

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MESTRADO EM FILOSOFIA

**HELYSSEN ASSUNÇÃO FRANÇA**

**A IRONIA DO CONCEITO DE IRONIA DE KIERKEGAARD E SUAS  
IMPLICAÇÕES ÉTICAS**

TERESINA

2018

**HELYSSEN ASSUNÇÃO FRANÇA**

**A IRONIA DO CONCEITO DE IRONIA DE KIERKGAARD E SUAS IMPLICAÇÕES  
ÉTICAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa Filosofia Prática, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito para aquisição do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wellington Lima Amorim.

TERESINA

2018

**HELYSOON ASSUNÇÃO FRANÇA**

**A IRONIA DO CONCEITO DE IRONIA DE KIERKGAARD E SUAS IMPLICAÇÕES  
ÉTICAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa Filosofia Prática, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito para aquisição do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wellington Lima Amorim.

Dissertação aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA:

---

Orientador: Prof. Dr. Wellington Lima Amorim – UFPI

---

Avaliador interno: Professor Dr. Jozivan Guedes de Lima - UFPI

---

Avaliador Externo: Professor Dr. Renato Nunes Bittencourt – UFRJ

TERESINA

2018

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta dissertação aos meus pais Francisco Martins e Filomena; à minha esposa Greyce Kelly Cruz de Sousa França, pelo amor e incentivo durante todo o percurso do mestrado e ao meu filho Lorenzo Sousa França.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao prof. Wellington Lima Amorim pela orientação e parceria; ao prof. Márcio Gimenes de Paula, pela orientação no primeiro momento deste trabalho; aos professores Jozivan Guedes de Lima e Renato Nunes Bittencourt pela composição da Banca; aos professores do PPGFIL-UFPI: Jozivan Guedes, Luizir de Oliveira, Helder Buenos, Gustavo Silvano, Emerson Valcarenghi. Aos amigos do mestrado. Aos amigos de Teresina: Dona Maria e seu Pedro, Nélio Lustosa Santos Júnior e Claudinei Reis Pereira. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES) pela Bolsa Integral de Pesquisa.

“O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”

(Guimaraes Rosa)

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender a importância de Sócrates na obra de Kierkegaard e analisar as implicações éticas decorrentes da ironia. Para tanto utilizar-se-á principalmente a obra *O conceito de ironia*. Abordar-se-á a ironia e a ética, bem como as interpretações de Kierkegaard e Hegel sobre Sócrates. A proposta tentará comparar as variadas interpretações para melhor compreender o porquê de Kierkegaard utilizar Sócrates como modelo em toda sua obra. Primeiramente, será analisada a figura de Sócrates por seus principais intérpretes. Para tal fim, recorreremos a Xenofonte, Platão e Aristófanes. No entanto, vamos investigar a interpretação do próprio Kierkegaard em relação a cada um deles. Irá se utilizar a obra *O conceito de ironia* como principal fonte, porque em tal escrito aparece claramente as leituras que Kierkegaard faz sobre Sócrates. Contudo, também se fará referências diretas ao texto Apologia de Sócrates de Platão, Apologia de Sócrates de Xenofonte e As nuvens de Aristófanes. No segundo capítulo, veremos a análise de Hegel sobre Sócrates uma vez que esta também foi interpretada por Kierkegaard no *conceito de ironia* no qual trava um constante diálogo. O objetivo é analisar a importância de Sócrates para Hegel e quais os pontos em que ele concorda e discorda da interpretação de Kierkegaard. Já no terceiro momento deste trabalho, tentaremos demonstrar a relação entre a ironia e a ética, a importância da ironia como caminho para a ética enquanto formação do indivíduo singular.

**Palavras-chave:** Ética. Hegel. Ironia. Kierkegaard. Sócrates.

## ABSTRACT

The aim of this work is to understand the importance of Socrates in Kierkegaard's work and to analyze the ethical implications of irony. For this, the work *The concept of irony* will be used. We will approach irony and ethics, as well as Kierkegaard and Hegel's interpretations of Socrates. The proposal will attempt to compare the various interpretations to better understand why Kierkegaard used Socrates as a model throughout his work. Firstly, the figure of Socrates will be analyzed by his main interpreters. To this end, we will refer to Xenophon, Plato and Aristophanes. However, we will investigate Kierkegaard's own interpretation of each of them. The concept of irony as the main source will be used, because in this writing the readings that Kierkegaard makes about Socrates clearly appear. However, direct references will also be made to Plato's *Scriptural Apology of Socrates*, Xenophon's *Scriptural Apology*, and Aristophanes' *Clouds*. In the second chapter, we will see Hegel's analysis of Socrates, since this was also interpreted by Kierkegaard in the concept of irony in which he is constantly engaged in dialogue. The aim is to analyze the importance of Socrates to Hegel and the points in which he agrees and disagrees with Kierkegaard's interpretation. Already in the third moment of this work, we will try to demonstrate the relation between irony and ethics, the importance of irony as a path to ethics as the formation of the singular individual.

**Keywords:** Ethics. Hegel. Irony. Kierkegaard. Socrates.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>1 SÓCRATES E KIERKEGAARD: SOBRE O CONCEITO DE IRONIA</b>	<b>11</b>
1.1 Xenofonte visto por Kierkegaard	19
1.2 Platão visto por Kierkegaard	24
1.3 Aristófanes visto por Kierkegaard	32
<b>2 A VISÃO DE HEGEL SOBRE SÓCRATES</b>	<b>35</b>
2.1 O método socrático, segundo Hegel	37
2.2 O julgamento de Sócrates	42
2.3 A crítica de Kierkegaard a Hegel	43
2.4 Hegel e Sócrates: segundo Kierkegaard.	50
2.5 Sobre a verdade do cristianismo.	55
<b>3 IMPLICAÇÕES ÉTICAS</b>	<b>60</b>
3.1 Interioridade e liberdade	68
3.2 A categoria do edificante	71
3.3 Comunicação direta versus comunicação indireta	74
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>81</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>85</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é compreender a importância de Sócrates na obra de Kierkegaard e analisar as implicações éticas decorrentes da ironia. Para tanto utilizaremos principalmente a obra *O conceito de ironia*, abordando a ironia e a ética, bem como as interpretações de Kierkegaard e Hegel a respeito de Sócrates. A proposta tentará comparar as variadas interpretações para melhor compreender o motivo de Kierkegaard utilizar Sócrates como modelo em toda sua obra. Primeiramente, será analisada a figura de Sócrates por seus principais intérpretes. Para tal fim, recorreremos a Xenofonte, Platão e Aristófanes. No entanto, vamos investigar a interpretação do próprio Kierkegaard em relação a cada um deles. Será utilizada a obra *O Conceito de Ironia* como principal fonte, uma vez que nela aparece claramente as leituras que Kierkegaard faz sobre Sócrates. Contudo, também serão feitas referências diretas ao texto *Apologia de Sócrates* de Platão, *Apologia de Sócrates* de Xenofonte e *As nuvens* de Aristófanes. No entanto essas leituras servirão apenas de apoio para análise da obra *O conceito de ironia*.

Sócrates incomodava, pois, através de sua ironia, confrontava os pilares nos quais a sociedade ateniense se sustentava. Kierkegaard também utilizava a ironia para criticar a cristandade de sua época e isso acabava por abalar os pilares nos quais o cristianismo se sustentava. Toda sua obra inicia-se e desenvolve-se em torno do conceito de ironia, porém, para ultrapassá-la é necessário avaliar a proposta cristã. No livro pós-escrito de nosso autor, a ironia é conceituada como uma zona de fronteira entre o estado estético e ético. Sendo assim, a ironia socrática é um ponto que deve ser ultrapassado para que se chegue à categoria da ética e do cristianismo autêntico. Para Kierkegaard, o cristianismo não pode ser tomado como algo dado, como uma verdade objetiva. A verdade é algo a ser sempre buscado, é um movimento que caminha em direção ao conhecimento e isso demanda um esforço, uma busca.

No segundo capítulo veremos a análise de Hegel sobre Sócrates uma vez que ela também foi interpretada por Kierkegaard em *O Conceito de Ironia*, no qual trava um constante diálogo. O objetivo é analisar a importância de Sócrates para Hegel e quais são os pontos em que ele concorda e discorda da interpretação de Kierkegaard. Veremos que Hegel atribuiu a Sócrates a ação extraordinária de ter descoberto a moral, afirmando que ele superou a antiga ética dos gregos e introduziu a moral como uma consciência do agir e das escolhas. Observaremos que Hegel atribui como característica que enfraquece a filosofia de Sócrates o fato dele ter introduzido aos gregos o conceito de virtudes, deveres e consciência de suas ações. Investigaremos os motivos de Hegel não se satisfazer com a negatividade de Sócrates.

Veremos ainda que Kierkegaard foi fortemente influenciado por essa visão hegeliana de Sócrates. Hegel critica o fato de Sócrates não apresentar positividade em seu método, ou melhor, ele desvenda uma não-verdade, no entanto não fornece respostas ou tampouco apresenta o que seria a verdade de um conceito. Para Kierkegaard, ir além da negação é desnecessário, pois é nessa negatividade que a filosofia se torna possível.

Para o filósofo dinamarquês, o conhecimento objetivo é desprovido da verdade subjetiva e essa, por sua vez, só pode ser encontrada na interioridade de cada indivíduo. O cristianismo é uma dessas verdades que Kierkegaard chama de objetiva. Para ele, o cristianismo deve ser questionado, assim como eram todas as verdades da natureza para Sócrates. Observaremos que tanto para Kierkegaard quanto para Hegel, o conhecimento de si é ponto de partida para a ironia, ou seja, como o conhecimento começa com um não saber (com a dúvida), é preciso duvidar daquilo que se sabe para então atingir uma verdade subjetiva. Tanto em Kierkegaard como em Sócrates, a interioridade é valorizada. Hegel aponta o método socrático utilizado para questionar como conhecimentos passaram a ser aceitos como verdade. Ao ser confrontado, o interlocutor é lançado a reavaliar se aquilo que foi tomado como verdade, de fato o é. Em relação à ironia socrática, Hegel avalia que o filósofo a utiliza para fazer com que seus interlocutores falem sobre determinados assuntos (com certa propriedade) e, à medida em que Sócrates se faz de desentendido, interrogando-os, eles caem em contradição. Para ele, essa era a forma de Sócrates fazê-los despertar para a aceitação (não fundada na razão) dessas verdades. Sua suposta ignorância é sua ironia, por trás da suposição de que nada sabia, ele acabava mostrando-se mais sábio do que os que julgavam sê-lo.

Já no terceiro momento deste trabalho tentaremos demonstrar a relação entre a ironia e a ética, a importância da ironia como caminho para a ética enquanto formação do indivíduo singular. Para tanto, discorreremos sobre a categoria da liberdade como elemento central da ética e também sobre a categoria do edificante, a relação entre comunicação direta e indireta, sobre a categoria da interioridade, sobretudo tentaremos demonstrar a importância tanto da ironia em si, como da dissertação de 1841 sobre a ironia, para esse percurso filosófico empreendido por Kierkegaard e o esclarecer os motivos para Sócrates ser tomado como modelo por ele.

## 1 SÓCRATES E KIERKEGAARD: SOBRE O CONCEITO DE IRONIA

O livro *O Conceito de Ironia* foi a dissertação de Kierkegaard, a qual lhe deu o título de mestre. Nesse livro, escrito em 1841, ele expõe de forma detalhada sua visão sobre o filósofo grego Sócrates. O autor estudou detidamente o método de Sócrates para utilizá-lo em seu favor na sua época. O livro conta com 15 teses sobre a ironia de Sócrates. Kierkegaard insere a ironia como conceito, pois esta é, para ele, algo que deve ser pensada e vivida no âmbito da filosofia. Ele não a considera um conceito fechado e recolhido aos livros, mas que deve estar presente nas entranhas da existência, produzindo mudanças tanto na forma de pensar como no existir real. Uma das características marcantes da Filosofia de Sócrates é a ironia, afirma-se que ele teria sido o precursor da ironia. Segundo Valls:

Sócrates é a manifestação primeira, pela qual a ironia veio ao mundo e habitou entre nós. Encarna a pergunta sem resposta. Chega à ideia da dialética, mas não desenvolve a dialética da ideia (o que só começará com Platão, como se pode ver na passagem do primeiro para o segundo livro da República)<sup>1</sup>.

Observa-se que com Sócrates a ironia ganha status filosófico. Kierkegaard afirma ser o filósofo grego o mestre da ironia e o introdutor da subjetividade na filosofia, pois “com efeito, a ironia é a primeira e mais abstrata determinação da subjetividade. Isso aponta para aquela virada histórica em quem a subjetividade pela primeira vez apareceu, e assim nós chegamos a Sócrates”<sup>2</sup>. Sócrates é um modelo para Kierkegaard, ao ponto do mesmo dizer: “A única analogia que eu tenho diante de mim é Sócrates”<sup>3</sup>. Assim como aquele, este se utiliza de muita ironia para fazer suas críticas às instituições, à cultura, à religiosidade e aos sistemas filosóficos especulativos. Na leitura do filósofo dinamarquês, Sócrates é um irônico e um crítico mordaz das instituições gregas. É visto como um irônico que trabalhou no sentido de dissipar a ilusão em que os atenienses se encontravam. Porém, o curioso é que ele não apresentava nenhuma doutrina ou teoria a quem refutava, pois, o resultado apresentado ao final do diálogo é puramente negativo. Nesse sentido, Sócrates é visto como um filósofo negativo, uma vez que não tinha como objetivo dar a última palavra, mas tão somente fazer seu interlocutor reconsiderar sua opinião enraizada sobre o assunto abordado. Dessa forma, Sócrates arrastava seu interlocutor para o desenvolvimento do pensamento filosófico, uma vez

<sup>1</sup> VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 39.

<sup>2</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *O conceito de ironia*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3.ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010. p. 248.

<sup>3</sup> KIERKEGAARD, Søren A. *The Moment and Late Writings*. Trad. de Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 341.

que os mesmos ficavam inquietos, digerindo as discussões que tinham com ele. De modo semelhante, Kierkegaard transformou-se numa espécie de “Sócrates da Dinamarca”, ou como já se disse “Sócrates da cristandade”, uma vez que utiliza o método da ironia para tentar fazer o povo dissipar uma ilusão, tentando mostrar como se “tornar cristão na cristandade”. De acordo com Kierkegaard, o povo vivia imerso numa ilusão achando que era cristão sem o ser, e essa crença era alimentada por vários motivos; um deles era pelo fato de ter nascido num país dito cristão, simplesmente consideravam-se cristãos. A esses equívocos ele chamava cristandade. Tais pessoas tinham uma visão equivocada do cristianismo e Kierkegaard acreditava que era necessário despertá-las, para que pudessem reavaliar suas próprias crenças. Assim como Sócrates, Kierkegaard também não dava a última palavra, seu objetivo era tornar as pessoas atentas.

No contexto dos estádios da existência, elencados na filosofia de Kierkegaard, a ironia está na zona de fronteira, entre o estético e o ético, sendo assim, ela é uma categoria intermediária. Porém, consideramos que a ironia é mais que um simples interestádio, pois ela está presente em toda a obra Kierkegardiana. O Sócrates visto por Kierkegaard é o irônico que se utiliza da ironia em sua vida pessoal e em seu projeto de escrita. Ele foi erroneamente acusado de corromper a juventude, sobre essa acusação em seu desfavor, vejamos, a fim de melhor compreendê-la, o retrato da relação existente entre o público e o privado em Atenas, no período Socrático. O Estado representa o público e a família o privado. O Estado era a reunião de todas as famílias, que eram formadas por cada indivíduo singular. Sócrates foi um pensador que deu a máxima importância à categoria do indivíduo em detrimento ao Estado. Desse modo, ele acaba por gerar conflitos para a família e para o Estado, na medida em que ao dar ênfase ao indivíduo o afasta do Estado e das instituições.

É sabido por meio de variados escritos sobre Sócrates, que o método da ironia se trata de uma análise de conceitos e isso é visto na forma como ele questiona em seus diálogos utilizando a pergunta “o que é?”, com o objetivo de procurar definir conceitos daquilo que propõe em cada diálogo. Após avançada fase do diálogo, ele volta à questão inicial que geralmente ainda não foi respondida por seu interlocutor, fazendo-o perceber que aquilo que acreditava saber não passava de uma mera opinião, o que de fato, para Sócrates, era insatisfatório. Tal método da ironia mostra a necessidade da busca pelo conhecimento verdadeiro através da reflexão, que deve ser feita de modo individual, uma vez que é um exercício da razão que deve descobrir por si própria aquilo que busca. Assim, esse método é um caminho que possibilita ao indivíduo buscar a verdade daquilo que não tem plena certeza.

Para cumprir sua missão, Sócrates precisava de ouvintes, ou melhor, interlocutores. Então, lado a lado com o método de análise conceitual empreendido por ele, seu discurso era recheado de qualidades e características que despertavam simpatia, interesse e, não poucas vezes, desejo erótico em alguns jovens. Dado que era um excelente orador, isso contava a seu favor, pois assim ele persuadia muitos a se tornarem seus interlocutores, admiradores e seguidores. Para Sócrates, o filósofo tinha como mister possibilitar ao seu interlocutor, por meio do diálogo, parir as suas próprias ideias. A referida dialética inicia questionando o interlocutor de suas crenças do senso comum, incitando-o a dar respostas do sentido de tais conhecimentos. Sócrates utiliza a ironia para problematizar as respostas dadas por seu interlocutor, o que o fazia cair em contradição. A partir de então, esse interlocutor tem o portal aberto, cujo caminho levará ao conhecimento verdadeiro, ou seja, tal método possibilita ao indivíduo tornar-se atento, o faz despertar do sono dogmático, o que para Sócrates era resultado do conhecimento “parido”, da busca reflexiva extremada, operada pela razão.

Dito isto, voltemos à acusação equivocada de seduzir a juventude. Acusação feita por Meleto. Sócrates foi acusado de seduzir no sentido empírico do termo, o que o filósofo rechaçou veementemente no tribunal. Vejamos mais especificamente qual o cerne dessa acusação. Para Kierkegaard a acusação mais específica de seduzir a juventude era porque “ele debilitava o respeito dos filhos em relação aos pais”<sup>4</sup>. Situação exemplificada em um caso ocorrido entre Sócrates e Anito em relação ao seu filho, na qual Sócrates teria argumentado o seguinte: “o mais competente deve ter preferência sobre o menos competente. Assim, na escolha de um comandante militar não privilegiam os pais e sim aqueles que mais entendem da natureza da guerra”<sup>5</sup>. Tal intromissão na vida familiar teria gerado um conflito moral entre pais e filhos. E ainda, apesar do Estado concordar com a afirmativa de que o mais preparado deve ter preferência sobre o menos preparado, não era permitido ao indivíduo em tal sociedade, importunar a vida privada das famílias nem o Estado tinha este poder. Segundo Kierkegaard:

[...] isto se justifica exatamente porque o Estado está acima da família que vive no Estado. Mas, por sua vez, a família está acima do indivíduo, especialmente no que se refere aos seus assuntos próprios. Por isso, frente à família, o indivíduo não pode jamais, sem mais nem menos, só porque acredita ser o mais entendido, estar autorizado a espalhar por conta e responsabilidade próprias estas suas visões. Frente ao indivíduo, portanto, a relação do filho para com os pais é uma relação absoluta<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> KIERKEGAARD, 2010, p. 180.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, loc. cit.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 180.

Sócrates era alheio a tudo isso, pois tal relação não possuía qualquer validade para ele, uma vez que sua concepção sobre o Estado e a família significava uma reunião de indivíduos. Nesse sentido, importava para Sócrates o indivíduo em particular e não o poder do Estado e da família sobre o mesmo. Por isso, Sócrates não era, de forma alguma, estimado pelo Estado, porém era preferido pelos indivíduos que lhe seguiam em grande número. Kierkegaard supõe que Sócrates tenta reparar o erro de intrometer-se de forma não autorizada, segundo ele, com o ato de não cobrar por seus ensinamentos. Porém esse mesmo ato está imerso numa profunda ironia contra os sofistas. Nesse sentido, o ato de ensinar gratuitamente era

[...] algo que Sócrates tinha muito orgulho, algo de que falava frequentemente com grande brio: que ele não tomava dinheiro por seu ensinamento. Mas não se pode negar que havia aí seguidamente uma profunda ironia sobre 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<sup>7</sup>.

De fato, o ato de cobrar consolidou-se com os sofistas e a isso Sócrates se opôs, ocultando nesse ato uma ironia, uma vez que se ele declarava nada saber, então não poderia cobrar por aquilo que ensinava. Kierkegaard pontua que a acusação feita a Sócrates, de que corrompia a juventude, consistia no fato 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”<sup>8</sup>. Indo mais adiante na interpretação dessa relação de Sócrates com os jovens em Atenas, Kierkegaard investiga se existe uma relação de afetividade entre eles e conclui que falta completamente ao filósofo grego o *pathós* que deve ter um mestre para com seus discípulos, vez que ele não assumia sobre si qualquer responsabilidade para com eles, ou seja, não se comprometia com ninguém, pois os amava tão somente na ideia. Desse modo, sua relação com seus discípulos era excessivamente negativa, sendo assim não havia espaço para ligação empírica afetiva. No entanto, ele atraía, cativava, seduzia ao máximo os jovens, por isso, Kierkegaard o define como um erótico e sedutor. Vejamos tal definição:

Erótico ele era certamente no mais alto grau, a paixão exaltada do conhecimento ele tinha numa medida extraordinária, enfim, tinha todos os dotes sedutores; porém, comunicar, preencher, enriquecer, isto ele não podia. Neste sentido talvez pudesse chamá-lo um sedutor, ele encantava a juventude, despertava nela a nostalgia, mas não a satisfazia, fazia arder no gozo opulento da emoção, mas não lhe dava um alimento forte e nutritivo.

<sup>7</sup> KIERKEGAARD, 2010, p. 182.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 183.

Ele enganava a todos, assim como enganava a Alcebíades, o qual aliás, como já se observou anteriormente, diz até que Sócrates em vez de ser amante se tornava amado. E o que é que isto quer dizer, senão que ele atraía para si a juventude, mas quando então esta olhava para ele, buscava encontrar repouso nele, esquecendo tudo procurava um descanso seguro no amor dele, querendo até deixar de existir por si e apenas existir enquanto amada por ele, aí então ele sumia, o encanto desaparecia, então ela sentia a dor profunda do amor infeliz, aí ela sentia quem fora enganada, que não era Sócrates que os amava, mas sim eles que o amavam, e, no entanto não eram capazes de se livrar dele<sup>9</sup>.

Nesse sentido fica claro que a relação de Sócrates com os discípulos não era de natureza sensível afetiva, pois ele utiliza os recursos retóricos e o método da ironia a fim de cumprir a missão dada pelo seu *daimôn*. Ele declarou nunca ter sido mestre de ninguém, mas estava sempre disposto a falar a quem quisesse ouvi-lo no desenrolar de sua missão. Tal relação fazia com que cada indivíduo despertasse tornando-se atento, ou seja, ficavam cientes de suas falsas crenças e alguns acabavam, de fato, apaixonados por Sócrates, a exemplo de Alcebíades. E esse jovem “tinha de ser, naturalmente, um material facilmente inflamável para as faíscas irônicas de Sócrates”<sup>10</sup>, pois era uma relação que permanecia sempre no mesmo ponto, ou seja, nunca avançava. E isso porque, segundo Kierkegaard

No sentido espiritual pode-se por isso dizer de Sócrates em sua relação com a juventude que ele olhava para cobiçá-la. Mas seu desejo não buscava possuir a juventude, assim também seu modo de proceder não estava de maneira nenhuma programado para isto. [...] pelo contrário, ele andava por aí tranquilo, era aparentemente indiferente diante dos jovens, seu questionamento não abordava esta sua relação com os jovens, ele discutia um outro assunto que para eles era pessoalmente importante, mas ele mesmo se mantinha totalmente objetivo, e no entanto, por baixo desta indiferença frente a eles, sentiam, mais que viam, aquele olhar de esguelha penetrante que por um instante transpassava suas almas como um punhal<sup>11</sup>.

Sócrates permanecia imóvel, o mesmo, enquanto no interior dos seus interlocutores operava uma grande transformação, suas consciências não eram as mesmas depois de passarem pela experiência dos longos discursos na presença de seu mestre. “Sócrates se postava ali como observador irônico”<sup>12</sup> e assim a ironia cumpria com sua finalidade, a de tornar “atento” os jovens ou qualquer que fosse seu interlocutor. Porém, alguns jovens, a exemplo de Alcebíades, ligavam-se afetivamente a Sócrates, e ele passa a ser visto como um ser amado. Kierkegaard ilustra bem essa relação ao dizer:

<sup>9</sup> KIERKEGAARD, 2010, p. 185.

<sup>10</sup> KIERKEGAARD, 2010, loc. cit.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 186

<sup>12</sup> Ibidem, p. 186.

Ele auxilia o indivíduo a um parto espiritual, cortava o cordão umbilical da substancialidade. Como accoucheur (parteiro) ele era insuperável, mas não era nada mais do que isto. Ele não assumia de maneira alguma qualquer responsabilidade pela vida ulterior de seus discípulos. [...] se se quiser tomar a palavra na significação intelectual, pode-se chamar Sócrates um erótico, e exprimir isto de maneira ainda mais calorosa lembrando a conhecida palavra de Fedro &249: “amar os jovens pela filosofia”<sup>13</sup>.

Para Kierkegaard, Sócrates não ama a juventude no sentido físico real, trata-se de um amor intelectual e assim ele ama tão somente a possibilidade, por isso foge da realidade efetiva e isso mostra exatamente o caráter negativo de sua relação com a juventude. Trata-se de um amor negativo, visto que há entusiasmo na relação e um irônico é sempre um entusiasta, mas esse entusiasmo não avança nunca além da mera possibilidade. Nesse sentido, Kierkegaard diz que Sócrates amava a juventude. O poder de sedução que Sócrates exerce sobre seus seguidores relaciona-se à maneira como ele os obriga ao questionamento, ao mesmo tempo em que os confunde ao problematizar suas respostas com uma fina ironia:

O grande sucesso de Sócrates junto aos jovens, que é confirmado por vários diálogos, deve-se não só à reputação que ele adquiriu subtraindo ao elenco os falsos sábios, mas também ao desejo que ele desperta nos jovens que ele submeteu ao mesmo tratamento. Porque, por curioso e paradoxal que possa parecer, o poder de sedução que Sócrates exerce sobre os jovens está em grande parte no modo de refutar seus interlocutores. A explicação deste aparente paradoxo exige um desvio pelo Lísis que expõe as linhas gerais da concepção socrática da amizade. Toda amizade (e todo amor) supõe uma forma de afinidade entre as pessoas que ela assemelha e reúne. A afinidade fundamental da amizade pode resultar de interesses bem diversos, que Sócrates reúne sob quatro pontos: a alma, os hábitos da alma, as ocupações e a aparência física<sup>14</sup>.

Para Sócrates, entre as formas de amizades citadas acima, uma delas é insuperável: a alma e a busca do bem. Essa é a forma de amar ascencionalmente, o amor pelo bem e, ao mesmo tempo, o amor ao outro na medida em que se deseja que ele também aspire em sua alma esse mesmo desejo, de amar o bem de forma mais abstrata possível. E ainda, nas palavras de Dorian,

Se Sócrates é um irresistível sedutor, é precisamente porque ele provoca em seus jovens interlocutores, graças ao elenco, a tomada de consciência de sua ignorância que pode, ela mesma, ser compreendida como o ensinamento de uma lacuna ao bem, visto que o saber e o bem estão estreitamente ligados. Em outras palavras, quando Sócrates leva um jovem a reconhecer sua ignorância, ele faz nascer nele ao mesmo tempo o desejo de saber e a aspiração pelo bem. Mas como Sócrates encarna, aos olhos desse jovem, o saber e o bem cuja falta ele sente, é inevitável que seu desejo se fixe em

<sup>13</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 187

<sup>14</sup>DORIAN, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 71.

Sócrates e que ele se apaixone por ele. Ora, se ele é fiel à sua declaração de ignorância, Sócrates não pode consentir em ser o objeto exclusivo desse desejo, pois do contrário ele seria culpado de um verdadeiro desvio de desejo e de aspiração<sup>15</sup>.

Observa-se que a característica de Sócrates como sedutor faz seus interlocutores se envolverem de forma equivocada, pois a intenção dele era outra, como já dito, cumprir com sua missão. Sendo assim, ele segue cumprindo com aquilo que declarou ser sua missão e a exerce sempre com profunda ironia, pois:

De certo uma ironia exercida até o extremo que faz o poder objetivo do Estado se quebrar contra a negatividade, firme como um rochedo, da ironia. O poder objetivo do Estado, suas pretensões quanto à atividade do indivíduo, as leis, os tribunais, tudo perde sua validade absoluta para ele, de todas estas coisas ele se livra como de formas imperfeitas, ele se eleva cada vez mais leve, vê tudo isto desaparecer abaixo dele em sua irônica perspectiva aérea, e ele mesmo flutua por sobre isso em irônica satisfação, carregado pela consequência intrínseca e absoluta de uma negatividade infinita<sup>16</sup>.

Não é demais frisar que Sócrates visto por Kierkegaard ganha muitos seguidores e, ao mesmo tempo, muitos adversários, os quais ele destrói através do discurso, pois é um inquiridor, que sempre faz perguntas colocando o seu opositor ciente de que não sabe aquilo que imaginava saber, ao mesmo tempo, ele não dá as respostas e utilizando-se de ironia declara nada saber. Esse é o lado mais conhecido de sua ironia, pois ele “finge ser ignorante e, sob aparência de se deixar ensinar, ensina os outros”<sup>17</sup>. Sócrates se utiliza da máxima “conhece-te a ti mesmo”, cuja intenção é fazer o indivíduo singular voltar-se a si próprio. Na medida que os indivíduos se aproximam dele e internalizam tal máxima, tendem a se afastar do Estado, pois a relação entre indivíduo e indivíduo passa a ser valorizada entre seus seguidores. Assim, como dito anteriormente, começa a existir um confronto entre Estado e indivíduo. Para Sócrates, tal confronto era indispensável, pois o indivíduo vivia dentro do Estado:

Decerto que havia em Sócrates algo de exaltado pelo conhecimento, visto que o abstrato é justamente a maior tentação para o entusiasta exaltado; mas isto não o afastava da vida, muito pelo contrário, ele estava sempre num contato muito vivo com esta; contudo, sua relação com a vida era uma relação meramente pessoal para com indivíduos, e seu relacionamento recíproco com eles se completava como ironia. Os homens eram então, para ele, de uma importância infinita, e quanto mais ele se mostrava inflexível em não se submeter ao Estado, tanto mais flexível, tanto mais maleável ele era no trato com os homens, tanto mais virtuosidade dos encontros casuais. Ele gostava igualmente de falar com agricultores, alfaiates, sofistas, homens de

<sup>15</sup>Ibidem, p. 72.

<sup>16</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 192

<sup>17</sup>Ibidem, p. 250.

Estado, poetas, com jovens e velhos, falava facilmente sobre todos os assuntos, porque em toda parte encontrava uma tarefa para sua ironia. Mas em tudo isso não era certamente um bom cidadão e certamente não tornava melhores cidadãos os outros<sup>18</sup>.

Observa-se na referida citação o quanto Sócrates valorizava a relação com o indivíduo, mas para o Estado era visto com maus olhos, era um cidadão ruim que não agregava valor, ainda assim muitos eram atraídos para próximo dele, por isso, ele acabou recebendo a falsa acusação de sedutor dos jovens, pois atraía muitos que o buscavam, admirados, apaixonados e encantados por ele. No entanto, Sócrates se mantém distante desses indivíduos, uma vez que seu prazer estava na observação e não na posse, e seu objetivo ao se aproximar da juventude não era esse. Nesse sentido, ele era, como já dito, um “erótico [...] no mais alto grau [...] ele atraía a juventude”<sup>19</sup>. Para Kierkegaard, o amor que Sócrates tinha pela juventude era negativo, pois ele se mantinha fiel à sua ideia, amando tão somente a possibilidade; seu objetivo não era possuir um corpo; assim, se mantinha na indiferença para com os jovens. Nesse aspecto, “Sócrates eleva-se, portanto, em seu amor ascensional, abandonando as formas inferiores. [...] “Trai assim os belos, de corpo e de alma, pelo belo em si”<sup>20</sup>. Ele ia criando inimigos, entre eles, os sofistas, que eram professores de retórica, ensinavam os filhos de famílias ricas. Eles cobravam por seus ensinamentos, e o faziam por meio das instituições, ao contrário de Sócrates, que ao declarar de forma irônica que nada sabia, ensinava a muitos nas praças, nas ruas de Atenas, gratuitamente, pois ironicamente, se não sabia, não podia cobrar. As acusações se propagaram por toda parte e assim armou-se o processo para condená-lo. No entanto, mesmo diante da condenação e depois no cárcere, ele continuou fiel a sua ideia e, segundo ele, a sua missão. Acabou por não aceitar nenhuma pena contra ele e também continuou utilizando-se de ironia até o dia de sua morte.

O movimento de Sócrates é negativo, desse modo ele se torna incompreensível para os que o observam. Ele apresenta-se como reflexivo, subjetivo, ao contrário dos sofistas que não refletem, na medida em que só visam aquilo que é útil, e por isso falam de muitas coisas sem ter a certeza do que falam. A ironia socrática era um princípio para Kierkegaard e é através desse princípio, que Sócrates faz sua filosofia, enfrentando a sociedade de sua época com suas respectivas tradições e costumes. Por ser extremamente irônico, subjetivo e valorizar o indivíduo em detrimento do Estado, Sócrates se tornou uma figura de grande importância para Kierkegaard, uma vez que, em sua filosofia, a categoria do indivíduo, da

---

<sup>18</sup>Ibidem, p. 177.

<sup>19</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 184.

<sup>20</sup>VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre ironia e o amor em Kierkegaard*, 2000, p. 72.

ironia e da subjetividade também constituem parte da base, na crítica contra a especulação filosófica e contra os ditos cristãos de sua época. Kierkegaard conclui sua dissertação sobre o conceito de Ironia afirmando que “A ironia é, como o negativo, não a verdade, mas o caminho”<sup>21</sup>. Desse modo, Kierkegaard utiliza a ironia de várias formas, tanto como um instrumento para cumprir com aquilo que ele achava ser a sua missão, como método para criticar a sociedade de sua época e a especulação filosófica. A ironia lhe serve quando dominada por uma vida autêntica:

A ironia foi assim dominada, imobilizada na selvagem infinitude, em que avançava tempestuosa e demoradamente, mas daí não se segue, de maneira nenhuma, que ela deva perder a sua significação ou ser totalmente deposta. Muito pelo contrário, quando o indivíduo está corretamente orientado, e ele o está quando a ironia foi limitada, é então que a ironia adquire sua significação, sua verdadeira validade. Em nosso tempo, tem-se falado frequentemente na importância da dúvida para a ciência; mas o que a dúvida é para a ciência, a ironia é para a vida pessoal. E assim como os homens da ciência afirmam que não é possível uma verdadeira ciência sem a dúvida, assim também se pode, com inteira razão, afirmar que nenhuma vida autenticamente humana é possível sem ironia<sup>22</sup>.

Observa-se assim, a importância da ironia na obra de Kierkegaard, que toma como exemplo a ironia socrática, e a vê como uma “determinação da subjetividade”<sup>23</sup>, dando ênfase a ela como pressuposto da vida interior subjetiva a fim de, ao mesmo tempo, possibilitar ao indivíduo o conhecimento de si. O livro *O conceito de ironia*, apesar de ser o primeiro livro do filósofo dinamarquês, é preciso no andamento de todos os escritos publicados *a posteriori*. No próximo item discorreremos sobre as três versões do Sócrates por Kierkegaard no *Conceito de ironia*.

### 1.1 Xenofonte visto por Kierkegaard

Sócrates é uma figura exaustivamente estudada na Filosofia. Filósofos e pesquisadores têm se debruçado sobre seus ensinamentos, que vieram a ser conhecidos e amplamente divulgados não pela via da literatura direta, já que o próprio não deixou textos escritos, mas por meio de seus seguidores e admiradores que, tendo reconhecido seu talento e se inspirado em sua história, nos conferem relatos de diálogos e acontecimentos vivenciados por Sócrates durante os anos que se estenderam da sua vida até o evento e circunstâncias de sua morte. Sócrates foi acusado de não acreditar nos deuses da cidade, pois ele possuía o seu

<sup>21</sup>KIERKEGAARD, op. cit., p. 306.

<sup>22</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 304 et seq.

<sup>23</sup>Ibidem, p. 246.

próprio deus, uma voz a qual ele chamava *daimôn*, palavra grega que significa “um deus”, “um espírito”, que lhe falava em particular, aconselhando-o a cumprir sua missão. O próprio Sócrates nos dá o significado do seu *daimôn*, “Eu estou sujeito a uma experiência divina ou sobrenatural [...] Ela começou na minha infância - um tipo de voz que vem a mim e, quando vem, sempre me dissuade de fazer alguma coisa, e nunca me impele”<sup>24</sup>. Tal voz interior alegada por ele o impede de fazer coisas, porém nunca lhe manda fazer coisas positivas, ou seja, nunca lhe diz o que deve fazer. Além disso, foi acusado de introduzir novas divindades e perverter a juventude. Três acusações foram as razões que o levaram a ser processado e posteriormente condenado.

Para Sócrates, defender-se era o mesmo que defender sua própria vida. Destarte, ele rebatia essas acusações alegando não oferecer sacrifício aos deuses, não introduzir novas divindades, não seduzir jovens e não cobrar por seus ensinamentos, mas, tão somente, dar ouvidos ao seu *daimôn*, que lhe arbitrava uma missão. Tal missão lhe fora revelada pelo oráculo de Delfos, e ele apenas se colocava em posição de cumpri-la. Uma dessas fontes escritas que evidenciam a figura de Sócrates é a *Apologia de Sócrates*, obra de Xenofonte, criticado por vários intérpretes por não apresentar uma imagem do Sócrates real, tal como em Platão e Aristófanes. Em Xenofonte, Sócrates não aparece como irônico e perspicaz, mas se mostra como um cidadão totalmente inofensivo, fazendo gerar a impressão de que sua condenação foi injustificada. Segundo Kierkegaard:

[...] 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 enfeitiçado a tal ponto os atenienses que eles puderam ver nele mais do que um sujeito bonachão, conversador e engraçado, que não fazia mal nem bem, que não prejudicava a ninguém, e que no fundo do coração só queria bem a todo mundo, contanto que quisessem escutar sua conversa fiada<sup>25</sup>.

Defender Sócrates era a intenção de Xenofonte e para Kierkegaard tal comportamento era algo dispensável, pois, “Xenofonte, [...] suprimiu tudo o que havia de perigoso em Sócrates”<sup>26</sup>. Somado a isso, Xenofonte torna ainda mais ofuscada uma ideia da figura de Sócrates ao não ressaltar a presença da situação, que era de extrema importância para mostrar o decisivo em Sócrates. Em Xenofonte, Sócrates não apresentou qualquer

<sup>24</sup>PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: SÓCRATES, *Vida e obra*. Coleção: Os Pensadores. Trad. Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 63.

<sup>25</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 31.

<sup>26</sup>KIERKEGAARD, loc. cit.

exaltação no sentido de se defender diante da condenação e isso mostra um comportamento passivo que contrasta com a figura do irônico Sócrates, ressaltada por Platão e Aristófanes.

Observa-se em Xenofonte, que Sócrates praticamente não se defende, nem faz uso da réplica, uma vez que responder não é o mesmo que replicar. Assim, ele se torna figura tediosa, [...] “falta-lhe ouvido para as réplicas. Não é que as questões que Sócrates coloca e as respostas que ele dá não sejam corretas; pelo contrário, elas são corretas demais, [...] maçantes demais”<sup>27</sup>. Na apologia de Xenofonte, observa-se que ao ser perguntado por seu interlocutor Hermógenes o motivo dele não fazer a sua apologia, ele responde que a fez durante toda sua vida, “vivendo sem cometer a menor injustiça, o que é ao meu ver, o melhor meio de preparar uma defesa”<sup>28</sup>. Para ele, os deuses julgavam mais vantajoso a sua morte e por isso sua atitude mostrava não apenas conformismo, mas dava mostras de querer morrer. Vejamos sobre esse fato, as palavras de Sócrates em resposta ao seu interlocutor Hermógenes:

Por que te espantas, se julgam os deuses mais vantajoso para mim deixar a vida desde já? Não sabes que, até o presente, humano algum viveu melhor do que eu? É-me agradável ter vivido toda minha vida na piedade e na justiça. E, experimentando viva admiração de mim próprio, verifiquei que os mesmos sentimentos nutriam para comigo todos os meus amigos. Mas já agora, se for além, sei que terei forçosamente de pagar meu tributo à velhice. A vista se me enfraquecerá, ouvirei menos, minha inteligência se turbará e esquecerei mais depressa o que aprender. Se perceber a perda das minhas faculdades e sentir-me mal comigo mesmo, como aprazer-me da vida? Talvez seja por benevolência que me concede a deidade, como dom especial, terminar a vida não só na época mais conveniente como do modo menos penoso<sup>29</sup>.

Como visto, Sócrates parece querer morrer. Assim, buscar defender-se, suplicando aos jurados piedade para obter a sua absolvição, seria para ele um mero subterfúgio e algo desnecessário, tendo em vista que o melhor seria morrer naquele momento antes da velhice, sem correr o risco de ser atormentado por enfermidades, uma vez que ficar velho acometido de doenças seria o mesmo que “mendigar servilmente a vida [...] e outorgar uma existência mil vezes pior que a morte”<sup>30</sup>. Observa-se que Sócrates parece louvar a própria morte e acredita que a história haveria de dar provas de que ele estava certo. Ou seja, ele não se defende de modo algum e não se desespera na hora da morte, ao contrário dos seus discípulos. Mesmo antes da condenação, prefere a pena de morte, na medida em que se recusa a pagar

<sup>27</sup>Ibidem, p. 34.

<sup>28</sup>XENOFONTE. Apologia de Sócrates. In: SÓCRATES, *Vida e obra*. Coleção: Os Pensadores. Trad. Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 161.

<sup>29</sup>Ibidem, p. 161.

<sup>30</sup>Ibidem, p. 162.

uma pena substitutiva, uma espécie de multa, já que, para ele, fazer isso seria o mesmo que confessar a própria culpa. Xenofonte conclui sua Apologia com grandes elogios a Sócrates:

Quando reflito na sabedoria e grandeza de alma deste homem, não posso deixar de acordar-lhe a memória e a esta lembrança juntar meus elogios. E se dentre os enamorados da virtude alguém houver que haja privado com homem mais prestante que Sócrates, reputo-o o mais venturoso dos mortais<sup>31</sup>.

Observa-se o quanto Xenofonte exalta Sócrates e isso parece um problema, uma vez que sua descrição do filósofo grego é estimada demais, não representando assim o Sócrates real que era irônico e mordaz. De fato, Sócrates não era prestativo a homem algum por livre vontade, mas sim porque diante da declaração do oráculo de Delfos considerava-se imbuído de uma missão, qual seja, a de abrir os olhos de cada um dos homens para o conhecimento de si mesmos. E o método utilizado por ele era a estratégia do debate, que fazia cada interlocutor após ampla discursão chegar a uma conclusão de consciência da sua própria condição, ou seja, geralmente o mesmo tomava conhecimento de que seus conceitos anteriores eram mal formulados. À medida que fazia isso com seus interlocutores, Sócrates acumulava mais um inimigo.

Esse comportamento de interpelar é movido pela ironia que tinha uma intenção, despertar as pessoas para reflexão sobre aquilo que tomavam como verdadeiro, para isso, a ironia apresenta-se como recurso fundamental. O itinerário era inicialmente encontrar o seu interlocutor, pelas ruas, pelas praças, pelo mercado, e depois dialogar. Comumente esse outro era alguém que se dizia conhecedor de algum assunto ou atividade em particular. Mas quando encurralado por Sócrates, por meio de várias perguntas e questionamentos, embaraçava-se e assim descobria que não conhecia tanto como antes achava conhecer. Para Sócrates, esse embaraço era fundamental para que o indivíduo se voltasse a si mesmo, reconhecendo sua ignorância. Mas como é sabido, muitos não reconheciam sua própria ignorância, além do mais, ficavam ressentidos e sentiam-se ridicularizados. A ironia era utilizada como caminho, pois tinha uma finalidade, atrair para si o seu interlocutor. Observa-se no Sócrates descrito por Kierkegaard, uma similitude na utilização da ironia. Para destacar essa aproximação entre os autores, utilizamos a comparação apontada por Valls:

Tal como o autor certa vez afirma que o diário é “do Sedutor”, e não “de um sedutor”, porque ali se encontra “o método”, aqui se poderia dizer: a

---

<sup>31</sup>Ibidem, p. 165.

dissertação fornece o método do irônico, o método socrático que será depois aplicado a serviço da ideia<sup>32</sup>.

A ironia é uma constante em toda a obra Kierkegaardiana, a mesma presente no momento da conversa em que Sócrates afirma que nada sabe, forçando assim o seu interlocutor a expor sua própria opinião para, após isso, encurralá-lo destruindo suas ideias errôneas a fim de chegar ao momento do voltar-se para si, instante em que o interlocutor tinha duas alternativas: mergulhar em si, reconhecendo-se ignorante naquilo que antes julgara saber, ou, no mínimo, tornar-se atento sobre a sua própria condição. Observa-se que essa é uma estratégia, um método que Kierkegaard também utiliza em seu projeto de escrita, pois em passagem de seu livro *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra* verifica-se que ele afirma sua intenção de tornar o indivíduo atento. De igual forma em Sócrates, apesar de muitos de seus interlocutores não reconhecerem a sua própria ignorância, após passarem pela sabatina com Sócrates, a semente da reflexão já estava plantada.

Retomando as considerações a respeito de Xenofonte, observa-se que essa é a crítica que Kierkegaard faz a ele, pois o mesmo ignora o modo de ser socrático, ou seja, deixa de lado o Sócrates enquanto indivíduo, dando mais ênfase à narrativa histórica. Como dito, Kierkegaard vê vários problemas nessa interpretação socrática por Xenofonte: o de ter uma intenção, de apresentar Sócrates como inocente e inofensivo e, como já dito, o de extinguir a réplica. Nessa visão, Sócrates apresenta-se como passivo diante da situação, se distanciando de sua real essência. Sobre a réplica, vale dizer, responder não é o mesmo que replicar. Além do mais, para Kierkegaard, o Sócrates de Xenofonte não chega a alcançar a ideia como o faz Sócrates de Platão, porque Xenofonte está ancorado no empírico. Prova disso, é que ele apresenta um Sócrates ligado na utilidade. A esse respeito Kierkegaard se manifesta:

Ele agia assim “para ser útil aos seus acompanhantes”. Daí se pode ver claramente que, de acordo com a concepção de Xenofonte, é com maior seriedade que Sócrates revoca a infinitude exaltante da investigação para a má infinitude das baixadas da empiria<sup>33</sup>.

Segundo Kierkegaard, esse modo de ver Sócrates não é o melhor, pois na visão do filósofo dinamarquês é como se Xenofonte estivesse zombando da ideia, uma vez que o movimento que ele faz caminha do abstrato para o concreto e assim ele deporta Sócrates da ideia.

---

<sup>32</sup>VALLS, Álvaro L. M. Prefácio. In: PAULA, Márcio G. de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001, p. 15-16.

<sup>33</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 38.

Nós temos, portanto, na concepção de Xenofonte, a *sombra parodiante* da ideia em suas múltiplas aparições. No lugar do bem aqui temos o útil, no lugar do belo, o utilizável, em vez do verdadeiro, a ordem estabelecida, em vez do simpático, o lucrativo, no lugar da unidade harmônica, a prosaica sobriedade<sup>34</sup>.

Em Xenofonte, Sócrates parece estar mais ligado aos prazeres, diferentemente, em Platão, em que ele é contido em tudo, inclusive nos prazeres, quaisquer que sejam (comer e beber, por exemplo). Kierkegaard demonstra claramente sua preferência pelo Sócrates de Platão quando comenta sobre a diferença dos dois:

Igualmente em relação aos múltiplos gozos da vida, nós aí encontramos a mesma sobriedade finita, enquanto Platão tão grandiosamente atribui a Sócrates uma espécie de saúde divina, que torna impossível para ele os excessos e, contudo, não o priva, mas sim o regala com a plenitude do gozo. Quando Alcebiades, no *Banquete*, nos faz saber que jamais vira Sócrates bêbedo, fica subtendido ao mesmo tempo em que era impossível para Sócrates cair num tal estado, e nós vemos, aliás, no *Banquete*, como ele vence todos na bebida. Xenofonte naturalmente explicaria isto dizendo que ele jamais ultrapassa um quantum satis (uma medida razoável) de receita aprovada pela experiência<sup>35</sup>.

Em Xenofonte, Sócrates chega ao extremo de valorizar os prazeres, preferindo morrer a enfrentar as dores advindas de doenças próprias da validade temporal de cada indivíduo. E Kierkegaard pontua bem essa falha de Xenofonte:

Em Xenofonte, o útil é um dos pontos de partida para o ensinamento socrático” [...] “O útil medeia tudo, até mesmo o inútil, pois, assim como nada é absolutamente útil, também não pode haver nada de absolutamente inútil, já que a utilidade absoluta não passa de um momento fugidivo na alternância da vida” [...]”<sup>36</sup>.

Ademais, no que se refere à ironia, não há qualquer sinal dela no Sócrates apresentado por Xenofonte, e esse também é um ponto que torna o mesmo desinteressante para Kierkegaard, fazendo com que ele prefira o Sócrates de Aristófanes bem como o de Platão, os quais serão expostos a seguir.

## 1.2 Platão visto por Kierkegaard

Em Platão, a figura de Sócrates é posta em cena juntamente com as circunstâncias de vida em que este se encontrava. Seu comportamento e seu método são quase um amálgama. A ironia como característica é ressaltada, a altivez e perspicácia, evidenciam-se a todo o

<sup>34</sup>Ibidem, p. 40.

<sup>35</sup>KIERKEGAARD. O conceito de ironia, 2010, p. 39.

<sup>36</sup>Ibidem, p. 37.

momento. Sócrates não se apresenta de forma passiva, mas sempre em atividade e, principalmente, não recua de seu posicionamento nem diante de sua morte iminente. Segundo Kierkegaard, a Apologia de Platão fornece uma concepção clara da ironia de Sócrates e também é o escrito que mostra os fatos de forma mais próximos da realidade. Kierkegaard declara ainda que uma das intenções de Platão é “[...] a partir de sua estrutura total, fazer o ponto de vista de Sócrates evidenciar-se como ironia”<sup>37</sup>. Sócrates fora acusado de não reconhecer os deuses do Estado, corromper a juventude e introduzir novos deuses. Acusações gravíssimas e que tinham uma punição correspondente. Os representantes da acusação foram Meleto (poeta), Anito (orador e político) e Licão (cidadão ateniense que defende os oradores). Num primeiro momento, Sócrates faz uma alusão às acusações e em seguida rechaça todas veementemente e tenta mostrar a verdade sobre a sua vida e o encargo que lhe foi dado pelo seu *daimôn*. Vejamos as palavras de Sócrates diante de seus acusadores:

Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros bens particulares e públicos. Se com esses discursos corrompo a mocidade, seriam nocivos esses preceitos; se alguém afirmar que digo outras coisas e não essas, mente. Por tudo isso, Atenienses, diria eu, quer atendais a Anito, quer não, quer me dispenseis, quer não, não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha de morrer muitas vezes<sup>38</sup>.

Além das acusações, queria-se saber qual a profissão de Sócrates. Se havia respaldo científico ou não nas suas ações, bem como se ele era um sofista<sup>39</sup>. Sócrates vê seus próprios atos como uma missão, mesmo sendo confundido como sofista por Aristófanes, o que ele exerce em Atenas é totalmente o oposto disso. Segundo Platão, a atividade socrática é uma sagrada missão revelada pelo Oráculo de Delfos, que declarou a seu amigo Querofonte, que Sócrates era o mais sábio de todos os homens. Ele, perplexo com tal revelação, vez que era um simples homem que se reconhecia ignorante e vivia numa cidade cheia de políticos, oradores, artistas, resolve buscar saber o significado daquela revelação e ao final de sua busca

---

<sup>37</sup>Ibidem, p. 91.

<sup>38</sup>PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 1991, p. 15.

<sup>39</sup>É importante lembrar que a Atenas do período socrático vivia um momento de nova experiência política, onde se experimentava a democracia usufruída apenas por quem era considerado cidadão, como forma de governo. Em tal forma de governo, saber bem falar e discursar era essencial vez que era um instrumento para se fazer política, porem era algo totalmente oposto a atividade dos filósofos. Pois o indivíduo que era educado para a arte política era tão só preparado para persuadir. Nesse cenário destacam-se os sofistas como professores da eloquência, que eram bem remunerados pela classe de maior poder econômico para formar os jovens atenienses a saber falar e discursar. Os sofistas exerciam mensagem totalmente contraria a dos filósofos, vez não se preocupavam em mostrar o segredo da ciência como faziam os filósofos cosmológicos e sim tinham interesse no homem. Porem eles relativizavam os valores julgando como importante apenas aquilo que lhe convinha.

conclui que sua sabedoria era exatamente a consciência de sua ignorância, ou seja, ser sábio era ter consciência de si. Sócrates se assegura de que aquela revelação era a designação de um caminho que ele deveria seguir e então ele dá início a sua atividade, andando pelas ruas de Atenas, praças, mercados, em busca dos ditos sábios para revelar-lhes sua ignorância. Sócrates exerce seu mister sem receber qualquer pecúnia, diferente dos sofistas que apenas ensinavam aqueles que os pagavam, sendo essa mais uma das diferenças entre eles. Assim, Sócrates teve uma vida marcada pela pobreza material, além de ter sido sujeito passivo de vários crimes, entre os quais injúria e difamação, como conhecemos hoje.

Num segundo momento da sua acusação no tribunal, respondendo a Meleto a acusação de corromper a juventude, Sócrates o deixa totalmente confuso quanto ao que ele pensara saber sobre a referida acusação, deixando claro que nem o próprio acusador dava conta de saber se fazia bem ou mal para os jovens atenienses. No que se refere à acusação de inserir novos deuses ele também a nega. É importante perceber que Sócrates foi uma constante em toda a obra de Kierkegaard. Investigando a apologia de Platão, observa-se em quem Kierkegaard se inspirou, pois Sócrates foi quem primeiro levou aquilo que acreditava até às últimas consequências, até a morte, ou seja, ele viveu pela sua verdade como dito, revelada pelo seu *daimôn*. Em toda a sua fala, Sócrates utiliza-se do recurso da ironia a fim de atrair os acusadores para o “mal”, ou seja, para o embaraço, pois de fato, é utilizada como meio para o cumprimento de sua missão. E a ironia consiste em que, enquanto embaraça seu interlocutor, isso representa uma tentativa de sair de tal embaraço. Portanto, a ironia em Sócrates bem como em Kierkegaard possuem uma finalidade. Sócrates disserta no Tribunal em causa própria, ou seja, ele mesmo se defende. A ironia está presente desde o início de sua fala, pois ele se declara carente de experiência em tribunais e postula que os juízes julguem o caso conforme a justiça, e que não deem crédito a recursos retóricos.

Deste modo, verifica-se que a ironia já lança uma pitada de antídoto para cima de seus acusadores. Segundo Platão, Sócrates não se humilha de forma alguma, não suplica por piedade, não utiliza o recurso da bajulação. Sua fala é tranquila e ao mesmo tempo irônica, cheia de altivez, pois de fato, ele não se reconhece culpado de nada. Mesmo diante de todos os seus recursos linguísticos, ele foi condenado. Após a condenação que lhe imputou a culpa, como de costume naquele tribunal, ele foi solicitado a fixar sua pena ao que não fez questão de obter nenhuma pena menor à pena de morte, vez que esta última foi pedida pelo acusador Meleto. Segundo sua fala, pagar uma multa seria o mesmo que assumir uma culpa e ele se declarava inocente, de modo que não quis nenhuma pena substitutiva, ou seja, nem o banimento forçado ou a pena de multa. Vejamos a ironia de Sócrates na fixação da sua pena:

Ora, o homem propõe a sentença de morte. Bem; e eu que pena vos hei de propor em troca, Atenienses? A que mereço, não é claro? Qual será? Que sentença corporal ou pecuniária mereço eu que entendi não levar uma vida quieta? [...] Que sentença mereço por ser assim? Algo de bom, Atenienses, se há de ser a sentença verdadeiramente proporcionada ao mérito; não só, mais algo de bom adequado a minha pessoa. 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 um de vós que haja vencido, nas Olimpíadas, uma corrida de cavalos, de bigas ou de quadrigas. Esse vos dá a impressão da felicidade; eu, a felicidade; ele não carece de sustento, eu careço. Se, pois, cumpre que me sentenciem com justiça e em proporção ao mérito, eu proponho o sustento no Pritaneu<sup>40</sup>.

Percebe-se que Sócrates pode optar por outra pena que não a de morte, mas ele escolheu a execução de morte como suplicou Meleto ou, ironicamente, ser sustentado no Pritaneu, ou seja, ser honrado como um herói enquanto durasse sua vida, um exemplo de ironia e do quanto ele não temia a morte. Segundo Kierkegaard: “Neste aspecto Sócrates acredita também ter uma vantagem sobre os outros homens, pois não teme a morte, [...] Isto não é somente um sofisma, mas é também ironia”<sup>41</sup>. Sócrates acha que somente uma das duas não feririam sua consciência e assim não restou alternativa aos juízes a não ser a condenação de tomar cicuta.

Talvez imagineis, senhores, que me perdi por falta de discursos com que vos poderia convencer, se na minha opinião se devesse tudo fazer e dizer para escapar à justiça. Engano! Perdi-me por falta, não de discursos, mas de atrevimento e descaro, por me recusar a proferir o que mais gostais de ouvir, lamentos e gemidos, fazendo e dizendo uma multidão de coisas que declaro indignas de mim, tais como costumais ouvir dos outros. Ora, se antes achei que o perigo não justificava nenhuma indignidade, tampouco me pesa agora da maneira por que me defendi; ao contrário, muito mais folgo em morrer após a defesa que fiz, do que folgaria em viver após fazê-la daquele outro modo. Quer no tribunal, quer na guerra, não devo eu, não deve ninguém lançar mão de todo e qualquer recurso para escapar a morte<sup>42</sup>.

No passo seguinte, Sócrates passa a discorrer sobre o que significa morrer e faz também uma espécie de previsão do futuro para aqueles que o condenaram e está seguro de que é difícil evitar a morte, porém o mal, esse é mais complicado de se evitar uma vez que se espalha rapidamente. “Eu vos afianço, homens que me mandais matar, que o castigo vos alcançará logo após a minha morte e será, por Zeus, muito mais duro que a pena capital que me impuseste”. Sócrates se referia à semente que tinha plantado na consciência de cada jovem que o seguia e estava avisando que o matando não estariam livres de serem incomodados pela

<sup>40</sup>PLATÃO, 1991, p. 21 et seq.

<sup>41</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 93.

<sup>42</sup>PLATÃO, 1991, p. 25.

vida errante que tinham. Em seguida, Sócrates se dirige para aqueles que votaram em seu favor e passa a discorrer sobre o que seria morrer. Ele diz:

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 de uma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte. [...] 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? Se, em chegando ao Hades, livre dessas pessoas que se intitulam juízes, a gente vai encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem a justiça, Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo e outros semideuses que foram justiceiros em vida, não valeria a pena a viagem? Quanto não daria qualquer de vós para estar na companhia de Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Por mim, estou pronto a morrer muitas vezes, se isso é verdade<sup>43</sup>.

O cumprimento da pena ocorreu trinta dias após da condenação, enquanto isso ele aguardou no cárcere. Encontramos os relatos desses dias vividos por Sócrates no diálogo chamado Fédon, dias em que ele recebe visitas de amigos e familiares. Seus amigos tentavam o convencer a fugir, no entanto ele não fez nenhuma força nesse sentido. O dialogo Fédon relata que Sócrates discutiu com seus amigos sobre a imortalidade da alma, afirmando como na apologia que a morte não significava nada, por isso não a temia. Os dias se passam e se aproxima o dia da execução. Um dia antes, mais uma vez seus amigos tentam persuadi-lo a fugir e ele se mantém calmo e diz a seus amigos que morreria, pois não era cabível retribuir uma injustiça com outra injustiça.

Ou seja, para ele, fugir seria transgredir a lei e a isso ele também se manteve fiel, mesmo tendo consciência de que a sua pena era injusta. Sócrates recebe a visita de sua esposa e seus filhos, dos quais se despede. Por fim, chega o guarda da prisão com o veneno mortal. Sócrates recebe o vaso e de uma vez só, toma tudo. Os amigos choram e ele ainda diz para que permaneçam firmes. E após o efeito do veneno Sócrates morre. Dada a noção geral sobre a Apologia de Platão, passa-se a expor de forma mais específica à interpretação feita por Kierkegaard desse diálogo. Kierkegaard diz que a Apologia de Platão em relação à de Xenofonte é totalmente diferente. E que sua pouca consideração a Xenofonte ainda é possível somente pela mesma relacionar-se a sua preferência por Platão e isso fica evidente quando se lê:

[...] minha própria predileção, talvez um pouco juvenil, por Platão; e em parte no próprio Xenofonte, que deveria ser um tipo lamentável, se não houvesse em sua exposição aquelas lacunas nas quais Platão se encaixa e as

---

<sup>43</sup>PLATÃO, 1991, p. 26 et seq.

preenche, de modo que a gente enxerga Platão em Xenofonte *eminus et quase per transennas* (de longe e como através de um gradil)<sup>44</sup>.

Kierkegaard declara que encontrou na leitura do Sócrates de Platão um reconforto, uma vez que nela se observa o desenvolver da ideia, de forma tranquila, rítmica, refletida, meditada. “Uma tal personalidade, uma tal detentora imediata do divino, era o que Platão via em Sócrates”<sup>45</sup>. Alguém distingue a vida material da vida espiritual e ao mesmo tempo faz com que ambas se comuniquem, mostrando ao indivíduo a possibilidade de se libertar por meio da consciência de si mesmo, porém ao mesmo tempo precisa do outro, pois “[...] o pensamento só se compreende a si mesmo e só se ama a si mesmo quando é assumido no ser do outro”<sup>46</sup>. É possível distinguir a diferença entre o Sócrates de Platão e o Sócrates real? Kierkegaard assevera que não é do seu propósito seguir os vestígios dessa diferença, porém deixa claro que não é fácil fazer tal distinção, vez que “Esta questão não se deixa eludir. Sócrates percorre como um rio todo o território fecundo da filosofia platônica, ele é onipresente em Platão”<sup>47</sup>. Para ele, o poético confundia-se com o histórico. Tal diferença foi feita por Diógenes Laercio que distinguiu os diálogos narrativos como aqueles que residiam mais perto do Sócrates histórico e os dramáticos mais próximos do Sócrates poético.

O ponto fulcral desta pesquisa é rastrear a importância da ironia para Kierkegaard e o motivo dele eleger Sócrates como modelo de ironia e qual a importância e consequência da ironia para a ética em Kierkegaard. Nesse percurso, percebemos a influência de Sócrates nos escritos do filósofo dinamarquês. Ele declara em seu livro *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra* que poderia perfeitamente chamar Sócrates de seu mestre, no entanto, só não fizera isso porque seu verdadeiro mestre era Jesus Cristo, enfaticamente ele diz: “posso chamar perfeitamente a Sócrates meu mestre – se bem que não acreditei nem acredito senão num único, o Senhor Jesus Cristo”<sup>48</sup>. A ironia foi um recurso utilizado por Sócrates e Kierkegaard a serviço da ideia. Em Sócrates para cumprir a sua missão dada pelo seu *daimôn* e em Kierkegaard a serviço da sua ideia, do seu projeto de vida e de escrita, que segundo ele, também cumpria uma missão dada por Deus (cristão).

Kierkegaard observa que Sócrates começa o maior número dos seus diálogos pela *periferia*, contemplando a diversidade da vida, o que para ele não era fácil, vez que se precisava de “um alto grau de arte para desenvolver não somente a si mesmo, mas também o

<sup>44</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 42.

<sup>45</sup>Ibidem, p. 43.

<sup>46</sup>KIERKEGAARD, 2010, p.45.

<sup>47</sup>Ibidem, p. 44.

<sup>48</sup>KIERKEGAARD, Søren A. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 55.

abstrato<sup>49</sup>. Observa-se nesse ponto que Kierkegaard já está apontando o quanto é difícil ser edificado em massa e ainda mais expor para outros a necessidade de se edificar, de conhecer-se, voltar-se par si mesmo. Ele nos explica que essa arte em Sócrates consiste em perguntar, conversar e pontuar a necessidade da ironia utilizada por ele para cumprir o seu mister, ao mesmo tempo em que afirma que os sofistas fazem o oposto disso, pois saber falar bem é diferente de conversar, dialogar. Vejamos as palavras de Kierkegaard:

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. É por isso que Sócrates, tão frequentemente com uma ironia tão profunda, repreende os sofistas, jogando-lhes na cara que eles sabiam muito bem falar, mas não conversar. Com efeito, o que ele censura, com a expressão “falar” em contraposição a “conversar”, é o aspecto egoístico no “bem falar”, na eloquência oratória que aspira ao que se poderia chamar o belo abstrato, *versus rerum inopes nugae que canorae* (os versos sem conteúdo e as bagatelas que soam bem), e que vê como objeto de pia veneração a própria expressão, desligada de sua relação com a ideia<sup>50</sup>.

Diferentemente do falar, Kierkegaard nos diz que no ato de conversar, o sujeito que fala é obrigado a não soltar o objeto, de modo que entre sujeito e objeto exista uma ‘concentricidade’, uma vez que o diálogo é formado por perguntas e respostas e o perguntar é formado na relação de um a um, ou seja, sujeito e objeto são o ponto fulcral da filosofia socrática. Juntamente ao perguntar caminha a ironia, pois ela é característica marcante dos diálogos platônicos de Sócrates, uma vez que essa é a marca da filosofia socrática. Além do mais, cumpre registrar que o perguntar possui uma dupla intenção e uma delas representa o método irônico praticado por Sócrates. Kierkegaard afirma:

[...] a intenção com que se pergunta pode ser dupla. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que, quanto mais se pergunta, tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o especulativo, e o segundo o irônico. Era este último o que Sócrates praticava frequentemente<sup>51</sup>.

Sócrates comumente aplicava seu método irônico quando reunido aos sofistas, com objetivo de dissipar a ilusão em que estavam imersos, de saber o que não sabiam. Segundo Kierkegaard, a filosofia de Sócrates começava com a conjectura de que ele mesmo nada sabia,

---

<sup>49</sup>Idem, 2010, p. 47.

<sup>50</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 47.

<sup>51</sup>KIERKEGAARD, 2010, passim.

e acaba com a conclusão de que os homens, na sua maioria, também nada sabiam. Já a filosofia platônica, para Kierkegaard “começava na unidade imediata do pensar e do ser e aí permanecia”<sup>52</sup>, o que ele chama de reflexão da reflexão. Além do mais, para ele a Apologia de Platão nos mostra nitidamente a ironia de Sócrates, como uma das intenções principais do diálogo. Até na hora da morte, Sócrates se aproveita para usar seu método irônico vez que ora ela é digna de elogio e ora é coisa nenhuma, além do mais, ele acaba concluindo que a morte é um ganho, pois “se morrer equivale a não mais ter sensações e é como um sono sem sonhos é um ganho maravilhoso”<sup>53</sup>. Sendo assim, ele mostra não temer a morte quando acaba por especular como seria a passagem da vida para a morte, considerando que na outra vida encontraria os bons debatedores para conversar. De modo geral, a Apologia é irônica, o próprio Kierkegaard assevera isso:

Certamente toda a Apologia é em sua totalidade uma estrutura irônica, na medida em que a grande massa de acusações, se reduz a um nada, não no sentido comum, mas sim a um nada que é fornecido justamente pelo conteúdo da vida de Sócrates, que é ironia, assim como também sua proposta de ser sustentado no Pritaneu, ou a multa em dinheiro, e especialmente o fato de sua Apologia não conter propriamente nenhuma defesa: em parte ele se diverte com os acusadores, e em parte ele aproveita para uma agradável conversa fiada com os juízes. Combina também com isso a famosa história, de que ele teria recebido e lido um escrito de defesa de Lísias, porém, declarado que não se achava movido para utilizá-lo, embora se tratasse de um excelente discurso<sup>54</sup>.

Com essa explicação verifica-se o quanto Sócrates utilizou a ironia para cumprir a missão revelada pelo Oráculo de Delfos; atividade na qual ele incluía todos: jovem, adulto, cidadão de Atenas, estrangeiros, ou seja, ele não fazia acepção de pessoas. Isso nos mostra um ponto singular na sua atividade, pois em sua cidade o modelo político excluía algumas pessoas do direito de ser cidadão, por isso, sua atividade extrapolava para além do perguntar e desmascarar a ilusão dos que imaginavam saber, mas também constituía uma verdadeira denúncia contra o modo excludente da democracia ateniense, sendo esse também um dos motivos que fez com que seus opositores, principalmente os chefes de estado, se esforçassem no sentido de frear o perigo que Sócrates representava. Verificou-se a ironia socrática em toda a Apologia de Platão, de fato ela está presente do início ao fim, uma vez que aquele que se declara ignorante em tudo foi acusado de introduzir novos deuses. No entanto, Kierkegaard diz que por ele nada saber, a acusação era totalmente infundada, ou seja, a acusação de introdução de novos deuses era totalmente equivocada. Mas isso não importava aos

---

<sup>52</sup>Ibidem, p. 51

<sup>53</sup>Ibidem, p. 94.

<sup>54</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 51.

acusadores e nem ao corpo de jurados, pois a intenção geral era impedir que proliferasse o pensamento socrático.

Não é demais pontuar que a Apologia de Platão é totalmente diferente de Xenofonte, uma vez que apesar de parecer uma grande brincadeira de Sócrates com seus acusadores, ele de fato apresenta uma réplica e se move a todo o momento, bem como nunca se julga culpado de nada, ou seja, não faz nenhuma prova contra si mesmo, pois tem a certeza de que apenas cumpria uma missão dada pelo seu *daimôn*. Ele não se considera pior em nada comparado aos seus acusadores, pelo contrário destrói todos de forma irônica, vez que ele só dá um passo para trás, programando dar dois passos para frente contra seus acusadores. Para Kierkegaard o itinerário seguido por Sócrates e seu método constituem “[...] o fino jogo de músculos da ironia”<sup>55</sup>.

### 1.3 Aristófanes visto por Kierkegaard

Diferentemente do Sócrates de Platão e Xenofonte, o de Aristófanes aparece descrito por meio da comédia, chamada, *As Nuvens*. O escritor apresentou Sócrates de forma cômica, como paradigma de filósofos que examinavam os fatos relativos ao céu e também como modelo de filósofo retórico. O teatro, por meio da comédia e da tragédia, predominava na época de Sócrates, desde as primeiras décadas de sua vida. Nessa época não era usual o registro escrito e isso explica porque não se tem nada escrito sobre Sócrates até sua idade aproximada de 50 anos. De fato, ele tinha 48 anos quando Aristófanes o apresenta e esse é um testemunho sobre Sócrates em vida, bem antes de sua missão revelada pelo Oráculo de Delfos. Sócrates caricaturado por Aristófanes era um jovem e foi amplamente conhecido e divulgado em Atenas por meio dessa comédia. Ele aparece como um personagem cômico e ao mesmo tempo perigoso, uma vez que, ironicamente, faz abalar a crença dogmática relativa às tradições religiosas que forneciam aporte fundamental às instituições de forma geral, principalmente, à ordem política.

A peça *As nuvens* tem como personagens: Estrepsíades, Fidípedes, Escravo de Estrepsíades, Discípulo de Sócrates e Sócrates. A narrativa apresenta a tentativa do pai Estrepsíades convencer seu filho Fidípedes a se tornar aluno de Sócrates, a fim de aprender a arte retórica para livrar o pai das dívidas contraídas pelo próprio filho (decorrentes de sua paixão por cavalos), o que foi a causa da ruína do pai. Fidípedes ingressa no pensatório e após

---

<sup>55</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 102.

algumas aulas obtém grande progresso. Sócrates é apresentado por Aristófanes como sofista, por isso, para ser seu aluno é preciso pagar. Além de sofista, ele é apresentado como astrônomo e ateu. Um aspecto bem enfatizado nessa peça é a ironia socrática, ou seja, esse é o ponto principal, uma vez que Aristófanes não estava preocupado com o aspecto histórico sobre Sócrates. É importante destacar que no Sócrates de Aristófanes mais uma vez predomina a ironia a serviço da ideia socrática. Segundo Kierkegaard, o aspecto cômico está próximo da ironia e esta representa um novo princípio.

[...] a ironia é um ponto de vista novo, e, enquanto tal, absolutamente polêmico frente à antiga cultura grega, e ao mesmo tempo é um ponto de vista que constantemente se suprime a si mesmo, ela é um nada que devora tudo, e um algo que jamais se pode agarrar, que ao mesmo tempo é e não é; mas isto é uma coisa cômica em seu mais profundo fundamento. Assim como a ironia derrota tudo, ao ver em cada coisa a sua discrepância para com a ideia, assim também ela se situa abaixo de si mesma à medida que se supera a si mesma e, contudo permanece nela<sup>56</sup>.

Observa-se, portanto, a ironia enquanto característica do Sócrates real e, de fato, como novo princípio, pois, antes disso, prevalecia o dogmatismo no que se referem às crenças éticas, políticas e religiosas. Sócrates aparece dando aos jovens um exemplo de “relativismo”, fazendo abalar suas crenças nos valores tradicionais e o faz por meio da ironia. Importante destacar o que representa as nuvens enquanto símbolo, de acordo com Kierkegaard, elas não foram escolhidas por acaso, mas tem um significado singular.

As nuvens ilustram, pois, manifestamente, toda a atividade vazia e sem conteúdo que se desenrola no pensatório, e há, portanto, uma profunda ironia quando Aristófanes, na cena em que Estrepsíades deve ser iniciado nesta sabedoria, faz Sócrates invocar as nuvens, que são o reflexo aéreo do seu próprio interior vazio. Nuvens denotam, pois, de maneira excelente, o movimento do pensar carente de todo e qualquer ponto firme, que em contínuo ondular, sem ponto de apoio e sem lei imanente do movimento, configura-se de todas as maneiras possíveis com a mesma inconstância das nuvens, que ora se assemelham as mulheres mortais, ora a um centauro, uma pantera, um lobo, um touro etc., [...] Pelo que, é naturalmente uma pura arbitrariedade quando Sócrates predica das nuvens que elas são deusas, e Estrepsíades se mantém naturalmente muito mais razoável ao aceitar que são apenas bruma, orvalho e fumaça. Mas assim como esta ausência de conteúdo se mostra nelas, assim também se mostra na comunidade, no Estado, que elas nutrem e protegem, e que o próprio Sócrates descreve como sendo um amontoado de desocupados, de homens ociosos que costumam cantar louvores às nuvens<sup>57</sup>.

A obra *As Nuvens*, assume variadas formas cômicas, com o intuito de ridicularizar e satirizar os personagens. Para Kierkegaard nesse aspecto está caracterizada “a dialética

<sup>56</sup>KIERKEGAARD, 2010, p.135.

<sup>57</sup>Ibidem, p. 138.

meramente negativa”<sup>58</sup>. Sobre o significado das Nuvens como símbolo, Paula nos explica nos termos seguintes:

Na peça *As nuvens*, conforme observa Kierkegaard, o coro é um símbolo, ou seja, são nuvens. Como podemos observar, essa é uma grande ironia de Aristófanes. Afinal, o coro aparece como consciente do seu papel, as nuvens demonstram a fraqueza, a fragilidade e o vazio do Pensatório de Sócrates. Elas, ainda que pensem ser algo, nada são verdadeiramente, embora tenham a forma indefinida de algo. Esse coro representa as nuvens e essas nuvens que representam diversas formas são usadas com ironia por Aristófanes para simbolizar Sócrates<sup>59</sup>.

Ademais, no coro, Aristófanes utiliza a imagem de Sócrates para ridicularizar e desmascarar os sofistas e, ao dissipar as ilusões difundidas sobre os mesmos, ele os derrota. Assim, apesar de não ser um sofista, Sócrates é visto nessa peça como o maior dos sofistas, porém Aristófanes demonstra que ele não é sofista. Ele mostra que o sofisticado que há nele é apenas um elemento que serve à ironia, ou seja, Sócrates é um irônico. Segundo Kierkegaard, essa identidade de Sócrates como sofista também foi uma analogia realizada com agigantada ironia, uma vez que [...] “com certeza seria uma ironia digna de Aristófanes conceber Sócrates, o mais encarniçado inimigo dos sofistas, não como adversário deles, mas como seu mestre, o que, aliás, num certo sentido também o era”<sup>60</sup>. Enfim, o Sócrates caricaturado por Aristófanes é extremamente irônico, leve e idealizado, apesar de sua idealização ser cômica. A imagem de Sócrates no pensatório flutuando sobre um cesto representa a busca, o desenvolver-se em sentido ascensional rumo ao pensamento puro. Nesse sentido “O irônico bem que é mais leve do que o mundo, por outro lado ainda pertence ao mundo”<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup>KIERKEGAARD, loc. cit.

<sup>59</sup>PAULA, M. G. de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, 2001, p.50.

<sup>60</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 141.

<sup>61</sup>KIERKEGAARD, loc. cit.

## 2 A VISÃO DE HEGEL SOBRE SÓCRATES

Para melhor compreender a visão de Kierkegaard sobre Sócrates é preciso discorrer sobre a perspectiva hegeliana do pensamento socrático, uma vez que Kierkegaard, além da leitura de Platão, Xenofonte e Aristófanos, foi fortemente influenciado por Hegel, sendo possível perceber no *conceito de ironia* que ambos estão em constante diálogo. Deste modo, será apresentado o diálogo entre Kierkegaard e Hegel no livro *O conceito de ironia*. Afinal, toda a difusão das teorias hegelianas na Dinamarca foi realizada por Hans Lassen Martensen. O ponto fundamental de sua defesa diz que todos os sistemas de Kant, Schleiermacher e Hegel evidenciavam providencialmente a constituição da noção de indivíduo. Martensen compreende que isso faz o ser humano não reconhecer a sua necessidade de Deus. Isto se dá porque no primeiro volume das *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel faz uma ampla narrativa sobre Sócrates. Em tal descrição, ele utiliza as mesmas fontes depois utilizadas por Kierkegaard em o *Conceito de ironia*: Xenofonte, Platão e Aristófanos. Para Hegel, Sócrates foi um divisor de águas, pois antes dele os pré-socráticos buscavam elucidar a natureza através de explicações que deixavam de lado a ação divina. O interesse destes primeiros pensadores estava concentrado no mundo fora de si: o mundo objetivo. Já Sócrates mudou o foco desse tipo de investigação e concentrou seu interesse no pensamento interior. Para ele a forma como as pessoas pensavam era mais importante do que saber sobre a natureza.

Segundo Hegel, tal mudança de paradigma é algo revolucionário, tanto na filosofia da Grécia antiga, como na cultura grega em geral. Para os povos gregos, era natural que certos hábitos e costumes fossem enraizados através do tempo e de que as coisas ocorriam por designação divina. Isso é o que Hegel chama de ética, em alemão *Sittlichkeit*, o qual se refere à ética dos costumes seguidos por um povo, pelas religiões, leis, ou padrão social. Na interpretação de Hegel o povo grego confiava que a ética, nesse sentido objetivo dos costumes enraizados, era a verdade em si. Eram verdadeiros por serem ordenado pelos deuses. Esse modo de pensar fez surgir o direito natural, que traduz a ideia principal de que todas coisas são determinadas pela natureza. As leis da natureza eram tidas como absolutas e as humanas eram falhas e arbitrarias. Para Hegel, essa visão foi superada com Sócrates, que mudou o foco deste pensamento, que dava ênfase ao exterior, ao mundo objetivo, designado pelos deuses como verdade enraizada. Sócrates muda o foco do exterior para o interior e Hegel diz: “o princípio de Sócrates é que o homem deve alcançar a verdade por si mesmo”<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup>HEGEL, George W. Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 1. Translate from german by E. S. Haldane. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1892, p. 386.

Sócrates se contrapôs ao hábito de aceitar o costume cegamente, postulando em suas proposições que o indivíduo deve usar a razão e a crítica como um modo que possa nos levar a uma conclusão sobre o que se deve acreditar. Hegel não descarta a crença de que existe uma verdade objetiva, todavia a mesma deve ser atingida através da razão. Para ele, antes de Sócrates não havia esse buscar racional, as pessoas estavam acostumadas a não usar a razão. Pensavam que as coisas eram dadas pela vontade divina e isso estava acima de qualquer dúvida, a opinião de cada indivíduo em particular era algo totalmente desprezível. Para Sócrates, o indivíduo deve buscar a verdade por si próprio através do uso da razão e esse é o meio pelo qual ele deve chegar à verdade. Tal mudança de pensamento valoriza a racionalidade de cada indivíduo em particular, e acredita que assim cada um pode atingir a verdade. Para Sócrates o indivíduo é o único ser capaz de estabelecer a verdade. E por isso:

O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que eu vou fazer, não sobre o que devo saber. É uma questão de entender meu destino, de ver o que a Divindade realmente quer que eu faça; o importante é encontrar uma verdade que seja para mim, encontrar a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer<sup>63</sup>.

Em tal frase, observa-se o quanto Kierkegaard estava em busca da sua própria verdade subjetiva. Ele não estava atrás de verdades objetivas ou interessado em perscrutar sistemas filosóficos ou em formular uma teoria do Estado:

Que propósito haveria nesse caso se eu descobrisse uma assim chamada verdade objetiva ou se eu me dedicasse a explorar os sistemas dos filósofos? E que propósito haveria nesse caso em ser capaz de conceber uma teoria do Estado [...] na qual eu mesmo não habito, mas meramente exhibo para outros verem?<sup>64</sup>

Kierkegaard denega totalmente o conhecimento objetivo, que para ele é desprovido de algo indispensável chamado verdade subjetiva. Ele acredita que a verdade só pode ser encontrada na interioridade de cada indivíduo. Dentre as verdades objetivas, as quais Kierkegaard não tem o menor interesse, ele insere o cristianismo na forma como é seguido em sua pequena cidade. “Que propósito haveria em ser capaz de expor o sentido do cristianismo, de explicar muitos fatos isolados, se isso não tiver qualquer sentido mais profundo para mim e para minha vida?”<sup>65</sup>.

Ele considera que o cristianismo pode ser encarado de duas formas: externo e interno. Como algo externo ele é visto como verdade objetiva, aí situa-se a Igreja com sua

<sup>63</sup>KIERKEGAARD, Søren A. *Journals and Notebooks*. Vol.1. New Jersey: Pinceton University Press, 2007. p. 19.

<sup>64</sup>Ibidem, p. 19.

<sup>65</sup>KIERKEGAARD, loc. cit.

história. Neste sentido, a relação do indivíduo particular com Deus é totalmente diferente daquilo que a Igreja faz em seus rituais e em suas decisões colegiadas. Então no que se refere ao cristianismo, ele observa que em sua pequena cidade imperava a verdade objetiva e estava muito longe de ser o verdadeiro cristianismo. É assim que as ideias Kierkegaardianas e o pensamento socrático começam a dialogar. Para ambos o conhecimento de si deve interessar a cada um de nós, sendo, portanto o ponto de partida da ironia socrática. Afinal, o conhecimento verdadeiro começa com um não saber. É preciso duvidar daquilo que se pensa e que se sabe para encontrar a sua verdade subjetiva. “O problema seria então: o da verdade do cristianismo”<sup>66</sup>. É importante lembrar que o objetivo encontra-se no exterior, por exemplo, nas fontes históricas. Em oposição a essa verdade objetiva encontra-se a verdade subjetiva, que se refere à relação individual de cada vivente com o cristianismo, de forma personalíssima. Isso é para Kierkegaard bem mais importante do que alguma verdade objetiva estabelecida. Assim como Sócrates, Kierkegaard valorizou a interioridade e a subjetividade.

## 2.1 O método socrático, segundo Hegel

Hegel diz que o primeiro constituinte do método utilizado por Sócrates é o movimento do particular para o universal, ou seja, Sócrates conversa com diferentes tipos de pessoas e tenta fazer com que a experiência particular de cada um chegue a uma verdade universal. No diálogo *Eutífron*, são elencados alguns modelos de piedade, e Sócrates pergunta o que tais casos particulares têm em comum, sua intenção era apreender a essência da piedade. Igualmente em outros diálogos ele tenta captar a justiça em si, a beleza em si, o bem em si. Hegel diz que o segundo constituinte do método socrático é desorientar o interlocutor ao comparar a definição proposta e a experiência individual de cada um, fazendo gerar um enfrentamento entre o universal e o particular. Desta forma, Sócrates busca desvendar os olhos de seus interlocutores, mostrando que aceitaram algum conhecimento como verdadeiro sem fazer uso de sua reflexão.

Após esse experimento, o indivíduo tende a fazer uma reavaliação sobre a matéria em pauta. Assim é a razão e somente ela deve confirmar se o que está em pauta é verdadeiro ou falso. Ao analisar a ironia socrática, Hegel diz que o interlocutor de Sócrates é convencido por ele a falar sobre determinado assunto com base no conhecimento amplo das coisas. Para chegar nesse ponto, Sócrates finge não saber nada sobre o assunto destacado e pede

---

<sup>66</sup>KIERKEGAARD. S. A. Pós-escrito às migalhas filosóficas. Vol. 1. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/edusf, 2013, p.22.

explicações. Após o interlocutor se empolgar com as respostas, Sócrates o faz perceber que entrou em contradição. Essa era a forma dele ajudar as pessoas a despertar. Fingir ignorância é uma forma de ser irônico, pois ao analisar sua desenvoltura, que tanto refuta e domina a argumentação, percebe-se o fingimento, pois ele sempre acaba mostrando mais conhecimento que seus interlocutores, apesar de nunca dar nenhuma resposta ou conclusão final. “É realmente possível dizer que Sócrates nada sabe, pois ele não alcança a construção sistemática de uma filosofia”<sup>67</sup>.

O pensador alemão está se referindo ao fato de que os diálogos nunca chegam a um resultado positivo e, para ele, o fato de Sócrates ou o interlocutor não achar as respostas, confirma que Sócrates de fato não sabe. Na visão de Hegel o ser humano possui conhecimentos universais das coisas, pois quando se fala sobre a justiça ou a verdade, já se possui uma ideia, ainda que distante, do que sejam tais termos universais, apesar de cada um ter uma intuição do significado desses termos, é preciso que se analise de forma mais minuciosa. É exatamente isso que o método socrático faz, através da ironia. Hegel também faz referência à maiêutica de Sócrates, como parte significativa de seu método. Para ele tal método é semelhante à formação do universal a partir dos particulares<sup>68</sup>. O ser humano quando ainda não desenvolveu suficientemente sua razão, vive nas categorias imediatas da percepção e sensações, e cada percepção individual implica uma universal. Por exemplo, quando se vê um determinado número de cavalos em particular, passamos a reconhecer um cavalo a partir da ideia que passamos a possuir do cavalo. Nesse mesmo sentido quando Sócrates se utiliza de seu método da maiêutica está auxiliando o outro a recuperar a ideia do universal já existente em sua mente. Segundo Hegel, esse processo é semelhante ao processo educacional. A criança quando inicia os estudos primários ainda não é capaz de pensar de forma abstrata, começa com os casos particulares, usando sua percepção e sensação, e aos poucos, na medida em que vai avançando nos estudos vai desenvolvendo seu pensamento e atinge a capacidade correta do pensar.

Hegel também faz referência à definição de *aporia*, ou seja, a não solução nos diálogos, a ausência de conclusão positiva. Ele diz que Sócrates confunde seus interlocutores ao mostrar a contradição nas respostas apresentadas por eles, e após algumas tentativas de seu interlocutor desiste e não chega a nenhuma resposta positiva. Isso é um diálogo aporético. Com esse método, Sócrates fez o caminho para a filosofia, uma vez que é natural da filosofia começar com um problema e tentar resolvê-lo. Mas critica Sócrates afirmando que ele

---

<sup>67</sup>HEGEL. *Lectures on the history of Philosophy*. 1892, p. 399.

<sup>68</sup>Ibidem, p. 402.

estacionou no negativo e não foi capaz de capturar o positivo que se encontra na negação. Ele cita o exemplo do oposto entre ser e nada. Para ele ser e nada não são ideias totalmente independentes entre si. Pode-se afirmar que se o nada existe, o ser não existe. Porém ele diz que ao observador atento, um não pode ser pensado sem a existência do outro, uma vez que para a existência de um, necessariamente o outro também deve existir. Assim, os dois conceitos juntos representam um único conceito chamado devir, que contém o ser e o nada.

O devir contém tanto o ser quanto o nada. Algo *devém*, ou se torna, quando vem a ser, e igualmente *devém*, ou se torna, quando perece e deixa de ser. Assim, do que inicialmente parecia ser uma contradição insolúvel, emerge um novo conceito positivo. O movimento parecia inicialmente estar preso em contradição e negação, como se fosse *aporético*: a contradição entre ser e nada. Mas, em última instância, provou-se que isso é só um estágio transitório, e que no fim resultou em algo positivo e construtivo. Essa é a ideia fundamental da metafísica de Hegel<sup>69</sup>.

Ao criticar Sócrates, Hegel nos adverte que ele estaciona no negativo. Ele diz que da negação deveria surgir o positivo gerado pelo oposto dos contrários. Reavaliando a visão de Kierkegaard sobre Sócrates, observa-se que ele já não concorda com Hegel, uma vez que foi precisamente o negativo que despertou o interesse do dinamarquês por Sócrates. Ele compreendeu que o negativo em Sócrates era suficiente e que não se deveria passar da contradição, assim a *aporia* tinha o seu valor exatamente por não chegar a um resultado positivo. Kierkegaard critica Hegel e seus seguidores por tentar ir além de Sócrates, que deu uma enorme contribuição, abrindo as portas para a filosofia como negação. Ele afastou todas as crenças equivocadas e a partir daí possibilitou um começo para a filosofia. Porém, errou ao estacionar na negação, pois lhe faltou o positivo da dialética. Hegel diz que era preciso achar esse elemento positivo indo além de Sócrates, somente assim, seria possível formular uma teoria filosófica.

Para Kierkegaard, ir além da negação era algo desnecessário. Observa-se nesse sentido que, apesar de ambos concordarem sobre a importância e contribuição de Sócrates por meio da negação, o valor dado por cada um é totalmente diferente. Hegel diz que a maior contribuição de Sócrates foi o entendimento de que o bem não é algo dado, mas que deve ser desenvolvido por cada indivíduo. Assim não é a cultura, a tradição, nem os deuses que dizem o que é o bem. Porém, isso é bem diferente do relativismo, Sócrates não é um relativista como os sofistas. Hegel utiliza o sofista Protágoras, “O homem é a medida de todas as coisas”<sup>70</sup>,

<sup>69</sup>STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Trad. Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p 58.

<sup>70</sup>HEGEL, 1892, p. 406.

para explicar que tal frase significa que cada indivíduo possui sua verdade singular e isso é um exemplo de relativismo. Porém, esse não é um posicionamento de Sócrates. A verdade objetiva existe, mas ela somente pode ser alcançada pelo indivíduo com racionalidade e reflexão. Tal verdade exterior deve ser encontrada na mente de cada um. No entanto, os sofistas se utilizam da racionalidade e reflexão, para justificar seus interesses pessoais. Porém, Sócrates diferentemente, pensa que a racionalidade pode ser usada a fim de encontrar a verdade objetiva em que todos podem estar de acordo. Para Hegel, em Sócrates o movimento da exterioridade para a interioridade não anula a essência de verdade, o que ele conceitua como a “unidade do subjetivo e do objetivo”<sup>71</sup>. Cada indivíduo precisa procurar o que há de universal na ética dentro de si através da razão, um universal que qualquer pessoa racional pode alcançar. Para Hegel existe uma relação entre universal interior e universal exterior, porque mesmo que estejam em contradição podem nivelar-se e entrar em conformidade. Quando o subjetivo está fundamentado na razão, ele estará sendo superior ao relativismo.

Sócrates contrapôs à interioridade contingente e particular a verdadeira e universal interioridade do pensamento. Sócrates despertou essa consciência real, pois ele não disse apenas que o homem é a medida de todas as coisas, mas que o homem como ser pensante é a medida de todas as coisas<sup>72</sup>.

Verifica-se a diferença entre Sócrates e os sofistas. Para os sofistas, a subjetividade é pura contingência individual, que se baseia na emoção, no sentimento. Todavia, para Sócrates, subjetividade se relaciona com o indivíduo que pensa e reflete, uma vez que o pensamento se relaciona com os universais, nos possibilita uma conexão com os outros indivíduos e com a verdade objetiva. Para Hegel, a grande contribuição de Sócrates em relação à moral, foi que ele inseriu a moralidade refletida causando oposição a moralidade estabelecida:

A dimensão revolucionária da filosofia de Sócrates foi que ele introduziu a moralidade refletida (*Moralilat*) em contraste com a ética ou moralidade estabelecida (*Sittlichkeit*). A moralidade refletida envolve os indivíduos que refletem por si mesmos, e de forma consciente, sobre o que é o bem em vez de meramente aceitá-lo acriticamente de seus pais, de seus ancestrais ou da sociedade<sup>73</sup>.

Tal fato representou para Hegel o início de um novo pensamento, uma mudança histórica, um movimento verdadeiramente revolucionário e que marcou época:

---

<sup>71</sup>HEGEL, 1892, p.387.

<sup>72</sup>Ibidem, p. 411.

<sup>73</sup>STEWART, 2017, p. 61.

Na consciência universal, no espírito do povo ao qual Sócrates pertence, vemos o voltar-se natural à moralidade refletida. O espírito do mundo aqui começa a mudar, uma mudança que mais tarde é levada à sua completude<sup>74</sup>.

A importância do indivíduo como constituinte da ética refletida foi algo difícil de ser aceito pelos gregos, uma vez que, antes de Sócrates a ética sempre foi algo pré-estabelecido pelos costumes, deuses ou a tradição. Por isso, Sócrates além de ser um incômodo, passou a ser considerado uma ameaça, pois asseverava que a ética precisa ser buscada individualmente. Contudo, esse novo princípio também representou uma libertação, uma vez que as pessoas não precisavam mais manter-se presas aos costumes, inclusive rejeitá-los. Isso representou o fim da moralidade pública.

É importante ressaltar, que para Hegel, o *daimôn* socrático dava comandos a Sócrates, do que se deve ou não fazer. Hegel faz uma comparação entre o *daimôn* pessoal de Sócrates e o Oráculo de Delfos, consultado pelos gregos nos assuntos públicos. Hegel diz que o oráculo era público e ficava disponível a qualquer um, era objetivo. Diferentemente o *daimôn* de Sócrates era algo privado e estava disponível apenas a ele, era interior. Como já dito, os gregos seguiam leis e costumes que eles acreditavam serem aprovados pelos deuses. Então, quando um propósito importante precisava ser decidido, no que se refere ao Estado, bem como alguma questão de ordem privada, quem decidia eram os deuses através da consulta ao Oráculo, ou seja, o indivíduo não decidia por sua própria vontade. Os gregos não tinham o que foi nominado por Hegel de “liberdade subjetiva”, que representa o fato do indivíduo poder decidir por si com base em sua própria reflexão. Quando Sócrates começou a espalhar a ideia de que tais decisões poderiam ser tomadas por si, ao afirmar que, além disso, ele possuía o seu próprio mentor interior e por isso não precisava consultar o oráculo público, Sócrates se torna uma ameaça.

O *daimôn* socrático localiza-se entre o exterior do oráculo e o interior do indivíduo. Isto representa a transição da moral objetiva para a moral subjetiva. Esse *daimôn* orienta Sócrates a não fazer algo que estava disposto a fazer, causando um conflito interno entre o que ele quer fazer e aquilo que ele pode fazer. Portanto, mesmo sendo interno, esse *daimôn* é exterior e diferente da vontade própria de Sócrates. Assim, pode-se dizer que o *daimôn* socrático não é externo como o Oráculo de Delfos e nem é uma vontade pessoal de Sócrates. Por isso, o *daimôn* socrático é uma atividade do exterior para o interior, porém, esse movimento não é completo. Para Hegel só seria completo caso Sócrates tivesse defendido sua própria vontade pessoal como verdade. Porém ele se utilizou do seu *daimôn*, que representava

---

<sup>74</sup>HEGEL, 1892, p. 407.

a subjetividade e sua vontade. Nesse sentido Sócrates foi alguém que nos forneceu o ponto de partida, mas não conseguiu atingir a meta final, uma síntese que superasse o momento negativo.

## 2.2 O julgamento de Sócrates

No livro *O conceito de ironia*, Kierkegaard comenta sobre o parecer que Hegel fez no livro *Lições sobre a história da filosofia* a respeito do julgamento de Sócrates. Muitas das análises históricas sobre tal julgamento pintaram um Sócrates inocente, justo e, principalmente, um injustiçado. Hegel diz que esse tipo de análise é muito equivocada, pois ela não ressalta a revolução do pensamento que Sócrates produziu na Grécia de sua época. Ele acaba concluindo que Sócrates era de fato culpado das acusações que lhes foram imputadas. O filósofo grego foi acusado de não crer nos deuses da cidade e de ter introduzido novas deidades, isso se relaciona ao seu *daimôn* e, como foi entendido pelos gregos, ele estava substituindo a autoridade do oráculo público pela sua própria consciência, passando assim a ideia de que aquilo que ele dizia era algo superior à vontade dos deuses. A moralidade pública foi dessa forma desconsiderada por Sócrates, que ainda incentivou outros indivíduos a desconsiderá-la, na medida em que incentivava a todos que o buscavam a mergulhar em si a fim de conhecer-se a si mesmo. Segundo Hegel, tais ideias causaram uma grande revolução e essa perspectiva foi desconsiderada em algumas análises históricas sobre Sócrates. Hegel nos diz que de fato foi uma acusação legítima, na medida em que o *daimôn* de Sócrates, em oposição ao antigo oráculo, era um novo deus.

Outra acusação analisada por Hegel foi a de que Sócrates corrompeu a juventude. E sobre essa acusação o pensador também concordou com a sua legitimidade, uma vez que na Grécia a relação entre pai e filho era algo sagrado e o filho que desobedecia ao pai estava infringindo uma norma ética. Sócrates tinha incentivado o filho de Ânito a seguir uma profissão diferente da profissão de seu pai e isso causou um conflito familiar. Sobre a terceira acusação, Hegel também a classificou como legítima, uma vez que em sua interpretação ele não reconheceu a autoridade do tribunal. Pois como era de costume nas leis de Atenas, ao ser condenado o sentenciado poderia propor uma pena alternativa, de modo a minimizar tal consequência. Sócrates ao invés de propor outra pena reconhecendo sua culpa, propôs algo irônico e imoral: ser sustentado pelo Estado o resto de sua vida. Nesse sentido ele foi de fato culpado, pois com essa atitude se posicionou acima das leis e dos costumes de Atenas:

O Espírito dos atenienses em si, sua constituição, toda sua vida repousava em um fundamento moral, na religião, e não poderia existir sem base absolutamente segura. Portanto, porque Sócrates faz a verdade repousar no julgamento da consciência interior, ele entra em luta com o povo ateniense sobre o que é certo e verdadeiro<sup>75</sup>.

Para Hegel as acusações foram todas legítimas, tendo em vista os valores da sociedade grega. E assim, ele abalou os fundamentos da moralidade pública, bem como os valores da sociedade de sua época.

### 2.3 A crítica de Kierkegaard a Hegel

Kierkegaard concorda em muitos pontos com Hegel a respeito de Sócrates. Para Kierkegaard Sócrates é uma figura essencialmente negativa e outorgar alguma característica positiva a ele é um equívoco. Para o dinamarquês, a ironia é sempre negativa e destruidora. Sobre o *daimôn* de Sócrates, Kierkegaard concorda que ele representou uma parte de sua subjetividade contrapondo-se aos valores da ética tradicional de Atenas. Em *O conceito de ironia*, Kierkegaard demonstra que estava de acordo com Hegel, sobre o conflito de Sócrates com o Estado e a religião: “[...] era uma relação inteiramente polemica com a religião grega do Estado colocar algo completamente abstrato no lugar da individualidade concreta dos deuses”<sup>76</sup>. Ele também concorda que o *daimôn* é uma substituição privada em oposição ao Oráculo de Delfos, que era um costume público consagrado. Para Kierkegaard, o *daimôn* é conveniente à ironia socrática. Ele está interessado nas características negativas dessa alternativa privada, diferentemente de Hegel que não está nem um pouco interessado em tais características.

Sobre o julgamento de Sócrates, Kierkegaard também concorda com Hegel sobre a condenação. Do ponto de vista das leis da cidade foi legítima e ambos se contrapõem a visão daqueles que veem em Sócrates um personagem condenado injustamente, a quem ele os chama de “[...] lamentadores academicamente profissionais e a multidão de humanitários superficiais, mas lacrimosos”<sup>77</sup>. E ainda, ambos estão de acordo que a condenação ocorreu devido à renúncia de Sócrates em aceitar a legitimidade do tribunal, uma vez que ele poderia ter aceito uma pena alternativa: “O poder objetivo do Estado, suas pretensões quanto à atividade do indivíduo, as leis, os tribunais, tudo perde sua validade absoluta para ele”<sup>78</sup>.

<sup>75</sup>HEGEL, 1892, p. 426.

<sup>76</sup>KIERKEGAARD, O conceito de ironia, 2010, p. 129.

<sup>77</sup>Ibidem, p. 133.

<sup>78</sup>Ibidem, p. 154.

Interpelar os princípios sob os quais a sociedade ateniense se sustentava era ameaçador, por isso ao pôr em evidencia sua ironia destruidora, Sócrates tornou-se uma presença indesejada na pólis.

Outro ponto em que Kierkegaard concorda com Hegel é na descrição de Sócrates como sinal de virada histórica. A motivação da decadência da vida grega foi aquilo que Hegel denominou como “a arbitrariedade da subjetividade finita”<sup>79</sup>. Em *O conceito de ironia* Kierkegaard se posiciona em relação a essa caracterização. Ele diz que essa ideia está relacionada aos sofistas, caracterizados como relativistas e negadores de toda verdade absoluta:

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<sup>80</sup>.

Igualmente a Sócrates, os sofistas interpelaram a cultura grega enrijecida, a qual Kierkegaard chamou de eticidade substancial. Eles ensinavam retórica e a arte de refutar, sob a máxima de que era um conhecimento hábil para ajudar os jovens na arte da política. A bem da verdade, o que era ensinado buscava beneficiar sempre aquele que estivesse no embate argumentativo, e passava longe de tentar defender alguma verdade suprema. Eles foram positivos e negativos nessa prática, ao questionar a cultura enrijecida eram negativos e ao fazer assertivas sobre o mundo eram positivos. Como relativistas, eles elevavam a máxima potência a noção de verdade em torno de si mesmos. Assim, eles ensinavam a busca da verdade que melhor convinha a seus seguidores: “Na sua primeira forma esta cultura torna tudo vacilante; em sua segunda forma, ao contrário, ela coloca qualquer discípulo aplicado em condições de tornar tudo firme”<sup>81</sup>. Desse modo, eles argumentavam em favor de qualquer assunto. A grande diferença apontada por Kierkegaard entre Sócrates e os sofistas

Se encontra no fato de que ele permanece em ceticismo e negatividade e se recusa a ser arrastado para a construção de uma afirmação positiva de verdade. Kierkegaard assim contrasta Sócrates com os sofistas ao afirmar que Sócrates é puramente negativo, enquanto os sofistas fazem afirmações positivas<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 158.

<sup>80</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 158 et seq.

<sup>81</sup>Ibidem, p. 160.

<sup>82</sup>STEWART, 2017, p. 88.

Kierkegaard afirma que a ironia socrática possui “validade histórico-universal”<sup>83</sup>. Assim, vale servir-se da ironia em um contexto histórico. A ironia de Sócrates buscava combater dois pontos: aos que cultivavam uma vida tradicional, sem reflexão, marcada pelos costumes enrijecidos através dos tempos, que mantinham tradições inúteis, e aos sofistas que afirmavam qualquer coisa de maneira im procedente, os quais, para ele, eram relativistas, levianos e egoístas. Sendo assim, Sócrates se utiliza da ironia como dispositivo que visa consertar o que ele entende como hábito defasado e acéfalo da sociedade de sua época. Perceba-se, que a ironia pode ser utilizada para outros fins que não seja somente uma atividade desaforada, incomodativa e até mesmo sensibilizadora. Kierkegaard também apresenta a ironia como ponto de virada, ao mencionar a herança deixada por ela. Menciona que após Sócrates, emergiram vários institutos filosóficos que litigavam entre si na antiguidade: “ainda que Sócrates tenha originado várias escolas filosóficas com diferentes doutrinas positivas, ele mesmo representa o que Kierkegaard, seguindo Hegel, chamou de negatividade infinita”<sup>84</sup>. Segundo Kierkegaard, a herança histórica deixada por Sócrates, tem mais fundamento no fato de que ele simboliza a autentica negatividade.

De acordo com Hegel, a história possui diferentes ciclos e cada época dispõe dos seus próprios princípios e costumes. No entanto, com o desenvolvimento da história surgem formas diferentes de pensamento, revelações científicas novas e os paradigmas anteriores começam a desabar. Iniciam-se assim as fases de desequilíbrio, em que afloram dúvidas nas pessoas, diante do fato de sua compreensão de mundo ter se tornado ineficaz. É possível que tais pessoas sem saber em que acreditar, caiam em um niilismo total. De modo semelhante a Hegel, Kierkegaard compreendia que a história se desenvolvia por estações de equilíbrio e colapso. Cada época é instável e móvel: “A realidade dada em certa época é a realidade válida para a geração e para os indivíduos naquela geração”<sup>85</sup>. Todavia, no momento em que a visão atual se torna inverossímil, é preciso substituí-la, e Kierkegaard diz que “essa realidade deve ser substituída por outra realidade, e isso deve ocorrer através de, e por, indivíduos e pela geração”<sup>86</sup>. Ele deduz que as referidas mudanças acontecem porque os indivíduos abandonaram a crença nos fundamentos que firmavam a cultura geral.

Kierkegaard busca aplicar a ironia na história. Em um tempo em que a visão de mundo em determinado período está em decadência. Ele utiliza as palavras *existência* e *realidade* para discorrer sobre esse assunto. E mostra a consequência de um indivíduo no

<sup>83</sup>KIERKGAARD, op. cit., p. 164.

<sup>84</sup>STEWART, 2017, p. 89.

<sup>85</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 225.

<sup>86</sup>KIERKEGAARD, 2010, loc. cit.

pleno uso da ironia em um período em que as tradições de um povo se encontram no início de um colapso. Em tal cenário, “toda a existência se tornou alienada para o sujeito irônico, e o sujeito irônico, por sua vez, alienado para a existência, [...] “a realidade perdeu sua validade para o sujeito irônico”<sup>87</sup>. A ironia surge diante de um juízo de alheamento dos hábitos e crenças gerais. O indivíduo percebe que tais práticas e crenças não se sustentam mais. E assim, muitos sentem-se alheios a toda realidade e entram em um niilismo total. Kierkegaard enfatiza que “o novo deve avançar”, e “o velho deve ser substituído”<sup>88</sup>. Nem todas as pessoas são capazes de perceber as mudanças, porém algumas a enxergam de forma muito clarividente. Assim, aqueles que se destacam pela capacidade de perceber tais crises, são os que podem guiar a raça humana para longe da crise e para o interior de um novo período. Kierkegaard chama este “indivíduo profético”<sup>89</sup>.

Para Kierkegaard, esses indivíduos “proféticos” apesar de ter certa premonição sobre a crise e sobre o futuro, possuem uma visão embaçada. O sujeito irônico, não está interessado em arquitetar o futuro, mas evidenciar os contrastes de seu tempo. Para Kierkegaard, esse é “um custo que o procedimento do mundo reivindica”<sup>90</sup>. Segundo ele, em todo período de ruína na história sempre existirá indivíduos que se utilizarão da ironia para cortar as estruturas decadentes da atualidade defasada. Tais iluminados, não recebem honrarias em seu tempo, uma vez que, a maioria de seus conterrâneos não é capaz de ver da mesma forma que eles, e assim são rechaçados por aqueles que estão amarrados pelos costumes enrijecidos. O indivíduo irônico, apesar de perseguido, segue seu caminho, pois ele está liberto de todas as amarras e por isso não é mais seguidor de nenhum padrão social imposto, assim está aberto a toda e qualquer possibilidade. Sobre essa sensação de liberdade, sentida pelo indivíduo irônico Kierkegaard afirma: “Face a face com a realidade dada, a subjetividade sente seu poder, sua validade e sentido”<sup>91</sup>. Perceba-se o valor concedido ao indivíduo diante da ordem de desenvolvimento da história:

Para Kierkegaard, a questão da ironia não é simplesmente zombar das pessoas ou empreender a ironia. Em vez disso, a justificação para a ironia, em uma perspectiva histórica, é que ela é usada para enfatizar e desenvolver o princípio da liberdade subjetiva. Ela está “a serviço” dessa ideia. Essa era a missão de Sócrates. De fato, a interpretação de Hegel é que Sócrates foi o primeiro a começar a desenvolver historicamente a liberdade subjetiva<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup>Ibidem, p. 224.

<sup>88</sup>KIERKEGAARD, O conceito de ironia, p. 226.

<sup>89</sup>Ibidem, p. 226.

<sup>90</sup>KIERKEGAARD, loc. cit.

<sup>91</sup>Ibidem, p. 228.

<sup>92</sup>STEWART, 2017, p. 112.

Verifica-se a justificação da ironia de forma universal e histórica tanto por Kierkegaard como por Hegel que contrapõe a ironia socrática com outras ironias. Ele diz que a ironia dos românticos alemães é totalmente diferente da ironia socrática, uma vez que é utilizada tão somente para demolir seja qual for a ideia, hábito, doutrina, organização que não seja aprazível a eles. Diferentemente, Sócrates não buscava demolir por mero deleite, mas para atingir a verdade. A ideia de subjetividade defendida por Sócrates era bem distinta da percepção de subjetividade dos românticos. Para Hegel, os românticos não passam de relativistas cuja investida aos costumes são incitados pelo seu próprio egoísmo. Deste modo, o romântico muda sua perspectiva na medida em que lhe surge um benefício maior. Embora Sócrates tenha advogado a tese de que o indivíduo deve buscar a verdade por si, a verdade para ele era algo bem diferente do relativismo. Hegel define a ironia socrática como um “modo de conversação, gracejo sociável”<sup>93</sup>. E isso é totalmente diferente da dissimulação dos românticos. Kierkegaard valoriza a crítica feita por Hegel, quando o mesmo os define como relativistas, e nesse sentido Hegel foi pertinente ao criticá-los. Sobre isso ele aduz: “É um dos grandes méritos de Hegel que ele tenha interrompido, ou pelo menos tenha desejado interromper, os filhos pródigos da especulação em seu caminho para a perdição”<sup>94</sup>. Todavia, ele pressupõe que a hostilidade de Hegel em relação aos românticos não lhe permitiu enxergar toda a superioridade da ironia:

Kierkegaard pensa que, já que Hegel não tem qualquer paciência para com a ironia romântica, ele é incapaz de distingui-la de outras formas de ironia. Em suma, Hegel ajunta todas as formas de ironia em uma só ideia negativa, a qual se põe a criticar. Kierkegaard pensa que a descrição que Hegel faz da ironia como ‘um modo de conversação, gracejo sociável’ é equivocada, e não é capaz de reconhecer o sentido mais profundo do uso que Sócrates faz da ironia. [...]” para Hegel o objetivo da ironia de Sócrates era simplesmente dar início a uma discussão que levaria a uma determinação do conceito ou do universal<sup>95</sup>.

Hegel critica Sócrates por ele jamais dar conta de estabelecer o universal ou de arquitetar qualquer coisa de positivo. É preciso lembrar que para Kierkegaard, o interessante em Sócrates era rigorosamente o negativo, pois o objetivo dele não era construir e sim negar:

Para Kierkegaard, resolver algo ou construir algo não benéfico para o indivíduo; antes, pode ser um terrível desserviço. Se alguém cura a dúvida ou ameniza a dor do niilismo fornecendo uma resposta, rouba-se do indivíduo a sua própria responsabilidade subjetiva de buscar a verdade. Isso é ainda pior se o que constrói e se apresenta como verdade nem mesmo é verdadeiro. Isso é o que Kierkegaard considerava que os sofistas estavam

<sup>93</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 231.

<sup>94</sup>Ibidem, p. 230.

<sup>95</sup>STEWART, 2017, p. 115.

fazendo na época de Sócrates, e o que ele considerava que os sacerdotes e os acadêmicos estavam fazendo em sua própria época. O Sócrates de Kierkegaard é negativo, ou seja, em certo sentido, um niilista, mas tudo bem: isso liberta o sujeito para buscar a verdade subjetivamente<sup>96</sup>.

Em suma, a diferença entre o Sócrates visto por Kierkegaard e dos românticos, é que o de Kierkegaard se mantém na busca da verdade ininterruptamente, enquanto o dos românticos logo elaboram a verdade que melhor sirva ao seu mero deleite. No livro *O conceito de ironia* verifica-se, uma busca histórica pela compreensão de sua origem e desenvolvimento da ironia. Porém tal obra não é nem totalmente histórica e nem puramente conceitual:

Hoje, esse tipo de estudo seria incluído no tópico ‘história das ideias’. A obra de Kierkegaard é de certa forma um híbrido. Por um lado, não é um trabalho puramente histórico pois Kierkegaard não está interessado na história per se; não está em busca de reis, guerras, expedições de descobrimento e coisas do tipo. Por outro lado, também não é uma obra puramente conceitual. Ele não está apenas interessado no conceito de ironia por si só, separado de seu conceito histórico; sua obra, na verdade, envolve ambos os elementos, e é isso o que ele discute em sua introdução. Primeiro, há o elemento do fenômeno histórico, ou seja, o uso concreto da ironia pela pessoa concreta de Sócrates que envolve a compreensão de Sócrates no contexto do mundo grego antigo e da cidade-Estado ateniense. Há então um elemento empírico que é baseado nas fontes remanescentes sobre a vida e o pensamento de Sócrates: Platão, Xenofonte e Aristófanes. Mas, em segundo lugar, há também um elemento conceitual que envolve o pensamento. A história não é simplesmente um catálogo de dados brutos. As fontes precisam ser interpretadas, situações e eventos devem ser reconstruídos, e conexões devem ser inferidas<sup>97</sup>.

Kierkegaard ressalta a importância tanto dos conceitos como da análise dos eventos históricos, bem como das manifestações empíricas, pois a ênfase tão somente em um dos dois não garantiria nenhuma elucidação. Os fatos empíricos têm a necessidade de uma interpretação conceitual. De igual modo a análise conceitual precisa ser realizada diante dos fatos empíricos. Kierkegaard vincula os fatos empíricos com a história e os conceitos com a filosofia. Para ele:

Tais são, portanto, os dois momentos aos quais se deve fazer igualmente justiça, e que constituem o ajuste de contas entre história e filosofia, de maneira que por um lado se faz justiça ao fenômeno e a filosofia não o angustia ou o intimida com sua superioridade, e, por outro lado, a filosofia não se deixa perturbar pelo feitiço do individual nem distrair pela profusão das particularidades<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup>STEWART, loc. cit.

<sup>97</sup>STEWART, 2017. p. 116.

<sup>98</sup>KIERKEGAARD, 2010, p. 24.

Como dito, os dois lados são relevantes e indispensáveis para análise que Kierkegaard exhibe. Observa-se que ele considera os conceitos abstratos, todavia pressupõe que eles devem ser constituídos na experiência. Kierkegaard critica Hegel por ele destacar excessivamente o conceito e dar pouco destaque ao fato empírico:

[...] repreende Hegel por não ser filologicamente exato, no sentido de que ele não faz um estudo minucioso de todas as fontes relevantes, mas em vez disso se apressa muito ao enfatizar o conceito geral de forma abstrata diante da evidência histórica concreta. Kierkegaard sugere que Hegel não está preocupado quanto deveria sobre os detalhes da história, mas simplesmente proporcionar um quadro amplo. Hegel parece não estar preocupado se talvez nem todos os detalhes das fontes históricas caibam no quadro amplo que ele tenta apresentar<sup>99</sup>.

O pensador dinamarquês entendeu que isso gera uma deturpação da acepção correta sobre Sócrates. Assim sendo, Hegel não foi capaz de distinguir as incoerências nas descrições das fontes antigas sobre Sócrates, seja pelas vias interpretativas de Xenofonte, Platão ou Aristófanos. Kierkegaard também critica Hegel por ter interpretado Sócrates atribuindo a ele a qualificação de fundador da moralidade. Como dito, Hegel faz uma extensa análise sobre a história da filosofia e coloca Sócrates como um filósofo determinante nesse processo, uma vez que foi quem primeiro constatou a relevância da liberdade subjetiva. Isso quer dizer, que a noção de moralidade mudou, pois antes ela se relacionava com algo exterior, designado pela cultura e tradição e com Sócrates ela passou a significar alguma coisa que está relacionada com a interioridade, consciência, reflexão. E dizer que Sócrates fundou a moralidade significa dizer que ele introduziu na história um princípio positivo e para Hegel isso foi um movimento significativo no crescimento da cultura humana.

É sempre preciso lembrar que Kierkegaard compreendeu Sócrates como essencialmente negativo. Ele desmascarou os sofistas exibindo seu relativismo e também os equívocos dos ditos sábios de sua época e não houve qualquer indício de algo positivo nessa atividade, uma vez que ele sempre deixava os assuntos colocados em pauta sem resposta. Por isso, foi um erro de Hegel ter atribuído a Sócrates um princípio positivo.

Kierkegaard diz que precisamos nos apegar a essa imagem de Sócrates e resistir ao anseio de historiadores ou filósofos de incorporá-lo positivamente em uma narrativa mais ampla sobre o desenvolvimento da história ou da filosofia. Hegel atribuiu erroneamente a Sócrates um papel positivo como se estivesse antecipando e prevendo desenvolvimentos posteriores, mas a verdade é que Sócrates não estava olhando à frente, mas olhando para trás. Sócrates estava respondendo criticamente a indivíduos e instituições que já existiam, mas isso parou por ali. Ele fazia negativas sobre a cultura e o pensamento gregos da época, mas nunca pretendeu encontrar a verdade ou

---

<sup>99</sup> STEWART, 2017, p. 118.

apresentar alguma coisa de positivo sobre a qual eras posteriores pudessem edificar<sup>100</sup>.

Sócrates buscava conceitualmente a definição de muitas ideias, entre elas o conceito de bem. As explicações exibidas por seus interlocutores, invariavelmente retratavam crenças do passado e ele mostrava a todos os equívocos de suas explicações, porém nunca dava uma resposta positiva. O interesse de Kierkegaard com a ironia socrática possuidora desse atributo determinante, uma vez que ela é essencialmente negativa. A ironia possibilita a eterna busca dos conceitos e vence todo aquele que está fincado em uma conclusão definitiva.

#### 2.4 Hegel e Sócrates: segundo Kierkegaard.

Nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel atribui a Sócrates a responsabilidade por introduzir a noção de subjetividade na civilização ocidental:

Mas Sócrates não brota como um pomo da terra, antes encontra-se unido a sua época por um determinado nexos de continuidade: não é, pois, unicamente uma figura de extraordinária importância na história da filosofia antiga, também é, ademais, uma personalidade que pertence à história universal<sup>101</sup>.

Para Hegel, Sócrates representou um ponto histórico em que o espírito retorna a si mesmo, tornando-se um personagem negativo e individual. O princípio socrático substituiu a especulação e a investigação sobre a natureza. Tal princípio valorizou a subjetividade, pois “o princípio socrático consiste, pois, em que o homem descubra, a partir de si mesmo, tanto o fim de seus atos como o fim último do universo, em que ele chegue através de si mesmo à verdade”<sup>102</sup>. Porém, o filósofo não reconhece um pensamento que tenha por referência apenas a subjetividade, mas um pensar objetivo, uma vez que é somente por meio da objetividade que se pode formular o pensamento racional e filosófico: “O pensamento verdadeiro pensa de tal modo que seu conteúdo não é subjetivo, mas sim objetivo”<sup>103</sup>. Assim sendo, apesar de o subjetivo ter a sua devida importância, ele não deve limitar o pensar apenas na subjetividade. Para Hegel, Sócrates contribuiu para o nascimento do pensamento filosófico e racional, uma

<sup>100</sup>Ibidem, p, 119.

<sup>101</sup>HEGEL, 1985, p.39 apud PAULA, 2009, p. 153. In: PAULA, Márcio Gimenes de. Sócrates entre a ética e a ironia: o pensador ateniense segundo as interpretações de Hegel e Kierkegaard. *Mal-estar e sociedade*, Barbacena, ano II, n. 3, p. 151-172, nov. 2009a.

<sup>102</sup>HEGEL, 1985, p.41 apud PAULA, op cit., p. 153.

<sup>103</sup>HEGEL, 1985 apud PAULA, op. cit., p. 153.

vez que ele “[...] sabia que a ciência e a arte não brotam dos mistérios e que a sabedoria jamais ocorre no concreto. Antes, a verdadeira ciência está no campo da consciência”<sup>104</sup>.

Entretanto, Hegel afirma que Sócrates deu um passo importante no que se refere ao eu, em uma reapropriação de si mesmo. Ou seja, a subjetividade em Sócrates tem a vantagem de se apresentar como sendo aquilo que é em si e para si. Por exemplo, o Bem, para Sócrates, possui uma dimensão prática: “Por isso, as histórias antigas da filosofia destacam, como um dos méritos de Sócrates, o fato dele haver introduzido a ética como um novo conceito da história da filosofia, que, até então, somente se ocupava de investigar a natureza”<sup>105</sup>. Logo, Hegel acreditava que Sócrates foi capaz de inventar a moralidade. Ele ultrapassou o conceito de eticidade formulado pelos gregos, postulando um novo conceito, passando a considerar a ética como uma particularidade de escolhas possíveis no agir humano individualizado.

Sócrates celebrizou-se como mestre de moral; em realidade é o descobridor da moral. Ele proclamou a supremacia do pensamento, o determinante. Os gregos tinham eticidade, mas Sócrates se propôs a lhes ensinar as virtudes, os deveres, etc, morais que tem o homem. O homem moral não é o que quer e faz a justiça; não é o homem inocente, mas sim o que tem consciência de sua ação<sup>106</sup>.

Entretanto, Hegel compreende que na referida concepção está contido o ponto mais frágil da filosofia de Sócrates, pois a ideia de individualidade, interioridade, ou ainda, subjetividade aniquila a eticidade presente na democracia grega:

Este recolhimento interior do homem, a reflexão, aparece na democracia grega com Sócrates, e com ele vem a moralidade, pela qual aquela democracia é destruída. A eticidade é em sua primeira forma costume, hábito<sup>107</sup>.

Hegel compreendeu que, na história do pensamento grego havia uma gradação, os pré-socráticos tinham como cerne de investigação o estudo da natureza e Sócrates optou pela ética. No entanto, na concepção socrática de ética existe um ponto subjetivo diferente de todas as concepções antecedentes:

Agora bem, como a ética, precisando de conteúdo é, em parte, moralidade e, em parte, *ethos*, temos que a teoria socrática é, a rigor, uma teoria ética, visto que nele predomina o lado subjetivo, ao lado das intenções, dos critérios pessoais, ainda que se levante também nele esta determinação de postular

<sup>104</sup>HEGEL, 1989, p. 428 apud PAULA, op. cit., p. 154.

<sup>105</sup>HEGEL, 1985, p. 42 apud PAULA, op. cit., p. 154.

<sup>106</sup>HEGEL, 1989, p. 485 apud PAULA, 2009a, p. 154.

<sup>107</sup>HEGEL, 1989, p. 456 apud PAULA, loc. cit.

partindo de si mesmo e ele bem seja, nela, o eterno, o que é em si e para si<sup>108</sup>.

Neste entender, ética e moralidade diferenciam-se. Os pré-socráticos possuíam a moralidade, mas não eram éticos. A ética na concepção de Hegel era a reunião de racionalidade e moralidade. Assim sendo, para a visão ateniense comum, era um tipo de filósofo popular, possuindo um aspecto místico e pouca precisão filosófica. No entanto, Hegel o via como alguém visivelmente especulativo: “sentia uma grande paixão pela filosofia e um amor muito grande pelas investigações científicas”<sup>109</sup>. Na visão de Hegel, Sócrates foi um indivíduo muito concentrado e comedido:

Sua filosofia, como aquela que situa a essência na consciência como algo geral, não é, em realidade, uma verdadeira filosofia especulativa, mas sim uma ação individual; contudo tinha como meta, evidentemente, chegar a instituí-la como uma ação de validade universal<sup>110</sup>.

É importante ressaltar que Sócrates tinha como referência o comedimento e a prudência, mesmo quando participava de festas e jogos: “numa cena muito característica do Banquete, representa Platão a moderação socrática referente ao vinho; nela temos uma excelente ilustração do que Sócrates entendia por virtude”<sup>111</sup>. Todavia, o método prático de Sócrates aparece de duas formas: maiêutica e ironia. Na maiêutica são narradas as razões dos interlocutores nos diálogos. Por outro lado, na ironia apresenta-se a frivolidade dos referidos argumentos. Maiêutica e ironia fundem-se em Sócrates. Pois, ao refutar seus interlocutores ele possibilita que todos possam atingir um novo fundamento. Para Hegel, tal atitude socrática foi nominada como ignorância fingida: “Mas, para obrigar os outros a expô-las, finge ignorá-las; dando-se ares de inocência, formula perguntas a seus interlocutores como se quisera aprender deles, quando realmente quer testá-los”<sup>112</sup>. A referida ignorância é definida como ironia:

É esta a famosa ironia socrática, que não é senão um modo especial de comportar-se no trato de pessoa para pessoa; é, por assim dizer, uma forma subjetiva da dialética unicamente, enquanto a dialética versa sempre sobre os fundamentos da própria coisa<sup>113</sup>.

Na concepção de Hegel a ironia tem ao mesmo tempo um aspecto falso e outro verdadeiro: “A ironia socrática encerra, pois, um fator de verdade, enquanto tende a tornar concretas as representações puramente abstratas e a impulsionar seu desenvolvimento, pois o

<sup>108</sup>HEGEL, 1985, p. 42 apud PAULA, op. cit., p. 155.

<sup>109</sup>HEGEL, 1985, p. 44 apud PAULA, loc. cit.

<sup>110</sup>HEGEL, 1985, p.45 apud PAULA, 2009a, p. 155.

<sup>111</sup>HEGEL, 1985, p.49 apud PAULA, loc. cit.

<sup>112</sup>HEGEL, 1985, p.52 apud PAULA, op. cit, p. 156.

<sup>113</sup>HEGEL, 1985, p.52 apud PAULA, loc. cit.

que se trata é de, pura e simplesmente, fazer com que o conceito se revele a consciência”<sup>114</sup>. Hegel tece severas críticas a pensadores românticos, isso se dá porque tais pensadores tentam estabelecer que a ironia é “uma suprema modalidade de comportamento do espírito, algo divino”<sup>115</sup>. Para o pensador alemão, nada mais é que um mero subjetivismo. Ademais, isso é fazer confusão entre ironia e hipocrisia:

A ironia concreta de Sócrates é mais uma maneira ou recurso de conversação, a qual se recorre para animá-la um pouco, e não uma risada escandalosa e nem a hipocrisia de quem burla a ideia ou a toma inadequadamente. Sua ironia trágica é o reverso de suas reflexões subjetivas frente à moralidade existente: não a consciência própria do homem que se crê acima dela, mas sim o fim inocente, de quem se propõe chegar, através do pensamento, ao bem verdadeiro, à ideia geral<sup>116</sup>.

Hegel pontua que em Sócrates se encontram reunidos a ironia, a maiêutica e a consciência de si.

O fundamental em que Sócrates trata de penetrar com suas perguntas, para esclarecer ante a consciência o bom e o justo em sua forma geral, consiste no seguinte: partindo do que já existe em nossa consciência de um modo espontâneo, não se trata de desenvolvê-lo por via puramente lógica, mediante deduções, provas ou consciência derivadas através de conceitos. O que tem de se analisar é esse algo concreto tal como se oferece para a consciência natural, sem necessidade de recorrer ao pensamento, de tal modo que, eliminando o concreto, cobre a consciência o que nele existe de geral como tal<sup>117</sup>.

Por isso, o Sócrates de Platão, analisado por Hegel, caminha do particular para o geral, o que faz parte do processo de devir, formal e negativo. O positivo desenvolvido por Sócrates na consciência é o Bem. É nessa questão que se pode realizar a distinção entre ele e os sofistas. Enfim, o homem é o princípio de tudo para o filósofo grego e por isso não pode servir de meio para motivações particulares. Já os sofistas nunca atingem o princípio do Bem, uma vez que não fazem a mesma diferenciação.

A primeira determinação no tocante ao princípio socrático é a grande determinação, puramente formal, desde que a consciência extraia de si mesma o que é a verdade e a busque nela mesma. Este princípio da liberdade subjetiva existia na consciência do próprio Sócrates com tal força que ele depreciava as demais ciências como conhecimentos vazios que não serviam de nada ao homem. Este, segundo ele, somente devia preocupar-se de uma coisa: saber qual é a natureza moral, para assim poder agir melhor; é uma

<sup>114</sup>HEGEL, 1985, p. 54 apud PAULA, loc. cit.

<sup>115</sup>HEGEL, 1985, p. 54 apud PAULA, op. cit, p. 157.

<sup>116</sup>HEGEL, 1985, p. 55-56 apud PAULA, loc cit.

<sup>117</sup>HEGEL, 1985, p. 57 apud PAULA, 2009a, p. 157.

concepção unilateral a qual Sócrates se mantém absolutamente consequente<sup>118</sup>.

O Bem para Sócrates é o único caminho, uma consciência. Outra concepção dos indivíduos em Atenas é que a lei e o geral funcionavam de forma harmônica, e deveriam ser obedecidos, uma vez que estavam cravados no destino de todos. Uma vez inserida a ideia de ética por Sócrates, a lei é colocada em dúvida. Para Hegel surgem então os problemas de Sócrates com o Estado, pois para os atenienses, a moral se confundia com o próprio Estado. Porém, Sócrates só dava créditos ao indivíduo e à ética introduzida por ele.

O Estado terá perdido a sua força, que consistia na continuidade do espírito geral, não interrompida pelos indivíduos, de tal modo que a consciência individual não conhecia nem outra essência senão a lei. Os costumes perderam incomovível firmeza, desde o momento em que existe a perspectiva de que cada homem creia em suas máximas especiais de vida. Dizer que o indivíduo deve cuidar de sua própria moralidade vale tanto como dizer que se converta em indivíduo ético: cessam os costumes públicos e, ao mesmo tempo, aparece o ethos. Ambos os fenômenos se condicionam e se complementam<sup>119</sup>.

Segundo Sócrates, o Bem é algo que emana do interior e deve ser buscado na natureza humana. Sendo assim, não pode ser ensinado. A virtude significa conhecimento, portanto, conhecendo o Bom, o homem nunca fará o mau. E o erro é o mesmo que desconhecimento ou ignorância. Para Hegel, Sócrates não alcança o lado irracional da alma e por isso equivoca-se. A visão socrática procura sempre descobrir quais são os fundamentos das leis e normas. Ele está sempre a buscar os princípios de todas as coisas. No entanto, sua ética possui relação direta com o demoníaco, o que para Hegel significa que o referido demônio representa uma afirmação individual do espírito:

Bem, agora devemos ter cuidado para não ver nesse famoso gênio de Sócrates uma raridade da sua imaginação, da qual muito se fala, nem um espírito tutelar, uma espécie de anjo ou coisa parecida, nem tão pouco sua consciência (moral) é uma representação de uma individualidade geral, do espírito seguro de si mesmo, que é, ao mesmo tempo, a verdade geral<sup>120</sup>.

Observa-se que o demônio de Sócrates é o mesmo que uma individualidade de sua própria consciência, “Em troca, o demônio de Sócrates é mais acentuadamente o outro aspecto, completamente necessário, de sua generalização, a saber: a individualidade do espírito, aspecto que se revela para a sua consciência exatamente o mesmo que aquele

<sup>118</sup>HEGEL, 1985, p. 60 apud PAULA, op. cit., p. 158.

<sup>119</sup>HEGEL, 1985, p. 62 apud PAULA, loc. cit.

<sup>120</sup>HEGEL, 1985, p. 74 apud PAULA, 2009a, p. 159.

outro”<sup>121</sup>. Sendo assim, o demoníaco em Sócrates é um jogo. Para Hegel, isso não é o verdadeiro Sócrates, mas um médium, oráculo particular: “o gênio de Sócrates não é Sócrates mesmo, não é sua opinião e sua convicção, mas sim um oraculo no qual, contudo, ao mesmo tempo, não é algo externo, mas algo subjetivo, sem oráculo”<sup>122</sup>:

Por isso, o demônio socrático ocupa um lugar intermediário entre o lugar externo do oraculo e o lugar puramente interior do espirito; é algo interior, mas de tal modo que, como verdadeiro gênio, se concebe como algo distinto da vontade humana e não é ainda a inteligência e a vontade do próprio Sócrates<sup>123</sup>.

Além do mais, o demônio relaciona-se ao ponto de vista de Sócrates, e isso afasta qualquer sugestão em dizer que se tratava de um problema psicológico: “Com efeito, o eixo de toda a conversação histórico universal que forma o princípio de Sócrates consiste em haver substituído o oraculo pelo testemunho do espirito do indivíduo e em fazer com que esse sujeito tomasse sobre seus ombros a decisão”<sup>124</sup>.

## 2.5 Sobre a verdade do cristianismo.

O termo indivíduo, para Kierkegaard, no seu melhor significado denota uma unidade singular. Essa categoria surgida e elevada inicialmente na Grécia por Sócrates foi analisada detidamente por Kierkegaard. Sócrates se concentrou na noção de indivíduo e buscou elevar ao máximo tal categoria diante da coletividade da pólis grega. Mas, apesar de ter representado um avanço, não foi a última contribuição para a questão do indivíduo. Como também já escrito, para Kierkegaard, “Sócrates chegou à ideia da dialética, mas não possuía de jeito nenhum a dialética da ideia. E mesmo segundo a visão de Platão, isto constitui um ponto de vista negativo”<sup>125</sup>. De fato, Kierkegaard compreendeu que a dialética não é para ser negada e sim para ser reavaliada.

A ironia é o ponto mordaz para Sócrates, pois possibilita vilipendiar o pensamento especulativo. Por isso, Kierkegaard inicia toda a sua produção filosófica a partir do conceito de ironia. Na compreensão do filósofo dinamarquês, Sócrates despreza a ética grega representando uma vida estética e niilista: “como toda filosofia inicia pela dúvida, assim

<sup>121</sup>HEGEL, 1985, p. 74 apud PAULA, loc. cit.

<sup>122</sup>HEGEL, 1985, p. 74 apud PAULA, loc. cit.

<sup>123</sup>HEGEL, 1985, p. 77 apud PAULA, op. cit. 160.

<sup>124</sup>HEGEL, 1985, p. 78 apud PAULA, loc. cit.

<sup>125</sup>KIERKEGAARD, O conceito de ironia, 2010, p. 135.

também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”<sup>126</sup>. A ironia é uma categoria de vital importância, mas no entender de Kierkegaard deve ser tão somente o ponto de partida e, por isso, segundo ele, Sócrates errou na medida em que avocou para si a ironia como ponto máximo. Para o dinamarquês, para ultrapassar a ironia deve-se avaliar a proposta cristã. No livro pós-escrito de nosso autor, a ironia é conceituada como uma zona de fronteira entre o estágio estético e ético, e o humor o estágio intermediário entre o ético e o religioso. Sendo assim, a ironia socrática é um ponto que deve ser ultrapassado, para que se chegue à categoria da ética e do cristianismo autêntico.

O pseudônimo utilizado por Kierkegaard, Clímacus, admite certa simpatia ao cristianismo, mesmo não sendo uma confissão de fé. O referido personagem afirma estar no processo de devir em direção ao cristianismo. Para o próprio Kierkegaard, o cristianismo é algo que vem a ser e nunca deve ser considerado como algo dado, de acordo como a concepção histórico-objetiva. Nesse sentido, Clímacus faz uma observação irônica ao que se refere ao eterno, diante do que se propunha a filosofia especulativa:

Que o indivíduo pudesse tomar consciência do eterno, isso decerto conseguia entender, e esta tinha sido a intenção de uma filosofia anterior, se é que tal existira, mas tornar-se consciente do eterno em toda a concepção histórica, mesmo por esse padrão, e não apenas no que se refere ao que passou, isso, para ele, estava reservado á divindade. Também não conseguia entender, de jeito nenhum, em qual momento do tempo alguém poderia ser tão esclarecido a si mesmo que, embora presente em si mesmo, fosse para si mesmo passado. Isso ele acreditava estar reservado para a eternidade, e que a eternidade só estava presente no tempo de forma abstrata<sup>127</sup>.

A diferença entre a objetividade e subjetividade cristã pode ser analisada quando o primeiro tenta chegar a verdade de modo exterior e o segundo de forma interior. A subjetividade é uma categoria que não pode ser apartada da verdade. A verdade deve ser sempre buscada, é um movimento que caminha em direção ao conhecimento e isso demanda um esforço, uma busca apaixonada. Segundo Clímacus, no que se refere ao cristianismo, o indivíduo está na posição subjetiva e neste ponto não é possível fazer especulações sobre a história. E por isso, Clímacus não pergunta pela história objetiva do cristianismo, mas pela felicidade eterna prometida por meio dele: “O problema objetivo seria da verdade do cristianismo. O problema subjetivo é: o assunto do indivíduo no cristianismo. Mais

---

<sup>126</sup>Ibidem, p. 19.

<sup>127</sup>KIERKEGAARD, S. A. É preciso duvidar de tudo. Trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003, p. 56.

simplesmente: como eu, Johannes Clímacus, posso me tornar participante da felicidade que promete o cristianismo?”<sup>128</sup>.

Desse modo, o Post-scriptum é separado em dois livros, volume I e II. O volume I é uma sequência das Migalhas filosóficas e o Volume II um livro novo que continua no caminho das Migalhas Filosóficas. Primeiramente, Clímacus analisa o problema objetivo do cristianismo e depois o problema subjetivo: “A primeira parte fornece a prometida continuidade, a segunda parte é um novo ensaio na mesma direção do panfleto, uma nova aproximação dos assuntos das migalhas”<sup>129</sup>. O cristianismo é uma verdade dada, segundo o ponto de vista objetivo e, assim sendo, é uma verdade histórica e filosófica. A verdade histórica é o resultado de enfrentamento de múltiplas ideias. Já a verdade filosófica conduz a verdade eterna daquilo que foi posto historicamente, dando a ela validade:

Visto como verdade histórica, a verdade deve ser estabelecida por uma consideração crítica de vários assuntos etc., resumidamente, no mesmo modo como uma verdade histórica é ordinariamente estabelecida. No caso da verdade filosófica, a investigação volta-se sobre a relação de uma doutrina, historicamente dada e verificada, para a verdade eterna<sup>130</sup>.

As referidas diferenças entre verdade histórica e filosófica já foram apreciadas por Clímacus no livro *As Migalhas Filosóficas*, no qual é travada uma discussão sobre verdades de fato e verdades de razão. O cristianismo estaria classificado como verdade de fato, que são verdades aceitas pela fé sem necessitar demonstrações lógicas, diferente das verdades de razão que dependem de demonstração. De fato, para Kierkegaard a fé é algo contingente, residindo na esfera da escolha. Todavia, o pensamento especulativo está interessado na verdade histórica, mas não na apropriação da verdade enquanto subjetividade. Nesse sentido, Kierkegaard compreende que: ou tal pensamento aceita a fé e a verdade do cristianismo ou se contrapõe a ele por meio da objetividade. Pois, o cristianismo centra-se no meio do subjetivo e não do objetivo.

Sendo assim, como documento histórico, busca-se o conhecimento de forma objetiva, procurando saber tudo sobre ele, tal qual fez o filósofo Hegel, que buscou a certeza absoluta de forma objetiva. “Se a Escritura é vista como uma segura fortaleza que decide o que é e o que não é cristão, uma importante coisa é assegurar a Escritura histórica e criticamente”<sup>131</sup>. Para Kierkegaard, a busca pela objetividade do cristianismo conduz a um

<sup>128</sup>KIERKEGAARD, Concluding Unscientific Post-Script to Philosophical Fragments-vol, I/II. Trad Edna H. Honh e Howard V. Hong. New Jersey: Pinceton University Press, 1992, p. 17

<sup>129</sup>KIERKEGAARD, 1992, loc. cit.

<sup>130</sup>KIERKEGAARD, 1992, p.21.

<sup>131</sup>KIERKEGAARD, 1992, p. 24.

caminho que pode ser percorrido apenas pelos doutores. No entanto, ele acreditava que o cristianismo pode ser acessível a qualquer um por meio da fé e da paixão. “A visão objetiva, contudo, continua de geração em geração porque os indivíduos (os observadores) tornaram-se mais e mais objetivos, menos e menos infinitamente, passionalmente interessados”<sup>132</sup>. Os indivíduos que assim se posicionam não compreendem que o cristianismo está contido na interioridade pertencendo à pura subjetividade: “O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade. A interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, no seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua felicidade eterna”<sup>133</sup>.

E por isso, Kierkegaard foi um grande crítico dos frequentadores de igrejas de sua época, pois a maioria a via de forma objetiva, sem considerar a subjetividade da fé cristã. Para ele, a verdade é espiritual. Por isso, o que mais vale no desenrolar da fé é a individualidade interior e a subjetividade. Sendo assim, nenhuma autoridade espiritual e nem mesmo a bíblia são bússolas para verificação do cristianismo. Kierkegaard define o cristianismo como interioridade, subjetividade:

O paradoxo do cristianismo é que, para aquele que crê, vale mais um dia do que um século. Vale o momento da decisão do indivíduo, ou seja, o instante em que ele entra em contato com a verdade, que não é mera ocasião – como ocorria no ensinamento socrático, mas algo que ocorre dentro do tempo e é trazido pelo mestre que possui em si a verdade e a condição para que o discípulo possa compreendê-la. Sua prova não é dada pela objetividade. A ideia da objetividade leva à consideração especulativa que, por sua vez, considera o cristianismo como fenômeno histórico. Por isso, no entender kierkegaardiano, o que conta é a subjetividade, os séculos nada mais são do que mera retórica. A prova e evidencia do cristianismo não pode ser fornecida pela esfera objetiva<sup>134</sup>.

Para Kierkegaard, a posição do cristianismo é loucura, uma vez que não respeita os ditames da lógica. Contrariamente a esse entendimento<sup>135</sup>:

O ponto de vista especulativo concebe o cristianismo como fenômeno histórico; a questão de sua verdade, portanto, torna-se matéria de sua extensão com o pensamento, de tal modo que finalmente o cristianismo, ele mesmo, torna-se pensamento eterno.

Para o filósofo, ser cristão é uma questão de escolha, decisão, fé e interioridade. Ter nascido num país dito cristão não garante nada ao indivíduo e cabe ao indivíduo tão somente crer na felicidade eterna do cristianismo ou não crer nela. É impossível ser um verdadeiro

---

<sup>132</sup>Ibidem, p. 32.

<sup>133</sup>Ibidem, p. 33.

<sup>134</sup>PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulos, 2009b, p.47.

<sup>135</sup>KIERKEGAARD, 1992, p. 50.

cristão e ser indiferente, pois a fé envolve paixão. Contrariamente a isso, a objetividade do cristianismo está no campo da observação e da neutralidade. O cristianismo requer subjetividade:

O cristianismo exige subjetividade de todos os homens, ele se destina a todos e, diferentemente da especulação, não se dirige apenas aos mais preparados intelectualmente. No entender de Clímacus, transformar a fé cristã em algo objetivo é torná-la restrita a um seletivo grupo, é torná-la um gênero de mistificação e de esoterismo. O post-scriptum segue a trilha de Tertuliano e acredita que a fé cristã se afirma na força do absurdo. Assim como no paganismo Sócrates se declara ignorante, a proposta kierkegaardiana declara – e defende – que a fé cristã deve basear-se no absurdo. Kierkegaard não defende nenhuma espécie de concepção irracionalista. Seu intuito é enfatizar a razão, tal como a concebem os pensadores especulativos, como algo que não é capaz de dar conta da totalidade das coisas. Ele usa a expressão absurdo no seu sentido pleno, ou seja, algo que não pode ser explicado logicamente<sup>136</sup>.

O absurdo e o escândalo são os pontos mais altos da fé. Diferentemente, Sócrates compreendia a verdade com reminiscência, nesse sentido tal verdade não era paradoxal. Sendo que a verdade eterna do ponto de vista de Sócrates era sempre um ponto interno. Kierkegaard se liga nesse ponto interno, mas o reconfigura, para ele a verdade eterna é Deus no tempo, possibilitando ao indivíduo fazer a síntese entre finito e infinito. Para Hegel, a verdade localiza-se no passado, sendo possível encontrá-la por meio da história. Diferentemente, Kierkegaard compreende que a verdade está sempre a frente, uma vez que é eterna e capaz de se manifestar no tempo, sendo assim é impossível ao indivíduo tomar posse dela. Para Kierkegaard não é possível uma fé intelectual, a experiência do indivíduo com o ser absoluto deve acontecer a partir de sua existência concreta.

---

<sup>136</sup>PAULA, 2009b, p.51.

### 3 IMPLICAÇÕES ÉTICAS

Nos dois primeiros capítulos nos debruçamos a falar da ironia em Kierkegaard. Asseverou-se sobre a importância da ironia socrática como sendo uma negatividade absoluta e radical. Destacou-se sobretudo a importância da mesma, em sua totalidade, para a existência singular e pessoal. “Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”<sup>137</sup>. Assim, a ironia é uma categoria que ajuda a interpretar a existência humana. Pontuamos também que a ironia está numa zona limite, fronteira, uma categoria intermediária. Após a ironia chega-se à ética. O irônico é aquele que acaba por fazer o movimento da sensível a interioridade. Pontuou-se a visão de Hegel sobre Sócrates, elencando sua influência sobre a filosofia de Kierkegaard. No presente capítulo discorreremos sobre a ética em Kierkegaard, com o objetivo de perceber o quanto a ironia é importante para compreendê-la enquanto categoria existencial, bem como perceber o quanto Kierkegaard foi influenciado por Sócrates, uma missão divina, de acordo com o filósofo. A ética em Kierkegaard está diretamente ligada à questão do indivíduo, categoria que foi desenvolvida ao máximo em sua Filosofia:

O meu possível papel em ética relaciona-se incondicionalmente com a categoria de o indivíduo. [...] Esta categoria e o uso que dela fiz de maneira tão pessoal e decisiva constituem, em ética, o ponto decisivo; sem ela e sem a sua aplicação, tal como foi feita, a reduplicação estaria ausente de toda a minha obra de escritor [...] Sem dúvida, a vida do autor exprimiu com bastante exatidão o que estava marcado com o selo da ética, isto é, ser um indivíduo. [...] porque o homem deve afastar-se do estado do poeta para entrar no existencial, o ético<sup>138</sup>.

Uma característica básica da ética em Kierkegaard é a liberdade como elemento central. Uma vez que ela permite ao indivíduo tomar as rédeas de sua conduta em relação a si e aos outros. O foco é o indivíduo, pois a ética volta-se para a atitude individual e subjetiva, que indiretamente refletirá na situação social e política, pois é na relação com o outro que esse indivíduo singular, desenvolvido ao máximo irá garantir as condições de validade de seu desenvolvimento, forjado na interioridade singular. O dever não é aquele determinado pelas normas sociais, mas sim aquele que se extrai de sua própria voluntariedade, pautado em valores e interesses que o indivíduo faz por vontade própria:

A subjetividade ética repousa inteiramente sobre este dinamismo circular, que mantém em si sua própria teleologia, isto é, a lei de um movimento orientado, por uma mesma ação, tanto para a interioridade de sua essência

<sup>137</sup>KIERKEGAARD. O Conceito de Ironia, 2010, p. 19.

<sup>138</sup>Idem, Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor, 2002, p. 125 et seq.

como para a manifestação externa dela. O ético é então a afirmação do eu pelo eu mesmo, capaz de medir sua diferença finita e acidental<sup>139</sup>.

É um indivíduo que deve viver eticamente, tomando decisões sobre suas ações: “o ético tem por questão a afirmação de si pela escolha”<sup>140</sup>. Por isso, Sócrates visto por Kierkegaard deu uma grande contribuição no campo da ética e se utilizou da categoria do indivíduo para tal.

O indivíduo, esta categoria só foi utilizada uma vez, a primeira vez com uma dialética decisiva, por Sócrates, para dissolver o paganismo. Na cristandade, pelo contrário, será empregue pela segunda vez, para fazer dos homens (os cristãos), cristãos<sup>141</sup>.

Em Kierkegaard, o indivíduo significa uma pessoa exclusiva. Observa-se que o filósofo buscou apoio em Sócrates: “no ético, ele encontrava apoio e mesmo garantia em Sócrates”<sup>142</sup>. Dessa forma, o *conceito de ironia* é fundamental para compreensão de sua filosofia enquanto prática, compreendendo-a como afirmação da existência. Para ele, a comunicação para a verdade deve partir desta determinação, como estratégia de escrita para conquistar os seus leitores. Ou melhor, ele escreve (por meio de pseudônimos) obras de caráter estético, carregadas de ironia, cujo objetivo é encontrar o leitor no estado em que o mesmo se encontra, na categoria estética da existência. Ao mesmo tempo escreve (em primeira pessoa) obras de caráter ético-religioso, cujo objetivo é edificar. No entanto, no *Ponto de Vista Explicativo* ele ilustra bem a preferência dos seus leitores pelas obras de caráter estéticos:

A grande obra de *A alternativa* foi muito lida e mais ainda discutida; depois os *Dois discursos edificantes*, dedicados à memória de meu pai e publicados no dia do meu aniversário (5 de maio), foram uma florzinha à sombra da grande floresta, que não é procurada nem pela magnificência, nem pelo seu perfume, nem pela sua virtude nutritiva. Não houve ninguém que desse, em sentido profundo, por estes dois discursos ou que por eles se preocupasse; recordo até que um dos conhecidos veio ter comigo e se queixou de os ter comprado, pensando de boa-fé que, já que eram meus, isso seria algo divertido e espirituoso; e lembro-me também que prometi dar-lhe o dinheiro, se o desejasse. Com a mão esquerda, ofereci o mundo *A Alternativa* e, com a direita, *Dois discursos edificantes*, mas todos ou quase todos estenderam a sua direita para a minha esquerda<sup>143</sup>.

<sup>139</sup>BINETTI, Maria J. O lo uno o lo outro: mediando todo uno u outro. In: REDYSON, Deyve et al. (orgs). *Søren Kierkegaard no Brasil*. Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Idéia, 2007, p. 161.

<sup>140</sup>CLAIR, André. Pseudonymie et Paradoxe: La pensée de Kierkegaard. Paris, Vrin, 1976, Pág. 291.

<sup>141</sup>KIERKEGAARD, 2002. p. 130.

<sup>142</sup>CLAIR, op. cit., p. 296.

<sup>143</sup>KIERKEGAARD, op. cit., p. 36.

Fica clara a preferência de seus leitores pelas obras de caráter estético. Por isso, Kierkegaard, em seu projeto de escrita visa, com seu método, atrair o leitor a fim de alcançar a verdade do cristianismo ideal. Porém a maioria de seus interpretes avaliando variados pseudônimos dizem que ele não se assumiu como um cristão ideal. No entanto, aqueles intérpretes que seguem sua obra póstuma estão convictos de que ele era declaradamente um cristão. Por isso, o ético é compreendido enquanto filosofia prática e não meramente como conceito abstrato e fechado. Sua ética implica um viver eticamente e não apenas apreender de conceitos:

Kierkegaard criticava, no século XIX, a especulação idealista, porque, segundo ele, ela distraía o sujeito, com grandes apresentações históricas, fazendo com que ele se esquecesse que tinha de agir, e que tinha de escolher entre o bem e o mal. O perigo desta distração talvez venha, no século XX, daquelas teorias que insistem sobre a análise formal do discurso, e que muitas vezes parecem esquecer de que, fundamentalmente, a ética é uma ciência prática, que trata, portanto, de uma questão prática, da ação, e não apenas do discurso<sup>144</sup>.

Sócrates é visto por Kierkegaard como um *mestre* da ironia, que dá início à filosofia da existência. Um cidadão que não aceita o modo de viver de seu tempo e resolve dissipar a ilusão de seus contemporâneos. Assim, a ironia socrática é contemplativa, que faz o indivíduo refletir, adquirindo uma consciência individual:

Sócrates é o paradigma da ética primeira. Com ele se conclui um desenvolvimento e com ele começa um novo. É a última figura clássica, que consoma com a sua natural espontaneidade a plenitude da missão divina com que destrói o helenismo. A partir do movimento do conhece-te a ti mesmo, utilizado como a norma fundamental de Sócrates, Kierkegaard apresenta-o como o exemplo mais elevado do conhecimento humano [...] Sócrates encarna o indivíduo ético. Ele tem o mérito de romper, a partir do seu demônio com o oráculo que representava a objetividade da religião do Estado e introduzir a subjetividade como eixo da ação. Por isso o elogio a Sócrates como fundador da moral: “Sócrates foi um sereno e honesto modelo de virtudes morais, de sabedoria, de modéstia, de moderação, de equidade, de valores, de inflexibilidade, de retidão firme diante dos tiranos do povo, mantendo-se afastado tanto das atividades de riqueza quanto avidez de domínio.<sup>145</sup>

A ironia é uma categoria cara a Kierkegaard e situa-se na zona de fronteira entre o estádio estético e o ético, ou melhor, a ironia significa reflexão, porém não apenas isso, uma vez que ela está presente no ético e também no religioso. Nesse sentido, como zona de fronteira, o indivíduo que se encontra nessa categoria está a um passo da ética, momento em

<sup>144</sup>VALLS, Álvaro. L. M. *O que é ética*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2013, p. 68.

<sup>145</sup>ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 43-44.

que toma a decisão de escolher e assumir-se enquanto si mesmo, tornando-se responsável por suas escolhas e levando em consideração o Outro. O mesmo abandona a vida irrefletida e sem sentido, pois mesmo se situando na zona de fronteira, entre o estádio estético e o ético: “a ironia essencialmente é prática, e [...] ela só é teórica para novamente ser prática”<sup>146</sup>.

Portanto, a ponte que se faz entre a ironia e a ética em Kierkegaard estão nas categorias da interioridade. Para o filósofo, o homem deve ser extraordinário, e isso requer exercício e esforço. Para isso, inicialmente, é preciso compreender-se, responsabilizar-se por si mesmo, com o seu existir. E nessa busca o indivíduo já é considerado por Kierkegaard como extraordinário. Isso implica também que ele assuma “como sua tarefa; e aqui ocorre que ele ame intensamente os homens e mostre os melhores intensões com relação a eles”<sup>147</sup>. Nesse sentido, o homem extraordinário é aquele que após voltar-se para si, olha para o outro, sendo capaz de empenhar-se por ele. E tal empenho significa doar-se sem exigir nenhum retorno:

Não procura as coisas próprias. Com efeito, o verdadeiro amor ama sem suas propriedades, ama, ao invés, cada homem, segundo a sua propriedade; mas a sua propriedade é própria a sua ‘própria propriedade’ – nesse caso, o amante não procura as coisas próprias: ao contrário, as coisas próprias do outro<sup>148</sup>.

De acordo com o entender de Kierkegaard, o homem extraordinário já evoluiu nos degraus da existência. O primeiro nível é o do homem natural, aquele que vive guiado pelos sentidos. O segundo nível é aquele que cumpre suas obrigações sociais sem maiores questionamentos. Em nível mais elevado o indivíduo chama para si a tarefa de desenvolver-se como um si mesmo, um indivíduo singular, isto requer sacrifício e responsabilidade. Sendo assim, o homem extraordinário é aquele que se edifica, que é capaz de viver a sua ética prática e não meramente teórica. Tornar-se ético e extraordinário requer um esforço e também uma maneira específica de se comunicar:

O único meio pelo qual Deus quer comunicar-se com o homem é o único de que ele gostaria de falar com o homem é o empenho ético. Mas para falar eticamente da ética (se não se fala eticamente dela, não é mais ética) é necessário traduzir tudo na categoria do absolutamente indiferente<sup>149</sup>.

Kierkegaard assevera que o homem extraordinário é um homem em extinção, uma vez que a maioria não ousa ser um si mesmo, preferindo esconder-se na multidão, nas falsas convenções sociais: “ninguém ousa mais ser um si mesmo, não há relação que não se esconda

<sup>146</sup>KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, 2010, p. 242.

<sup>147</sup>KIERKEGAARD, *Diário*. Trad. de Cornelio Fabro. Brescia: Morcelliana, 1980, 12v. P. 409.

<sup>148</sup>KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*. Trad. Cornelio Fabro. Milano: Bompiani 2003, p. 456

<sup>149</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 16.

sob a etiqueta de ‘ser uma associação’<sup>150</sup>. O termo associação é citado para ilustrar a multidão, e dizer que o ser humano prefere esconder-se que entrar em choque com a ordem estabelecida. A multidão vive numa imensa ilusão. Kierkegaard está se referindo às classes sociais de sua época. Para ele o povo carecia de seriedade e os homens viviam escravizados pelo dinheiro, pela trapaça, pela falta de seriedade.

[...] são muitos os agitadores que querem explorar o fator número para ajudar o homem comum a ser fuzilado, porque a classe mais alta cria um falso conceito dele e diz: é a classe inferior que é desmoralizada, por isto deve ser fuzilada. Não, não e depois não. A marca está na burguesia; e se há de fuzilar alguém, deve ser a classe dos jornalistas que explora a classe simples para tirar proveito<sup>151</sup>.

Para Kierkegaard, o ser humano precisa chamar para si a tarefa de tornar sua existência autêntica. Para isso, deve ter coragem de se contrapor às mais variadas situações que possam ameaçar tal mister. Só assim é possível formar o seu próprio caráter que é a condição necessária para a materialização da ética. O homem ético em Kierkegaard é capaz de produzir mudança social, na medida em que pode ajudar o outro a despertar-se da ilusão em que vive. Pois aquele que está perdido na multidão quase sempre precisa de um auxílio para despertar. O homem ético é aquele que após libertar-se é capaz de libertar o outro. Kierkegaard estava certo de que essa era uma de suas tarefas diante de uma sociedade tão desmoralizada: “pelo meu lado, julgaria indigno ter vivido numa época, de semelhante desmoralização, sem empreender uma ação decisiva”<sup>152</sup>.

O si mesmo em Kierkegaard, diferentemente do que muitos podem imaginar, tratar-se de um individualismo, é capaz de caminhar em direção ao outro, portanto, não é um individualismo. E somente esse caminhar pode possibilitar a ética, contra o individualismo exacerbado. Somente aquele que cresceu em si mesmo é capaz de compartilhar sua vida e construir uma relação saudável com o outro. O homem ético é um altruísta: “uma ética coerente e bem fundamentada, um altruísmo disposto ao sacrifício”<sup>153</sup>. Nesse sentido, percebe-se que o homem ético se forma sozinho. O indivíduo singular pertence à espécie e, portanto, não pode viver separado, uma vez que precisa relacionar-se: “qualquer indivíduo é tão essencialmente afetado pela história de todos os outros como pela própria. A perfeição pessoal consiste, portanto, em participar sem reservas da totalidade”<sup>154</sup>. Inicialmente o homem

<sup>150</sup>Ibidem, 1980, p. 43.

<sup>151</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 131 et seq.

<sup>152</sup>KIERKEGAARD, 2002, p. 60.

<sup>153</sup>KIERKEGAARD, *Due epoche*. Trad. Dario Borso. Roma: Parrini, 1994, p.22.

<sup>154</sup>KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*. Trad. Cornelio Fabro. Milano: Sansoni Editori, 1993a, p.44.

decide tornar-se ético, depois desenvolve todas as categorias da interioridade para tal, a posteriori, quando diante da multidão, destaca-se pois é diferenciado, não segue mais o rebanho, não é mais um indivíduo anônimo. O indivíduo ético escolhe pois possui características que lhe possibilitam agir ativamente nas mais variadas situações que lhe aparecem agindo livremente.

Essa condição que pretende desmoralizar os Indivíduos, invocando “a humanidade” ou categorias sociais que dependem do fantástico; essa confusão pretende ensinar o ímpio desprezo pela primeira condição, que consiste em ser um homem individual. Só é possível opor-se a essa confusão levando os homens, se possível, à consciência da sua individualidade. Todo o espírito um pouco sério instruído acerca do que é a edificação, toda pessoa séria, seja ela qual for, de elevada ou humilde condição, sábia ou simples, homem ou mulher, dar-me-á inteiramente razão de que é impossível edificar ou ser edificado *em masse*, mais ainda do que ser amado *en quarte* ou *em masse*: a edificação refere-se ao Indivíduo mais categoricamente ainda do que o amor<sup>155</sup>.

Observa-se que tal transformação não pode ocorrer diante de um contexto em que a vida é um emaranhado de distrações, no qual as pessoas são misturadas em uma multiplicidade e por isso acabam por não dar ouvidos a sua interioridade e, por consequência, a sua personalidade. O ambiente social quando deformado pode exercer uma influência negativa na formação da personalidade. Por isso, o movimento defendido por Kierkegaard vai do singular para o social, ou melhor, primeiro o indivíduo forma sua personalidade moral e intelectual e, posteriormente, é capaz de interagir com o social na promoção da paz e do bem comum. Nesse sentido, a educação ética pensada num viés kierkegaardiano parece ser uma saída para um mundo que não se preocupa com uma formação individual, pois está ocupado somente com os números, que acaba por produzir cada vez mais uma fragmentação entre as pessoas:

[...] a tarefa da reduplicação ética não pode ser realizada pela massa, multidão, povo enquanto aglomerado, porque nessa categoria não existe a capacidade da decisão, da responsabilidade e da paixão essencial. Nesse sentido a tese central que corrobora a ética-segunda na perspectiva do pensador nórdico é a educação. Educar o indivíduo singular para que ele arrisque na existência a tornar-se um si mesmo<sup>156</sup>.

O grande projeto de Kierkegaard é a ética e não o religioso, uma vez que nem todas as pessoas comungam com a ideia de que é preciso um grande esforço para se atingir o estado religioso. Porém, é possível que todos atinjam o estado ético, sendo algo capaz de produzir

<sup>155</sup>KIERKEGAARD, 2002, p. 108.

<sup>156</sup>ALMEIDA, Jorge Miranda. Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas. Vitória da Conquista, BA: UESB 2009, pág.37.

mudanças significativas no mundo. Kierkegaard chega a falar sobre isso de forma expressa: “não! Educação, educação: é isto que o mundo tem necessidade. É esse o tema central dos meus escritos, o argumento dos meus colóquios com Cristiano VIII, e isto passa a ser, em nossos dias, a coisa mais supérflua do mundo”<sup>157</sup>. Educação é um movimento ético, e isso se relaciona ao indivíduo singular: “o indivíduo singular é para o homem a determinação do espírito, do ser homem: a massa, o número é a determinação da animalidade”<sup>158</sup>.

Em um primeiro momento pode parecer um contrassenso dizer que a ética somente pode ser realizada a partir do indivíduo singular, mas à medida que se avança na leitura de Kierkegaard, melhor se compreende quando o filósofo diz que a multidão além de nada contribuir para a libertação do indivíduo, o impede a ética que “é e continuará sendo a tarefa suprema que é colocada para cada indivíduo”<sup>159</sup>. Mais uma vez assevera-se que a ética deve partir do si mesmo, essa é a única via, o indivíduo singular deve querer ser ético inicialmente, produzindo uma mudança, sendo capaz de se transformar, em si e por si, concretizando a ética na relação com o outro com vontade e responsabilidade. Por isso, Kierkegaard enfatiza que a ética se forma na consciência, na interioridade:

A grande confusão, em termos éticos, é aquela de crer que a ética encontra a sua concretização na história universal e que a tarefa do existente seja a agir nesta concretude. O momento ético não se torna mais originário, mas, sobretudo, uma abstração daquilo que é vivido na história universal. A geração contemporânea quer enfim a vida natural e agir em conformidade [...] e, dessa forma, a ética é deixada de lado de modo que seu ensinamento seja deixado aos seminaristas e sacristãos<sup>160</sup>.

Ou ainda: “essa massa de homens que circulam na Capital, seja moeda falsa, nenhum se preocupa em tornar-se homem, onde cem homens valem menos do que uma vaca, pelo menos a vaca conta para qualquer coisa”<sup>161</sup>. É nesse sentido que “o homem se torna cada vez mais semelhante aos animais: hoje em dia não se fala mais da força de mil homens, mas de mim cavalos”<sup>162</sup>. A ética kierkegaardiana é capaz de produzir mudanças, pois na medida em que o indivíduo chama para si a tarefa de assumir sua existência, ele passa a agir com responsabilidade por si e pelo outro e, autenticamente, exerce a afirmação de sua existência que deixa para trás toda negação da vida, mesmo que tenha que enfrentar e ir contra a corrente das convenções sociais, políticas e religiosas.

---

<sup>157</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 22

<sup>158</sup>Ibidem, p.117.

<sup>159</sup>KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, 1993a, p. 339.

<sup>160</sup>Ibidem, p. 334.

<sup>161</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 66.

<sup>162</sup>KIERKEGAARD, loc. cit.

Tais mudanças sempre refletirão no social, na medida em que, para atingir a perfeição, é necessário que se participe “sem reservas da totalidade”<sup>163</sup>. Observa-se que a ética só atinge a sua condição de perfeição na relação, mas ela inicia-se e desenvolve-se pelo indivíduo único, pois só assim é possível. Para Almeida “a tarefa ética deve ser assumida pelo indivíduo e não pela espécie, embora cada indivíduo assumindo em primeira pessoa, todo o gênero humano será consequentemente ético”<sup>164</sup>. A ética deve ser prática e o querer ser ético requer paixão: “a revolta da paixão é elementar”<sup>165</sup>. Ser ético é lutar, combater contra o poder dominante. Por isso, sem paixão é difícil mover-se nesse sentido. No entender de Almeida, essa luta contra os poderes dominantes utiliza como arma a própria ética:

O campo de treinamento e as estratégias de batalha são as categorias existenciais. Por isto, embora não explicita o conteúdo das categorias da Ética-segunda, deixa implícito através dos seus pseudônimos que somente a ética pode vender à ética; somente a educação ética pode tornar o indivíduo singular para que este seja apto a vencer-se a si mesmo e então estar habilitado a vencer o mundo”<sup>166</sup>.

É possível que a ética seja ensinada? Para Kierkegaard não como uma teoria: “não é uma doutrina, é um poder, um executar, um existir, uma transformação existencial”<sup>167</sup>. O homem tendo que tornar-se, é o criador do seu destino, não há projeto de vida pré-estabelecido, ele precisa escolher, e são as escolhas que vão definir todo o futuro, pois de fato ninguém nasce injusto, mal-educado, antiético. É necessário exercitar as categorias do bom, do justo, do ético, pois não são adquiridas com o nascimento, mas são aprendidas e desenvolvidas. Além do mais, caso elas já existissem desde o nascimento, seria impossível produzir qualquer mudança. A situação seria semelhante à reminiscência socrática em que ao nascer, todo o pacote de virtudes ou vícios já estavam gravadas no interior do indivíduo, podendo lutar contra aquilo que já era próprio de sua natureza. Para Kierkegaard o homem é livre e deve tornar-se, assim a ética deve brotar do eterno fazer.

A ética em Kierkegaard está voltada para o indivíduo, para sua interioridade e caráter, sendo uma concepção de Educação, ação e reduplicação, pois na medida em que se apropria de si mesmo, desenvolve as categorias existenciais da ética, fazendo brotar cada uma delas por meio da ação. Neste sentido torna-se possível a revolução social da ética: “qualquer indivíduo é tão essencialmente afetado pela história de todos os outros como pela própria”<sup>168</sup>.

<sup>163</sup>KIERKEGAARD, 1993a, p. 44.

<sup>164</sup>ALMEIDA, 2009, p. 41.

<sup>165</sup>KIERKEGAARD, 1994, p. 25.

<sup>166</sup>ALMEIDA, op. cit, p.41.

<sup>167</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 159.

<sup>168</sup>KIERKEGAARD, 1993a, p. 44.

Em um primeiro momento, o tornar-se envolve o desenvolvimento do caráter e este se relaciona com as particularidades individuais. Em um segundo momento a reduplicação envolve uma abertura em direção ao outro.

O indivíduo no caminho de tornar-se um si mesmo desenvolve as categorias existenciais que lhe possibilitam o poder da escolha, que inclusive pode optar por não tornar-se um si mesmo. Porém, caso ele opte por não tornar-se um si mesmo, não poderá contribuir eticamente para a melhora de sua espécie como um todo. O tornar-se si mesmo só se concretiza quando o indivíduo singular chama para si a responsabilidade de ser um indivíduo autêntico e original, concretizando a ética na relação com o outro. A existência humana só ganha sentido quando se constrói eticamente, o contrário disso é puro individualismo e rejeição do outro. A ética deve ser construída, pois como já dito, ela não nasce com o indivíduo, deve iniciar com e por cada um, uma vez que o Estado não parece dar conta de formar o indivíduo ético, ele é ineficaz ao não garantir as condições mínimas necessárias para a promoção do bem estar social.

Kierkegaard ao se referir ao Estado, dizia que o mesmo em nada contribuía para a ética. O Estado era definido por ele como uma “potência abstrata”, “um fantasma, uma fada Morgana”<sup>169</sup> que faz dos indivíduos verdadeiros números, afastando cada vez mais o indivíduo singular de si mesmo. Neste sentido conjectura-se que a mudança ética não pode ser operada do Estado para o indivíduo e sim deve iniciar do indivíduo para o Estado: “uma reforma deve iniciar com a reforma interior de cada indivíduo singular”<sup>170</sup>. Afinal o Estado no sentido de público, multidão, massa, não realiza, não assume a responsabilidade. O indivíduo é o responsável por construir a si mesmo como uma concreta personalidade e da vida pessoal ele poderá participar da vida civil, e da vida civil, da vida pessoal. Observa-se que a ética é algo que se inicia e deve brotar da interioridade e somente assim torna-se possível a concretização de uma ética no meio da comunidade.

### **3.1 Interioridade e liberdade**

A interioridade relaciona-se com a subjetividade e a liberdade. É refletindo em seu interior que o homem começa a dar o primeiro passo para a liberdade. É um agir e isso requer reflexão. A liberdade implica decisão: “tu deves escolher a única coisa necessária, mas de modo que não-ser deva ser questão de escolha. Isto é: se te perdes em conversas fiadas sem

---

<sup>169</sup>KIERKEGAARD, 1994, pág. 34

<sup>170</sup>Ibidem, p. 37.

fim, tu, em verdade, não escolhes aquilo que é necessário”<sup>171</sup>. A decisão de escolher ser um si mesmo, é um trabalho único e exclusivo, pois o indivíduo decide por vontade própria ser ético. Ser um indivíduo ético por meio de sua própria decisão consiste em atingir: “eticamente à maturidade que consiste no considerar a própria realidade ética como infinitamente mais importante do que a história universal”<sup>172</sup>. Sendo assim, cada ser humano deve buscar desenvolver-se eticamente, independentemente das circunstâncias externas. A tarefa é de cada indivíduo, livre e independente. A personalidade ética é construída no agir, “no extremo esforço da própria paixão subjetiva, com a plena consciência da própria responsabilidade, para ousar a coisa decisiva”<sup>173</sup>. É esse o modelo de um indivíduo ético, aquele que existindo constrói sua personalidade na existência. Nesse processo para tornar-se um indivíduo ético, é preciso um ato de escolha de si mesmo, pois escolhendo a si mesmo o indivíduo passa a existir em primeira pessoa. A condição para isso é o cultivo da interioridade, que significa determinação, risco, perseverança, bravura. A decisão de tornar-se, optando por si mesmo, é um processo decisivo da existência humana:

No instante da escolha, o indivíduo singular alcançou ao mesmo tempo o fim, porque a personalidade dele se associa estreitamente, como definida e, no mesmo instante, ele está precisamente no início, porque escolhe a si mesmo em vistas da sua liberdade. Como produto, ele é compreendido nas formas da realidade; na escolha torna si mesmo elástico, transforma a inteira exterioridade em interioridade. Ele tem o seu lugar no mundo; na liberdade ele mesmo escolhe o seu lugar, isto é, escolhe qual lugar. Ele é um determinado indivíduo; na escolha, ele faz de si mesmo um determinado indivíduo; sim, aquele mesmíssimo, porque escolheu a si mesmo<sup>174</sup>.

A Ética só se torna concreta após todo esse percurso ser realizado: “a ética é confiada a individualidade, e é ponderada segundo o grau em que cada indivíduo pode própria e essencialmente conceber a ética somente em si mesmo”<sup>175</sup>. Pode-se dizer que o tornar-se ético envolve uma responsabilidade individual que ao mesmo tempo é abstrata e concreta: “ela é infinitamente abstrata, em outro sentido ela é infinitamente concreta, pelo contrário, é a coisa absolutamente mais concreta; porque ela se coloca dialeticamente para cada homem, entendido como este homem singular”<sup>176</sup>. Ou melhor, ser ético é voltar-se para si, produzindo-se e sendo responsável pelo outro. É o dever ético dentro de si mesmo que transborda e torna

<sup>171</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 85.

<sup>172</sup>KIERKEGAARD, 1993a, p. 473.

<sup>173</sup>Ibidem, p. 425.

<sup>174</sup>KIERKEGAARD, S. A. *Enter-eller*. 6. Ed. Tradução italiana: Enten-eller. Trad. Alessandro Cortese. Milano: Adelphi Edizioni, 2001. 5 v, p. 142.

<sup>175</sup>KIERKEGAARD, 1993a, p. 342.

<sup>176</sup>Ibidem, p.341.

a relação ética: “ser um si mesmo e, como tal, é ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de sorte que o gênero participa todo inteiro do indivíduo, assim como o indivíduo participa todo inteiro do gênero”<sup>177</sup>.

No processo de formação do homem ético, o indivíduo singular torna-se capaz de enxergar o rosto do outro e reconhecer o dever de amá-lo por vontade e tarefa. Assim, no silêncio e interioridade, ele constrói sua consciência em relação ao outro, com a certeza de que “qualquer indivíduo é tão essencialmente afetado pela história de todos os outros como pela sua própria”<sup>178</sup>. Assim sendo, as escolhas tomadas de forma individual refletirão na sociedade, no povo, país inteiro. Em tal processo, é necessário que o homem frequente a si mesmo, porque é na interioridade que primeiramente se olha para o outro, esse é o ponto decisivo, pois sem interioridade o indivíduo não se torna verdadeiramente um eu: “só em si mesmo o indivíduo tem a finalidade para qual deve tender seu esforço e, contudo, ele tem esta finalidade de fora de si, mas só em si mesmo ele poderá encontrar esclarecimento de si mesmo”<sup>179</sup>. A interioridade é o ponto de partida para a ética, pois daí constrói-se o caráter, uma vez que em massa isto não é possível. O caráter apenas pode ser construído na interioridade. Sobre este ponto: “o mar não tem caráter, a areia nem mesmo e o bom senso abstrato também não, porque o caráter é precisamente interioridade. Mesmo a imortalidade enquanto energia é caráter”<sup>180</sup>.

O viver sem o cultivo da interioridade transforma o homem em alguém que tão somente repete, mas não reflete: “uma máquina falante, capaz de aprender de cor tanto uma ladainha filosófica como qualquer profissão de fé ou tirada política”<sup>181</sup>. Assim, quem não ousa ser um si mesmo, permanece na multidão. Pois, na multidão tudo é superficial e descomprometido. A interioridade leva à seriedade: “a interioridade é a fonte que jorra para a vida eterna e o que dessa fonte brota é a seriedade”<sup>182</sup>.

O não cultivo da interioridade conduz à falta de seriedade com o si mesmo, e isso leva ao fracasso do ser humano como indivíduo ético. Pois a falta de seriedade para consigo, representa o não compromisso e a falta de responsabilidade: “eternamente morrer, morrer sem, todavia, morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo está acabado, mas

---

<sup>177</sup>KIERKEGAARD, 1993a, p.43.

<sup>178</sup>Ibidem, p.44.

<sup>179</sup>KIERKEGAARD, 2001, p. 152.

<sup>180</sup>Idem, 1994, p. 24.

<sup>181</sup>Idem, 1993a, p.152.

<sup>182</sup>Idem, 1993a, p. 19.

morrer a morte significa viver a morte; e vive-la, um só instante, é vivê-la eternamente”<sup>183</sup>. A seriedade para com o cultivo da interioridade tem enorme importância na categoria da ética em Kierkegaard, porque o ser humano enquanto indivíduo singular precisa inicialmente edificar-se, para depois ser capaz de contribuir com o mundo. Com efeito, a proposição socrática “conhece-te a ti mesmo” continua inteiramente válida. Tal movimento só se torna possível se houver interesse e seriedade:

A maior parte das pessoas vive sem grande consciência do seu destino espiritual [...] e daí toda essa falsa despreocupação, essa falsa satisfação de viver... que se entretém com tudo, exceto com aquilo que realmente importa! Se arrastam a desperdiçar a sua vida no palco da vida sem nunca lhes recordar essa beatitude! Vivem como rebanhos [...] enganando-se em vez de dispersar-se, de isolar-se, a fim de que na imensidão do esforço se consagrem a atingir o fim supremo<sup>184</sup>.

Somente na busca de si mesmo, com seriedade, o indivíduo pode superar-se, e sair do vazio existencial. E isso requer a escolha: ou o indivíduo escolhe ser um si mesmo ou continua sendo apenas um número. Essa é a tarefa a ser desenvolvida por aquele que pretende destacar-se e tornar-se um si mesmo. No caminho da ética, o primeiro passo é tornar-se subjetivo, para destacar-se do geral, que significa impessoalidade.

### 3.2 A categoria do edificante

Para compreender a importância dessa categoria como contribuição para a ética, inicialmente é necessário fazer a distinção entre edificante e edificação. Em seu livro *Discursos Edificantes*, ele explica que aquele que discursa não é professor para ensinar e não possui autoridade para tal. Ele se apresenta como um indivíduo comum, sem qualquer vestígio de autoridade. Almeida compreende a visível discricção do filósofo como sinônimo de humildade,

A aparente ingenuidade e humildade de Kierkegaard, em não querer ser mestre, é uma atitude pedagógica, na verdade ele denuncia por um lado, a oposição entre comunicação direta – *direct Meddelelse* – que é literalmente a comunicação de saber – *Videns Meddelelse* – e a comunicação indireta – *indirects Meddelelse* – que é uma comunicação de poder – *Kunnens Meddelelse*; por outro lado, exige do mestre a atitude da humildade do eterno aprendiz [...]<sup>185</sup>.

<sup>183</sup>KIERKEGAARD, S. A. *Doença para a morte*. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 342.

<sup>184</sup>KIERKEGAARD, 1974, p. 348.

<sup>185</sup>ALMEIDA, 2009, p. 62.

Kierkegaard acreditava que para dissipar uma ilusão era preciso começar pela via indireta. Para ele, o ataque direto acabava por fazer o indivíduo mergulhar mais ainda na ilusão. Portanto, ao invés de agir como um mestre, ele compreendia que a via primeira era entrar em contato com os homens de modo sutil:

Ser mestre não é cortar o direito à força de afirmações, nem dar lições para aprender, etc., ser mestre é ser verdadeiramente discípulo. O ensino começa quando tu, o mestre, aprendes com teu discípulo, quando te colocas naquilo que ele compreendeu, na maneira como compreendeu, ou, se ignoravas tudo isso, quando simulas prestares-te exame, deixando o teu interlocutor convencer-se que sabes a lição, tal é a introdução, e pode então abordar-se um outro assunto<sup>186</sup>.

Nesta afirmação, em não ser mestre, observa-se a ironia utilizada por Kierkegaard contra Hegel: “é estranho este ódio para com o edificante, tão presente sobretudo em Hegel; mas longe de ser um narcótico que adormece, o edificante é o amém do espírito temporal e um aspecto da consciência que não é lícito negligenciar”<sup>187</sup>. A categoria do edificante unifica o pensar e o agir e com efeito também se relaciona com a comunicação de poder. A edificação é de suma importância para que o indivíduo se torne ético. O primeiro passo é mergulhar no seu interior, num extremo esforço: “uma loucura pensar que o bom senso e a fé nos podem nascer tão naturalmente como os dentes, a barba e o resto”<sup>188</sup>. O referido esforço em tornar-se é sempre ação, deixando de ser mero conhecimento.

A categoria do edificante mostra a diferença entre o homem número e o indivíduo singular, não é possível edificar-se no meio da multidão, mas somente de forma individual, porque é na interioridade que isso é possível. Edificar é comprometer-se consigo e também com o outro. Neste sentido, o edificar atinge a grandeza da comunicação ética, e tal grandeza significa dizer que é uma linguagem que ultrapassa o nível do discurso e da comunicação desprovidos de qualquer responsabilidade e decisão. Assim, edificar comprometendo-se com o outro, significa a prática do diálogo entre Eu e o Outro:

[...] quando a linguagem é desprovida do sentido ético ela se torna apenas informação, discurso, comunicação, mas desprovida de qualquer decisão. A decisão reside na subjetividade e quanto maior a seriedade, maior a edificação e quanto maior a edificação maior a responsabilidade em utilizar a linguagem como reduplicação do si mesmo, isto é, a coerência como testemunho entre o dizer o sentido e concretizá-lo em cada ação<sup>189</sup>.

<sup>186</sup>KIERKEGAARD, S. *As obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 42.

<sup>187</sup>KIERKEGAARD, *Diário*, 1980, p. 11.

<sup>188</sup>Idem, 1974, p. 368.

<sup>189</sup>Almeida, 2009, p. 66.

A linguagem em Kierkegaard possui uma função pedagógica, e por isso possibilita uma edificação real com doação e responsabilidade. Edificar é agir com responsabilidade por si e pelo outro, sobrepujando o egoísmo e a indiferença, tornando-se um homem extraordinário, praticando o amor: “edificar é uma qualidade própria do amor. O amor é o fundamento, o amor é o edifício, o amor edifica. Edificar é construir o amor”<sup>190</sup>. A edificação é a base para a construção do homem ético, porque o indivíduo que se edifica, tem plena condição de ser um instrumento para ajudar o outro na busca de sentido. Para Kierkegaard, o edificante é:

Um motivo de espanto, porque se dirige não a quem está bem, mas a quem está doente, não a quem é robusto, mas aquele que é fraco, mas deve ser um motivo de espanto também para o homem que é são e vigoroso”<sup>191</sup>.

O espanto é o ato que faz o indivíduo mergulhar em si mesmo, assim como os gregos tinham o espanto como primeiro instante ao se sentir provocado.

Em Kierkegaard, a diferença é que nos gregos o espanto tinha como consequência uma busca externa e em Kierkegaard a busca é interna. Para Almeida, o edificar requerer um fundamento e este é o amor: “O fundamento é o amor. O edificar é uma propriedade exclusiva do amor. “[...] O amor não se isola, nem pretende qualquer autonomia e independência em confronto com os outros, mas é da natureza interna do amor se dar inteiramente; e assim deve ser com o edificante [...]”<sup>192</sup>. O amor é condição necessária para que se possa exercer edificação que segundo Kierkegaard, se preexistir o amor é possível edificar:

Edificar é pressupor amor, ser amoroso é pressupor amor; só o amor edifica. Pois edificar é erguer algo desde o fundamento, mas espiritualmente, o amor é o fundamento de todas as coisas. Implantar no coração de um outro o fundamento do amor, disso nenhum ser humano é capaz; todavia, o amor é o fundamento, e só podemos edificar a partir de um fundamento, portanto, só podemos edificar ao pressupor o amor. Se retirares o amor, ninguém será edificado<sup>193</sup>.

Kierkegaard reconhece que edificar não é uma tarefa fácil: “é muito mais difícil dominar a si mesmo do que conquistar uma cidade; é muito mais difícil edificar como faz o amor que concluir a tarefa mais estrepitosa”<sup>194</sup>. Observa-se a característica quase utópica de tal comportamento reconhecido por ele mesmo. Porém, para ele, edificação, amor e ética estão estreitamente ligados, um não pode existir sem o outro:

<sup>190</sup>KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, 2003, p. 394.

<sup>191</sup>KIERKEGAARD, *Discorsi Cristiani*. Trad. Dino T. Donadoni. Torino: Borla, 1964, pág. 107.

<sup>192</sup>ALMEIDA, 2009, p. 74.

<sup>193</sup>KIERKEGAARD, 2005, p. 255.

<sup>194</sup>Idem, 2003, p. 396.

O amor é a fonte de todas as coisas e no sentido espiritual, o amor é o fundamento mais profundo da vida espiritual. Em cada ser humano em que há amor, está implantada no sentido espiritual, a fundação. Edificar é a qualidade própria do amor. O Amor é o fundamento, o amor é o edifício, o amor edifica. Edificar é construir amor, e é o amor que edifica<sup>195</sup>.

Acompanhando o otimismo do filósofo, Almeida acredita que a prática do amor é uma saída capaz de promover dignidade humana:

Ser-para-os-outros nos parece ser repleto de um idealismo ingênuo, mas, no fundo, é a única alternativa para nos recuperarmos a nós mesmos e a dignidade da existência humana. Ou superamos, a crise de ausência de relação, ou continuaremos sem um sentido pelo qual valha a pena viver e morrer. Não existe meio termo. Ou recuperamos a dignidade perdida de ser homem, ou continuaremos a fingir que somos humanos transvestidos em zumbis ambulantes, em cadáveres falantes, porque provados de um verdadeiro eu<sup>196</sup>.

### 3.3 Comunicação direta versus comunicação indireta

Kierkegaard escreveu toda a sua produção de maneira poética, compreender sua forma de escrita é de extrema importância para a compreensão de sua própria filosofia. Sua obra filosófica foi escrita, em sua maioria, por meio de pseudônimos, como exemplo, (Johannes o sedutor, Johannes de Silentio). Por meio de cada personagem ele expôs uma visão de existência. Tal meio de se comunicar, chama-se comunicação indireta. Em seu livro Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor, ele atribui o uso de pseudônimos a uma estratégia de escrita, cujo objetivo era dissipar a ilusão dos ditos cristãos de sua época, para ele tais pessoas não eram adeptas do verdadeiro cristianismo, viviam a ilusão de ser cristão. Era parte de sua estratégia escrever poeticamente por meio de pseudônimos as obras de caráter estético, que de forma indireta chamava a atenção do leitor. Desse modo produziu muitas obras de caráter estético, pois tal modo de escrita tinha como meta cativar o leitor para depois combatê-lo. Kierkegaard tinha a intenção de alcançar o indivíduo, porém não tinha como objetivo ser reconhecido como professor, e o uso de pseudônimos retirava justamente a figura do mestre:

Não é um artifício literário gratuito, mas necessidade de exposição marcante, de certa forma encarnando as diferenças psicológicas que um único autor não poderia representar, a fim de garantir o interesse da réplica entre as diferentes partes da obra (por exemplo, os papéis de A e de B em Ou...ou...).

<sup>195</sup>Idem, 2005, p. 247.

<sup>196</sup>ALMEIDA, Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas, 2009, p. 78.

A pseudonímia serve também para evitar a assimilação das possibilidades de existência apresentadas na obra ao autor geral, esse Kierkegaard escondido em plena luz. Dessa maneira, a pseudonímia indica a distância do autor de sua obra, com a qual só quer manter uma relação “poética”, isto é, deixar as proposições dos personagens seguirem sua lógica sem necessariamente representar a oposição do autor<sup>197</sup>.

De outro lado, ele também escreveu obras nas quais assinou seu próprio nome como pseudônimo, obras escritas em primeira pessoa de forma direta, chamadas de *discursos edificantes*. A comunicação direta foi classificada por ele como comunicação de saber, cuja intenção era comunicar os dados de forma objetiva. Já a comunicação indireta foi chamada de comunicação de poder, ligada a ética, a educação, a verdade subjetiva:

A comunicação da verdade objetiva não coloca problemas. A verdade da ciência, por exemplo, não é ligada à liberdade (não se tem a liberdade de interpretá-la ao bel-prazer; a gravitação é a gravitação, seja qual for minha vontade). Na ordem objetiva, o sujeito leva em consideração um fato relatado nas formas convencionais e comunica-o diretamente. O problema de saber quem comunica não é importante. Não faz diferença que seja Hubert Reeves, o astrofísico, ou um vendedor de livros usados de Paris que me diga hoje: “A terra é redonda”. A mensagem é direta e é comunicada diretamente. Aqui não há interpretação, o sujeito não tem a liberdade de adaptar essa verdade a suas próprias categorias. A mensagem não é “filtrada” pela subjetividade, a comunicação é dita direta<sup>198</sup>.

Já a comunicação indireta, poética, é transmitida de modo existencial. Desse modo, por exemplo, a estória entre Johhanes e Córdelia no livro *Diário do sedutor*, não pode ser comunicada diretamente, porque exige que o leitor se aproprie daquilo que está recebendo. Há uma dialética que caminha em direção ao indivíduo, nesse modo de comunicar:

A dialética e, direção ao existencial exige que o indivíduo se aprofunde no autoconhecimento da existência; é cheia de decisões, de disjuntivos qualitativos. É feita de momentos heterogêneos e de saltos qualitativos, de conversões. Não há mais mediação e, sim, instantes de ruptura. O existente vai de instante em instante. A dialética kierkegaardiana é subjetiva e apaixonada. O patético se acrescenta à dialética e a dialética faz subir a paixão ao ponto mais alto, pois é impossível ser existente, refletir sobre a própria existência sem sentir a paixão, uma vez que a existência é uma grande contradição. O existente será um dialético da existência, apaixonado por pensamentos, mas pensamentos inflados e não objetivos<sup>199</sup>.

Para Kierkegaard, a verdade do cristianismo só poderia ser comunicada de forma indireta, porque ela necessitava de apropriação do sujeito. Desse modo, o cristianismo não deveria ser encarado como uma doutrina, mas como uma comunicação de existência. Em seu

<sup>197</sup>LE BRANC, Charles. Kierkegaard. Trad. Marina Appenzellet. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. [Figuras do saber], p. 113.

<sup>198</sup>LE BRANC, 2003, p. 114.

<sup>199</sup>GILES, Thomas Ransom, *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989, p. 9.

tempo, ele rechaçou a forma enganosa de se comunicar, que suprimia a categoria da interioridade:

Mas nosso tempo não conhece propriamente outra forma de comunicação que esta indolente da doutrina. Tem-se esquecido totalmente o que significa existir. Toda comunicação referente à existência exige um comunicante, o que comunica é concretamente a reduplicação da comunicação; existir no que se compreende, isto é reduplicar<sup>200</sup>.

Kierkegaard compreende que a comunicação para a verdade tem que possibilitar a reduplicação ética, caso contrário apenas se reproduz a comunicação de massa, que não colabora na formação do indivíduo ético. Por isso, ele criticava a comunicação dos jornais, dizendo que aquele tipo de comunicação era apenas uma abstração que anulava a personalidade individual, uma vez que não era dirigida à interioridade do indivíduo e sim à multidão, massa. Assim, o único modo de comunicar contra a ilusão é a comunicação de poder:

Para Kierkegaard, a verdadeira comunicação seria uma comunicação de existência, ou seja, comunicação real é a reduplicação do que se diz; é preciso compreender que a existência pessoa no plano ético é conforme ao que deve ser sempre a verdade; do contrário, é escamoteação e falsidade. A reduplicação elimina este perigo, porque quem comunica está no interior da própria comunicação, se torna ele mesmo a verdade, ou seja, exprime-se coerentemente, não colocando uma diferença entre o conteúdo da mensagem, a forma com que a mensagem é comunicada; por isto, o comunicante deve comunicar-se em caráter<sup>201</sup>.

Para Kierkegaard, a comunicação dos jornais era uma comunicação egoísta e contribuía para a falta de compromisso dos indivíduos com sua própria existência, visto que se dirigia à massa. E essa, ficava vulnerável. Kierkegaard pontua:

No nosso tempo, tudo está invertido. Exigir a verdade? Deus meu, é muito. Agora se se recorre à mentira oficial, que é uma espécie de verdade, é muito fácil. Exigir a virtude é demais. Mas, a mentira mais relevante, o delito, a corrupção, o egoísmo mais descarado, os favores” [...] comprovam a verdadeira depravação de nossos dias<sup>202</sup>.

A comunicação defendida por Kierkegaard também pode ser chamada de comunicação de existência, significando linguagem ética, que objetiva alcançar o indivíduo singular para torná-lo atento. Tal comunicação mantém em seu cerne a decisão, a paixão, a vontade, é uma comunicação que dar testemunho da verdade, vivendo de acordo com aquilo

---

<sup>200</sup>KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*. Tradução de Cornelio Fabro. Milano: Sansoni Editori, 1993b, p. 127.

<sup>201</sup>ALMEIDA, 2009, p. 129.

<sup>202</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 47.

que se prega: “em nossa época viver de acordo com o que se diz e se exprime é sofrer pela verdade e não somente testemunhar pela verdade, mas também testemunhar contra a não – verdade”<sup>203</sup>. A comunicação dos jornais rechaçada por Kierkegaard, não poderia contribuir em nada para a edificação do indivíduo, na verdade fazia aumentar ainda mais a confusão. A comunicação que poderia contribuir para a ética é a comunicação indireta, que deve ser vivenciada, aquilo que se comunica deve ser igual aquilo que se vivencia. Kierkegaard explica a diferença entre comunicação direta e comunicação indireta:

[...] a diferença na vida não está no que se diz, mas como se diz. Quanto ao que, pode ser que a mesma coisa já tenha sido dita muitas vezes – e assim as coisas velhas valem sempre: “nada de novo sob o sol...”. Coisas velhas que sempre se tornam novas. Mas no como se diz, eis a novidade. Neste sentido, vale o ditado que tudo é novo. Saber compreender este como, é no fundo próprio do espírito<sup>204</sup>.

Ele está defendendo o comunicar em que ambas as partes estejam em verdadeira sintonia, e em que o saber seja concretizado não em abstrações, mas no próprio ato da comunicação. Kierkegaard tem Sócrates como o exemplo de verdadeiro comunicador. Sócrates não especulou sobre o que era existir, mas existiu verdadeiramente em sua comunicação. Ele diz: “O mérito infinito do princípio socrático era precisamente o de acentuar que o conhecedor é um existente, que o existir é o essencial”<sup>205</sup>. O referido conhecimento relaciona-se com a própria condição humana capaz de transformar a vida do indivíduo. Kierkegaard desenvolve bem essa diferença entre o que se diz e o como se diz, no *Conceito de ironia*, em que ele discorre sobre a missão socrática, em que o mesmo buscava ajudar as pessoas a parir o conhecimento por si próprio. Ele também exemplifica o lado extremo, citando Platão, que estava preocupado com a especulação, em conhecer um sistema capaz de envolver o todo. O método socrático era irônico e o método platônico especulativo.

Outro exemplo entre Sócrates e Platão, que bem ilustra a relação entre comunicação direta e indireta, é a diferente concepção defendida por ambos sobre a morte. Sócrates desconhecendo a morte, não especula sobre ela, corajosamente vai ao encontro da morte a fim de saber se a tarefa do filósofo era verdadeiramente uma preparação para a mesma. Ele não tem qualquer certeza sobre a morte, ele simplesmente diz: “bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor rumo, se eu, se vó, é segredo para todos, menos para a divindade”<sup>206</sup>. Utilizando-se desse exemplo, Kierkegaard assevera

<sup>203</sup>Ibidem, p. 71.

<sup>204</sup>KIERKEGAARD, 1980, p. 101.

<sup>205</sup>KIERKEGAARD, 1993b, p. 370.

<sup>206</sup>PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 1991, p. 21.

que existe um limite para o conhecimento humano e afirma que o desconhecido é uma categoria da divindade. No entanto, ele diz que Platão, não possuía nenhuma dúvida, pois ele afirmava categoricamente que a morte era aquilo que libertava a alma da prisão do corpo. Por tudo isto, Kierkegaard diz que Sócrates foi um divisor de águas: “Sócrates expõe de que modo ele circunavegou todo o reino da inteligência e descobriu que o todo é limitado por um oceano de conhecimentos ilusórios”<sup>207</sup>. E ainda: “o sistema é infinitamente bem-falante e a ironia infinitamente silenciosa”. A ironia socrática representava a “seriedade suprema”<sup>208</sup>.

Sócrates não era um professor. Para ele o discípulo deveria ele mesmo descobrir a verdade e para isto era necessário percorrer um caminho, um mergulhar em si mesmo para encontrar suas respostas. Sócrates representava tão somente o caminho que auxiliava o discípulo a encontrar suas próprias respostas. Mais uma vez, Kierkegaard encontra guarida em Sócrates para formar a base de sua filosofia, pois no que se refere à ética, essa deve ser sempre uma comunicação indireta: “não pode haver uma relação direta entre mestre e aluno, porque a interioridade é a verdade e interioridade é precisamente o caminho que os separa um do outro”<sup>209</sup>. Nesse sentido, a relação entre mestre e discípulo, nunca pode ser direta, porque se assim fosse estaria dando ao discípulo a verdade, e para Kierkegaard a verdade nunca pode ser aprendida por meio de um conceito fechado e sim por meio de um fazer, uma realização. A verdade brota de uma apropriação, daquilo que o receptor recebe. Depois de interiorizar chega a uma síntese:

Admitamos, por exemplo, que o docente tenha muita vontade em ensinar, e tenha, como se diz, muita interioridade e distribua voluntariamente dia após dia o seu ensinamento; mas se ele pensa que entre ele e seu discípulo exista uma comunicação direta, a sua interioridade não é interioridade, mas efusão direta, porque o respeito para com o discípulo, para que este possa ter por sua própria conta a interioridade, é interioridade do mestre. Admitamos que o discípulo, por sua vez, proclame em alto e bom som e exponha a própria interioridade à luz do sol: não é interioridade, mas zelo imediato<sup>210</sup>.

Pontualmente, a verdade é uma apropriação que deve brotar da interioridade. E é este o exercício que possibilita o indivíduo a tornar-se um si mesmo, destacando-se da multidão. Sem interioridade não há possibilidade do indivíduo transformar-se em um si mesmo. Nesse sentido, a comunicação direta, também chamada de comunicação de saber, não pode ajudar para encontrar a verdade. E a comunicação indireta, também chamada de comunicação de poder, somente pode ser comunicada como realização.

<sup>207</sup>KIERKEGAARD, O conceito de ironia, 2010, p. 43.

<sup>208</sup>Ibidem, p. 35.

<sup>209</sup>KIERKEGAARD, 1993b, p. 390.

<sup>210</sup>KIERKEGAARD, loc. cit.

A importância da comunicação direta é que ela é, por um lado, uma propedêutica da comunicação indireta, ou seja, deve ajudar os seres humanos a superar a ignorância, o anonimato e a ilusão das credences populares; e, por outro lado, dos discursos técnicos e ininteligíveis para quem não é da área específica. A comunicação direta é apenas um meio de comunicação, não comporta o decisivo, isto é, os elementos básicos da escolha e da decisão: a ironia, a seriedade, a paixão, a vontade e, evidentemente, interioridade<sup>211</sup>.

Já a comunicação de poder é uma comunicação ética, porque nela ocorre a apropriação e reduplicação, uma vez que passa por duas reflexões, primeiramente quando se comunica e posteriormente quando se forma o juízo sobre o que foi comunicado. Para Almeida:

A reduplicação da verdade no interior da comunicação ocorre sempre a partir de uma ação; por isto, é um poder, é uma seriedade diante de uma situação concreta e não como hipótese ou postulado do pensamento puro<sup>212</sup>.

Em suma, a comunicação indireta é uma comunicação que só ocorre com a utilização da interioridade, por isso não pode ser comunicada diretamente: “se constitui em uma relação de existente a existente que atinge a verdade como interioridade na própria existência”<sup>213</sup>.

Sendo assim, verifica-se que o objetivo da comunicação indireta é uma comunicação voltada para a apropriação da verdade: não estamos falando sobre verdade como sinônimo de dogma religioso, a verdade aqui exposta trata-se do liame lógico entre aquilo que se pensa e fala com aquilo que se pratica e da própria ética enquanto realização. Kierkegaard contrapõe-se a comunicação direta, tanto em um contexto ético como em um contexto religioso. No contexto religioso, os sábios de seu tempo analisavam Deus através de métodos científicos e para ele isso era algo impossível, uma vez que Deus nunca pode ser encontrado de forma objetiva, e sim nas categorias da interioridade e subjetividade. No *Conceito de ironia*, ele utiliza a crítica feita por Sócrates aos sofistas: “tão frequentemente e com uma ironia tão profunda reprimia os sofistas, jogando-lhes na cara que eles sabiam falar bem, mas não dialogar”<sup>214</sup>. A comunicação indireta é justamente a comunicação ética e foi isso que Kierkegaard defendeu, contrapondo-se a comunicação direta:

O que falta a nossa época é exatamente a dimensão de uma comunicação ética, comprometida com a existência. Um professor, um pastor, um jornalista, um filósofo, pode escrever muito bem, ter o dom da retórica e da

<sup>211</sup>ALMEIDA, 2009, p. 140.

<sup>212</sup>ALMEIDA, loc. cit.

<sup>213</sup>KIERKEGAARD, 1993b, p. 411.

<sup>214</sup>Idem, 2010, p. 40.

oratória; podem ensinar muito bem, mas não sabem, necessariamente comunicar porque comunicar não é saber falar bem, mas sim dialogar<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup>ALMEIDA, Jorge Miranda. Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas, p. 140.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho buscou analisar as implicações éticas do conceito de ironia em Kierkegaard, pautado principalmente em sua obra *O conceito de ironia*. Para tal, foi percorrido sobre a ironia e a ética, bem como a respeito das interpretações de Kierkegaard e Hegel sobre Sócrates. A proposta buscou comparar as variadas interpretações e melhor compreender os motivos para Kierkegaard utilizar Sócrates como modelo em toda sua obra. Primeiramente, pretendi analisar a figura de Sócrates por seus principais intérpretes. Para tal fim, recorri a Xenofonte, Platão e Aristóфанes. No entanto, busquei compreender a interpretação dada por Kierkegaard a cada um deles, assim como sua própria interpretação de Sócrates.

Kierkegaard atribui uma elevada importância à ironia socrática e diz que, para Sócrates, a ironia era um princípio e era suficiente para o filósofo grego. Kierkegaard advoga a tese de que a ironia foi levada até às últimas consequências por Sócrates, o coloca contra a tradição dos gregos e do Estado em geral. Ademais, ele também desconsidera os oráculos e toda manifestação exterior da cultura grega. Desse modo, para Kierkegaard, a ironia socrática é um princípio e também algo individual e interior. Na filosofia de Kierkegaard, Sócrates representa a figura do indivíduo e da crítica em geral a todos aqueles que se diziam sábios sem o ser, em razão disso ele é muito irônico e se relaciona ao sedutor e ao acusado, tornando-se assim um referencial teórico para Kierkegaard, em defesa do indivíduo e como crítica ao sistema de Hegel, bem como a ideia de cristianismo.

Além do mais, Kierkegaard diz que Sócrates trouxe ao mundo a ironia, ele desenvolve a importância desse conceito e destaca como consequência máxima de sua ironia o julgamento no tribunal, que culminou em sua condenação e morte. Nosso filósofo demonstrou que o entendimento acerca de Sócrates não era unânime entre aqueles que sobre ele escreveram, uma vez que o próprio Sócrates não deixou obra escrita, tendo seus ensinamentos divulgados por seus seguidores. Ele atribui a Sócrates, enquanto figura filosófica, uma grande importância para o início da filosofia, conferindo a ele o marco da ideia de subjetividade, que, muitos séculos depois, continuou a influenciar diversos filósofos que se desdobraram a escrever e pontuar a relevância de Sócrates para a filosofia. Mesmo após a dissertação sobre a ironia, Sócrates continuou sendo uma presença constante em todo o corpus Kierkegaardiano.

Sobre os autores que analisaram a figura de Sócrates, a compreensão de Kierkegaard se aproximou mais da descrição de Platão, isso porque Platão prioriza a ironia como

característica para descrever Sócrates, enquanto Xenofonte o santificou e Aristófanes o satirizou. Já Kierkegaard considerou essas interpretações errôneas. Ele utiliza a ironia socrática como caminho, pontualmente “A ironia é, como o negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho. A ironia, para um cristão só tem sentido, em última análise, como meio ou instrumento de luta, como método de crítica. [...]nenhum ataque é tão temível como o do riso”<sup>216</sup>.

No segundo momento deste trabalho, para melhor compreender a visão de Sócrates por Kierkegaard, o objetivo foi abordar a visão de Hegel sobre Sócrates. Uma vez que, além das fontes gregas primárias descritas, Kierkegaard também interpretou a visão de Hegel, com quem está em constante diálogo em *O conceito de ironia*. Verificou-se a influência do papel histórico que Hegel atribuiu a Sócrates. Discorremos sobre os pontos em que Kierkegaard concorda com Hegel e os pontos em que ambos divergem sobre a interpretação de Sócrates. Eles concordam que a condenação do filósofo grego foi legítima, considerando as leis que vigoravam no contexto histórico. Eles também estão de acordo sobre a importância da ironia no questionamento das ideias pré-concebidas e aceitas como verdadeiras (sem que uma reflexão crítica seja exercida); segundo eles, essa abertura para questionar as verdades aceitas é o que funda a filosofia. Outro ponto relevante de concordância é a ideia de que se pode chegar às verdades por si mesmo, ou seja, há uma valorização da interioridade em detrimento de aceitar ideias vindas de fora, de um conhecimento objetivo, ou ditadas por entidades externas como o Estado por exemplo.

No entanto, Kierkegaard diverge de Hegel no que diz respeito à crítica hegeliana da negatividade em Sócrates. Para Hegel, Sócrates questiona seus interlocutores fazendo vê-los que não sabiam o que diziam saber, deixando-os sem respostas, porém o próprio Sócrates não fornece resposta alguma nem define os conceitos sobre os quais questiona. Kierkegaard, por sua vez, acredita que a negatividade é essencial e que não se deve tentar ir além dela, e ela é essencial porque suscita a dúvida e possibilita o surgimento da filosofia. Hegel pontua que a filosofia de Sócrates não foi acabada, pois, em seu entender, a filosofia somente pode desenvolver-se em um sistema, e diz que a ironia e o não saber de Sócrates são tão somente uma ignorância fingida. Já Kierkegaard relaciona a ironia à conotação de afirmação da existência e destaca que é na negatividade socrática que surge a ética, ou seja, o tornar-se começa a se formar na negatividade e assim, toda vida autêntica deve partir desse ponto.

---

<sup>216</sup> KIERKEGAARD. *Ponto de vista explicativo...*, 2002, p. 59.

No entender de Hegel, Sócrates foi uma manifestação do espírito em um retorno para si mesmo, unificando-se de forma negativa e individual. O princípio socrático valorizou a ideia de subjetividade, no entanto, Hegel não deu boa reputação à posição subjetiva e sim à posição objetiva, uma vez que somente assim é possível formar o pensamento racional e filosófico. Por esse motivo, mesmo o subjetivo tendo a sua importância, o movimento nunca deve parar na subjetividade. Mesmo assim, Hegel assevera que Sócrates deu um passo no objetivo, pois a subjetividade em Sócrates possuía um em si e para si. Uma das questões mais discutidas por Sócrates foi a ideia de bem, isso era algo prático para ele, sendo assim, Hegel destaca como um dos méritos de Sócrates a introdução da ética como algo novo na história da filosofia, que antes tinha se ocupado exclusivamente da investigação da natureza. Hegel atribuiu a Sócrates a façanha de ter descoberto a moral, dizendo que ele superou a antiga ética dos gregos, e introduziu a moral como uma consciência do agir e das escolhas. Os gregos não eram desprovidos de eticidade, mesmo assim, Sócrates introduziu a eles o conceito de virtudes, deveres e consciência de suas ações. No entanto, Hegel compreende que esse foi o ponto mais frágil da filosofia de Sócrates, porque a ideia de homem interior destruiu a eticidade grega. Esse voltar-se para si só aparece na filosofia grega a partir de Sócrates, que trouxe consigo a ideia de moralidade e por isso fez demolir a democracia. Hegel compreendeu que na história do pensamento grego havia uma gradação, os pré-socráticos tinham como cerne de investigação o estudo da natureza e Sócrates optou pela ética. Ética e moralidade diferenciam-se. Os pré-socráticos possuíam a moralidade, mas não eram éticos. A ética na concepção de Hegel, era a reunião de racionalidade e moralidade. Assim sendo, para a visão ateniense comum, era um tipo de filósofo popular, possuindo um aspecto místico e pouca precisão filosófica.

Já no terceiro momento deste trabalho, tentamos demonstrar a relação entre a ironia e a ética, a importância da ironia como caminho para a ética enquanto formação do indivíduo singular. Para tanto, discorreu-se sobre a categoria da liberdade como elemento central da ética. Destacou-se como característica básica da ética em Kierkegaard a liberdade como elemento central. Fazendo o indivíduo tomar as rédeas de sua conduta consigo e com o outro. Discorreu-se sobre a categoria da interioridade e a categoria do edificante como pressupostos da ética. Mostrou-se a importância do *Conceito de ironia* para compreensão desse percurso. Ademais, relacionou-se a diferença entre a comunicação direta e a comunicação indireta e a importância da comunicação indireta para se atingir a categoria da interioridade. Observamos a estreita ligação entre a categoria do indivíduo e a ética, pois Sócrates analisado por Kierkegaard, elevou a categoria do indivíduo em um contexto grego envolvido pela

valorização tão somente da coletividade e do Estado. Kierkegaard utilizou Sócrates como modelo para sua filosofia, situou a ironia como um estágio intermediário entre os estágios estético e ético da existência. Ele postula um caminho de desenvolvimento existencial que vai do estético para o ético, passando pela ironia. Isso porque compreende que o homem precisa tornar-se, e para isso, é necessário que evolua, sendo possível que nesse percurso passe de um estágio para outro e assevera que é esse caminhar que torna o homem autêntico e livre. Ademais, também mostramos neste terceiro momento, que Kierkegaard utiliza a ironia como estratégia de escrita e para tanto, utiliza uma linguagem indireta, porque acredita que é mais eficaz para a transmissão da mensagem que ele deseja emitir. Ao mesmo tempo, se utiliza dessa estratégia para criticar a sociedade de sua época, que se diz cristã.

Kierkegaard defende que o homem ético é o único capaz de promover mudanças sociais, na medida em que ele, utilizando-se da ironia, faz com que os outros despertem de suas ilusões. Como é autêntico e livre, o homem ético é capaz de libertar os outros, a despertar nestes o desejo por tornar-se produtores de sua própria história. Como não há projeto de vida pronto e acabado, esse tornar-se é capaz de mudar o futuro através das escolhas que cada um pode fazer. Somente nessa busca é que o homem ético pode finalmente fugir do vazio existencial. E é todo esse processo que funda a ética. Quando Kierkegaard diz que o ético se forma a partir do indivíduo, ele não está fazendo apologia ao individualismo. Ele está preservando a individualidade de cada um uma vez que, é impossível edificar-se na multidão, e o compromisso para com o Outro impede o si mesmo de fazer prevalecer o seu próprio interesse. Kierkegaard se contrapõe à objetividade do Estado e propõe a subjetividade; contra o universal ele propõe a categoria do indivíduo; e isso também não significa fugir do mundo. Mas tão somente um momento de recolhimento para assumir-se enquanto indivíduo ético, que deve assumir sua responsabilidade para consigo e com o Outro, não a transferindo para fora de si. Diferentemente da concepção de ética geral como cumpridor de deveres externos, mostramos que na ética em Kierkegaard o indivíduo constrói, participa e assume a responsabilidade por si e pelo outro.

Considera-se que este trabalho foi importante para aprofundar a discussão entre ironia e ética na obra de Kierkegaard e para a compreensão dos motivos que fizeram o pensador dinamarquês utilizar a filosofia de Sócrates como modelo para produção de toda sua filosofia e vida.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda. *Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas*. Vitória da Conquista, BA: UESB, 2009.

BINETTI, Maria J. O lo uno o lo outro: mediando todo uno u outro. In: REDYSON, Deyve et al. (orgs). *Søren Kierkegaard no Brasil*. Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007.

CLAIR, André. *Pseudonymie et Paradoxe: La pensée de Kierkegaard*. Paris, Vrin, 1976.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

EVANS, C. S. *Kierkegaard: Na Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

FARAGO, F. *Kierkegaard, L'épreuve de soi*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2003.

GARDINER, P. *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

GILES, Thomas Ransom, *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.

HEGEL, G. W. Fiedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. V.2.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. v. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 1. Translate by E. S. Haldane. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1892. Disponível em: <<https://ia802604.us.archive.org/33/items/lecturesonthehis01hegeuoft/lecturesonthehis01hegeuoft.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

JOLIVET, R. *Introduction to Kierkegaard*. Londres: Muller, 1950 [trad. de W.H. Barber]

KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *É preciso duvidar de tudo*. Trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Discorsi Cristiani*. Trad. Dino T. Donadoni. Torino: Borla, 1964.

\_\_\_\_\_. *Due epoche*. Trad. Dario Borso. Roma: Parrini, 1994.

KIERKEGAARD, Søren A. *Gli atti dell'amore*. Trad. Cornelio Fabro. Milano: Bompiani 2003.

\_\_\_\_\_. *Timore e Tremore*. Trad. Cornelio Fabro. Milano: Sansoni Editori, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Journals and Notebooks*. Vol.1. New Jersey: Pinceton University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *As obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Concluding Unscientific Post-Script to Philosophical Fragments*. Vol, I e II. Transl. Edna H. Honh e Howard V. Hong. New Jersey: Pinceton University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Diário do sedutor*. Trad. Carlos Grifo. São Paulo: Abril, 1974.

\_\_\_\_\_. *Diário*. Tradução de Cornelio Fabro. Rescia: Morcelliana, 1980, 12v. [Tradução italiana: Diario].

\_\_\_\_\_. *Doença para a morte*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Doença para a morte*. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Dois discursos edificantes* [1844]. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. Rio de Janeiro: edição do autor, 2001.

\_\_\_\_\_. *Enter-eller*. 6. Ed. Tradução italiana: Enten-eller. Trad. Alessandro Cortese. Milano: Adelphi Edizioni, 2001c. 5 v.

\_\_\_\_\_. *La Ripetizione*. Trad. Dario Borso. Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1996.

\_\_\_\_\_. *O conceito de ironia*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3.ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O desespero humano*. Tradução Adolfo Casais Monteiro. – São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2013.

\_\_\_\_\_. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*. Tradução de Cornelio Fabro. Milano: Sansoni Editori, 1993b.

\_\_\_\_\_. *Quattro discorsi edificanti* [1843]. Tradução de Dario Borso. Casale Monferrato: Piemme, 1998. Tradução portuguesa: Quatro discursos edificantes. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. Rio de Janeiro: edição do autor, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Moment and Late Writings*. Trad. de Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vida e obra*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIRMMSE, B.H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington. Indiana university Press, 1990.

LE BRANC, Charles. *Kierkegaard*. Trad. Marina Appenzellet. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. [Figuras do saber]

PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulos, 2009.

\_\_\_\_\_. Sócrates entre a ética e a ironia: o pensador ateniense segundo as interpretações de Hegel e Kierkegaard. *Mal-estar e sociedade*, Barbacena, ano II, n. 3, p. 151-172, nov. 2009. Disponível em: <<http://revista.uemg.br/index.php/malestar/article/view/24/52>>. Acesso em 20 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

SÓCRATES, *Vida e obra*. Coleção: Os Pensadores. Trad. Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Abril Cultural, 1991. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha.

STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Trad. Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

VALLS, Álvaro L. M. *Do Desespero Silencioso ao Elogio do Amor Desinteressado*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *O que é ética*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2013.