcleo da vida na Grécia antiga. Por conta disto, Sócrates fora condenado como sedutor da juventude.

⁶⁴³ Ibid., p. 192.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 192.

Capítulo 04 – A concepção necessária de Sócrates: a validade histórico-universal da ironia – O elemento original (*Ursprüngliche*).

Qual é a relação possível entre a ironia socrática e a reflexão, entendida como uma forma livre de pensar? É o que Kierkegaard se propõe a responder, contrastando a ironia de Sócrates com o uso irrefletido que os sofistas deram à reflexão ao transformarem-na em cultural geral, para o uso dos sujeitos em sua cotidianidade. Kierkegaard irá estabelecer um diálogo com Hegel, abordando a concepção que o filósofo alemão tinha da sofística, demonstrando que, em primeiro lugar, ele não compreendeu muito bem a figura de Sócrates ao não diferenciá-lo dos sofistas; em segundo lugar, Kierkegaard propõe demonstrar a diferença que Hegel estabelecia entre a eticidade e a moralidade, quando o mesmo apresentou a Sócrates como fundador da moral, apresentando a ironia como um movimento negativo sem nenhuma positividade. Por fim, em terceiro lugar, Kierkegaard afirma a diferença existente entre uma positividade livre de uma negatividade livre, fazendo com que o tema da liberdade ganhe contornos em sua abordagem da ironia em Sócrates. Do diálogo com Hegel uma subjetividade negativa e livre vai se afirmando, com base em Sócrates e no seu uso da ironia.

Sob o ponto de vista histórico, a vida de Sócrates não passa de uma pausa no curso da história; nada se sabia sobre sua vida até que seus discípulos começaram a quebrar o silêncio envolto de sua vida. Sua vida representou um divisor de águas na história do pensamento, ou, como escreveu Kierkegaard: “ele é como um travessão na história universal”⁶⁴⁵. A problemática em torno de Sócrates se apresenta quando considerado seu ponto de vista irônico tudo o que se tem é o silêncio, um vácuo a ser preenchido pelas inúmeras escolas que se formaram em torno de suas ideias. Se a busca histórica da vida de Sócrates é um desembocar no vazio, como o precipitar-se de um rio para um veio subterrâneo, nas palavras de Kierkegaard, então, a busca deve ser pela evocação da figura de Sócrates e fazendo-a se manifestar pela via da ideia, entendida como um ponto de virada histórico. A significação de Sócrates no desenvolvimento do

⁶⁴⁵ Ibid., p. 193.

espírito do mundo, como pensamento, igualmente oscila entre ser e não ser, “ele é o nada, com o qual é preciso contudo iniciar”⁶⁴⁶. Assim, Sócrates não é, para a imediatidade ele nada é, e isto equivale a dizer que, em sentido espiritual, ele é a negação da substancialidade imediata; por outro lado, ele é, isto é, ele é para o pensamento, equivalendo a dizer que, no mundo do espírito, sua aparição se dá na ideia, mas apenas em sua forma abstrata, em sua negatividade infinita. É por isso que, para Paula:

Segundo Kierkegaard, essa concepção de ironia é necessária para o ponto de vista de Sócrates. Não no que se refere ao Sócrates da história, aliás, para Kierkegaard, ele é para o pensamento e para a ideia. Sócrates é o negativo, o abstrato, o subjetivo. Contudo, há um contexto histórico em Sócrates. Ele, que é considerado um presente do deus, está enraizado no período da decadência do Estado ateniense. Porém, não interessa para a análise kierkegaardiana essa lembrança da história. O que interessa é a discussão sobre a arbitrariedade grega, pois essa será a geradora dos sofistas que Sócrates combateu⁶⁴⁷.

Portanto, tendo em conta que a busca pela concepção histórica de Sócrates se depara com um vazio, para Kierkegaard, até este ponto, o Sócrates histórico não passa de um símbolo não muito adequado para representar seu papel no plano do espírito. Não se desconsidera que o ateniense tenha raízes históricas, isto é, o objetivo de Kierkegaard não consiste em arrancá-lo de seu contexto histórico, antes, de corretamente o situar. A preocupação de Kierkegaard em localizar corretamente Sócrates em seu devido contexto histórico se dá porque não se pode querer alegar que ele fosse uma figura divina que, por causa disso, não teria seus pés firmados no chão; tampouco se deve desconsiderar que o filósofo ateniense não se encontrava deslocado de sua época, pois, conforme a afirmação de Kierkegaard sobre as *Lições sobre a história da Filosofia* de Hegel: “Sócrates, porém, não brotou da terra como um cogumelo; mas está, isto sim, na continuidade determinada com o seu tempo”⁶⁴⁸. Tal continuidade não implica o fato de que Sócrates possa ser explicado de forma absoluta pela época que o precedeu e, caso se queira considerá-lo uma decorrência lógica dos pressupostos precedentes de sua época, ver-se-á que Sócrates representa bem mais do que uma simples conclusão; para o filósofo de Berlin, Sócrates “não é, pois, unicamente uma figura de extraordinária importância na história da filosofia antiga, também é, ademais, uma personalidade que

⁶⁴⁶ Ibid., p. 193.

⁶⁴⁷ Paula (op. cit., p. 58).

⁶⁴⁸ Hegel (1995, p. 39 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 194).

pertence à história universal”⁶⁴⁹. Na concepção de Hegel: “Sócrates personifica, com efeito, um dos momentos críticos fundamentais do espírito que retorna sobre si, sob a forma de pensamento filosófico”⁶⁵⁰; todavia, para Kierkegaard, ele, Sócrates, é “o *Ursprüngliche* (o elemento original) que é necessário para que ele em verdade possa ser um ponto de virada”⁶⁵¹. E assim é em seus diálogos, Platão via a figura de Sócrates como uma dádiva dos deuses; e por dádiva dos deuses queria dizer que Sócrates estava perfeitamente adaptado para seu tempo, e era mais do que sua época merecia. Sobre esta interpretação, Paula afirma que: “ele, que é considerado um presente do deus, está enraizado no período da decadência do estado ateniense”⁶⁵². Considerando o fato de que Sócrates é compreendido como um ponto de virada na história universal, o que se faz necessário é a consideração de seu contexto tanto precedente quanto posterior. Porém, Kierkegaard vê como supérfluo empreender uma exposição da decadência do Estado ateniense por compreender que o recontar sempre a mesma história está mais para loucura trágica dos “servidores da ciência”⁶⁵³. A verdade é que Sócrates se situava em um período de decadência em Atenas, no período conhecido como Helenismo. Sobre este período decadente da cultura grega, muito haveria a ser dito por homens como Hegel ou mesmo Röscher. Nosso filósofo dinamarquês se limita a expor que:

Atenas recorda manifestamente neste período, sob muitos aspectos, aquilo que Roma foi em uma época muito tardia. Atenas era, no terreno do espírito, o coração do Estado grego. Agora, portanto, que o helenismo se aproximava de sua dissolução, todo o sangue refluía impetuosamente às câmaras do coração. Tudo se concentrava em Atenas, riqueza, luxo, exuberância, arte, ciência, frivolidade, gozo da vida, em resumo, tudo aquilo que, enquanto acelerava a sua decadência, ao mesmo tempo podia servir para glorificá-la e iluminar um dos mais brilhantes espetáculos que se podia imaginar no terreno espiritual. Há uma inquietação na vida ateniense, um bater do coração que indica que a hora da dissolução está próxima⁶⁵⁴.

Para Kierkegaard, este contexto de decadência cultural do Helenismo, mais do que um período de declínio, é porta de entrada para um recomeço, significava que esta dissolução e corrupção se tornavam terreno fértil para um princípio totalmente novo. E por que o Estado grego chegara a tal ponto de decadência? A resposta a esta pergunta é, antes de tudo, filosófica e não político-social. O foco aqui é na crítica aos saberes, ou

⁶⁴⁹ Hegel (1995, p. 39).

⁶⁵⁰ Ibid., p. 39.

⁶⁵¹ Kierkegaard (op. cit., p. 194).

⁶⁵² Paula (op. cit., p. 58).

⁶⁵³ Kierkegaard (op. cit., p. 195).

⁶⁵⁴ Ibid., p. 195.

aos princípios que vigoravam neste período de decadência, em especial a um princípio que Kierkegaard denomina de “mau princípio” que consistia num saber arbitrário, em sua multifacetada forma de manifestação, também conhecido como uma subjetividade finita, a manifestação de uma subjetividade não justificada, produzido pela sofística. “Pois ela é aquele monstro fantástico que entra em toda parte no domínio do pensamento, e seu nome é Legião”⁶⁵⁵. É, pois, contra estes sofistas que o filósofo ateniense se insurge, pois, neles Sócrates via o presente e o passado manifestos, os quais precisavam ser aniquilados. Kierkegaard, portanto, inicia sua análise demonstrando que o ponto de contato entre Sócrates e os sofistas era a própria filosofia, pois com os sofistas teve início a reflexão entre os gregos; porém, quando comparados a Sócrates, os sofistas não passavam de falsos messias. Na nota 141 de sua *Dissertação*, Kierkegaard cita um comentário de Hegel extraído de sua *Filosofia da História* a fim de comprovar a decadência intelectual provocada pela sofística, quando este afirma:

Com os sofistas, o refletir sobre o que estava à mão e o raciocinar começaram (...) Os sofistas cultos, não eruditos ou homens da ciência, mas sim mestres no manejo do pensamento, provocaram o espanto nos gregos. Para cada questão eles tinham uma resposta, para todos os interesses de conteúdo político e religiosos eles tinham pontos de vistas gerais, e a formação que eles proporcionavam consistia em saber demonstrar tudo, em cada coisa encontrar um aspecto justificável. Na democracia há uma necessidade específica de falar diante do povo, apresentar-lhe algo, e para tanto é preciso que o ponto de vista que o povo deve considerar essencial lhe seja trazido ante seus olhos de maneira adequada. Aqui a formação do espírito é necessária, e esta ginástica, os gregos a conquistaram com os sofistas. Esta formação intelectual se tornou então o meio para alcançar suas metas e interesses junto ao povo: o sofista treinado sabia virar o objeto para este ou aquele lado, e assim abriram as portas para as paixões. Os sofistas pensavam, com isso, no homem puramente subjetivo, e assim, declaravam o querer arbitrário como princípio do que era justo, e aquilo que era útil ao sujeito como sendo o último fundamento de determinação⁶⁵⁶.

Os sofistas representavam aquele tipo de saber multifacetado, cujas múltiplas cores, através do despertar da reflexão, arrancavam da cultura a “eticidade substancial”, a cultura grega tradicional; estes sofistas eram “conhecidos por seu relativismo e por sua negação de qualquer verdade absoluta ou duradoura”⁶⁵⁷ e o seu saber representava aquilo que há de mais próprio em uma cultura decadente, desenraizada, que seduzia todo aquele que se sentia desencantado com o mundo de então. “Estavam por toda parte,

⁶⁵⁵ Ibid., p. 196.

⁶⁵⁶ Hegel (1837, p. 327 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 196).

⁶⁵⁷ Stewart (op. cit., p. 86).

como se diz, iguais a moedas falsas”⁶⁵⁸. Os sofistas andavam de cidade em cidade, atraindo aos mais jovens com a promessa de que “sabiam e podiam demonstrar todas as coisas”⁶⁵⁹, aquilo que era o objeto de seu saber era apenas cultura geral, nos diz Kierkegaard, e nada diziam sobre os conhecimentos das ciências particulares. Em outras palavras, ao invés de ensinarem conhecimentos tais como os da aritmética, astronomia, entre outros saberes caros para a cultura helênica da época, os sofistas pretendiam ensinar-lhes conhecimentos adequados para a vida prática, nas palavras de Paula: “Os sofistas surgem como aqueles que querem dar a técnica aos homens, como profetas do útil e da cultura geral, falando sobre muitas coisas e não entendendo de nada do que falam. Eles se constituem, por isso, em inimigos da reflexão”⁶⁶⁰.

Kierkegaard demonstra que mais do que comprometimento com a verdade, o que os sofistas realmente visavam era dinheiro e influência política. O conhecimento que por eles era ensinado nada mais tencionava que preparar as pessoas para participar de discussões políticas e, através da arte da oratória e da argumentação, pudessem “defender o que quer que percebessem que lhes fosse vantajoso no momento”⁶⁶¹. Essa arte de argumentar se justificava pela busca e o benefício daquele que estava a discursar e nunca em nome da verdade. Em nome da reflexão, os sofistas demonstravam as contradições existentes na realidade; eles relativizam todas aquelas instâncias que visavam sustentar a sociedade helênica, tais como as leis, os costumes, etc., confrontando-as com os indivíduos, fazendo com que os mesmos, percebendo que estas contradições advinham de instâncias externas a eles, não as aceitassem; ao mesmo tempo, eles ensinavam como remediar estas incoerências externas através da retórica, isto é, para cada fenômeno, eles propunham uma explicação, ensinando aos indivíduos a dar razões para tudo o que havia. Nas palavras de Stewart:

Na ausência de uma verdade absoluta, há apenas uma verdade arbitrária ou contingente, ditada pelo próprio interesse do indivíduo. Os sofistas elevam essas verdades contingentes ao patamar de fins em si mesmas. Na ausência de verdades absolutas, eles e seus seguidores se vêem livres para se refestelarem nas verdades contingentes, desde que elas sirvam aos seus

⁶⁵⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 196).

⁶⁵⁹ Ibid., p. 196.

⁶⁶⁰ Paula (op. cit., p. 58).

⁶⁶¹ Stewart (op. cit., p. 86-87).

propósitos... Os sofistas podem assim dar razões e argumentos para absolutamente qualquer coisa⁶⁶².

No que diz respeito à cultura geral ensinada pelos sofistas, Kierkegaard argumenta que a mesma se apresenta como um contrassenso, ela engana a si mesmo e as outras pessoas. Num certo sentido ela é bastante rica, enquanto que em outro sentido bastante pobre; em relação à consciência imediata, aquilo que era visto como uma determinação da sociedade helênica, a arte dos sofistas era negativa, assim como Sócrates, “os sofistas também questionaram e criticaram a cultura grega tradicional”⁶⁶³. A sofística era igualmente positiva em um alto grau em relação ao pensamento, os sofistas demonstravam esta positividade ao fazerem afirmações sobre a realidade dada⁶⁶⁴. De acordo com Kierkegaard, em sua negatividade, os sofistas tornavam toda a realidade vacilante, enquanto que, pela positividade, eles proporcionavam aos discípulos a condição de tornar a firmar terreno. “O sofista prova, portanto, que tudo é verdade”⁶⁶⁵, afirma Kierkegaard. Os sofistas criavam instabilidade para depois tentar estabilizar tudo; por esse motivo, em nome da reflexão, os sofistas puderam se tornar em inimigos da reflexão, haja vista que na ânsia de dar uma explicação para tudo, tentando estabilizar tudo, “com raciocínios é alimentado este monstro faminto, e o pensador se vê assim com os sofistas em condições de provar tudo; pois eles podiam provar tudo, e com estas razões a qualquer momento se tornava verdade o que se queria que fosse”⁶⁶⁶.

A questão que, para Kierkegaard, parece ser central quando se analisa a sofística são os efeitos de seu relativismo, quando se transporta para a reflexão a proposição que diz que “tudo é verdade”, logo se percebe que é manifesto o seu exato oposto, que “nada é verdade”⁶⁶⁷; isso só foi assim, porque, segundo pensava Kierkegaard, faltava aos sofistas uma consciência mais abrangente, haja vista que a sofística se movia apenas no instante, sem levar em consideração nenhuma determinação para lhes servir de base, ou seja, faltavam-lhes o que o dinamarquês chamava de “o instante eterno”, uma dimensão absoluta com a qual eles poderiam lidar

⁶⁶² Ibid., p. 87.

⁶⁶³ Ibid., p. 86.

⁶⁶⁴ “Os sofistas eram positivos, pois faziam afirmações sobre o mundo, mas eram negativos porque também questionavam ou ignoravam crenças tradicionais e verdades mais elevadas sempre que essa postura lhes fosse conveniente” (Ibid., p. 87).

⁶⁶⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 198).

⁶⁶⁶ Ibid., p. 198-199.

⁶⁶⁷ Ibid., p. 199.

com o todo da realidade. Sem uma determinação absoluta, a sofística encontra no sujeito individual aquilo que ela precisava para dominar a reflexão, contendo seu transbordamento, dessa forma a reflexão livre é interrompida, impedida de avançar livremente. Kierkegaard tece algumas críticas a Hegel pela maneira elogiosa de tratar a sofística, bem como de tratar Sócrates como se fosse um deles. Agora, por que, para Kierkegaard, esta identificação que Hegel faz de Sócrates para com os sofistas constituiu-se num equívoco do filósofo alemão? Justamente pelo fato de que se a exposição hegeliana sobre Sócrates estiver correta, então, segundo Kierkegaard, não é possível diferenciar Sócrates dos sofistas⁶⁶⁸. Como se sabe, diferentemente da postura socrática de admitir a própria ignorância, tendo a ironia como método, conduzindo-se pela negatividade, os sofistas, “em geral, achavam que eram os médicos de seu tempo”⁶⁶⁹. Quando interpelados a respeito de sua arte eles respondiam que se tratava da retórica, um saber quer se movia pela positividade. Por meio da retórica, os sofistas consideravam sempre os casos particulares e qual a melhor forma de se obter a vitória sobre os casos particulares; sempre se mantinham seguros da vitória, eles ensinavam “de que modo se pode influir sobre paixões e afetos”⁶⁷⁰. Este é o motivo pelo qual os sofistas tornaram-se inimigos declarados de Sócrates, como afirma Kierkegaard:

Era desta positividade, tão insípida no aspecto teórico quanto prejudicial no aspecto prático, que a Grécia precisava ser libertada. Mas para que isto pudesse dar um resultado completo era preciso fazer um tratamento radical, e para tanto era preciso fazer que a doença irrompesse, a fim de que não restasse nenhuma disposição doentia no corpo. Estes sofistas eram, pois, os inimigos hereditários de Sócrates (...), pois Sócrates e os sofistas são, como se diz, feitos um para o outro segundo uma medida que raramente se encontra. Sócrates está equipado e armado de tal modo que é impossível não perceber que ele vem para a briga com os sofistas⁶⁷¹.

Kierkegaard diz que o embate entre Sócrates e os sofistas só acontecem porque Sócrates, diante dos sofistas, era apenas negativo⁶⁷². Se houvesse a mesma positividade por afirmar as coisas em Sócrates, própria dos sofistas, eles se entenderiam, basta ver que os sofistas eram abertos e tolerantes para com opiniões diferentes, eles não se

⁶⁶⁸ Ibid., p. 200.

⁶⁶⁹ Ibid., p. 201.

⁶⁷⁰ Ibid., p. 201.

⁶⁷¹ Ibid., p. 202.

⁶⁷² É claro que Sócrates não é negativo em todos os momentos, se não apenas diante dos sofistas para quem ele demonstra-se constantemente negativo, porém, “isto é também até um certo ponto apenas aparência. Ele é positivo, na medida em que a negatividade infinita contém em si um infinito, e ele é negativo porque a infinitude não é para ele revelação e sim limite” (Ibid., p. 202).

importariam com o surgimento de mais outro sofista. Segundo Paula: “a arte dos sofistas é a retórica, é algo que se move no positivo. Eles não conseguem compreender Sócrates, visto que este se move no negativo. Por isso, não conseguem suportá-lo”⁶⁷³. Sócrates não afirmava nada, a verdade exigia o silêncio antes mesmo que pudesse elevar a sua voz e Sócrates era aquele que se propunha a providenciar este silêncio.

Por isso ele era apenas negativo (...). Se os sofistas podiam responder a tudo, ele 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. 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 exuberante e voluptuosa, a dele era singela e moderada; se a meta dos sofistas era a influência no 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 nada⁶⁷⁴.

Essa polêmica entre Sócrates e a sofística poderia exemplificar a fortaleza moral de Sócrates, ou mesmo, num sentido mais acertado, ser visto, neste embate, uma polêmica indireta que, sustentada pela infinitude interior da ironia, se contrapunha a sofística; o ponto aonde Sócrates chega, nesta polêmica, era aquela determinação negativa, em cuja subjetividade acaba por determinar-se a si mesma. Faltava em Sócrates aquela objetividade que poderia propiciar a liberdade necessária à subjetividade; e Sócrates, em sua negatividade, não afirmava nenhuma das determinações objetivas da cultura helênica, lhe faltava à objetividade que, longe de limitar a subjetividade, restringindo-a, expandia-a ainda mais. O que Sócrates conseguiu atingir foi a coerência consigo mesmo na abstração, uma coerência interna, própria daquele plano ideal, que se apresenta como uma determinação tanto metafísica, quanto estética ou moral. “O que vemos em Sócrates é a liberdade, infinitamente transbordante, da subjetividade, mas isto é justamente a ironia”⁶⁷⁵. Kierkegaard espera que fique claro que a ironia possui uma validade histórico-universal e que Sócrates é visto, pelo dinamarquês, como um herói quando visto em sua ocupação, em sua investida contra aquilo que estava proporcionando a decadência do Estado grego, a saber, a sofística.

⁶⁷³ Paula (op. cit., p. 58).

⁶⁷⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 203).

⁶⁷⁵ Ibid., p. 204.

Neste sentido, como dotado de uma negatividade infinita, Sócrates é apresentado como aquele que representava um novo início para o helenismo sobrevivente. Pois, antes que surgisse o novo, fora preciso expurgar da cultura grega “todas as ervas daninhas das antecipações perniciosas do mal-entendido, que proliferavam”⁶⁷⁶; o novo princípio precisava ser trazido à luz, a história universal necessitava de um parteiro e é nesta tarefa que Sócrates precisava se ocupar. Para Kierkegaard, Sócrates não era aquele que traria o novo princípio em sua plenitude, mas aquele que possibilitaria sua manifestação; acontece que este estado intermediário entre a antiga e a nova ordem estabelecida é justamente a ironia.

Mas a ironia é justamente o incitamento da subjetividade e a ironia é em Sócrates uma verdadeira paixão histórico-universal. Em Sócrates termina um desenvolvimento, e com ele inicia um novo. Ele é a última figura clássica, mas ele consome esta sua solidez e plenitude natural no serviço divino pelo qual ele arrasa o que é clássico. Mas é a sua própria compleição clássica que lhe possibilita suportar a ironia⁶⁷⁷.

Sócrates dirige sua ironia contra dois alvos: primeiramente contra aqueles a quem Kierkegaard denomina de “bela individualidade”, aqueles que na cultura da “Grécia feliz” encontravam harmonia/unidade entre o fenômeno e a essência, que possuem “o sensível como um momento necessário em si”⁶⁷⁸, vistos como “presos em tradições que não eram mais úteis ou relevantes”⁶⁷⁹. Sócrates, também descrito como “individualidade reflexiva”, para quem qualquer determinação natural não passa de uma tarefa, que tem na ironia a essência como negação do fenômeno, conforme descrito pela nota número 146⁶⁸⁰, através de ironia perturba a unidade harmônica da bela individualidade, aniquilando a paz que se encontrava nas expressões da cultura da Grécia feliz, demonstrando que, acima da aniquilação desta unidade entre essência e

⁶⁷⁶ Ibid., p. 204.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 204.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 205.

⁶⁷⁹ Stewart (op. cit., p. 88).

⁶⁸⁰ “A essência pode então muito bem ser a negação da aparência, mas não é sua negação absoluta, pois com isso a própria essência a rigor desapareceria. Uma tal negação é, contudo, até certo ponto, a ironia, que nega o fenomenal, não para, através desta negação, pôr, mas ela nega o fenomenal em geral, ela foge recuando em vez de avançar, ela não está no fenômeno, com o fenômeno ela busca enganar, o fenômeno não é para manifestar a essência, mas para ocultá-la. Se a gente se recorda então que na Grécia feliz a essência estava em unidade com o fenômeno como determinação natural imediata, logo se vê que se aquela harmonia fosse abolida a diferença teria de se tornar um abismo escancarado, até que se produzisse uma unidade sob uma forma superior. Nesta medida, é bem possível que Sócrates tenha concebido ironicamente aquela oposição que havia entre sua essência e sua aparência” (KIERKEGAARD, op. cit., p. 205).

fenômeno, elevava-se a *ataraxia* irônica. Kierkegaard compara a outorga da lei mosaica dada ao povo hebreu, que em sua negatividade visava impedir que a graça fosse tomada em vão pelo homem comum, com o povo grego, para quem o silêncio da ironia se manifestou como “aquela negatividade que impedia que a subjetividade fosse tomada em vão”⁶⁸¹. Esta comparação é justificada pelo próprio Kierkegaard, pois que, a ironia, assim como era a lei, era uma exigência, sendo que a ironia era uma exigência enorme, pois a mesma “desdenha a realidade e exige a idealidade”. Para Kierkegaard, esta exigência da ironia era a do contexto histórico; diferentemente era o caso da ironia romântica, que será nosso objeto de estudo posterior, para quem, segundo Kierkegaard na nota 147 de sua *Dissertação*, continha em si “o mórbido e egoístico... quando ela, depois que a idealidade já foi dada em medida plena, demanda um sublimado extravagante”⁶⁸².

O segundo alvo da ironia socrática é a sofística. Se a ironia encontra correspondência na lei, os correspondentes aos sofistas são os fariseus que operavam dentro dos limites da vontade, assim como os sofistas, operavam dentro dos limites do conhecimento. Diferente da bela individualidade, para quem as determinações objetivas da cultura helênica, em sua unidade harmônica entre essência e fenômeno, permaneciam inabaláveis e eles se agarravam a elas, com a sofística se dá o contrário, Sócrates os via como “promotores de um relativismo superficial e interesseiro”⁶⁸³. O que Sócrates fazia com os sofistas era dar-lhes “o instante seguinte”, a ocasião para que a verdade momentânea da sofística viesse a desvanecer no puro nada. “Ele fazia a infinitude engolir a finitude”⁶⁸⁴. Acontece que a ironia de Sócrates não visava apenas às afirmações dos sofistas, como também a todo o subsistente, o juízo que caíra sobre o helenismo fora que, Sócrates exigia a idealidade de todas as coisas. A ironia não consistia unicamente num recurso filosófico a serviço da ideia, senão consistia no próprio ponto de vista de Sócrates e, dado que a ironia era o negativo, Sócrates não possuía mais nenhum ponto de vista além do negativo.

⁶⁸¹ Ibid., p. 206.

⁶⁸² Ibid., p. 206.

⁶⁸³ Stewart (op. cit., p. 88).

⁶⁸⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 206).

Percebe-se a oposição entre os conceitos de ideia e idealidade na concepção socrática, pois, embora a ironia de Sócrates exigisse a idealidade, sua manifestação não era a de uma ideia absoluta completamente determinada; por isso mesmo é que a ironia de Sócrates não desenvolvia a dialética da ideia, era apenas a condição, uma possibilidade, era uma potencialidade para algo, como uma indeterminação. Diferentemente é o ponto de vista de Hegel que, para além da divisão platônica dos dois mundos (sensível e suprassensível), acolhia a compreensão aristotélica de que as ideias estavam contidas nas coisas⁶⁸⁵. Assim sendo, uma ideia “é a plena realização ou efetivação de um conceito... uma ideia é, assim, verdadeira ou Verdade”⁶⁸⁶. E assim é, porque, para o filósofo alemão, a essência das coisas (*Wesen*) é um mostrar-se que só pode ser percebida como que escondida por detrás de um véu de aparência (*Schein*)⁶⁸⁷. Segundo o ponto de vista de Hegel, quando Sócrates fazia uso de sua ironia adotava o ponto de vista da negatividade infinita, dirigindo-se aos fenômenos, o mesmo negava sua essência.

Com efeito, nos sugere Kierkegaard, se Sócrates tivesse possuído a ideia, isto é, se, para além da ironia, o ponto de vista de Sócrates também fosse à afirmação da idealidade, o poder aniquilador da ironia não teria sido tão penetrante. O uso que Sócrates fez da ironia não visava “ser irreverente ou para irritar ou impressionar alguém; seu uso da ironia era determinado pelos tempos”⁶⁸⁸, por que através da ironia a formação histórico-universal adquire para si um alto grau de acabamento.

Mas a ironia é o início, e, contudo, nada mais do que o início, ela é e não é, e a sua polêmica é um início que é igualmente uma conclusão, pois o aniquilamento do desenvolvimento anterior é tanto sua conclusão quanto o início do novo desenvolvimento, dado que a aniquilação só é possível porque o novo princípio já está presente como possibilidade⁶⁸⁹.

Sendo Sócrates aquele que possibilita um novo princípio, fazendo ponte entre a antiga e a nova ordem estabelecida, Kierkegaard, a partir deste ponto, se lança ao exame das novas correntes de pensamento que encontraram nele o seu início. A análise de Kierkegaard sobre estas novas correntes de pensamento pós-Sócrates visam demonstrar como tais correntes só podem ser explicadas quando se faz referência a ironia. A

⁶⁸⁵ Inwood (1997, p. 169).

⁶⁸⁶ Ibid., p. 169.

⁶⁸⁷ Ibid., p. 49.

⁶⁸⁸ Stewart (op. cit., p. 88).

⁶⁸⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 207).

explicação do por que tantas escolas diferentes puderam surgir a partir do fenômeno Sócrates, Kierkegaard encontra em Hegel quando o filósofo alemão afirma que tal possibilidade se deu por conta da indeterminação e abstração do princípio delas, Sócrates e seu ponto de vista irônico. Caso o ponto de vista de Sócrates tivesse possuído aquela positividade própria que se exigia do mesmo ele não poderia ser considerado o ponto inicial para o surgimento de tantas escolas de pensamento, admitindo o seu ponto de vista como aquela “negatividade infinita, então fica fácil de explicar isto, pois esta contém em si a possibilidade de tudo, a possibilidade para a infinitude de toda subjetividade”⁶⁹⁰. Esta multiplicidade de correntes expressados por Hegel são a prova de que Sócrates não possuía um sistema positivo; pois, Sócrates não carecia tão somente de um sistema positivo, se não que ele carecia de qualquer forma de positividade. Até mesmo a ideia de bem era, para Sócrates, uma ideia vista como negatividade infinita. Sócrates nunca partia da ideia do bem, pois, neste a subjetividade encontra-se de posse de um fim válido, do positivo. Sócrates ia até o bem, elevava-se até a ideia, terminando onde encontrava o bem e mesmo este bem era para ele o abstrato.

Kierkegaard critica Hegel por considerar que suas inferências às escolas socráticas são insuficientes para se inferir que não havia em Sócrates nenhum sistema positivo. Segundo Kierkegaard, seria preciso acrescentar que fora a negatividade infinita de Sócrates, exercendo pressão, que possibilitou a positividade; em outros termos, diferentemente de Hegel que via em Sócrates apenas negatividade e abstração, Kierkegaard vê no gesto irônico um “incitamento e um estímulo infinitos para a positividade”⁶⁹¹. Tal estímulo foi o que possibilitou a Sócrates, que iniciava sempre de onde queria na vida diária, se tornar, no desenvolvimento histórico-universal, o início infinito que continha em si uma multiplicidade de novos inícios. “Enquanto início, ele é portanto positivo, mas enquanto apenas início é negativo. Sua relação é aqui então o inverso daquela que ele tinha com referência aos sofistas. Mas a unidade delas é justamente a ironia”⁶⁹². Como alguém que se lança ao mar, a significação no domínio histórico de Sócrates remete ao naufrágio do próprio barco da especulação; para tanto, Sócrates se lançou em uma polêmica infinita contra seu tempo, a fim de evitar os

⁶⁹⁰ Ibid., p. 208.

⁶⁹¹ Ibid., p. 209.

⁶⁹² Ibid., p. 209.

obstáculos de sua embarcação, Sócrates não se encontra a bordo. “Ele próprio ainda pertence a uma formação mais antiga, e contudo uma nova inicia com ele”⁶⁹³. A negatividade socrática não o impedia de recuar, apressou o descobrimento do real. Seu entusiasmo não cativava seus discípulos, também o entusiasmo de seu ponto de vista servia como energia que vibrava na positividade que se seguiu a ela.

Até aqui se mostrou que Sócrates em sua relação com o subsistente era completamente negativo, que flutuava, em satisfação irônica, por sobre todas as determinações da vida substancial; também se mostrou que ele, em relação à positividade que os sofistas afirmavam e que procuravam amarrar com uma multiplicidade de razões e tornar algo de subsistente, mais uma vez se relacionava negativamente e se sabia por cima dela em liberdade irônica. Todo o seu ponto de vista se arredonda, portanto, naquela negatividade infinita que em relação com um desenvolvimento anterior se mostra negativa e em relação a um posterior também, embora num outro sentido seja em ambas as relações positiva, quer dizer: é infinitamente ambígua⁶⁹⁴.

Esta ambiguidade presente em Sócrates consiste no fato de que ele é ao mesmo tempo positivo e negativo. Sua negatividade manifestava-se pelo fato de que Sócrates perturbava a paz e a ordem estabelecida ao seguir a orientação de seu demônio em detrimento das orientações estabelecidas pelo Estado grego, negando-as. No seu embate com os sofistas, sua negatividade era percebida no ato de reduzir a nada as afirmações de seus interlocutores. Desta forma, a ironia de Sócrates se mostrava como negatividade, enquanto negava os pressupostos de seus contemporâneos, sua positividade encontrava-se presente no fato de Sócrates ter sido o início para uma multiplicidade de escolas que o sucederam; apesar de que ele apenas se apresenta negativamente. Não há um discurso positivo em Sócrates, nenhuma doutrina positiva que se possa afirmar; e este movimento é a ironia. Kierkegaard termina esta análise demonstrando como toda a vida de Sócrates fora um protesto contra a ordem estabelecida, contra a vida substancial no Estado grego; sua polêmica contra os sofistas aconteceu porque os mesmos quiseram propor um substituto para a cultura helênica, porém, contra a negatividade infinita de Sócrates, as razões dos sofistas não podiam subsistir. Por que a concepção irônica de Sócrates é necessária? Através dela se pode denunciar a decadência da cultura helênica, bem como serve de abertura para o novo.

⁶⁹³ Ibid., p. 209.

⁶⁹⁴ Ibid., p. 210.

4.1 Kierkegaard e a concepção hegeliana de Sócrates.

Com o conceito de negatividade infinita, finalmente Kierkegaard chega à conclusão de sua análise da ironia socrática, restando apenas confrontá-la com a perspectiva hegeliana, a única que, a seus olhos, merece ser confrontada. Mesmo assim, trata-se de uma crítica à *Filosofia da História* de Hegel, a qual teria abandonado a descrição dos fenômenos em nome das grandes formações, bem como da apresentação de princípios universais. Portanto, após uma ampla consideração da figura de Sócrates através das obras de seus principais biógrafos, ter analisado o demoníaco como aquele que determinava o proceder da vida de Sócrates, revisitar os principais motivos que culminaram com a condenação do filósofo ateniense e considerar a sua polêmica contra os sofistas e os irrefletidos atenienses, demonstrando a validade histórico-universal da ironia, Kierkegaard se volta especificamente para a concepção que Hegel tinha de Sócrates. Hegel concebia o filósofo ateniense como um fundador da moralidade; porém, seguindo a análise kierkegaardiana, até que ponto o filósofo alemão estaria correto em sua análise? Se considerarmos que o método socrático de se movimentar pelo negativo o impedia de afirmar qualquer saber positivo, seria correto afirmar, juntamente com Hegel, que Sócrates teria fundado uma moral, um saber positivo? Hegel teria feito uma leitura acertada da ironia de Sócrates?

Ora, Hegel fornece manifestamente um ponto de virada na concepção de Sócrates. Por isso quero iniciar com Hegel e em Hegel quero terminar, sem me ater nem aos seus predecessores, já que esses, na medida em que possam significar algo, encontram sua confirmação na concepção dele, e nem aos seus seguidores, já que esses afinal só têm valor relativo em função daquele⁶⁹⁵.

Em sua análise sobre a concepção hegeliana de Sócrates, Hegel capta e compreende a história de forma geral, sem dar atenção aos detalhes da vida e do pensamento de Sócrates, de maneira que a dificuldade de produzir uma “certeza a respeito do fenomenal na existência de Sócrates não preocupa Hegel”⁶⁹⁶. A crítica de Kierkegaard ao modo como Hegel considera a existência de Sócrates está em que o filósofo alemão mostrou-se um tanto genérico, não havendo espaço para uma consideração pormenorizada sobre as diferentes concepções socráticas, a exemplo do

⁶⁹⁵ Ibid., p. 211.

⁶⁹⁶ Ibid., p. 213.

que o próprio Kierkegaard fizera; Hegel se vale de um único diálogo platônico para exemplificar o método socrático e, critica Kierkegaard, nem ao menos explica o motivo de sua escolha; ele também faz uso da *Apologia* de Xenofonte e suas *Memorabilia* sem qualquer justificativa⁶⁹⁷. Com um leve humor, Kierkegaard considera notável o fato de Hegel, em sua *História da Filosofia*, começar e terminar sua exposição socrática pela pessoa de Sócrates. O que chama a atenção de Kierkegaard nesta concepção hegeliana é que, embora Hegel, em várias passagens, parecer atribuir certa positividade a Sócrates, a ideia do bem não é o determinante do indivíduo, é o próprio indivíduo que arbitrariamente determina a si mesmo; nas palavras de Hegel: “O sujeito é o determinante o que decide. Se é um espírito bom ou mau que decide, quem o determina agora é o sujeito”⁶⁹⁸. Em outras palavras, agora o sujeito encontra-se pairando livremente sobre aquela instância que deveria determiná-lo, não no momento da escolha, mas a cada instante já que a arbitrariedade não constitui a força de uma lei. Ainda em seus comentários à Hegel, Kierkegaard demonstra como a subjetividade se manifesta em Sócrates, que foi em Sócrates que o ponto de decisão a partir do próprio sujeito teve início. Conforme Hegel pensava, foi a partir de Sócrates que o espírito que decide fora transposto para a subjetividade do homem. A forma segundo a qual a subjetividade se manifestou em Sócrates é o demoníaco, insiste o dinamarquês, haja vista que para Hegel o demoníaco não é ainda a consciência moral do indivíduo, Sócrates é aquele em quem a subjetividade oscila entre subjetividade finita e infinita, isto é, “na consciência moral o sujeito moral se infinitiza”⁶⁹⁹. Para Hegel, a consciência moral é a expressão de uma individualidade geral do espírito certo de si, que se apresenta como verdade universal; com efeito, prossegue Hegel, o demônio socrático é a contraparte necessária frente a esta universalidade, assim como a universalidade se manifesta à consciência do indivíduo, de igual forma manifesta-se a singularidade do espírito. “Sua pura consciência pairava por cima dos dois aspectos”⁷⁰⁰. Este pairar por cima dos dois aspectos que Hegel menciona é justamente aquilo que o dinamarquês

⁶⁹⁷ “Todas essas coisas são para Hegel esforço perdido, e, logo que os fenômenos estejam preparados para a parada, ele não só tem pressa como também está demasiado consciente da importância de sua posição de general comandante da história universal, para poder distrair o olhar imperial com que ele os passa em revista. Se deste modo ele se livra das preocupações com muitos detalhes, acaba entretanto, perdendo um ou outro aspecto que seria um momento necessário para uma exposição totalmente completa” (Ibid., p. 213).

⁶⁹⁸ Hegel (1837, p. 93 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 214-215).

⁶⁹⁹ Ibid., p. 215.

⁷⁰⁰ Hegel (1837, p. 95 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 215).

expressou quando disse que Sócrates possuía a ideia do bem enquanto negatividade infinita.

Quando Kierkegaard se propôs a realizar uma análise da concepção de Hegel sobre Sócrates, pareceu-lhe uma tarefa não muito proveitosa, em função das múltiplas observações particulares que o filósofo alemão desenvolveu, acumuladas de maneira a não permitir encontrar uma conexão entre elas. Se for considerado o todo da concepção hegeliana, o melhor caminho, para Kierkegaard, seria o de examiná-lo através de uma única pergunta, a saber: “em que sentido Sócrates é fundador da moral?”⁷⁰¹. E é na busca por uma resposta satisfatória a esta questão que a análise de Kierkegaard se direcionará a partir deste ponto. Para tanto, Kierkegaard conclui sua abordagem a respeito da reflexão de Hegel sobre o pensamento de Sócrates demonstrando que o filósofo alemão (1) enuncia a essência como o eu universal, o bem ou a consciência que repousa em si mesma, (2) admitia o negativo como fim em si mesmo, como elemento essencial da filosofia socrática e (3) admitia, também, uma filosofia não especulativa, baseada no agir individual, que, para tal, moralizava. Na concepção de Hegel este negativo não era inerente ao Sócrates real, era a concepção de Aristófanes que concebia a filosofia socrática pelas vias do negativo, “onde tudo o que subsiste desaparece no universal indeterminado”⁷⁰². Para Hegel, a filosofia de Sócrates também poderia ser vista como negativo quando se levava em consideração o fato de que a mesma não era mera especulação, mas, um “*ein individuelles Thun* (um agir individual)”⁷⁰³; ou seja, a filosofia socrática era moral no sentido preciso de provocar este agir individual: Sócrates moralizava. Este moralizar, porém, não se caracteriza como uma prédica, um sermão ou mesmo moralismo sombrio, no entender de Hegel, haja vista que tais coisas não combinavam com o modo de vida do mundo grego; nas suas palavras: “este moralizar se exprimia no fato de que ele levava cada um a pensar sobre suas obrigações”⁷⁰⁴. Com efeito, o Sócrates de Hegel entrava em discussão com qualquer tipo de pessoa, direcionando essa discussão para o interesse de cada um em particular e elevando o pensamento deles dos casos particulares em direção a universalidade.

⁷⁰¹ Ibid., p. 216.

⁷⁰² Ibid., p. 216.

⁷⁰³ Ibid., p. 217.

⁷⁰⁴ Hegel (1837, p. 59 *apud* KIERKEGAARD, op. cit., p. 217).

Fica claro que para o filósofo alemão moralizar significava ser negativamente livre; e é com base na compreensão daquilo que Hegel entendia por moralizar, que se podia compreender a que ele se referia quando, baseado na tradição da Antiguidade podia chamar Sócrates de fundador da moral. Kierkegaard faz recordar a distinção que Hegel fez entre os conceitos de moralidade e eticidade; distinção esta importante, demonstra que o significado que Hegel emprega quando fala em moral não passou despercebido. “Mas eticidade designa por um lado a eticidade ingênua, como na antiga eticidade grega, e por outro lado uma determinação superior da eticidade, como se mostra de novo, depois de ter tomado consciência de si mesma na moralidade”⁷⁰⁵. Por moralidade Hegel compreendia o tomar consciência de si, enquanto que a eticidade referiam-se as leis e costumes no qual os indivíduos viam-se atados na Grécia antiga, que ele nomeia de “eticidade substancial”. Segundo o filósofo de Berlin:

Sócrates celebrou-se como mestre de moral; em realidade é o descobridor da moral. Ele proclamou a supremacia do pensamento, o determinante. Os gregos tinham eticidade, mas Sócrates se propôs a lhes ensinar as virtudes, os deveres, etc, morais que têm o homem. O homem moral não é o que quer e faz a justiça; não é o homem inocente, mas sim o que tem consciência de sua ação⁷⁰⁶.

Nesse sentido, o indivíduo moral é negativamente livre, não estando ligado a nenhuma instância objetiva não se encontra limitado por nada e, com efeito, a liberdade moral é o arbítrio, é a possibilidade de o indivíduo moral agir pelo bem ou pelo mal. É justamente por conta disso que Kierkegaard cita Hegel quando este, em sua *Filosofia do Direito*, discute a possibilidade da consciência de si oscilar tanto para o universal em si, quanto para o livre-arbítrio e, desta forma, na predominância do particular sobre o universal, recai-se na possibilidade da consciência de si ser má. Cito aqui o próprio Hegel, no parágrafo 139 de sua obra *Princípios da filosofia do direito*:

Como subjetivamente formal, a certeza moral consiste simplesmente nisto: encontra-se a todo momento prestes a cair no mal. É na certeza que para si existe, conhece e decide que reside a raiz comum à moralidade e ao mal⁷⁰⁷.

Portanto, é neste momento que Sócrates surge, “universalizando o subjetivo”⁷⁰⁸, com a finalidade de orientar os indivíduos, não como faziam os sofistas,

⁷⁰⁵ Ibid., p. 217.

⁷⁰⁶ Hegel (1989, p. 485).

⁷⁰⁷ Hegel (1997, p. 132).

⁷⁰⁸ Paula (op. cit., p. 59).

mas levando-os a se preocuparem com suas próprias obrigações, haja vista que na Grécia antiga o indivíduo não era livre no sentido da consciência de si, pois, o mesmo encontrava-se preso a “eticidade substancial”, não havendo ainda se separado a si mesmo, nem tampouco, se isolado a si mesmo desta substancialidade, logo não havia conhecido a si mesmo:

...e nesta medida é que ele é o fundador da moral. Ele fazia valer a significação da consciência não da maneira sofisticada, mas especulativamente. Ele atinge o ente-em-si-e-para-si como tal para o pensamento, alcança a determinação do saber que tornava o indivíduo estranho à imediatidade em que vivera até então. O indivíduo devia parar de agir por timidez frente à lei, para agora saber conscientemente por qual razão agia. Mas esta é, como se verá, uma determinação negativa, tão negativa frente à ordem estabelecida como negativa frente à positividade mais profunda, que aquela, enquanto especulativa, condiciona negativamente⁷⁰⁹.

Da perspectiva de Kierkegaard, como já vimos anteriormente, Sócrates é negativo; e isto pode ser elucidado considerando-se a determinação do conceito de virtude. “Kierkegaard se utiliza desse exemplo para criticar Hegel e para afirmar que é por isso que, para Sócrates, não há uma virtude no Estado”⁷¹⁰. Kierkegaard acusa Hegel de não ter compreendido muito bem a Sócrates baseando-se na leitura que o filósofo alemão fez de Aristóteles. Acontece que Hegel se posiciona junto a Aristóteles quando este critica a visão socrática de que a virtude era mais um saber, algo racional, enquanto que o estagirita defendia a perspectiva de que a virtude era um *pathos* e um *ethos*, havia para Aristóteles uma dimensão subjetiva na compreensão da virtude. Kierkegaard argumenta que, da perspectiva de Hegel, o que “falta à virtude é, portanto, uma determinação do ser, seja ela concebida com referência ao sujeito individual, ou que num sentido superior ela se veja realizada no Estado”⁷¹¹. A concepção, por assim dizer, aristotélico-hegeliana da virtude é uma perspectiva positiva, enquanto que em Sócrates nós vemos a força do negativo, haja vista que o ateniense reduz a nada a consciência substancial e imediata do Estado, não atingindo assim, a ideia de Estado, pois a virtude só pode ser determinada de modo abstrato, não possuindo realidade efetiva seja por meio do indivíduo, cuja plenitude é expressa pelo Estado, ou mesmo no próprio Estado. Na consideração do equívoco de Hegel com respeito à concepção de Sócrates, na nota 158, o dinamarquês se expressa da seguinte forma:

⁷⁰⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 218).

⁷¹⁰ Paula (op. cit., p. 59-60).

⁷¹¹ Kierkegaard (op. cit., p. 218-219).

Costuma-se apresentar Sócrates como um modelo de virtude, também Hegel mantém esta visão e observa, p. 55: “Sócrates era um modelo de virtudes morais: sabedoria, modéstia, moderação, temperança, justiça, coragem, firmeza, firme retidão frente a tiranos e povo, estranho à cobiça e à ambição”. Isto pode estar certo, mas já o predicado que Hegel usa para estas virtudes, “morais”, indica que lhes faltava a profunda seriedade, que qualquer virtude só adquire quando está ordenada em uma totalidade. Mas dado que o Estado tinha perdido sua significação para Sócrates, suas virtudes não são virtudes cívicas, mas virtudes pessoais, sim, elas são, se se quiser exprimi-lo com todo o rigor, virtudes experimentais. O indivíduo (Individet) está livre por cima delas; e se Sócrates está livre daquela intolerância que seguidamente se manifesta em moralistas rigorosos, e se podemos dar razão a Hegel em que “não temos de pensar em Sócrates, de jeito nenhum, à moda da ladainha de virtudes morais” (p. 56), mesmo assim permanece igualmente certo que todas estas virtudes só têm realidade para o indivíduo como experimento. Ele está livre acima delas, pode dispensar-se delas quando quiser, e quando não o faz é porque não o quer, mas o fato de que ele não quer é, por sua vez, porque ele não o quer, isto jamais se torna para ele uma obrigação mais profunda⁷¹².

Considerando que para Hegel, Sócrates possuía positividade, Kierkegaard, agora, propõe uma retomada da questão que fora abandonada quando se começou a discutir o ensinamento socrático, se até então a preocupação fora a de fazer com que o universal fosse mostrado em oposição ao particular, se faz necessário demonstrar de que maneira o filósofo alemão chegou a esta conclusão com respeito à positividade socrática a qual se refletia em sua compreensão de Sócrates como fundador da moral, a afirmação de um saber positivo. Como já observado, Hegel propunha “fazer o universal mostrar-se em oposição ao particular”⁷¹³, ele apresenta o princípio da liberdade subjetiva, cuja determinação faz referência ao princípio socrático que remete a consciência a si mesma, e, desta forma, o universal aparece. “Mas este universal tem um lado positivo e um negativo”⁷¹⁴, assevera Kierkegaard fazendo alusão à concepção hegeliana; logo, a tarefa de Kierkegaard é a de demonstrar até que ponto Hegel comprova sua afirmação com respeito à positividade do universal socrático. Hegel procura demonstrar o positivo em Sócrates através do exemplo de sua polêmica com os sofistas e, mesmo com suas discussões com seus concidadãos atenienses. Porém, Kierkegaard critica essa pretensão hegeliana, considerando um grande erro em atribuir qualquer princípio positivo a Sócrates⁷¹⁵. Hegel se vale de um dos diálogos platônicos para corroborar sua afirmação,

⁷¹² Ibid., p. 219.

⁷¹³ Ibid., p. 220.

⁷¹⁴ Ibid., p. 220.

⁷¹⁵ “Kierkegaard critica isso, pois ele pensa que é um erro atribuir algum princípio positiva a Sócrates... Em vez disso, Kierkegaard insiste que, historicamente, o serviço de Sócrates foi totalmente negativo. Ele desmantelou criticamente a pretensão dos sofistas e do cidadão ateniense médio” (STEWART, op. cit., p. 119).

onde Sócrates expõe a ideia de que “é justo quem obedece as leis” e, com isto, Hegel procura mostrar que, para Sócrates, “o Estado melhor e mais afortunado é aquele em que os cidadãos estão de acordo e obedecem as leis. Nisto vê então Hegel um conteúdo afirmativo”⁷¹⁶. Insiste Kierkegaard, o motivo pelo qual Sócrates tem algo de afirmativo nesta proposição é que o mesmo não leva seu ponto de vista até o fim, ele não vai até a ideia de bem em si e para si. O ponto de vista de Sócrates permanece sendo o negativo; ele não chega a uma conclusão, permanecendo em aporia, sem solução. “Aqui, ele deixa a ordem estabelecida subsistir, e esta não é, portanto, a positividade que segue após a sua negação infinita, mas sim uma positividade que a precede”⁷¹⁷. Segundo Stewart:

Hegel atribui 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. Sócrates estava respondendo criticamente a indivíduos e instituições que já existiam, mas isso parou por ali. Ele fazia negativas sobre a cultura e o pensamento gregos da época, mas nunca pretendeu encontrar a verdade ou apresentar alguma coisa de positivo sobre a qual eras posteriores pudessem edificar⁷¹⁸.

Com efeito, ainda que Hegel tenha sustentado um lado negativo em Sócrates, para Kierkegaard o positivo que Hegel afirmava não era, no fim das contas, positivo no mesmo sentido em que havia o negativo, “vemos então que Sócrates só sustentou o universal como sendo o negativo”⁷¹⁹. Kierkegaard argumenta, para que a positividade em Sócrates fosse possível, como requeria Hegel, seria necessário um sistema total da realidade efetiva; em tal sistema total o sujeito que determina a si mesmo impõe arbitrariamente uma limitação ao universal e tal limite teria de ser firme e não casual, fazendo com que o universal fosse conhecido em sua determinação. Sócrates não possui um sistema total da realidade efetiva, ele negava ao Estado e, tendo-o negado, não voltava à forma superior, ideal, do Estado, a qual afirmava a infinitude que ele exigia negativamente. Vê-se que Sócrates pode ser chamado de fundador da moral, assevera Kierkegaard, conforme o entendimento de Hegel, desde que se leve em consideração o seu ponto de vista irônico, isto é, negativo. Pois, ao sujeito moral, negativamente livre, o bem se apresenta como tarefa, se o bem for entendido como negativo infinito. Neste caso, o sujeito não tem como realizar o bem; se o sujeito for positivamente livre, como

⁷¹⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 221).

⁷¹⁷ Ibid., p. 221.

⁷¹⁸ Stewart (op. cit., p. 119).

⁷¹⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 221).

pensa Hegel, este possui o bem como positivo infinito, sendo assim, como tarefa que pode ser realizada. Kierkegaard compara o indivíduo negativamente livre à definição que Hegel constantemente atribuía à ironia, de afirmar que “a ironia não leva nada a sério”⁷²⁰, pois até mesmo as virtudes que tal sujeito pratica não podem ser levadas a sério; Kierkegaard está fazendo alusão ao *Curso de Estética* onde Hegel comenta:

E assim, não há para mim verdadeira seriedade neste conteúdo e nem em sua manifestação e efetivação em geral. Pois a verdadeira seriedade somente se apresenta por meio de um interesse substancial, por uma coisa, verdade, eticidade e assim por diante, em si mesmas cheias de conteúdo, por meio de um conteúdo que enquanto tal já vale para mim como essencial, de tal modo que somente sou essencial para mim mesmo na medida em que mergulhei em tal conteúdo e a ele me tornei adequado em todo o meu saber e agir⁷²¹.

Com a finalidade de demonstrar Sócrates como fundador da moral, Hegel busca atribuir a ele a ideia do bem abstrato; sobre isso, Kierkegaard critica a posição de Hegel afirmando que o mesmo “se embaraça quando precisa mostrar como Sócrates concebeu o bem”⁷²². É justamente neste ponto que o filósofo alemão falha, pois, embora inúmeras tentativas tenham sido empregadas em conceber como Sócrates concebia o bem, todas estas falharam por que não souberam captar com exatidão a direção seguida na vida de Sócrates. Hegel, portanto, não teria compreendido o movimento socrático em relação ao bem; o que Hegel desejava era atingir o saber concreto, presente em si na “universalidade abstrata do Bem”⁷²³. Segundo Kierkegaard 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”⁷²⁴. Significa que no decurso de sua vida Sócrates se ocupava em conduzir seus contemporâneos na direção do bem, sem jamais possuí-lo, fez de sua vida uma luta para seus contemporâneos alcançarem este ponto. Esse é o ponto de vista da ironia.

⁷²⁰ Ibid., p. 222.

⁷²¹ Hegel (2015, p. 82).

⁷²² Kierkegaard (op. cit., p. 223).

⁷²³ “O Bem, que é a substância universal da liberdade, mas ainda uma forma abstrata, invoca determinações e um princípio de tais determinações que lhe seja idêntico, ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação, mas apenas abstrato, invoca a universalidade e a objetividade. Estes dois termos, cada um deles por si elevado à totalidade, revelam-se indefinidos e devem ser determinados. Ora, a integração destas duas totalidades relativas na identidade absoluta está já em si mesma efetuada precisamente quando a certeza subjetiva de si, ao desvanecer-se no vazio, se torna idêntica à universalidade abstrata do Bem. A identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva” (HEGEL, 1997, p. 144).

⁷²⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 223).

Mas nesta mesma medida ele alcança também o verdadeiro, isto é, o verdadeiro em si e para si, alcança o belo, isto é, o belo em si e para si, e em geral alcança o ente-em-si-e-para-si presente ao pensamento. Ele chega até aí, chega constantemente até aí. Por isso ele não apenas moralizava, mas fez em geral aparecer o ente-em-si-e-para-si tirando-o da determinação do múltiplo. Falava com os artistas sobre o belo, deixando que o belo em si e para si elaborasse (*via negationis*) a partir das determinações do ser, onde a gente até então o tinha. E assim igualmente com o verdadeiro⁷²⁵.

O percurso proposto por Sócrates aos seus contemporâneos visava levá-los do fenômeno ao conceito, da determinação sensível à ideia, daquilo que era transitório ao eterno, da realidade empírica a idealidade evanescente, do concreto ao abstrato. Através deste percurso, Kierkegaard acreditava poder encontrar o belo e o verdadeiro. Mas era apenas o caminho, uma abertura, indeterminada, imprecisa, uma idealidade evanescente que não poderia ser captada por um Saber. Sócrates conduzia os indivíduos, fazendo-os atravessar da realidade em que cada um se situava para a idealidade e o modo como ele realizava tal tarefa consistia no infinito da idealidade, ou seja, a negatividade infinita que Kierkegaard entendia como sendo o nada; e a este nada toda forma de substancialidade não subsistia, pois ele fazia desaparecer toda multiplicidade da realidade. Sócrates possuía o absoluto sob a forma do nada. “A realidade, pelo absoluto, transformava-se em nada, mas o absoluto era por sua vez também nada”⁷²⁶. E a vida de Sócrates se resumiu a este chegar, porém não possui o absoluto de forma positiva, mas pelas vias do negativo, conduzir seus contemporâneos, porque esta era sua vocação divina e Sócrates era um “missionário divino”. Todavia, apesar de Sócrates ter dado muita importância a esta sua vocação divina, Kierkegaard afirma que o próprio Hegel não prestou muita atenção. Kierkegaard finaliza a primeira parte de sua *Dissertação* fazendo referência à consideração da ironia por parte de Hegel e mostra, na perspectiva hegeliana, que a ironia é concebida como “mais como um momento dominado, um modo de tratar com as pessoas”⁷²⁷. No item *F* do parágrafo 140 da *Filosofia do direito*:

Por último, a forma mais elevada em que esta subjetividade se concebe e completamente se exprime é a espécie designada por “ironia”, segundo a palavra usada por Platão, que a empregava, de acordo com o método de Sócrates, quando este, numa conversa pessoal, a aplicava em defesa da justiça e da verdade contra a imaginação da consciência inculta ou sofista. Contudo, tratava ironicamente apenas a consciência individual, não a ideia. A ironia constitui um matiz da apreciação entre as pessoas. Fora desse tom pessoal, o movimento essencial do pensamento é a dialética, e Platão está

⁷²⁵ Ibid., p. 223.

⁷²⁶ Ibid., p. 224.

⁷²⁷ Ibid., p. 224.

longe de tomar a ironia pelo termo último e pela ideia que, muito ao contrário, depois de deixar pairar o pensamento na opinião puramente subjetiva, o absorvia na substancialidade da ideia⁷²⁸.

Kierkegaard consoma a primeira parte de sua *Dissertação* com a concepção hegeliana demonstrando os limites da compreensão do filósofo alemão, haja vista que este não soube diferenciar Sócrates dos sofistas. Kierkegaard também se afasta de Hegel em sua concepção histórica, pois, enquanto Hegel buscava abarcar a história universal através do Sistema, para Kierkegaard, o ponto de vista de Sócrates, sua missão divina, é a ironia que se apresenta como um nada, cujo vazio serve como abertura, movimento em direção à idealidade, ou impulso; segundo este ponto de vista, a missão divina de Sócrates apresenta-se como ambígua, Sócrates é negativamente livre e positivamente livre, diferentemente de Hegel que via positividade em Sócrates, pois este era apresentado como um fundador da moral. Kierkegaard apresentava Sócrates pela via do negativo e este negativo manifestava-se como um “incitamento e um estímulo infinitos para a positividade”.

Uma compreensão aprofundada sobre o modo como Hegel compreendia o fenômeno da ironia é o que Kierkegaard reserva para a segunda parte de sua *Dissertação*, onde ele irá considerar propriamente o conceito de ironia.

⁷²⁸ Hegel (1997, p. 132).

Capítulo 05 – Sobre o conceito de ironia e a crítica de Kierkegaard à ironia romântica.

O conceito de ironia se esgota em Sócrates ou existiram desdobramentos posteriores? Como a modernidade – e daqui em diante usarei o conceito de modernidade como fora entendido por Kierkegaard como o desenvolvimento da filosofia moderna desde Kant, Fichte e Hegel – se valeu da ironia na busca de superar os paradigmas filosóficos de sua época? O movimento romântico pode ser caracterizado pelo uso que ele mesmo enquanto movimento artístico atribuiu à ironia socrática? Qual é, pois, a interpretação da ironia que, segundo Kierkegaard, não extrapola seus limites como também faz justiça à correta aplicação do conceito na modernidade? Questões como estas Kierkegaard procurará responder na segunda parte de sua *Dissertação*. Se na primeira parte a ironia fora encarada por Kierkegaard como tendo sua gênese em Sócrates, na segunda parte “Sócrates é um momento do desenvolvimento do conceito”⁷²⁹, enquanto que na primeira parte de sua *Dissertação* Kierkegaard enxergava o conceito de ironia como um elemento secundário, pois a concepção da figura de Sócrates ocupou a maior parte de sua consideração, nomeada de ponto de vista da ironia, na segunda parte o conceito adquire predominância⁷³⁰. Todavia, nos cabe aqui perguntar se por “momento” Kierkegaard referiu ao desenvolvimento hegeliano do conceito no tempo o qual se torna mais pleno, mais universal, ou referia ao conceito socrático de passagem do momento concreto para o abstrato? Kierkegaard trabalhará a ironia como determinação da subjetividade e, para isso, ele comparará os dois momentos em que se deu sua aparição, (1) em Sócrates e (2) quando a subjetividade surge como segunda potência da subjetividade, em Kant e Fichte, pois na filosofia moderna a consciência subjetiva toma consciência da ironia declarando-a explicitamente.

⁷²⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 227).

⁷³⁰ “O que deve constituir propriamente o objeto desta parte da investigação já foi dado, até certo ponto, na parte anterior, na medida em que ali, sob a forma da contemplação, um aspecto já se tornou visível. Por isso, na primeira da dissertação eu não tanto pressupus o conceito da ironia, quanto o deixei surgir, esforçando-me por orientar-me no terreno do fenômeno. Com isso encontrei uma grandeza desconhecida, um ponto de vista que se mostrou como aquele que tem de ter sido o característico de Sócrates. Chamei este ponto de vista de ironia” (Ibid., p. 227).

Kierkegaard tece duras críticas ao movimento romântico alemão, especificamente às figuras de Schlegel, Tieck e Solger, visto que para Kierkegaard o movimento romântico fez valer a ironia em relação à realidade, diferentemente de Sócrates, que fizera a distinção entre fenômeno e conceito. Os românticos negavam a realidade, destruindo-a em nome do conceito; sucintamente, evocando a ironia eles apenas a mencionavam não a desenvolvendo a partir do fenômeno. Eles perdem, com isso, a realidade do conceito. Os românticos fazem coincidir fenômeno e conceito e contra esta pretensão romântica o filósofo dinamarquês proporá a sua interpretação da ironia denominando-a de ironia dominada.

É importante considerar sobre o desenvolvimento histórico do conceito, que, diferentemente da manifestação da ironia socrática onde o conceito fluuava em segundo plano, sendo apenas um impulso que poderia efetivar-se no fenômeno, aqui na segunda parte, onde Kierkegaard procurou investigar o desenvolvimento da ironia na modernidade, a sua configuração muda; aqui, fenômeno e conceito tendem a se unir e tornarem-se inseparáveis, pois, caso houvesse dissociação entre fenômeno e conceito, se o fenômeno não estivesse no conceito e vice-versa, caso fenômeno e conceito não se tornassem igualmente compreensíveis e reais, toda forma de conhecimento acerca do mesmo seria impossível, carecer-se-ia, no caso do fenômeno, de verdade e, no caso do conceito, de realidade. Como uma “determinação da subjetividade”, Kierkegaard procura demonstrar as duas formas segundo as quais a ironia se manifestou no mundo, a saber, a primeira forma é aquela onde “a subjetividade pela primeira vez fez valer seu direito na história universal”⁷³¹, na pessoa de Sócrates. A subjetividade, no entanto, tão logo fez seu anúncio ao mundo, manifestando-se, não tornou a desaparecer sem deixar vestígios de sua existência, antes, não permitiu que o mundo voltasse a seu antigo modo de ser, “o antigo desapareceu e tudo se tornou novo”⁷³².

Se doravante deve ser possível que se mostre uma nova forma de aparição da ironia, isso tem de acontecer de uma maneira que a subjetividade se faça valer em uma forma ainda mais alta. Tem de existir uma segunda potência da subjetividade, uma subjetividade da subjetividade, correspondente à reflexão da reflexão. Com isso estamos novamente orientados historicamente, somos com efeito reportados ao desenvolvimento que a filosofia moderna experimentou em Kant e que se completou em Fichte, e ainda mais

⁷³¹ Ibid., p. 228.

⁷³² Ibid., p. 228.

proximamente aos pontos de vista que após Fichte fizeram valer a subjetividade elevada à segunda potência⁷³³.

Tal desdobramento histórico da subjetividade é atestado pela filosofia moderna pós-kantiana, onde nos deparamos com o conceito de ironia. Esta potenciação da subjetividade se manifestou nos representantes do primeiro romantismo alemão, especialmente na figura de Schlegel, o qual fizera a ironia valer em detrimento da realidade dada; na pessoa de Tieck, para quem a ironia se destaca na poesia e, por fim, em Solger, que tomou consciência da ironia por meio da estética e da filosofia. No âmbito da modernidade a ironia também encontrou lugar nas considerações realizadas por Hegel, ao contrário da ironia socrática que não foi combatida por fazer justiça à subjetividade, o filósofo alemão procurou combater e aniquilar a segunda forma de ironia, a saber, a ironia romântica, porque esta “como era injustificada, só se podia fazer justiça a ela superando-a”⁷³⁴. Sobre a crítica de Hegel à ironia romântica trataremos posteriormente; por enquanto, o que precisamos ter em mente são as dificuldades apontadas por Kierkegaard quanto ao desenvolvimento histórico do conceito de ironia. “Na medida em que buscamos, com efeito, um completo e coerente desenvolvimento deste conceito, logo nos convencemos de que ele tem uma história curiosa, ou, mais corretamente, não tem nenhuma história”⁷³⁵. Durante a modernidade, no período posterior à Fichte, Kierkegaard afirma o conceito de ironia como um conceito muito valorizado e repetido por inúmeros autores, porém se tratava de um conceito vago, cuja procura por um desenvolvimento claro se mostrava vã. É o caso de Solger que, considerando as “*Lições sobre arte dramática e literatura*” de A. W. Schlegel critica-o por, ao invés de esclarecer o conceito, apenas faz uma única menção fugaz sobre a ironia. E mesmo que o próprio Hegel tenha criticado a Solger e Tieck, para Kierkegaard, com o filósofo alemão não foi diferente, em “todos os seus sistemas, a cada passagem onde poderíamos esperar ver a ironia desenvolvida, vemo-la apenas mencionada”⁷³⁶. Kierkegaard está ciente da multiplicidade de compreensões que a ironia sofreu ao longo da história e, muitas destas compreensões, divergindo em significação, não poderiam servir como fio condutor de sua análise do conceito; por isso mesmo, para evitar o uso arbitrário do conceito de ironia, o autor dinamarquês,

⁷³³ Ibid., p. 228.

⁷³⁴ Ibid., p. 228.

⁷³⁵ Ibid., p. 229.

⁷³⁶ Ibid., p. 229.

recorrendo a “linguagem universal”, propõe subordinar toda a multiplicidade de significações que o conceito assumiu ao longo da história à sua própria definição.

Kierkegaard encara negativamente a sua própria época, como um período no qual a ironia não se traduz como uma característica predominante, não significando com isto que a mesma tenha de todo desaparecido. Se outrora era possível encontrar autores que fizeram sucesso utilizando-se da ironia, agora, o que se percebia era apenas um falatório, especificamente, “caretas”, que denotavam as faltas de sensibilidade e de sinceridade de uma época repleta de protestos sobre sinceridade, cuja tendência era a de fugir do isolamento. E tal aridez, falta de sensibilidade e frivolidade percebidas na sociedade de sua época, era assim encarada por Kierkegaard por que o movimento romântico acreditava viver em uma época onde os homens estariam petrificados “numa ordem social definitiva”. Os românticos defendiam a ideia de um “nacionalismo concreto”⁷³⁷, sob o peso da tradição – germânica – que era venerada com “devota adoração”, para a mentalidade romântica tanto o sentido da história, como o da arte e o da natureza, realizavam-se apenas no Absoluto⁷³⁸; por isso Kierkegaard pôde dizer que, para os românticos, “tudo era absolutamente o próprio Absoluto”⁷³⁹. Segundo Kierkegaard, a sua época

Não permite que paremos quietos e nos aprofundemos; andar devagar já desperta suspeita; e como nos poderíamos contentar com isso no instante movimentado em que vivemos, não época prenhe do destino, que, como todos reconhecem está grávida do extraordinário? Nosso tempo odeia o isolamento, e como suportaria que um homem chegasse à ideia desesperada de andar sozinho através da vida, esse nosso tempo, que de mãos e braços dados..., vive para a ideia de comunidade?⁷⁴⁰.

O ideal romântico de sociedade apenas fazia com que o mundo se infantilizasse e o mundo “precisava rejuvenescer”. Neste aspecto, Kierkegaard acredita que o romantismo fizera um bem. Como uma rajada de vento fresco o romantismo veio trazer vida para um período marcado por grandes rupturas. “Os filisteus sentem um calafrio perpassar-lhes a espinha, porém isto é necessário para varrer o mau cheiro bestial que

⁷³⁷ Nunes (1985, p. 52).

⁷³⁸ Bornheim (1985, p. 106).

⁷³⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 284).

⁷⁴⁰ Ibid., p. 231-232.

até então a gente tinha respirado”⁷⁴¹. Sobre esse mal-estar ocasionado pelas condições históricas, Saliba afirma

Que instrumentos utilizar para captar tamanha instabilidade? Como fixar e expressar um mundo hostil e disforme, que tinha perdido as suas firmezas e estabilidades? Quais os padrões mínimos de verdade num mundo onde os limites entre o possível e o impossível foram decisivamente abalados? Estas talvez tenham sido as questões mais candentes para as primeiras gerações de artistas e intelectuais do século XIX, cujas sensibilidades registraram, quase como autênticos sismógrafos, as mudanças que tiveram como epicentro a imagem e a realidade das revoluções. Captar o instável e o movediço também exigiam uma nova estética, novas formas de sensibilidade aptas a simbolizarem, ainda que difusamente, o ineditismo das mudanças em toda a sua efervescência⁷⁴².

Apesar de trazer certo rejuvenescimento, de o romantismo se configurar como um sopro de brisa suave, o problema é que ele rejuvenesceu demais; rejuvenesceu tanto que “se tornou de novo uma criancinha”. O romantismo “passou a romper com um ideal único e universal”⁷⁴³ da tradição clássica; em um “mundo estilhaçado”, como seria possível manter o “modelo de ideal único” iluminista? É exatamente por conta deste rompimento para com o clássico, com os ideais herdados do Iluminismo, que Kierkegaard pôde afirmar que “a desgraça do romantismo” consiste no fato de que “não é a realidade o que ele agarra”⁷⁴⁴. Para os românticos, a subjetividade passa a ser a instância determinante da expressão artística; nessa nova forma de expressão poética:

Tudo passa a ser pensado a partir do Eu, entregue a sua individualidade mais funda, ou seja, a sensibilidade, os estados de alma particulares a cada um acabam por possuir um papel importante na apreensão do mundo por parte do artista. Trata-se de um pensar a partir de si... A realidade exterior não pode, sob todos os aspectos, ser tomada como medida de valor absoluto. O Eu é uma dimensão profunda, reflexiva⁷⁴⁵.

À sua época, descrita como uma época carente de subjetividade, uma época onde falta a autêntica seriedade, Kierkegaard localiza vários usos da ironia no discurso cotidiano, seja como retórica, seja como figuras de linguagem que são nomeadas de irônica, como por exemplo, quando se busca “dizer o contrário do que se pensa”⁷⁴⁶. Neste caso, fenômeno e essência não são correspondentes, mas antagônicos. “À medida que eu falo, o pensamento, o sentido mental, é a essência, a palavra é o fenômeno. Estes

⁷⁴¹ Ibid., p. 285.

⁷⁴² Saliba (2003, p. 40-41).

⁷⁴³ Ibid., p.42.

⁷⁴⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 286).

⁷⁴⁵ Scheel (2010, p. 45).

⁷⁴⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 232).

dois momentos são absolutamente necessários...”⁷⁴⁷. O sujeito ao falar toma consciência do enunciado como expressão exata de seu pensar, sabendo que seu interlocutor tem no enunciado a apreensão exata daquilo que fora pretendido, então, segundo Kierkegaard, “eu estou amarrado pelo enunciado, isto é, eu estou nele positivamente livre”⁷⁴⁸. O sujeito só é livre à medida que se atém ao enunciado, não possuindo liberdade para soltar-se quando queira; não é assim com a ironia, haja vista que o sujeito falante, na relação entre o pensar e o falar se posta como um sujeito “negativamente livre”. No discurso irônico, quando o enunciado não corresponde ao pensar, o sujeito vê-se livre tanto em relação aos outros quanto em relação a si mesmo, ele é “negativamente livre”. Essência e fenômeno, no discurso irônico, estão separados, são momentos diferentes, correspondem-se pela via da negatividade; como diria Kierkegaard: só “através de uma negação do fenômeno imediato, a essência acaba identificando-se com o fenômeno”⁷⁴⁹. Por conta disto é que o discurso irônico, utilizado ou efetuado como retórica, como uso de figuras de linguagem em determinado discurso, é uma orientação segundo a qual não se pode exigir seriedade, como se costuma dizer: “Não há seriedade nesta seriedade”⁷⁵⁰. Essa relação entre ironia e a falta de seriedade é expressa por Muecke da seguinte maneira: “assim como o ceticismo pressupõe credulidade, a ironia precisa de *“alazonia”*, que é o vocábulo grego para fanfarronice”⁷⁵¹.

A figura de linguagem irônica possui outros usos; por exemplo, as “classes elevadas” usam tons obscuros, signos incompreensíveis ao povo, visando o isolamento, como um saber privilegiado, reservado apenas aos “círculos mais elevados”, assim “como os reis e nobres falam francês para que o povo leigo não compreenda, nesta medida, a ironia está em vias de se isolar, ela não gostaria de ser compreendida pelo comum dos mortais”⁷⁵². Dessa maneira, a ironia acaba por anular-se a si própria.

Quando considerada em sua relação com aqueles a quem ela se levanta contra a ironia, em seu contato com a existência, pode assumir dois modos de se manifestar: (1) numa relação de correspondência entre o sujeito irônico e a desordem a qual ele deseja

⁷⁴⁷ Ibid., p. 232.

⁷⁴⁸ Ibid., p. 232.

⁷⁴⁹ Ibid., p. 233.

⁷⁵⁰ Ibid., p. 233.

⁷⁵¹ Muecke (op. cit., p. 19).

⁷⁵² Kierkegaard (op. cit., p. 234).

combater, ou (2) ele assume a oposição aberta a esta mesma desordem. O sujeito irônico mantém sempre a consciência de que a sua aparência é justamente o oposto daquilo sobre o qual ele se apoia, tais modos de se manifestar se apresentam como fingimento ou mistificação. “E quanto mais o irônico tiver sucesso com a fraude, quanto melhor aceitação sua moeda falsa tiver, tanto maior será sua alegria. Mas ele saboreia esta alegria sozinho e tem todo o cuidado para que ninguém perceba sua impostura”⁷⁵³. Enganar, trapacear, fingir, descobrir o ponto fraco do outro, dissimular, mistificar, etc. são usos cotidianos e vulgares da ironia. A ironia é aquela que presume compreender o mundo, que mistifica o mundo circundante, cuja manifestação se desvela enquanto torna manifesto a intencionalidade dos outros. Segundo Kierkegaard, em sua época, na qual as relações públicas da sociedade burguesa apresentavam-se como “mexericos públicos” com respeito ao amor, onde se fazia necessário fazer certo jogo falso para evitar o falatório popular, a ironia, também poderia se mostrar à medida que “o irônico procura levar o mundo circundante a falsas pistas a respeito dele mesmo”⁷⁵⁴; pois, quanto menos exteriormente a ironia é determinada, mais é que ela aparece, mais ela se mostra com “certa infinitude interior”. Nesta não determinação exterior surge a “liberdade subjetiva” do sujeito irônico, “que a cada instante tem em seu poder a possibilidade de um início, e não se deixa constranger por relações anteriores”⁷⁵⁵.

Hegel, em sua obra *Cursos de Estética*, ao falar sobre a ironia, visando superá-la, apresenta-a igualmente como falta de seriedade, mas não no sentido retórico, como o era a filosofia de Fichte, onde o Eu é estabelecido como “princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento”⁷⁵⁶, sendo um princípio completamente simples, onde toda forma de objetividade é negada dando lugar a uma forma vazia e abstrata; mas naquele que denuncia as insuficiências do formalismo do Eu que, como artista, cria e destrói as formas sem tocar no mundo; nos termos de Hegel, trata-se de uma vida configurada artisticamente, neste modo de vida, onde:

Eu vivo como artista quando todo o meu agir e manifestar em geral, na medida em que se refere a um conteúdo, somente permanece para mim uma aparência e assume uma forma que está totalmente em meu poder. E assim, não há para mim verdadeira seriedade neste conteúdo [...] Pois a verdadeira

⁷⁵³ Ibid., p. 234.

⁷⁵⁴ Ibid., p. 236.

⁷⁵⁵ Ibid., p. 238.

⁷⁵⁶ Hegel (2015, p. 81).

seriedade somente se apresenta por meio de um interesse substancial, por uma coisa, verdade, eticidade e assim por diante⁷⁵⁷.

Esta “liberdade subjetiva” é o que empalidece a realidade efetiva para o sujeito irônico, pois o mesmo paira livre por sobre a mesma e proporciona-lhe o gozo do início que ele tanto ambiciona, a sensação de se estar livre. Tomando a tradição medieval como exemplo, Kierkegaard procura demonstrar como, ao longo da tradição, a ironia tem sido utilizada episodicamente, em festas, como a dos Carnavais, nas quais a realidade efetiva era suspensa; ou a dos diplomatas que a usam para ocultar seu pensamento. De todo modo, a abordagem tem seguido por este caminho, sua pretensão é a de demonstrar como, através de seu desenvolvimento histórico, este conceito fora usurpado pela modernidade, mais especificamente pelos românticos alemães.

Tão certo como há muita existência que não é realidade efetiva, e há algo na personalidade que pelo menos em certos momentos é incomensurável com a realidade efetiva, assim também é certo que há uma verdade na ironia. A isto se acrescenta ainda o seguinte: da maneira como nós tomamos até agora a ironia, ela foi compreendida mais como uma expressão momentânea; de modo que em todos os casos mencionados ainda não podemos falar da ironia pura ou da ironia como ponto de vista. Por outro lado, quanto mais se propaga a observação da relação entre realidade efetiva e sujeito, que aqui foi ocasionalmente valorizada, tanto mais próximos estaremos do ponto em que a ironia se mostra em sua totalidade usurpada⁷⁵⁸.

Kierkegaard diferencia a ironia, percebida em sua época, a ironia moderna, da ironia “*sensu eminentiore*”, isto é, em seu sentido mais elevado, mais próprio; esta é a ironia romântica, a qual Kierkegaard descreverá de forma mais elaborada posteriormente. Em seu sentido mais elevado, a ironia “não se dirige contra este ou aquele existente individual, ela se dirige contra toda a realidade dada em uma certa época e sob certas condições”⁷⁵⁹. Esse tipo de ironia comporta em si uma “aprioridade” que vai aniquilando o todo da realidade, não pedaço por pedaço, mas através desta sua visão ampla é que ela aniquila tudo no interior do indivíduo. Assim ela conquista uma “visão de conjunto” ou Ideia, o que permite a Kierkegaard compreender, acolher e legitimar a definição hegeliana da ironia, a propósito de Solger, como “negatividade infinita absoluta”⁷⁶⁰. Com exceção de Solger, como bem expressou Medeiros quando tratava sobre a ironia romântica: “o autor da Fenomenologia do espírito considerava a

⁷⁵⁷ Ibid., p. 82.

⁷⁵⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 238).

⁷⁵⁹ Ibid., p. 239.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 239.

ironia romântica uma subjetividade sem substância, a mera expressão do subjetivismo vazio, e do aniquilamento de qualquer possibilidade de conhecimento do mundo”⁷⁶¹.

Concluindo a análise quantitativa dos usos modernos da ironia, Kierkegaard se detém numa breve consideração sobre uma melhor distinção entre o que ele denominou de “ironia executiva” e “ironia contemplativa”. Por ironia executiva, se refere a uma ironia natural, encontrada num certo desacordo, ainda que ingênuo, observado entre as diferentes espécies da natureza, “na medida em que a ironia na natureza não é consciente, mas só aparece para quem tem a capacidade de enxergá-la”⁷⁶². Esse desacordo não é encontrado na natureza, a qual é ingênua e natural demais, encontramos-lo naquele indivíduo para quem a ironia se desenvolveu, “para tomar consciência disto é preciso ter uma consciência que seja ela mesmo irônica”⁷⁶³. A concepção grega, segundo Kierkegaard na nota número 05 de sua *Dissertação*, não era capaz de enxergar essas sutilezas irônicas na natureza, pois, na antiga Grécia, só raramente a natureza testemunhava certas contradições para o indivíduo, por isso mesmo uma consideração irônica da natureza era uma concepção romântica e não clássica, à medida que um indivíduo se desenvolvia polemicamente em relação a realidade, mais ironia ele percebia na natureza. Esse tipo de ironia, Muecke denomina de “Ironia Observável da Natureza que tem o homem como vítima” e era própria ao círculo romântico de Iena, mais precisamente na figura de Friedrich Schlegel.

Para Schlegel, a situação básica metafisicamente irônica do homem é que ele é um ser finito que luta para compreender uma realidade infinita, portanto incompreensível. A isto podemos chamar Ironia Observável da natureza que tem o homem como vítima... A natureza não é um ser, mas um tornar-se, um “caos infinitamente fervilhante”, um processo dialético de contínua criação e des-criação. O homem, sendo quase a única destas formas criadas, que logo serão des-criadas, deve reconhecer que não pode adquirir qualquer poder intelectual ou experimental permanente sobre o todo⁷⁶⁴.

Vê-se que na evolução histórica do conceito de ironia, neste período romântico, o mesmo deixa de ser o que Muecke chama de “Ironia Instrumental”, como o indivíduo que faz uso da ironia, para se estender até a “Ironia Observável”, onde as coisas apresentadas na realidade são interpretadas ironicamente. “Mas Friedrich Schlegel

⁷⁶¹ Medeiros (2018, p. 99).

⁷⁶² Kierkegaard (op. cit., p. 239).

⁷⁶³ Ibid., p. 240.

⁷⁶⁴ Muecke (op. cit., p. 39).

acrescentaria ao conceito um desenvolvimento posterior e até mais radical. Com ele a ironia tornou-se aberta, dialética, paradoxal, ou ‘romântica’⁷⁶⁵. E apesar de se traduzir ironia por “dissimulação” ou “fingimento”, Kierkegaard sugere que esta é uma tradução que não faz justiça ao conceito, por dissimulação entende-se “o ato objetivo que leva a cabo o desacordo entre essência e fenômeno”⁷⁶⁶, enquanto que à ironia corresponde o “gozo subjetivo”, isto é, o sujeito irônico se liberta daquilo que o determinava em sua cotidianidade, na medida em que não se encontra mais atado às determinações objetivas, sua subjetividade torna-se livre, a objetividade torna-se estranha para ele, “assim se pode dizer do irônico que ele se libera”⁷⁶⁷.

Acrescente-se a isso que a dissimulação (ou fingimento), se a colocamos em relação com o sujeito, tem uma intenção, mas esta intenção é um objetivo exterior, estranho à dissimulação mesma; a ironia, ao contrário, não tem nenhuma intenção, seu objetivo é imanente e ela mesma é uma intenção metafísica. A intenção não é nada mais do que a própria ironia. Quando o irônico se apresenta como diferente do que ele realmente é, aí poderia decerto parecer que sua intenção seja levar os outros a acreditarem nisso; contudo, sua intenção é propriamente o sentir-se livre, mas isto ele é exatamente por força da ironia, e assim, a ironia não tem outra finalidade ou intenção, mas é fim em si⁷⁶⁸.

A ironia poderia facilmente ser confundida com hipocrisia, à medida que é próprio da ironia a oposição entre o interior e o exterior, porém, enquanto que a hipocrisia situa-se no terreno da moralidade, a ironia encontra-se situada no terreno metafísico, enquanto que o “hipócrita se esforça constantemente para parecer bom, embora seja mau... ao irônico só interessa parecer diferente do que é realmente”⁷⁶⁹.

Já a face teórica ou contemplativa da ironia pode ser encarada como o escárnio, o sarcasmo ou a sátira. Neste aspecto contemplativo a ironia, quando a mesma “se volta contra toda a existência”, ela também se atém à oposição entre fenômeno e essência, entre o interior e o exterior. “Poderia então parecer que ela enquanto negatividade absoluta se identifica com a dúvida”⁷⁷⁰. Kierkegaard nos lembra, diferentemente da dúvida que é aquilo que determina o conceito, de que a ironia é um “ser-para-si da subjetividade”, constitui-se num vazio de conteúdo, que, tão somente manifesta-se

⁷⁶⁵ Ibid., p. 39.

⁷⁶⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 240).

⁷⁶⁷ Ibid., p. 240.

⁷⁶⁸ Ibid., p. 240-241.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 241.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 241-242.

como a liberdade para a subjetividade. Neste sentido a ironia é prática, sendo teórica unicamente para tornar a ser prática, “a ironia não se ocupa com a coisa e sim consigo mesma”⁷⁷¹. Com efeito, sempre que a ironia suspeita de que algo se encontra oculto no fenômeno, sua preocupação é a de libertar o sujeito, de tal modo que “o fenômeno não adquira realidade para o sujeito”; desta forma distingue-se a dúvida e a ironia, pois:

Na dúvida, o sujeito quer constantemente ir ao objeto, e o seu infortúnio está em que o objeto foge constantemente diante dele. Na ironia, o sujeito quer constantemente afastar-se do objeto, o que ele consegue ao tomar consciência a cada instante de que o objeto não tem nenhuma realidade. Na dúvida, o sujeito é testemunha de uma guerra de conquista, na qual cada fenômeno é aniquilado porque a essência tem de estar mais atrás. Na ironia, o sujeito bate em retirada constantemente, contesta a realidade de todo e qualquer fenômeno, para salvar a si próprio, na independência negativa em relação a tudo⁷⁷².

Assim como na devoção religiosa, onde a “realidade inferior” empalidece diante da realidade absoluta, a saber, Deus, quando “a ironia se mantém consciente de que a existência não tem nenhuma realidade”⁷⁷³ esta propõe para si o mesmo tipo de proposição piedosa; aí se poderia pensar que a ironia se confunde com algum tipo de devoção (piedade). Na relação para com o divino, quando a pessoa devota afirma a vaidade de tudo, isto a inclui, pois, para que o Divino “não seja afastado por sua resistência”, o devoto precisa tornar-se sem validade. Não acontece o mesmo com a ironia, pois quanto mais as determinações objetivas se tornarem vazias de conteúdo por meio da ironia, tanto mais a subjetividade se tornará volátil, inconstante; a ironia é um caminho subjetivo de libertação e na mesma medida que as coisas se tornam vaidade, “o sujeito irônico não se torna vaidade para si mesmo, mas sim liberta sua própria vaidade. Para a ironia, tudo se torna nada”⁷⁷⁴. Este nada deve ser corretamente interpretado, o mesmo pode ser compreendido de inúmeras formas, tal como o “nada especulativo”, o qual diante da concreção evanesce, pois ele é o impulso para o concreto; “o nada místico”, que o é para a representação, este é rico em conteúdo; e, por fim, “o nada irônico”, descrito por Kierkegaard como “a quietude da morte”, aonde a ironia reaparece. A ironia até aqui considerada não se manifesta enquanto dissimulação, nem sarcasmo, ou mesmo como vaidade, dúvida e nem devoção; Kierkegaard evidencia o

⁷⁷¹ Ibid., p. 242.

⁷⁷² Ibid., p. 242.

⁷⁷³ Ibid., p. 242.

⁷⁷⁴ Ibid., p. 243.

desenvolvimento histórico da ironia na modernidade, demonstrando que a mesma distanciava, não apenas quantitativamente, como também qualitativamente, daquela ironia compreendida por Sócrates, para quem a subjetividade teve sua entrada no mundo; e se é certo que em Sócrates havia a distinção entre fenômeno e essência, esta mesma foi perdida na modernidade, quando a ironia torna-se um fim em si mesmo; é o momento em que “quando tudo se torna vaidade, a subjetividade se liberta”⁷⁷⁵, torna-se livre, na modernidade o movimento pelo qual a separação entre fenômeno e essência não é reconciliada, mas esta se afirma, a fim de que a subjetividade possa se afirmar a si mesma, ou existir.

5.1 A compreensão histórica do conceito de ironia: A ironia de Sócrates.

Se na primeira parte de sua *Dissertação* Kierkegaard fez emergir o conceito de ironia pela via do fenômeno, na figura de Sócrates, nesta segunda parte ele se vale da via conceitual para trazer à luz a ironia socrática, mas agora, com a compreensão moderna, alinhada à Hegel, sublinhando o caráter de estranhamento do sujeito irônico em relação à existência. Esse estranhamento seria uma forma de alienação da subjetividade? Absolutamente, pois é a forma possível de “desalojar” o velho e produzir o novo. Kierkegaard passa a analisar o conceito de realidade e sua historicidade, quando vista em sua definição geral, a ironia não é utilizada contra nenhuma instância individual, é a própria existência que se torna “estranha” para o sujeito irônico ao mesmo tempo em que este se torna “estranho” à existência⁷⁷⁶. Nesse sentido, não apenas a realidade perde sua validade para o sujeito irônico como este também acaba por tornar-se irreal. Quando Kierkegaard usa o termo realidade ele deixa claro que se refere a “realidade histórica”, “a realidade dada a uma certa época sob certas condições”⁷⁷⁷, em outras palavras, por realidade, também podemos nos referir à ideia quando em sua realização na história. Segundo Kierkegaard, o desenvolvimento histórico apresenta-se como um constante vir-a-ser. O desenvolvimento do mundo – realidade concreta que se desvela num constante vir-a-ser – revela uma aparente contradição, a realidade dada tem sua validade, a uma época determinada, para os indivíduos e as gerações, porém, uma

⁷⁷⁵ Ibid., p. 243.

⁷⁷⁶ Ibid., p. 243.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 243.

vez que a realidade não se esgota na sua geração, a mesma acaba sendo desalojada por uma nova realidade e isto ocorre com os indivíduos e a geração vigente.

Assim, para a geração contemporânea da Reforma, o catolicismo era a realidade dada; e, contudo, ele era ao mesmo tempo a realidade que como tal não tinha mais validade. Aqui colide, portanto uma realidade com uma outra realidade. Aqui se encontra o trágico profundo na história universal.... Aqui se vê como o desenvolvimento do mundo é consequente em si; pois à medida que a realidade mais verdadeira deve vir à luz, é respeitada mesmo assim a realidade ultrapassada; não há uma revolução, mas uma evolução; a realidade passada se mostra como ainda assim justificada ao exigir uma vítima, e a nova realidade ao oferecer este sacrifício. Mas é preciso um sacrifício, porque realmente deve vir à luz um novo momento, porque a nova realidade não é apenas uma conclusão da ultrapassada, e sim contém em si algo mais, não é um simples corretivo para o passado, mas é ao mesmo tempo um novo início⁷⁷⁸.

A realidade dada não se esgota em si mesma, apesar de conter em si sua concreção, antes se desenvolve, à medida que, tendo sua validade para com os sujeitos e a geração atual, perde essa mesma validade, dando lugar para o novo início. Dois movimentos são percebidos nesta evolução histórica: “por um lado, o novo deve vir à luz, por outro lado, o velho deve ser desalojado”⁷⁷⁹. À medida que o desenvolvimento histórico segue este movimento de trazer à luz o novo, Kierkegaard distingue o sujeito irônico das figuras do “indivíduo profético” e do “herói trágico”. O “indivíduo profético” é aquele que de longe avista o porvir, não o possuindo, apenas pressentindo-o; ele está perdido para sua própria realidade⁷⁸⁰. Por outro lado, temos o “herói trágico”, para quem a realidade é um momento ao qual ele deve aniquilar, esforçando-se para destruir “aquilo que para ele está em vias de desaparecer”, não tanto para simplesmente destruir quanto para fazer emergir o novo, destruindo assim, o passado. Uma vez que o antigo precisa ser desalojado, dando lugar para o novo, é necessário que o velho seja visto em toda sua imperfeição e, neste momento, surge à figura do sujeito irônico. Diferentemente do “indivíduo profético” e do “herói trágico” o sujeito irônico é aquele para quem a realidade já perdeu sua validade, tornando-se para este “uma forma incompleta que incomoda ou constrange”. Assim como o “indivíduo profético” o sujeito irônico não possui o novo, o porvir, ele compreende que não existe uma correlação entre a ideia e o presente. Ele sente o estranhamento, e deve julgar a validade dos valores.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 244.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 244-245.

⁷⁸⁰ Ibid., p. 245.

Num certo sentido, o irônico é profético, pois ele aponta sempre para a frente, para algo que está em vias de chegar, mas não sabe o que seja. Ele é profético; mas se orienta, se situa ao contrário do profeta. O profeta anda de mãos dadas com seu tempo e a partir deste ponto de vista vislumbra o que há de vir. O profeta está, como se observou anteriormente, perdido para sua própria época, mas isto só porque está mergulhado em sua visão. O irônico, pelo contrário, apartou-se das fileiras de seu próprio tempo e tomou posição contra este. Aquilo que deve vir lhe é oculto, jaz atrás dele, às suas costas; mas a realidade a que ele se opõe como inimigo é aquilo que ele deve destruir; contra ela se volta seu olhar devorador, e à sua relação com seu próprio tempo podemos aplicar a própria palavra da Bíblia: “Eis que os pés daqueles que te levarão estão à porta”. Também o irônico é uma vítima exigida como sacrifício pelo desenvolvimento do mundo; não que o irônico sempre precise cair como uma vítima, no sentido estrito, mas sim porque o zelo no serviço do espírito do mundo o devora⁷⁸¹.

Eis a expressão – no proceder do sujeito irônico –, da ironia enquanto “negatividade infinita absoluta”, de Hegel, que Kierkegaard retoma. O que exige uma diferenciação mais rigorosa entre o sistema Hegeliano e a ironia em Kierkegaard. A ironia é negatividade, pois não afirma nada, apenas nega; é infinita porque não é a este ou àquele fenômeno que ela nega; e é absoluta porque aquilo que nega é o que há de mais alto, “que contudo não é”. “A ironia não estabelece nada... Ela é uma demência divina... que não deixa pedra sobre pedra. Aqui nós temos portanto a ironia”⁷⁸². Uma vez que a realidade dada perdeu a validade para o sujeito irônico a mesma não lhe serve de determinação em sua subjetividade, por isso mesmo é que, para o dinamarquês, a “ironia é uma determinação da subjetividade”⁷⁸³. Na ironia, diferentemente do que ocorre no sistema hegeliano, “o sujeito está negativamente livre”, ou seja, a realidade que lhe deveria servir de conteúdo não se faz presente, o sujeito irônico sente-se livre das determinações que o vinculariam a realidade dada e, como um ser flutuante, ele está negativamente livre, pois não há nada, em toda a realidade, que o segure. Esta liberdade, segundo a qual o sujeito irônico se vê livre de todas as determinações, proporciona entusiasmo ao irônico, este como que se embriaga diante de todas as possibilidades que se lhe apresentam, à medida que percebe toda a realidade ruir diante de si, ele encontra consolo e refúgio no “enorme fundo de reserva da possibilidade”. Se o irônico não se encontra na posse do novo, qual seria o meio utilizado por ele para aniquilar o velho? A esta questão Kierkegaard responde que o sujeito irônico se vale da própria realidade dada para aniquilar a realidade dada, a subjetividade condena, assim, a realidade dada;

⁷⁸¹ Ibid., p. 245.

⁷⁸² Ibid., p. 246.

⁷⁸³ Ibid., p. 246.

tendo sempre em mente que o novo princípio se encontra no irônico apenas como possibilidade, nunca como efetividade. “Mas na medida em que ele aniquila a realidade com a própria realidade, ele se coloca a serviço da ironia do mundo”⁷⁸⁴. Esta destruição decorre da própria dialética, nos termos hegelianos, entendida como a “própria destruição interna na qual se desenvolve a universal ironia do mundo”⁷⁸⁵.

Concordando inicialmente com Hegel, Kierkegaard esclarece que cada realidade histórica individual carrega em si mesmo “o germe de sua ruína”, visto que ela nada mais é do que um momento da realização da ideia. Com efeito, para que a formação irônica possa ser desenvolvida, faz-se necessário que o sujeito tome consciência de sua própria ironia, para que através dela sintam-se negativamente livre para condenar a realidade dada e, com isto, goze de liberdade negativa. Para que isso ocorra à subjetividade ela precisa ser desenvolvida, ou seja, tomar consciência de si mesma, sentindo a si mesma, pois a realidade perdeu totalmente a validade para ela, libertando-se dos valores relativos à que a realidade dada queria prendê-la. A subjetividade toma consciência de si mesmo, sentindo a si mesmo, pois a realidade perdeu totalmente a validade para ela, liberta-se dos valores relativos à que a realidade dada queria prendê-la. A ironia, desta forma, uma vez que esteja historicamente justificada, é percebida pelo fato de que a subjetividade é libertada para serviço da ideia; diferentemente de Hegel, a subjetividade irônica perde a relatividade, a determinação que a limitava, e sente a sua força, gozando sua liberdade, como subjetividade, ainda que o sujeito irônico não esteja consciente disto. E uma vez que a ironia é compreendida conceitualmente por Kierkegaard como uma determinação da subjetividade, é possível pensar que ela se mostraria também lá onde a subjetividade, pela primeira vez, fez sua entrada na história universal. “Com efeito, a ironia é a primeira e a mais abstrata determinação da subjetividade”⁷⁸⁶. Isso nos remete para aquele momento da história em que a subjetividade pela primeira vez apareceu, para aquela virada histórica marcada pela figura de Sócrates.

As diferenças entre Kierkegaard e Hegel se aprofundam quando o primeiro examina novamente a ironia de Sócrates, negada pelo segundo. Kierkegaard aponta

⁷⁸⁴ Ibid., p. 246-247.

⁷⁸⁵ Hegel (*apud* KIERKEGAARD, p. 247).

⁷⁸⁶ Ibid., p. 248.

como uma insuficiência na concepção de Hegel o fato de o mesmo sempre falar com muita aversão sobre a ironia de Sócrates; “a ironia, a seus olhos, é uma abominação”⁷⁸⁷. Hegel surge no cenário intelectual no período de glória de Schlegel; enquanto os irmãos Schlegel ironicamente julgavam e condenavam a sentimentalidade da época, Hegel propôs-se a corrigir os desvios que ele percebia na ironia. Para Kierkegaard, eram os adeptos da ironia quem mais importunavam a Hegel; “e ele logo em seguida perdeu a esperança de salvá-los e os tratou a partir de então como pecadores irrecuperáveis e empedernidos”⁷⁸⁸. Segundo a crítica de Hegel, em sua obra *Cursos de Estética*, não pode haver qualquer seriedade no ponto de vista irônico, especialmente atribuído a Schlegel, uma vez que toda forma de substancialidade, conteúdo, particularidade e determinação são atribuídos pelo eu abstrato e reconhecido por este mesmo eu, logo, nada mais pode ser considerado em si e para si dotado de valor próprio, pois são apenas determinações atribuídas pela subjetividade do eu; com efeito, tudo o que pode ser atribuído à realidade dada não passa de aparência, não sendo verdadeiro ou efetivo, toda a realidade não passa de “um mero aparecer por meio do eu que, com violência e arbitrariedade, dispõe livremente de tudo o que é em-si-e-para-si”⁷⁸⁹. Uma vez que a realidade não possui validade própria, mas seja apenas constituída pelo eu, não há nenhuma seriedade nos conteúdos da realidade, pois a verdadeira seriedade se apresenta como um interesse efetivo e substancial pela realidade dada.

No ponto de vista em que se encontra o eu do artista que estabelece tudo a partir de si mesmo e o desfaz, para o qual nenhum conteúdo aparece à consciência como absoluto em si e para si, mas somente como aparência feita por ele mesmo e passível de ser destruída, tal seriedade não pode encontrar lugar, já que é atribuída validade apenas ao formalismo do eu⁷⁹⁰.

É por causa disto que sempre que vai se referir a estes irônicos os românticos alemães, Hegel os trata de maneira superior, olhando-os “de cima para baixo, com enorme desdém e altivez, para esses que ele chama de ‘ilustres personalidades’”⁷⁹¹. A crítica de Kierkegaard a Hegel concentra-se no fato de que o filósofo alemão não compreendeu a ironia socrática, nem percebeu que o ponto de vista de Sócrates era a ironia, ele interpretou a ironia segundo as lentes modernas de Schlegel, a quem ele

⁷⁸⁷ Ibid., p. 249.

⁷⁸⁸ Ibid., p. 249.

⁷⁸⁹ Hegel (2015, p. 82).

⁷⁹⁰ Ibid., p. 82.

⁷⁹¹ Kierkegaard (op. cit., p. 249).

desconsiderava. “Com isso não se quer dizer, de modo nenhum, que Hegel não tenha razão contra os irmãos Schlegel, e que a ironia da dupla Schlegel e Schlegel não tenha sido um desvio muito grave”⁷⁹². Por outro lado, apesar de grandes e importantes considerações, não se pode negar que Hegel, com sua crítica unilateral à ironia “pós-fichteana”, ignorou a verdade da ironia e ao identificar a ironia, como um todo, àquela ironia própria dos românticos, fora injusto para com a ironia. “Logo que Hegel enuncia a palavra ironia, imediatamente vem a pensar em Schlegel e Tieck”⁷⁹³. E não só isto, segundo Kierkegaard, Hegel, em sua consideração da ironia socrática, não somente a expõe de forma bem resumida como também acaba por confundir tudo fazendo com que se perca todo o peso histórico a ponto de não ser possível diferenciar a consideração socrática de uma consideração moderna. Segundo seu entendimento, Hegel censura Schlegel, pois este não compreendera adequadamente o especulativo nas considerações fichteanas a respeito do eu, arrancando o eu abstrato de seu contexto metafísico, arrancando-o de seu terreno do pensamento aplicando-o à realidade, negando assim a própria realidade reduzindo-a a mera aparência produzida pela subjetividade do eu. A dificuldade na concepção hegeliana está no fato de que, para Hegel, a ironia de Sócrates tende a postular algum conteúdo positivo, diferentemente da compreensão que o próprio Sócrates possuía de sua ignorância, que o mesmo tinha ciência de nada saber apesar de afirmar sua ignorância e, com isto, a ironia estava posta, para o filósofo alemão, quando Sócrates afirmava nada saber, era, pois, esta uma afirmação séria; sua afirmação tendia a demonstrar que sua ignorância não era irônica. Hegel tende a confundir a ironia socrática com a ironia dos românticos alemães, não as distinguindo e no limite, não compreende a própria ironia: “quando, pois, Schlegel ou Solger diz: a realidade é apenas aparência, ilusão, apenas vacuidade, um nada, ele quer dizer isto evidentemente com seriedade, e não obstante Hegel diz que isto é ironia”⁷⁹⁴. O engano de Hegel consiste em que a ironia em seu sentido mais estrito não pode ser formulada como um enunciado, “a ironia é uma determinação do sujeito que-é-para-si, que em constante agilidade nada deixa subsistir”⁷⁹⁵, e apesar de Schlegel e Solger terem consciência de que “a finitude não é nada”, em última instância, o irônico sempre irá pôr algo, todavia

⁷⁹² Ibid., p. 249.

⁷⁹³ Ibid., p. 249.

⁷⁹⁴ Ibid., p. 253.

⁷⁹⁵ Ibid., p. 253.

este algo que ele assim põe é nada. Para Kierkegaard é impossível considerar o nada seriamente sem que se chegue a algo, ou o nada é considerado especulativamente a sério, ou se cai no desespero, quando o nada é tomado pessoalmente a sério.

A ironia é o jogo infinitamente leve com o nada, que não se assusta com ele, mas torna sempre a enfrenta-lo de cabeça erguida. Quando não se toma o nada especulativamente ou pessoalmente a sério, então é claro que ele é tomado levianamente, e é nesta medida que ele não é levado a sério. Caso Hegel quisesse dizer que Schlegel não levava a sério que a existência é um nada sem realidade, deveria haver aí alguma coisa que para Schlegel tivesse validade, mas então sua ironia seria mera forma. Pode-se dizer então da ironia que ela leva (o) nada a sério, na medida em que não leva coisa alguma a sério. Ela concebe o nada sempre em oposição a algo, e, para libertar-se da seriedade de alguma coisa, agarra o nada. Mas o nada também não é levado a sério, a não ser no sentido de que não há seriedade em relação a nenhuma coisa⁷⁹⁶.

Com base no núcleo da argumentação de Hegel a respeito das ironias socrática e romântica, o argumento de Kierkegaard também deságua na noção de negatividade infinita absoluta; ela não é um momento dialético da Ideia, como em Hegel, ela é a própria ironia. É por essa razão que a concepção hegeliana que nega “o ponto de vista de Sócrates como ironia”, não se sustenta, na medida em que visa uma realidade substancial, enquanto Sócrates visava à realidade da subjetividade, para a qual a realidade do helenismo, histórica e concreta, tinha perdido a validade. O mesmo pode ser dito sobre a descrição da morte de Sócrates, que não fora, um herói trágico, mas um irônico, porque, até mesmo a morte, para o ateniense, era um nada.

Para Hegel, concordando com a afirmação de Solger, a ironia se manifesta no cumprimento do destino do homem em vida, conforme lemos na nota número 07 do parágrafo 140 da *Filosofia do direito* Hegel, citando Solger:

A verdadeira ironia – diz Solger – parte do ponto de vista de que o homem, enquanto vive neste mundo só neste mundo pode cumprir o seu destino, mesmo no sentido mais alto do termo. Tudo quanto se nos afigura ultrapassar estes fins limitados é vazia imaginação⁷⁹⁷.

Com efeito, a ironia se manifesta no cumprimento do destino do homem em vida e, para Sócrates, a ironia consistia em se apegar ao nada mesmo em face da morte, pois, como vimos, “a morte não tinha para Sócrates nenhuma realidade. Para o herói trágico, a morte tem validade; para ele, a morte é na verdade a última luta e o último

⁷⁹⁶ Ibid., p. 253-254.

⁷⁹⁷ Hegel (1997, p. 142).

sofrimento”⁷⁹⁸. Sócrates até no momento da morte, se agarra ao nada, sua ignorância a respeito da morte se mostra como conteúdo, como um ponto de vista irônico em relação ao Estado ateniense.

5.2 A compreensão da ironia na Modernidade: A ironia dos românticos alemães.

Após acompanhar minuciosamente o conceito de ironia de Sócrates, chegou a hora de entendermos seus desdobramentos na Modernidade e, para tanto, a reflexão de Kierkegaard se dirige para a sua manifestação no movimento romântico alemão e aquilo que o próprio Kierkegaard via como deturpação pela forma como os poetas alemães se apropriaram do conceito. Os românticos também negavam a realidade em nome da idealidade, mas a negatividade romântica era semelhante à socrática? Era uma negatividade livre? Evanescente?

Kierkegaard inicia sua abordagem em Kant, em quem a moderna especulação saiu da tutela do dogmatismo após a leitura das obras de Hume; o método crítico fizera com que a subjetividade do eu se degenerasse: “quanto mais, no criticismo, o eu mergulhava na contemplação do eu, tanto mais magro, sempre mais magro ficava este eu, até que acabou tornando-se um fantasma, imoral, como o marido de Aurora”⁷⁹⁹. A moderna especulação era um descaminho, pois enquanto a reflexão se movia para si mesma, refletindo sobre o próprio ato de refletir – a reflexão da reflexão –, ela, cada vez mais, afastava-se de toda forma de conteúdo, tornando-se uma reflexão vazia de significado. “Aqui se mostrou o que se mostrará em todos os tempos, que quando se quer especular é especialmente importante estar na direção correta”⁸⁰⁰. A busca por compreensão empreendida pela moderna especulação é comparada por Kierkegaard a um homem que em vão busca pela casa os óculos que estavam em seu próprio nariz.

Kierkegaard entende que a fraqueza do sistema kantiano residia na questão da “*Ding an sich*”, na *coisa em si*, pois, se para Kant “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas”⁸⁰¹, para Kierkegaard o objeto, “este dado exterior

⁷⁹⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 254-255).

⁷⁹⁹ Ibid., p. 255.

⁸⁰⁰ Ibid., p. 255.

⁸⁰¹ Kant (op. cit., p. 40).

para a experiência, que como um corpo sólido colidia com aquele que fazia a experiência... esta *Ding an sich* era o que constituía a fraqueza do sistema de Kant”⁸⁰². O sistema de Kant cindiu o mundo em *numênico* e *fenomênico*, criando dicotomias que pareciam irreparáveis, separando o sujeito do conhecimento do objeto a ser conhecido e este, apenas em seu fenômeno, a *coisa em si* permaneceria incognoscível. “Sim, permaneceu a pergunta, se o eu não seria ele mesmo uma *Ding an sich*. Esta questão foi levantada e respondida por Fichte”⁸⁰³. Filósofos pós-kantianos, a começar por Fichte, se propuseram a solucionar o problema destas dicotomias no sistema de Kant⁸⁰⁴. Fichte procurou superar a dificuldade elevando o eu a uma unidade abstrata, removendo este “*em si*” (*an sich*) e o colocando no interior do pensamento, com isto “infinetizou o eu no Eu-Eu. O eu produtor é o mesmo que o eu produzido”⁸⁰⁵. Não há, segundo Fichte, diferença entre o eu e o mundo. O mesmo raciocínio é lido nos *Cursos de Estética*:

Fichte estabelece o eu e, na verdade, o eu total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento. Em segundo lugar, esse eu é por causa disso em si mesmo completamente simples; por um lado, nele são negados toda particularidade, determinação e conteúdo – pois todas as coisas sucumbem nesta liberdade e unidade abstrata -; por outro lado, todo conteúdo que deve valer para o eu somente é estabelecido e reconhecido pelo eu. O que é, somente é através de mim, e o que é através de mim posso do mesmo modo aniquilar novamente⁸⁰⁶.

Uma vez que todo conteúdo da realidade só o é em virtude do eu que o produz, esta infinitude do pensamento fichteano nada mais é do que uma infinitude negativa; “uma infinitude em que não há nenhuma finitude, uma infinitude sem nenhum conteúdo”⁸⁰⁷. Com efeito, ao infinitizar o eu tal como fez, Fichte “fez valer um idealismo”, diante do qual “toda realidade empalidecia”; é com Fichte e seu idealismo que a subjetividade torna-se a “negatividade infinita, absoluta, a tensão e a aspiração infinitas”⁸⁰⁸. O tema do conteúdo é um divisor de águas, assim como a ironia de Sócrates, o eu fichteano também fora considerado como “negatividade infinita, absoluta”, porém, diferentemente de Sócrates, para quem a realidade dada não era um

⁸⁰² Kierkegaard (op. cit., p. 256).

⁸⁰³ Ibid., p. 256.

⁸⁰⁴ Muito do que Kierkegaard procurou tratar nesta seção já foi discutida no capítulo 01 desta dissertação quando expus o contexto histórico do Primeiro Romantismo Alemão, portanto, a consideração sobre o sistema kantiano e os pós-kantianos (Fichte em específico) serão abordados de forma mais resumida. Centrarei a temática mais na apropriação da questão do *eu* pelos românticos alemães.

⁸⁰⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 256).

⁸⁰⁶ Hegel (2015, p. 81).

⁸⁰⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 256).

⁸⁰⁸ Ibid., p. 256.

produto da subjetividade do eu e, também, para quem o helenismo perdera sua validade e sua ironia estava contra a realidade dada a uma certa época, em Fichte, a realidade era produto do eu que ora estabelecia, ora aniquilava a totalidade da realidade. No idealismo fichteano, a subjetividade se tornou negativamente livre, de forma infinita, porém, a ausência de conteúdo era um problema para o idealismo de Fichte; a subjetividade, que se movia em infinita abstração, precisava ser negada para que, com isto, se pudesse resolver este problema de ausência de conteúdo; logo, se fazia necessário que o pensamento viesse a se tornar concreto. Fora tal princípio fichteano, o de que a subjetividade, isto é, o eu, possui validade constitutiva, o que mais chamou a atenção dos românticos, a saber, Schlegel e Tieck, segundo Kierkegaard, e a partir de tal princípio estes “operaram no nível do mundo”. Todavia, a partir da apropriação das ideias de Fichte sobre o eu, os românticos acabaram caindo em uma dupla dificuldade: “em primeiro lugar, confundiu-se o eu empírico e finito com o Eu eterno; em segundo lugar, confundiu-se a realidade metafísica com a realidade histórica”⁸⁰⁹. Desta forma, os românticos aplicaram “um ponto de vista metafísico incompleto à realidade”. Fichte queria, através de seu sistema idealista, construir o mundo de forma sistemática. “Schlegel e Tieck queriam inventar um mundo”⁸¹⁰. Com isto percebe-se que este tipo de ironia da Modernidade não estava “a serviço do espírito do mundo”, que ela não negava apenas um momento da realidade dada para colocar um novo momento; a ironia da Modernidade era voltada à realidade histórica e o todo da realidade era negado a fim de abrir caminho para uma nova realidade “autoproduzida”. Diferentemente da ironia socrática onde a subjetividade fez sua entrada no mundo, o que surge na Modernidade é uma subjetividade exaltada, “uma segunda potência da subjetividade”, a mesma já estava presente nas relações do mundo. Portanto, frente a este tipo de subjetividade exaltada, que nega o todo da realidade histórica em nome de uma realidade autoproduzida pelo eu, Kierkegaard acredita que a crítica de Hegel se justifica. Sobre a ironia dos românticos alemães, Hegel diz o seguinte:

Essa virtuosidade de uma vida irônica e artística se concebe, pois, como genialidade divina, para a qual tudo e todos são apenas uma criação sem essência, na qual o criador livre, que se sabe desvencilhado e livre de tudo, não se prende, pois pode tanto destruí-la quanto cria-la.... Este é o significado universal da genial ironia divina, como concentração do eu em si mesmo,

⁸⁰⁹ Ibid., p. 258.

⁸¹⁰ Ibid., p. 258.

para quem todos os elos foram quebrados e que somente pode viver na beatitude do gozo próprio. Esta ironia foi inventada pelo senhor Friedrich von Schlegel e muitos outros a macaquearam ou a repetirão sempre novamente. A Forma mais imediata desta negatividade da ironia é, por um lado, a vaidade de toda coisa concreta (*Sachlichen*), de toda eticidade e de tudo o que é em si mesmo pleno de Conteúdo, isto é, a nulidade de tudo o que é objetivo e válido em si e para si. Se o eu permanece neste ponto de vista, tudo para ele surge como nulo e fútil (*eitel*), com exceção da própria subjetividade, que por esse motivo se torna oca e vazia e ainda mais vaidosa⁸¹¹.

Com efeito, a ironia, isto é, o movimento do Primeiro Romantismo alemão⁸¹², se apresentava “como aquela, diante da qual nada estava estabelecido, nada subsistia”; como movimento que acabava com tudo, como quem detinha o poder para tudo fazer. Sempre que os românticos deixavam que algo subsistisse era porque eles assim o permitiam, pois sabiam que tinham o poder para aniquilar e criar tudo. “Ela se sabia de posse do poder absoluto para ligar e desligar”⁸¹³. O movimento romântico detinha também o poder sobre ideias e fenômenos, de tal forma que a ironia aniquilava o fenômeno afirmando que o mesmo não correspondia à ideia; e aniquilava a ideia afirmando que a mesma não correspondia ao fenômeno. Duarte, porém, não concorda que os românticos pretendessem ter tanto poder assim sobre as coisas, como afirmara Kierkegaard, para quem a ironia sabia que “tinha plenos poderes para fazer tudo” ou, Hegel, sobre a ironia que “quebra elos”:

Romanticamente, porém, a ironia, ao contrário, não daria ao sujeito poder total sobre as coisas. Schlegel não pensa que a ironia quebra “elos”, pois ela não seria concentração do eu em si, mas desconcentração a partir de ambiguidades que fazem o elo entre o que é e não é, entre presença e ausência de sentido. Seu humor “tem a ver com ser e não ser, e sua essência própria é a reflexão”, afirma. Ironia é o que junta e separa opostos, forçando-os a entrar em contato... Mantém distintos, mas aproximados em tensão, significativo e significado, palavra e coisa, forma e conteúdo, expressão e ideia⁸¹⁴.

Pode-se compreender então, segundo Duarte, o motivo segundo o qual Hegel discordava dos românticos; “Ironia era o que fazia com que a síntese absoluta, que ele buscava através da dialética, fosse paradoxalmente quebrada pelas antíteses, elas

⁸¹¹ Hegel (op. cit., p. 82-83).

⁸¹² “Utilizo em toda esta exposição a expressão: a ironia e o irônico, mas poderia da mesma forma dizer o romantismo e o romântico. Ambas as expressões designam essencialmente o mesmo, sendo que uma recorda mais o nome com que este partido batizou a si mesmo, e a outra o nome com que Hegel o batizou” (KIERKEGAARD, op. cit., p. 259).

⁸¹³ Ibid., p. 259.

⁸¹⁴ Duarte (op. cit., p. 129).

mesmas consideradas absolutas”⁸¹⁵. A ironia era, para Schlegel, “a forma do paradoxo”⁸¹⁶, como uma dialética que não encontrava síntese, que permanecia constantemente em conflito; “Ironia é consciência clara da eterna agilidade, do caos infinitamente pleno”⁸¹⁷, segundo os românticos e, uma vez que se proponha alcançar o absoluto – ainda que o mesmo, para os românticos, não possa ser alcançado –, “então não resta outra saída senão se contradizer sempre e vincular extremos opostos. O princípio de contradição está irremediavelmente perdido”⁸¹⁸. Por conta disso é que a ironia não era aceita segundo o sistema hegeliano.

Concordando com Hegel, Kierkegaard, examina o outro lado da equação, o da realidade histórica, ou seja, o do conteúdo, que ativamente, entra numa relação para com sujeito de dois modos: “parte como um dom, que não se deixa desdenhar, e parte como uma tarefa, que quer ser realizada”⁸¹⁹; como um dom, a realidade histórica é herdada pelo sujeito, e como tarefa, cabe ao indivíduo realizá-la; todavia, a ironia, por possuir um estatuto crítico, cria uma discrepância para com a realidade; discrepância esta, provocada pelos arautos do romantismo, acusa Kierkegaard⁸²⁰. E isto por que, a crítica dos românticos fora direcionada não contra os clássicos, tão pouco como fizera Kant ao criticar a consciência, mas sim, contra toda a realidade. Kierkegaard admite que haja na realidade muito que se possa criticar e que seja passível de correção, porém, ao mesmo tempo acentua que não há possibilidade de justificar o “ataque crítico contra toda a realidade”⁸²¹. Empregado pelo Movimento romântico, tal ataque pode, também, ser percebido pelo fato de que “Tieck introduziu em seus dramas sua polêmica contra o mundo”⁸²². Quando Kierkegaard disse que “a realidade em parte se apresenta como um dom”, ele queria demonstrar com isso a relação existente entre o indivíduo e o passado; e tal passado quer, por isso mesmo, ter validade para o sujeito, de tal forma que não venha a ser ignorado. Porém, a ironia ignora qualquer passado, ou, em outros termos, “não há nenhum passado” para a ironia; e isto por que, a ironia confundiu o “eu

⁸¹⁵ Ibid., p. 130.

⁸¹⁶ Schlegel (1997, p. 28).

⁸¹⁷ Ibid., p. 153.

⁸¹⁸ Ibid., p. 45.

⁸¹⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 259).

⁸²⁰ “Tanto o seu filósofo (Schlegel) como o seu poeta (Tieck) são críticos” (Ibid., p. 259).

⁸²¹ Ibid., p. 260.

⁸²² Ibid., p. 260.

temporal com o Eu eterno”⁸²³. E uma vez que este Eu eterno não possui passado algum, por consequência o eu temporal também não o tem. A partir do momento em que a ironia quis se apropriar do passado, o mesmo precisava ser de tal forma que a ironia pudesse agir com total liberdade sobre ele, realizando seu jogo com o passado; foi por causa disto que o movimento romântico optou pela “parte mítica da história”, a saber, as sagas e as aventuras, enquanto que a realidade histórica, “onde o verdadeiro indivíduo tem sua liberdade positiva”, foi deixada de fora. E com apenas um gesto a ironia transmutou a realidade histórica em fantasia, fazendo com que a ironia se visse novamente livre. Em seus romances os românticos privilegiaram ora a ambientação da antiga Grécia, ora da Idade Média; com isto, o romantismo não estava se ocupando da concepção histórica, antes, apenas desenvolvendo nesta ambientação, a sua própria realidade desenvolvida pela subjetividade do eu.

Ora ela vivia na Grécia, sob o belo céu grego, perdida no gozo presente da vida harmônica grega, e aí vivia de modo a ter sua realidade nisto. Mas quando ficava fatigada disso, empurrava esta realidade posta arbitrariamente para tão longe de si, que esta desaparecia completamente. O mundo grego não tinha nenhuma validade para ela como um momento da história do mundo, mas tinha validade para ela, e validade absoluta, só porque isto lhe agradava. Ora ela mergulhava nas florestas primitivas da Idade Média... buscava na Idade Média sua realidade... Mas quando esta história de amor perdia sua validade, a Idade Média recuava ao infinito, e se perdia mais e mais, seus contornos cada vez mais vagos nos bastidores da consciência. A Idade Média não tinha nenhuma validade para ela enquanto um momento da história universal, mas validade a validade absoluta, só porque a ironia se comprazia nisto. A mesma coisa se repete em todos os domínios teóricos⁸²⁴

A ironia, o movimento romântico alemão, elegia “esta ou aquela religião” como absoluta para si, porém, sabiam que assim o era unicamente porque a ironia assim o queria. Os românticos, no uso da ironia, colocavam-se como que acima da realidade para julgá-la em todos os domínios teóricos, julgando e condenando, porém, sem ver a necessidade de investigação. “É esta conduta, que só julga e condena, que Hegel (vol. XVI, p. 465) combate principalmente em Fr. Schlegel”⁸²⁵. Kierkegaard, então, louva o esforço de Hegel, pois o filósofo alemão, diferentemente dos românticos, não recusa o passado, negando-o, antes, o compreende; Hegel, assim, serve como uma barreira contra a moderna especulação romântica, cuja “interminável conversa fiada de que a história universal deve iniciar agora, como se ela devesse iniciar precisamente às quatro horas

⁸²³ Ibid., p. 260.

⁸²⁴ Ibid., p. 260-261.

⁸²⁵ Ibid., p. 261.

ou no mais tardar antes das cinco”⁸²⁶. De fato, a correta compreensão hegeliana da história sabe que a ideia é concreta, e que este concretizar da ideia é a realidade histórica e, nesta realidade histórica, “cada elo particular tem sua validade como momento”; os românticos, ao contrário, embora separassem fenômeno e essência, por meio da ironia acabavam negando a realidade histórica, justamente porque não consideravam esta validade relativa; para eles, ora a realidade histórica num momento possuía validade absoluta, ora, em outro momento, não possuía qualquer validade; pois, afinal a ironia “assumiu para si o importante encargo de produzir a realidade”⁸²⁷.

Não é apenas como um dom que a realidade se apresenta para o indivíduo, mas também como uma tarefa que quer ser realizada. Neste sentido, a realidade deveria ser encarada como um instante privilegiado, pois, como uma tarefa que se deseja ver realizada, esperava-se que a ironia, após ter ultrapassado toda a realidade dada, colocaria algo em seu lugar; porém, “este não é o caso, de maneira nenhuma; pois, como a ironia conseguiu dominar a realidade histórica fazendo-a flutuar, assim também ela acabou por tornar-se flutuante. Sua realidade é somente possibilidade”⁸²⁸. Diferente do indivíduo, que no ato de realizar a realidade efetiva, sentindo-se parte de um todo maior, apreende a seriedade da responsabilidade por seu agir, a ironia se vê livre de tal responsabilidade; pois, a ironia se percebe possuidora do poder de sempre iniciar tudo como e quando lhe aprouver. Ela não se vê presa a nenhum passado que a comprometa, pois ela é livre, infinitamente, em seu poder crítico. “É por essa liberdade que a ironia anseia”⁸²⁹. E é apenas na liberdade de toda e qualquer impressão da realidade que, para a ironia, se vive poeticamente e é justamente isto que a ironia mais anseia, “a grande exigência da ironia é de que se deve viver poeticamente”⁸³⁰.

Com isso chegamos ao ponto central da crítica estética de Kierkegaard aos românticos, tendo como fio condutor a comparação entre vida e arte, entre o poeta e o cristão. Por viver poeticamente, Kierkegaard compreende um modo de vida como tarefa, cuja responsabilidade repousa sobre o indivíduo, o qual busca realizar o fim

⁸²⁶ Ibid., p. 262.

⁸²⁷ Ibid., p. 262.

⁸²⁸ Ibid., p. 262.

⁸²⁹ Ibid., p. 263.

⁸³⁰ Ibid., p. 263.

absoluto que “consiste em tornar *für sich* (por si) o que ela é *an sich* (em si)”⁸³¹. Kierkegaard assinala a diferença entre se deixar criar, próprio do cristão, e criar a si mesmo do poeta irônico (romântico), que “paira acima de todo o seu meio”, criando a si mesmo a partir do nada. Kierkegaard estabelece o primado do cristão sobre o irônico: “Pois uma coisa é se criar (poeticamente) a si mesmo, e uma outra coisa é se deixar criar. O cristão se deixa criar, e neste sentido um cristão bem simples vive muito mais poeticamente do que uma porção de cabeças talentosas”⁸³². Diferente do cristão, cuja formação advém da vontade divina, já que o cristão é aquele a quem a consciência de si se manifesta como “aquele que tem realidade diante de Deus”, o irônico não possui um *an sich* (em si) como um *telos* absoluto que lhe orienta na realização deste fim, sendo esta uma condição fundamental, pois, para que o irônico possa viver poeticamente e criar-se a si mesmo, ele não pode ter nenhum “*an sich*”; o que importa ao irônico é “tomar consciência do dado original que há nele”⁸³³, e esta originalidade se impõe como limite no interior do qual o irônico cria a si mesmo e do qual ele se percebe poeticamente livre. Com isto, nos diz Kierkegaard, a ironia acaba por se afundar naquilo que ela mais está combatendo, pois, apesar de conservar certa semelhança com o mais prosaico dos homens, o irônico possui a liberdade negativa e, por meio dela, ele se coloca acima de si próprio em seu criar poeticamente. “É por isso que o irônico tão frequentemente se torna em nada; pois para o homem vale o que não vale para Deus: que do nada não surge nada”⁸³⁴. O irônico conserva para si esta sua liberdade poética, de tal forma que quando percebe que não se tornou em nada, ele poetiza isto também. “Para o irônico tudo é possível. Nosso Deus está no céu e faz tudo o que lhe agrada; o irônico está na terra e faz tudo o que lhe dá prazer”⁸³⁵.

O romântico/irônico em alguns casos costumava gastar tempo no esforço empregado para “vestir a roupagem correta, adequada à personagem que ele mesmo inventou de ser. Neste aspecto, o irônico... possui um lote considerável de máscaras e fantasias”⁸³⁶ a sua disposição. Seria isto, este vestir roupas e máscaras, aquilo que Scheel entende por atitude de escapismo, próprio dos poetas românticos? Em suas

⁸³¹ Ibid., p. 264.

⁸³² Ibid., p. 264.

⁸³³ Ibid., p. 264.

⁸³⁴ Ibid., p. 264.

⁸³⁵ Ibid., p. 265.

⁸³⁶ Ibid., p. 265.

palavras, Scheel afirma: “A arte representa assim uma forma de escapar do mundo, de dar-lhe formas mais ou menos adequadas aos movimentos de alma do indivíduo”⁸³⁷.

Esta tendência ao escapismo era fruto de sua época, uma época sem alma:

A dificuldade vinha da própria forma como artistas, pensadores e publicistas conseguiam simbolizar, esforçando-se por captar todas as mudanças de uma realidade fugidia e rarefeita, que se alterava num ritmo quase insano... Crise de identidade individual, existencial. Crise de identidade coletiva, social – tudo isto num século que parecia ter perdido sua própria alma⁸³⁸.

A princípio parece-nos que é sobre esta tendência ao escapismo que Kierkegaard está trabalhando, contudo, quando observamos mais cuidadosamente veremos que, mais do que escapismo, é sobre dispersão que o dinamarquês fala. “Na ironia, a alma está sempre em peregrinação”⁸³⁹, nos diz Kierkegaard; como não possui nenhum “*an sich*”, não partindo de nenhum dado originário, o irônico, de posse da “infinita liberdade poética” que acompanha o “tornar-se nada”, se dispersa percorrendo uma multiplicidade de determinações, de destinos extraordinários, pois, para ele, tudo é possível. O irônico se deixa ser guiado pelo destino e pelo acaso. Eis aí, nos diz Kierkegaard, o que o irônico tinha em mente sempre que se tratava de viver poeticamente; era isto o que ele conseguia ao poetizar a si mesmo.

Ainda tratando sobre a diferenciação entre aquele que “se deixa criar poeticamente” daquele que cria “a si mesmo poeticamente”, no que diz respeito ao meio em que está inserido, isto é, a realidade dada, o cristão, aquele que “se deixa criar” é consciente de seu contexto, ao qual ele “deve ajustar-se”; se não fosse assim, ele, o cristão, nada mais seria do que “uma palavra sem sentido, arrancada de sua conexão”⁸⁴⁰. Para o irônico, porém, este meio, o contexto em que está inserido, nada é, não possui validade alguma e, uma vez que seu interesse se encontra no criar a si mesmo e não em se ajustar ao seu meio, faz-se necessário que o mundo circundante também seja criado juntamente com ele; em outras palavras, “ele não apenas cria poeticamente a si mesmo, mas poetiza igualmente seu mundo circundante”⁸⁴¹. Esta atitude de poetizar o mundo faz com que o irônico entre em rota de colisão constante com a realidade que ele pertence, visto que, tudo o que subsiste na realidade dada, seja a moralidade ou a vida

⁸³⁷ Scheel (2010, p. 54).

⁸³⁸ Saliba (2003, p. 30).

⁸³⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 265).

⁸⁴⁰ Ibid., p. 266.

⁸⁴¹ Ibid., p. 266.

ética, possuem para ele apenas validade poética. Quando a realidade perde sua validade para o irônico, não quer dizer, com isto, que a mesma era uma realidade “caduca” que seria substituída por outra realidade “mais verdadeira”, antes, assim acontece porque “o irônico é aquele Eu eterno, para o qual nenhuma realidade é a adequada”⁸⁴². É por causa desta pretensão do irônico que ele se situa “para além da moral e da vida ética”, atitude reprovada por Solger, um dos expoentes do Romantismo quando o mesmo “diz que não é o que ele entende por ironia”.

Propriamente não se pode dizer que o irônico se coloca fora e acima da moral e da vida ética, mas ele vive de uma maneira demasiado abstrata, demasiado metafísica e estética para poder chegar à concreção da moral e do ético. Para ele a vida é um drama, e o que o ocupa é o enredo engenhoso do drama. Ele mesmo é espectador, ainda quando ele próprio é o ator. Infinitiza por isso o seu eu, volatiliza-o metafísica e esteticamente, e embora de vez em quando se recolha tão egoísta e estreitamente quanto possível, em outras horas tremula tão solto e distendido, que o mundo inteiro poderia caber nele⁸⁴³.

Kierkegaard, diferenciando os valores da estética e da ética, argumenta que o irônico, precisamente porque, através de sua licença poética, cria a si mesmo e ao mundo circundante, perde toda a continuidade de sua vida e acaba, perdendo o que é concreto, se submetendo ao estado de ânimo (*Stimmung*); sua vida não passa de meras “disposições afetivas”. Sobre estas “disposições afetivas”, Silva afirma que

No final do século XVIII, o termo foi transposto para a estética filosófica, ganhando uma conotação especulativa. A passagem decisiva se dá com Kant, na Crítica do Juízo, quando o termo é deslocado de seu sentido musical e dessa relação prática entre instrumentos ou tons, para transpor-se para o campo das faculdades, como pressuposto da apresentação estética, preservando, no entanto, a noção de proporção. A *Stimmung* adquire, então, o sentido de disposição, ou seja, de uma proporção entre as faculdades: precisamente, afirma Kant: “[...] o estado de ânimo (*Gemutzzustand*), isto é, a disposição (*Stimmung*) das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral” (KANT, 1993, §21, p.84). Ora, sabemos que a disposição estética é específica e, nesse caso, ela é determinada apenas pelo sentimento (*Gefühl*) e não por conceitos; sobretudo, que nela se dá uma concordância recíproca, o conhecido jogo recíproco entre as faculdades do conhecimento, o que garante a comunicação e a validade geral do ajuizamento estético⁸⁴⁴.

Esta mesma “disposição afetiva”, esta *Stimmung*, afirma Silva, com Fichte, adquire um novo sentido, quando o mesmo amplia o sentido de “disposição estética”; e com isto, algo neste conceito muda, desde que concebido por Kant. O conceito de

⁸⁴² Ibid., p. 266.

⁸⁴³ Ibid., p. 266-267.

⁸⁴⁴ Silva (2016).

Stimmung passa a denotar uma espécie de “interioridade radical”; nos termos da própria Silva: “pode-se compreender, grosso modo, a *Stimmung* dita romântica como essa unidade criada pelo gênio, que é a manifestação da força do todo, ou unidade absoluta do Eu, ou, ainda, que é a sensação de unidade e harmonia que tudo abarca”⁸⁴⁵.

Diferentemente de um cristão que frente às inconstâncias da vida pode encontrar-se ora mais ora menos comprometido com a sua fé, nem por isso deixando de ser um cristão; o irônico, ao contrário, dado que não há nenhuma continuidade em sua vida, mas, movido pelos estados de ânimo, ora “ele é um deus, ora um grão de areia”. Com efeito, o irônico, pensando ser livre, acaba caindo “sob a lei terrível da ironia do mundo e fica pensando sob a mais assustadora escravidão”⁸⁴⁶. Por ser um poeta, o irônico, mesmo que seja arrastado de um lado para o outro, por causa do seu estado de ânimo, seguindo os caprichos da ironia do mundo, na maior parte do tempo ele nem mesmo aparenta o ser. “Ele poetiza tudo, e poetiza junto os estados de ânimo”⁸⁴⁷. Quando ele percebe que os estados de ânimo saem de seu controle, pois apenas da posse de seu poder o irônico se vê livre, “então ele se poetiza”. O irônico inventa que fora ele mesmo quem evocara os estados de ânimo. O irônico é um inconstante que “ora tem todas as respostas, ora ele ainda procura; ora ele é dogmático, ora é cético; ora vai a Jacob, ora aos gregos, e assim por diante: é tudo uma questão de ânimo (*lutter Stemninger*)”⁸⁴⁸. Como não pode haver total descontinuidade se faz necessário um elo que sirva como unidade para um conjunto de opostos, aqui também, há de se encontrar esta unidade no irônico, nem que seja negativa, pois tédio “é a única continuidade que o irônico tem”⁸⁴⁹.

Concordando com a crítica de Hegel aos românticos, a exposição kierkegaardiana, por meio da comparação entre o cristão e o romântico, permite ao autor separar ética e estética, concluindo que a ironia, em seu aspecto teórico, permanece sempre como negatividade, como desacordo duplo entre ideia e a realidade e entre realidade e ideia, enquanto que, em seu aspecto prático, o desacordo expressa-se entre possibilidade e realidade, e entre realidade e possibilidade. Ora, a separação

⁸⁴⁵ Ibid., p. 57.

⁸⁴⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 267).

⁸⁴⁷ Ibid., p. 267.

⁸⁴⁸ Ibid., p. 268.

⁸⁴⁹ Ibid., p. 268.

também estava presente na ironia socrática, mas no caso dos românticos o que assinala a impostura é a aniquilação da realidade, inviabilizando o agir moral.

5.2.1 A crítica de Kierkegaard à ironia de Friedrich Schlegel.

Até então a análise de Kierkegaard destinou-se ao romantismo no plano das ideias gerais, salvo poucas exceções em que ele nomeava um ou outro expoente, porém, em sua maior parte, se tratou de uma análise geral. Agora o autor volta sua atenção para a consideração específica das obras artísticas dos proponentes do Primeiro Romantismo alemão (*Frühromantik*) a fim de examinar caso a caso o que seria viver poeticamente. O primeiro representante do *Frühromantik* que Kierkegaard irá analisar é o filósofo Friedrich von Schlegel e seu romance *Lucinde*, escrito em 1799. Apesar de não representar todo o pensamento de Schlegel, nem mesmo do movimento romântico, a escolha de Kierkegaard por *Lucinde* porque é uma das obras mais bem conhecidas do filósofo de Iena, “que se tornou o evangelho da Jovem Alemanha”. Kierkegaard é cauteloso em sua análise do romance *Lucinde*, “um livro bastante lascivo”; Hegel achara abominável e aquelas pessoas mais sensíveis poderiam sentir-se desconfortáveis com sua exposição. O desconforto do jovem Kierkegaard e também de Hegel não era injustificado; na Alemanha de sua época, muitos foram os críticos de Schlegel a condenarem sua obra. Segundo Medeiros, Schlegel, ao escrever *Lucinde*, “provavelmente já tinha em mente a recepção negativa e muitas vezes hostil que a obra receberia por parte de seus contemporâneos”⁸⁵⁰. Schlegel sabia que a Forma e a temática apresentadas na obra “pertenciam a um tempo que ainda não chegara”⁸⁵¹, uma obra “caótica e desestruturada”, com uma mistura confusa de estilos literários. Este caos era proposital, tinha a intenção de “desestabilizar as concepções tradicionais sobre o romance”⁸⁵² fundamentando um novo paradigma sobre a relação entre homens e mulheres.

A revolução estético-sentimental concretizada na forma de um romance assombrou os espíritos mais vivos de sua época. A aparente ausência de enredo, o jogo inusitado de vozes narrativas, a mistura de formas literárias, a profusão de imagens alegóricas advindas da tradição literária, assim como uma espécie de sensualidade espiritual (ou espiritualidade sensual) na relação

⁸⁵⁰ Schlegel (2019, p. 07).

⁸⁵¹ Ibid., p. 07.

⁸⁵² Ibid., p. 08.

conjugal entre mulher e homem são aspectos que emprestam a *Lucinde* um lugar privilegiado na história da modernidade estética e filosófica⁸⁵³.

Constantino ratifica que essa ênfase schlegiana no amor é bem mais compreensível à luz de seu contexto imediato onde “a aproximação entre o amor sensual e o espiritual era algo completamente estranho ao século XVIII”⁸⁵⁴, de tal forma que a sexualidade era considerada, para muitos autores, como algo de natural, pertencente à biologia do corpo humano e “a paixão era vista como uma doença... como algo patológico”; Kierkegaard parece concordar, pois segundo seu entendimento, comete-se injustiça a Schlegel quando não se recorda o fato de que, em seu tempo, o amor fora tão domesticado que o mesmo encontrava-se “tão privado de erotismo quanto possível”⁸⁵⁵. Apesar de o amor ter recebido uma nova brisa pelas mãos de Schlegel, o clima descoberto pelo filósofo romântico, aquele pelo qual o amor poderia então prosperar é um clima idealizado que não se encontra em nenhuma parte. Por causa disto é que, para o dinamarquês, todo homem que possuísse “um senso poético mais profundo, com anseios fortes demais para não se deixar prender nas teias de aranha romântica”⁸⁵⁶, deveria se levantar em protestos, em nome da poesia, com a finalidade de demonstrar que o que Schlegel propusera não foi uma saída, antes, fora um desvio onde o próprio filósofo alemão se desencaminhou, confirmando que “viver não é a mesma coisa que sonhar”. Desde a publicação do romance *Lucinde*, “diversas vozes se levantaram para denunciar o que acreditavam ser uma obra imoral, perniciosa e destruidora dos bons costumes”⁸⁵⁷. Schlegel combatia, com sua ironia, os costumes burgueses de sua época, a saber, a vida conjugal ligada às conveniências e utilidade e a concepção cristã de casamento; nas palavras de Kierkegaard: “há uma rigidez moral, uma camisa de força, dentro da qual nenhum homem razoável consegue mover-se. Em nome de Deus, que se rompam!... Que a ironia desabe contra estas coisas”⁸⁵⁸.

À crítica endereçada ao caráter utilitário e teleológico do amor, Schlegel não apresenta uma saída, nem possibilidades alternativas, apenas recua a um tempo desaparecido, àquilo que Kierkegaard denominou de “nostalgia romântica”, ao anseio

⁸⁵³ Ibid., p. 08.

⁸⁵⁴ Ibid., p. 08.

⁸⁵⁵ Kierkegaard (op. cit., p. 269).

⁸⁵⁶ Ibid., p. 269.

⁸⁵⁷ Schlegel (op. cit., p. 10).

⁸⁵⁸ Kierkegaard (op. cit., p. 270-271).

por um passado perdido. Essa nostalgia, própria do romântico, como um desejo pela totalidade perdida, após a separação consolidada pelo criticismo kantiano, resultava que os românticos buscassem refúgio no passado. Segundo Nunes: “proveniente do mesmo empenho de totalidade, o amor ao passado, que se distendeu às fontes remotas e às origens da unidade da espécie, mitificou a Idade Média e o poder espiritual da Igreja nessa fase”⁸⁵⁹. Tal nostalgia, de que nos fala Kierkegaard, consiste, ainda segundo a filosofia de arte contemporânea, no “conflito entre a limitação do real e a infinitude do ideal... e permite compreender o sentido da exigência de unidade... A reconquista da unidade, do infinito sempre distante, determina a nostalgia romântica”⁸⁶⁰. Movidos pelo sentimento de inquietação diante dos desdobramentos históricos provenientes da Revolução francesa, o movimento romântico viu-se diante da “ruptura e de uma quebra sem precedentes com o passado”, a “sensibilidade romântica face à sociedade e à história” oscilava, num misto de sentimentos contraditórios, lançando “um olhar ora de medo, ora de esperança, diante das mudanças que então ocorriam”⁸⁶¹. Nesse cenário caótico, a atitude romântica busca uma realidade que divergisse, o máximo possível, daquela a que eles presenciavam⁸⁶². Segundo Saliba a nostalgia romântica poderia ser:

...mais facilmente reconhecível nas classes dominantes e nos grupos ligados à manutenção do poder monárquico, foi mais contemplativa: enveredou por uma busca das autênticas tradições nacionais, imersas num passado remoto e obscuro. Daí o interesse maior pela época medieval, pois nela, supostamente, encontrar-se-iam os traços definidores de um obscuro “espírito nacional”; daí também uma visão bastante mistificadora e ingênua do mundo feudal. Este mergulho no passado era uma espécie de compensação ao espetáculo de quebra de continuidade oferecido pelo tempo presente: uma nostalgia das sociedades pré-capitalistas que ansiava por retornar o fio de uma continuidade orgânica do passado. Se, no campo político, tal atitude se desdobrou, não raro, em posições conservadoras, no campo estético forneceu vias de expressão peculiares, centradas no subjetivismo, no misticismo interiorizantes e a busca de liberdade de criação artística⁸⁶³.

⁸⁵⁹ Nunes (1985, p. 52).

⁸⁶⁰ Bornheim (1985, p. 92).

⁸⁶¹ Saliba (2003, p.15).

⁸⁶² “O sentimentalismo, o desejo reformista, o nacionalismo, as paixões do espírito, o inconformismo diante da realidade inaugurada com essa nova vida moderna fariam dos artistas românticos sensibilidade conflitivas, sempre prontos para o escapismo, para a fuga em direção a uma realidade que se apresentasse a mais diversa possível daquelas que eles conheciam, uma realidade onírica, intimista, que mergulha na busca pela essência mesma do ser, por sua justificativa existencial. E a consciência histórica, o historicismo romântico encontrou na Idade Média, no culto ao passado, as novas dimensões e perspectivas tanto procuradas, além de restabelecer à vida um sentido fundamentado na religiosidade, em um misticismo no mais das vezes cristão, mas não dogmático, concebido poeticamente. É o princípio da negação aos fundamentos Iluministas” (SCHEEL, op. cit., p. 42).

⁸⁶³ Saliba (op. cit., p.15-16).

Todavia, a crítica de Kierkegaard à noção de “nostalgia romântica” concentra-se no tema da realidade dada e no da aniquilação da eticidade dada, já examinados acima, a fim de demarcar como em *Lucinde*, o recuo que a obra efetua não é ao passado, mas a uma idade de ouro, rumo à qual se empreende não *peregrinationes sacras*, mas profanas”⁸⁶⁴. Kierkegaard está criticando é a pretensão romântica de retornar a um passado inventado, a “um continente desconhecido”. E a suposição de que sobre essa produção de um passado não existente, seria possível, paradoxalmente, na visão de Kierkegaard, “permanecer consciente do aniquilamento da eticidade dada”. A arbitrariedade irônica está em sorrir do aniquilamento da eticidade, o mesmo pelo qual outros suspiram. Assim como há a discórdia, posta pelo cristianismo, entre a carne e o espírito e o espírito nega a carne, assim o romantismo, de igual forma, nega o fenômeno em nome da ideia; é nesta negação que consiste o seu intento em “viver poeticamente”.

Kierkegaard inicia sua análise do romance de Schlegel sugerindo que se o romance “*Lucinde* de Schlegel quer suspender toda eticidade”⁸⁶⁵, ou ainda jogar com a eticidade, virando tudo ao contrário, não passando de uma travessura jocosa, de uma simples brincadeira de criança, de mero capricho, seria ridículo se preocupar com este romance. Porém, em Schlegel, não é bem assim, pois, “*Lucinde* tem um caráter altamente doutrinário”⁸⁶⁶. Em *Lucinde* a “impudência”, tantas vezes mencionada, mais do que mera “suspensão momentânea dos valores objetivos”, corresponde a torná-los, os valores, como a honestidade ou a decência, como que “personagens realmente insignificantes”. O fato de *Lucinde* ser um romance de caráter doutrinário, ser um “romance de tese”, o qual propõe a “suspensão momentânea de valores objetivos”, da eticidade, parece não haver objeções, pois, Kierkegaard evoca o consenso da Alemanha de sua época para endossar sua afirmação. A proposta de *Lucinde*, segundo Kierkegaard, era a superação de toda a eticidade.

Portanto, o que *Lucinde* pretende é superar toda eticidade, não só no sentido de usos e costumes, mas sim, toda aquela eticidade que é a validade do espírito, a dominação do espírito sobre a carne. Também se mostrará, portanto, que ela corresponde exatamente àquilo que anteriormente caracterizamos como sendo o específico para o esforço da ironia: suprimir toda a realidade e pôr em seu lugar uma realidade que não é nenhuma realidade; e por isso também está totalmente certo que aquela jovem, ou

⁸⁶⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 271).

⁸⁶⁵ Ibid., p. 272.

⁸⁶⁶ Ibid., p. 272.

melhor, aquela mulher, em cujos braços Julius encontrava repouso, que Lucinde “fosse também uma daquelas que têm uma queda muito grande para o romântico, e que não vivem no mundo ordinário, mas num mundo que elas mesmas criaram e pensaram” (p.96), uma daquelas, portanto, que propriamente não têm nenhuma outra realidade além da realidade sensível, assim como uma das maiores tarefas de Julius fosse a de imaginar um abraço eterno, provavelmente como a única verdadeira realidade⁸⁶⁷.

Ao viverem num mundo criado e pensado, no qual o espírito é suprimido, o casal Julius e Lucinde vive apenas no sensível, daí Kierkegaard examinar o estilo do romance, empregando a linguagem eclesiástica do catecismo para referir-se a *Lucinde* “como um tal catecismo do amor” cujos discípulos são chamados a assumir “o que Diderot chama um conhecimento sensível da carne”⁸⁶⁸, comprometendo-se a desenvolver tal sensibilidade estética até atingir o “senso artístico superior da volúpia”; no romance, Julius é apresentado como o sacerdote do culto divino da sensibilidade. “O que *Lucinde* quer é aquela sensualidade nua, para o qual o espírito é um momento negado”⁸⁶⁹. Kierkegaard sugere que o caos estrutural do romance corresponde à “confusão e a desordem que *Lucinde* quer introduzir no mundo estabelecido”⁸⁷⁰; e assim o é, pois o romance se pronuncia como uma renúncia não só as regras da moralidade como ao estilo; Kierkegaard acusa Schlegel, com seu romance, de intencionar aniquilar toda a ordem em nome da confusão. Cito aqui as palavras de Schlegel, nas quais Kierkegaard fundamenta sua crítica:

Mas, para mim e por esse escrito, por meu amor a ele e por sua forma em si mesma, nenhum propósito é mais apropriado do que destruir logo de início o que chamamos de ordem, e afastá-la para longe da obra, reivindicando e reafirmando explicitamente, através da ação, o direito a uma confusão encantadora⁸⁷¹.

Através deste caos encantador, o que Schlegel propõe, segundo Kierkegaard, é “alcançar o verdadeiro poético” e, também, a renúncia do entendimento para deixar-se entregar a fantasia. Na nota 13, Kierkegaard esclarece que este “deixar a fantasia reinar sozinha é algo que se repete em todo o *Lucinde*”⁸⁷²; com efeito, afirma Kierkegaard – e aqui é que se insere sua crítica –, “não se segue que toda a vida deva se abandonar a

⁸⁶⁷ Ibid., p. 273.

⁸⁶⁸ Ibid., p. 273.

⁸⁶⁹ Ibid., p. 273.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 274.

⁸⁷¹ Schlegel (op. cit., p. 22).

⁸⁷² Kierkegaard (op. cit., p. 274).

uma visão fantástica”⁸⁷³. Quando, pois, a fantasia chega ao ponto de reinar sozinha, ela anestesia a alma, suga-lhe todo vigor moral, transformando a vida do leitor num sonho; e, todavia, “é justamente isto que Lucinde quer”. Diferente de um Don Juan, que possuía uma “sensualidade genial” e por quem todas as mulheres desejavam ser seduzidas, o “herói” do romance de Schlegel não passa de “uma personalidade presa à reflexão, que só se desenvolve sucessivamente”; sem firmeza interior, o herói pode se tornar diferentes homens; para Kierkegaard, Julius não passa de um “jovem que interiormente está dilacerado” e foi este mesmo dilaceramento que lhe proporcionou uma vivacidade cujas forças, sempre renovadas, só podem ser geradas pelo amor.

Há certo gozo em uma vida que se deixa viver pelo ócio, como o demonstrado na figura de Lisette, para quem viver poeticamente, consistia na busca pelo prazer desprezioso, pois, “ao distribuir seus favores ela nem sempre pensava em dinheiro; naqueles momentos em que o que determinava sua escolha não era o dinheiro... e, perdida para si mesmo”⁸⁷⁴, sua imagem refletida no espelho era a única forma de consciência que lhe restava; o que Lisette mais queria era “deixar esta vida miserável diluir-se em contornos indefinidos, olhá-la pasmada, como algo completamente exterior a si mesmo”⁸⁷⁵. Este seu despojar, o querer esquecer-se de si, retratado por Lisette, era, todavia, a caracterização daquilo que Kierkegaard denominava de “viver poeticamente”; este “seu mergulhar na narcose estética”, tão presente em todo o *Lucinde*, que envolvia o “eu” em um estado de profundo sonambulismo, o qual proporcionava “ao eu arbitrário um espaço livre para sua autossatisfação irônica”.

Quanto à acusação feita ao romance de que o mesmo era uma literatura imoral, Kierkegaard desafia aos seus contemporâneos a provar que o mesmo seja carente de poesia unicamente por não possuir um conteúdo religioso. “Com efeito, se perguntarmos o que é poesia, poderemos responder com uma caracterização bem geral que ela é: uma vitória sobre o mundo”⁸⁷⁶; a poesia pode inaugurar uma realidade superior quando nega aquela que era imperfeita, ela “transfigura o imperfeito em perfeito” e com isto “atenua a dor profunda que quer escurecer tudo”. O que

⁸⁷³ Ibid., p. 274.

⁸⁷⁴ Ibid., p. 277.

⁸⁷⁵ Ibid., p. 277.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 278.

Kierkegaard quer dizer é que a poesia se apresenta como uma vitória sobre a realidade, pois ela propõe a negação da realidade dada, imperfeita, em nome de uma realidade superior; com isto, ela acredita poder reconciliar o sujeito com a realidade, porém, esta reconciliação é evanescente, não é a verdadeira reconciliação, visto que, ela não reconcilia com a realidade dada, com a realidade do próprio sujeito, mas com uma realidade produzida, dita superior.

Desta maneira, a poesia é uma espécie de reconciliação, mas não é a verdadeira reconciliação; pois ela não me reconcilia com a realidade em que eu vivo, com sua reconciliação não ocorre nenhuma transubstanciação da realidade dada, e sim ela me reconcilia com a realidade dada proporcionando-me uma outra realidade, superior e mais perfeita⁸⁷⁷.

Conforme nos sugere Kierkegaard, quanto maior a oposição existente entre a realidade imperfeita e a realidade perfeita, tanto maior será a imperfeição da reconciliação; de sorte que, ao invés de reconciliação, o que se terá será hostilidade. A fim de compreendermos como se dá esta reconciliação, precisamos ter em mente a teoria dos estádios⁸⁷⁸ de Kierkegaard. Para o filósofo dinamarquês, existem três estádios pelos quais o existente passa; são os chamados “estádio estético”, “estádio ético” e “estádio religioso”. No estágio estético, o indivíduo vive unicamente para o prazer imediato, tendo por arquétipo, Don Juan; no estágio ético, o indivíduo, percebendo que os prazeres não bastam, vive pelo dever, seguindo as determinações, tendo o casamento como arquétipo. O último estágio, o estágio religioso, o estágio por excelência para Kierkegaard, é quando o indivíduo percebe que viver segundo as regras estabelecidas não bastam e, num salto de fé, o indivíduo se lança para Deus, sua origem. Neste sentido, somente “o religioso estará, portanto, propriamente em condições de produzir ou viabilizar a verdadeira reconciliação; pois ela infinitiza a realidade para mim”⁸⁷⁹. O poético, ao infinitizar a realidade, se constitui numa vitória sobre a realidade, porém, este infinitizar da realidade nada mais é do que escapismo, “consiste aí mais numa

⁸⁷⁷ Ibid., p. 279.

⁸⁷⁸ Apesar de saber que a teoria dos estádios de Kierkegaard tem sido cada vez mais utilizada a fim de procurar explicar o seu pensamento, percebe-se que a mesma tem se demonstrado mais como “cortina de fumaça”, pois, à rigor, não comporta o todo da obra de Kierkegaard; criando-se assim, um reducionismo, cuja pretensa explicação na realidade pouco tem a contribuir numa análise mais rigorosa. Todavia, ciente deste problema, afirmei a teoria para exemplificar aquilo que Kierkegaard pretendia em suas considerações, isto é, demonstrar a insuficiência do estético em desenvolver a reconciliação poética, sendo que, segundo o filósofo dinamarquês, tal tarefa reconciliatória caberia ao religioso, pois apenas no religioso o indivíduo viabiliza a infinitização da realidade.

⁸⁷⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 279).

emigração para fora da realidade do que num permanecer nela. Viver poeticamente é, portanto, viver infinitamente⁸⁸⁰; esta infinitude pode ser tanto exterior quanto interior e os que desejam gozar em uma “poética infinitude” estão em uma infinitude exterior. Desta forma, ao gozar, o eu não se encontra em si mesmo, mas fora de si próprio, ainda que em relação com o outro. É somente na relação para consigo mesmo que o eu, ao gozar, encontra a infinitude, “ele é interiormente infinito”.

Quem goza poeticamente, mesmo que gozasse o mundo inteiro, careceria ainda de um gozo, pois ele não goza a si mesmo. Mas gozar a si mesmo (naturalmente não no sentido estoico ou egoístico, pois aí novamente não há uma verdadeira infinitude, e sim no sentido religioso) é a verdadeira infinitude⁸⁸¹.

Como a época moderna encontrava-se imersa na reflexão, isto é, numa relação consigo mesma do pensamento ou a autoconsciência do pensamento refletindo a si mesmo⁸⁸², Kierkegaard reafirma a oposição entre a realidade poética e a realidade dada. E se outrora realidade poética e realidade dada andavam lado a lado, o que estava em voga em seu tempo era o “ser ou não ser, já que a gente não se contenta de viver poeticamente de vez em quando, mas exige que toda a vida seja poética”⁸⁸³. Para Kierkegaard o gozo supremo, que ele chama de “a verdadeira bem-aventurança” só é possível para o “sujeito religioso”, pois ele, em perfeita lucidez, “não sonha, mas se possui a si mesmo” e, por isso mesmo, não possui a infinitude fora de si mesmo, mas em si. Se se quiser considerar, a partir deste seu ponto de vista, o tipo de vida apresentado no romance *Lucinde*, Kierkegaard conclui que é apresentada “como uma vida poética”, porém, “ela é uma vida infinitamente covarde”. E caso não se queira afirmar que haja identidade entre covardia e uma vida poética, então tal vida poética deveria se apresentada como desprovida completamente de poesia, pois “viver poeticamente não quer dizer tornar-se opaco a si mesmo”, antes, significa tornar-se transparente para si mesmo, lícido, em seu sentido absoluto e não em pura satisfação “finita e egoística”. Logo, a vida em *Lucinde*, uma vida para o gozo egoístico, finito, é uma vida covarde, enquanto que o sujeito religioso, que possui a infinitude em si, vive uma vida em seu sentido absoluto. E, caso não seja possível uma vida assim, em seu sentido absoluto, um viver poético, então, nos diz Kierkegaard, a “vida é loucura”.

⁸⁸⁰ Ibid., p. 279.

⁸⁸¹ Ibid., p. 279.

⁸⁸² Benjamin (2018, p. 29).

⁸⁸³ Kierkegaard (op. cit., p. 279-280).

...e, portanto, é uma temeridade louca e sem igual que o indivíduo (*den Enkelte*), ainda que seja o mais talentoso entre todos os que viveram no mundo, queira imaginar que para ele foi reservado o que foi negado aos outros; pois das duas a uma: ou ser homem é o absoluto, ou toda a vida é sem sentido, e o desespero a única coisa reservada para qualquer um que não seja tão insensato, tão desamoroso e orgulhoso, ou tão desesperado a ponto de crer que seja o eleito⁸⁸⁴.

Apesar de seus descaminhos, de sua ironia ser voltado contra a moralidade burguesa, a saída contra a tendência romântica de “desorientar as pessoas”, que se fez presente desde o romance *Lucinde*, não está em ficar declamando máximas morais; tão pouco se deve convencer de que eles, os românticos, “são poéticos”, ou ainda acreditar que o caminho, por eles, indicado poderá conduzir o homem para o fim que este deseja, o “viver poeticamente”⁸⁸⁵.

Após considerar a morte de Lisette, Kierkegaard volta ao tema ético, à aniquilação da eticidade, ao contato com a vida. Kierkegaard acredita que isso deveria suscitar a simpatia de Julius, porém, para consternação do dinamarquês, “após ter deixado Julius retraído por algum tempo na solidão, Schlegel novamente o coloca em contato com a vida social”⁸⁸⁶; Julius se envolve com inúmeras mulheres, passa por diversos “episódios amorosos” para encontrar em Lucinde “a unidade de todos aqueles momentos discretos, encontra, por assim dizer, tanta sensualidade quanto riqueza de espírito”⁸⁸⁷. O amor entre Julius e Lucinde não passa de “sensualidade intelectualizada”, um amor sem profundidade, não havendo aí nenhum “momento de resignação”, não sendo um amor efetivado pelo casamento, tão requerido pela época, “a eticidade é aqui mais uma vez negada”⁸⁸⁸. O amor entre ambos é desprovido de qualquer conteúdo real e a eternidade não passa de um instante fugaz, evanescente, é o “instante eterno do gozo”, “uma infinitude que não é nenhuma infinitude, e como tal carece de poesia”⁸⁸⁹. A relação entre Julius e Lucinde é tão frágil que não se pode evitar rir-se quando se vê que o mesmo pretende superar as tempestades da vida, sendo que “este amor, afinal de contas, não habita no mundo real, e sim num mundo imaginado”⁸⁹⁰.

⁸⁸⁴ Ibid., p. 280.

⁸⁸⁵ Ibid., p. 281.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 281.

⁸⁸⁷ Ibid., p. 281.

⁸⁸⁸ Ibid., p. 282.

⁸⁸⁹ Ibid., p. 282.

⁸⁹⁰ Ibid., p. 282.

Kierkegaard finaliza sua análise do romance de Schlegel considerando a estranheza com que o mesmo “partindo da liberdade do eu”, ao invés de atingir um grau mais elevado de espiritualidade, acaba justamente no gozo egoístico, na mera sensualidade, atingindo o contrário do esperado. Na eticidade, o que fica evidenciado é a relação do espírito com o espírito; com efeito, quando o eu deseja uma liberdade mais elevada, quando ele deseja negar o ético, “acaba caindo sob a lei da carne e do instinto”. E é nesta relação estética, onde o sujeito nega o ético em nome do gozo egoístico, que o mesmo pode ser compreendido como fazendo parte do “jogo da ironia do mundo” ou ainda, como tentativa do próprio indivíduo de “imitar a ironia do mundo”.

5.2.2 A crítica de Kierkegaard à ironia de Ludwig Tieck.

Após consideração da ironia presente no romance *Lucinde*, como superação da eticidade dada, Kierkegaard volta sua atenção para alguns dos “dramas satíricos” e para a lírica de Tieck. Com certo tom de ironia o jovem Kierkegaard dirá que muitas de suas novelas são datadas da época antes de seu egresso no círculo de Iena, antes que “ele, graças aos irmãos Schlegel, foi levado ao conhecimento da verdade”⁸⁹¹. Há em Tieck, diferente de Schlegel com seu *Lucinde*, certa leveza poética onde o jovem Kierkegaard pôde, finalmente, afirmar: “em Tieck eu já respiro um pouco melhor”⁸⁹². Para Kierkegaard, o romance de Schlegel assemelhava-se ao despertar de um pesadelo que esgotava as forças de quem o lia⁸⁹³. A diferença fundamental entre a ironia em Schlegel da ironia para Tieck é que: “Schlegel teoriza (*docerer*), dirigindo-se diretamente contra a realidade. Com Tieck não é este o caso: ele se entrega a uma animação poética, mantendo-a, porém, na sua indiferença frente à realidade”⁸⁹⁴. O ataque à realidade, em Tieck, é algo indireto, e mesmo assim, é apenas quando o poeta não age com indiferença diante da realidade. E só é assim porque Tieck não compartilhava do mesmo pensamento de Schlegel no que se refere à ironia, pois, segundo Safranski: “Tieck escreve assim mesmo antes de ter tomado conhecimento da filosofia do eu e da

⁸⁹¹ Ibid., p. 283.

⁸⁹² Ibid., p. 283.

⁸⁹³ “e se então volto a olhar para *Lucinde*, sinto como se estivesse acordando de um sonho de inquietante angústia, no qual eu teria ao mesmo tempo ouvido os acordes sedutores da sensualidade e o uivo de uma fera selvagem, aí misturados; sinto como se me tivessem oferecido uma beberagem repugnante, preparada no caldeirão das bruxas, e que tira de quem bebe todo gosto, todo apetite pela vida” (Ibid., p. 283).

⁸⁹⁴ Ibid., p. 283.

construção do mundo através da imaginação fichteanas”⁸⁹⁵. “Tieck havia aprendido também a ironia na fábrica de literatura”⁸⁹⁶. Kierkegaard também faz menção à Hegel ao afirmar que o filósofo alemão “cometeu frequentemente injustiça com Tieck”, no entendimento do filósofo de Copenhague, o fato de Hegel odiar a concepção moderna da ironia impedia-lhe de apreciar “o que havia de autêntico nela”. Hegel, em sua obra *Cursos de Estética*, critica Tieck, acusando-o de falar sobre ironia, porém, um exame de suas obras demonstra não haver nem mesmo qualquer menção à mesma⁸⁹⁷.

Tieck fora mais conhecido por suas peças teatrais, sendo a mais famosa delas *O gato de botas*, de 1797. Sua obra literária descreve-se como “o teatro dentro do teatro”⁸⁹⁸, apresentado através de “quebras de ilusão”⁸⁹⁹ no contexto interno da obra. Tieck executa, através de suas peças, o projeto poético que Schlegel expôs em suas obras, ou, segundo Safranski: “aquilo que Friedrich Schlegel esboça teoricamente – a poesia universal progressiva -, Ludwig Tieck põe em ação”⁹⁰⁰. A peça de Tieck provoca o imaginário de seu público, através de um cenário que brinca livremente com o “público real e com o imaginário, com o autor, com a ficção e a realidade, com atores e papéis”⁹⁰¹; é o que se pode chamar de “autoconsciência ficcional no plano mesmo da ficção”⁹⁰². Com efeito, quanto mais se aproximar da realidade uma obra poética como esta, quanto mais ele empreender rupturas para com a realidade no intuito de se fazer compreender, tanto mais afastada ela se torna daquela indiferença para com a realidade que antes propusera e mais seu projeto se torna intencional. Desta forma, já não lidamos mais com a “infinitude panteística da poesia”, mas o próprio sujeito, que de posse da ironia, arranca a realidade, o todo da existência, daquilo que a mantinha firme. “Toda a existência se torna agora um mero jogo para arbitrariedade poética... para o qual nada

⁸⁹⁵ Safranski (2010, p. 33).

⁸⁹⁶ Ibid., p. 89.

⁸⁹⁷ “No que se refere a Ludwig Tieck, sua formação também provém daquele período cujo centro por algum tempo foi Jena. Tieck e outras destas distintas pessoas lidam com bastante familiaridade com tais expressões sem, no entanto, dizer o que elas significam. Assim, Tieck exige constantemente ironia... Entretanto, se acreditamos que aqui se encontra a melhor oportunidade para mostrar o que é a ironia em tais obras como, por exemplo, *Romeu e Julieta*, somos iludidos – nenhum traço da ironia aparece” (HEGEL, 2015, p. 85).

⁸⁹⁸ Saes (2013, p. 27).

⁸⁹⁹ “O rompimento ou suspensão da ilusão consiste na quebra de um fio narrativo pela intervenção de figuras que chamam os espectadores à realidade, como se os envolvesse numa espécie de interlocução paralela, estranha ao contexto da ação interrompida” (Ibid., p. 28).

⁹⁰⁰ Safranski (2010, p. 86).

⁹⁰¹ Ibid., p. 91.

⁹⁰² Maas (2008)

subsiste, nem mesmo o mais essencial”⁹⁰³. Para se compreender a arbitrariedade poética à que Tieck e os românticos submeteram a realidade, segundo Kierkegaard, basta percorrer suas obras para que se perceba o absurdo que cerca este “mundo poético”.

Os animais falam como homens, os homens como os bichos, cadeiras e mesas tomam consciência de sua significação na existência, os homens sentem a existência como uma coisa sem significação, o nada se torna tudo e tudo se transforma em nada, tudo é possível, até o impossível, tudo rima com tudo, até o disparate, que com nada combina⁹⁰⁴.

O romântico é aquele sujeito que ao dar asas à criatividade do eu, através do despertar de seus sentimentos, de seus anseios, mobiliza sua obra para laçar voos cada vez mais elevados, enquanto ele permanece adormecido. É apenas em seus sonhos que o romântico vivencia sua experiência estética e “se antes tudo dormia ao seu redor, agora tudo está acordado, mas ele dorme”⁹⁰⁵. E se o romantismo também pode ser descrito como “enfado (ennui)” e “taedium vitae (tédio da vida)”, como escreveu Berlin⁹⁰⁶, então Kierkegaard, com razão pôde afirmar que “fatigado e cansado ele acorda, não revigorado, para tornar a deitar-se para dormir, e logo precisa produzir artificialmente estes estados de sonambulismo”⁹⁰⁷.

O “poetar romântico” se movimenta entre dois polos, de um lado temos a realidade dada com todo o “seu miserável espírito filisteu”, os valores burgueses, enquanto que do outro lado está “a realidade ideal com suas figuras crepusculares”; ambos os momentos se encontram em uma relação necessária de um para com o outro. Quanto mais a realidade dada for caricaturada, tanto mais o ideal se sobressai. E assim o é porque, para a ironia romântica, segundo Duarte, “não há resolução do caos e da fragmentação do presente”⁹⁰⁸; diferentemente da dialética hegeliana, para quem tese e antítese encontram resolução em uma síntese, a ironia romântica permanece num “jogo sem fim de paradoxos”, pois, como afirmou Schlegel, ironia é a “alternância constante

⁹⁰³ Na edição de 2010 consta um erro de tradução quando, ao invés de utilizar “*torna*” aparece o termo “*toma*”, portanto, para que a citação usada fosse a mais correta possível, foi comparada e utilizada a edição de 1991 da mesma obra de Kierkegaard (KIERKEGAARD, 1991, p. 131).

⁹⁰⁴ Kierkegaard (2010, p. 284).

⁹⁰⁵ Ibid., p. 286.

⁹⁰⁶ Berlin (2015, p. 44).

⁹⁰⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 286).

⁹⁰⁸ Duarte (2011, p. 131).

de autocriação e auto-aniquilamento”⁹⁰⁹. A diferença fundamental entre a dialética e a ironia romântica, portanto, consiste no fato de que:

...enquanto na dialética a alternância entre criação e destruição estava destinada a encontrar seu acabamento na síntese entre tese e antítese, já na ironia essa alternância é constante, ou seja, ela não dá lugar senão a seu próprio desdobramento, que jamais encontra conciliação final, seja na história, seja na linguagem. Ficamos oscilando, aqui, entre o sim e o não, a tese e a antítese, o finito e o infinito, a ordem e o caos, a ficção e a realidade, o enredo e a obra, a obra e a arte, a vida e a morte⁹¹⁰.

Uma vez que a ironia não seja capaz de conciliar os opostos em uma síntese, antes, se constitui numa dialética que, tendendo para o Absoluto, jamais sintetiza, disso resulta, para Kierkegaard, que ao se movimentar neste jogo sem conciliação, “ela não é, no sentido profundo, verdadeira poesia”⁹¹¹. O verdadeiro ideal, conforme o filósofo de Copenhague, não está para além de nós, é aquela instância que está atrás de nós e que nos impulsiona a seguir, constituindo-se na meta a ser buscada com entusiasmo, “mas ao mesmo tempo, está em nós, e esta é a sua verdade”. O motivo segundo o qual a poesia pertencente ao movimento romântico, explica Kierkegaard, não pode entrar em relação com o leitor é porque nem mesmo o poeta encontra-se numa autêntica relação poética com sua própria poesia. “O ponto de vista poético, em que o poeta se posicionou, é a arbitrariedade poética; a impressão de conjunto, que esta poesia deixa atrás de si, é um vazio, no qual nada restou”⁹¹². A arbitrariedade poética é a marca das obras dos românticos, e, principalmente o detalhismo, a preocupação com o pormenor, a separação e o isolamento das partes, que inviabilizam uma totalidade poética, o que se verifica especialmente em Tieck, retoma Kierkegaard:

Ora a peça se precipita, ora ela estaciona estagnando num episódio, ora ela recua; ora estamos na ruela Peder Madsen, ora no céu; agora ocorre algo altamente inverossímil; mais adiante ouve-se um sino à distância, é o cortejo piedoso dos três reis magos; agora segue um solo de corneta de caçadores; um argumento é sustentado com seriedade e no mesmo instante se mostra o contrário, e a unidade do riso pretende reconciliar as oposições, mas este riso é acompanhado de longínquos sons de flauta profundamente melancólicos, etc⁹¹³.

⁹⁰⁹ Schlegel (1997, p. 83).

⁹¹⁰ Duarte (op. cit., p. 131).

⁹¹¹ Kierkegaard (op. cit., p. 286).

⁹¹² Ibid., p. 286.

⁹¹³ Ibid., p. 286-287.

Dado que em toda a estrutura das obras românticas o elemento poético do poeta consiste na liberdade do eu para criar, enquanto que no leitor consiste no imitar a liberdade do poeta, uma “totalidade poética” não é possível; “é porque os elementos discretos subsistem num esforço isolado que nenhuma unidade poética pode surgir”⁹¹⁴. O “esforço polêmico” da poesia jamais encontra repouso, isto é, unidade, segundo Kierkegaard, pois, é próprio do poético “constantemente liberar-se em novas polêmicas”. Desta forma o “esforço ideal” torna-se vazio, sem nenhum ideal, ao mesmo tempo em que ele é ideal, transfigura-se em alegoria através do movimento irônico, que tende ao infinito. Por isso mesmo é que o poeta não encontra repouso, pois o repouso é nocivo ao poetizar e o único repouso para o poeta é “a eternidade poética”, lá é que ele vislumbra o ideal, porém, tal eternidade, em si, segundo Kierkegaard, é um absurdo, pois, não possuindo tempo, no instante seguinte, tal ideal se torna alegoria.

Kierkegaard elogia a “engenhosidade sem igual” com que Tieck concebe o “aspecto filisteu” das coisas; por filisteu, Kierkegaard entende os valores da sociedade burguesa. Tieck também demonstrava uma capacidade imensa para o irreal, para a fantasia, de tal modo que o seu “esforço ideal” é capaz de expressar a profundidade de sua arte e “que a imagem que deve aparecer no céu vai sumindo infinitamente no infinito”⁹¹⁵. Especialmente a lírica de Tieck e não as peças dramáticas possui, segundo Kierkegaard, um “dom singular” de suscitar no leitor o espanto, o sentimento diante do maravilhoso, pois, sua obra possui elementos do gênero maravilhoso misturado com o sinistro e o grotesco⁹¹⁶; seu caráter bizarro é o que nos causa, segundo nosso autor, certa estranheza e “inquietante angústia”. Esta “*umheimliche Angst*” (inquietante angústia) é percebida por Kierkegaard quando este analisa a forma da lírica de Tieck, seus ritmos, sua profundidade, a qual é desenvolvida de modo unilateral. Sua rima expressa aquilo que Tieck e os românticos elaboraram:

⁹¹⁴ Ibid., p. 287.

⁹¹⁵ Ibid., p. 288.

⁹¹⁶ “De seus antecessores góticos Tieck absorve os temas sinistros, as paisagens ermas e soturnas, as inexoráveis guinadas de fortuna. Por sua vez, ele faz uso desses elementos, impregnando-os do desassossego próprio do Romantismo alemão, que sempre buscou o desconhecido e misterioso, o longínquo e inalcançável, o inaudito e surpreendente. O sobrenatural escabroso serve a Tieck para produzir um efeito desestabilizador, buscando abalar as certezas de um leitor que se sente seguro e confortável em sua crença na Razão como resposta última para todas as questões. Em Tieck a incógnita não se deixa esgotar porque a própria realidade é entendida pelo autor como múltipla e variável” (VOLOBUEF, 2012, p. 158).

(...) a experiência de alguém que vê um rosto estranho subitamente e este lhe parece, contudo, tão conhecido [...] essa experiência também ocorre em relação à rima, que repentinamente se encontra junto com um velho conhecido de tempos melhores, provocando uma sensação totalmente misteriosa⁹¹⁷.

Todo o esforço da poesia de Tieck consiste na sua capacidade de ser reflexiva, de provocar uma “atmosfera afetiva”, convidando o leitor a participar de seu “ofício”; é o fazer “poesia sobre a poesia até o infinito” onde o “artista moderno colocava em pauta, para que se aproveitasse sua obra, a reflexão, a flexão sobre si, sobre seu modo de ser e de se fazer... Eles convocavam seu leitor a refletir”⁹¹⁸. Kierkegaard afirma que, diferentemente de Schlegel, Tieck “não negou a realidade com tanta seriedade”, todavia, seu ideal, ainda que seja exagerado, imponente, se esvanece como uma sombra, mostrando com isso que o poeta se desencaminhou. A ironia de Tieck fazia com que ele, às vezes, encontrasse repouso na idolatria da existência, para quem tudo havia se tornado poético; em outras palavras, a realidade para Tieck tornara-se ilusão, pura fantasia, tornara-se o nada.

5.2.3 A crítica de Kierkegaard à ironia de Karl Solger.

Abordamos a ironia em Schlegel, para quem, através de seu romance *Lucinde*, queria “suspender toda eticidade”, em seguida, discutimos a ironia em Tieck, o qual se perdera na ilusão poética de suas obras; agora, nossa consideração se volta para a análise de Kierkegaard à ironia de Karl Solger, o qual “pretendeu tomar consciência filosoficamente das questões relacionadas com a ironia”⁹¹⁹. Kierkegaard observa, apesar de se posicionar contra o movimento romântico, que Hegel demonstrou certo interesse pelas exposições de Solger, tratando-o com “certa predileção”. Para Hegel “foram principalmente Solger e Tieck que acolheram a ironia como o princípio supremo da arte”⁹²⁰. Solger, segundo conta o filósofo alemão, não era como os demais ironistas, ele não se contentava com a superficialidade filosófica, antes, era impelido por uma necessidade interna, aprofundava-se na Ideia filosófica⁹²¹. O filósofo alemão celebra o

⁹¹⁷ Kierkegaard (op. cit., p. 288 e 289).

⁹¹⁸ Duarte (2011, p. 121).

⁹¹⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 289).

⁹²⁰ Hegel (2015, p. 85).

⁹²¹ “Solger não era como os outros que se satisfaziam com uma formação filosófica superficial, pois uma necessidade interna autenticamente especulativa o impelia a descer na profundidade da Ideia filosófica” (Ibid., p. 85).

feito de Solger de ter chegado até ao “momento dialético da Ideia”; Solger chegara até o estágio que ele denominava de “infinita negatividade absoluta”, a qual consiste na “atividade da Ideia de se negar enquanto o infinito e o universal para a finitude e para a particularidade e de igualmente superar esta negação e com isso restabelecer a universalidade e o infinito no finito e particular”⁹²². Hegel lamenta a morte prematura de Solger, a qual limitou a consideração da Ideia do filósofo romântico unicamente à negatividade, a apenas “um momento na Ideia especulativa... e não como Solger quer, a Ideia toda”⁹²³. Devido sua morte prematura, seu trabalho o manteve preso a esta negatividade que o aparentava à “dissolução irônica” da realidade, ainda que para Hegel, Solger “não era... propriamente um artista irônico, nem era de natureza irônica seu profundo sentido por obras de arte verdadeiras”⁹²⁴. E apesar de ser uma exceção para Hegel, de receber grandes elogios e de o filósofo alemão o distinguir dos demais “apóstolos da ironia”⁹²⁵, de Kierkegaard Solger não recebe a mesma consideração, para o filósofo de Copenhague: “a questão é a seguinte: Solger se perdeu completamente no negativo”⁹²⁶; haja vista que o negativo só se percebe quando contraposto ao positivo, se no pensamento de Solger o que prevalece é o negativo, então “tudo se torna confuso para nós”. Quando se pensa que haverá alguma determinação positiva segundo a qual se poderá orientar-se, “tudo desaparece de novo, porque o positivo, que aparece ao longe, examinado mais de perto, se revela como uma nova negação”⁹²⁷. E ainda que Solger seja importante para o desenvolvimento geral da filosofia, Kierkegaard o considera mais uma vítima do sistema de Hegel. “Daí se explica também a predileção de Hegel por ele; Solger é o cavaleiro metafísico do negativo”⁹²⁸. No entendimento de Kierkegaard, o fato de Solger realizar o negativo o tira da rota de colisão com a realidade dada, diferente dos demais irônicos, “sua ironia não se configura de maneira nenhuma em oposição à realidade”⁹²⁹. A ironia para Solger é uma “ironia contemplativa”, que vê a nulidade de tudo. “A ironia é um órgão, um sentido para o negativo”⁹³⁰.

⁹²² Ibid., p. 85.

⁹²³ Ibid., p. 85.

⁹²⁴ Ibid., p. 85.

⁹²⁵ Ibid., p. 85.

⁹²⁶ Kierkegaard (op. cit., p. 290).

⁹²⁷ Ibid., p. 290.

⁹²⁸ Ibid., p. 290.

⁹²⁹ Ibid., p. 290.

⁹³⁰ Ibid., p. 290.

Para Kierkegaard a grande dificuldade na consideração das obras de Solger encontra-se no fato de que o mesmo se situa nos domínios do científico, embora não se encontre em suas obras nenhuma “exposição coerente e progressiva”, nenhum rigor científico, unicamente aforismos, que oscilam entre o metafísico, o histórico-filosófico, o estético ou o ético e o emprego de uma linguagem mais poética do que filosófica. O negativo, nos diz Kierkegaard, assume uma dupla função em Solger; “em parte ele infinitiza o finito, em parte ele finitiza o infinito”, ou seja, a ironia solgeriana nega o ideal em nome da concreção, e nega o concreto em nome da ideia. Quando não é possível saber em que corrente se está, quando num momento se está em uma, num momento seguinte se está em outra, afirma Kierkegaard, “então tudo fica confuso”.

Além disso, é preciso estar de acordo sobre a significação daquilo de que se diz que deve ser negado; pois, caso contrário, a negação (como a cesura naquele verso famoso) pode cair num lugar errado. Assim, quando se diz que a realidade deve ser aniquilada, deve ser negada, é preciso saber o que se entende neste caso por realidade; pois num sentido a própria realidade apareceu graças a uma negação⁹³¹.

Diferente de Hegel, que louvava os empreendimentos de Solger em querer atingir o início absoluto, através da consideração da ideia, sem pressupostos, Kierkegaard critica o irônico, pois, segundo a concepção kierkegaardiana “Solger quer produzir a absoluta identidade entre o finito e o infinito, quer suprimir o muro que de tantas maneiras busca separá-los”⁹³². O esforço de Solger é um esforço especulativo que visa “o início absoluto”, na medida em que a ironia contemplativa de Solger concebe o finito como o nada, como algo que deve ser superado; porém, em outro sentido, o infinito também aparece como instância que deve ser negada, não podendo subsistir num “*An sich* (em si) para além”. Na nota 22 de sua Dissertação, Kierkegaard define com mais clareza em que consiste a ironia em Solger:

Aqui se reconhecerá imediatamente a diferença essencial entre a ironia de Solger e a que foi descrita anteriormente. A ironia de Solger é uma espécie de devoção contemplativa, e para ele não é importante conservar o sujeito para si em sua posição arisca e reservada. Toda finitude deve ser negada, o sujeito que observa também, sim, a rigor ele já está negado nesta contemplação⁹³³.

É por meio do duplo movimento de negação do finito e do infinito, para Solger, se produz a “verdadeira realidade”. Esta ideia como manifestação do início absoluto se

⁹³¹ Ibid., p. 291.

⁹³² Ibid., p. 292.

⁹³³ Ibid., p. 292.

manifesta como a “negatividade infinita absoluta”. E caso alguma coisa surja desta infinitização da ideia, o negativo impõe-se mais uma vez e finitiza a ideia, tornando-a concreta. “O negativo é a inquietude do pensamento”, diz Kierkegaard, e tal inquietude tem que se tornar sensível, concreta, como um *páthos* que, com sua dor, nos afeta; se não for assim, então, tudo o que se tem é uma “realidade irreal”. Kierkegaard explica que pela via do negativo caímos na irrealidade da devoção, e caso a devoção se mostre apenas como um momento, como o todo da vida, ainda não teremos a verdadeira realidade. Se a devoção se apresenta como um momento da ideia se faz necessário evocá-la ainda outra vez, de negação em negação, num movimento dialético que jamais sintetiza; caso a devoção vem para ocupar o todo da vida, “então a realidade não surge de verdade”.

Não adianta nada, então, quando Solger explica que não se deveria, com Platão, pensar a ideia num lugar celestial ou supracelstial; não adianta nada, quando ele assegura que não deixa, como o faz Spinoza, a finitude desaparecer como um simples *modus*; não adianta nada, que ele, diferentemente de Fichte, não queira fazer a ideia originar-se em um eterno vir-a-ser; e tampouco adianta que ele desaprove a tentativa de Schelling de mostrar que o ser perfeito está na existência. Tudo isso são apenas estudos preliminares. Solger está no início; mas este início é completamente abstrato, o importante agora é que o dualismo que há na existência se mostre em sua verdade. Entretanto, isto não acontece. Muito pelo contrário, fica claro que Solger realmente não consegue reconhecer qualquer validade no finito. Ele não é capaz de concretizar o infinito. Ele considera o finito como o *Nichtige*, como o evanescente, como o *nichtige All* (todo nulo, nada total)⁹³⁴.

Como não se pode concretizar o infinito, que permanece como nada, como evanescente, ficando no início absoluto, as determinações morais em Solger não possuem qualquer validade; assim, toda a finitude, bem como suas aspirações morais e imorais, acaba por desaparecer numa “contemplação metafísica, para quem estas coisas nada são”. Esta é “a fraqueza de Solger”, reduzir as virtudes morais a nada, diante do negativo, da ironia, mesmo as virtudes morais sejam reduzidas a nada. Ainda que as virtudes morais não possuam valor em si e para si, sua validade encontra-se na “humildade que deixa Deus produzi-las em nós”. De igual modo os vícios não são abolidos do indivíduo por sua própria capacidade, mas unicamente por Deus. Isso não significa que o homem deva se “perder a si mesmo metafisicamente”, tampouco ignorar o auxílio divino e o arrependimento; o que fica claro é que ainda que o finito seja reduzido a nada, encerra-se nele “alguma coisa de consistente”. Com efeito, apesar de

⁹³⁴ Ibid., p. 293.

todo o esforço de Solger em se situar nos limites do científico ele nada mais fez do que se colocar num “estado de sono panteístico”, ao invés de elaborar um discurso que pudesse dar conta do “*an sich* (em si) abstrato da identidade absoluta do infinito e do finito”. Este panteísmo pode se manifestar em suas considerações antropocêntricas, quando acentua-se demais o homem, ou teocêntricas, quando se acentua a Deus; nestas considerações, se o homem produz Deus, então não há aí qualquer relação entre ambos, porém, se é Deus quem prevalece enquanto o homem desaparece, então, mesmo aí, não há relação. Este último caso é, para Kierkegaard, a concepção de Solger.

Quando considerado no domínio da estética Solger se apresenta como um verdadeiro romântico, um verdadeiro “porta-voz filosófico do romantismo e da ironia romântica”⁹³⁵. Mesmo aqui, em suas considerações estéticas, o leitor depara-se com a mesma concepção solgeriana de que “a finitude é um nada”, cuja realidade precisa “afundar” para que daí resulte a realidade supostamente verdadeira. O problema que daí surge, aponta Kierkegaard, é que não é possível saber “qual é a realidade que deve ser aniquilada”, pois, da parte de Solger, faltam esclarecimentos. “Parece então que Solger quer encontrar na arte e na poesia esta realidade mais alta que vêm a luz pela negação da realidade finita”⁹³⁶. A dificuldade que Kierkegaard enxerga nesta concepção estética de Solger está no fato de que a forma poética descrita, pelo filósofo irônico, como “a mais alta”, a tragédia não se encontra à altura de “apaziguar a negação naquela realidade superior” e, todavia, uma vez que a poesia romântica, em sua essência, tende a apresentar a realidade dada como imperfeita e em contrapartida a “realidade superior” é apenas vislumbrada na aproximação com a infinitude, faz-se necessário o jogo da ironia onde o sujeito se relaciona ironicamente com a produção poética, pois afinal, cada obra poética individual é mera aproximação. É evidente que a “realidade mais alta”, tão cara para os românticos, não se encontra na poesia, antes, encontra-se em constante vir-a-ser; que o vir-a-ser se constitui num momento na realização da ideia parece claro para Kierkegaard, contudo, enquanto que “a verdadeira realidade vem a ser o que ela é... a realidade romântica é mero vir-a-ser”⁹³⁷.

⁹³⁵ Ibid., p. 298.

⁹³⁶ Ibid., p. 298.

⁹³⁷ Ibid., p. 299.

Kierkegaard destaca a obra de Solger *Lições de estética* e afirma que frequentemente a ironia é mencionada nela. Nesta obra, Solger explica que dois são os fatores necessários para a composição de uma obra de arte, a saber, ironia e entusiasmo. Quando considera as *Lições de Schlegel*, outra das obras de Solger, uma obra póstuma, Kierkegaard nota uma completa falta de clareza do autor. Em alguns momentos dela a ironia é apresentada como uma “potência limitadora” que faz com que o homem se mantenha na realidade, ensinando-o a buscar “a sua verdade na limitação”. Kierkegaard já vê, em Solger, o prenunciar de sua própria concepção de ironia, quando o filósofo romântico apresenta a ironia como limite segundo o qual “a busca pelo infinito” deve se manter dentro de determinados limites. Outro ponto que Kierkegaard destaca, com muita frequência, aparece nos escritos de Solger é “sua concepção de realidade como aquilo que deve ser aniquilado”⁹³⁸; o que o jovem Kierkegaard se propõe, agora, é em tentar compreender até que ponto Solger consegue manifestar, através da arte e da poesia, aquela realidade mais elevada e até que ponto tal manifestação faz emergir o “verdadeiro repouso no mundo da fantasia”. Numa passagem citada por Kierkegaard, Solger revela o preço a ser pago a fim de encontrar o repouso poético: só por meio do “estado de ânimo (*Stimmung*), no qual as contradições se destroem... que chamamos de ironia”⁹³⁹. E é assim que se mostra até que ponto a negação, cuja realidade é por ela aniquilada, chega a seu repouso em uma realidade superior. Somos elevados através da ruína do melhor, porém, tal ruína se dá pela via do negativo; esta é, pois, a “elevação da ironia”.

Mas quando então na tragédia eu só vejo a ruína do herói e me elevo com isso, quando na tragédia eu apenas me torno consciente do nada das coisas humanas, quando a tragédia me alegra do mesmo modo que a comédia, precisamente por isso, por me mostrar o nada do grandioso como a comédia mostra o do pequeno, aí na verdade não veio à luz a realidade mais alta. Sim, o autor parece aqui não querer nos deixar nem ao menos aquele estado de ânimo que pressente a realidade mais alta, pois ele diz, afinal, que nós somos elevados pela ruína do melhor, e isto não apenas quando nos afastamos e refugiamos numa esperança infinita. Pois o algo mais que poderia surgir com esta diluição em uma esperança infinita não é nada mais nem menos do que a felicidade de ver que tudo afundou, é a aridez e a vacuidade, onde certamente há repouso até demais⁹⁴⁰.

⁹³⁸ Ibid., p. 300.

⁹³⁹ Solger, (p. 512 *apud* KIERKEGAARD, 2010, p. 301).

⁹⁴⁰ Ibid., p. 301.

Kierkegaard finaliza sua análise das obras de Solger afirmando o ponto de vista do filósofo, como ele próprio designava, o da ironia. A ironia de Solger era “de natureza especulativa” e, portanto, a negatividade infinita absoluta era apenas um momento especulativo no desenvolvimento da ideia. Neste seu ponto de vista, o que se prega é a negação da negação, sem surgir qualquer afirmação. Como Solger morreu prematuramente, Kierkegaard não pôde afirmar com Hegel que, caso o mesmo tivesse permanecido vivo por mais tempo, teria intentado o desenvolvimento do pensamento especulativo, mas sugerir que talvez ele tivesse se consumido no esforço de “fazer valer a negação”. Kierkegaard conclui sua consideração preferindo ver em Solger uma confirmação das ambiguidades da ironia romântica e apenas mais uma vítima do sistema positivo de Hegel.

5.2.4 A concepção irônica de Kierkegaard: a ironia dominada.

Chegamos ao clímax de toda a *Dissertação* de Kierkegaard, o momento em que o mesmo, após longa consideração da ironia em Sócrates, passando por seu desdobramento na modernidade, culminando na consideração da ironia no romantismo alemão, apresenta sua própria concepção sobre o conceito de ironia. Todavia, esta que deveria ser uma das partes mais bem desenvolvidas, infelizmente não foi trabalhada à exaustão, sobrando para ela pouquíssimas páginas. O motivo pelo qual o jovem Kierkegaard não desenvolveu mais amplamente sua própria concepção irônica não sabemos; o que podemos fazer é seguir os passos do filósofo de Copenhague no intuito de procurarmos compreender a sua visão sobre a ironia.

Kierkegaard compensa a falta de um melhor desenvolvimento de seus argumentos apresentando exemplos de irônicos bem sucedidos, através das figuras que ele evoca para sustentar sua concepção, a saber, Goethe (1749-1832) e Shakespeare (1564-1616). Destes dois, a consideração a Shakespeare é a mais breve; Kierkegaard se limita a remeter ao louvor que os críticos faziam ao referido poeta como sendo o “grão-mestre da ironia”. Não sem razão Kierkegaard diz ser assim, pois, Shakespeare, diferentemente dos românticos alemães, não permitia que em suas obras o conteúdo objetivo viesse a “esfumar-se” na fugacidade da concepção poética, antes, preservava nelas, mesmo em descrições a respeito da loucura, “um extraordinário grau de objetividade”. Shakespeare, ao relacionar-se ironicamente com sua própria poesia, o faz

justamente abrindo espaço para o elemento objetivo. “A ironia está assim presente em toda parte; ela ratifica cada traço individual, para que não haja excesso ou defeito”⁹⁴¹; presente no todo da obra, a ironia, mantém o equilíbrio na relação poética, cujo centro permanece gravitando em torno de si.

Quanto maiores contrastes há no movimento, tanto mais ironia é preciso para dirigir e dominar os espíritos que querem evadir-se insubmissos. 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 ironicamente⁹⁴².

A ironia pode libertar tanto a poesia quanto o poeta. Porém, para que isso ocorra se faz necessário que o poeta “domine a ironia”. Kierkegaard argumenta que não é porque o poeta dominou a ironia em sua criação literária, que ele, por isso mesmo, teria dominado a ironia na própria realidade dada. Para tanto, a vida do poeta, que em muitos casos não é levada em consideração, para este exame a respeito da ironia dominada, se faz necessária, pois, o poeta não vive constantemente no “ponto de vista da genialidade imediata”. Quanto mais ele se afastar deste ponto de vista, mais necessário se faz que o poeta se abra para uma compreensão “global do mundo”, para “dominar a ironia em sua existência individual”, tornando-se assim um filósofo.

Em seguida, Kierkegaard considera a figura de Goethe, o qual sua grandeza poética consistia no fato de que o poeta sabia conciliar, em suas obras, sua vida de poeta “(*Digter-Tilvaerelse*)” e a própria realidade. Goethe teria atingido o equilíbrio perfeito entre transcendência e realidade, enquanto poeta-filósofo, ele teria a compreensão “global do mundo” que Kierkegaard descrevera⁹⁴³. “Mas para isso é preciso novamente ironia, porém, bem entendido, ironia dominada”⁹⁴⁴. Segundo Kierkegaard, a criação poética dos românticos assemelha-se ou ao gesto de “uma criança mimada” que se entrega de forma irrefletida à pura fantasia, sem ao menos ser capaz de lhe trazer uma explicação, ou ainda, à relação de “um objeto que provoca aversão”. Porém, nenhuma das duas alternativas apresentadas pelo romantismo consiste na verdade – cada produção literária é apenas momento dominado. Em contrapartida, na concepção de Goethe, a ironia era um momento dominado, ou seja, nele o espírito se encontrava a

⁹⁴¹ Ibid., p. 302.

⁹⁴² Ibid., p. 302-303.

⁹⁴³ Rossati (2015, p. 49).

⁹⁴⁴ Kierkegaard (op. cit., p. 303).

serviço do poeta. “Por um lado, cada poema se arredondava em si mesmo pela ironia; por outro, cada obra poética individual se mostrava como momento e com isso toda a existência poética se arredondava a si mesma pela ironia”⁹⁴⁵. A ironia como momento dominado também é percebida no ponto de vista de Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), que como poeta fez valer a ironia em toda a “economia interna da ironia da peça” em cada obra sua. Havendo dominado a ironia, “a essência não é outra coisa senão o fenômeno, o fenômeno não é outra coisa senão a essência”⁹⁴⁶ e, nesta concepção, a possibilidade não é esquivada, como no romantismo, recusando-se a entrar em relação para com a realidade, “a realidade é a possibilidade”. Esta concepção foi sustentada por Goethe.

Aquilo que tem validade para a “existência-de-poeta”, de igual modo pode até valer para a vida de “todo e qualquer indivíduo particular”, o poeta não vive poeticamente apenas quando cria uma obra poética, pois, só estando em relação consciente com sua obra há, no poeta, aquela “infinitude interior”, condição sem a qual não pode viver poeticamente. O poeta só vive poeticamente quando, orientado no devido tempo em que vive, encontra-se “positivamente livre” em sua própria realidade. Viver poeticamente, em Kierkegaard, não consiste em negar a realidade dada, seu próprio tempo, antes, equivale ao poeta sentir-se como pertencendo ao seu tempo, movendo-se livremente na realidade a qual ele pertence. Desta forma, quando o poeta está assim bem orientado para com seu tempo, ao relacionar-se com sua obra poética, coloca a ênfase necessária na realidade, não a negando. “Mas qualquer outro indivíduo pode atingir também este viver poético”⁹⁴⁷.

Segundo Rossati, há ainda outro nome invocado por Kierkegaard, ainda que não tenha sido mencionado nesta seção sobre a ironia dominada, o nome de Hegel, “singularmente interpretado como uma *barreira* à corrosão irônica”⁹⁴⁸. “Com Hegel, portanto, fica posta uma barreira contra aquela interminável conversa fiada de que a história universal deve iniciar agora”⁹⁴⁹. Rossati sugere que a ironia dominada é

⁹⁴⁵ Ibid., p. 303.

⁹⁴⁶ Ibid., p. 304.

⁹⁴⁷ Ibid., p. 304.

⁹⁴⁸ Rossati (op. cit., p. 49).

⁹⁴⁹ Kierkegaard (op. cit., p. 262).

“concebida precisamente como barreira ao movimento do niilismo, ou seja, da própria ironia”⁹⁵⁰. Nos dizeres de Kierkegaard:

A ironia foi assim dominada, imobilizada na selvagem infinitude, em que avançava tempestuosa e devoradoramente, mas daí não se segue, de maneira nenhuma, que ela deva perder a sua significação ou ser totalmente deposta. Muito pelo contrário, quando o indivíduo está corretamente orientado, e ele está quando a ironia foi limitada, é então que a ironia adquire sua justa significação, sua verdadeira validade. Em nosso tempo, tem-se falado frequentemente na importância da dúvida para a ciência; mas o que a dúvida é para a ciência, a ironia é para a vida pessoal. E assim como os homens da ciência afirmam que não é possível uma verdadeira ciência sem a dúvida, assim também se pode, com inteira razão, afirmar que nenhuma vida autenticamente humana é possível sem ironia. 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 (*Tugtemester*, pedagogo), que só é temido por quem não o conhece⁹⁵¹.

A ironia kierkegaardiana, por conseguinte, dominada, surge assim como superação da ironia romântica, pois, ela serve como um limite que tende a restringir o processo de negação da realidade dada, finitizando a infinitude abstrata dos românticos e, com isto, conferindo conteúdo à realidade. A ironia dominada, portanto, pode ser concebida como um momento intermediário entre a vida na finitude e a espiritualidade, pois, quem não compreende a ironia como um momento dominado carece assim “daquilo que se poderia chamar o início absoluto da vida pessoal... do banho de purificação, que salva a alma de ter a sua vida na finitude”⁹⁵². A ironia dominada também é dialética, pois, o romantismo só pode afirmar a infinitude irônica, com ar de superioridade, justamente porque não conhece a infinitude da ironia. Caso pudessem reconhecer a infinitude da ironia, os românticos não seriam submissos à ironia, antes, poderiam dominá-la. Se não a dominam é porque não percebem “a dialética da vida”. Kierkegaard também cobra “coragem” para não seguir a tendência romântica ao escapismo, o que ele chama de “desespero que permite a alguém riscar-se a si mesmo do número dos vivos”⁹⁵³; é preciso coragem para não ceder ao “encanto da tristeza”, que falseia a alegria em melancolia, a nostalgia em privação, a esperança em lembrança, “é preciso coragem para querer aí ser alegre”⁹⁵⁴. De igual cuidado é preciso frente à

⁹⁵⁰ Rossati (op. cit., p. 50).

⁹⁵¹ Kierkegaard (op. cit., p. 304-305).

⁹⁵² Ibid., p. 305.

⁹⁵³ Ibid., p. 305.

⁹⁵⁴ Ibid., p. 305.

ironia, recomenda Kierkegaard, pois, se é necessário cautela diante da ironia, como se estivesse diante de uma “sedutora”, de igual modo “é preciso recomendá-la como guia para o caminho”⁹⁵⁵. E, portanto, diferente da ciência que, mais preocupada com resultados do que pelo método adotado, a ironia é apresentada como o caminho.

A ironia é, como o negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho. Todo aquele que só tem um resultado como tal, não o possui; pois não tem o caminho. Quando então a ironia intervém, ela traz o caminho, não aquele caminho do qual pensa apoderar-se quem imagina possuir um resultado, mas aquele caminho no qual o resultado o abandona⁹⁵⁶.

Quando então, a ironia, que como caminho disciplinador é dominada, ela adquire uma função de encaminhar a vida pessoal à saúde e a verdade. A verdade da ironia dominada mostra-se claramente quando “ela ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase adequada na realidade”⁹⁵⁷. Com isto não se quer dizer que a realidade deva ser objeto de devoção ou mesmo negar a nostalgia de “algo mais alto e mais perfeito”, afirma Kierkegaard. Tal nostalgia não deve ser utilizada como forma de “esvaziar a realidade”, antes, “o conteúdo da vida” tem de mostrar seu verdadeiro significado como momento “numa realidade mais alta, cuja plenitude atrai a alma”. Desta forma, a realidade adquire sua validade. Enquanto os românticos alçam altos voos para fugir da realidade dada, num escapismo para uma realidade autoproduzida, segundo Kierkegaard, “a realidade não quer ser recusada, e a nostalgia deve ser um amor sadio, não uma forma medrosa e efeminada de fugir do mundo”⁹⁵⁸. Tal nostalgia romântica pode ser verdade quando se considera que o romantismo “suspira por algo de mais alto”; o problema com a consideração romântica consiste no fato de que sua nostalgia, caracterizada pelo retorno a um passado não existente, para um “continente desconhecido”⁹⁵⁹, não passa de uma tentativa mórbida de “querer ter o perfeito antes do tempo”⁹⁶⁰. A realidade adquire seu valor como história, onde a consciência, se entregando a ela, encontra sua felicidade em permanecer nela; sua validade também se encontra na ação, porém, tal ação deve possuir um *a priori* em si que não a permita degenerar, deixando-a se perder “numa infinitude sem conteúdo”.

⁹⁵⁵ Ibid., p. 306.

⁹⁵⁶ Ibid., p. 306.

⁹⁵⁷ Ibid., p. 307.

⁹⁵⁸ Ibid., p. 307.

⁹⁵⁹ Ibid., p. 271.

⁹⁶⁰ Ibid., p. 307.

No que diz respeito à ironia dominada, pensada como teoria, a essência tem de se mostrar como o fenômeno. A ironia dominada, diferente da ironia dos irônicos, não presume que por detrás de cada enunciado sempre haja algo escondido; “mas ela também impede toda idolatria do fenômeno”⁹⁶¹, através da ironia, apesar da essência se mostrar no fenômeno, ambos, fenômeno e contemplação, mantêm suas distinções.

Chegando ao fim de sua exposição sobre sua própria concepção de ironia, a ironia dominada, Kierkegaard apresenta o “Humor”, como sendo o único que poderia dar conta de falar sobre a “validade eterna” da ironia. Isto por si só já seria motivo de estranheza, a pretensão de constituir a validade eterna da ironia, ela é histórica, faz parte de um determinado momento e lugar que, para o filósofo ou para o poeta, já perderam totalmente a sua validade. A concepção de Kierkegaard sobre a ironia, a ironia dominada, é aquela que coloca o homem na correta relação para com a realidade, sendo ela, como se faz parecer, um médium existencial entre o ético e o religioso; pois, a ironia dominada, por um lado, ensina ao homem a realizar a realidade (ético), enquanto que por outro lado, ela se mostra como prenúncio do cristianismo (religioso), que será a consideração do todo da obra literária de Kierkegaard.

⁹⁶¹ Ibid., p. 307.

Conclusão

Em nossa pesquisa procuramos seguir a argumentação do jovem Kierkegaard a respeito do conceito de ironia, desde sua gênese com o filósofo Sócrates bem como o desdobramento deste conceito na Modernidade, culminando na própria concepção kierkegaardiana sobre o que ficou conhecido como ironia dominada. Para tanto, no primeiro capítulo de nossa pesquisa começamos com a consideração do contexto histórico-cultural da *Dissertação de 1841*, a compreensão do *Frühromantik*, o Primeiro Romantismo alemão. A razão pela qual iniciamos com este recorte histórico, do Primeiro Romantismo alemão, se deve ao fato de que Kierkegaard estava inserido no debate existente entre Hegel e os românticos com respeito sobre o conceito de ironia. Kierkegaard, pois, foi lido por nós como um termo médio entre Hegel e os românticos.

Havendo considerado o eixo onde orbitava a *Dissertação de 1841*, o movimento romântico, no segundo capítulo nosso foco passou para a investigação de Kierkegaard sobre a manifestação do conceito de ironia pela via do fenômeno, pela figura de Sócrates que, segundo o filósofo de Copenhague, foi quem trouxe o conceito de ironia à existência. Na tentativa de reconstituir a personalidade do filósofo grego, Kierkegaard se debruça na concepção possível de Sócrates buscando capturar a figura do filósofo grego conforme retratado nas obras de seus principais biógrafos, como Xenofonte, Platão e Aristófanes. Parte mais longa de sua *Dissertação* e a que Kierkegaard mais se dedicou a fim de fazer emergir a noção de ironia. Como o intuito do dinamarquês era o de demonstrar que o ponto de vista de Sócrates era o da ironia, um ponto de vista que se guiava pela via da negatividade, a ironia socrática fora apresentada como aquela direcionada contra os argumentos de seus contemporâneos, sobretudo os sofistas, reduzia tudo a nada.

O terceiro capítulo também compreendeu a ironia de Sócrates, porém, aqui, Kierkegaard buscou a concepção histórica através da análise da condenação do ateniense. Sócrates fora acusado de introduzir novos deuses e de perverter os jovens de Atenas, de modo que a ironia se manifesta na defesa que o próprio Sócrates faz, sendo que ele nada sabia, movendo-se pelo negativo, não poderia ter nenhum saber positivo, não poderia ser condenado. Para Kierkegaard, o ponto de vista de Sócrates também é

apresentado como sendo o da subjetividade, ao dar ouvido ao seu demônio, negava os deuses do Estado, reduzindo a nada as determinações objetivas do Estado grego.

No quarto capítulo nos voltamos para a concepção necessária de Sócrates onde Kierkegaard irá legitimar o ponto de vista irônico do filósofo ateniense através da disputa que havia entre a sofística, que tinham a pretensão de serem mestres da retórica, de afirmar a verdade, a validade de tudo com sua hipocrisia, afirmando possuir conhecimento de tudo, nada sabiam. Sócrates atestava sua própria ignorância, a única coisa que afirmava, já que se movia pelo negativo, desfazendo a ilusão da sofística.

Kierkegaard também examina, em sua *Dissertação*, a concepção de Hegel sobre Sócrates e apresenta a tese hegeliana que via em Sócrates o fundador da moral. O Sócrates de Hegel é apresentado como fundador da moral, tendo em mente a distinção hegeliana entre moralidade e eticidade, sendo que, por moralidade o filósofo alemão entendia as formas subjetivas do Bem, dentre elas a ironia; e por eticidade ele compreendia tanto a “eticidade ingênua” da Grécia, isto é, as determinações do Estado grego, quanto à “eticidade superior”, as formas objetivas do Bem. Para Hegel, como fundador da moral, Sócrates é “negativamente livre”, isto é, ele não está ligado à eticidade, mas, dando ouvidos ao seu demônio, se libertara das determinações objetivas do Estado.

O quinto capítulo alcança a segunda parte da *Dissertação de 1841*. Enquanto que na primeira parte Kierkegaard perseguiu o conceito de ironia pela via do fenômeno, nesta segunda parte é pela via da ideia que ele conduz sua investigação. Ele inicia apresentando o desdobramento do conceito de ironia na Modernidade, pois através do tempo a ironia desencaminhou, sendo pervertida pelos Modernos.

Kierkegaard inicia demonstrando os esforços dos filósofos pós-kantianos, especificamente Fichte, procuraram superar as dicotomias deixadas pelo sistema kantiano. Através da busca de uma unidade que pudesse reconciliar o sujeito do conhecimento com o objeto a ser conhecido. Sua proposição “Eu=Eu” unifica a realidade no princípio do Eu. Os românticos, aproveitando-se do princípio fichteano do “eu”, deslocam-no para o interior da obra de arte, expressando o princípio da liberdade do eu no ato da criação poética.

Em seguida, Kierkegaard apresenta suas críticas à ironia dos românticos alemães, nas figuras de Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck e Karl Solger. Em Schlegel, Kierkegaard elege seu romance *Lucinde* como fonte da qual ele irá tecer suas críticas. Kierkegaard se guia pelo terreno moral quando analisa a ironia romântica, considerando a opinião consensual de que o romance de Schlegel fora duramente criticado, ainda em sua época, por ser considerado imoral. Através do exame de *Lucinde*, Kierkegaard afirma que, através de sua ironia, o intento de Schlegel fora suspender a eticidade. Não havia outro propósito.

Apesar de não sentir o mesmo desconforto que o romance de Schlegel provocara, quando se põe a considerar as obras de Tieck, Kierkegaard percebe que o poeta, apesar de não direcionar sua ironia para a realidade dada, sendo até mesmo indiferente a ela, se perde em sua fantasia, suspenso por sua criação poética. As obras de Tieck se perdem em um movimento que mantém a relação entre a realidade dada de um lado e a realidade ideal de outro, presos num movimento dialético sem chegar a uma síntese. Tieck abdica da realidade em nome da fantasia, do sonho, não é a realidade que ele agarra. Sugere Kierkegaard, a existência, submetida a ironia romântica, se torna mero jogo da arbitrariedade poética.

O último dos românticos que será objeto de análise de Kierkegaard é Karl Solger. A este faz menção dos elogios que Hegel lhe fizera. Solger morrerá prematuramente e Hegel faz menção a isso, com certo pesar, por conta disto as obras de Solger consideravam unicamente o negativo que, para Hegel, era apenas um momento na realização da ideia. Caso Solger ainda fosse vivo, sugere Hegel, suas considerações prosseguiriam e o filósofo romântico trabalharia na totalidade da realização da ideia. Discordando de Hegel, Kierkegaard acreditava que Solger houvesse se perdido no negativo. Para o filósofo dinamarquês, Solger não passava de uma vítima do sistema positivo de Hegel, pois, Solger, diferentemente dos demais românticos, não utilizava sua ironia contra a realidade dada, tampouco conseguia desenvolver-se, caindo na constante negação, a “negação da negação” e, deste modo, sua ironia chegava até o ponto de aniquilar a realidade. A ironia de Solger era, no entender de Kierkegaard, ironia contemplativa, ela via a nulidade em tudo.

Nossa pesquisa, após considerar a ironia de Sócrates, para depois analisar a crítica de Kierkegaard àquilo que ele entendia ser um desvio romântico da ironia socrática, se ateve a concepção irônica do próprio Kierkegaard. Como um meio de superar a ironia romântica, Kierkegaard expõe o que ele denominou de ironia dominada. A ironia dominada serve como um limitador para o poeta, impedindo-o de se perder nos voos da fantasia próprios do romantismo, trazendo certa objetividade, não permitindo que o poeta viesse escapar para um passado não conhecido, através da nostalgia romântica; tal ironia dominada é mais bem exemplificada através de poetas como Shakespeare e Goethe, que funcionam como paradigmas irônicos para o filósofo de Copenhague. Em outras palavras, a ironia dominada, diferentemente da ironia romântica que a tudo reduz a nada, coloca a subjetividade corretamente orientada na realidade; a subjetividade, portanto, aprende a realizar a realidade, voltando para si mesma sem, contudo, abandonar o mundo, a realidade efetiva. Com efeito, a subjetividade que emerge da ironia dominada não nega a realidade, esvaziando seu conteúdo, antes, a realidade adquire sua validade por meio da ação, numa atualização da vida na história. Essa atualização histórica da vida, no entanto, surge apenas como momento em uma realidade mais alta, a qual atrai a alma para si. Não obstante, a ironia dominada também disciplina o sujeito, pois, segundo Kierkegaard, ela funciona como um médium existencial entre o ético e o religioso, auxilia o indivíduo em colocar a ênfase correta na realidade.

Com base no que foi discutido, nosso objetivo fora compreender os conceitos de ironia e subjetividade e como eles se relacionam na *Dissertação de 1841*, bem como compreender a crítica de Kierkegaard aos românticos alemães.

REFERÊNCIAS

Obras de Kierkegaard:

KIERKEGAARD, Søren. **O Conceito de ironia: Constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. **O Conceito de ironia: Constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

Obras de caráter geral:

BENJAMIN, Walter. **O Conceito de Crítica de arte no Romantismo Alemão**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2018.

BERLIN, Isaiah. **As Raízes do Romantismo**. São Paulo: Editora Três estrelas, 2015.

BORNHEIM, Gerd. **A Filosofia do Romantismo**. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985. p. 75-112.

CARPEAUX, Otto Maria. **Prosa e Ficção do Romantismo**. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985. p. 157-166.

DUARTE, Pedro. **Estio do tempo: romantismo e estética moderna**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011.

FALBEL, Nachman. **Os Fundamentos Históricos do Romantismo**. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985. p. 23-50.

FILHO, Antonio Vieira da Silva. Uma leitura do jovem Luckács sobre Kierkegaard. In: VALLS, Alvaro L. M., MARTINS, Jasson da Silva. (Orgs.) **Kierkegaard no Nosso Tempo**. RS: Nova Harmonia, 2010. p. 25-34.

FRILLI, Guido. **Fichte: O Absoluto e a Liberdade**. São Paulo: Editora Salvat, 2016.

GOMES, Arthur Bartholo. **Entre Mística e Reflexão: O Cristianismo Segundo Friedrich Schlegel e Søren Kierkegaard**. In: LIMA, Fransmar Costa *et al.* (Orgs.) **O Filósofo da Dinamarca: Vários estudos sobre Søren Kierkegaard – Por ocasião das XV Jornadas Internacionais de Estudos de Kierkegaard – Volume 1 – Comunicações**, 2018. p. 35-42.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Editora Ícone, 1997.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. v. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.** Madrid: Alianza Editorial, 1989.

HEINE, Heinrich. **História da Religião e da Filosofia na Alemanha e outros escritos.** São Paulo: Madras, 2010.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel.** Rio de Janeiro. Editora Zahar. 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, NANCY, Jean-Luc. **El absoluto literário. Teoria de la literatura Del romanticismo alemán.** Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2012.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard.** São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2006.

MAAS, W. P. M. D. **Ironia e performance no Primeiro Romantismo Alemão: Os casos de Tieck e Friedrich Schlegel.** Revista ArteFilosofia, v. 3, n. 4, p. 166-174, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/744/700>. Acesso em 4 novembro de 2020.

MASCHIO, E. A. Dal. **Platão: A verdade está em outro lugar.** São Paulo: Editora Salvat, 2015.

MEDEIROS, Constantino Luz. **A invenção da modernidade literária: Friedrich Schlegel e o romantismo alemão.** São Paulo: Iluminuras, 2018.

MUECKE, D.C. **Ironia e o Irônico.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

NETO, Artur Bispo dos Santos. **Filosofia do Romantismo.** São Paulo: Editora Edufal, 2005.

NUNES, Benedito. **A Visão Romântica.** In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1985. p. 51-74.

PAIVA, Cecília Soares. **A Ironia e o Papel do Irônico nas Teses de Kierkegaard.** In: LIMA, Fransmar Costa *et al.* (Orgs.) **O Filósofo da Dinamarca: Vários estudos sobre Søren Kierkegaard.** São Paulo: Editora Liber Ars, 2018. p. 51-61.

PASCAL, Georges. **Comprender Kant.** São Paulo: Editora Vozes, 2011.

PAULA, Marcio Gimenes. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura.** São Paulo: Editora Annablume, 2001.

PLATÃO. **Diálogos III** – Socráticos: Fedro (ou Do Belo); Eutífron (ou Da Religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do Dever); Fédon (ou Da Alma). São Paulo: Edipro, 2015.

REALE, G. **História da Filosofia. 5: do Romantismo ao empiriocriticismo/G. Reale, D. Antiseri.** São Paulo: editora Paulus, 2005.

ROSENFELD, Anatol. GUINSBURG, Jacob. **Romantismo e Classicismo.** In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1985. p. 261-274.

ROSSATI, Gabriel Guedes. **Kierkegaard e a busca por uma barreira no seio do Maelström da modernidade**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 27, p. 34-52, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/114381>. Acesso em 15 novembro de 2020.

SAES, S. F. de A. **As quebras de ilusão no teatro de Tieck**. Rapsódia, [S. l.], n. 7, p. 27-37, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/106550>. Acesso em: 18 abr. 2021.

SAFRANSKI, Rudger. **Romantismo: uma questão alemã**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2010.

SALIBA, Elias Thomé. **As utopias românticas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCHEEL, Márcio. **Poética do Romantismo: Novalis e o fragmento literário**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SCHLEGEL, Friedrich von. **O Dialeto dos Fragmentos**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997.

_____. **Lucinde**. São Paulo: Iluminuras, 2019.

SILVA, Arlenice Almeida. **As Noções de Stimmung em uma Série Histórica: entre Disposição e Atmosfera**. Trans/Form/Ação, v. 39, p. 53-74, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732016000500053&lng=en&nrm=iso. Acesso em 16 janeiro de 2021.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: Subjetividade, Ironia e a crise da modernidade**. São Paulo: Editora Vozes, 2017.

SUZUKI, Márcio. **Sobre Música e ironia**. Revista Dois Pontos, vol. 4, n. 1, p. 175-200, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/7286/6614>. Acesso em 15 de outubro de 2019.

_____. **O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel**. São Paulo: Iluminuras, 1998.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **O crucificado encontra Dionísio**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: Editora EDIPURS, 2000.

_____. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: Editora Líber Ars, 2012.

VOLOBUEF, Karin. **Ludwig Tieck: Meandros Góticos**. Revista Ilha do Desterro, Florianópolis, n. 62, Jan./Jun., p. 153-172, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/73913/2-s2.0-84872003268.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 9 novembro de 2020.