

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

JOÃO PEDRO COUTO DOS SANTOS MONTEIRO

“UM ESTUDO SOBRE A IRONIA SOCRÁTICA
A PARTIR DA *DISSERTAÇÃO* DE KIERKEGAARD DE 1841”

NITERÓI

2022

JOÃO PEDRO COUTO DOS SANTOS MONTEIRO

“UM ESTUDO SOBRE A IRONIA SOCRÁTICA
A PARTIR DA *DISSERTAÇÃO* DE KIERKEGAARD DE 1841”

Texto de qualificação de
mestrado apresentado à
Universidade Federal
Fluminense - Curso de
Filosofia como pré-
requisito para obtenção
do grau de mestre em
Filosofia

Orientador:

Prof. Dr. Diogo de França Gurgel - UFF

Niterói

2022

JOÃO PEDRO COUTO DOS SANTOS MONTEIRO

“UM ESTUDO SOBRE A IRONIA SOCRÁTICA
A PARTIR DA *DISSERTAÇÃO* DE KIERKEGAARD DE 1841”

Dissertação apresentada
à Universidade Federal
Fluminense - Curso de
Filosofia como pré-
requisito para obtenção
do grau de mestre em
Filosofia

Aprovada em : ____/ ____/ ____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Diogo de França Gurgel - UFF
Orientador

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro - UFF

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva - UERN

Niterói

2022

RESUMO:

Kierkegaard encontrou em Sócrates não apenas o introdutor da ironia na história do pensamento, mas uma síntese encarnada da ironia no momento de seu nascimento. A proposta deste trabalho resulta, desse modo, com(o) Kierkegaard, evidenciar o ponto de vista de Sócrates como ironia, procurando-o na *Apologia* de Platão e examinando as consequências de seu florescimento. Ancorados na ideia de que a *Apologia* pode ser explicada pela ironia, pretendemos buscar, em cada elemento de seu processo, a expressão do ponto de vista de Sócrates como ironia, de modo que o *daímon* e as acusações de Sócrates se mostram não apenas como baluarte e efeitos de sua ironia, mas deságuam no nascimento da subjetividade.

Palavras-chave: Kierkegaard, Sócrates, Ironia, Subjetividade.

ABSTRACT:

Kierkegaard found in Socrates not only the introducer of irony in the history of thought, but an incarnate synthesis of irony at the time of his very birth. The proposal of this work thus results like and with Kierkegaard, to highlight the view point of Socrates as irony, looking for it in the *Apology* of Plato and examining the consequences of its flowering. Anchored in the idea that *Apology* can be explained by irony, we intend to seek in each element of its process the expression of Socrates' view point as irony, so that the *daimon* and the accusations of Socrates show themselves not only as a bulwark and effects of he's irony, but fall into the birth of subjectivity.

Keywords: Kierkegaard, Socrates, Irony, Subjectivity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	p. 08
- Uma visão panorâmica do conceitop. 09
- Abrindo caminho até Sócratesp. 17
2. RETRATOS DE SÓCRATES:	
- Aristófanes: Sócrates e as forças espirituais de Atenasp. 19
- Xenofontep. 36
- Platãop. 45
3. EM BUSCA DA IRONIA	
- <i>Apologia</i>p. 59
- O <i>daímon</i> de Sócratesp. 73
- As acusações de Sócrates: Sócrates não reconhece os deuses do Estado e introduz novas divindadesp. 82
- As acusações de Sócrates: Sócrates seduz a juventudep. 93
- Retrospectiva: A pena de Sócratesp. 101
4. CONCLUSÃO: A ironia como momento dominadop. 107
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICASp. 111

1. INTRODUÇÃO

É razoável que surja, dado o tema incomum que escolhemos para o nosso trabalho, a pergunta “que relevância pode haver neste tema da ironia?”. Ele não é um tema que diretamente se acerca das questões mais em voga do nosso tempo; não aborda diretamente questões de minoridades sociais, recortes de classe, de gênero, ou de raças, não desenvolve uma proposta política, não explora os limites de nenhuma técnica... Se muito, a uma primeira vista, a ironia reveste um modo de dizer. Mas a ironia, como a buscamos compreender, pode ter algo a nos comunicar a todos, num sentido mais universal e profundo, porque se elabora enquanto um instrumento à disposição do indivíduo; é uma lente que alterna a nossa capacidade de visão, ora para dentro, ora para fora de nós mesmos. Neste sentido, como queremos fazer notar, é um instrumento de visão, uma espécie de óculos conceitual. Queremos dizer da ironia como conceito; como uma chave que pode ser usada para abrir aspectos relevantes da realidade, que é sempre complexa demais para que possa ser compreendida inteira de uma vez. De fato, há já aí realçado um aspecto irônico da situação básica humana; nós, seres finitos, de inteligência limitada, estamos lançados num mundo vasto, e somos impelidos, na luta que constitui a vida, a compreender uma realidade infinita e multifacetada, à qual, comparados, estamos constantemente aquém. A ironia possui um importante papel no desenvolvimento do espírito humano, na abertura do seu olhar para a possibilidade de agir sobre a complexidade que compõe o mundo, e para o chamado que temos todos a estarmos à altura dos acontecimentos e das situações que nos circundam e que fundam e fecundam a nossa vida. Chamamos atenção à importância da ironia no terreno da existência, ecoando as palavras de Kierkegaard que a valorizam num âmbito propriamente existencial, encarando-a como elemento matriz da vida humana ao dizer que

Como a filosofia se inicia pela dúvida, se inicia pela ironia toda a vida que se chamará digna do homem. (KIERKEGAARD, 2010, p. 21)

Nosso tema possui este apelo geral, uma vez que concerne às preocupações encarnadas em perguntas que são fundamentais na esfera da existência individual. Há uma frase de Kierkegaard, nos seus *Journals and Papers* de 1843, que reproduzimos um pouco livremente, e que diz que *a vida precisa ser vivida adiante, mas só pode ser*

compreendida para trás. A nossa mais ampla questão incide sobre como resolver uma dissociação presente entre este que vive, e que é impelido a agir no mundo por no mundo estar, e o seu entendimento atrasado, tanto de suas próprias ações, como da situação em que está inserido. Mas como agir melhor quando não há entendimento completo nem da situação, nem das consequências da ação por parte de quem age? O problema aumenta se tivermos em vista que, muitas vezes, a ação urge, e não há tempo para o pensamento; há tempo apenas para agir. O que teria Sócrates a ensinar sobre isto? De que modo pode a ironia nos ser útil à ação? Nossa questão nos leva à preocupação fundamental do processo em que se dá a formação deste *indivíduo* que age, e de que modo o gesto que realiza no mundo pode expressar a sua interioridade (ainda que aos avessos). Concebemos uma distância posta por um invisível muro duro entre o falar e agir, entre as palavras e as coisas, entre tornar-se e ser, e tomamos a peito, nessa nossa empresa, um problema tipicamente kierkegaardiano: como chegarmos ao desenvolvimento de nós mesmos? Não por um acaso, nossa pesquisa possui uma base firme em Sócrates, nosso primeiro modelo, um dos grandes educadores do Ocidente, em quem se ancora o tão famoso mote “torna-te quem tu és”. Se escolhemos discorrer sobre a ironia, é porque acreditamos que ela possa ser um elemento chave no processo da formação do indivíduo por vias da construção de um meio do pensamento onde se possam ancorar as suas ações.

UMA VISÃO PANORÂMICA DO CONCEITO

A história da ironia começa muito antes que se tivesse formulado um nome para o fenômeno que o conceito carrega consigo.

Na Odisseia, Telêmaco, filho de Odisseu, ansiando notícias sobre o pai há tanto ausente, recebe ajuda e conselho de Palas Atena, que o inspira confiança para cumprir os seus propósitos. A deusa, metamorfoseada em Mentor, incita-o a buscar respostas em Pilos, casa de Nestor, que combateu ao lado de Odisseu em Tróia. Atena acompanha (ou antes, guia) Telêmaco pelo mar até Pilos. Lá chegando, ainda nas areias da praia, Palas Atena e Telêmaco deparam-se com uma hecatombe em honra a Posêidon, e encontram o próprio Nestor fazendo as suas oferendas ao deus. Atena, semelhante a Mentor, antigo

conselheiro de Ulisses, no aspecto e na voz, tendo recebido o cálice de vinho das mãos do ancião para primeiro fazer as libações, regozija-se da prudência do velho e reza assim:

“Escuta, Posêidon que abalas a terra, e não te recuses
a levar a bom termo estes assuntos, para nós que te invocamos.
Em primeiro lugar, confere glória a Nestor e a seus filhos,
E depois dá justa recompensa aos outros,
Aos homens de Pilos, por esta louvável hecatombe.
Concede que Telêmaco e eu próprio regressemos, com tudo
Para o que viemos cumprido, na escura nau veloz.”
Assim orando, assegurou ela própria que tudo se cumprisse. (HOMERO,
Canto III, v.55-62)

A metamorfose de Atenas, que ocultava a sua divindade, e a oração que ela profere a outro deus, cumprindo-a ela mesma, guarda traços de ironia. Sobretudo, se temos em vista que, aparentando favorecer a Telêmaco e a Nestor, Atena favorecia, antes, a si própria, ao tomar para si o encargo de dar termo ao cumprimento daquilo pelo o que rezara e que estava em seus desígnios mais profundos, guardados no coração.

Ainda na Odisseia, acontecem situações que, mesmo sem se contar com definições de ironia, não hesitaríamos em chamar *irônicas*, pelo teor dos acontecimentos. Vemos Odisseu incógnito em seus trajes de mendigo, recém retornado ao lar onde, sentado em seu palácio, ouve os pretendentes de Penélope expressarem a ideia de que o rei retornaria jamais à casa. Jocosos e cheios de irreverência, ao verem o mendigo testar o antigo arco do rei, analisando-o e dobrando-o, temeroso de ter-se estragado com o tempo, dizem uns aos outros

“O homem deve ser conhecedor ou mercador de arcos.
Ou ele próprio tem tais arcos em sua casa, ou então quer
fazer um igual, e por isso anda com ele às voltas:
que vagabundo mais experiente de coisas danadas!”
E outro dos jovens arrogantes assim dizia:
“Oxalá ele obtenha vantagem na medida em que
se revelar capaz de armar aquele arco.”
(HOMERO, Canto XXI, v. 397-403)

Não deve diferir muito da nossa própria reação aquela que o público esboçava três mil anos atrás, em face de uma tal situação. O efeito admirável de vermos aparecer, diante dos nossos olhos, a refutação às palavras dos pretendentes no mesmo instante em que eles as pronunciam, confiantes e inconscientes de terem diante de si a negação daquilo que supunham verdadeiro, pouco antes de serem chacinados, guarda consigo uma emoção inconfundível. Também o sarcasmo irreverente dos pretendentes incita em nós o que provavelmente incitava aos ouvintes da Odisseia, lá atrás em seus dias cantados nos grandes salões dos chefes gregos.

Estes e muitos outros exemplos encontramos em circunstâncias, situações e gestos na literatura herdada da antiguidade pré-filosófica. É muito curioso, então, que Kierkegaard, um romântico educado a partir dos versos de Homero e da Literatura Clássica, inclusive em seus idiomas originais, em sua *Dissertação*, defenda a controversa tese de que “Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia” (KIERKEGAARD, 2010, p.21) , como lemos logo às primeiras páginas de sua obra inaugural. Teriam lhe passado despercebidos os múltiplos exemplos de ironia que habitam suas fontes literárias mais fundamentais? Ou será que há uma especificidade na ironia como atribuída a Sócrates?

A ironia tem um longo caminho pelas sendas da história. Desde o fenômeno inominado nos cantos de Homero até as mais recentes considerações da ironia como recurso tropológico (lugar por ela já visitado na história), o modo como costumeiramente se concebe o sentido da ironia não é exatamente o sentido em que buscaremos compreendê-lo, ainda que tenhamos em mente que “os conceitos, assim como os indivíduos, têm sua história e, tal como eles, não conseguem resistir ao poder do tempo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). É do nosso interesse, primeiramente, colher em muitos campos a flor da ironia, como a encontrarmos. Muitos autores semearam na história da filosofia uma definição de ironia, conforme lhes cabia o uso ou o entendimento dela, e em grande parte dessa sementeira, o que vemos plantado é uma ironia que se veste dum caráter meramente retórico, formal, e que se insere tão somente no interior do tecido da linguagem falada, sem grandes alcances ou conseqüências existenciais mais profundas. Duas notáveis exceções são Aristóteles¹, que compreende a ironia como uma atitude em face da verdade que seria a justeza do meio entre as extremidades. Deste modo, exagerar a verdade é jactância, e diminuí-la é ironia.

Também Tomás de Aquino² refere a ironia ao ético, na medida em que a descreve como sendo uma mentira, mas uma forma lícita de mentir.

No geral, o sentido de que a ironia é revestida é muito frequentemente associado a uma inversão entre *o que se diz* e *o que se quer dizer*, ou de outro modo, *o que é dito* carrega o sentido oposto ao *seu conteúdo*. Isso acontece porque a ironia é, muito comumente, encarada sob o ponto de vista da elocução. Tão logo uma definição da ironia é requisitada, a resposta se ancora no uso que se faz dela como um recurso da linguagem; “através da ironia, quer-se dar a entender o contrário do que se diz” (PERELMAN, 1996, p.235), ou seja, o fenômeno esconde em si um conteúdo que é o seu avesso. A ironia se preenche desse significado mais fortemente com os filósofos latinos Cícero³ e Quintiliano⁴, entendida como uma espécie de simulação. Cícero, ele mesmo, se referia ao conceito de ironia dizendo que “Sócrates frequentemente na discussão desmerecia a si mesmo e elevava àqueles que desejava confutar; e assim, falando diferentemente de como pensava, empregava com muito gosto aquela simulação que os gregos denominavam Ironia” (ABBAGNANO, 1982, p.555). Contemporaneamente, a ironia permanece compreendida mais fortemente em seu uso tropológico. Perelman e Tyteca, em seu *Tratado da Argumentação*, lançam mão da ironia enquanto uma possibilidade de provocar o ridículo; o pior lugar em que um orador pode cair, de modo que é no ridículo onde se é reduzido ao absurdo e ao riso, e o riso, numa discussão, pode pôr tudo a perder. Também Grice sedimenta a ironia como um recurso tropológico. De fato, o modo de encarar a ironia próprio à esfera da elocução diminui a ironia na sua potência mais interessante, e limita o seu alcance existencial à esfera do mero ridículo.

Não basta, apenas, no que diz respeito à locução, que a ironia seja tão somente enunciada. A tradição que insiste em sedimentar a ironia num viés locucionário dá por certa a necessidade de um auditório que reconheça, na fala do locutor, a ironia. Sob esse aspecto, a ironia é encarada como um jogo em que, para participar, é preciso partilhar do mesmo pressuposto que o locutor escondeu com a sua fala. Grice exemplifica:

X, a quem A sempre confiou seus segredos,
revelou um segredo de A a um concorrente seu. Tanto A

2 . Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II, 2 q. 113, a 1.
3 . Marco Túlio Cícero (106-63 a.C.). Célebre orador romano, advogado, político e escritor.
4 . Marco Fábio Quintiliano (35-96 d.C.). Orador romano e professor de retórica e oratória.

quanto seus ouvintes sabem disso. A diz: 'X é um excelente amigo'. (Interpretação: É perfeitamente óbvio para A e seus ouvintes que o que A disse ou fez como se tivesse dito é algo em que ele não crê, e os ouvintes sabem que A sabe que isto é óbvio para eles. Assim, a não ser que a enunciação de A seja inteiramente sem propósito, A deve estar tentando comunicar alguma outra proposição que não a que parece estar dizendo. Tal proposição deve ser obviamente relacionada com a que parece estar dizendo, e a proposição mais obviamente relacionada é a contraditória da que ele parece estar dizendo.) (GRICE, 1982, p. 96)

O caminho que o exemplo percorre para compreender a ironia vai medindo, progressivamente, as possibilidades de sentido daquilo que foi dito, de modo a concluir, por eliminação e de acordo com a circunstância do contexto, que a relação que se tem com aquilo que se quer dizer é justamente referente ao oposto daquilo que se está dizendo. Há, pois, alguns elementos a serem caracterizados. No exemplo dado por Grice, existe uma situação específica cercada por um pressuposto que nos é essencial. Trata-se da necessidade de um auditório, que se pode resumir ao próprio receptor com quem se está em diálogo, para que se faça valer o sentido da ironia. A, que ironiza a amizade de X, apenas o faz por haver, ali, uma circunstância em que se cerca de outros, e esses outros estão inteirados da trama a acontecer entre A e X com relação à quebra de confiança que um tem no outro. Não se fala ironicamente, pois, com outro propósito senão o de ganhar a simpatia do auditório ali presente, que se compraz com a ironia dita por A justamente por conhecer o segredo de encerrar, aquela frase, o oposto do que está sendo dito. Que X esteja em falta com A; a ironia, aqui, não é usada como método, mas como tão somente instrumento de ataque para provocar um ridículo. Num artigo de alguns anos mais tarde, Grice completa a nota que deu à ironia em *Lógica e Conversação*, levando em conta a possibilidade de X não compreender a ironia, e levanta a possibilidade de que X fique perplexo, injuriado com a palavra de A tomada diretamente em sua literalidade, mas se mantém apegado ao pressuposto do público. Dá no que pensar. Fosse a ironia dirigida a X, e tão somente a X, que sentido ela teria no caso de ser compreendida? Ou, ainda, o que nos interessa ainda mais, que sentido teria a ironia no caso de, ausente um auditório, não ser compreendida pelo interlocutor? Em qual dos casos a ironia repercutiria num sentido mais profundo e profícuo para ambos os interlocutores?

Existe ainda um outro modo de ironia cujo florescimento se deu no Romantismo, e que se funda no pressuposto da atividade criadora do Eu absoluto, derramando-se, por um lado, na arte, por outro, na vida concreta. De modo geral, é considerada como uma forma de redução do mundo a um jogo do *eu*, que se diverte em subtrair importância à realidade. Esse *eu* identifica-se muito constantemente com o artista ou com o filósofo, de modo a pôr o mundo externo, a realidade objetiva ou factual, sob o jugo imperioso e caprichoso da sua atividade criadora. Tudo o que é, é apenas mediante esse *eu*, um *eu* que não exerce apenas a atividade de criador, mas de destruidor também. Ele destrói na medida em que segrega o valor substancial de um dado objetivo (uma norma moral, a caracterização de um afeto, a expressão de um sentimento, as regras de uma situação...) do próprio dado objetivo, de modo que a afirmação ou supressão de um elemento do mundo se reduz ao consentimento do *eu*. Essa ideia de ironia foi fortemente criticada por Hegel e também por Kierkegaard por esfumçar a realidade objetiva sob a dominância de um Eu exaltado a querer manifestar-se sempre de maneira extravagante; “Quando o *eu* adota esse ponto de vista, tudo lhe parece mesquinho e vão, a não ser a sua própria subjetividade, que, isolada, fica também vazia e vã” (HEGEL, 2009, p.86). Ambos denunciadores e críticos do contraste entre a consciência exaltada que o *eu* apresentado por essa ironia tem de si, e a modéstia de suas manifestações externas.

Desde o fenômeno sem conceito até as suas manifestações mais extemporâneas, o que queremos, até aqui, não é dizer exatamente o que a ironia é; de fato, ela é um pouco tudo isso de que se tem falado, e ao mesmo tempo mais do que isso, ao mesmo tempo, é outra coisa. Que o conceito de ironia está em *devir*, isso podemos dizê-lo com toda a certeza. Existem, no entanto, certos elementos que resistem às transformações pelas quais o conceito passou ao longo dos séculos, e que, de algum modo, sedimentam a palavra nos seus direcionamentos de sentido. São as suas identidades que persistem. Se entre Quintiliano, Cícero e Perelman, encontramos o sintoma da ironia enquanto recurso tropológico e figura retórica, se em Aristóteles e em Tomás de Aquino a encontramos tomada num sentido moral e no Romantismo a vemos como uma postura diante da arte e do mundo, percebemos, olhando-os de longe e panoramicamente, que sobrevivem, na ironia, as ideias de *negativo* e de *simulação*.

O *negativo* aparece como um elemento contido na ironia; é o caráter redutor próprio da ironia. É a negatividade irônica que faz com que se seja capaz de retirar a importância de um objeto, de roubar o valor de um bem, e na esfera de um debate, é

capaz de reduzir ao riso um adversário. Essa redução dificilmente poderia ser feita que não de maneira irônica, e pela ironia recebe o tom de sua singularidade. Os latinos Cícero e Quintiliano, como contemporaneamente Perelman e Tyteca, vão à ironia tratando-a tropologicamente, e entendem que o que se diz ironicamente é o oposto daquilo que se quer dizer. Se se diz da riqueza de um mendigo, o que se quer dizer se revela no contraste entre o que é dito e o objeto de que se trata, de modo que ou se realça o absurdo por um tal contraste, ou o comentário encerra em si um elemento oculto mais profundo. Esse exemplo, no entanto, ainda é pouco. Há modos mais refinados do uso tropológico da ironia, como por exemplo, na *República*, quando, durante uma discussão sobre a justiça, Sócrates diz “Eu julgo que a pesquisa está além das nossas possibilidades e que vós que sois inteligentes deveis ter piedade de nós em lugar de zangar-vos conosco”, ao que Trasímaco responde “Eis a costumeira ironia de Sócrates”⁵. A figura de linguagem da ironia nos leva à característica irônica que consiste na *simulação*. É um jogo de luz entre o fenômeno e a essência; é uma figuração, uma atuação, uma performance, um fingimento, um modo próprio de tratar as coisas, roubando-lhes a importância e a seriedade justamente ao tratá-las por importantes e sérias.

Acontece, porém, que enquanto ponto de vista, a ironia assume um papel muito mais rico que o dualismo das figurações avessas é capaz de lhe indicar. Ainda é pouco dizer que a ironia é tornar em fenômeno o oposto do que se tem em mente. Nosso intuito, indo a Sócrates, é de um certo tom genealógico. Em Sócrates, a ironia é muito mais uma postura, um posicionamento diante das coisas, de modo que seu rosto não apresenta necessariamente um avesso, mas *um modo próprio de ver*; um modo de ver que está tão profundamente imerso na realidade quanto está fora dela; uma postura que é, a um só tempo, conterrânea e estrangeira. A postura de Sócrates é dualista. Mas como irônico, mesmo o seu dualismo é uma mera possibilidade oscilando entre o inteiro e o partido. O um e o dois. Este ou aquele. E seu dualismo reside na inteireza da ironia, unificadora da personalidade socrática.

Ser irônico é, como ainda poderemos constatar mais agudamente, nalguma medida, colocar-se numa posição de silêncio. A ironia contém em si um resíduo do que não pode ser dito por não poder ser comunicado. Por um lado, essa ausência de possibilidade de dizer está no truque de espelhos que a ironia comporta. Por outro lado,

isto que não pode ser dito por não poder revelar o “truque do mágico”, não pode ser dito porque afinal há sempre um fundo incomunicável que a linguagem (mesmo a não irônica, mesmo a linguagem séria e sincera consigo própria) não comporta perfeita formulação. Este é o fundo e a morada mais íntima da nossa subjetividade, e são nessas águas onde pretendemos chegar em nossa navegação.

A história do pensamento exigia, à época de Kierkegaard, uma reconsideração acerca do conceito ironia. Kierkegaard encontrou em Sócrates não apenas o introdutor da ironia na história do pensamento, mas a sua síntese encarnada no momento de seu nascimento. Nós, por nosso lado, não temos nesta empresa o propósito de reconsiderar coisa alguma, exceto no sentido de que buscamos, em Kierkegaard, uma compreensão mais profunda do próprio conceito. A proposta desse trabalho resulta, desse modo, em tentarmos, com e como Kierkegaard, evidenciar o ponto de vista de Sócrates como ironia, procurando-o na *Apologia* de Platão e mostrando as consequências de seu florescimento. No entanto, se mergulharmos nesses mares, é preciso que fique claro: a ironia é como o truque do mágico; tão logo o segredo se revela, o truque perde todo o encantamento.

Abrindo caminho até Sócrates

Antes de adentrarmos propriamente o tema do trabalho para tratar do conceito de ironia no sentido eminente e particular como Kierkegaard o procura formular, gostaria de fazer algumas ressalvas que me são muito importantes, não apenas para me aliviar um certo peso dos ombros, mas também para descortinar, a um só tempo, a trilha por onde queremos conduzir a nossa empreitada. Há uma larga discussão no meio historiográfico sobre a constituição da figura histórica de Sócrates que, como é sabido, não nos deixou de próprio punho nenhum escrito que desse testemunho de si mesmo, por si mesmo, dos próprios ensinamentos ou da própria personalidade; nada nos legou, por assim dizer, por seus próprios auspícios. Dessa maneira é que, logo de saída, sua figura fica como que esfumaçada, tendo que ser ponderada (e até de certa forma adivinhada) por meio dos testemunhos alheios que marcaram traços daquele que, provavelmente até para seus contemporâneos, se ocultava. “Existem homens”, dizia Nietzsche, “que não querem ser vistos de outro modo a não ser meio velados. Há aí muita sabedoria” (Nietzsche, 2004, p. 226 apud Pierre Hadot, 2012, p. 15).

Kierkegaard, que em sua produção mais tardia dirá ser Sócrates a “única analogia”⁶ que tem diante de si, e concebendo a sua tarefa como “uma tarefa socrática”⁷, também muito se ocultou por detrás dos mais diversos pseudônimos que compõem o corpo de sua obra posterior ao *Conceito de Ironia*. Há grande interesse de sua parte, sobretudo pelas alturas da *Dissertação*, em decifrar o enigma Sócrates, e procura triangular por meio das três fontes primárias, Aristófanes, Xenofonte e Platão, aspectos que o aproximem, com alguma acuidade, àquele que perambulava pelas ruas de Atenas, fazendo “estremecer e soluçar aos jovens mais altivos”⁸ e que acabou sendo condenado à morte por sentenças que não se desvendam facilmente à uma primeira vista. A imagem que talvez melhor reflita a concepção de Sócrates como Kierkegaard o apresenta, é aquela aristofânica, a imagem do velho filósofo da antiguidade, suspenso em seu pensatório, a meio caminho entre o céu e a terra, nem no alto puramente abstrato das ideias, nem no solo firme da materialidade das preocupações diárias como com o que comer e o que beber. Essa imagem dirige uma das dez teses que foram defendidas

6 . Kierkegaard, 1940, p. 35 apud Hadot, 2012, p. 14

7 . Idem.

8 . Nietzsche, *Gaia Ciência*, § 340. . São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

por Kierkegaard em sua *Dissertação*, em que declara, polêmicamente: “Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates” (Kierkegaard, 2010, p.21).

Não obstante a imagem do Sócrates suspenso, o substrato da concepção que Kierkegaard constrói do filósofo reside no texto onde o ateniense aparece numa situação em que lhe eram exigidas explicações acerca da sua própria vida, bem entendido, o seu modo de atuar pela cidade. E para alguém que se disfarçava, que possuía uma propensão ao subterrâneo, que se travestia de muitas máscaras, cheio de fachadas, dizer sobre ele que “atuava” aparece como uma palavra de acerto e que descreve o aspecto que Kierkegaard quer, mais do que qualquer outro, ressaltado na figura socrática. Ele dirá, noutra de suas teses defendidas na *Dissertação*; “Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia” (KIERKEGAARD, 2010, p.21), e se utiliza da ironia como uma chave através da qual toda uma concepção arredondada de Sócrates se abre apresentada justamente no seu discurso de defesa exposto no texto da *Apologia*, que segundo Kierkegaard, “como exposta por Platão, ou é espúria, ou deve ser explicada totalmente pela ironia.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 21). Esta concepção não anula a imagem fornecida por Aristófanes, mas a um só tempo a esclarece, corrobora e aprofunda.

É preciso que passemos em revista a concepção que Kierkegaard formula da imagem de Sócrates que nos foi legada por suas três fontes primárias; Aristófanes, Xenofonte e Platão. A partir daí, não apenas abriremos como que uma cortina apresentando o filósofo no palco de seu tempo, mas teremos esclarecida com um pouco mais de acuidade a situação em que estava inserido o velho filósofo da antiguidade.

2. Retratos de Sócrates:

Aristófanes: Sócrates e as forças espirituais da Grécia

A pretensão para este capítulo era, de início, investir numa investigação com um recorte estreito no que diz respeito à imagem que Kierkegaard extrai do Sócrates aristofânico. A essa empreitada, no entanto, revelou-se necessário um labor muito mais abrangente, na medida em que a comédia, profundamente inserida no jogo espiritual de seu tempo, não poderia prescindir, para ser melhor compreendida, de um panorama geral das forças que habitavam o terreno espiritual de Atenas.

Fomos assim levados a investir não apenas numa descrição de algumas características do Teatro, mas da própria Poesia precedente, para que pudéssemos, ao falar de Sócrates e do mal entendido que foi a sua relação com a sofística, apresentá-los como componentes em disputa num quadro muito maior, que compunha não apenas as suas circunstâncias, mas em certa medida, mesmo os determinava no cenário da Atenas do século V a.C., que experimentava a perda do sentimento de imanência com o mundo sagrado dos deuses, ao mesmo tempo em que se tornava uma potência cultural e econômica. Veloz como se deu, o apogeu de Atenas brilhou no alto por um instante, e entrou em derrocada, ofertando um cenário de decadência onde Sócrates foi encarado como uma das forças progressivas que impulsionavam a velha Atenas para o fim.

* * *

É muito natural que, pela abrangência do recurso retórico da ironia, ou mesmo pelo domínio de instrumentos retóricos em geral, Sócrates fosse visto como um sofista, como o faz parecer *As Nuvens*, de Aristófanes. Nessa peça satírica, Sócrates fica descrito como um subversor charlatão, caricaturado como um louco e uma ameaça ridícula à cidade, suspenso entre o céu e a terra em seu pensatório, elucubrando sobre a natureza de um modo indevido, ensinando princípios absurdos a quem se colocasse à disposição de suas lições (pelas quais cobrava, aliás, um preço nada módico), e vemos ainda ele, Sócrates, interferindo na autoridade dos pais sobre os filhos e levando mesmo,

por sua influência, Fidípides a agredir seu próprio pai, corrompendo, além de tudo, a juventude. A imagem se torna bastante vívida se temos em mente um Sócrates que perambulava por Atenas a pôr em prova o conhecimento dos mais diversos cidadãos, pretensiosos ou não, que certamente não apreciaram serem alvos de pilhéria de multidões de jovens perplexos que acompanhavam ao velho nas suas errâncias pela cidade. Seu modo de proceder constituiu o motivo de seu processo mais tarde (em relação à estreia da comédia, em 423 a.C.), e inclusive é aludido, pelo próprio Sócrates, em sua defesa, anos mais tarde, o certo comediógrafo formador de opiniões indiscretamente propaladas entre os cidadãos de Atenas, espalhando calúnias a seu respeito, segundo ele, difíceis de serem erradicadas no tão pouco tempo de que dispunha para tecer os seus argumentos em defesa própria, ele, Sócrates, a quem, além do mais, supunham, fizesse mais forte o argumento fraco e mais fraco o argumento forte.

A caricatura de Sócrates que vemos n'*As Nuvens*, por mais que nos possa parecer grosseira e até grotesca, vista por olhos que estão acostumados ao Sócrates de Platão, e mesmo ao de Xenofonte, põe uma dificuldade no momento de formular uma concepção do rosto do Sócrates histórico, e mesmo, ao menos aparentemente, do Sócrates irônico. A distância entre a imagem fornecida de um Sócrates no pensatório, vendo o circo pegar fogo ao seu redor, destruindo o Estado ateniense a partir da base familiar, e a imagem dum outro Sócrates, que pode até ser aquele do *Críton*, não poderia ser mais distante. Como imaginaríamos o terrorista fanfarrão que Aristófanes põe em cena, aproveitando ainda antes de morrer, à ocasião da sugestão indecorosa de fuga, por parte de seu bom e velho amigo, para lhe educar na boa direção da ação a partir da sua tão cara dialética, da qual gozaria, mesmo nos instantes mais perto do fim, a prática fortuita? Sócrates já parece, nesse contraste, revestido de máscaras. Não obstante, apreendida a imagem aristofânica, Kierkegaard encontra a figura socrática nos seus moldes mais bem configurados, e lembra que Sócrates tinha uma propensão ao teatral quando diz que

A apresentação das *Nuvens* 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 devida. (KIERKEGAARD, 2010, p. 133)

Quando referimos a ironia como uma máscara, imediatamente somos remetidos à realidade grega do teatro. No comportamento de Sócrates, há uma continuidade de uso dessa invenção, do mascarar-se, que teve nascimento na própria Ática; ao inventar o teatro, culminância de um processo de desenvolvimento dos coros nos festivais a Dioniso, o grego havia parido a noção de *performance*. O imaginário mítico que cobria como um céu encantado a todo o aparato perceptivo do grego, de repente não é mais cantado, simplesmente, mas performado, em palco, invocando gestos, imitando, por assim dizer, mais de perto, a vida humana, na sua realidade multifacetada, de difícil apreensão. Podemos vislumbrar os perigos que não haveriam de incidir sobre o ator, que na sua condição performática tinha de ser multidão, mulher, ou ainda deusa, ou deus. A máscara lhe dá ser o que precisar, mesmo porque a própria peça, em particular a tragédia, tinha uma função profundamente religiosa, e funcionava como um grande e poderoso canal de reflexão. A comédia tem não menor importância pedagógica, ela atua, apenas, num sentido contrário à tragédia; ela possui uma qualidade censora, acusativa, crítica. Se Sócrates se levanta e se senta enquanto o seu próprio rosto é pintado ridículo, caricato, na sua frente e na frente de toda a cidade, de todos os seus familiares, amigos, conhecidos, personalidades ilustres, membros de famílias eminentes, políticos, agricultores, escultores, mineradores, poetas, gente, enfim, ateniense, de toda a sorte, não se torna distante a concepção de que o filósofo estava, ele próprio, por demais acostumado a performar, e como tal, acostumado também ao uso de máscaras.

Mas a história da performance, se ela começa concreta com o teatro, o teatro, por sua vez, se identifica, na sua história, com a história da democracia, e com ela se confunde, tão arraigadas e imprescindíveis se fizeram uma a outra. Se quisermos resgatar a história da democracia, tão vital ao aparecimento do teatro, que há quem diga, o teatro não poderia ter surgido em nenhum outro tempo, em nenhum outro lugar, senão naquele momento específico, quando toda uma conjuntura de fatores fez florescer uma cultura que por muito pouco não foi extraviada dos anais da história, podemos nos remeter a um acontecimento histórico por demais relevante para a grande guinada da ascensão de Atenas como uma potência e mesmo um império. A ocasião da batalha de Salamina, decisiva na campanha contra os persas, quando os gregos já haviam visto ocupada a Ática, com a própria cidade de Atenas tendo caído sob os bárbaros que a destruíram, o povo ateniense refugiou-se na ilha de Salamina, onde resistiu e foi vitoriosa;

Recordam os historiadores, (...) que os três mais notáveis trágicos que a Grécia produziu têm os seus nomes vinculados à batalha naval de Salamina, episódio de capital importância da segunda guerra greco-pérsica, ocorrido no ano de 480 a.C. Realmente, Ésquilo combate, como bom patriota que era, entre os bravos que Temístocles impeliu à luta contra o temível invasor; Sófocles, então adolescente, fez parte do cômico que, dias depois, se festejou a esplêndida vitória; e Eurípedes nasceu em Salamina, e durante a batalha, nada mais sendo lícito exigir de quem apenas entrando na existência vinha. (J. B. Mello e Souza, *Eurípedes*, 1966, p. 09)

Alguns autores, incrédulos da probabilidade da vitória sobre a iminente perspectiva de aniquilação, vieram a chamar mesmo de “milagre grego” o período esplendoroso que se deu em Atenas após terem rechaçado os persas de volta para o mar, e eliminado, de uma vez por todas, os perigos de suas invasões, que não arrefeciam gerações a fio. De fato, a partir desse ponto, as coisas mudam radicalmente na prodigiosa *pólis*. Atenas enriqueceu enormemente coletando recursos nas cidades sobre as quais passou a imperar, tendo, entre essas, *póles* como Esparta, Bizâncio, Rodes e além, dominando rotas marítimas e cidades litorâneas por todo o Egeu. Pode-se tomar esse ponto preciso como um marco que confere o limite entre um antes e um depois, em termos de todas as forças constituintes no universo espiritual da Grécia.

A democracia ateniense recém instaurada, estabelecida como solução política por Péricles e Clístenes, confere à *Pólis* uma estrutura política inteiramente nova, uma estrutura que preza pela participação ativa e direta de seus cidadãos. Atado a isso, indissociavelmente, há o nascimento do Teatro, resultado de um desenvolvimento da mais arcaica Poesia, e que mostra como o grego democrático está, senão despertado para a reflexão, em vias de despertar-se. Surgida ainda há pouco tempo, a Filosofia, o *lógos*, essa palavra nova que incide nos modos de conhecimento do mundo, de maneira que o grego se vê, pouco a pouco, com um olhar renovado para os elementos do *cosmos*, seja na esfera do sagrado e da divindade manifestos nas forças da natureza, seja no âmbito da administração da cidade. Ela, a *pólis*, de repente, como nunca antes de igual modo, se havia tornado pública, fortalecendo a realidade da comunidade política, do *cosmos* humano, condensado numa sociedade, numa civilização, de modo que as explicações para o mundo não se encontram mais no próprio mundo, mas se condensam fora dele.

Se temos em mente o momento anterior a esse ponto de passagem que expressamos com a vitória em Salamina, e remontamos, por um instante, ao grego arcaico, ao grego homérico, que aprendeu a falar escutando os cantos de Hesíodo e de Homero, o contraste aparece com maior clareza no que se refere ao outro ponto da história que está para continuar. Aquela literatura que concebe o homem como vivesse num mundo em unidade perfeita, um mundo acabado em si mesmo, e que se erguia, o homem, todas as manhãs com a Aurora refletindo a extensão de sua própria luz e força, que reconhecia os deuses mesmo quando disfarçados, na natureza e entre os outros homens, começa a ter abalado de modo irreversível a sua posição extraordinária no interior de um mundo que era como a sua própria casa. Mesmo os deuses vão mudando de forma. Falando panoramicamente e de forma muitíssimo geral, a mudança é gradual: vemos um anedotário mitológico que se ergue tomando a Terra por *Gaia*, o Céu por *Urano*, o Tempo por *Cronos*, e o modo da vida do indivíduo com o mundo se resolve numa direção;

Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina. Tudo lhes é novo e no entanto familiar, aventureiro e no entanto próprio. O mundo é vasto, e no entanto é como a própria casa, pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas; distinguem-se eles nitidamente, o mundo e o eu, a luz e o fogo, porém jamais se tornarão para sempre alheios um ao outro, pois o fogo é a alma de toda luz e de luz veste-se todo fogo. (LUKÁCS, 2015, p.25)

Nessa Grécia pré-filosófica, “o grego conta com as respostas antes de formular as perguntas” (LUKÁCS, 2015, p. 28). Ele está, de fato, no paraíso. A imanência do mundo se expande até o homem, que se vê cercado por um mundo mágico, encantado, totalizante e fiel a si mesmo. Os cantos de Homero ecoam sua fantasia como realidade, e um e outro se misturam mágica e perfeitamente, de modo que não há uma distinção entre eu e outro, entre nós e o mundo. De fato, o indivíduo ainda não apareceu. As divindades não estão apartadas do mundo, mas são a própria carne do mundo e o próprio tecido que o reveste. “Há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano no divino” (VERNANT, 2018, p. 05). A Poesia marca o ritmo de um mundo que não se reflete a si mesmo, mas que tão somente pulsa, um mundo que está simplesmente vivo, e fala de homens e mulheres que não hesitam no abraço dessa dança ubíqua, ainda que tropecem na falta ou no excesso de seus passos, para o cumprimento

de um destino próprio. Ainda o homem não se pôde tornar indivíduo, ele não se encontrou apartado da unidade do absoluto; esse é um evento que será realizado de maneira terminante e irreversível tardiamente, a partir do imperativo délfico, vindo das ordens do próprio deus, que diz “conhece-te a ti mesmo”, e do qual Sócrates fará a prática, entendido o mote de uma maneira muito própria. Às alturas do predomínio do épico no espírito grego, o substancial do pré-indivíduo está ancorado nessa homogeneidade ainda não desfeita, e ainda que haja uma separação entre o *eu* e o *mundo*, essa separação se dá “somente de modo relativo; só separa em referência a um benefício de um sistema homogêneo de equilíbrio adequado” (LUKÁCS, 2015, p.29), na medida em que só se distingue o eu do mundo para fora da estreita coesão e da completa imanência entre um e outro; a distinção é ainda ausente.

Uma época ulterior, no compasso do andamento do espírito grego, inventaria o que distanciaria o mundo de si mesmo ainda um passo mais, de modo que a Poesia vai cedendo lugar à Tragédia, que nasce dos coros que entoavam cantos ao deus subterrâneo, e à época da democracia, tinha crescido a ponto de se tornar um evento cívico, no qual dispendiam-se fortunas para a realização, e que tinha como ponto central a encenação de peças que traziam ao público cidadão uma imitação da vida, em toda a sua dor, e ofereciam a possibilidade de transcendência, atada como estava ao elemento divino. Se temos em mente, tomando Salamina como um ponto marcante na mudança de modos da vida grega, o fato de a cidade se estabelecer como coisa pública, administrada pelo corpo de suas massas, num ambiente urbano, civilizado, cada vez mais radicalmente humano, com problemas administrativos novos que não encontravam correspondência exata e objetiva nas imagens dos antigos mitos, percebemos que o homem já habita a um mundo entre muros, cada vez mais fechado em relação ao seu entorno cósmico. A festa em honra ao deus, não à toa, se passava além dos limites do urbano, e era marcada por diversos momentos, procissões, bebedeira, música soando de cítaras e flautas, tudo culminando na antiga prática do sacrifício de vítimas animais, gerando uma atmosfera em que os convivas, concidadãos, participavam ativamente, com seus próprios corpos, do culto ao deus.

No transe coletivo do tiaso dionisíaco, é o deus quem vem a este mundo para apossar-se do grupo de seus fiéis, cavalgá-los, fazê-los dançar e saltar a seu gosto. Os possuídos não deixam este mundo; neste mundo,

eles são tornados outros pela potência que os habita. (VERNANT, 2018, p. 87)

Essa potência, no entanto, não se realiza mais facilmente no homem; ele necessita de uma atmosfera adequada, de uma circunstância particular que lhe sirva como meio de resgate da unidade da qual está emancipado. Ele, homem da cidade, fazedor de leis, tomador de decisões públicas, que é levado a crer, pelo hábito, que a realidade humana é a realidade proeminente, e acredita que os seus hábitos são a sua natureza. O teatro quer reconciliar e celebrar a existência, aproximar o que está disperso, e nele a reflexão já está despertada, embora não tenha abandonado a substância do divino; de fato, é onde essa substância sobrevive, e onde o homem pode encontrar-se, frente a frente, com o deus, seja na vida, seja no palco.

Na *Antígona*, talvez a mais famosa peça já escrita, vemos desenrolar-se uma tensão entre o decreto de um tirano, e a consciência da lei divina, guardada no coração da heroína trágica, que não pode abrir mão da piedade, mesmo em face da própria morte, e se coloca como uma agente da vontade dos deuses ao realizar o que o rei determinara irrealizável. Dizemos que a reflexão está despertada no teatro porque a peça produz um efeito reflexivo em seus ouvintes, que ao se imaginarem no lugar de Antígona, poderiam se perguntar, olhando a si próprios; o que eles mesmos fariam numa tal situação? Nesse sentido, o teatro assume também um aspecto pedagógico. A potência dramática tem a capacidade de produzir o efeito de educar a partir de um exemplo vivo e atuante, que no caso da tragédia, encarna o melhor gesto possível; escancara a conduta mais elevada a ter prática numa situação de difícil depuração dos valores válidos a serem cumpridos. Em *Antígona* vemos como o humano já se separou do divino a ponto de um rei encontrar-se completamente surdo à sua voz.

Apenas uma geração de tragediógrafos depois, em Eurípedes, o mundo dos valores está ainda mais esfumaçado, e nem reis, e às vezes nem mesmo deuses são capazes de depurar o melhor gesto a ser feito na situação em que se encontram. Em *Hipólito*, Teseu, encolerizado, num julgamento muitíssimo apressado, sem depurações, pede ao deus dos mares que engula ao seu próprio filho, pela suspeita que teve do assédio ao leito de sua esposa, a rainha. Em *Alceste*, o rei Admeto, ao fugir da própria morte, por temor, acaba, sem saber, colocando a sua esposa numa situação trágica, e ela, piedosa e impávida, dentre todos os outros habitantes da cidade, abraça o abismo e a calamidade em lugar do esposo, que se dá conta, apenas então e tarde demais, dos

efeitos dilacerantes da sua própria covardia. Ainda mais radical, no campo dos valores, é vemos Medeia, na peça homônima, ascendendo em direção aos céus num carro alado enviado pelo Sol, sendo celebrada, retumbante, como a grande heroína trágica, depois de ter assassinado aos seus dois filhos em resposta à traição de Jasão.

Se vemos já quebrantada a substancialidade do mundo divino na realidade da Tragédia, a Filosofia dará ainda mais um passo no sentido do desencantamento, da ruptura com a imanência. É a *cosmogonia* cedendo lugar à *cosmologia*. E ainda que o cosmológico tenha dado um salto visionário para além daquele lugar que a precedia, um e outro não deixam, num primeiro momento, ao menos, de ter por inspiração elementos comuns, partindo do próprio mundo:

Não é fácil definir se a ideia nos poemas homéricos, segundo a qual o Oceano é a origem de todas as coisas, difere da concepção de Tales, que considera a água o princípio original do mundo; seja como for, é evidente que a representação do mar inesgotável colaborou para a sua expressão. (JAEGER, 2003, p.191)

A diferença vital entre uma visada e outra, porém, reside na forma especulativa que a Filosofia inventou, uma Filosofia que, ainda em botão e no seu florescer, não se separaria do mitológico imediatamente, na medida em que não romperia, imediatamente, com o substancial totalizante herdado daquele espírito grego ancestralíssimo. No conceito grego de *phýsis*, onde a Filosofia primeiramente se debruça,

estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente. (JAEGER, 2003, p.196)

No entanto, a fissura que então se estabelece com a imanência do mundo, ancorada na substancialidade do sagrado na natureza, se avulta numa rachadura sem conserto nem remendo possível. A busca por uma resposta que explique o mundo fora dele mesmo, ainda que remonte a uma originalidade sobre a natureza, já demonstra o distanciamento desse pré-indivíduo grego, e o direciona muito organicamente a um indivíduo que é o aborto dos cantos de Homero, a marca da totalização aquebrantada de um mundo, então, que se desencantou tardia e cada vez mais completamente. A filosofia dos naturalistas já antecipa uma individualidade apartada do substancial do *cosmo*, uma

individualidade que se mostra nas dissonantes explicações sobre o *cosmo*, na *arché* que ora é fogo, ora água, ora se indetermina, ora é ar. As livres buscas pela *arché* “são frutos do desenvolvimento crescente da individualidade” (JAEGER, 2003, p. 196), uma individualidade que precisará da democracia para se fazer mostrar mais fortemente.

A democracia trouxe novidades para o espírito grego, operando mudanças na relação que o cidadão tinha com a sua cidade e com os seus concidadãos. Aristóteles⁹, um Estagirita pertencente a uma geração que já perdera a democracia¹⁰, e que vê seus saldos na confortável distância que o seu tempo lhe permitiu, delibera sobre o caráter da *Pólis*, entendendo-a como a ampliação do núcleo familiar. “Nota que *oikos*, a família doméstica, é uma comunidade natural, uma *koinonia*” (VERNANT, 2011, p.81), e enquanto tal, a relação do indivíduo com o público se redimensiona inteiramente. Aristóteles lembra que os membros do *oikos* são designados “pelos termos *homosípeoi* e *homoxápoi*, que sublinham entre eles uma ‘similaridade’, ilustrada pelo fato de que partilham do mesmo pão, comem da mesma mesa” (VERNANT, 2011, p.82). Uma similaridade que caracteriza o espírito coletivo e a coesão que a *Pólis* estabelece com os cidadãos que partilham não apenas as decisões e direcionamentos da cidade, mas inclusive partilham a mesma refeição. Isso fica marcado quando pensamos nos festivais em honra a Dioniso, onde os cidadãos se reuniam em festins que remontavam aos mais antigos hábitos comunitários. Mais ainda, o âmbito público da cidade encontra na constituição herdada de Sólon “o princípio segundo o qual o dano causado a um indivíduo particular é na realidade um atentado contra todos” (VERNANT, 2011, p.84), e a *ágora*, a praça, aparece como o grande elemento de voz e de manutenção do espírito democrático eminentemente público que, fiel ao princípio de isonomia, “define todos os cidadãos, como tais, sem consideração de fortuna nem de virtude, como ‘iguais’ que têm os mesmos direitos de participar de todos os aspectos da vida pública” (VERNANT, 2011, p.103). O substancial da vida grega, então, se insere nos universais exigidos naquele momento do espírito grego; uma totalidade que migra do sentimento de coesão do homem com o mundo para um sentimento de coesão do indivíduo para com a *Pólis*, e assume a responsabilidade para com as camadas que a compõem: indivíduo, família e, acima de todos, Estado. Adorno, um pensador do século XX profundamente influenciado por Kierkegaard, aponta que perante os deuses, só consegue se afirmar quem se submete sem restrições. O despertar do sujeito tem por

9

. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1252b 15.

10

. Democracia que cedeu ao domínio dos Macedônios.

preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 21)

No seio da democracia nasce a sofística; num Estado novo onde “a faculdade oratória situa-se em plano idêntico ao da inspiração das musas aos poetas” (JAEGER, 2003, p. 340), de modo que, numa sociedade eminentemente democrática como a ateniense de então, passam a ser as artes da retórica e da oratória os grandes e principais elementos de poder. Os sofistas, peritos na arte da palavra, provocam um terremoto na esfera do conhecimento.

Os sofistas representam aquele saber que, em sua colorida variedade, com o despertar da reflexão se vai arrancando da eticidade substancial; representam, em geral, a cultura desenraizada, para a qual se sentia impelido todo aquele que se tinha desencantado da imediatidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 196)

Para que fique um pouco mais claro o drama que surge, em termos de administração pública, para a condução democrática da cidade, tenhamos em mente a circunstância da Guerra do Peloponeso (432 – 404 a.C.), que resulta dos abusos dominantes de Atenas. A cidade ática subjugava aos seus vizinhos econômica e militarmente. Quando a tensão estourou em guerra, uma ilha, em particular, Milo, tencionava permanecer neutra ao conflito. Em 416 a.C., os democratas atenienses, enfurecidos, mandaram navios armados até Milos com alguns diplomatas para fazerem cumprir as suas demandas. A cidade de Milos debateu internamente o que deveria ser feito, e se posicionando como uma cidade não inimiga, mas neutra, declarou que assim permaneceria, mas se fosse o caso de ser invadida, seria vergonhoso não lutar contra os que a assediavam. De fato, os atenienses violaram a cidade, executaram todos os homens, escravizaram as mulheres e crianças e estabeleceram na ilha uma colônia. Um tal comportamento declara, em gesto, o direito do mais forte de fazer valer a sua vontade. É um argumento que vemos presente na sofística, em Trasímaco e em Cálicles, que “opõem ao ideal igualitário da democracia o fato da desigualdade natural dos homens” (JAEGER, 2008, p. 380).

Apenas um ano após o ocorrido, Eurípedes põe em cena a sua *As Troianas*, que descreve o desamparo de uma cidade que caía sob o jugo de seus opressores. Andrômaca, que teria de ver morto seu filho, argumenta para que ele fosse poupado, que a cidade havia já caído, que não havia lugar para mais sangue derramado, e o

emissário espartano, declarando o que se cumpriria, afirma a vontade do mais forte; mata o filho dela na sua frente e perante um coro de mulheres que choravam pelas desgraças que caíam sobre todas elas. Os cidadãos atenienses, que tão recentemente haviam aberto feridas similares em seus vizinhos, tiveram a oportunidade de testemunhar o trágico desencadeamento de suas próprias ações transportadas ao palco, devolvida aos seus próprios olhos com a crueza cruenta da proximidade dramática, e sofrendo com as imagens diante de si mesmos, eram levados à consciência da dor que haviam causado, numa guerra que afetava a todos os membros daquela sociedade. Nesse sentido, as forças espirituais de Atenas como o teatro e a sofística, aparecem como modeladores dos homens, como forças que os obrigam a pensar, cada qual dentro do seu próprio escopo de ideias.

Em termos pedagógicos e no tocante à evolução da reflexão, do movimento do pensamento, os sofistas tiveram também o seu papel;

Para os Gregos do período clássico ou mesmo para os de todo o período da cultura da pólis era (...) quase uma tautologia a convicção de que o Estado era a única fonte das normas morais; e era impossível conceber a existência de uma outra ética que não a Ética do Estado, isto é, as leis da comunidade em que o homem vive. (JAEGER, 2003, p. 379)

A sofística é um produto da crescente substancialidade do Estado no que concerne à vida urbana. É uma força que nasce no seio da democracia estruturada, numa cidade que, mais que todas as outras, encontrava naqueles dias o seu auge, o seu apogeu, ao mesmo tempo em que gestava, no mesmo seio por onde lhe corriam os influxos de sua vitalidade, o germe da própria destruição. É notável que a educação sofística se desse de maneira privada. O estudante era retirado, para o cumprimento do aprendizado sofístico, da companhia dos demais. O estudo, nesse sentido, era individualizado, e tinha como primeiro aspecto o “ensinar a vencer em toda discussão possível” (MARROU, 2017, p. 109). A sofística, não estava apenas inserida num modo de *ágon*, de embate, de disputa, mas enfatizava o espírito contendor; ensinava o político a vencer o debate, e nesse sentido, a construir as leis da cidade, a sua moralidade e tudo o que nela fizesse parte do normativo. Se os atenienses aboliram o costume dos homens de andarem armados pela cidade, inventaram uma nova expiação da violência ao despertarem as palavras como meio de força e de expressão do poder.

O teatro cômico está profundamente inserido nesse modo de relação entre as palavras e o poder. Se a tragédia, como diz Aristóteles¹¹, representa homens melhores, a comédia, por sua vez, representa homens piores; o mecanismo da idealização do homem fica assim invertido, e o paradigma da ação melhor não acontece senão pelo contraste com a pior. Sobre a comédia, “é certo que os antigos a denominaram ‘espelho da vida’; nela se pensava a natureza humana, sempre igual, e nas suas fraquezas” (JAEGER, 2003, p. 414), e dessa maneira ofertava um retrato muito pertinente e assertado das forças presentes no seu tempo, apreendendo “a vida de uma época em toda a riqueza de suas formas e tonalidades e na eternidade da sua essência humana” (JAEGER, 2003, p. 415).

A Comédia adquire uma importância real e clara a partir do momento em que “o Estado considerou como dever de honra dos cidadãos ricos a manutenção das suas representações corais” (JAEGER, 2003, p. 418). Não demora até que o cômico tome consciência da sua elevada missão educacional, ao lidar, chancelada pela força substancial do Estado, com a representação das forças atuantes no seu tempo, forças que se sobressaíam pelo desvio que apresentavam em relação ao todo da comunidade. Nasce aí uma função censora, delimitadora de bordas para as forças espirituais que, impulsionadas pela espontaneidade da liberdade de que gozavam, corriam o risco dos rumos extravagantes, nocivos e perigosos. Conta, para tanto, com toda a sorte de artifícios, e o maior deles talvez consista em apontar, sem tergiversar, o dedo em riste na cara não de uma coletividade abstrata, onde os nomes e rostos particulares se enevoam, mas a um indivíduo concreto e atuante que, por seus próprios auspícios, encerrava em si as forças a serem postas em desnudo e criticadas perante não apenas o criticado, mas toda a comunidade, que assistia às gargalhadas as desventuras da vítima da comédia se desenrolarem no palco bem iluminado. É assim, no emprego concentrado da sua própria voz, que “a comédia converte-se, por sua vez, numa das grandes forças educacionais do seu tempo” (JAEGER, 2008, p. 422).

É nesse sentido que podemos enfim voltar às *Nuvens* e a Sócrates, que estava sendo caricaturado como uma força nociva no jogo pela autoridade de Atenas. De fato, algo que devemos esclarecer nesse ponto, é que o que nos interessa aqui não é exatamente o que Aristófanes viu em Sócrates, para representá-lo, mas o que Kierkegaard pôde ver em Sócrates a partir da imagem de Aristófanes. No Sócrates

aristofânico, Kierkegaard não viu outra coisa que toda a enfermidade da antiguidade clássica de Atenas encarnada num sujeito icônico, que pela protuberância de seus traços mais visíveis, escondidos bem à vista, consistia, ele mesmo, um reduto da decadência pela qual passava a sua própria época. Trata-se de um “pensamento desrespeitoso”, como diria Nietzsche¹², para com aquele a quem os séculos legaram a imagem de sábio.

Infelizmente nós só conhecemos Sócrates a partir das pinturas embelezadoras de um Platão e um Xenofonte, entretanto, aí se destaca muita coisa que provoca estranheza e sugere um homem singular. A direção por um gênio invisível, de que o sábio acreditava poder desfrutar, seu recolhimento e sua submersão em si mesmo, que até no campo militar durava o dia inteiro e que todos os seus companheiros percebiam, as suas conversas, cujo objeto, cuja finalidade e cujas tiradas se distinguiam por tantas características originais, seu exterior negligenciado e seu comportamento incomum sob tantos aspectos – tudo isso tinha necessariamente de lhe dar, aos olhos da multidão, ares de um tipo original (*Sonderling*). (KIERKEGAARD, 2010, p. 134)

É enquanto um *tipo original* que Sócrates tem a sua conduta frequentemente encarada como estranha ao normativo. De algum modo, Sócrates, na sua singularidade, era a representação encarnada do que poderia haver de mais profundamente atual na sua própria sociedade e no seu tempo. Enquanto um tal, carregava em si mesmo não apenas as suas tão notáveis virtudes, mas ao mesmo tempo detinha em si, guardado, aquilo que a própria virtude combate, e que não passava despercebido aos olhos mais argutos. “Tudo se concentrava em Atenas: riqueza, luxo, exuberância, arte, ciência, frivolidade, gozo da vida (...) tudo aquilo que enquanto acelerava a sua decadência, ao mesmo tempo podia servir para glorificá-la” (KIERKEGAARD, 2010, p. 195). Não por um acaso, Sócrates era uma figura que, além de pertencente às camadas mais baixas da sociedade, era, ainda por cima, de uma notável feiura física - já nesses aspectos de nascimento, completamente contrário ao ideal grego de homem, que tinha em alta conta a beleza como expressão de uma grandeza moral, não podendo estar Sócrates mais distante desse ideal quando descrito como um sileno, de lábios grossos e nariz achatado.

12

Cf. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, onde diz, no §2: “Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são tipos de decadência, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio”. Kierkegaard, ao abordar o Sócrates de Platão, desenvolvido também em sua *Dissertação*, de certo modo complementando-o; um Sócrates aristofânico que em muito se identifica com a maneira como Nietzsche o vê, sobretudo no que diz respeito a sua “enfermidade” e a sua “vontade de vingança”.

Ao passar por Atenas, um estrangeiro que entendia de rostos disse a Sócrates, na cara deste, que ele era um *monstrum* – que abrigava todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates respondeu apenas: “O senhor me conhece!” (NIETZSCHE, 2020, p. 15)

Aristófanes havia sido criança na mesma época em que Sócrates também o fora, e assim o conhecia a partir das relações humanas que os ligavam, não apenas um ao outro na sua própria geração, mas um e outro ao seu tempo nas suas tendências diversas. O comediógrafo era alguém, como o fisionomista Zópiro, com olhos sensíveis ao interior dos homens, apesar das suas caretas e máscaras, e capaz de desmascarar a Sócrates, o fez afirmando os seus traços mais soberbos. A potência cômica em Aristófanes potencializa o concreto da figura de Sócrates, que tinha a carne do cotidiano revestindo o espaço entre o homem histórico e o personagem no teatro. “Aristófanes vê com clarividência a dissolução de toda a herança espiritual do passado e não consegue contemplá-la impassivelmente” (JAEGER, 2003, p. 429).

Aristófanes coloca em cena um coro, representante da educação antiga, e um outro, representante da educação nova, partidário de Sócrates no pensatório e coadunado com ele nos maquinismos sofisticos. Trata-se da força que queria desalojar a antiga cultura grega, uma força violentamente progressista, capaz de dismantelar o peso da realidade concreta em pó e em nada. A imagem que a peça carrega no título é já um indicativo do lugar onde Sócrates se encontrava para a cultura antiga.

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 a qual o divino a rigor tinha os pés bem firmes sobre a terra, em formas determinadas, firmemente marcadas e eternas. (KIERKEGAARD, 2010, p. 141)

É a arte sofisticada ao mesmo tempo um reflexo e um acelerador da perda do absoluto na cultura grega. Com ela, a realidade corre o risco de tornar derrapante. Aquela consciência imediata, calcadas nas antigas tradições, fundada nos ritos religiosos, no temor aos deuses, no dia a dia competente aos encargos de um ofício, enfim, tudo o que permeia a vida humana nos seus hábitos, até os mais necessários para a manutenção da vida, colocam o humano numa atmosfera que, para se dar conta das contradições da própria vida, precisa ser fortemente abalada. A reflexão, espantada com a multiplicidade dos possíveis, com o caráter multifacetado de todas as coisas, não se

consegue furtar a reconhecer as complicações e contradições que a realidade assume quando o hábito não é mais suficiente para manter a consciência alojada na sua redoma de vidro. “O sofista prova, portanto, que tudo é verdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 198), e com a reflexão, nele já despertada e desenvolvida, faz tudo vacilar, por ter justamente descoberto que a realidade é frágil na sua constituição.

É exatamente essa possibilidade de solapar a concretude da realidade que faz com que Strepsíades procure pela companhia de Sócrates. Ora, Strepsíades é um camponês simplório, que teve a infelicidade de se conjugar num casamento insensato, e o filho, apaixonado pelo esporte caríssimo da equitação, ajudou a arruinar o pai em dívidas crescentes, que em breve lhe seriam cobradas. Aquilo que o camponês procura no filósofo da cidade é um meio de livrar-se das suas dívidas, por ter ouvido falar da argumentação magistral de Sócrates, capaz de convencer com argumentos sutis e pensamentos enviesados. Ele anseia possuir uma tal arte, um tal poder. Sua inteligência, no entanto, é limitada para acompanhar as lições do pensatório, de modo que seu filho, Fidípedes, acaba participando das preleções de Sócrates e adquire o domínio sobre a argumentação. Tudo é posto a prova no dia em que enfim os credores de Strepsíades lhe aparecem para a cobrança do seu débito. Pásias e Amínias, homens do dinheiro, homens práticos, confiantes na concretude da realidade, avançam até o camponês, que amparado pelo filho, os rechaça com uma sutileza argumentativa. Kierkegaard a reproduz e a explica:

Fidípedes: Mas o que é que você teme?

Strepsíades: O dia da “lua velha e nova”.

Fidípedes: Pois há um dia da “lua velha e nova”?

Strepsíades: Sim, aquele em que dizem que vão depositar uma caução contra mim.

Fidípedes: Então os depositantes vão perdê-la, pois não seria possível que um só dia fossem dois...

Strepsíades: Não seria possível?

Fidípedes: De que jeito? A não ser que uma mesma mulher fosse ao mesmo tempo velha e jovem.

O mês dos atenienses tinha trinta dias, os vinte primeiros eram contados do primeiro ao vigésimo, mas os restantes, de trás para diante, partindo-se do mês seguinte. O 21º chamava-se assim o 10º, o 26º o 5º, o 29º o 2º. O 30º se chamava o velho e o novo, e o 1º se chamava lua nova. - Neste último dia do mês deviam ser pagos os juros, e por isso este dia era um horror para Strepsíades. Mas vejam, agora ele estava libertado desta inquietude, e graças à esperteza de Fidípedes, que tinha o poder de abolir a realidade e provar que simplesmente este dia não existia. Eu me esforcei conscientemente por chamar a atenção para este sofisma como um exemplo daquela dialética que era ensinada no pensatório, porque ele lembra, como paródia, a dialética socrática, fundada essencialmente sobre o princípio de que não se podia, sobre a mesma coisa, enunciar predicados contraditórios, e porque isto, com tanto vigor cômico, pretende não apenas ter validade no mundo do pensamento, mas quer ter uma autoridade capaz mesmo de negar a realidade efetiva. (KIERKEGAARD, 2010, p. 143)

Kierkegaard vê, no movimento sofístico, uma expressão do que ele chama “individualidade reflexiva” (KIERKEGAARD, 2010, p. 205). A reflexão está, pois, despertada no sujeito, o que faz com que, de certa maneira, ele se aparte da realidade dada, tomando-a como apenas mais uma realidade possível, à mostra, mas manipulável, dizível, e portanto, modelável. A sofística atinge um ponto do desenvolvimento da cultura grega em que o normativo é desalojado da sua circunstância preferencial. O sofista sente-se à vontade para solapar a realidade através da linguagem, descrevendo o mundo a partir de um ponto de vista negativo, mas que é uma negatividade que ainda não se pôde superar a si mesma e tampouco se tornar absoluta, mas que se tenta positivar como uma outra realidade possível, como o faz Fidípedes, astutamente, negando a realidade concreta do dia da cobrança, transformando-o em dia nenhum, e desse modo solapando um aspecto essencial da substancialidade viva e atuante do estado; a realidade do dinheiro. E, uma vez derrubada uma realidade tão forte, tão presente, tão tirânica, não se haveria de esperar que parasse aí. Fidípedes volta o fio cortante dos silogismos, que então passara a dominar, na direção do próprio pai, desencadeando um ruptura do valor tradicional do respeito filial e da obediência diante da figura paterna. Nesse sentido, o rapaz, sob a influência da força espiritual que Sócrates, no seu pensatório, detinha e fazia alastrar, rompe com os fios da substancialidade do Estado, que começa no seio da família, e deve ter feito realmente

toda a plateia que o assistia pasmar com o eco surdo de um tapa que dirigiu à face de Strepsíades.

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 consequências 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, sendo ele mesmo o maior dos sofistas. (KIERKEGAARD, 2010, p. 141)

A peça não acaba tão comicamente como se haveria de esperar. O pai, ultrajado, descobre tarde demais o que havia de prejudicial na nova sabedoria que Sócrates tão indiscretamente propalava; “a vingança despertou, ela se atira sobre a presa, que por sua vez se lança como um furacão sobre o pensatório, incendiando-o” (KIERKEGAARD, 2010, p. 144), e assim encerra a peça, com Strepsíades tomado de um espírito de vingança que, quiçá, servia para retribuir a Sócrates a vingança que ele mesmo operava nos aristocratas atenienses, que fazia tremer e soluçar ao despotenciar o seu intelecto através das estocadas do silogismo dialético.

Mas caberia ainda a Sócrates um passo seguinte, que o põe noutra lugar em relação à classe sofística. Nele, o movimento de sua dialética assumia uma consequência que era a do infinitamente negativo. Sócrates, como os sofistas, tinha nas mãos o poder de solapar a realidade, mas Sócrates não encontrava repouso senão na anulação completa, sem ganho nem perda, na paralisia do espanto, no instante, fugaz e ansioso, no qual tudo se transforma em nada, inclusive a realidade da calamidade da morte. Mas ainda teremos de ver, com Kierkegaard, em Xenofonte e em Platão, o que havia, em Sócrates, que o distinguia do movimento sofístico, e que o colocava, ao mesmo tempo, em seu próprio aporte; o de um tipo original.

Retratos de Sócrates:

Xenofonte

Xenofonte é tido como uma das mais importantes fontes no que diz respeito à composição da figura de Sócrates. Ele, nascido também em Atenas, fazia parte da geração que foi jovem à mesma época de Platão, e, portanto, “passou pelas mesmas experiências infelizes (...) na última década da guerra do Peloponeso, época em que se tornou adulto” (JAEGER, 2003, p. 1215), de modo que “a sua vida abrange, pois, pouco mais ou menos o mesmo período da de Platão” (JAEGER, 2003, p.1216).

Ainda em sua juventude travou contato com Sócrates, seduzido como muitos outros jovens pelo velho filósofo. No entanto, não foi Sócrates propriamente aquele que moldou o destino de sua vida, mas “uma ardente inclinação para a guerra e para a aventura” (JAEGER, 2003,1215), e de fato, muitos de seus anos foram passados em viagens ao exterior, travando relações e se influenciando não apenas pela cultura da cidade vizinha e rival de Atenas, Esparta, mas mais ainda, nas suas andanças militares, chegou à Pérsia, servindo no exército de Ciro, e sendo influenciado profundamente também por essa cultura. Ele “abandonou Atenas, na altura em que a confusão no interior e o desmoronamento do império, no exterior, após as guerras perdidas, levavam a juventude para o desespero” (JAEGER, 2003, p. 1216), e apesar de ter conhecido e venerado a Sócrates em sua juventude, nunca chegou a incluir-se entre os seus “discípulos”.

Como se pode imaginar, essa campanha militar que direcionou a vida de Xenofonte levou-o a afastar-se de Atenas durante muitos anos, de modo que o seu contato com Sócrates se dá sobretudo em sua juventude, pois partindo para o exterior, “Xenofonte não tornou a ver Sócrates. Foi algumas décadas mais tarde que escreveu as suas obras socráticas” (JAEGER, 2003, p. 503). Às alturas de seu retorno para Atenas, o julgamento do filósofo já havia acontecido há anos, e circulava em Atenas uma nova forma de literatura totalmente inspirada em Sócrates; os diálogos socráticos. Não obstante essa influência do velho filósofo já tão sentida no meio cultural do berço da democracia, a imagem que se divulgava da figura socrática não era apazível àqueles a quem o filósofo fora caro quando ainda em vida. Isso promove um movimento contrário

por parte daqueles jovens que tinham Sócrates em alta conta, e somam-se à panfletagem de reconstituição da boa imagem de Sócrates os esforços de Xenofonte, expostos sobretudo nas suas *Memoráveis*, em época quando estava ainda em campanha no exterior, e tinha vistas à situação de Atenas naquele momento, que às alturas do seu retorno à cidade natal, por volta da década de 50 do século IV, já se tinha agravado.

Era a uma razão predominantemente política que obedecia a sua incorporação no círculo de defensores de Sócrates: ao desejo de provar, lá do exílio, que Sócrates não devia ser identificado com as tendências de Alcibíades ou de Crítias, os quais as escolas concorrentes lhe pretendiam atribuir como discípulos, a fim de desacreditarem como suspeito de espírito antidemocrático tudo quanto tivesse qualquer relação com Sócrates. (JAEGER, 2003, p. 1217)

É preciso notar que Xenofonte não era totalmente movido apenas pelo seu apreço ao velho filósofo da antiguidade. Ademais, às alturas de seu retorno à Atenas, renovar os escritos engavetados desde a época de suas viagens à Esparta e à Pérsia, lhe confeririam uma afirmação no sentido da sua “lealdade política à democracia ateniense, lealdade que muitos punham em dúvida” (JAEGER, 2003, p. 1218), além de cumprir ainda efeitos práticos no sentido de dar força a preocupações genuínas que tinha Xenofonte no que diz respeito à educação dos jovens de Atenas. De modo geral, sua visão tende a um conservadorismo no sentido de que prezava, sobretudo, por uma vida rural em detrimento da urbana, onde as leis do patriarcado vigoravam com mais força e necessidade, numa espécie de conservação de elementos da cultura grega que se foram perdendo com a expansão citadina, afastada paulatinamente das antigas tradições míticas que ergueram aquela sociedade. Essa visão é reforçada com o seu contato com os persas, de modo que vem de lá do estrangeiro seus “princípios tácitos de toda uma cultura superior” (JAEGER, 2003, p.1222), que em Atenas tinha cedido espaço para a incorporação da filosofia como tendência geral do espírito daquele tempo.

Ainda é importante ressaltar que, em sua rinha com os modos da democracia aos tempos de seu retorno a Atenas, Xenofonte ataca também a educação sofística. Para ele há uma incompatibilidade entre o seu ideal de homem, calcado numa natureza viril, belicosa, de um cunho até mesmo austero de disciplina e domínio de si e a educação meramente retórica dos sofistas, que aos seus olhos carece de rijeza e assertividade prática no que diz respeito ao espírito comum da cidade;

No fundo, para Xenofonte o soldado é o verdadeiro homem, vigoroso, saudável, valente e firme, disciplinado não só na luta contra os elementos e contra o inimigo, mas também contra si próprio e suas fraquezas. (JAEGER, ano, p. 1225)

Além de, nalguma medida, podermos entrever a imagem de Sócrates no que diz respeito a essa famosa *enkrateia* (a solução política do autodomínio), o autor “pronuncia-se contra os preconceitos da sofística, contra o ideal de uma cultura humana unicamente através da palavra” (JAEGER, 2003, 1250), o que se torna muito natural sob o ponto de vista de um homem afeito ao trabalho braçal da aragem da terra e à empunhadura de espadas.

No que diz respeito mais particularmente à relação de sua *Memorabilia* com a figura que se desenha de Sócrates, não passa despercebido que Xenofonte tinha com isso uma pluralidade de intenções. Vemos que o historiador estava em conflito com sua época, atuando como uma força que em parte freava o desenvolvimento frenético que a cidade arrojava em sua cultura, em parte oferecia soluções num caminho distinto, pretendendo-se aceito publicamente como afeito aos princípios democráticos, embora criticasse ao seu modo particular a própria democracia. Se tivermos em mente Platão, com a *República*, notamos que existe uma certa tendência a sugestões de caminhos antidemocráticos operando àquelas alturas, e mesmo Sócrates, que gozava do usufruto da plena liberdade de palavra que a democracia lhe concedia, não ostentava posições exatamente fiéis à democracia, como ainda veremos mais adiante ao tratarmos particularmente de seu julgamento. A influência de Sócrates encontra, portanto, ecos na visão amadurecida de Xenofonte. Pensamos que esse desenho, ainda que bastante geral, da situação em que Xenofonte se encontrava em relação aos seus condicionamentos exteriores, esclarecerá a visão que o próprio Kierkegaard guarda a respeito de seus escritos.

Kierkegaard faz um apanhado de passagens nas *Memoráveis* em que enfatiza a visão borrada de Xenofonte em relação a Sócrates, com uma lente que tendia, mais do que a qualquer lugar, para a mera utilidade. É o que acontece, por exemplo, nas *Mem. III, 8*. Nessa passagem das *Memoráveis*, Aristipo, na intenção de confundir Sócrates, pergunta-lhe se conhece algo de bom, ao que Sócrates responde: “Se me perguntas se conheço algo bom que não seja bom para nada, não o conheço nem tenho necessidade de conhecer” (XENOFONTE, *Mem. III, 8*). Mais adiante, Sócrates torna a dizer “Enfim,

tudo o que aos homens for útil será belo e bom relativamente ao uso que disso puder fazer-se” (XENOFONTE, *Mem.* III, 8), para finalmente alegar ser mais belo um cesto de lixo bem usado que um escudo feito de ouro que não serve para nada, ou ainda que “a beleza de um edifício consiste em sua utilidade” (XENOFONTE, *Mem.* III, 8). O que logo se nota é como em Platão, a tendência socrática é, a partir de um manejo especialíssimo que Sócrates faz da ironia, engajar-se a si mesmo e ao seu interlocutor num certo modo de conversar (que se convirá chamar *dialética*), partindo das mais ordinárias facetas da realidade, incluso aí objetos e atos da ordem do utilitário, para, a partir do concreto, ir depurando a realidade, de onde se parte, em direção ao conceito, numa manobra que sobe cada vez mais ao universal e ao abstrato. O que se nota em Xenofonte é que não apenas a barreira do imediato não é rompida, como ainda, o movimento de depuração do conceito não encontra sequer espaço para se desenvolver, uma vez que Sócrates logo maquina uma regra e a deixa descansar no colo de seu interlocutor. Nas palavras de Kierkegaard;

Enquanto em Platão sempre vemos Sócrates arrancar a questão das contingências concretas, em que a veem seus circundantes, para levá-la ao abstrato, em Xenofonte é justamente Sócrates quem aniquila as certamente fracas tentativas de Aristipo de aproximar-se da ideia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 37)

Ainda, no que concerne ao amor, o Sócrates de Xenofonte aparece igualmente como uma figura provinciana nas *Mem.* III, 11. Está dito, no *Banquete* de Platão, que Sócrates podia ser ignorante em relação a todas as outras coisas, mas ao menos de uma coisa ele entendia; de erótica. Na referida passagem de Xenofonte, Kierkegaard nota que existe também aí um decaimento no que diz respeito ao modo como se retrata a figura socrática que, ao conversar com uma dama, Teódota, de reputação duvidosa, se acaba gabando dos sortilégios e artimanhas de que dispunha para atrair a si homens jovens, ele, o velho Sócrates, garboso como “uma velha cocota que ainda se crê em condições de encantar” (KIERKEGAARD, 2010, p. 39), o que o distancia muito daquela excelsa imagem fornecida por Platão que diz sobre *amar os jovens pela filosofia*. A *erotiká* fica substituída pelo que é meramente excitável, e outra vez o Sócrates de Xenofonte deixa algo a desejar. No que tange a esse aspecto que direciona as atenções ao modo como Sócrates tratava as delícias da vida, “Alcebíades, no *Banquete*, nos faz saber que jamais vira Sócrates bêbado (...) e nós vemos, aliás, no *Banquete*, como ele vence a todos os outros na bebida” (KIERKEGAARD, 2010, p.

39), de modo que essa saúde divina que é conferida a Sócrates por Platão, em Xenofonte se transforma numa prosaica sobriedade, de modo que “Xenofonte naturalmente explicaria isto dizendo que ele jamais ultrapassava uma medida razoável de receita aprovada pela experiência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 39). O mesmo Xenofonte procura fazer mostrar (em *Mem.* I, 2, 24) como Alcebíades era um moço muito bem comportado enquanto viveu próximo a Sócrates, e que se tornou dissoluto mais tarde, ao separar-se do velho filósofo. Não sem ironia Kierkegaard ressalta:

o que mais nos surpreende e admira não é que ele tenha depois se tornado dissoluto, mas que ele tenha vivido tanto tempo na companhia de Sócrates; pois saindo de uma tal escola-prisão da mediocridade constritora, ele tinha mesmo de estar bastante faminto dos prazeres e gozos. (KIERKEGAARD, 2010, p. 40)

No que concerne à ironia, no sentido eminente como Kierkegaard quer manifesta-la, depurada enquanto fenômeno, tendo a figura socrática como seu paradigma, sobre essa ironia não há qualquer vestígio no Sócrates de Xenofonte. O mais próximo que o dinamarquês encontra dela é apenas uma medida corretiva, que está longe de ser, como procurará mostrar no Sócrates, tal como concebido por Platão¹³, uma postura capaz de conferir unidade existencial.

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 de quem Sócrates espera realmente algo (*Mem.* III, 5), ora apenas disciplina (*Mem.*, III, 6). (KIERKEGAARD, 2010, p. 40)

A faceta da ironia socrática que corresponde àquela do educador, estará mais particularmente descrita adiante, uma pedagogia indissociável da figura socrática como concebida nos textos de Platão. O que podemos adiantar, nesse ponto, é que o modo como o Sócrates irônico do jovem Platão educa, não é num sentido propositivo, como acontece não apenas nos dois exemplos que Kierkegaard sublinha, mas recorrentemente por toda a *Memorabilia*. Sócrates instiga a Péricles, filho do grande Péricles, a tornar-se estrategista em Atenas, o que lhe conferiria grandes responsabilidades e honras diante da cidade, concedendo-lhe, inclusive, o velho filósofo enquanto falava, lições das vantagens da geografia grega em relação a quaisquer invasores bárbaros. Acaba

13 . Um pouco mais adiante trataremos acerca da questão se mesmo em Platão Sócrates permanece sempre o mesmo.

convencendo ao jovem Péricles do seu valor próprio, sem duvidar das capacidades do jovem para dirigir um cargo tão eminente¹⁴. Antes, a pedagogia socrática, em consonância com o modo da sua ironia, estará muito mais próxima da produção de um vazio naquele que se pretende educar, e a partir desse vazio, chega-se ao termo do mote “conhece-te a ti mesmo”, como assinalava o deus pelo escrito no pórtico do oráculo de Delfos. Também nesse sentido, o negativo, próprio do movimento pedagógico de Sócrates, não se limita a uma correção de intenções desmesuradas, como as daquele outro rapaz, Glauco, que pretendia ser um orador popular. Mas Sócrates não o censura por outro argumento além de que sua performance recente pelas praças da cidade lhe haviam rendido vaias e mesmo uma expulsão de local público, de modo que deveria, por uma falta de talento, se abster de cargos públicos de grande importância¹⁵, que tinham como principal ferramenta de atuação, a fala. A negatividade que Sócrates enfatiza nesse passo é uma negatividade finita, que apenas cerra a porta de uma possibilidade, deixando a todas as outras intactas. A negatividade *infinita e absoluta*, que Kierkegaard tanto enfatiza em toda a extensão do seu trabalho, é aquela que se manifesta na *aporía*, que é um pôr em cheque tudo quanto se sabe, um suspender a tudo e ver-se como que perdido no ar, perplexo, sem palavras. Esse movimento se mostra como algo que não está ao alcance do Sócrates de Xenofonte.

Ao expormos o posicionamento de Kierkegaard em relação ao escritos de Xenofonte, podemos notar que há uma aguda rejeição por parte do dinamarquês da concepção que Xenofonte tece de Sócrates. O desacerto que Kierkegaard vê no Sócrates xenofântico pode ser resumido como uma ausência de situação e de réplica, e com isso perde-se a ironia, posto que “situação e réplica são o complexo que constitui o sistema ganglionar e cerebral da ironia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 35). Ele acusa a descrição de Xenofonte como demasiado prosaica, desprovida de alcance para tocar Sócrates no íntimo de sua verdade escondida, sem conseguir, por assim dizer, desnudá-lo e tampouco desvendá-lo naquele aspecto que o dinamarquês considera como sendo o fundamental em sua figura. Ele diz que “o Sócrates de Xenofonte contenta-se com inculcar a utilidade, jamais abandona a empiria e nunca atinge a ideia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 21), de modo que a figura do velho filósofo se deforma sob os olhos de um que muito o admirava;

14 . Mem. III, V.

15 . Mem. III, VI.

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, conversador 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 a sua conversa fiada. (KIERKEGAARD, 2010, p. 31)

E arremata assim:

Xenofonte, ao suprimir tudo o que havia de perigoso em Sócrates, realmente reduziu-o em última análise *in absurdum*, quiçá para retribuir a Sócrates o que tantas vezes este fizera com os outros. (KIERKEGAARD, 2010, p. 32)

É nesse tom que Kierkegaard rejeita Xenofonte como fonte confiável para a detecção do Sócrates que possuía algo de perigoso, algo que revirava o ânimo dos outros, que lhe custava inimizades por todas as esquinas por onde passava, e que, de fato, estava metido numa contenda contra o Estado, da qual não saiu com vida. Xenofonte alcança não mais do que os aspectos imediatos de Sócrates, e estanca na forma superficial como este aparece ao mundo, sem notar que o que vê é não mais que uma máscara.

Pois quanto mais Sócrates minava a existência, tanto mais profundamente e mais necessariamente cada expressão particular precisava gravitar na direção da totalidade irônica, que, como estado espiritual, era infinitamente insondável, invisível, indivisível. Este segredo, Xenofonte não conseguiu nem perceber. (KIERKEGAARD, 2010, p. 34)

Ao modo da argumentação de Kierkegaard, da ironia não sobra nem “vestígio no Sócrates de Xenofonte” (KIERKEGAARD, 2010, p. 40). Esse aspecto puramente externo capturado pelo amigo de Sócrates, sem conseguir captar o que havia de avesso em cada gesto do filósofo em relação à realidade, o faz muitíssimo parecido com um sofista, dado que, a ironia, capturada sobre a sua forma mais externa, fica, na aparência de seu uso tropológico, identificada com um sofisma. Ademais, dadas as intenções que Xenofonte nutria com relação ao efeito de seus escritos a respeito de Sócrates sobre a opinião pública, pode-se dizer que cumpriu o seu papel, de certo modo, até bem demais, pois

A intenção (...) do conjunto das *Memoráveis* é, conforme o próprio autor confessa, provar que Sócrates foi um cidadão do Estado ateniense, altamente patriótico, piedoso e justo, que tributava os seus sacrifícios aos deuses, consultava os adivinhos, era amigo leal dos seus amigos e cumpria ponto por ponto os seus deveres de cidadão. (JAEGGER, 2003, p. 504)

O que se há de buscar, farejando o núcleo da inconformidade do filósofo com o seu tempo, é o termo que nos diga a palavra nova que Sócrates tinha para dar ao mundo, empregando-a a contento dada a situação específica do estado de decadência pelo qual passava a Atenas da época, uma decadência que era reflexo de uma grave crise histórica, posto que àquelas alturas andava em pé de guerra, e dada ainda a insegurança e o temor da população citadina que a cada instante tinha o seu regime político ameaçado, enfatizado pelo movimento de transformação pelo qual passava o grego no que diz respeito à sua *mentalidade*¹⁶, tudo isso amarrado a um feixe de palha e posto perto da chama que é Sócrates, não podia deixar de sentir o seu calor. Apenas em Platão o termo da característica que explica a existência de Sócrates em relação a tudo o que o cercava, aparece torneado no discurso de defesa de seu velho professor, que ancora em sua própria vida, como foi vivida, o seu direito de poder dizer a sua palavra nova como resposta à realidade de seus dias - lembrando que o próprio Sócrates se considerava uma mutuca que espicaçava a cidade como a um grande cavalo, para que ela andasse, apesar de lerda, adiante.

A medida da visão de Platão em relação à Xenofonte talvez possa ser tirada em função ao modo da gratidão que cada um nutria por Sócrates; cada um deles se tornou, em aspectos distintos, dependentes de Sócrates. Enquanto Xenofonte lhe era grato por Sócrates lhe ter salvo da morte em juventude numa batalha pela Guerra do Peloponeso, Platão lhe era grato por ter sido Sócrates quem o despertou a alma para a reflexão, tendo-o convertido à filosofia. E logo se vê que cada um estava posto num nível distinguível em sua relação com o velho filósofo da antiguidade, um mais próximo à sua aparição imediata, outro mais próximo àquilo que havia em Sócrates de invisível. Platão tende a trafejar-lhe o âmago, tendo ao alcance das mãos a medula de sua vitalidade, enquanto Xenofonte lhe roça não mais que a superfície da carne. Mas não se há de retirar, absolutamente, o valor dos escritos de Xenofonte. Afinal, a sua falta, talvez, de argúcia para penetrar a Sócrates na medula mais íntima, deva-se ao caráter de sua

16 . Não haverá espaço ou tempo hábil para tratarmos a essa questão como gostaríamos, mas pedimos que se tenha em mente aqui o movimento dessa mentalidade como um reflexo do conteúdo daquela didática frase que expressa essa transição como a “passagem do mito ao *lógos*”.

própria personalidade, de homem prático, de opiniões formadas pela experiência bruta com o mundo, que contra as palavras aponta às coisas e que estava disposto a defender aquele por quem guardava alta estima, mesmo sem dispor da riqueza de dotes literários com que Platão fundiu-se a Sócrates.

Retratos de Sócrates:

Platão

Diógenes Laércio conta-nos que Sócrates sonhou com um filhote de cisne que se aninhou em seus joelhos, e rapidamente lhe nasceram plumagens frondosas e o cisne levantou num voo alto para cantar seu canto doce. No dia seguinte, tendo sido apresentado a Arístocles, um jovem poeta aristocrata e estudante de filosofia, Sócrates anunciou estar diante do cisne com que sonhara¹⁷. Esse foi, conforme se diz, o primeiro encontro entre Platão e aquele que viria a mudar a sua vida decisivamente, e nada seria o mesmo para ele depois de então.

Presume-se que o tão fortuito encontro se tenha dado quando Platão, nascido em 427 a.C., andava na flor dos seus vinte anos¹⁸. Pela ocasião da morte de Sócrates, em 399 a.C., o jovem empreende uma série de viagens ao estrangeiro no intuito não apenas de afastar-se de Atenas, que para ele se devia ter tornado de um ar asfixiante, mas ainda busca por complementar, por assim dizer, os seus próprios estudos de formação, andando em companhia de discípulos de Heráclito e depois, então, de matemáticos em Mégara e na Sicília, chegando mesmo ao Egito para ter com profetas e sacerdotes¹⁹. Uma vez finda a sua peregrinação formativa, retorna à Atenas que por essas alturas andava, como vimos, num estado caótico, não apenas pelas guerras que vinha travando com sucessivas derrotas, mas por todo o alvoroço interno que acometia a já fragilizada democracia. É nessas circunstâncias que trama a sua produção, num cenário que se ia arruinando de modo cada vez mais irremediável em meio às tempestades do seu tempo, que andava profundamente carente de estrelas guias e iluminação. Ele se torna um homem síntese dos conhecimentos de seu tempo, de maneira que Diógenes diz que “Platão misturou as doutrinas heraclíticas, pitagóricas e socráticas, seguindo Heráclito na teoria sensível, Pitágoras na teoria do inteligível e Sócrates na Filosofia política” (DIÓGENES LAÉRCIO, III, 8). É a sua relação com Sócrates que queremos enfatizada.

Por muitas maneiras e sob muitos critérios diferentes já se procuraram arrumar os textos que recebemos de herança, pelos séculos que nos distanciam dos gregos, a fim

17 . Diógenes Laércio, III, 5.

18 . Idem.

19 . Diógenes Laércio, III, 6.

de compor o Corpo da Obra Platônica. Vê-se que ao tempo de Kierkegaard há um *revival* da cultura greco romana em todas as esferas da cultura e da arte, movimento iniciado no período histórico do Renascimento, e herdado pelo Romantismo, de modo que no meio acadêmico não faltava atenção à composição da obra de Platão, fosse em afirmar ou negar a autoria platônica desse ou daquele texto, fosse em obra de organizar o corpo de sua produção cronologicamente, estruturando-a em fases, ora mais influenciada por Sócrates, ora menos, com Platão cada vez mais parecido consigo mesmo, distanciado do seu velho professor na medida em que o tempo passava e a sua produção crescia. Na antiguidade, Diógenes Laércio já procurava dar termo à questão das diferenças notáveis entre os diálogos de Platão, dispondo de muitos diferentes critérios de organização que já então não raro se faziam. Diz ele que

Não se ignora que os autores distinguem e classificam diferentemente os diálogos, pois alguns diálogos eles chamam de dramáticos, outros de narrativos, e outros ainda de uma mistura dos dois, porém essa distinção baseia-se mais no ponto de vista cênico do que filosófico. (DIÓGENES LAÉRCIO, III, 50)

Essa diferença cênica consistiria em que, nos diálogos ditos narrativos, a forma do desenvolvimento do diálogo se dá por um recurso mnemônico. Como no *Fédon*, por exemplo, em que o amigo de Sócrates que empresta nome ao diálogo conta a outros, passado algum tempo dos fatos que rememora, os acontecimentos dos últimos momentos do velho filósofo condenado à morte, quando se aproximava o momento de sorver a fatal taça de cicuta. Por outro lado, o diálogo dramático abre a sua cena com um acontecimento vívido, os personagens diretamente atuantes na situação em que se desdobrará o diálogo, como é o caso, por exemplo, da *A República*. Kierkegaard, apoiado em Baur, faz notar que “se Platão, levando em conta esse fundamento histórico, deu a esses diálogos esta forma, daí não se pode, contudo, concluir nada com relação ao caráter histórico do conjunto” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46). Ressalta-se, no entanto, com essa distinção, a questão incontornável: “o que pertence a Sócrates, na filosofia platônica, e o que pertence a Platão?” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46), questão que Kierkegaard desenvolve para a pergunta “em que relação estava Sócrates com o método de Platão?” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46)

Pela época de Kierkegaard, foi Schleiermacher quem operou uma revolução no modo da leitura dos textos de Platão. Até então, Platão havia sido recebido no Ocidente,

a começar pelas escolas helenistas que o sucederam imediatamente na cronologia da História, até Plotino e o neoplatonismo, passando pela Idade Média de Santo Agostinho até a cristandade Renascentista, com ênfases majoritárias nas facetas místicas e religiosas da obra de Platão, com seus escritos comumente retirados das suas circunstâncias de feitura e lidos como que fora do tempo, de modo que “procurava-se penetrar na metafísica e na ética platônicas, e edificar com todas estas disciplinas um sistema, já que só se concebia a existência de um pensador sob essa forma” (JAEGER, 2003, p. 583). Jaeger dirá que o mérito de Schleiermacher, além de buscar por compreender Platão levando em conta a sua atmosfera histórica, política e cultural, consiste em procurar em Platão não um sistema, mas dando-se conta de que “aquilo que a filosofia platônica tinha de característico era precisamente não tender para a forma de um sistema fechado, mas sim manifestar-se por meio do diálogo filosófico inquisitivo” (JAEGER, 2003, p. 583). Por meio da dialética que herdara de Sócrates, Platão realiza um trabalho hermenêutico de minúcia até então inaudita, e a própria forma de seus escritos tende a um desenvolvimento aberto. Nesse ponto, surgem ênfases em relação à questão de Sócrates, que por estar amalgamado de uma maneira íntima e mesmo indissociável de Platão, carrega-nos de dificuldades para entrever a sua figura original e histórica. Não seria exagero dizer, não apenas com Kierkegaard, que “Sócrates percorre como um rio todo o território fecundo da filosofia de Platão, ele é onipresente em Platão” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44), de modo que “é um caso único na história (...) trabalharem harmonicamente duas cabeças na formulação conceptual de uma visão de mundo” (NUNES, 2015, p. 45). No entanto, a questão não se deixa ainda eludir; o que há de propriamente socrático na filosofia de Platão? A partir de que ponto se pode estabelecer um corte seguro, dando a Sócrates aquilo que lhe pertencera como seu e que Platão toma como herança? Questões que “não podemos evitar, por mais doloroso que seja separar aquilo que está unido tão intimamente” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46).

O fato de Platão não aparecer como personagem em suas obras, dificulta, decisivamente, o estabelecimento de uma interpretação unânime acerca daquilo que o autor consideraria como sendo seu próprio posicionamento em face das questões que levanta em seus diálogos. Tendo em vista essa posição oculta,

a maneira mais comum de solucionar esta dificuldade é identificar o ponto de vista de Platão com o ponto de vista expresso pelo personagem Sócrates. (MATOSO, 2016, p. 77)

Acontece que ainda assim, mesmo identificando o posicionamento do autor com aquele proferido por Sócrates, nota-se que Sócrates nem sempre é o mesmo em todos os diálogos, no mais das vezes defendendo mesmo posições opostas em diálogos diferentes. “Nos diálogos Górgias e Filebo, por exemplo, Sócrates ataca a tese hedonista que identifica o bem viver com a busca pelo prazer. No Protágoras, entretanto, a tese hedonista é defendida pelo mesmo Sócrates!” (MATOSO, 2016, p.78) Como explicar uma situação com essa, uma tal flutuação de posições, se se quer manter a identidade da posição de Platão com aquilo que é proferido por Sócrates em seu diálogos?

Dois modos de leitura tendem a ser aceitos nesse sentido. Por um lado, tende-se a buscar a leitura de cada obra de Platão isoladamente, fora de um projeto maior de autoria, cada obra bastando-se a si mesma no modo como desenvolve e encerra as suas discussões, de modo que “cada diálogo possui seu próprio ponto de vista, desenvolvido naquela ocasião particular” (Grote, 1875, p.178). Essa suposição tende a ser defendida levando-se em conta uma ênfase no aparato dramático com o qual estão tecidos os diálogos socráticos, e nesse sentido enfatiza-se o poeta em Platão. Por outro lado, se não se quer defender a independência das obras de Platão umas sobre as outras, defende-se o que se veio a chamar “paradigma desenvolvimentista dos diálogos de Platão” (MATOSO, 2016, p.75). Nesse sentido, tende-se a ver a obra de Platão, não como um corpo programado desde a mocidade, tampouco como uma coleção de obras autônomas, mas como uma tomada e retomada de questões que se vão pondo às claras de maneiras distintas com o passar do tempo e o refinamento da bagagem filosófica e reflexiva do autor, que cresce com a sua obra. Nesse sentido, fala-se de um desenvolvimento de Platão, o que leva, necessariamente, a uma preocupação com o ordenamento cronológico da sua produção.

Este (...) tipo de interpretação tornou-se preponderante no fim do século XIX e praticamente uma unanimidade durante o século XX. Formou-se, neste período, um modelo de leitura de acordo com o qual os diálogos estão agrupados por data de composição. De posse desta organização cronológica da obra é possível, segundo os adeptos desta linha interpretativa, reconhecermos fases distintas do pensamento de Platão. (MATOSO, 2016, p. 80)

Por esse viés interpretativo da obra de Platão, comumente, se divide a trajetória da sua produção em três fases. A primeira fase, sendo a que mais nos interessa aqui,

conta desde o julgamento e morte de Sócrates em 399 a.C. até a fundação da Academia (387 a. C.), quando do seu regresso das primeiras viagens para Sicília e Mégara. Platão contava então com quarenta anos de idade.

São dessa fase os escritos denominados socráticos propriamente ditos – depois da estreia feliz com a *Apologia* (...) em que o autor procura continuar na prática o que poderíamos denominar o método pessoal de Sócrates nas suas conversações com os atenienses ou com estrangeiros ilustres de passagem por Atenas, e que, de regra, terminavam em aporia, sem chegarem os disputantes a nenhuma conclusão definitiva, quanto à tese em discussão. (NUNES, 2015, p. 29)

Uma importante marca dessa primeira fase está no modo como os diálogos terminam. Uma questão é levantada acerca da definição de um conceito, e depois de muito vagar no pra lá e pra cá entre tentativas definições, após alguma depuração, a conversa simplesmente é abandonada, de modo que o diálogo como que se interrompe, em geral, com o interlocutor de Sócrates deixando a cena, seja por estar exasperado, como no *Laques*, seja para evitar um certo constrangimento, como no *Eutífron*, e abandona-se a conversa com um *vamos continuar mais tarde* ou um *não podemos definir*.

No primeiro grupo de diálogos, escrito durante a sua juventude, Platão estaria “imaginativamente recordando, em forma e conteúdo, as conversas de seu mestre (Sócrates), contudo sem adicionar a estes diálogos nenhuma doutrina distinta, propriamente sua.” (GUTHRIE, 1975, p.67 *apud* MATOSO, 2016, p.81)

As outras duas fases dizem respeito, cada uma ao seu modo, a um desenvolvimento cada vez mais direcionado das questões levantadas na primeira fase, refinando-as e concedendo-lhes aprofundamento. São as fases dos diálogos mais renomados de Platão, como o *Banquete* e a *República*, o *Fédon* e o *Fedro*. É nesse período que empreende ao menos duas viagens a Siracusa na intenção de educar Diógenes II para que governasse como déspota esclarecido. Nota-se que Platão, à medida em que sua produção se vai avançando, distancia-se das marcas dialógicas de seus primeiros escritos, de modo que sua produção se torna mais e mais monológica até as *Leis*, aceito comumente como seu último escrito, onde já não há mais diálogo.

Kierkegaard, pelas alturas da defesa de sua *Dissertação*, condensava em sua pesquisa já dez anos de estudos da obra de Platão. Ele faz notar que existe uma diferença fundamental entre mestre e discípulo, e a expressa como uma diferença de método. Essa diferença metodológica entre um e outro corresponde a uma diferença de uso da ironia, de modo que a própria ironia possui usos distintos nas atividades filosóficas do mestre e do discípulo. Está certo que, no que concerne a Sócrates, o Sócrates de Platão não pode deixar de misturar-se, e aquele que queremos depurar historicamente, fica invariavelmente determinado pela pena do autor que muito o estimava.

Para enfatizarmos uma identidade antes das diferenças, há um intento pedagógico nas obras de Platão, assim como havia um intento pedagógico no mister de Sócrates, que além de se considerar uma mutuca que impelia a cidade para frente, pede que, após a sua morte, alguém continue a educar os seus, como ele mesmo tanto se empenhou por fazer em vida²⁰. A atuação socrática tinha a característica de incidir diretamente sobre as pessoas, com um contato pessoal, em tom casual, enredando a conversa como que sem querer, com uma abordagem que seguia meneios próprios, e cavava seu caminho num improviso, numa camada da realidade que misturava a força do pensamento, que se ia abstraindo em conceituação, com o bafejo, a respiração e o calor do corpo alheio, compondo o teor da presença de Sócrates que, sobretudo, conversava. E toda a conversa iniciava-se na altura de um contato até íntimo, com uma pergunta vinda de Sócrates interessado em assuntos que dizem respeito diretamente à vida de seus interlocutores, e assumindo uma dúvida, requeria, modestamente, como um ignorante, que lhe fosse sanada. A postura do ignorante é a marca indelével do método socrático. Essa postura, justamente, é o que se conveio chamar *ironia*.

O recurso à distinção de Schleiermacher entre dois grupos de diálogos platônicos, referida na primeira parte da obra [O Conceito de Ironia], é também um exemplo muito claro. Aqueles que Schleiermacher define como “diálogos construtivos” utilizam o elemento dialógico – e devemos ver com ele a ironia, é claro – como uma simples retórica, puramente formal, até ornamental, na qual “aquele que responde [no diálogo] funciona mais como uma confirmação ou como a freguesia com o seu ‘sim’ e ‘amem’ – em suma, já não há conversa”. 266 Neste “corruptos”

diálogos platônicos “Sócrates” é “um simples nome”, e “também a ironia, em algum modo, desapareceu”. (OUBINHA, XIII SOBRESKI, p. 433)

Mas nos adiantamos. A abordagem de Platão é, já em seu aspecto externo, muito diferente. Ainda que se possa argumentar que a sua pedagogia se desenvolvia também num contato vivo com a realidade, e sobre isso não nos esqueçamos de que Platão viajou à Siracusa por pelo menos duas vezes no intuito de educar ao tirano Dionísio para que governasse como déspota esclarecido, e ainda mais, para além disso, não se pode esquecer que além de tudo era professor e como tal oferecia preleções na sua Academia, reunindo discípulos que viam de longe aprender com o renomado filósofo. Ainda que se tenha esse aspecto prático de sua abordagem pedagógica em vista, é difícil não vermos Platão muito mais como um autor. Na sua autoria, por meio da produção escrita, é que Platão fez valer com maior vigor o impacto de seus intentos educativos, tendo em vista que até hoje é lido e estudado, de modo que a suas ideias atravessam os séculos milênios a fio. Enquanto autor, a abordagem pedagógica se torna bem diferente. Tenhamos em vista que os diálogos socráticos assumem a forma de peças de teatro, uma imitação da vida. O *script*, no entanto, está dado, e as palavras nesse sentido se tornam muito mais firmes e se adensam com o peso da reflexão e da necessidade, dado que, na economia do teatro, o que é feito e o que é dito não admite desperdício. O que é feito e dito é preciso e necessário que seja feito e dito, e assim o movimento se compõe e a obra pode seguir seu rumo. Dessa maneira, o modo como se pergunta em Platão e em Sócrates é muito diferente. Por consequência, a ironia em Platão e em Sócrates terá de ter alguma diferença. Isso se mostra sobretudo se pensarmos a pergunta como partindo de uma postura, e cada qual a realiza a seu próprio modo, com suas próprias justificativas.

Se já pudemos falar de uma postura de ambos os filósofos em relação à filosofia, é possível que possamos sugerir uma ironia em Platão, e ela se identifica com uma postura diante da obra. A ironia platônica, nesse sentido, seria já um desenvolvimento da ironia socrática; é uma ironia de autor. Não nos esqueçamos de que Sócrates, seu personagem, encerra em si, além da voz do histórico professor, a voz do próprio Platão, que se esconde para tornar manifesto o que lhe interessa esclarecer. Como no antigo teatro trágico, Platão atua por meio de máscaras. Sócrates também é, no seu próprio sentido, um mascarado. A sua máscara, no entanto, se dá com seu próprio rosto, que fica

colocado como uma fachada a esconder em si algo que jamais se mostra e que permanece até insuspeito; a ironia de Sócrates fica posta como postura diante da vida.

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 de 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 conversar. (KIERKEGAARD, 2010, p. 47)

E a questão da diferença de método existente entre Sócrates e Platão se aclara na medida em que a forma da pergunta aparece distinta num e noutro. A forma da pergunta está diretamente atrelada ao modo como a ironia se concretiza, e marca a sua diferença entre ambos os filósofos. No caso de Sócrates, é muito significativo que a pergunta venha acompanhada de uma postura. “Tinha plena consciência de que eu não sabia, por assim dizer, absolutamente nada” (PLATÃO, *Apologia*, 22d). O próprio Sócrates confessa, na *Apologia*, que toda a sua busca por conhecimento redundou na própria ignorância, e que preferia a própria ignorância ao conhecimento cambiante e trôpego dos homens em geral;

Daí ter perguntado a mim mesmo, com referência ao oráculo, o que fora preferível; ser como era, sem participar da sabedoria e da ignorância de todos, ou ser como eles, sob ambos os aspectos? A resposta dada a mim mesmo e ao oráculo foi que era melhor ser o que sou realmente. (PLATÃO, *Apologia*, 22e)

Isso no que diz respeito ao princípio da sua postura enquanto ignorante. A forma do seu perguntar gira em torno desse princípio. Admitindo nada saber, Sócrates se pega num campo de imensa liberdade para se relacionar facilmente com qualquer um que se admita detentor de um conhecimento, qualquer que esse conhecimento seja. No *Eutífron*, por exemplo, ao se encontrarem às portas do prédio que abrigava o tribunal, Sócrates casualmente pergunta ao jovem que empresta nome ao livro o que ele viera fazer ali, e espantado descobre que o rapaz viera dar entrada a um processo contra seu próprio pai.

E tu, Eutífron, por Zeus, presumes conhecer tão bem as coisas divinas e o que seja piedoso e ímpio para não temeres (...) que, por tua vez, estejas cometendo uma ação ímpia com chamares teu pai a juízo? (PLATÃO, *Eutífron*, 4e)

E à resposta do jovem que, sem perceber a malícia da pergunta, diz-se avançado em piedade, Sócrates retruca dizendo que se devia fazer discípulo de um mancebo assim tão sábio, dado que a razão que o levava ao tribunal era justamente um processo movido por Meleto acusando-o de impiedade. Outra vez Eutífron, sem perceber a ironia da colocação, é levado a admitir-se superior a Meleto no que dizia respeito aos seus conhecimentos das coisas divinas, e mal percebia, mas agora estava fadado a render a Sócrates alguns esclarecimentos sobre seus conhecimentos que supostamente seriam úteis ao velho num futuro próximo. É nesse momento preciso em que começa o movimento da depuração do conceito, com Sócrates, após dar a largada inicial com uma colocação em forma de pergunta, que lhe servirá como pedra de toque, estabelecendo o piedoso como aquilo que é igual a si mesmo em todas as ações, e ímpio o que for oposto ao piedoso em todas as ações, com cada qual permanecendo igual a si mesmo em todas as situações²¹, conclama a Eutífron, que concordou com o ponto de partida, a dar a sua contribuição, diretamente e sem rodeios: “então dize-me o que, a teu ver, é piedoso e o que é ímpio” (PLATÃO, *Eutífron*, 5d). A partir daí, apesar de já iniciada a conversa propriamente dita, é que a arte socrática de conversar, da qual Kierkegaard nos fala, começa a aparecer com maior clareza nas suas maneiras peculiares.

Se é correto o que desenvolvemos até aqui, então se vê que a intenção com que se pergunta pode ser *dupla*. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que, quanto mais se pergunta, tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o *especulativo*, o segundo o *irônico*. Era este último método que Sócrates praticava frequentemente. (KIERKEGAARD, 2010, p. 50)

Um exemplo que a um só tempo unifica esse raciocínio e distingue as vozes do mestre e do discípulo está posto na diferença notável de método que há entre o

primeiro livro da República, a que se poderia dar o nome *Trasímaco*, e o restante do livro, ou seja, do livro II em diante.

O livro se abre com a voz de Sócrates, acompanhado de Glauco, nos dizendo que haviam descido até o Pireu para tomar parte nos festejos das Bendidéias, de onde retornavam para a cidade, de volta à casa e ao lar. Numa altura do caminho, interpela-os um escravo e pede que esperem pelo seu senhor, que vem logo atrás num passo rápido; é Polemarco que os convida em nome de seu pai, o velho Céfalos, para uma visita à sua casa. Sócrates aceita o convite e lá se desenvolve um diálogo entre Sócrates e Céfalos. Sócrates, que aparentemente a essas alturas não era ainda tão entrado em anos, lhe pergunta sobre a velhice, e quer saber se há vantagem em ser velho. Céfalos responde como alguém que já ruminou as questões que lhe são levantadas, e ao dizer que se vê já livre das necessidades cobradas pelo corpo, acaba admitindo que existe uma certa vantagem em possuir considerável soma de dinheiro a essas alturas da vida. Sócrates lhe pergunta sobre a sua fortuna, como foi ajuntada, e Céfalos lhe diz tê-la conseguido com justiça. Acontece que, ao perguntar-lhe justamente sobre a definição do conceito, o velho Céfalos interrompe a discussão e vai embora, abandonando a Sócrates para ir fazer as suas orações, e estabelecendo Polemarco, seu filho e herdeiro, como herdeiro da discussão. A conversa esquenta até as beiras da querela quando entra em cena Trasímaco, um jovem versado nas artes da sofística, e que vem com argumentos como *justiça é a conveniência do mais forte*, ou que *justiça é ser injusto* e desenvolve esse pensamento para chegar à fórmula de que, na verdade, a justiça não passa de ingenuidade e que ser injusto implica certa prudência²². Trasímaco tem uma postura violenta nos seus argumentos, e tal é a sua eloquência, que Sócrates chega a admitir ter ficado estarecido com as suas palavras, declarando que, se não tivesse olhado para Trasímaco antes dele ter olhado para Sócrates, possivelmente teria ficado lacônico e até emudecido²³ em sua presença. Sócrates é a todo o tempo mordazmente irônico como resposta às colocações de Trasímaco, sem, contudo, jamais propor qualquer tentativa positiva de definição do que é a justiça, mas tendo olhado para Trasímaco desde a sua posição privilegiada, é capaz de ir recuando e desmanchando todos os seus argumentos, não deixando atrás de si palavra sem brasa, de modo que tudo quando é dito vai acabar redundado nas cinzas de um nada. No final das contas Trasímaco fica furioso, começa a xingar e se debater, e acaba se retirando da conversa, não sem um comentário que

22
23

. Cf. PLATÃO, *A República*, 348d.
. Cf. PLATÃO, *A República*, 336d.

expele o veneno de sua raiva com ironia, dizendo “Regala-te, ó Sócrates, com este manjar para o festival das Bendidéias”²⁴. Nesse momento, Sócrates faz uma auto-ironia dizendo;

Fui servido por ti, Trasímaco, por teres ficado amável e teres deixado de responder-me mal. É verdade que não me regalei; mas a culpa foi minha, não tua. Do mesmo modo que os gulosos tiram um pouquinho de cada prato que vai sendo servido, sem saborearem suficientemente o anterior, eu também, quer parecer-me, antes de encontrar o que procurávamos primeiro, ou seja, a natureza da justiça, deixei isso de lado e passei a considerar se ela é vício e ignorância ou sabedoria e virtude. De seguida, mal havia caído sobre nós a proposição de que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, não pude evitar de passar daquela para esta. O resultado é que nada aprendi em toda a discussão. Pois, se eu não souber o que é a justiça, de modo nenhum poderei saber se é ou não uma virtude e se quem a possui é feliz ou desgraçado. (PLATÃO, *A República*, 354 b c)

É assim que o primeiro livro se encerra. No segundo livro, Glauco e Adimanto insistem em que Sócrates defina o que é a justiça, pois se ele não a puder definir, ninguém mais poderá. A partir desse ponto, Sócrates faz um longo discurso que dura todos os livros subsequentes numa busca por definir positivamente o que seja justiça. Mas o que se nota é que não há mais então uma postura de ignorante, mas uma postura de *magister dixit*. É nesse sentido, tendo olhos para uma tal mudança de posicionamento, de tom de voz, de postura, e mesmo de ironia, que Kierkegaard quer fazer notar que o Sócrates que aparece a partir do segundo livro é um Sócrates bem diferente daquele do diálogo com Trasímaco, ou, de outro modo, que o Sócrates que aparece no primeiro livro tem algo de singular em relação àquele outro que lhe sucede como fosse uma máscara. Isso se dá principalmente porque o que se nota em toda a contenda que se desenrola no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, não é uma força unificante, mas uma força dispersiva que prevalece sobre quaisquer tentativas de definições do conceito, e que ruim mesmo as propostas distorcidas do sofista.

As manifestações isoladas da ironia não estão aqui, naturalmente, a serviço da ideia, não são seus enviados, encarregados de reunir numa totalidade as partes dispersas; não reúnem, mas dispersam, e cada novo início não é o desdobramento da parte anterior, nem uma aproximação à

ideia, mas fica sem conexão mais profunda com a parte anterior e sem relação com a ideia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 119)

Não há uma preocupação no esforço dialógico socrático em estabelecer algo de positivo, final e concreto. A busca pela ideia não passa de um pretexto, de uma ocasião para que se principie um movimento no espírito, e para que se opere, sobretudo nos interlocutores, uma transformação, que muitas vezes não chega a se concretizar em cena no diálogo, posto que há um encerramento com uma resposta negativa. Particularmente no *Trasímaco*, fica muito claro como a ironia de que Sócrates se vale não possui um intuito que não destrutivo, interessado apenas em não deixar pedra sem brasa no terreno do conhecimento, e que não existe aí uma determinação conceitual, mas apenas um vazio. É por isso que Kierkegaard diz que “embora eles coloquem o pensamento em movimento, deixam-no flutuar no abstrato e não o levam a repousar na plenitude positiva” (KIERKEGAARD, 2010, p. 121), de modo que o pra lá e pra cá das definições não desemboca em nada construtivo, mas antes repousa na ignorância.

Por outro lado, não se pode dizer que esse nada não contenha a sua validade; muito pelo contrário, ele acaba se mostrando por demais necessário para que possa ser descartado como um projeto malgrado em seu resultado dialético movimentado em busca da ideia;

“este movimento não é a dialética da ideia, mas antes se poderia dizer que a questão se dialetiza a partir dos disparates dos debatedores, e que esse primeiro livro luta por conquistar a possibilidade de conseguir responder, com energia especulativa, a questão: o que é a justiça” (KIERKEGAARD, 2010, p. 122)

Não apenas não se alcança o resultado esperado a princípio, a saber, o conceito definido do que seja a justiça, bem acabada em sua forma como ideia, mas se trata de uma preparação do terreno em que se vai construir um edifício, e nesse caso, se pode dizer, mesmo um castelo, posto que não poderia esperar que logo ao primeiro livro se fosse resolver uma questão tão complicada e cheia de ramos e veios de cavernas, e que rende a Platão ainda outros nove livros, e de certa forma também muitos outros, de modo algum livres de problemáticas. A pista em que esse primeiro livro nos coloca é que há, na sua diferença de abordagem, um momento negativo do movimento dialético que Sócrates deixa por herança à posteridade, e que é saudado por Platão como

momento de abertura duma das suas maiores obras, como uma espécie de tributo ao amado mestre, que não ultrapassou a esfera própria da negatividade.

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 não apenas termine sem resultado, mas sim termine com um resultado negativo.
(KIERKEGAARD, 2010, p. 123)

Tenhamos em mente ainda, que Sócrates se dizia possuidor de um *daímon*, um demônio que nunca o estimulava, nunca o incitava, mas que, em Platão, se mostra a todo o tempo como uma figura que dissuade e que desestimula, uma figura que só aparece para dizer seu “não”. Um exame da *Apologia* deixará mais claro, também no aspecto demoníaco de Sócrates, a natureza de sua negatividade, numa esfera própria da ação.

Esse é um traço fundamental que Kierkegaard quer fazer notar na ironia que seja a propriamente socrática, para diferenciá-la da de Platão; há em Sócrates uma ironia na sua *tendência total*, repousando muito facilmente no *nada total*, razão pela qual o dinamarquês enfatiza de modo verdadeiramente insistente que a ironia socrática, no sentido eminente da ironia, é *infinita e absoluta negatividade*, contrastando-a com a de Platão, que seria uma ironia *à serviço*, que quer a todo o tempo positivar o negativo. A ironia socrática cessa num movimento anterior, e é de onde Platão parte. É assim que existe, entre Sócrates e Platão, algo como um baile de máscaras, e a dificuldade que temos notado em desvendá-los começa já numa certa intenção que ambos nutriam de permanecerem ocultados em máscaras, cada qual à sua própria maneira, o que denuncia com ainda mais força a sua riqueza escondida para além do que aparece, que é sempre apenas a parte incompleta de algo que ainda se esconde mais e mais fundo.

No que tange a Sócrates, particularmente, víamos como o seu esconderijo era não apenas um mero subterfúgio, mas uma ocasião para um movimento mais profundo. A ironia de que se vale para produzir o vazio de que falávamos está dirigida sobretudo contra dois elementos; contra o Estado, com as suas tradições e modelos constituídos que, numa civilização democrática como a de então, se encarnaria no homem mediano, o “funcionário público”. Na outra ponta de investidas da ironia, ela se coloca contra os sofistas, que inoculavam em Atenas um modelo de educação que para Sócrates não se podia sustentar. Seja na forma oculta como a ironia se mostra, paradoxalmente, seja na

sua agressividade negativa, há nela qualquer coisa de atraente, que fascinava sobretudo a juventude, que não se furtava a frequentar a Sócrates pelos ginásios e praças e mercados da cidade. Nesse sentido, podemos dizer também com Nietzsche que

tal era, creio, o charme diabólico de Sócrates. Ele tinha uma alma, mas por detrás uma outra ainda, e por trás ainda uma outra. Na primeira, Xenofonte se instala para dormir; na segunda, Platão; na terceira, ainda Platão, mas Platão com a sua segunda alma. Platão, por seu turno, é um homem cheio de cavernas ocultas e de fachadas. (Nietzsche apud Hadot, 2012, p. 15).

Perseguindo o rastro do negativo da ironia, a identidade socrática como Kierkegaard a concebe se fortalece com o exame que faz da *Apologia*, e que convém seguirmos para uma mais aguda apropriação do que seja a ironia no sentido tão específico e eminente que, calcado em Sócrates, o dinamarquês evoca. É em Sócrates onde a ironia não apenas se justifica, mas aparece como uma postura que se determina a partir da própria vida, e que então arrisca a tornar-se num conceito, como o quer o pensador da existência, *existencial*.

3. Em Busca da Ironia:

A Apologia

Eu estava dentro e fora, ao mesmo tempo encantado e repellido pela inesgotável variedade de vida.

F. S. Fitzgerald, em *O Grande Gatsby*

Talvez não haja um texto mais apropriado, para devassarmos a espessa cortina que atenua a nossa visão do velho filósofo da antiguidade, do que a *Apologia* de Platão. É lá onde Sócrates, menos como um personagem e mais como si mesmo²⁵, nos oferta um auto-retrato em seu discurso de defesa que, ainda que improvisado, tecido numa ocasião que se poderia dizer urgente e adversa a qualquer acabamento e cuidados miúdos, dá-nos testemunho de sua própria vida arrematada numa totalidade que o desfecho do diálogo acentua e escancara. O nosso intuito, indo a esse texto em específico, é o de extrair dele alguns traços que nos forneçam uma concepção, por um lado, do filósofo que dividiu águas na Filosofia, e por outro, do conceito que tentamos compreender à partir da visão que Kierkegaard defende do velho sábio da antiguidade.

Kierkegaard se esforça muito, no percurso de sua dissertação, por tentar extrair, do fenômeno Sócrates, a ideia, carregada de conteúdo, da ironia. Queremos aproximarmo-nos, aqui, da conclusão a que Kierkegaard se achega, concebendo Sócrates como um *irônico* num sentido muito estrito e particular, de modo a podermos dizer, ao cabo deste capítulo, que a ironia possui um alcance existencial, baseados em argumentos relevantes retirados do interior da *Apologia*.

25 . Pedimos licença aqui para aclararmos uma questão que poderia sobrevir no que diz respeito à escolha apropriada do texto da *Apologia* para o nosso intento. Sem querer tanto afirmar uma irreducibilidade no que tange à prescrição apropriada do Sócrates histórico em função não apenas dos textos de Platão, mas também dos de Xenofonte e Aristófanes, tomamos a *Apologia* como critério de investigação por ela resumir em si mesma os aspectos mais relevantes da concepção que Kierkegaard constrói de Sócrates como irônico. Dois aspectos nos são fundamentais. 1) A *Apologia* data da fase mais juvenil de Platão, quando, além de cronologicamente estar situado mais próximo ao mestre, também o estaria no que diz respeito à sua memória e à sua doutrina, de modo que, 2) embora não se possa dizer com certeza terem sido as palavras da *Apologia* aquelas tais e quais como proferidas por Sócrates em seu discurso de defesa, pode-se dizer com razoabilidade ser este um texto de, até certo ponto, confiabilidade histórica. “A esse respeito, o acordo é quase unânime, de que na *Apologia* há tanto de Sócrates como de Platão, só discrepando os comentadores na maneira por que procuram determinar a contribuição de cada um” (Carlos Alberto Nunes, *Introdução à Apologia de Sócrates*, p.77), e poderíamos continuar, com Kierkegaard, dizendo que “o que para mim é o ponto capital é que se pode ver na *Apologia* um retrato confiável do Sócrates real” (KIERKEGAARD, 2010, p.92).

Algo que salta aos olhos logo de imediato, à abertura da *Apologia*, são as primeiras palavras de Sócrates, que desenham o caminho que percorrerá o filósofo na sua defesa;

Qual tenha sido, atenienses, a impressão que vos deixaram meus acusadores, não saberei dizê-lo. De minha parte, ouvindo-os, cheguei quase a esquecer-me de mim mesmo, tal foi o seu poder de persuasão.
(PLATÃO, *Apologia*, 17 a)

Os oradores que precederam a fala de Sócrates parecem ter tido a capacidade de pintar uma tal imagem do filósofo, que lhe escapava inteiramente às suas próprias feições. Apresentaram um Sócrates que, por um lado, se lhe apareceu diferente de si mesmo, e por outro, tão eloquentes devem ter sido as palavras dos que o acusavam que por pouco, como admite, Sócrates não permite que a imagem como lhe retrataram substitua a sua própria que tem de si, e que em grande medida compõe-se com o famoso imperativo délfico “conhece-te a ti mesmo”. Não se conhecesse a si, talvez Sócrates se pegasse no embaraço de confundir-se a si mesmo com os traços pintados por seus adversários, mas vê-se logo de antemão que ele os rejeita, tratando em seguida de apresentar ao público a sua própria face calcada na verdade de sua vida, o que o leva a perfazer, na sua apologia, a sua própria trajetória de feitos em função de uma busca. De fato, esse parece ser um traço identitário muito forte entre os antigos desde a fundação cultural que remonta a Homero. Repetidas vezes, na *Odisséia*, Ulisses, quando interrogado a respeito de sua identidade, quando lhe perguntam um “quem és tu?”, a resposta vem prontamente formulada em termos, não da sua profissão ou da sua formação, mas da sua ascendência, em primeiro lugar, revelando o nome de sua casa que guarda um importante aspecto identitário para, em seguida, completar a descrição de si mesmo a partir dos próprios feitos, de modo que a identidade particular orbita sobretudo em torno daquilo que foi efetivamente feito no percurso de sua vida. Trata-se de um modo de construção de identidade calcado sobretudo na materialidade firme do fato, que é o que está feito e guardado na memória e que se vai desfiando em forma de narrativa.

De maneira análoga à *Odisseu*, embora de uma maneira muito particular, Sócrates contrapõe às acusações que lhe eram dirigidas, não um ou outro argumento, direcionado a esta ou aquela acusação isoladamente, mas a sua própria vida, da maneira como a vivia, numa totalidade que se vai revelando, cada vez mais numa inteireza que

corresponde à sua própria identidade, ao seu si mesmo, na mesma medida em que a possibilidade da morte aparece como a única saída possível, extrema como fosse, naquele julgamento. Tendo em vista que a morte estanca a vida, tornando-a no que dela foi feito, aquele que vive transforma-se numa figura arredondada em si mesma quando do enfim desse ponto final. Nesse sentido, Sócrates aparece cada vez mais como si mesmo na medida em que a morte se vai tornando para ele a possibilidade mais evidente. Seu discurso de defesa não aborda apenas aquele que Sócrates havia sido até o momento preciso de seu julgamento, mas a forma fechada a que tendia a transformar-se quando da sua morte, de modo que, apresentando-nos como discurso de defesa a sua própria vida, Sócrates nos oferta também uma determinada postura; a sua *condição de vida*.

A essa postura que vemos ofertada, queremos chamar, aqui ao menos provisoriamente, *ironia*. De fato, a ironia está presente em todo o discurso de Sócrates, que se vale muitas vezes de estratagemas retóricos para alcançar efeitos sobre seu público. Por exemplo, a uma certa altura dos acontecimentos, Sócrates declara que “ter medo da morte, senhores, outra coisa não é senão considerar-se sábio; equivale a imaginar alguém que sabe o que ignora” (PLATÃO, Apologia, 29 a). Nesse aspecto, Sócrates acredita ter, ele mesmo, ao menos uma vantagem sobre os outros homens, uma vez que não teme a morte por não saber o que ela seja. “Isto”, dirá Kierkegaard, “não é somente um sofisma, mas é também uma ironia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 93), e explica que, ao mesmo tempo em que a ignorância de Sócrates se oferta como livramento do temor da morte, carrega consigo a ideia angustiante de não se saber nada a respeito de algo que nos é a todos inevitável, o que não soa tanto como um consolo onde encontrar repouso do medo que ela causa. No entanto, ainda que Sócrates recorra, volta e meia, a um artifício sofístico no que diz respeito ao uso que faz da ironia, esse uso não se mostra senão como vestígio de uma outra ironia, mais profunda, e que se delineia na postura do filósofo. Essa concepção se torna mais evidente na medida em que aproxima-se a morte como possibilidade eminente no julgamento de Sócrates, possibilidade que ele acaba por atrair sobre si mesmo. O epíteto de irônico, como queremos mostrar, não se satisfaz com mero jogos de palavras; a ironia exige algo mais.

A discussão sobre a autenticidade das obras de Platão recai, nos tempos de Kierkegaard, também sobre a *Apologia*, que não era bem aceita, por alguns autores, como obra de Platão, mas como livro apócrifo. Kierkegaard se insere nessa discussão tomando por argumento mais forte o necessário entendimento de Sócrates como um irônico para se compreender a *Apologia* corretamente. É nesse sentido que defende a tese de que, “a *Apologia*, como exposta por Platão, ou é espúria, ou deve ser explicada totalmente pela ironia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 21). No entanto, apesar de se inserir na discussão sobre a autenticidade ou inautenticidade da *Apologia*, diz que, para si, “o ponto capital, é que se pode ver na *Apologia* um retrato confiável do Sócrates real” (KIERKEGAARD, 2010, p. 92) e completa:

Se esta tese é exata, sou da opinião de que ninguém se admirará de que Platão neste livro não tenha mostrado a mesma sublimidade de palavras e pensamentos que mostra em outros. Pois se lhe parecia que ele só poderia defender bem Sócrates fazendo-o falar diante do tribunal tal qual ele fora em sua vida, então não lhe era lícito agir arbitrariamente, mas ele devia, isto sim, ver o que convinha ao engenho e aos costumes de Sócrates, e o que devia ser acomodado às exigências de lugar e tempo (KIERKEGAARD, 2010, p. 92)

Kierkegaard procura mostrar a ironia contida na *Apologia* por dois caminhos. Por um lado, ressalta a ironia no uso de figuras irônicas em várias passagens do discurso de Sócrates, e por outro, no modo como o velho filósofo concebe a morte no pequeno ensaio que arrisca aos presentes no tribunal, quando já nos finalmentes da votação de sua sentença.

Há muitas e variadas passagens na *Apologia* onde Sócrates faz uso do poderíamos chamar *recurso tropológico* da ironia. Kierkegaard leva isso em consideração, mas não está preocupado em abri-las uma a uma para o leitor, descascando-as nos seus pressupostos e situações próprias. Para tanto, indica obras de colegas que se deram a um tal trabalho, como Baur. Sua abordagem com relação à ironia tropológica do texto, encaminha a uma relação de continuidade entre a ironia usada como artifício de uma técnica de linguagem, e aquela outra, mais profunda, que se realiza como uma postura. O elo que liga a tropologia da ironia a um modo de conduta, se realiza na postura que Sócrates assume durante todo o seu discurso de defesa, desde o início de sua fala, quando se compara àqueles que o acusaram, dizendo

que o verdadeiro orador é aquele que não conta mentiras, e afirma que, de si mesmo, ouvirão toda a verdade²⁶.

Essa ironia, que ele diz “*espalhada pela Apologia*” (KIERKEGAARD, 2010, p. 100), como que traça sobre todo o discurso de Sócrates um fio invisível que, uma vez notado, abre as suas palavras no sentido superior como ele as proferia. Acontece que fazer ver a ironia é “tão difícil quanto pintar um duende com o barrete que o torna invisível” (KIERKEGAARD, 2010, p. 28), e para fornecer a si mesmo tanto um ponto de partida, como um quadro comparativo por contraponto, cita algumas passagens onde Ast comenta a postura de Sócrates de modo a não conseguir ver, no discurso de defesa do velho filósofo, a ironia que o sustenta. E, “dado que ele [Ast] captou com extraordinária certeza todos os pontos ambíguos para com eles dar o maior susto nos leitores, e por esse meio demonstrar a inautenticidade da *Apologia*” (KIERKEGAARD, 2010, p. 100), Kierkegaard faz notar como a ironia presente na *Apologia* está alijada de uma ironia que seria tipicamente platônica. O dinamarquês compreende a estranheza que se pode ter ao notar no Sócrates da *Apologia* uma certa *falta*, sobretudo se comparado a outros textos de Platão, como o próprio *Fédon* ou o *Banquete*. Acontece que é justamente na falta onde se mostra a ironia com maior evidência, seja na formulação da morte como nada, seja na concepção do amor como falta. No entanto Sócrates, se o vemos como uma figura ausente de ironia, nos pode parecer mesmo um pouco odiosa, quando entrevemos em sua fala uma indireta auto-exaltação em muitas de suas passagens da *Apologia*. Ast se revolta;

“A franqueza com que ele [o autor da *Apologia*] faz Sócrates falar não é aquela franqueza nobre, que brota da consciência da inocência e da honestidade, e que, incitada pela calúnia, anuncia-se como orgulho, mas é, isto sim, jactanciosa exaltação de si; pois Sócrates só se rebaixa para indiretamente se exaltar ainda mais” (Ast *apud* KIERKEGAARD, 2010, p. 101)

Ast parece incomodar-se tanto com a postura socrática na *Apologia* por procurar, na figura do velho filósofo, um certo tipo de modelo. Mas o modelo que o Sócrates da *Apologia* encarna diante dos seus juízes, é muito diferente do modelo Sócrates do *Fédon*, um sublime modelo de filósofo, quando encara a morte como uma última questão, e aspira à sua vinda, não com entusiasmo ou com medo, mas com uma certa

curiosidade da solução desse problema, a saber, se a alma é ou não é mesmo imortal, e a reboque disso, o que aconteceria, afinal, feito de nós, após a morte? O modelo de filósofo que se encontra no *Fédon* parece, na *Apologia*, completamente ausente. Também a ironia é bem diferente, e aqui ela se mostra, necessariamente, como uma postura, qual seja, a do ignorante radical.

Sócrates diz, logo ao início do seu discurso de defesa, que não é da mesma espécie de orador que os seus acusadores, subentendendo assim que ele é o autêntico orador; “meu modo de falar poderá ser melhor ou pior” (PLATÃO, *Apologia*, 18a), o que Kierkegaard diz ser “um autoelogio mascarado”(KIERKEGAARD, 2010, p. 101). Além disso, a ironia que há na longa passagem de 20c-23 onde Sócrates procura demonstrar a veracidade da sentença do oráculo, que o proclamara o mais sábio de todos, e que trata “da famosa viagem de descoberta empreendida por Sócrates, não para encontrar algo, mas para se convencer de que nada havia a descobrir” (KIERKEGAARD, 2010, p. 101), contém a ironia da posição de Sócrates em relação aos demais, que por ser ignorante e reconhecer-se enquanto tal, destacava-se como o mais sábio de todos os mortais. Isso, além seu reconhecimento de si mesmo como um homem famoso e excelente, e da natureza divina de sua vocação, além de pôr-se como o maior de todos os benfeitores da cidade, inclusive a ponto de dever ser sustentado no Pritaneu às custas das expensas do Estado.

Em todos esses exemplos, a ironia se mostra num jogo de luz e sombra; Sócrates se humilha para exaltar-se e repousa tranquilamente no pressuposto anunciado que governa a sua postura; ele não sabe nada. É assim que uma ironia mais profunda se deixar entrever por entre as frestas de sua aparição meramente locucionária. A locução irônica, dessa ironia que é propriamente socrática, se manifesta a partir de uma postura, e que é a postura do ignorante. É assim que, mais uma vez, a ironia se mostra como uma força negativa, posto que nessa ignorância tudo pode ser lançado e transformado em nada, o mesmo nada de onde parte Sócrates. Mesmo a sua cuidadosa admoestação aos juízes para que não o condenassem esconde por detrás de si uma vontade de viver, admoestando-os não para o seu bem próprio, mas para o deles, os juízes;

para que não pequeis contra a dádiva divina, com minha condenação. Pois se me matardes não encontrareis facilmente outro semelhante, que (ainda que vos pareça ridículo) adequadamente aferrado pelos deuses à cidade, como a um grande e nobre cavalo, mas que justamente por sua potência

tende a uma certa lerdeza e precisa ser incitado por uma mutuca.
(PLATÃO, Apologia, 30e)

É interessante notar como, retirada a ironia, no caso dela não ser percebida ou, se percebida, não ser compreendida desde dentro do seu jogo próprio, como uma postura, faz restar, mesmo assim, um vazio e uma vacuidade, mas aparecem como vãos, como a arbitrariedade de um que se regozija, simplesmente, com a troça sobre os demais que lhe permite uma inteligência avantajada.

Aquela modéstia é, por isso, somente afetada, e auto-humilhação meramente aparente, porque ela é superada pela auto-exaltação que lhe segue. É neste simulacro precisamente que melhor reconhecemos o orador que, habituado ao jogo das antíteses, costuma abrir novamente o primeiro elemento por meio de um segundo oposto a ele.
(KIERKEGAARD, 2010, p. 102)

Acontece que, todos os exemplos reunidos sobre a aparente auto-humilhação de Sócrates, nos mostram um homem que estava consciente da sua posição em relação à cidade, firmemente posto com um propósito e que se via, com toda a sinceridade, como algo precioso. Mesmo esse jogo discreto de que Sócrates lança mão durante todo o seu discurso, se harmoniza com uma tendência pedagógica da ironia, que se traveste de sombra para tornar a luz mais clara, e que no jogo das antíteses, dos contrapontos, assume uma tarefa esclarecedora.

Quão autenticamente socrático era, certamente, esta tranquilidade ansiosa, que a todo o tempo procura sossegar os atenienses, para que não se aterrorizem com o grandioso, o extraordinário que ele tem a dizer
(KIERKEGAARD, 2010, p. 103)

Acontece que a sutileza da ironia é também um certo modo de prudência. Se levarmos em conta que Sócrates, muitas vezes, em pede para que não haja balbúrdia em reação às suas palavras, quando ainda sutis nos seus calçamentos da verdade, acaba provocando uma reação violenta generalizada quando, por um momento, não mais se mascara, e ao se pôr à toda em sua posição de superioridade, exige o sustento às expensas do Estado, rende uma mudança brusca nos votos, que confirmam a condenação de Sócrates, se levarmos em conta isso, veremos como havia certa razão de ser e mesmo alguma sabedoria na arte de ocultar-se, de introduzir-se devagar, aos

poucos, calmamente, com serenidade, até o momento final que desfecha o julgamento que custou a vida de Sócrates.

Nesse sentido, procurando pela ironia como uma postura, convém analisar, dada aquela situação extrema em que Sócrates se encontrava, a conduta socrática em face da mais grave possibilidade daquele julgamento: a possibilidade, cada vez mais iminente, de sua morte. O prosseguimento de nossa investigação por procurar no todo da *Apologia* pela ironia obriga-nos a olhar, logo de saída, para a razão seminal daquela situação em que Sócrates se encontrava. O próprio filósofo nos narra sua trajetória. Querefonte, amigo de Sócrates, certa vez arriscou uma visita ao oráculo de Delfos, perguntando-o se havia alguém mais sábio que Sócrates.

Conheceis o temperamento de Querefonte, tão tenaz em seus empreendimentos. Ora, certa vez, indo a Delfos, arriscou esta consulta ao oráculo, repito, senhores, não vos revolteis, ele perguntou se havia alguém mais sábio do que eu; respondeu Pítia que não existia ninguém mais sábio. Para testemunhar isso, tendes aí o irmão dele, porque ele já morreu. (PLATÃO, *Apologia*, 21a)

À resposta do oráculo o próprio Sócrates pasmou. Desde então – e a contragosto, ele diz – passou a investigar aos homens de sua cidade, arguindo-os a respeito de seus conhecimentos. Interpelou aos poetas, aos artífices e aos políticos, e de todos descobriu que sobre seus ofícios sabiam coisas boas, mas admitiam saber sobre ciências que não dominavam, e nisso punham a perder sua sabedoria. Sócrates reconheceu a sabedoria na ausência, como ele mesmo o admite: “perguntei a mim mesmo, em nome do oráculo, se preferia ser como sou, sem a sabedoria deles nem sua ignorância, ou possuir, como eles, uma e outra; e respondi, a mim mesmo e ao oráculo, que me convinha mais ser como sou” (PLATÃO, *Apologia*, 22e). O adágio socrático *só sei que nada sei* é o retrato mais genuíno da característica fundamental da ironia; o *negativo*, um negativo que se ancora, que é, por assim dizer, imanente à ignorância socrática. É nesse elemento de ausência onde Sócrates procura diluir não apenas as acusações que lhe eram dirigidas, mas também aquela situação inteira em que ele se encontrava.

Vendo desse modo, se torna curiosa a acusação de Meleto, Ânito e Lícon, que apontavam a Sócrates como introdutor de novas doutrinas. A defesa de Sócrates consiste justamente em admitir que, de fato, ele nada sabe; o que lhe dá uma vantagem

sobre os atenienses que agora teriam que provar não apenas que ele sabia algo, mas que até sabia algo novo. Indicamos, assim,

de que modo a *Apologia*, justamente em sua estrutura, precisa ser considerada como ironia, dado que, afinal de contas, as mais pesadas acusações a respeito de todas aquelas novas doutrinas que Sócrates teria introduzido em Atenas tinham de vir a constituir uma relação bem propriamente irônica e extremamente estranha com a sua defesa, de que não sabia nada, e por conseguinte era-lhe impossível introduzir novas doutrinas. A ironia consiste, evidentemente, em que simplesmente não há nenhuma conexão entre o ataque e a defesa. (KIERKEGAARD, 2010, p.98)

O que Sócrates faz é dar um passo atrás, um passo que põe toda a seriedade daquela situação a perder; na medida em que ele se defendesse dizendo que a acusação era falsa, demonstrando que se atinha ao antigo, ou ainda, se acaso introduzisse algo novo, que esse novo era verdadeiro, tudo estaria em perfeita ordem, e o jogo seguiria sendo jogado com completa normalidade. Sócrates, no entanto, arrebatava de seus acusadores a própria acusação, e todo o peso do jugo de um tribunal e os iminentes riscos que o inescapável júri representava para ele são descarregados no abismo escuro do negativo próprio da ironia. Por exemplo, há um momento da *Apologia* em que Sócrates diz que seu ofício indicado pelo deus o levou a arguir seus concidadãos, e arguindo-os se deu conta de que a maior parte deles não era sábio por supor saber o que, na verdade, não sabiam. Sócrates começou a se tornar odiado por desnudar a seus concidadãos de suas vestes largas de sabedoria. Ora, alguns jovens se puseram a imitar Sócrates em suas arguições, e

Em consequência, os que eles examinam se exasperam contra mim e não contra si mesmos, e divulgam que existe um tal Sócrates, um grande miserável que corrompe a juventude. Quando se lhes pergunta [aos acusadores] por quais atos ou ensinamentos, não têm o que responder; não sabem; porém, para não mostrar seu embaraço, apresentam aquelas acusações contra todo filósofo, sempre à mão: “os fenômenos celestes, o que existe sobre a terra, a descrença nos deuses, a prevalência da razão mais fraca”. Porque, suponho, não estariam dispostos a confessar a verdade: terem dado prova de que fingem saber, mas nada sabem. (PLATÃO, *Apologia*, 23 d)

É nesse sentido em que a defesa de Sócrates converge sempre em direção ao negativo, ao não saber, a uma ausência, a um arrebatamento, a uma fuga do tema. Nesse ponto, se olharmos a *Apologia*, vemos que não há seriedade na seriedade de Sócrates.

Defender-se é já ironia, dado que, de fato, não há defesa alguma. Que ele tivesse de morrer ou que Meleto fosse multado, em nada inferiria no cerne de todo o tumulto. Sócrates não concebe nenhuma ligação entre o crime e o castigo, e tudo se dilui no nada da ironia que faz perder o elo entre o ataque e a defesa. Nesse sentido, é mais uma ironia quando Sócrates, sem reconhecer a autoridade das convenções de um tribunal que lhe julgava a vida, podendo condenar-lhe à morte, se dispõe a conversar com os atenienses do modo mais amigável sobre não apenas as possibilidades de sua condenação, mas também sobre as possibilidades de ele ser absolvido “e até, o que também lhe pareceria naturalmente ridículo (...), Meleto ser condenado a pagar uma multa” (KIERKEGAARD, 2010, p.99).

O que percebemos, até aqui, é a postura socrática se manifestando sempre a partir de seu ponto de vista, que é o da ironia. Talvez alguém pudesse indagar: Não seria a frequência de momentos pontuais de ironia que daria a Sócrates o epíteto de irônico? A essa questão, responderíamos que não. O que confere a Sócrates ser chamado irônico é o fato de ele não poder ser demovido de sua posição, ainda que em face da morte. Sócrates não é um bufão ou um tolo disposto a morrer gargalhando de suas próprias piadas. Ainda que em face da morte, ele é coerente com o princípio fundamental do seu ponto de vista. A personalidade socrática se mostra entre o jogo e a jogada, ou, como Kierkegaard se expressa, entre a situação e a réplica; é um modo próprio de proceder, de responder a um estímulo,

Pois em Sócrates a réplica não estava em unidade imediata com o dito, não era um fluxo, mas um constante refluxo (...) que repercute infinitamente sobre a personalidade, como que retomando a esta. (...) Pois quanto mais Sócrates minava a existência, tanto mais profundamente e mais necessariamente cada expressão particular precisava gravitar na direção da totalidade irônica, que, como estado espiritual, era infinitamente insondável, invisível, indivisível. (KIERKEGAARD, 2010, p. 34)

Sócrates afirma sua personalidade, sobretudo, conforme aumenta o grau de perigo em que ele incorre. Sua personalidade é inexorável. Ele parte, constantemente, do paradigmático, do normativo, do substancial que há no Estado e nas coisas, e devorando a essa substancialidade, a essa normatividade, a esses paradigmas, ele regurgita ironia. É a sua personalidade, o seu ponto de vista, o que confere unidade a toda sua postura na *Apologia*. Apenas porque ele vê as coisas ironicamente é que pode ser considerado

irônico no sentido pleno, convicto de sua posição, e da qual não pode ser demovido. É ele contra a época²⁷.

Kierkegaard nos fala de uma ironia que engole o próprio Sócrates. A alternância entre os panos de fundo da seriedade e do ridículo de seu julgamento se dirigem ao ponto culminante da situação, à tensão máxima do julgamento; ao veredito desfavorável à vida de Sócrates. É quase como se Sócrates sucumbisse à própria ironia, ou que a situação lhe ofertasse uma ironia que lhe superasse, pois o mundo, de certa maneira, se vingava da zombaria da posição de Sócrates frente aos alicerces de sua constituição. Por outro lado, a herança socrática é inequívoca, e a profecia de Sócrates se confirma a cada linha de qualquer um que escreva ou leia a seu respeito²⁸. Atenas se imortalizou pelo assassinato do filósofo que acabou por se tornar um travessão no curso da História.

No que toca à postura de Sócrates diante da morte na *Apologia*, especificamente, queremos acentuar alguns pontos. Primeiramente, a pena de morte, e, portanto, a morte ela mesma, não significa o mesmo para todos ali presentes. Ela ganha uma roupagem e uma consequência diversas quando vista sob o ponto de vista da multidão que julgava ao filósofo, e sob o ponto de vista do próprio Sócrates. Para a multidão, como para Meleto, Ânito e Lícon, está mais do que claro que a pena de morte é um mal, e que a encaram como uma punição àquele que acusam. Sócrates, por outro lado, não está certo da morte como um mal. Aliás, parece bem desinclinado a reconhecê-la enquanto tal, resolvendo-a ou como um bem – e, nesse caso, há o consolo de maior sorte no além-túmulo – ou como nada – e, nesse caso, repousa na ausência; a ausência que há no não saber.

A morte, nesse sentido, é encarada sob o ponto de vista da ironia. A alternativa à pena de morte, o ostracionismo, não é aceito por Sócrates por conter, em si, a certeza de constituir um malefício. O ponto de vista do irônico encontra muito facilmente repouso na ausência, e o negativo aflora em Sócrates a todo o tempo na invocação de uma ausência, que é a ignorância. Não saber o que há para lá da morte justifica a coesão de sua postura. Dizer que “de fato, senhores, temer a morte é o mesmo que julgar-se sábio quem não o é, porque é julgar que sabe o que não sabe” (PLATÃO, *Apologia*, 29a) é a

27 . Essa afirmação, forte como é, será melhor explicada adiante onde trataremos da ironia como indício de subjetividade.

28 . E não apenas aí, mas a figura socrática se encontra como um forte e singular objeto de causalidade à toda história do pensamento e da subjetividade (como se defenderá mais adiante) que o seguiu no curso da História.

confirmação fundamental da integridade da postura de Sócrates. O modo como a morte se configura na situação em que Sócrates está inserido se alterna em seu grau de importância. Por um lado, há o peso da realidade que se manifesta na ideia angustiante de que, de fato, nada se sabe sobre o que se segue à experiência da morte, e por outro, a aproximação cada vez mais latente, ao menos para Sócrates, desse momento incontornável de toda a existência, e ali, particularmente e principalmente, a dele própria.

Vemos, nos momentos finais da *Apologia*, a tentativa socrática de fazer aparecer a alternativa da morte como um bem e que, apesar de um pouco longa, vale a pena ser citada:

Façamos mais esta reflexão: há grande esperança de que isto seja um bem. Morrer é uma destas duas coisas; ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma, ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é então como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte!

Bem posso imaginar que, se a gente devesse identificar uma noite em que tivesse dormido tão profundamente que nem mesmo sonhasse e, contrapondo a essa as demais noites e dias de sua vida, pensar e dizer quantos dias e noites de sua existência viveu melhor e mais agradavelmente do que naquela noite, bem posso imaginar que, já não digo um particular, mas o próprio rei da Pérsia acharia fáceis de enumerar essas noites entre as outras noites e dias. Logo, se a morte é isso, digo que é uma vantagem, porque, assim sendo, toda a duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite. Se, do outro lado, a morte é como a mudança daqui para outro lugar e está certa a tradição de que lá estão todos os mortos, que maior bem haveria que esse, senhores juízes? (PLATÃO, *Apologia*, 40c-d-e)

Apesar de, numa primeira vista, a posição socrática esboçar contornos no caminho de afirmar positivamente a morte, colocando-a como um bem possível, esse bem não escapa da esfera da mera possibilidade, de uma esperança não concretizada, de uma alternativa que não passa do que é; uma conjectura. Ainda assim, mesmo esse ensaio do bem na morte, mesmo esse flerte com o propositivo não encontra ancoradouro senão na negatividade. No primeiro caso da alternativa proposta, Sócrates se escora na negatividade do sono sem sonhos, na ausência dos sentidos então fechados, no repouso no nada absoluto. No segundo caso, se a morte significa uma viagem da alma que, nesse

outro mundo haveria de encontrar-se com juízes merecedores de sua posição, como o seriam Minos, Radamanto, Éaco e Triptolemo²⁹, a morte se resolve, ainda assim, na continuidade da tarefa socrática do perguntar, uma tarefa, por si mesma, negativa³⁰, uma continuação do questionar sem fim, da eterna ignorância, do infundável não saber que se resolve nas últimas linhas da *Apologia*, na boca do próprio Sócrates:

“Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue o melhor rumo, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade.” (PLATÃO, *Apologia*, 42a)

Finalmente, é nesse sentido que podemos dizer que o ponto de vista de Sócrates é o ponto de vista da ironia. O negativo, próprio da ironia, arrasta consigo às profundezas do nada tudo quanto se ergue para afrontá-la. Tal sorte tiveram todos os elementos que compuseram o jogo do julgamento, de modo que descobrimos, maravilhados, uma postura, “uma sabedoria de vida e uma ironia que assume o risco de fazer de boba a morte” (KIERKEGAARD, 2010, p. 95). A ambiguidade com que a *Apologia* se encerra, no rumo que tomou não apenas no discurso socrático mas, sobretudo, na conduta do filósofo ateniense, é a marca fundamental da negatividade irônica, de modo que vemos, a um só tempo, um Sócrates que está demasiado dentro e demasiado fora da situação em que está posto, uma situação que se alterna, ora como séria, ora como ridícula, ora de máxima importância, ora como nada. A alternância do peso dado pelas alternativas que o ponto de vista de Sócrates lhe fornece não gera senão uma vertigem, e vemos não um Sócrates que se dirige à morte galhofando do mundo, mas como alguém que aspira, com certa curiosidade, a solução do enigma que a possibilidade da morte lhe estimulou.

A totalidade da *Apologia* encontra uma resolução quando vista sob o ponto de vista da ironia. Sócrates dilui no nada a razão maior pela qual foi levado à corte e pela qual seria levado à morte ainda que, no entanto, a situação se vingue dele de forma altamente irônica, fazendo-o sucumbir a um argumento tão ridículo como o é a condenação à morte. Finalmente, podemos dizer

29 . Minos, Radamanto, Éaco e Triptolemo; heróis da mitologia grega designados, segunda a tradição, a serem juízes das almas daqueles que faleceram.

30 . Uma tarefa que não apenas perpetua a vocação socrática, mas que reduz ao nada e ao absurdo não apenas aqueles que condenaram Sócrates, mas igualmente os que o absolveram, uma vez que estes, afinal de contas, também votaram.

que então tudo isso aqui descrito configure certamente situações irônicas, e que com certeza qualquer um que tenha lido a *Apologia* partindo do pressuposto de que Sócrates jamais existiu e que simplesmente algum poeta tinha pretendido ilustrar o que há de picante numa tal acusação e num tal julgamento, perceberá a ironia, quanto a isto eu não tenho dúvidas; mas dado que, ao contrário, aqui temos a ver com acontecimentos históricos, alguns leitores decerto não terão coragem para ousar acreditar que assim seja. (KIERKEGAARD, 2010, p.100)

As justificativas que Sócrates fornece aos seus acusadores refazem o caminho de toda a sua vida. Convém que olhemos mais atentamente a certos aspectos fundamentais da vida de Sócrates, aspectos que vão sendo descobertos na medida em que o filósofo avança em sua defesa. Querendo saber o que há de singular na postura socrática, além do ancoradouro de sua ironia, convém olharmos mais atentamente a um fenômeno que possui em Sócrates uma expressão única, e que de algum modo é a causa original de ambas as acusações que o Estado lhe dirigiu; o seu demônio.

O daímon

*Eu me contradigo?
Tudo bem, então... me contradigo;
Sou vasto... contendo multidões.*

W. Whitman em *Folhas da Relva*

Talvez soe escandaloso, para algum desavisado de nossos dias, dizer que Sócrates possuía um demônio. Em parte, por uma questão cultural-religiosa que muito tem a ver com o modo como essa palavra – *demônio* – tem sido usada corriqueiramente em nossos dias³¹, preenchendo-se de um significado inteiramente místico e profundamente marcado pelo cristianismo de nossa época. Em parte, porém, tendo em vista esse lugar de uso, seria igualmente escandaloso dizer que era, afinal, Sócrates quem possuía o demônio, e não o contrário. Um breve esclarecimento dissipará esse mal entendido e encaminhará, a um só tempo, ao lugar em que queremos trafegar em nossa pesquisa.

Originária do grego, *daímon*, frequentemente foi uma palavra usada para descrever, no anedotário mitológico grego, divindades inferiores ou subordinadas em consonância com a religião³² tradicional e eminentemente politeísta de então. Platão, por seu lado, admitia, no *Timeu*, essas divindades como criações do Demiurgo; Timeu faz a Sócrates seu longo discurso sobre a criação do mundo, ao passo que chega ao *daímon* ao dizer: “quanto às outras divindades (*daimonôn*), dizer e conhecer a sua geração é superior a nós; devemos confiar naqueles que falaram anteriormente, porque são descendentes dos deuses, segundo afirmam, e conhecem claramente os seus próprios antepassados” (PLATÃO, *Timeu*, 41d), de modo que o *daímon* tem sua existência amparada na tradição oral de transmissão de conhecimento. A escola Estoica, pouco depois, pensava, segundo Diógenes Laercio, da mesma forma. Ao explicitar a doutrina da natureza estoica, a *Física*, Diógenes explica o demiurgo como o criador do universo, inteiramente inserido no cosmo, e que teria criado, além de todas as outras divindades

31 . Talvez mais corriqueira e mais levemente do que se quereria.

32 . Não queremos invocar, aqui, o sentido notadamente cristão que a palavra “religião” encontrou em suas raízes latinas, querendo significar um *religare*, um re-ligar entre Deus e o homem. De outro modo, muito embora os gregos não possuíssem exatamente uma palavra equivalente à nossa “religião”, usava-se “*Latréia*” para referir-se ao serviço divino. (Conf. ABBAGNANO, 1982, p.814) Aqui, no sentido em que a usamos, corresponde à institucionalização das crenças mitológicas gregas, de seus cultos às suas divindades, como intrinsecamente atadas ao aparato Estatal da Atenas de então, que as defendia e, à sua maneira, as conservava, embora saibamos que o uso que dessa palavra fazemos é, ainda assim, abusivo.

que povoam os elementos do mundo, também os demônios ou divindades inferiores³³. Plotino, por sua vez, admitia o *daímon* como seres imediatamente inferiores aos deuses, mas dispostos superiores aos homens e aos animais, e Plutarco o concebia como imanações da divindade suprema. O cristianismo assimilou essa palavra a seu modo, designando, com ela, os anjos maus que caíram em desobediência para com o Criador, de modo que ela acaba por comportar também uma valoração moral, uma medida para o mal, o errado, o vicioso. O lugar em que a encontramos, no entanto, e o lugar em que seu uso mais nos interessa é em Platão, na *Apologia*, e é preciso dizer que, como suas acepções são anteriores ao cristianismo, a palavra não recebe um apelo moral.

Para falarmos de um antecedente, em relação aos escritos de Platão, da ocorrência do *daímon* na literatura filosófica de então, podemos citar Heráclito³⁴ que, de certo modo, antecipa não apenas essa temática que se verá vigorosa e muito relevante em Sócrates, mas também a temática da busca de si mesmo, seguindo a inscrição no oráculo de Delfos³⁵.

A associação entre o verbo “ouvir” e o termo “daímon” é bastante recorrente na língua grega, nas suas diversas épocas. Na *Apologia*, Platão apresenta um Sócrates que ouve o daímon constantemente – para Sócrates, o daímon é audível. Em períodos mais tardios, os gnósticos cristãos concebiam o daímon como a voz interna do homem, aquela que antes de tudo deve ser ouvida. Ainda mais tardiamente, a cristandade de língua grega designava como “daímon” os conselhos benfazejos dos anjos da guarda escutados ao pé do ouvido. Vê-se que através das mais distintas épocas, a despeito do que venha a ser o daímon propriamente dito, o termo manteve-se ladeado pelo fenômeno da escuta. O daímon podia ser pensado como a própria divindade, o destino, o nume, o gênio, o conselho dos anjos, a voz interior, o espírito, o demônio, o que fosse: isto variou. O que não se alterou é que em cada momento, o que quer que fosse o daímon, ele esteve sempre associado à escuta. (COSTA, 2012, p. 175)

Lembre-mos que na *Apologia*, o tema do demoníaco se faz presente já na acusação³⁶ que assediava a Sócrates; tratava-se de lugar por onde haveria, necessariamente, de passar seu discurso de defesa. A passagem, na *Apologia*, onde

33 . Conf. Dióg. L. VII, 147.

34 . Conf. Heráclito, fg. LXXIX, que diz “Diante do *daímon*, o homem ouve, infantil, como, diante do homem, a criança” e ainda o fg. CXIX “o *êthos* do homem: o *daímon*”.

35 . Conf. Heráclito, fg. CI, onde se lê “eu busco a mim mesmo”.

36 . A de não crer nos deuses em que o Estado crê e introduzir outras e novas essências demoníacas (ou divindades, como às vezes também se diz).

primeiramente vemos surgir em pauta, como tópico de discussão, o tópico do demoníaco, é também o momento em que Sócrates debate sua crença ou descrença nos deuses, e interpelando Meleto como corriqueiramente fazia nas ruas de Atenas, faz prevalecer, por meio de sua dialética, a opinião de que crê em deuses ao admitir que crê em demônios:

Por conseguinte, afirmas que eu acredito e ensino que há poderes demoníacos; sejam novos, sejam antigos, segundo dizes, acredito em poderes demoníacos; foi o que juraste na denúncia. Ora, se acredito em seus poderes, força é concluir que acredito em demônios. (PLATÃO, *Apologia*, 27c)

O argumento que Sócrates encontra para defender-se de seus acusadores não é capaz de refutar inteiramente uma acusação de ateísmo, ou se não tanto, não se defende cabalmente da acusação de não acreditar nos deuses do Estado. Aliás, para o espírito grego de então, deveria soar muito estranho que uma fala sobre assunto de divindade viesse vestido de um argumento, quanto mais de um silogismo. A existência dos deuses não é um tópico de discussão; ela é evidente. Não se segue, absolutamente, que se Sócrates aceitava poderes demoníacos, acreditava em demônios. Não se podem fechar os olhos à possibilidade bastante real de Sócrates ser perfeitamente capaz de relacionar-se com o demoníaco (em que ele assumia crer) de forma completamente irreligiosa. A posição que Sócrates assume é bastante polêmica frente ao Estado que o processara, pois é evidente que ele estava em conflito com a religião do Estado. Este conflito apresenta-se a nós com maior clareza se tivermos em mente a naturalidade com que um grego se relacionava com a divindade, uma divindade que não pede por provas de sua existência já deveras eloquente em cada canto do mundo, e que “repercutia em toda a parte, característica da vida grega, perpassada pela consciência de deus, em todas as manifestações, até as mais insignificantes” (KIERKEGAARD, 2010, p. 160). Desse modo, o silogismo ofertado por Sócrates não demonstra, senão, o seu distanciamento com relação ao paradigmático da realidade em que se inseria e que servia, continuamente, de pano de fundo para as situações em que ele se encontrava imerso, o que, novamente, não significa um ateísmo por parte do filósofo ateniense, mas, isso sim, pode significar num giro no modo da lida do indivíduo com o aparato estatal.

Na Antiga Grécia, as leis tinham, para o indivíduo, a respeitabilidade da tradição, como sancionadas pelos deuses. E a esta tradição correspondiam os costumes consagrados no correr dos tempos. Mas enquanto as leis

determinavam o universal, a Antiga Grécia necessitava também de uma decisão para os casos particulares, referentes aos assuntos do Estado quanto aos privados. Para isso, havia o oráculo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 162)

A polêmica do demônio socrático fica mais nítida nesse sentido, uma vez que, “no lugar do oráculo, Sócrates tem agora o seu demônio” (KIERKEGAARD, 2010, p. 162). No entanto, se Sócrates se justificava ou não frente ao Estado, e se sua condenação, por esta acusação³⁷, teve ou não teve suas razões de ser, é assunto que ainda trataremos mais detidamente um pouco adiante. Por ora, nos é suficiente, apenas, termos em mente que Sócrates assumia um demoníaco, e que esse *daímon*, estava em dissonância com o *daímon* como o Estado e a cultura ateniense o entendiam, de modo que esse demoníaco diferia, em sentido, daquele entendido pelos seus acusadores.

No entanto, ainda que Sócrates tenha assumido sua crença num demoníaco, sua relação com esse demônio não fica esclarecida no texto da *Apologia* até a passagem onde ele explica a sua abstenção das atividades da vida pública e a liga, indissociavelmente, ao seu *daimónion*:

Pode parecer esquisito que eu me azafame por todo canto a dar conselhos em particular e não me abalance a subir diante da multidão para dar conselhos públicos à cidade. A razão disso em muitos lugares e ocasiões ouvistes em minhas conversas: uma inspiração que me vem de um deus ou de um gênio, da qual Meleto fez caçoada na denúncia. Isso começou na minha infância; é uma voz que se produz e, quando se produz, sempre me desvia do que eu vou fazer, nunca me incita. Ela é que barra minha atividade política. (PLATÃO, *Apologia*, 31d)

É notável que Sócrates, ao falar do demônio em que acredita e que possui, se dirige a ele como algo que não exorta, não propõe, não aconselha, mas que se apresenta como advertindo, desencorajando, desaconselhando, isto é; não como positivo, mas como negativo. Essa *inspiração* se coloca, para Sócrates, como “algo abstrato, algo divino, que, porém, justamente em sua abstração, se eleva acima de qualquer determinação, é inexprimível e livre de predicados, pois não admite nenhuma vocalização”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 158) Seu demônio é uma voz que fala de dentro, uma voz que se dirige a Sócrates, e a ele apenas. Sua ausência de política se

37

divindades.

. A saber, a de não acreditar nos deuses do Estado e introduzir novas

justifica, no seu entender, nessa voz interior, nesse apelo ao particular que o move a assumir uma postura diante do mundo.

Podemos, pois, baseados na declaração do próprio Sócrates, pôr à conta de seu demônio o seu modo de relacionar-se “negativamente para com a realidade, ou, no sentido grego, com o Estado.” (KIERKEGAARD, 2010, p.160) Duas situações são particularmente eloquentes para ilustrar esse modo socrático da lida com o aparato estatal, ambas descritas pelo próprio Sócrates em sua defesa na *Apologia*: Numa ocasião, durante o regime democrático, fazendo parte do Conselho dos prítanes, Sócrates se opôs ao Conselho que, arbitrariamente, condenou em bloco aos chefes vitoriosos da batalha de Arginusas (406 a.C.) por não terem salvado, devido a uma tempestade, os náufragos que lutavam com as ondas. Sócrates foi o único que se opôs à decisão ilegal e injusta, e por tanto quase foi processado e encarcerado.³⁸ Noutra ocasião, quando instaurada a oligarquia em Atenas, tendo sido chamados à Rotunda dos Trinta, Sócrates e mais quatro atenienses foram intimados a irem a Salamina buscarem a Leão Salamíneo para morrer. Tendo os quatro se dirigido à Salamina para buscar Leão, Sócrates simplesmente voltou para casa.³⁹

Não se há de negar que existe, na postura de Sócrates, um conflito com as resoluções praticadas pelo Estado, e que há, nas ações de Sócrates, a primazia absoluta pela resolução do indivíduo com relação às próprias ações e aos próprios juízos. Sócrates era tido como amigo do povo⁴⁰, mas era considerado um mau democrata; “não simpatizava com a intervenção política ativa dos atenienses nas assembleias do povo ou como jurados nos tribunais da justiça.” (JAEGER, 2003, p. 514) Sua decisão no julgamento dos generais das Arginusas o deixa muito claro, e muito embora mais tarde seu juízo pudesse ser considerado um ato patriótico, no momento em que foi proferido gerou descontentamento entre os jurados do dito caso. É preciso tempo entre o raio e o trovão, mas esse tipo de desentendimento com a multidão desgastou a relação de Sócrates com a democracia, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, lhe conferiu certa popularidade entre uma parcela dos cidadãos atenienses.

38 . Conf. PLATÃO, *Apologia*, 32b

39 . Conf. PLATÃO, *Apologia*, 32c

40 . Como se há de conferir em XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 60: “Sócrates mostrava-se abertamente amigo do povo e filantropo”.

Sócrates não foi o único a assumir uma postura contrária ao Estado democrático da Atenas de então, democracia que já havia sofrido golpes pela oligarquia ateniense. O ponto de vista socrático lhe fez valer

a simpatia de muitos concidadãos de ideias oligárquicas, cuja amizade se lhe censuraria mais tarde ao ser processado. A multidão não compreendia que a atitude pessoal de Sócrates era radicalmente diversa da ambição de poder de conspiradores como Alcibiades e Crítias, e tinha as suas raízes em razões espirituais superiores às causas meramente políticas. (JAEGER, 2003, p. 515).

O conflito enunciado pela postura de Sócrates não se dá, portanto, como se vê, apenas com a democracia. Também o Estado oligárquico encontrou, em Sócrates, por ocasião da Rotunda dos Trinta, uma trave imóvel, um travessão firme onde se chocavam as tentativas do Estado de se sobrepor ao indivíduo. Sócrates podia ser considerado mau democrata, mas não podia, em absoluto, ser considerado simpatizante da oligarquia, e nisso também suas ações são eloquentes. Percebamos, no entanto, que “na Atenas daqueles dias também se considerava atuação política o fato de permanecer à margem dos manejos políticos do momento” (JAEGER, 2003, p. 515), e que o Estado, em tal contexto e nesse sentido, pode ser, de fato, considerado a realidade em que se inseria Sócrates e seus concidadãos, uma vez que “os problemas do Estado determinavam de modo decisivo os pensamentos e a conduta de qualquer homem, sem exceção” (JAEGER, 2003, p. 515). Sócrates, ele mesmo, assume de peito aberto sua postura, uma postura apolítica, mas que justamente por isso é também política:

ninguém se pode salvar quando se opõe bravamente a vós ou a outra multidão qualquer para evitar que aconteçam na Cidade tantas injustiças e ilegalidades; quem se bate deveras pela justiça deve necessariamente, para estar a salvo embora por pouco tempo, atuar em particular e não em público. (PLATÃO, *Apologia*, 31e)

A postura de Sócrates se mostra, recorrente, em cada situação em que ele se insere, como uma postura *negativa*. O *daimon* que adverte, dissuade, sem nunca favorecer a ação pública, própria da vida política, parece conduzir Sócrates a um outro modo de vida, a uma outra escolha, por assim dizer, existencial, muito estranha àquela comunidade democrática, profundamente imersa nas conduções da cidade por vias da atividade pública. Não por um acaso, Sócrates era um ávido frequentador dos ginásios

de Atenas, onde travava conhecimento com a juventude ateniense; “quem tinha para dizer ou para perguntar alguma coisa que considerava de interesse geral, mas para a qual não eram locais adequados nem a assembleia do povo, nem o tribunal, corria ao ginásio para dizê-la aos seus amigos e conhecidos” (JAEGER, 2003, p. 522), um ambiente que escapa à esfera pública da política, e onde ocorriam então grandes tráfegos e comércios espirituais.

É no demônio socrático, no apelo ao individual, ao particular, onde nos é representada a ideia da decisão interior de modo que “no demônio de Sócrates nós podemos ver o começo desta vontade que até agora só se situava fora de si mesma e que se coloca em si mesma e se conhece no seu interior – o começo da liberdade que se conhece e que, por isso, é verdadeira” (HEGEL apud KIERKEGAARD, 2010, p. 161). Não por um acaso, é devedor de Sócrates o ideal grego de autarquia, derivado dessa liberdade individual; ideia fundamental na construção da ética de tantas escolas filosóficas helenistas tão diferentes entre si quanto interessantes. É nesse sentido que Kierkegaard diz que

o ponto de vista de Sócrates é, pois, o da subjetividade, da interioridade, que se reflete em si mesma (...). No lugar daquele pudor que, poderosa, mas misteriosamente, mantinha o indivíduo nas articulações do Estado, aparece doravante a decisão e a certeza interior da subjetividade.
(KIERKEGAARD, 2010, p. 162)

O demônio de Sócrates, nesse sentido, se colocaria enquanto subjetividade. Acontece que já aqui e ali esse elemento “subjetivo” que se Kierkegaard faz ver em Sócrates, aparecia sem mascarar-se, por exemplo, no teatro. Se tivermos em vista, por exemplo, o modo como Antígona afronta a uma resolução estatal para arcar com os princípios, não apenas da própria consciência, mas dos mandamentos divinos, aparece entre um e outro caso, entre Sócrates e Antígona, uma certa relação de semelhança. Acontece que a crise pela qual passava a cultura da Grécia de Sócrates, entre outros efeitos, já não fazia distinguir claramente por meio de quais valores agir, e os princípios se perdiam, esfumaçados, quando postos na camada fronteira com a realidade concreta dos cidadãos. Isso fica evidenciado, por exemplo, na tragédia de Eurípedes chamada *Alceste*. Nela, o rei, Admeto, por medo da morte, pactua com o deus que prolongue a sua vida, contando que alguém se disponha a morrer em seu lugar. Admeto se alivia, achando que algum de seus amigos ou seus pais fariam um tal sacrifício de bom grado,

mas qual foi a sua surpresa quando, na recusa de todos dos quais esperava o movimento da generosidade máxima, acaba o encontrando apenas em Alceste, a heroína trágica, que por sua *areté* autenticamente nobre, se dispõe a cruzar, no lugar do marido, os portões da morte. O que aparece na peça, em mais de uma situação, é a completa falta de critério de Admeto para tomar decisões das mais importantes, fosse se deixando dominar pelo medo, como na hora da sua morte que acarretou a todo o tema da tragédia, fosse na hora de receber a Hércules como hóspede, e acaba mentindo por não conseguir decidir se era melhor mostrar-se de luto pela esposa ou não, induzindo seu amigo e hóspede a um desvario excessivo durante um banquete em momento tão delicado quando a cidade chorava sobre o cadáver de sua rainha. O critério para o agir melhor, para encontrar a pedra de toque da ação, de modo a ser capaz de concretizar, na esfera prática, o que fosse a piedade, no caso de Antígona, ou que fosse a sabedoria e a coragem, no caso de Admeto, se transforma, em Sócrates, na sua manobra dialética, dirigida sob a anuência da sua voz interior, que o dissuadindo quando convinha, não lhe permitia cair em erro de critério ao tomar decisões das mais diversas importâncias.

Este termo, aqui, se preenche de um sentido que diz de um modo de relacionar-se com a realidade, uma realidade que, vale lembrar, se condensa no Estado, no âmbito público que rege as condições de vida de todos os cidadãos atenienses. A atividade socrática designa uma relação da interioridade do indivíduo com a exterioridade da realidade que o cerca, e se manifesta, não apenas no modo como esse indivíduo se porta nas situações em que se insere, mas antes, na possibilidade de uma visada para dentro, um convite todo novo à individualidade. Uma voz, como Sócrates o diz, que se mostra tão somente para ele e que, quando lhe fala, se dirige a assuntos privados que dizem respeito ao próprio Sócrates e quando muito, a seus amigos mais íntimos; uma voz que, nas vezes em que lhe fala, estando Sócrates imerso em assuntos de Estado, simplesmente aponta o passo para trás, em desordem e desaconselho. Sócrates precisa estar consonante com essa voz. Tudo quanto é público se sente ferido e ultrajado pela individualidade da posição sustentada por Sócrates, uma posição que feria de tal forma o espírito do seu tempo, que o forçou a mover-se, a mudar-se.

Acrescentemos agora a consciência polêmica na qual Sócrates assumia toda a sua relação para com o seu tempo, a liberdade, ainda que negativa, mas infinita, na qual ele respirava leve e livre, (...) a segurança que ele tinha no demoníaco para não se confundir com os múltiplos acasos da vida, e então

o *ponto de vista* de Sócrates se mostra de novo como *ironia*.
(KIERKEGAARD, 2010, p. 164.)

A ironia surge, então, como uma determinação dessa subjetividade, e que é a subjetividade socrática, da qual o *daimon* é vetor de força. A interioridade socrática se manifesta na medida de um ponto de vista, e que é ponto de vista da ironia, o ponto de vista da postura negativa, capaz de precipitar no nada de seu conteúdo, no abismo de sua ignorância, na profundidade de sua interioridade, todo o conteúdo que desliza na superficialidade do real; as situações perdem seu peso ao cederem à malha do irônico, ao entrarem, seduzidas pela ironia, num ponto de vista desqualificador e nadificante.

O elo que perfaz a ponte entre o *daímon*, a ironia e subjetividade ficará ainda mais claro ao investigarmos as duas razões que levaram Sócrates à corte: o não haver reconhecido os deuses do Estado e introduzir novas divindades, e a sedução da juventude; ambas acusações que atacam e acusam não a uma filosofia em termos de sistemas e teorias, mas que condenam no âmbito da vida individual.

As acusações de Sócrates: Sócrates não reconhece os deuses reconhecidos pelo Estado e introduz novas divindades

De fato, no que diz respeito às acusações de Sócrates, aí as temos enquanto documento histórico. Segundo Diógenes Laércio, Favorino teria a ata de acusação descrita no seu *Métroon* nos seguintes termos:

Esta acusação e declaração é jurada por Meleto, filho de Meleto de Pitos, contra Sócrates, filho de Sofroniscos de Alopece: Sócrates é culpado de recusar-se a reconhecer os deuses reconhecidos pelo Estado, e de introduzir divindades novas, e é também culpado de seduzir a juventude. Pena pedida: a morte. (LAÉRCIO, D. II, 40)

A acusação a que reservamos este capítulo conta com duas partes. A segunda parte, o haver introduzido novas divindades, pensamos tê-la esclarecido, suficientemente para nossos fins, no capítulo anterior ao tratarmos do demônio de Sócrates. O que esperamos que tenha ficado acentuado é a relação negativa que o *daímon* socrático estabelece com a ordem vigente nos campos religioso e político, além do elo entre o demoníaco de Sócrates e a sua ironia como ponto de vista e como determinação da subjetividade. Quanto à primeira parte da acusação, ainda, algumas palavras.

A recusa que Sócrates faz em aceitar os deuses do Estado não pode ser entendida, como talvez se fizesse supor, como “fruto de uma reflexão fria, racional e prosaica sobre a natureza” (KIERKEGAARD, 2010, p. 166). Sócrates, segundo Diógenes Laércio, foi o primeiro filósofo a morrer em decorrência de uma pena capital⁴¹, mas Atenas já havia dado ocasião para exilar suspeitos de ateísmo e impiedade⁴². Meleto, durante a defesa de Sócrates, o acusa de afirmar que o Sol é pedra e a Lua, terra⁴³, roubando a divindade dos elementos da natureza e investindo contra o sagrado. De fato, Sócrates já havia se ocupado de estudos sobre a natureza, tendo se deixado influenciar por Anaxágoras⁴⁴ quando mais jovem. No entanto, “convencido de que o estudo da

41 . Cf. Laércio, D. II, 20.

42 . Piedade, aqui, se refere ao trato com o divino e também com a família, ambos elementos fortes constituintes da realidade ateniense.

43 . Cf. Platão, *Apologia*, 26d.

44 . Filósofo jônico, conselheiro de Péricles. Por suas explicações naturalistas dos fenômenos celestes, foi condenado por impiedade a exilar-se de Atenas em 432 a.C.

natureza nada tem a ver conosco, Sócrates passou a discutir questões morais na praça do mercado, e costumava dizer que o objeto de suas indagações era ‘o que se faz em casa de mal ou de bem’⁴⁵” (LAÉRCIO, D. II, 21), de modo que logo se desvincilhou das influencias dos filósofos da natureza para dar lugar à reflexão e discussão sobre o homem.

Não se pode dizer, portanto, que Sócrates fosse um ateu, um negador dos deuses, ao dizer que ele recusava os deuses do Estado. Sua não aceitação dos deuses que o Estado reconhecia tem de estar muito mais relacionada com “todo o seu ponto de vista que, no domínio teórico, ele mesmo caracterizava como *ignorância*” (KIERKEGAARD, 2010, p. 167), uma ignorância que se constitui enquanto um ponto de vista filosófico e, a um só tempo, totalmente *negativo*. Contudo, ninguém dirá que a ignorância socrática era ignorância do ponto de vista empírico. Sócrates fora muito bem educado nas artes de seu tempo; estava familiarizado com os poetas maiores da Antiguidade, Homero e Hesíodo, bem como com os dramaturgos e os filósofos de então. Diógenes Laércio chega a comentar a possibilidade de Sócrates ter colaborado com Eurípedes na composição de algumas de suas peças⁴⁶. Havia tido acesso aos livros de Anaxágoras, e o próprio Eurípedes lhe haveria dado⁴⁷ a obra de Heráclito. Havia, por três vezes, participado de campanhas militares e combatido em favor de Atenas, por uma vez participara do conselho dos Prítanes e diz-se que, já na velhice, aprendera a tocar lira⁴⁸, além, é claro, a dizer pela sua idade, tivera já muita experiência nas coisas da vida. Sua ignorância, era, aos olhos de Kierkegaard, o seu princípio, de modo que

Era ignorante quanto àquilo que está no fundamento de tudo, o eterno, o divino, quer dizer, ele sabia que isto era, mas não sabia o que isto era, ele tinha isto em sua consciência e, contudo, não o tinha em sua consciência, na medida em que a primeira coisa que ele podia predicar a respeito era que nada sabia a respeito. (KIERKEGAARD, 2010, p.167)

Toda a *Apologia* de Platão ecoa a ignorância de Sócrates. Sua missão e sua ciência a ele conferidas pelo deus procuram arredondar no interior do círculo do conjunto vazio, no paradoxo do adágio socrático ‘só sei que nada sei’, no mergulho a uma interioridade que nadifica os objetos ao seu redor, fazendo perder o valor todo e qualquer teor

45 . Homero, *Ilíada*, IV, 392.
46 . Cf. Laércio, D. II, 18.
47 . Cf. Laércio, D. II, 22.
48 . Cf. Laércio, D. II, 32.

substancial que reside na realidade. Sócrates, em sua defesa, descrevendo as origens das calúnias antigas que lhe dirigiam seus acusadores, ironiza Eveno, que cobrava caríssimo por seus ensinamentos⁴⁹, e acaba enveredando em vias de dizer de que tipo era a sua sabedoria, atestada pelo deus e responsável pelo modo de vida que Sócrates levava:

Pois eu, atenienses, devo essa reputação exclusivamente a uma ciência. Qual vem a ser a ciência? A que é, talvez, a ciência humana. É provável que eu a possua realmente, os mestres mencionados há pouco possuem, quiçá, uma sobre-humana. (PLATÃO, *Apologia*, 20d-e)

Em Xenofonte, Sócrates recorda ainda que, na declaração que fizera o oráculo de Delfos a Querefonte, o oráculo se dirigiu a Licurgo, também presente no templo na ocasião, perguntando-lhe se o chamaria homem ou deus. Sócrates comenta ‘a mim – o oráculo – não me comparou a deus, mas disse que em muito sobrepujo os outros homens’⁵⁰. Notadamente, o predicado “humano”, atribuído à sabedoria contraposta a uma outra sabedoria mais que humana, divina, começa a ganhar contornos claros de importância.

Com efeito, quando a subjetividade com seu poder negativo quebrou o feitiço sob o qual transcorria a 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 ignorância. (KIERKEGAARD, 2010, p. 169)

É no movimento do nascimento da subjetividade que o mundo perde a substancialidade que já andava abalada e claudicante. Sócrates pode não ter iniciado o movimento nascituro da subjetividade, que começa a tomar forma com a sofística, mas é nele onde o subjetivo, ao olhos de Kierkegaard, se consuma como algo de mais completamente acabado, como um marco zero, um espaço criado, a princípio inabitado, mas que em breve encontraria quem lhe desse uso e destino. As conduções de vida já não se caracterizariam mais pela imanência das relações do indivíduo com o *cosmo*, e tampouco com o Estado; a subjetividade estabelece um corte, um rompimento, uma fratura com o dado externo, que não é mais imediatamente apreendido na sua totalidade. De repente o homem se pegará num mundo onde os deuses se foram, e onde o humano terá de bastar como medida. O além do humano é para rir, como riu-se Sócrates de

49
50

. Cf. Platão, *Apologia*, 20c
. Cf. XENOFONTE, *Apologia*, 15.

Eveno e como riu-se de Licurgo. A ignorância socrática estabelece como sabedoria a sabedoria propriamente humana; “a sabedoria dos outros mestres, em relação a esta, tinha um conteúdo muito maior, ainda que, naturalmente, sob um outro aspecto, muito menor” (KIERKEGAARD, 2010, p. 169).

Não nos esqueçamos de que foi o oráculo, ele mesmo, quem afirmou ser Sócrates o mais sábio dentre os homens. A fala oracular, no entanto, é sempre ocasião para a consciência que o interpreta. É um aberto, o mais aberto possível, cuja interpretação fica delegada àquele que o escuta⁵¹. Sócrates considera reforçada pelo próprio oráculo a posição que assume com relação à sabedoria humana arredondar-se em ignorância; um reforço que se mostra sob o ponto de vista da divindade:

O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana; evidentemente se terá servido deste nome de Sócrates para me dar como exemplo, como se dissesse: ‘O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor.’ (PLATÃO, *Apologia*, 23a, b)

No mesmo momento em que Sócrates flerta com a positividade em sua postura, no sentido de propor um novo paradigmático, fosse numa sabedoria que ausentasse os deuses e fizesse emergir um conteúdo propositivo, fosse numa tirania egoística da subjetividade, ele pára ao esbarrar na sua própria vocação divina. Sócrates está dentro e está fora. Toda a esfera da especulação socrática é um vai-vem entre o abstrato do conceito e a concretude de nossa relação para com ele. É nesse sentido que Kierkegaard diz, reiteradamente, que Sócrates possui a “ideia como limite”; Sócrates cessa o processo especulativo ao encontrar a barreira da positividade. O nascimento da subjetividade encarnada nele, movimentada em sua ignorância e exteriorizada como ironia, foi capaz de minar o substancial da realidade, mas não foi capaz de pôr algo em seu lugar; Sócrates é como quem, pronto a saltar à frente, salta para o lado, acena ao que está à frente, e então volta para onde estava. Mas nesse movimento, está tudo diferente. Quem, atrás de Sócrates, apenas olhava para baixo ou para as costas do filósofo, no

51 . A posição do oráculo, nesse sentido, é sempre muito confortável. Recordo-me de ter ouvido uma anedota a esse respeito: Um rei poderoso vai ao oráculo procurando uma resposta à questão de se deveria ou não ir à guerra contra um outro grande reino. O oráculo lhe diz “Se fores à guerra, um grande reino cairá.” A interpretação termina por cair sempre nas mãos daquele que o ouviu, e o oráculo, de um modo ou de outro, estará certo em seu vaticínio. Daí a frase “Dou-te qualquer pedra e a devorarás”.

aceno ao longe dado por Sócrates, pôde entrever o novo e, eventualmente, buscá-lo. Mas é preciso tempo entre um salto e outro, posto que

O que impedia Sócrates de um aprofundamento especulativo desta positividade, pressentida à distância por trás desta ignorância, era, naturalmente, a vocação divina que ele tinha para persuadir cada indivíduo a respeito do mesmo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 170)

Aqui, novamente, se justifica a ausência de participação nas atividades políticas por parte do filósofo. Não lhe sobrava espaço para o público, “mas isto não o afastava da vida, muito pelo contrário, ele estava sempre num contato muito vivo com esta” (KIERKEGAARD, 2010, p.177). A fidelidade de sua posição, no entanto, é para com o seu ponto de vista, de modo que “os atenienses poderiam tirar-lhe a vida e ele se resignaria; mas uma absolvição sob a condição de renunciar a esta missão divina, jamais ele aceitaria, já que isto seria uma tentativa de mata-lo no sentido espiritual” (KIERKEGAARD, 2010, p. 170). As considerações de Sócrates na praça não eram de teor filosófico, mas se voltavam a cada um em particular, e despojando seu interlocutor de tudo o que possuía em termos espirituais, despedia-o de mãos vazias.

Vejamos, por exemplo, *Eutífron*. Nessa obra, como mencionamos, Sócrates vai ao tribunal em Atenas para ser julgado sobre as acusações contra ele levantadas. No caminho, encontra com Eutífron, um conhecido seu que se dirigia ao mesmo lugar. Os dois se saúdam e se perguntam mutuamente sobre quais assuntos os levavam à corte, e Sócrates se espanta ao saber que Eutífron estava a caminho de processar o próprio pai, atitude muitíssimo incomum, sobretudo naquela Grécia onde o respeito à figura paterna era tido em alta conta. Sócrates, então, percebendo uma ausência de, por assim dizer, fundamentação na atitude de Eutífron, lhe diz que, para aquele caso, muitas pessoas não saberiam o que fazer, e que Eutífron devia ser muito avançado em sabedoria para tomar aquela posição⁵²; uma ironia que, aos ouvidos de Eutífron soa como elogio, ao que responde “Por Zeus, avançado de fato, Sócrates”, e assegura a Sócrates ser um perito em assuntos legais e de divindade. Assumindo-se avançado em sabedoria, Eutífron agora pareceria tolo acaso não respondesse às perguntas que Sócrates lhe dirigiria. Sócrates, uma a uma, refuta as respostas às perguntas que dirigira a Eutífron, de modo que, ao final, Eutífron retira-se apressado e embaraçado, fingindo estar atrasado para um compromisso urgente. Enquanto Eutífron vai se afastando, Sócrates expressa um grande

desapontamento, uma vez que pensava que aprenderia sobre piedade com o seu interlocutor.

Sócrates encarna a necessidade de nos confrontarmos a nós mesmos, ao menos uma vez, no mais primitivo estado humano, em que tudo é espanto; é sobre olhar às coisas com a sinceridade de uma criança, que a tudo recebe aberta, pronta para provar do novo, do inexplorado, uma condição que nos aparece ao nos pegarmos ausentes do normativo de nossos condicionamentos políticos, religiosos e sociais. *Eutífron* termina em *aporia*; inconclusivo, inacabado. É o terreno que foi capinado e está limpo e pronto para receber algo, receber uma edificação. “O saber que nada sabia não é, com efeito, como se tem representado comumente, o puro nada vazio, e sim o nada do conteúdo determinado do mundo estabelecido” (KIERKEGAARD, 2010, p. 171). Nesse sentido, Sócrates não reconhecer os deuses reconhecidos pelo Estado não significa, absolutamente, que ele esteja abolindo o divino, mas a divindade, nem tampouco o religioso, mas a religiosidade. A contradição de, a um só tempo, recusar e aceitar os deuses se resolve no paradoxo da sabedoria socrática, e que é o paradoxo da ignorância filosófica.

A isso se relaciona, intimamente, a conhecida expressão *Gnōthi sautón*; Conhece-te a ti mesmo. O movimento dialético que Sócrates operava em seus convivas e que minava o paradigmático de suas existências converge na direção de uma olhada para dentro de si. Por um lado, conhecer-se a si mesmo caracteriza um ponto de vista tanto teórico quanto prático, mas não caracteriza, como se poderia inferir, uma positividade. Pelo contrário, em congruência com todo o ponto de vista socrático, arredondado na ironia, conhecer-se a si acaba por receber uma carga de conteúdo negativa.

É bem verdade que a subjetividade em sua plenitude total, a interioridade em toda a sua riqueza infinita, também pode ser caracterizada com a expressão *Gnōthi sautón* (conhece-te a ti mesmo); mas no que tange a Sócrates, aí este autoconhecimento não era tão cheio de conteúdo, ele propriamente não continha nada mais do que a separação, a segregação daquilo que mais tarde se tornou objeto deste conhecimento. À expressão *conhece-te a ti mesmo* significa: separa-te a ti mesmo do outro. Justamente porque antes de Sócrates, este “si mesmo” (*Selv*) não existia, justamente por isso era mais uma vez uma declaração do oráculo, correspondente à consciência socrática, que lhe ordenava conhecer a si mesmo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 174)

O oráculo, esse oráculo que é vital na resolução das particularidades da vida grega, vital na manutenção da coesão desses lugares onde a legislação do Estado não alcançava, é o mesmo oráculo que impulsiona a Sócrates na sua atividade e a justificava. “Este princípio: ‘conhece-te a ti mesmo’, é totalmente congruente com a ignorância antes descrita” (KIERKEGAARD, 2010, p. 174). O *daímon*, essa voz interior, sagrada, é também emancipadora, e separa o público do privado, o Estado do indivíduo, o universal do particular. Uma época ulterior a Sócrates se aprofundaria nessa separação, caminhando ora em direção ao particular, ora em direção ao universal, ora em direção ao privado, ora em direção ao público, ora em direção ao Estado, ora ao indivíduo, mas é em Sócrates onde é feita essa fratura, compreendida, então, como a oposição de Sócrates ao conteúdo substancial da Grécia e que, nele, se apresenta como um resultado totalmente negativo.

A razão por que Sócrates podia ficar apoiado sobre este ponto negativo é igual ao caso anteriormente estudado, pois a tarefa de sua vida e seu interesse era o fazer valer este ponto, não especulativamente, pois nesse caso ele deveria necessariamente ter ido adiante, mas sim praticamente, frente a cada homem individual. (KIERKEGAARD, 2010, p. 174)

Assim o foi com Eutífron, como assim foi com cada um a quem Sócrates defrontou. “Ele trazia os indivíduos (...) para baixo de sua bomba de ar dialética, privava-os do ar atmosférico que estavam acostumados a respirar, e os deixava assim plantados” (KIERKEGAARD, 2010, p. 174), de modo que então os abandonava numa condição de espanto provocada pela ironia, e nessa condição de espanto, de perplexidade, era minada também, nesse indivíduo, toda a sua relação com o paradigmático da realidade grega, e portanto, toda a substancialidade das relações daquele indivíduo para com o Estado. Se ele falava igualmente com gente de toda a sorte; agricultores, escultores, sofistas, homens de Estado, escravos, poetas, jovens e velhos, é porque encontrava neles um campo fértil para a sua ironia, uma ironia que culminava, reiteradamente, naquela emancipação de que há pouco falávamos. O modo como Sócrates conduzia seu trato com seus convivas pode ser, em alguma medida, mensurado nos diálogos platônicos. Todavia Sócrates descreve, na *Apologia*, o modo como procurou privadamente prestar o maior benefício aos indivíduos que circunavegava, de modo que, com eles, apenas travava relações estritamente pessoais:

Que sentença corporal ou pecuniária mereço eu que entendi de não levar uma vida quieta? Eu que, negligenciando o de que cuida toda gente – riquezas, negócios, postos militares, tribunas e funções públicas, conchavos e lutas que ocorrem na política, coisas em que me considero de fato por demais pundonoroso para me imiscuir sem me perder – não me dediquei àquilo, a que se me dedicasse, haveria de ser completamente inútil para vós e para mim? Eu que me entreguei à procura de cada um de vós em particular, a fim de proporcionar-lhe o que declaro o maior dos benefícios, tentando persuadir a cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser tanto melhor e mais sensato, menos dos interesses do povo do que do próprio povo, adotando o mesmo princípio nos demais cuidados? (PLATÃO, *Apologia*, 36b,c)

A atividade teórica socrática, animada em cada um dos diálogos que travava, justificada pela divindade, ancorada em seu demônio e arredondada na ironia, encontra seu lado prático nas relações que Sócrates exercitava com a totalidade da realidade que o cercava. Por um lado, seu demônio o afastava da vida pública⁵³. Ele mesmo relata, na *Apologia*, como a sua missão divina o privava de tempo e de oportunidade para dedicar-se à vida pública e de assuntos do Estado, de modo que encara como necessária, para ele, a vida meramente privada. Por outro lado, essa mesma força que o impulsionava à vida privada, ao trato particular com os indivíduos que compunham o Estado ateniense, também lhe exigia, no trato com esses indivíduos por ele interpelados, uma relação que se dava de maneira frouxa demais para ser positiva, ou

qualquer outra coisa do que um contato rico de significação. 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 irônica. (KIERKEGAARD, 2010, p. 178)

Sócrates se encontrava, novamente, dentro e fora das situações que aquele palco ubíquo de Atenas lhe oferecia. “A liberdade irônica de que ele gozava, na medida em que nenhuma relação era suficientemente forte para o prender” (KIERKEGAARD, 2010, p. 178) tem sua extensão ampliada, deflagrada em todas as suas relações, tanto com os indivíduos, como com o Estado. O ter a ideia por limite o permite aniquilar o substancial das relações de seus interlocutores com a realidade grega, mas não podendo dar-lhes um conteúdo propositivo para ampara-los em seu desamparo provocado por

toda aquela ironia, toda aquela ignorância, deixa-os à deriva, no desconforto de uma ausência substancial. Seu elo com a realidade, com o Estado, com o religioso, assim como com todas as palavras que determinavam aquelas existências, palavras fortes e, para aquela sociedade, vitais como “piedade”, “justiça”, “educação”, “excelência”, são postas em xeque sem a garantia de sua revalidação.

Mas retomemos por um instante à circunstância que nos proporcionou a ocasião de nos introduzirmos em toda esta investigação, a acusação contra Sócrates, e então saltará aos olhos que Sócrates estava em *conflito* com a *concepção do Estado*, sim, que seu atentado tinha de ser encarado, do ponto de vista do Estado, como uma das empresas mais perigosas, como uma tentativa de sugar o sangue do Estado e transformá-lo numa sombra. Além disso também, está claro que ele atraía sobre si a atenção pública; pois ele não se dedicava a uma idílica vida científica, muito pelo contrário, 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. Mas uma vez levantada a acusação, o Estado não podia mais contentar-se com a defesa alegada, baseada na ignorância da qual ele se beneficiava, já que, naturalmente esta ignorância precisava ser vista, na perspectiva do Estado, como um crime. (KIERKEGAARD, 2010, p. 175)

O conflito entre Sócrates e o Estado, nesse sentido, ganha contornos mais claros. O ponto de vista irônico de Sócrates o leva a ocupar uma posição naquela sociedade, uma posição que era, sem dúvida, ativa, uma vez que ele se via cumprindo uma missão divina e possuía atenção pública em sua empresa. O Estado não podia deixar de vê-lo como um desvirtuador dos seus, e em seu discurso de defesa, ele, completamente irônico, se denuncia enquanto tal. Se conferirmos mais atentamente o acima citado⁵⁴, veremos que os parâmetros de sua vida eram absolutamente incomensuráveis com os parâmetros do Estado. Sócrates discursa no sentido de confundir o normativo com o impróprio àquela cultura eminentemente pública, e narra a trajetória de sua vida como desprovida de tudo aquilo pelo o que preza o normativo; uma vida que negligencia riqueza, prestígio militar ou civil e cargos públicos, e a isso confunde as condições de sua vida que são completamente louváveis sob o ponto de vista de qualquer Estado; o não ter feito jamais parte de revoltas ou intransigências de Estado,

e aqui está algo que provoca confusão, pois que ele não tenha tido participação nisto, o Estado naturalmente deve achar digno de apreço, e de

resto a ironia é evidente na maneira leviana em que ele mistura a autêntica vida política no Estado no mesmo saco em que os motins e sectarismos (KIERKEGAARD, 2010, p. 176)

Além do mais, exalta o fato de se ter entregado a uma vida privada, à procura das relações particulares, ausente da vida pública e haver persuadido os outros a fazerem o mesmo, de modo que, benfeitor que era, devia ser, isto sim, sustendo no Pritaneu às custas do tesouro público da cidade. Para o normativo em Atenas então, Sócrates, ao haver “tentado persuadir cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio⁵⁵” e igualmente cuidar “menos dos interesses do povo que do próprio povo”⁵⁶ assume uma postura que é tida, do ponto de vista do Estado, como completamente subversora. Entretanto, é preciso dizer que

Se o ponto de vista de Sócrates era realmente superior ao do Estado, se ele em verdade estava autorizado pela divindade, sobre isto a história universal deve julgar, mas se ela deve julgar razoavelmente, então tem de conceder ao mesmo tempo que o Estado estava autorizado a condenar Sócrates. Num certo sentido, ele era, portanto, revolucionário, contudo não tanto ao fazer alguma coisa quanto ao se omitir de fazer algo; mas homem de partido ou cabeça de um complô ele não era, disto o preservava a ironia (KIERKEGAARD, 2010, p. 178)

Da base negativa sobre a qual Sócrates se edificava, ou antes, edificava o conteúdo de sua vida que, de fato, era *nada*, é de onde floresce a iniciativa da determinação interior, da subjetividade. Nesse sentido, o que se ancora a partir da esfera da subjetividade como mostrada aqui, precipita em seu abismo negativo todo o peso da realidade, todo o peso do Estado, da religiosidade e da normatividade, de modo que o absoluto que Sócrates encontra, carrega e onde ele se posiciona, é o absoluto infinitamente leve do *nada* fornecido pelo ponto de vista da *ironia*. A realidade, para tornar a ser válida, tem de passar pelo crivo de uma nova medida, e é a medida da dialética que Sócrates maneja, muito particularmente, não apenas como uma régua, mas como uma lâmina, uma vez que ao se desdobrar, não alcança nunca a ideia, mas pára no ar, suspenso, espantado, na constatação da própria ignorância em face do abstrato⁵⁷. A liberdade de que Sócrates usufrui é uma liberdade que, na esfera teórica, se estica do

55 . *Apologia*, 36 c.

56 . *Apologia*, 36c.

57 . “Sócrates desdobra-se para “cortar o adversário em dois”. Sócrates desdobra-se: há de um lado o Sócrates que sabe de antemão como vai terminar a discussão (...) está aí a ironia.” (HADOT, 2012, p. 19)

nada da ignorância de onde nasce o percurso dialético num contato com o concreto da realidade, até o limite com a ideia, e na esfera da ação, está situada no contexto da vida, de modo que a vida assume, para ele, uma validade subjetiva, íntima, profunda e pessoal, mas que se tornou incomensurável com a vida pública que lhe era exigida; “sua relação com a vida era uma relação meramente pessoal para com indivíduos, e seu relacionamento recíproco com eles se completava como ironia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 177), cuja semente não pôde germinar no cidadão ordinário ateniense, “cuja vida tinha sido formada ao longo dos anos pela vida política” (KIERKEGAARD, 2010, p.179), mas encontrou terreno muito mais propício no coração da juventude.

As acusações de Sócrates: Sócrates seduz a juventude

São, com efeito, esses os momentos em que algo de novo entra em nós, algo de ignoto: nossos sentimentos emudecem com embaraçosa timidez, tudo em nós recua, levanta-se um silêncio, e a novidade, que ninguém conhece, se ergue aí, calada, no meio.

R. M. Rilke em *Cartas a um jovem poeta*

Passamos, agora, à segunda acusação que assediava a Sócrates: o haver seduzido a juventude. Já acentuamos que a ignorância socrática era o grande abismo onde a ironia precipitava a substancialidade do normativo, e que Sócrates atuava de modo individual, buscando interpelar aos seus concidadãos em particular, minando, também neles, a substancialidade da realidade. Notadamente, a atuação socrática, apesar de abster-se de política no sentido eminente da democracia ateniense, fiel a certos princípios demoníacos, não passava despercebida enquanto uma atuação, ainda assim, pública, no modo como Sócrates edificava o conteúdo de sua vida a partir da missão confiada pelo deus. A vida que o filósofo conformou em si mesmo, acabou por não caber na realidade efetiva do Estado ateniense, que se sentiu ferido pelas suas maneiras de proceder em público. As acusações direcionadas ao filósofo eram, na medida em que condenavam sua conduta, acusações no âmbito da vida privada de Sócrates, de modo que sua defesa se ancora no conteúdo – vazio – de sua própria vida, ou seja; na sua ignorância:

Não; ou não corrompo, ou, se corrompo, é sem querer; numa suposição como na outra, estás mentindo. Se, porém, corrompo sem querer, a lei não manda trazer-me aqui por semelhante erro involuntário, mas tomar-me de parte, ensinar-me, ralhar comigo; evidentemente, depois de aprender, deixarei de fazer o que sem querer ando fazendo. Tu, porém, evitaste, não estavas disposto a ajudar-me com teus ensinamentos e me trouxeste aqui, para onde a lei manda trazer quem precisa de castigo e não de lições. (PLATÃO, *Apologia*, 26a)

A defesa de Sócrates novamente se esforça não por desatar o nó da acusação que lhe fora dirigida, mas se ergue no movimento de, simplesmente, cortar a corda, e é a sua ignorância a navalha de que se vale para fazê-lo.

Chegamos ao ponto em que pudemos dizer que o Estado tinha suas razões para condenar Sócrates à morte, de modo que ao minar a realidade com sua ignorância, Sócrates se contrapunha a ela, e temos de dizer que “há naturalmente uma ignorância que, especialmente no Estado grego, mas numa certa medida em qualquer Estado, deve ser considerada um crime” (KIERKEGAARD, 2010, p. 167), de modo que a defesa de Sócrates, aos olhos de seus acusadores, não continha uma validade efetiva, visto que “deste modo afinal se poderia desculpar qualquer crime e transformá-lo numa desorientação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 180).

Na *Apologia*⁵⁸ de Platão, Sócrates interroga Meleto a fim de solapar a acusação genérica que lhe fora dirigida de corromper a mocidade. O discurso acaba por desaguar numa questão de educação, afinal quem seria capaz de tornar os jovens melhores? Sócrates, aos olhos do Estado, deseducaria a juventude de sua cidade, fazendo, assim, um desfavor à sua comunidade. O modo, no entanto, como ele efetivamente deseducaria a juventude fica mais esclarecido na *Apologia* de Xenofonte⁵⁹ e n’ *As Nuvens* de Aristófanes⁶⁰, e o que fica apenas indicado na *Apologia* de Platão, “que ele debilitava o respeito dos filhos em relação aos seus pais” (KIERKEGAARD, 2010, p.180) recebe o nome, naquela cultura, de impiedade.

Ora, a impiedade praticada por Sócrates, aos olhos do Estado, está relacionada ao modo como se organizava a sociedade ateniense. Sócrates se mostrava, então, como um intruso na relação absoluta que a família estabelecia entre os seus, no caso, a relação absoluta entre pais e filhos. Não deixa de haver uma hierarquia nos componentes do Estado ateniense: O Estado como um todo comum, composto por famílias e as famílias

58 . O longo trecho onde Sócrates interroga Meleto sobre a questão da corrupção da juventude pode ser conferido nos passos 24b 26b da *Apologia* de Platão, onde a questão começa a se misturar com a acusação da negação aos deuses do Estado.

59 . Cf. XENOFONTE, *Apologia*, 20, onde se lê:“-Sim!, Por Júpiter! – disse Meleto – conheço a quem seduziste a ponto de depositarem mais confiança em ti que nos próprios pais!” e também mais adiante em *Apologia*, 29 onde Sócrates diz, vendo passar Ânito: “Vejam só como vai ufano aquele homem: crê ter realizado bela façanha em me matando, por haver-lhe eu dito certo dia que, uma vez que fora levado às primeiras dignidades da República, não ficava bem elevar o filho a mister de tanoeiro.”

60 . Que pode ser percebido no comportamento arredo de Fidípedes para com o seu pai, que por influência de Sócrates, inclusive o bate, como pode ser conferido no passo 1325 de *Nas Nuvens*.

compostas de indivíduos. O acordo comum com o normativo leva Meleto a dizer que toda a sociedade ateniense melhorava aos jovens; todos os juizes da corte de Sócrates, todos os assistentes, os conselheiros, os membros da assembleia, em suma, todos aqueles, pela lei, capazes de se imiscuir pela política os melhoravam, sendo Sócrates o único a corrompê-los⁶¹. A denúncia dessa corrupção reside na natureza das relações que Sócrates estabelecia com seus convivas, relações que ignoravam o absoluto das relações estabelecidas e faziam de Sócrates uma influência persuasiva entre os indivíduos que compunham aquela sociedade, afastando, muitas vezes, aqueles a quem seus discursos tocavam, do tácito normativo que regia os modos de organização cultural e hierárquica da sociedade ateniense. O exemplo que nos fornece Xenofonte⁶² é bastante ilustrativo, em que Sócrates teria aconselhado a Anito que não pusesse seu filho num ofício que não lhe caía bem, o que deixou Anito exasperado. O ponto de vista do Estado em relação a Sócrates outra vez se justifica na moralidade vigente, uma vez que

(...) esta interferência moral de um terceiro na relação absoluta entre pais e filho, que com sua intromissão parece ter provocado, para nos atermos a esta prova fática específica, que o jovem em questão, filho de Anito, acabasse se desgostando com sua posição social. (KIERKEGAARD, 2010, p. 180)

Não nos esqueçamos de que o que conduzia Sócrates a estabelecer relações ao seu próprio modo era justamente o seu demônio, uma autoridade divina que não possuía validade aos olhos do Estado, uma vez que Sócrates, “ao se colocar completamente isolado, mais uma vez aqui se evadia da sanção do Estado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 181). É dessa maneira que o paradigmático da realidade não possuía, para ele, qualquer peso, de modo que o substancial estava sempre escapando, constantemente descarregado; “assim pois como ele, com sua ironia, se apartara da validade da vida substancial do Estado, assim também a vida familiar não possuía para ele qualquer validade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 181). O ponto de vista da ironia conduzia Sócrates às suas relações frouxas, desrespeitosas ao normativo, relações que não cabiam em outra esfera senão a privada, e que por isso não se davam, jamais, para além de um indivíduo e outro. O Estado, como a família, não são outra coisa senão uma soma de indivíduos, “e ele entrava em relação com os membros do Estado e da família como com indivíduos, qualquer outra relação era para ele indiferente” (KIERKEGAARD,

61 . Cf. PLATÃO, *Apologia*, 25a.

62 . Cf. o acima citado XENOFONTE, *Apologia*, 29.

2010, p. 181), de modo que a posição de Sócrates se mostra como uma posição singular, completamente emancipada do normativo, do substancial, do paradigmático, ao mesmo tempo em que se insere profundamente nesse paradigmático, nesse normativo, nesse substancial.

Se retornarmos agora àquela circunstância que nos fez entrar nesta investigação, a acusação contra Sócrates, ver-se-á facilmente que o seu crime (considerado a partir do ponto de vista do Estado) consistia justamente em que ele neutralizava a validade da vida familiar, dissolvia a lei da determinação natural em que cada membro individual da família se baseava em toda a família – a piedade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 183)

O ponto de vista do Estado tinha lá suas razões de ser. Não podia permitir que um indivíduo se erigisse assim injustificadamente acima do público, ou que minasse os valores perpetrados naquela sociedade pela tradição, vitais para a sua manutenção, ainda mais naquele Estado democrático que já havia sido refém da tirania dos Trinta e que era constantemente rondado por simpatizantes da oligarquia. O Estado precisava fazer valer seu ponto de vista, e a resultante dessas forças culminou na condenação de Sócrates.

No entanto, que o ponto de vista do Estado precisasse fazer-se valer, muito bem, mas ainda não está claro o efeito que Sócrates teve sobre aqueles que ainda não compunham efetivamente o Estado. Até aqui, acreditamos ter dado um nó que pontua o posicionamento do Estado para condenar a Sócrates pela corrupção da juventude, mas que ainda diz muito pouco a respeito do efeito que Sócrates provocava naquela mocidade, da sua sedução propriamente dita. Há algumas páginas dizíamos do intenso comércio espiritual que se fomentava na Atenas de então, e como Sócrates contribuía nas praças, nas feiras, nas ruas, nos ginásios com assuntos de caráter humano, sempre cercado pela juventude ociosa, ávida pelos giros, abolições e distensões que Sócrates provocava na esfera do debate e do pensamento; o ponto de vista socrático, arrebatador como era, não tardou em encontrar entusiastas:

A juventude sente-se fascinada pelo fio cortante daquele espírito, ao qual não há nada que resista. Ele é para essa juventude ateniense um espetáculo constantemente renovado, a que se assiste com entusiasmo, cujo triunfo se celebra e que se procura imitar, fazendo por examinar do mesmo modo as pessoas, tanto na própria casa como no círculo dos amigos e conhecidos. É em torno de Sócrates que se agrupa o escol espiritual da

juventude ática. Depois de se ter aproximado dele, ninguém pode furtar-se à atração do seu espírito. (JAEGER, 2003, p. 523)

Sintomaticamente, Sócrates nunca se declarou mestre de quem quer que fosse, apesar de estar consciente do efeito que causava com suas interpelações cotidianas. Ele o declara: “Eu nunca fui mestre de ninguém, conquanto nunca me opusesse a moço ou velho que me quisesse ouvir no desempenho de minha tarefa” (PLATÃO, *Apologia*, 33a), e havia de fato aqueles que o seguiam para onde quer que fosse, encontrando grande prazer na sua companhia e nos seus exames. A ironia, no entanto, não o permitia formar discípulos; as sucessões de ausências que a ironia determinava no seu proceder e a sua assumida ignorância frente a qualquer conhecimento possível tornavam a sua pessoa “em relação aos outros, arredondada de maneira demasiado negativa para que tais coisas pudessem ter lugar” (KIERKEGAARD, 2010, p. 184). Sua ausência de discipulado tem sua razão de ser justamente na ignorância de Sócrates. Não tendo nada para ensinar, conforme o aspecto negativo de sua vida, como erigir-se mestre ele, que assume nada saber?

Não se pense Sócrates nesta relação como aquele que sob o céu das ideias elevava os discípulos pela contemplação desta essência eterna, e nem como alguém que impregnava à juventude a rica plenitude de uma visão das coisas, e nem como alguém que no domínio moral assumia uma imensa responsabilidade em seus próprios ombros, vigiando com cuidados paternos sobre os discípulos, só a muito custo deixando-os soltar-se de suas mãos, enquanto os olhos não os perdiam de vista (KIERKEGAARD, 2010, p. 184)

A base negativa sobre a qual Sócrates sustenta o seu ponto de vista não lhe permite assumir tal posicionamento. Sua relação com a juventude estava muito mais atada por encontros casuais de troca de conhecimento, um conhecimento que não era e nem podia ser propositivo; não preenchia, não enriquecia, não colocava, mas tão somente tirava. Assim sendo, a medida exaltada e extraordinária da paixão que Sócrates tinha pelo conhecimento, a habilidade de incendiar o substancial constitutivo das coisas, não deixando pedra sem brasa, a capacidade de afogar, com sua ignorância, tudo quanto fosse falso no campo do saber, o entusiasmo com que ele arrefecia os elos do indivíduo com a realidade, faziam de Sócrates não tanto um guia, mas muito mais um parteiro. “Ele voltava os olhos do indivíduo para dentro, e os mais dotados deviam por isso sentir com gratidão que era a ele que deviam isto” (KIERKEGAARD, 2010, p. 184). A ausência de conteúdo que sua postura denunciava talvez fosse o que lhe impedia de

cobrar por seus ensinamentos⁶³, algo de que Sócrates tinha muito orgulho e que denuncia também uma certa ironia, posto que não lhe cairia bem cobrar por um ensinamento que, de fato, constitui uma ignorância⁶⁴. “Sua relação para com os discípulos era, portanto, com certeza das que fazem despertar, mas não era de maneira alguma pessoal no sentido positivo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 184), não estabelecia um vínculo forte da parte de Sócrates, que se isentava da responsabilidade⁶⁵ sobre as ações daqueles que o acompanhavam, mas certamente atraía para si aqueles a quem despertara, a quem pôde fazer voltarem os olhos para dentro, de modo que “Sócrates em vez de ser amante, se tornava amado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 184).

Talvez a relação mais eloquente seja aquela que estabeleceu com Alcibiades, e que, de certa maneira, ilustra o modo como Sócrates se relacionava com os jovens que lhe acompanhavam. “Este jovem, sensual, ambicioso, sagaz, tinha de ser, naturalmente, um material facilmente inflamável para as faíscas irônicas de Sócrates” (KIERKEGAARD, 2010, p. 185), uma ironia que não apenas arrebatava a todo o substancial ao redor de Alcibiades, mas que seduzia ao jovem sem, no entanto, dar-lhe a o que se agarrar. As discussões de Sócrates, de algum modo, interessavam a Alcibiades, como interessavam àqueles jovens, no mais íntimo de suas almas, e “ele se tornara seu confidente sem que soubessem bem como é que isto acontecera, e enquanto eles mesmos em tudo isso se haviam tornado outros, ele permanecia o mesmo, imóvel” (KIERKEGAARD, 2010, p. 186). Ao voltar os olhos de sua juventude para dentro de si mesma, na situação catatônica da *aporía*, abria largamente as possibilidades do devir que apenas a ironia socrática podia oferecer; Kierkegaard vê aí a possibilidade da subjetividade, da vastidão do mundo interior que se realiza, até então, como não mais que uma abertura a ser aprofundada:

E quando então todos os laços dos preconceitos estavam soltos, quando todos os enrijecimentos espirituais estavam afrouxados, quando o seu questionamento havia ajustado tudo e tornado possível a mudança, aí culminava a relação naquele instante pleno de significação, (...) quando tudo

63 . Cf. PLATÃO, Apologia, 33b, onde se lê “Tampouco falo se me pagam, e se não me pagam, não; estou igualmente à disposição do rico e do pobre, para que me interroguem ou, se preferirem ser interrogados, para que ouçam o que digo.”

64 . Além de, igualmente, uma ironia para com os sofistas, “que cobravam tão caro que o ensinamento deles quase se tornava, num sentido inverso, incomensurável com o dinheiro e com o valor do dinheiro”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 182)

65 . Como pode ser conferido em PLATÃO, *Apologia*, 33b: “Se algum deles vira honesto ou não, não é justo que eu responda pelo o que jamais prometi nem ensinei a ninguém.”

se transformava para eles, subitamente, num piscar de olhos”.
(KIERKEGAARD, 2010, p. 186)

O instante do parto, a abertura à luz, é o efeito de todo o esforço socrático. É onde culmina a dialética socrática, onde o precipício do negativo que engoliu a toda a substancialidade, todo o normativo, todos os preconceitos dos pretensos saberes, todos os valores despojados pela ironia, vomita de volta um possível novo, inesperado, inexplorado, e então vem o espanto simultaneamente. O espanto primeiro necessário à filosofia, o *thaúma*, que é a ferida, a abertura, a possibilidade das possibilidades, e tudo isso ‘subitamente, num piscar de olhos’. É nesse instante que o irônico goza a ironia, um gozo que é sentido também por aqueles que o cercam: “Além disso, os moços que espontaneamente me acompanham (...) sentem prazer em ouvir o exame dos homens” (PLATÃO, *Apologia*, 23c), o prazer de testemunhar o instante do parto, onde a relação de Sócrates com os que o acompanham culmina e onde cessa.

Mais ele não dava, e enquanto o jovem então se sentia justamente indissolúvelmente ligado a Sócrates, estabelecia-se aquela relação que Alcebíades descreve com tanta precisão, ou seja, que Sócrates se transformava de amante em amado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 187)

Sócrates é, nesse sentido, um sedutor, e podemos “expressar isto de maneira ainda mais calorosa lembrando a conhecida palavra de *Fedro* §249: ‘amar os jovens pela filosofia’” (KIERKEGAARD, 2010, p. 187), um amor que se direcionava à maiêutica, e que nela culminava. Era através da ironia que Sócrates “auxiliava o indivíduo a um parto espiritual, cortava o cordão umbilical da substancialidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 187) e fazia vir à tona um ponto de vista inteiramente novo.

Dissemos anteriormente que o ponto de vista da ironia arredondava em seu negativo não apenas o substancial da realidade grega constitutiva de seu Estado, mas também as relações em que Sócrates se inseria, tornando-as frouxas demais para lhe permitir um aprofundamento. As relações que Sócrates estabelecia com seus discípulos, por conseguinte, relações congruentes com seu ponto de vista negativo, não podiam chegar a constituir uma positividade, e por isso não propunham, não exortavam, não pediam nada. Aqui, também a relação com Alcebíades é eloquente, uma vez que

Sócrates não assume qualquer responsabilidade pela transformação que provocara, e deixa transparecer um amor intelectual⁶⁶ por aquela juventude.

Com estas palavras já está suficientemente caracterizado o amor inteligente que necessariamente devia ser encontrado num povo tão desenvolvido esteticamente como o grego, onde a individualidade não estava infinitamente refletida em si, mas que Hegel tão caracteristicamente chama “a bela individualidade”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 188)

Desse modo, está lançada, com Sócrates, a semente da subjetividade, e que não tardará a germinar no trajeto do espírito da história, uma semente, que, de fato, já encontra repouso no coração daquela juventude. A negatividade do ponto de vista de Sócrates não lhe permitia dar o passo que efetivamente se realizaria enquanto uma proposição, enquanto uma positividade,

Mas se se considerar agora que esta relação de Sócrates com a juventude constitui a derradeira possibilidade de se demonstrar uma relação positiva, se se considerar o quanto se poderia exigir daquele homem que após se ter emancipado de toda e qualquer outra relação real, agora se concentrava nesta, se se considerar tudo isso, não se poderá explicar esta negatividade aqui descrita a não ser que se admita que o ponto de vista de Sócrates era ironia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 188)

E podemos dizer, nesse sentido, que o caráter do amor que cultivava por essa juventude, o amor que a seduziu, não se pode furtar a ter, sob o ponto de vista da ironia, o seu conteúdo dado negativamente, como uma ausência; a mesma ausência que transpassava a todo o ponto de vista de Sócrates. Finalmente, se compreendemos o estado de espírito em que Sócrates abandonava os jovens que o cercavam, facilmente compreendemos por que motivos ele foi, sob o ponto de vista do Estado, acusado de

66 . Aqui, é preciso lembrar da prática grega da pederastia, e que um ou outro comentário já fez atar a Sócrates uma reputação nesse sentido, que se faz presente no correr nos séculos. Um ou outro autor já se sentiu convocado a “salvar” a reputação de Sócrates a esse respeito. Lembramos que a expressão da sexualidade grega encontrava significações distintas às nossas, hoje, relativamente recentes; “Na Grécia a verdade e o sexo se ligavam, na forma da pedagogia, pela transmissão corpo-a-corpo de um saber precioso; o sexo servia como suporte às iniciações do conhecimento” (FOUCAULT, *História da Sexualidade*, p. 60). Tendo em mente o há pouco citado ‘amar os jovens pela filosofia’, a esse respeito, Kierkegaard se manifesta: “Não é minha intenção fornecer qualquer defesa para Sócrates (...) mas se o leitor, por outro lado, quiser compreendê-lo metaforicamente, aí eu creio que verá nisto uma nova prova da ironia de Sócrates” (KIERKEGAARD, 2010, p.187) e continua: “Mas se então este amor intelectual busca o seu objeto no meio da juventude, com isto fica indicado que ele ama a possibilidade, mas foge da realidade efetiva. Mas isto mostra justamente o seu caráter negativo” (KIERKEGAARD, 2010, p.188), e dada a realidade da cultura grega nesse sentido, a postura de Sócrates pode se explicar pelo seu ponto de vista irônico que deixa transparecer, também aí, uma espécie de subversão.

impiedade. De fato, o próprio Sócrates estava consciente do efeito que tinha sobre a juventude, uma juventude que não era capaz de manter-se indiferente a ele:

Estou certo de que, aonde quer que eu vá, os moços me virão ouvir, como aqui; se os repelir, eles mesmos darão ouvidos aos mais velhos para me expulsar; se não os repelir, hão de expulsar-me por causa deles seus pais e parentes. (PLATÃO, *Apologia*, 37d)

Sócrates tinha para si os ouvidos da juventude. A violência de seus golpes que cortavam a corda sustentadora do substancial é arrebatadora, e pelo amor ou pelo ódio da juventude, receberia o ônus de sua missão divina.

Retrospectiva: A pena de Sócrates

As pessoas não querem que se seja lúcido e irônico. Dizem: “Isso mostra que você não é bom”. Não vejo a ligação.

Albert Camus, *O Averso e o Direito*

Chegamos ao termo do julgamento de Sócrates. O ponto de interesse inicial, o de vermos a *Apologia* de Platão sob o ponto de vista da ironia, fez condensar em Sócrates a personificação, a encarnação, a formação integrada de seu ponto de vista. Os elementos constitutivos desse ponto de vista se mostram, reiteradamente, na própria personalidade de Sócrates, uma personalidade que é julgada, pelo Estado Ateniense, incongruente com a realidade normativa que o sustentava.

O *daimon* de Sócrates nos levou à abertura da possibilidade da tomada de decisão interior. A abolição da realidade efetiva do Estado ateniense começa a ser provocada nesse elemento divino, e que contra as forças espirituais daquela Atenas, se mostra como um elemento meramente privado. Esse demônio é o que justifica a postura socrática em face do Estado que, por duas vezes, na Rotunda dos Trinta e na condenação dos generais das Arginusas, teve a decisão diretamente confrontada por Sócrates; uma voz que soa apenas para ele e que o faz evadir-se para fora dos domínios do Estado, muito embora permaneça nesse Estado. É no demônio de Sócrates, ainda, que vimos de que modo o *negativo* assume uma importância fulcral tanto nas ações de Sócrates, quanto nas inações. Aquele demônio, que não contribuía a Sócrates com qualquer positividade, mas tão somente com o negativo da dissuasão, que o furtava de trair-se a si mesmo e à sua posição⁶⁷, que o afastava dos assuntos públicos da cidade, era por onde começava a dissociação que a postura socrática causou à substancialidade da realidade efetiva, e que fez florescer a individualidade, a subjetividade, marcada pela tomada da decisão interior.

67 . Como em PLATÃO, *Apologia*, 40a, onde se lê: “A inspiração acostuada, a da divindade, sempre foi rigorosamente assídua em opor-se mesmo a ações mínimas, quando eu ia cometer um erro”.

Outro aspecto da personalidade socrática, a ignorância, nos levou a aprofundar o caráter negativo de seu ponto de vista. Característica da ironia, a ignorância não era apenas uma forma de dissimulação para Sócrates, era um modo de varrer tudo quanto dado como tácito, uma forma de minar o substancial. Em Sócrates, a sua ignorância, a “sua insciência é o nada, com o qual ele aniquila qualquer saber” (KIERKEGAARD, 2010, p. 254), uma ignorância, portanto, irônica. A partir dessa ignorância, dessa devastação da realidade, é que se volta ao movimento da determinação interior; a ignorância socrática, com a negatização de tudo quanto dado, deságua no exame de si, nos olhos voltados para dentro, de modo que Sócrates, por meio da ironia, “quando precisa de um consolo por tudo o que naufraga, pode buscar refúgio no enorme fundo de reserva da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 246). É nessa abertura, na possibilidade das possibilidades, onde Sócrates se torna incomensurável com a realidade efetiva do Estado ateniense, uma abertura que Sócrates não reserva apenas a si, mas que, dada a missão do deus de examinar os saberes dos sábios, acaba por trazer para o seu ponto de vista aqueles que por essa liberdade do possível se deixaram atrair.

O saldo de sua ignorância, de sua falta de vínculo com a realidade, de suas relações dadas sempre individualmente, privadamente, acabaram por furar o normativo também do modo como se davam as relações na sociedade grega. A esfera pública não deixava de contar com a hierarquia de suas camadas Estado – família – indivíduo, hierarquia que Sócrates dissolvia por meio de sua relação com a juventude. A arte do parto, a arte de dar à luz, a maiêutica socrática, se imiscuía por entre as relações possíveis do Estado por meio do toque que Sócrates dava à mocidade, tornando-a desperta para si mesma, atentando-a à possibilidade das possibilidades, arrastando a essa juventude para fora da esfera do normativo, atraindo-a para si mesma, para sua própria subjetividade; uma subjetividade que “sente a si mesma frente à realidade, sente a sua própria força, sua validade ou significação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 247), e na mesma medida em que aquela mocidade se dá conta de si, ela tende a abandonar a rigidez do normativo, “na qual a realidade dada quer prendê-la” (KIERKEGAARD, 2010, p. 248).

Retornamos à acusação de Sócrates e a sua conseqüente condenação. Os juízes o declaram culpado, e se a gente quisesse sem se prender demais aos pontos da acusação caracterizar com uma única palavra o seu crime, então se poderia denomina-lo indolência ou indiferentismo; pois é claro que

ele não era inativo e é claro que ele não era indiferente a tudo, mas em relação com o Estado ele o era justamente por sua práxis privada. (KIERKEGAARD, 2010, p. 189)

Tendo sido condenado, as leis atenienses permitiam a Sócrates que escolhesse a própria pena, naturalmente dentro de certos limites. Restavam-lhe três possibilidades: ou o exílio, ou o pagamento de uma multa, ou a morte. A possibilidade que Sócrates escolhe para si, no entanto, está longe de ser qualquer uma das três; “a única pena que ele considera então adequada é aquela que não era nenhuma pena” (KIERKEGAARD, 2010, p. 189).

Acompanhando a trajetória final da *Apologia*, vemos Sócrates, já declarado culpado, espantado não com a sua condenação, mas com a distância de tão poucos votos que deram ao veredito sua última palavra⁶⁸, de modo que se Anito e Licon não tivessem agregado a acusação com suas própria denúncias, Meleto seria multado em mil dracmas. A substancialidade do Estado, no entanto, para Sócrates, também aí perde seus contornos. Primeiro, justamente no objeto de seu espanto, vemos surgir a ironia. Mesmo com a espada sobre a cabeça, o ponto de vista de Sócrates o transporta para o lugar inesperado; a decisão dos juízes por condena-lo não tem qualquer peso para ele; “os juízes são uma quantidade de indivíduos, a sentença deles só tem valor numérico” (KIERKEGAARD, 2010, p. 190), e nesse valor numérico o qualitativo do que se chama “justiça” não pode ser invocado. De fato, do ponto de vista de Sócrates, justiça seria se a pena lhe fosse proporcional ao mérito, e

O que é adequado a um benfeitor pobre, que precisa de lazeres para vos viver exortando? Nada tão adequado a tal homem, atenienses, como ser sustentado no Pritaneu; muito mais do que a um de vós que haja vencido nas Olimpíadas, uma corrida de cavalos, de bigas ou de quadrigas. (...) Se, pois, cumpre que me sentenciem com justiça e em proporção ao mérito, eu proponho o sustento no Pritaneu. (PLATÃO, *Apologia*, 36b)

Sócrates, ao dizer isso, mostra que o seu ponto de vista está numa posição completamente negativa com relação ao Estado, e a ironia de toda a situação se torna muito mais acentuada quando Sócrates é convidado a propor a pena a si mesmo. “O que dá a esta situação uma elasticidade irônica tão extraordinária são os enormes contrastes” (KIERKEGAARD, 2010, p.190), uma vez que, ao ser convidado a estabelecer uma

pena, Sócrates está convidado a, de alguma forma, estabelecer um elo, um diálogo entre a incongruência que se formou entre a sua própria vida, na qual se estabelecia o seu ponto de vista irônico, e o Estado, do qual Sócrates estava completamente apartado, de modo que “Sócrates e o Estado se mostram como grandezas absolutamente heterogêneas” (KIERKEGAARD, 2010, p. 190), e com isso, inconciliáveis.

A vida de Sócrates em sua completa isolamento tinha de se mostrar já totalmente heterogênea com qualquer determinação do Estado, por isso, também a operação mental, a dialética, com que Sócrates procura estabelecer uma relação, mostra as contradições mais extremas. Ele é declarado culpado pelo Estado. A questão é então qual pena ele mereceu. Mas já que Sócrates sente que sua vida não pode de maneira nenhuma ser compreendida pelo Estado, então se mostra que ele igualmente poderia merecer uma recompensa. (KIERKEGAARD, 2010, p. 190)

O mal que o Estado entendia na postura de Sócrates era entendido por este como um bem, um bem justificado no demônio que para o Estado não apenas era injustificado, mas inclusive entrava em conflito direto com as suas concepções de divindade. A proposta de Sócrates foi considerada, naturalmente, como afrontosa, o que o coloca novamente em face das três possibilidades que se constituem efetivamente como válidas. O exílio está fora de questão. Um espírito inconformado, como o é o socrático, com o Estado ateniense, não encontraria conformidade possível como estrangeiro na cidade que fosse, de modo que acabaria outra vez sendo expulso⁶⁹. A possibilidade de ter de pagar uma multa não é fechada de imediato por Sócrates:

Se tivesse dinheiro, estipularia uma multa dentro de minhas posses; não sofreria nada com isso. (PLATÃO, *Apologia*, 38b)

De fato, a ausência de sofrimento nessa possibilidade está em que “o dinheiro não tinha absolutamente nenhuma validade para ele” (KIERKEGAARD, 2010, p.189), de modo que, pagando a multa, a pena se anulava a si mesma, redundada no nada que o ponto de vista de Sócrates fazia dissolver o substancial também dessa grandeza. A proposta é recusada pelo Estado, de modo que, na ausência de uma quantia significativa para que o saciasse, a pena se reduziria à prisão ou à morte.

“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” (KIERKEGAARD, 2010,

p. 191), e dado que a prisão seria certamente um mal, a morte termina por se tornar a opção que Sócrates abraça. É preciso estar acostumado à ironia para encontrar consolo nesse nada que confronta a morte. Uma vida humana estava em questão naquele julgamento, uma vida completamente fiel a si mesma e a seu ponto de vista, e que não cede de sua posição que, inclusive aí, se ancora na ignorância que lhe dá termo.

Ele não sabe o que é a morte e o que há depois da morte, se há algo ou simplesmente não há nada, ele é então ignorante: mas esta ignorância não o incomoda, pelo contrário, ele se sente propriamente bem livre nela, e, no entanto, para ele há uma seriedade total no fato de ser ignorante. (KIERKEGAARD, 2010, p. 254)

Nesse sentido, podemos dizer que a ironia socrática se emancipa finalmente de toda a substancialidade do real, emancipando-o, pela ignorância, da substancialidade da morte. Seu ponto de vista negativo se estabelece como uma dissolução do substancial da vida do Estado, mas mais ainda, chega ao ponto de roubar também da morte o peso de seu absoluto. O temor desaparece na mesma medida em que Sócrates se entrega à posição do seu ponto de vista, e então

Ele se torna assim alheio a todo o mundo ao qual pertence (por mais que ele pertença a este mundo, num outro sentido), a consciência contemporânea não tem nenhum predicado para ele, escapando a todo nome e a toda determinação ele pertence a uma outra formação. (KIERKEGAARD, 2010, p.192)

Seu sustento na negatividade lhe confere, dado o conteúdo de sua vida, a perda da substancialidade em todos os aspectos da realidade que compõem efetivamente a vida, inclusive – e talvez principalmente – a derradeira perda da substancialidade do ponto final de toda a existência, do termo de todo o percurso; a perda da substancialidade da morte, que se coloca frente a Sócrates como o aberto de uma possibilidade dentre possibilidades, com a naturalidade e a leveza singulares que a ironia é capaz de assegurar, de modo que é na ignorância que se encerra a *Apologia*, coroando e condensando, na hora da morte, a ironia segundo a qual Sócrates viveu sua vida:

Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor rumo, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade. (PLATÃO, *Apologia*, 42a)

4. Conclusão: A ironia como momento dominado

Nós esperamos que, ao cabo deste trabalho, apesar de todas as suas deficiências e fraquezas, um saldo, ao menos, se tenha tornado visível, e que a ironia se tenha podido mostrar como um conceito que não apenas supera o comum do seu entendimento (afinado com a abordagem tropológica), mas abre uma porta para todo um universo em matéria de vida, direcionando-a a uma possibilidade ética.

No entanto, ainda que tenhamos galgado atingir um tal êxito, tudo o que pudemos alcançar com este trabalho foi o vislumbre de apenas *um momento* do conceito de ironia dentro da história do seu desenvolvimento. Visitamos aquilo que Kierkegaard chamou “uma grandeza desconhecida, um ponto de vista que se mostrou como aquele que tem de ter sido o característico de Sócrates” (KIERKEGAARD, 2010, p. 227), mas que não se esgota, absolutamente, em Sócrates, e viria a conhecer desdobramentos posteriores inesperados.

Mas se nos for permitida ainda uma palavra sobre esse *momento* primeiro da ironia, tendo diante dos olhos a imagem do mundo como então, já desencantado e desencontrado, vemos, em Sócrates, a ironia como uma resposta a esse mundo, que transferia o desencanto das pradarias *cosmológicas* para o universo inerente à própria vida humana, que se desatava, na esfera individual, também do absoluto que a tudo animava e sustinha. Sócrates ergue a ironia como resposta a esse mundo, e como remédio para si mesmo; ele sentia a dor da ruptura da unidade, partilhava da doença de seu tempo, encontrava-a em si mesmo, combatia-a, em si e cidade adentro, mas ainda não estava curado. Lembremo-nos da célebre história já comentada, em que Zópiro, um renomado fisionomista, avistou nos traços do rosto de Sócrates um antro de imundícies e vícios, e dizendo-o na cara do filósofo, obteve como resposta, simplesmente, “o senhor me conhece!”. A ironia mascara também essa verdade, e em si mesma e por si mesma, arrisca-se a anulá-la.

Todas as linhas com que Kierkegaard marca o desenho do Sócrates irônico flertam com os traços de uma doença. A *negatividade infinita e absoluta* da ironia representava, para Sócrates, uma barreira, um estar prestes, um *ainda não*. Seu ofício está ligado direta e radicalmente ao trato com a sua cura, e foi, nesse engajamento

sincero, a serviço de um deus, que tornou-se Sócrates um vagabundo de pés descalços, um primeiro *flaneur*, um espelho ambulante, uma mutuca insistente. A frase a Asclépio, que marca as palavras derradeiras de sua vida, aponta, revisando o que findava, para o que estava por vir. A vida mesma, no fluxo do seu desenvolvimento, não se pode limitar ao *negativo* sem que haja, no *negativo*, a possibilidade de uma positivação. “É preciso imaginar Sísifo feliz”, dirá um argelino milênios depois, porque a vida não pode ser apenas dor e sofrimento sem sentido, não pode a vida ser *apenas* doença, mas tem de haver a possibilidade da saúde, do enfim curar-se. O *negativo* abre um espaço imenso e vazio, e o deixa pronto para ser inaugurado, como ouvimos nas últimas palavras de Sócrates aos magistrados ao fim de seu julgamento. Quem terá a maior sorte? É nesse sentido que Kierkegaard, no último capítulo de sua *Dissertação*, faz a seguinte declaração:

A ironia é, como o negativo, o caminho; não é a verdade, mas o caminho.
(KIERKEGAARD, 2010, p. 306)

Assim se dá porque a ironia de Sócrates ainda não é uma ironia dominada. Ela pode estar justificada historicamente a ponto de fazer de Sócrates um travessão na história universal - mas o travessão é uma ponte, e tem de haver um antes e um depois. A determinação da subjetividade pela ironia lança uma potência sobre o subjetivo; alavanca a sua história a uma nova realidade, mas em Sócrates, essa nova realidade ainda não se pôde realizar. Sócrates chega apenas até a ideia de dialética; a dialética da ideia, que quer retornar do abstrato para a realidade, conduzir o pensamento à ação, se quer realizar como um próximo passo, um passo vindouro, que se prepara no filósofo. Não nos esqueçamos de que, logo após a morte de Sócrates, aparecem simultaneamente diversas escolas filosóficas inspiradas pelo seu mister, enfatizando, cada qual, a existência a seu próprio modo, porém sempre na esfera da vida individual. A infinita e absoluta negatividade deverá engajar o que Kierkegaard chama de *ironia como momento dominado*, quando a realidade se dá como uma ênfase adequada do indivíduo, cujo conteúdo de vida se torna “um verdadeiro e significativo momento numa realidade mais alta, cuja plenitude atrai a alma” (KIERKEGAARD, 2010, p. 307). Nesse sentindo, a doença que consiste na dor da vida, é superada pela ironia dominada, porque através dela,

a realidade adquire o seu valor, não como um purgatório – pois a alma não deverá ser purificada de modo a, digamos, sair desta vida totalmente nua,

branca e despojada - ,mas sim como história, na qual a consciência se entrega sucessivamente. (KIERKEGAARD, 2010, p. 307)

O destino da ironia, portanto, é positivar-se numa afirmação da realidade, numa prática de vida, numa entrega da consciência à realidade. Mas em Sócrates, o interior e o exterior ainda operam descompassados, e nada há que possa ser propositivo na sua vida; nem em termos teóricos, e nem práticos. A ironia, na sua forma dominada, conduz-se a um ponto onde o exterior e o interior se reajustam em unidade. A ironia se emancipa de todas as determinações para que possa, justamente, determinar-se, dirigir-se afirmativa ao possível, ao real, à ação, e uma tal vida em unidade, onde a ação é dirigida pelo pensamento mesmo em suas horas mais anódinas, se coloca não apenas disponível para o filósofo, mas “para a vida de todo e qualquer indivíduo particular” (KIERKEGAARD, 2010, p. 304), de modo que está ao alcance de todos e de cada um, através da ironia, atingir àquilo a que Kierkegaard chama um “viver poético” (KIERKEGAARD, 2010, p. 304).

Mas esse capítulo da ironia é outro, e ultrapassa a esfera de nossa alçada. No entanto, se pudermos arriscar uma ponte aos nossos dias, que em muitos aspectos se identifica com o caos que sitiava a vida urbana de Atenas, a ironia aparece como uma resposta possível à vida do indivíduo, que se sente perdido na pluralidade de vozes que o cercam no mundo e das outras várias que ele próprio abriga em si mesmo.

Num cenário onde todas as forças estão desencontradas, onde a dispersão faz o seu convite irresistível em todas as telas, em todas as janelas, em todas as esquinas e cantos, num mundo de onde a verdade parece ter desaparecido para dar lugar a notícias duvidosas, a boatos descabidos, a censuras sutis, numa sociedade onde as relações ou se alfinetam, ou se palitam e quebram, ou se tocam jamais, onde a violência habita até nos sons mais banais da cidade, onde amor, difícil e raro, é mera ideia entre ideais, numa época quando a morte se transformou num fenômeno de massas, em que morrer corresponde a uma realidade médica, dorida e sem sentido, numa atmosfera de onde Deus se parece ter extraviado, esta época deprimente, que inventou a morte pior, a morte ainda em vida, se encontra urgentemente carente de um remédio possível, de uma mediação para fora do seu mais completo desastre.

É nesse cenário onde a ironia encontra a necessidade de sua presença. A ironia socrática, na sua infinita e absoluta negatividade, valoriza cada forma individual na sua

força para não apenas resistir ao que há de adverso na época, mas possibilita, a partir da sua segunda potência, a tomada de uma atitude interior que se quer exteriorizar como expressão contínua do mais perfeito acabamento do eu, que subiu ao abstrato e quer descer, completando o seu movimento dialético, para viver a realidade numa mais profunda intensidade de relação, realizando a história da subjetividade na sua própria vida, apropriando-se do que lhe pertence, mas que ainda não havia adquirido.

Numa última palavra, a ironia deságua numa possibilidade autoral; não necessariamente na produção de um escrito, mas necessariamente no atendimento ao chamado que temos todos a sermos autores da nossa própria existência, para que possamos vivê-la como obra, toda nossa, singular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia:

Primária:

KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. Petrópolis: Ed. Vozes. 2010.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Ed. Abril Cultural, 1972. Coleção “Os Pensadores”.

KIERKEGAARD, S. *Diário de um sedutor*. São Paulo: Abril Cultural. 1979. Coleção “Os Pensadores”.

KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural. 1979. Coleção “Os Pensadores”.

KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural. 1979. Coleção “Os Pensadores”.

KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Lisboa: Edições 70.

Secundária:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.

ADORNO E HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ARISTÓFANES. *As Nuvens*, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1972. Coleção “Os Pensadores”.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 2004. Coleção “Os Pensadores”.

ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Edipro, 2013.

PLATÃO. *Banquete*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda. 2004. Coleção “Os Pensadores”.

PLATÃO. *Protágoras*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda. 2004. Coleção “Os Pensadores”.

- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda. 2004. Coleção “Os Pensadores”.
- PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Editora Instituto Piaget, 2003.
- XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda. 2004. Coleção “Os Pensadores”.
- EURÍPEDES. *Alceste. Electra. Hipólito*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- PERELMAN, C. *Tratado da argumentação: A Nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HEGEL, F. *Curso de estética: o belo na arte*. 2º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 (Clássicos WMF).
- MESNARD, P. *Kierkegaard*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LORENTZEN, J. *Kierkegaard's Metaphors*. Georgia (USA): Mercer University Press, 2001.
- FARAGO, F. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HADOT. *Elogio de Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- JAEGER, W. *Paidéia A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- VERNANT, J. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- VERNANT, J. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Matins Fontes, 2006.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UnB, 2008.
- HOMERO. *Íliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- REALE, G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DUDLEY, W. *Idealismo Alemão*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- MARROU, H. I. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: e.d. Kíron, 2017.