

Sócrates entre a ética e a ironia: o pensador ateniense segundo as interpretações de Hegel e Kierkegaard

Marcio Gimenes de Paula

Departamento de Filosofia - Universidade Federal de Sergipe - UFS

magipa@bol.com.br

Resumo

O intuito deste artigo é analisar a relação entre a ética e a ironia no pensamento socrático. Para tal, serão utilizadas as interpretações de Hegel e de Kierkegaard sobre o tema. A proposta é comparar as duas interpretações e destacar semelhanças e diferenças na compreensão da ética e da ironia socráticas.

Palavras-Chave: ética; ironia; Hegel; Kierkegaard; filosofia grega.

Introdução

Já se tornou ponto comum - e quase canônica - a afirmação de que Sócrates é o pai da ética e da ironia. Entretanto, para além de uma afirmação convencional, o que isso quer efetivamente dizer? Não existiu ética antes de Sócrates? Não existiu ironia antes dele? Teria sido ele o criador de ambas? Em que medida ética e ironia se relacionam? Sócrates é um dos grandes paradigmas da cultura ocidental. Sua obra - propagada por outros e jamais escrita por ele próprio - propiciou admiração, espanto e recusa. Não são poucos os exemplos na própria história da filosofia: Santo Agostinho o compara com Cristo e vê em ambos diversas semelhanças; Erasmo chega até mesmo a *canonizá-lo* chamando-o de santo e Nietzsche o julga como um dos mais célebres doentes e negadores da vida.

Desse modo, cabe-nos avaliar, por intermédio de um recorte muito específico, a ética e a ironia na obra socrática por meio de dois intérpretes do pensador ateniense, a saber, Hegel e Kierkegaard.

O primeiro pensador analisa a subjetividade socrática, sua ética e sua ironia como formulações ainda não acabadas de uma filosofia, ou seja, como pontos negativos. Para ele, a filosofia só pode ser feita de modo sistemático, e a ironia e o não saber de Sócrates nada mais seriam do que uma espécie de ignorância fingida.

Já o segundo pensador toma, ao contrário de Hegel, a ironia como uma afirmação de existência e ressalta, no meio da negatividade socrática, sua importância e o quanto a ética, isto é, a vida que vale a pena ser vivida, deve partir dessa determinação. Com efeito, examinaremos primeiro o tema da ironia e da ética socrática em alguns trechos da obra de Hegel e, num segundo momento, a mesma temática na obra *O Conceito de ironia* de Kierkegaard. Por fim, buscaremos uma conclusão realizando analogias e captando as diferenças significativas entre os dois pensadores.

O Sócrates de Hegel

Em suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel enfatiza a figura de Sócrates como um ressaltar da subjetividade. Entretanto, não se trata aqui de uma subjetividade fortuita ou arbitrária. O pensador de Atenas, embora subjetivo, está ligado à determinada época e a um contexto específico:

Mas Sócrates não brota como um pomo da terra, antes encontra-se unido a sua época por um determinado nexo 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 (HEGEL, 1985, p. 39).

Sócrates seria, no entender hegeliano, um momento crítico do espírito retornando para si mesmo, constituindo-se em uma unidade negativa e individual. O fim do objetivo seria a condição necessária tanto para a dialética como para a sofística, ocorrendo, nesse sentido, o fato do eu socrático substituir a especulação e o estudo da natureza. O princípio socrático por excelência prioriza a antropologia (tal como aparece no *Protágoras* de Platão) e a subjetividade infinita: “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” (HEGEL, 1985, p. 41).

Entretanto, Hegel não dá crédito à posição subjetiva, mas sim ao pensamento objetivo, visto que é somente a partir dele que se pode articular o pensamento racional e filosófico: “O pensamento verdadeiro pensa de tal modo que seu conteúdo não é subjetivo, mas sim objetivo” (HEGEL, 1985, p. 41).

Por isso, para o pensador de Berlim, embora o subjetivo ou a consciência de si tenha a sua importância, ela não deve se limitar à subjetividade. Logo, para Hegel, Sócrates pode, apesar de tudo, ser considerado alguém que colaborou para a formação de um pensamento filosófico e científico: “Sócrates sabia que a ciência e a arte não brotam dos mis-

térios e que a sabedoria jamais ocorre no secreto. Antes, a verdadeira ciência está no campo aberto da consciência" (HEGEL, 1989, p. 428-429).

Hegel ressalta, contudo, que há em Sócrates um importante passo do objetivo em relação ao eu, isto é, no sentido de uma reapropriação. Em outras palavras, a subjetividade socrática possuiria uma particularidade de algo que é em si e para si. Para o pensador ateniense, o bem, uma das ideias mais discutidas por ele, é algo extremamente prático:

Por isso, as histórias antigas da filosofia destacam, como um dos méritos de Sócrates, o fato dele (*sic*) haver introduzido a ética como um novo conceito da história da filosofia, que, até então, somente se ocupava de investigar a natureza (HEGEL, 1985, p. 42).

Há aqui importante distinção a ser feita. Hegel acredita que Sócrates é o descobridor da moral. Ele supera a antiga eticidade dos gregos, trazendo à luz o conceito de moral e de ética como consciência de seu agir e de suas escolhas:

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 têm o homem. O homem moral não é o que quer e faz a justiça; não é o homem inocente, mas sim o que tem consciência de sua ação (HEGEL, 1989, p. 485).

Todavia, segundo o filósofo alemão, nessa concepção reside também um dos pontos mais vulneráveis da filosofia socrática. O conceito de homem interior e reflexivo destrói as bases da antiga democracia grega e de sua eticidade:

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 (HEGEL, 1989, p. 456).

Segundo Hegel, há uma espécie de escala na história do pensamento grego: a ênfase pré-socrática consistia no estudo da natureza; a concepção socrática prioriza a ética; Platão ressalta a dialética. Há, contudo, na ética socrática, um lado também subjetivo que a difere das concepções gregas que a antecederam:

Agora bem, como a ética, precisando seu 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 partindo de si mesmo e ele bem seja, nela, o eterno, o que é em si e para si (HEGEL, 1985, p. 42).

Nesse sentido, a ética se distingue da moralidade. Os atenienses anteriores a Sócrates eram morais, mas não eram éticos. O *ethos* seria, no entender hegeliano, uma soma de comportamento racional e moralidade. Por isso, para a visão comum ateniense, Sócrates seria uma espécie de filósofo popular, com algumas características místicas e de menos rigor filosófico. Contudo, Hegel o via como alguém que, de certa forma, era aparentemente especulativo: “[...] sentia uma grande paixão pela filosofia e um amor muito grande pelas investigações científicas” (HEGEL, 1985, p. 44).

Sócrates afirma-se, segundo Hegel, como alguém que tudo suportava nas batalhas de que participou como cidadão de Atenas, alguém profundamente contido e introspectivo:

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 (HEGEL, 1985, p. 45).

Firma-se em Sócrates o princípio individual, o controle de si e a moderação, embora o pensador ateniense também participe de festas e de 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” (HEGEL, 1985, p. 49).

Para Hegel, o método socrático deveria ser dialético, uma vez que os diálogos platônicos (dos quais Sócrates é personagem principal) retratam tal realidade. O método socrático é prático e surge em duas formas: na maiêutica e na ironia.

Na primeira, são descritos os argumentos de seus interlocutores nos diálogos. Já na segunda, mostra-se a vacuidade de tais argumentos. Com efeito, há no pensamento socrático a junção entre maiêutica e ironia. Sócrates, ao lançar a descrença nos fundamentos dos discursos dos seus interlocutores, faz com que os mesmos cheguem a um novo fundamento em si mesmo e por si mesmo. Tal atitude parece se constituir, aos olhos de Hegel, numa espécie de 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 (HEGEL, 1985, p. 52).

Tal ignorância é também conhecida como ironia, a tão famosa ironia de Sócrates:

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 (HEGEL, 1985, p. 52).

Para Hegel, de fato, Sócrates nada sabia e sequer chega a fazer filosofia, uma vez que não consegue desenvolver um sistema. Afinal, em seu entender, fazer filosofia é elaborar sistematicamente o pensamento:

Deste modo, Sócrates ensina para aqueles com quem dialoga a se darem conta de que nada sabem; mas ainda, o mesmo diz que não sabe nada de nada e que não se propõe, portanto, a ensinar nada. E pode-se afirmar, em verdade, que Sócrates não sabia nada, pois não chegou sequer a desenvolver sistematicamente uma filosofia. Tinha plena consciência disso e jamais se propôs como finalidade chegar a ter uma ciência (HEGEL, 1985, p. 53).

Hegel vê tal ironia como algo que parece ser falso e, por outro lado, parece também ser verossímil: “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 que se trata é de, pura e simplesmente, fazer com que o conceito se

revele à consciência" (HEGEL, 1985, p. 54).

O pensador alemão criticará severamente os pensadores românticos como Schlegel e Ast. Para Hegel, a ressurreição da ironia, que eles tentam realizar ao dizer que a mesma é "uma suprema modalidade de comportamento do espírito, algo divino" (HEGEL, 1985, p. 54), não passa de um subjetivismo tomado por empréstimo de Fichte. No entender hegeliano, tais românticos confundem ironia com hipocrisia:

A ironia concreta de Sócrates é mais uma maneira ou um 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 idéia 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 idéia geral (HEGEL, 1985, p. 55-56).

Há em Sócrates, segundo Hegel, três importantes aspectos: 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 (HEGEL, 1985, p. 57).

O Sócrates dos diálogos platônicos sempre se move, segundo Hegel, do particular para o geral, e aparece também nele o assombro da consciência que se achava ser e não era. Tal resultado é parte do processo do devir, sendo formal e negativo. Já o afirmativo (positivo) que Sócrates desenvolve na consciência é o bem. Aliás, será exatamente na questão do bem que se manifestará claramente forte distinção entre Sócrates e os sofistas. Afinal, para Sócrates, o homem é o princípio de todas as coisas não apenas para fins

particulares. Os sofistas, por sua vez, ao não fazerem tal análise, não conseguem alcançar o princípio do bem:

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 deprecava 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 sua natureza moral, para assim poder agir melhor; é uma concepção unilateral a qual Sócrates se mantém absolutamente consequente (HEGEL, 1985, p. 60).

Na perspectiva socrática, o bem é um caminho exclusivo, deixando de ser um ser para se tornar uma consciência. Aliás, a ideia de Deus-espírito que circulava entre o povo ateniense relaciona-se com isso. Outra perspectiva comum dos atenienses é que o geral e a lei estavam em harmonia e deviam ser obedecidos, visto que faziam parte de uma espécie de destino. Sócrates, ao introduzir a consciência ética, introduz também a pergunta: tal lei é mesmo assim? O pensador ateniense coloca, segundo Hegel, o equilíbrio entre a consciência e o ser; daí advém seus problemas com o Estado e com o geral. Afinal, a moral grega equivalia ao Estado, e Sócrates priorizava a ética e, consequentemente, o indivíduo:

O Estado terá perdido sua força, que consistia na continuidade do espírito geral, não interrompida pelos indivíduos, de tal modo que a consciência individual não conhecia outro conteúdo 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 (HEGEL, 1985, p. 62).

Para a posição socrática, o bem não é exterior, mas deve ser buscado na própria natureza humana. Nesse sentido, não é ensinado e nem aprendido. Para Sócrates, a virtude

equivale a conhecimento, ou seja, se o homem souber (por si mesmo, por meio da maiêutica) o que é bom, jamais fará aquilo que é mau. Com efeito, para a posição socrática, erro equivale à ignorância.

Segundo Hegel, Sócrates não consegue atingir a parte irracional da alma e, por isso, segundo o posicionamento de Aristóteles, equivoca-se. De acordo com Hegel, ainda na perspectiva do filósofo de Estagira, Platão observa tal coisa de modo melhor e mais acurado do que Sócrates. A pergunta socrática busca sempre saber se os fundamentos são leis ou normas ou, melhor ainda, se tais leis ou normas possuem fundamentos. O pensador sempre clama pelos princípios que as leis deveriam expressar.

Curiosamente, sua ética como interioridade possui estreita relação com o demoníaco. Segundo Hegel, tal demônio surge com um objetivo específico e como afirmação individual do espírito:

Bem, agora devemos ter cuidado para não ver neste 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). Com efeito, a consciência (moral) é uma representação de uma individualidade geral, do espírito seguro de si mesmo, que é, ao mesmo tempo, a verdade geral (HEGEL, 1985, p. 74).

O demônio socrático seria uma espécie de individualidade da 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 outro (HEGEL, 1985, p. 74).

Nesse sentido, a questão do demônio socrático se constitui numa espécie de jogo. Segundo Hegel, não se trata de Sócrates pessoalmente, mas também não é algo exterior. Parece se tratar de um oráculo, mas não um oráculo convencional. Seria um oráculo particular do próprio Sócrates: “O gênio de Sócrates não é Sócrates mesmo, não é sua opinião e sua convicção, mas sim um oráculo no qual, contu-

do, ao mesmo tempo, não é algo externo, mas algo subjetivo, sem oráculo" (HEGEL, 1985, p. 74).

Para Hegel, há um confronto entre o demônio socrático e o oráculo. Assim, o demônio seria uma espécie de meio intermediário entre ele mesmo e a questão do oráculo:

Por isso, o demônio socrático ocupa um lugar intermediário entre o lugar externo do oráculo e o lugar puramente interior do espírito; 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 (HEGEL, 1985, p. 77).

O autor alemão enfatiza ainda que a questão do demônio está ligada ao ponto de vista socrático e não se trata de nenhuma espécie de enfermidade ou desequilíbrio psicológico:

Com efeito, o eixo de toda a conversação histórico-universal que forma o princípio de Sócrates consiste em haver substituído o oráculo pelo testemunho do espírito do indivíduo e em fazer com que esse sujeito tomasse sobre seus ombros a decisão. (HEGEL, 1985, p. 78).

O demônio de Sócrates será um dos principais pontos de sua acusação pelo tribunal ateniense, algo que certamente o levará a ser condenado. Para Hegel, a condenação de Sócrates deve ser vista como natural, se for observado atentamente seu contexto. Afinal, a prática socrática (de indivíduo para indivíduo) é, sem nenhuma dúvida, uma afronta ao Estado grego e à questão do geral. O comediano Aristófanes, por exemplo, é visto por Hegel como um dos que, com sua descrição do filósofo, colaborou para sua condenação. Entretanto, ao analisar o contexto grego, Hegel defende o posicionamento de Aristófanes. Aliás, ele criticará severamente o helenista Tenneman, que, no seu entender, não foi capaz de captar o contexto amplo da condenação socrática.

O processo de Sócrates, na visão hegeliana, possui dois aspectos: a acusação no tribunal e a atitude do filósofo diante do tribunal e da soberania popular. O pensador ateniense é condenado e, ao ser condenado, não reconhece a

autoridade do tribunal popular e sua soberania. As acusações que Sócrates recebe são a de não honrar os deuses, seduzir os jovens e introduzir novos deuses e costumes. Obviamente, por se julgar ignorante acerca de tudo, ele não pode aceitar nenhuma pena e também não reconhece nenhuma autoridade exterior. Afinal, ele cumpria o que lhe determinava o oráculo e ouvia a voz de seu demônio (tal como narra a *Apologia* de Platão). Assim, Sócrates caminha serenamente para a morte e vai sempre pesar na consciência dos atenienses como alguém injustiçado. Os atenienses se arrependem tarde de seu erro e se descobrem, ao mesmo tempo, tão culpados (ou inocentes) como o próprio Sócrates. Em outras palavras, para Hegel, Sócrates até podia estar certo, mas o Estado também acerta ao executá-lo:

O destino de Sócrates é, pois, o da suprema tragédia. Sua morte pode parecer como uma suprema injustiça, visto que havia cumprido perfeitamente seus deveres para com a pátria e havia aberto ao seu povo um mundo interior. Mas, por outro lado, também o povo ateniense tem perfeita razão ao sentir a profunda consciência de que essa autoridade debilitava a autoridade da lei do Estado e minava o Estado ateniense. Por justificado que estivesse Sócrates, igualmente justificado estava o povo ateniense perante ele (HEGEL, 1989, p. 486).

O Sócrates de Kierkegaard

Que Sócrates tenha sido admirado, louvado e criticado em todo o pensamento filosófico posterior é fato incontestável do ponto de vista histórico. Que o pensador ateniense também tenha sido, muitas vezes, comparado (por diversas semelhanças) com Cristo parece algo comprovado. Entretanto, a despeito de todos esses fatos históricos, a leitura kierkegaardiana acerca do pensador possui uma singularidade: “Pode-se, portanto, dizer de Sócrates que, assim como ele passou sua vida constantemente entre a caricatura e o ideal, assim também ele continua entre ambos após a morte” (KIERKEGAARD, 1991, p. 27).

Em outras palavras, haveria nele tanto a caricatura como o ideal, e Kierkegaard não se recusa a proceder tal investigação. Em seu pensamento, Sócrates aparece primeiro como irônico, aquele que chega à ideia da dialética, mas não desenvolve a dialética da ideia e também aquele cuja semelhança com Cristo está exatamente em sua dessemelhança. Tal Sócrates será um crítico das instituições e do próprio modo grego de pensar. Num segundo momento, sua imagem representará o típico homem pagão e servirá como contraponto para melhor elucidar as teses cristãs expostas pelo pensador dinamarquês. Contudo, ao mesmo tempo, ele será aquele que atingirá o máximo nas relações éticas, ou seja, nas relações com os homens. Todavia, Sócrates ainda não alcançou - e nem alcançará - a melhor relação, isto é, o assim chamado *estádio religioso*. Em outras palavras, o pensador ateniense também servirá para ilustrar, no pensamento kierkegaardiano, a célebre distinção entre os três estádios da existência humana: estético, ético e religioso.

Não é fortuito, portanto, que Kierkegaard tenha sido chamado de *Sócrates da cristandade*. Afinal, também ele foi um irônico, crítico da especulação e das instituições religiosas de seu tempo. Aliás, tanto Sócrates como Kierkegaard se configuraram como críticos da cultura. Além disso, ambos enfatizam, em suas preocupações, o homem como indivíduo, assim como as questões éticas e, por esse mesmo motivo, são críticos de um sistema especulativo e de instituições que olvidam o ser humano. Entretanto, para Kierkegaard, não é possível que o ser humano alcance a verdade por seus próprios esforços. Para ele, a verdade reside num totalmente outro e não no ser humano. Nesse sentido, Sócrates é importante por sua ironia e crítica do sistema, mas não comprehende a relação com o totalmente outro como redescoberta (e afirmação) do próprio eu. Com efeito, Sócrates é no pensamento kierkegaardiano o tema, a estratégia crítica (diante da cristandade e da especulação) e o exemplo para melhor explicação da diferença entre a concepção grega e a concepção cristã.

O primeiro trabalho acadêmico de Kierkegaard foi sua dissertação *O Conceito de Ironia*. Tal obra data de 1841, sendo ela a tese de mestrado do autor dinamarquês (então com 26 anos). Nela o autor apresenta 15 teses acerca da ironia socrática e da ironia posterior a Sócrates. Elas são colocadas primeiramente de modo sintético (como era costumeiro) e, no decorrer da obra, são expostas com mais vagar e amplitude.

O próprio Kierkegaard reconhecia que descrever o irônico Sócrates é tão difícil quanto pintar o duende com o barrete que lhe torna invisível. Muitos pensadores se equivocaram em suas tentativas de compreender Sócrates e sua ironia exatamente por não terem alcançado essa dimensão descrita por ele. Tal equívoco é bastante visível na concepção de Xenofonte e de Hegel. O primeiro, ao querer defender Sócrates, acaba por perder o que este possuía de melhor, que era exatamente o perigo. O segundo, vê na ironia apenas astúcia e um modo de se portar, não compreendendo que se trata de uma forma de ser. Por isso, Hegel ainda avaliava que Xenofonte era um autor confiável para a interpretação do pensador grego: “[...] enquanto ao conteúdo do seu saber e ao grau de desenvolvimento do seu pensamento devemos nos ater especialmente ao que nos conta Xenofonte” (HEGEL, 1985, p. 67).

Kierkegaard toma a ironia como conceito, ou seja, faz dela palavra pertencente ao léxico filosófico. Tal fato é, por si só, revelador, além de evidentemente mostrar que também seu pensador se insere no contexto filosófico. Com efeito, se a filosofia se estabelece por meio da dúvida (como prega a moderna filosofia cartesiana), a vida humana também estabelecer-se-á por meio da ironia. Assim, a ironia é digna de ser pensada (e vivida) como conceito filosófico, e aquele pensador que assim procede se encontra inserido no âmbito da filosofia. Contudo, não se trata de um conceito calmo e de um pensamento cristalizado, mas de mudança no próprio modo filosófico de pensar até então estabelecido.

A dissertação kierkegaardiana acerca da ironia

socrática divide-se em duas partes. A primeira refere-se ao conceito de ironia em Sócrates; já a segunda refere-se ao conceito de ironia após Sócrates, especialmente em Fichte, Schlegel, Tieck e Solger. Para Kierkegaard, se para se saber algo acerca de Cristo é preciso ler os Evangelhos e seus autores, para se saber algo sobre Sócrates também é preciso ler seus principais intérpretes. Afinal, nem Sócrates - e nem Cristo - deixaram nada escrito; antes foram narrados por outros. Kierkegaard assim procederá ao adotar as interpretações de Xenofonte, Platão e Aristófanes como fontes indispensáveis para a montagem de um retrato confiável acerca do pensador ateniense. Aliás, esses três autores classicamente utilizados para o estudo da figura de Sócrates já são citados por Diógenes Laércio, de quem Kierkegaard foi assíduo leitor.

Ao analisar a interpretação de Xenofonte, Kierkegaard observa que ele cultiva determinadas intenções em sua leitura de Sócrates. Tal intencionalidade já é algo que prejudica consideravelmente uma leitura melhor deste (ou de qualquer outro) pensador. Xenofonte descreve Sócrates tal como mártir, santo ou injustiçado do pensamento. Sua interpretação é absolutamente laudatória e por demais parecida com uma hagiografia ufanista. Ao agir desse modo, Sócrates perde todo o seu perigo, tornando-se, por meio dos muitos elogios, totalmente inofensivo. Em outras palavras, tais louvores não ajudam a resgatar o que havia de melhor no pensamento socrático e acabam por desmerecê-lo:

Pois Xenofonte o defende de 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 engracado, 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 a sua conversa fiada (KIERKEGAARD, 1991, p. 28).

Kierkegaard elenca ainda, como uma terrível falha do Sócrates de Xenofonte, a ausência da situação. Segundo o

autor dinamarquês, Sócrates se movia dentro das situações dadas, ou seja, sua arte é profundamente dependente da situação, da ocasião, pois será nela que ocorrerão seus encontros e diálogos com as mais diversas pessoas de sua época.

O Sócrates de Xenofonte também não possuía as famosas réplicas dos diálogos. Note-se que tais réplicas são fundamentais para o Sócrates platônico, por exemplo. A ausência delas empobrece por demais a interpretação de Xenofonte; mais do que isso: ela fica bastante comprometida. Afinal, tais réplicas são muito mais do que meras respostas, são filosofia socrática. A visão de Xenofonte acerca do pensador ateniense é por demais empírica e não alcança o Sócrates que vai do fenômeno para a ideia. Se é correto afirmar que Kierkegaard critica o excesso de idealizações da figura de Sócrates (a idealização trágica de Platão e a idealização cômica de Aristófanes), ele também criticará - de modo ainda mais enfático e contundente - a empiria de Xenofonte. Apesar das discordâncias pontuais, Kierkegaard prefere a idealização à empiria.

Três outros aspectos também serão bastante criticados por ele no Sócrates de Xenofonte: a questão do útil, da sobriedade e da contenção. Tais conceitos são inversões dos conceitos platônicos de belo, verdadeiro, simpático e unidade harmônica. Tais inversões tornam Sócrates por demais empírico e não o permitem caminhar para a idealidade (como ocorre em Platão e em Aristófanes).

Ao analisar o Sócrates platônico, Kierkegaard deixa absolutamente visível sua admiração por Platão como filósofo. Para o pensador dinamarquês, as lacunas deixadas por Xenofonte serão preenchidas por Platão, e é exatamente a partir do vazio de tais lacunas que se pode apreender o que é próprio do pensamento platônico e sua interpretação sobre Sócrates.

Entretanto, Kierkegaard ressalta que há uma diferença entre o Sócrates platônico e o Sócrates real, ou seja, há uma idealização em Platão. Para o historiador Diógenes Laércio, Sócrates surge como certo método da filosofia pla-

tônica. A arte do diálogo, oposta ao falatório dos sofistas, seria parte integrante desse método. Contudo, a filosofia de Platão acaba caminhando (e desembocando) na especulação, uma vez que seu método é especulativo. Já o método socrático (do próprio Sócrates) é irônico e revela-se no perguntar e na maneira (finalidade) com que se pergunta:

Se é correto o que desenvolvemos até aqui, então se vê que a intenção com que se pergunta pode ser dupla. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada, de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo que há uma vacuidade; o primeiro é o especulativo, o segundo o irônico. Era este último o método que Sócrates praticava frequentemente (KIERKEGAARD, 1991, p. 42).

Na filosofia socrática, a base de tudo é o não-sei (e a ironia), e disso não pode provir nenhuma especulação. Já na filosofia platônica, há uma unidade entre ser e pensar; tal coisa conduz para uma filosofia especulativa.

A quinta tese do *Conceito de Ironia* é que “a *Apologia* de Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia” (KIERKEGAARD, 1991, p. 19). Tal diálogo platônico ilustraria muito bem, segundo Kierkegaard, a diferença entre a irônica abstração de Sócrates e o posicionamento mítico-especulativo de Platão. O irônico não vai até a especulação, pois se satisfaz com a ironia e esta lhe basta. Sua figura adquire, ao mesmo tempo, o contorno da sedução e da repulsa, tal como acontece na relação entre Sócrates e Alcebiades no *Banquete*.

Kierkegaard observa ainda que Aristóteles não reconhece dialética em Sócrates, mas em Platão. Note-se, entretanto, que Kierkegaard - admirador de Sócrates, Platão e Aristóteles - não pensa da mesma forma. Para ele, o que Sócrates não possui é a especulação, isto é, “a dialética da ideia” (tal como aparece no *Conceito de Ironia*). Todavia,

há em Sócrates a “ideia da dialética”, obviamente não desenvolvida por causa da ironia. Tal ponto é importantíssimo para se observar a dialética propriamente kierkegaardiana, pois também ele terá uma proposta dialética, diferente da proposta especulativa. Há em Kierkegaard uma rejeição do modelo especulativo, que vai de Platão a Hegel na história da filosofia. Todavia, não há em Kierkegaard, de modo algum, rejeição da dialética, mas sim rejeição da especulação e da maneira como esta tomou de assalto o pensamento dialético.

Cabe destacar também, na concepção kierkegaardiana, o Sócrates de Aristófanes. A concepção do comediante grego (notadamente em *Nuvens*) é, segundo o pensador de Copenhague, uma concepção popular e a que mais se assemelha ao Sócrates do povo, ou seja, aquela figura que o povo ateniense tinha em seu imaginário. Em outras palavras, ele é visto como estudioso da natureza e como charlatão, capaz de resolver diversos problemas de ordem prática. É certo que se trata de uma comédia, porém, é relevante o fato de Sócrates surgir como tipo subjetivo, envolto em pensamentos, atrapalhado e como que introduzindo o princípio da ironia. Não é fortuito, portanto, que a tese sétima do *Conceito de Ironia* defenda que Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates:

O que é importante em primeiro lugar é estar convencido de que foi o Sócrates real que Aristófanes pôs em cena. Assim como se é reforçado nessa convicção pela tradição da Antiguidade, assim também se encontra nesta peça uma multiplicidade de traços que são historicamente certos ou pelo menos se mostram como completamente análogos àquilo que a gente sabe por outras fontes a respeito de Sócrates (KIERKEGAARD, 1991, p. 111).

Tal como Hegel, Kierkegaard também precisa explicar o demônio socrático. Para ele, tal concepção é real, mas também a esse respeito existem diferenças acentuadas na forma como Platão e Xenofonte a compreendem. Para Xenofonte, o demônio ordena coisas para Sócrates; para Platão, ele apenas adverte. Por representar o espírito sub-

jetivo por excelência, tal demônio será o causador dos problemas de Sócrates com a religião grega e com o Estado. O demoníaco representa, no entender de Hegel, o princípio da livre decisão do indivíduo. Haveria, nesse sentido, uma oposição entre o demoníaco (que é individual) e o oráculo (que representa o coletivo grego). Sócrates, apesar de haver ouvido o oráculo - conforme narra a *Apologia* de Platão -, opta pelo demoníaco.

Nos termos da interpretação de Kierkegaard, se até aquele momento a leitura hegeliana de Sócrates servira para ele como bom sustentáculo, o mesmo não persistirá daqui em diante. Em seu entender, o pensador alemão não reconhece a devida importância da ironia socrática:

Na exposição do método de Sócrates que Hegel fornece, tornam-se objeto de discussão especialmente duas formas do método: *sua ironia e sua maiéutica*. Já o lugar reservado para a ironia indica suficientemente que Hegel concebe a ironia em Sócrates mais como um momento dominado, um modo de tratar com as pessoas, e isto é reforçado mais adiante com enunciados explícitos (KIERKEGAARD, 1991, p. 179).

Não se trata aqui apenas de discordar de Hegel. Kierkegaard discordará também das teses de Schleiermacher, que afirmava que Sócrates só pode afirmar que nada sabia, na medida em que sabe o que é não saber. Em outras palavras, o pensador ateniense possuiria uma espécie de saber positivo. Schleiermacher afirma, inclusive, que ele é o fundador da dialética. A posição kierkegaardiana, ainda que pondere tal observação, não discutirá exaustivamente o problema da fundação da dialética por Sócrates. Entretanto, o pensador dinamarquês refuta a tese de que o pensador grego tenha algum saber positivo:

Schleiermacher chama a atenção em um artigo, para o fato de que quando Sócrates, a serviço do oráculo, andava por aí para mostrar ao povo que nada sabia, era impossível que ele só soubesse que não sabia nada, já que por trás disso necessariamente estava que ele sabia o que era saber. E mostra a seguir como Sócrates é propriamente o fundador da

dialética. Mas aí temos de novo uma positividade que, olhada mais de perto, mostra-se como negatividade (KIERKEGAARD, 1991, p. 185).

Conclusão: Sócrates entre a ética e a ironia

Segundo se depreende da interpretação kierkegaardiana, Sócrates não é somente um tipo negativo, mas possui a ironia como necessária (e não a positividade de um saber). Tal coisa faz com que sua ironia esteja a serviço de um ponto de vista de um indivíduo e não de uma ideia. Cabe, entretanto, notar que, a despeito de suas divergências com Hegel, Kierkegaard dedica todo um capítulo do *Conceito de Ironia* para abordar a concepção hegeliana de Sócrates. Tal capítulo é confessadamente dependente da leitura hegeliana de Sócrates nas *Lições* do pensador de Berlim. Todavia representa, ao mesmo tempo, discordância e grande ironia do pensador dinamarquês para com o mestre Hegel.

No entender kierkegaardiano, Hegel apresenta uma concepção rasa de Sócrates. É bem verdade, contudo, que o pensador alemão vislumbra nele um conflito da moralidade (individual) com a ética (ligada com o Estado grego e com o geral):

Hegel, para mostrar Sócrates como fundador da moral, concentra sua concepção de Sócrates unilateralmente sobre esse ponto. O que ele pretende atribuir a Sócrates é a idéia do bem, mas com isso ele se embaraça quando precisa mostrar como Sócrates concebe o bem (KIERKEGAARD, 1991, p. 178).

Hegel, segundo Kierkegaard, não aborda suficientemente a ironia socrática e nem a maiêutica. Em suma, o conceito de ironia de Sócrates é, na concepção kierkegaardiana, algo fenomênico, sem pressuposto, e que representa um ponto de vista. Note-se o quanto tal conceito tem uma história curiosa na filosofia universal e o quanto ele é o calcanhar de Aquiles da filosofia moderna e sistemática.

É instigante perceber quanto Kierkegaard será performativamente irônico com a concepção hegeliana de Sócrates e como ele parece, num primeiro momento, favo-

rável ao pensador alemão e contrário aos românticos:

Antes eu quero, por quanto estiver em minhas forças, tentar elucidar uma fraqueza de que parece padecer toda a concepção de Hegel do conceito de ironia. Hegel fala sempre da ironia com muita aversão; a ironia, a seus olhos, é uma abominação. A época da aparição de Hegel coincide com o período mais glorioso de Schleiermacher. Mas assim como a ironia dos Schlegel havia feito na estética o julgamento de uma sentimentalidade que se alastrava, assim também era Hegel - aquele que devia corrigir o desacerto que havia na ironia. Um dos maiores méritos de Hegel consiste em ter detido, ou pelo menos ter tentado deter, os filhos perdidos da especulação em seu caminho de perdição (KIERKEGAARD, 1991, p. 229- 230).

Todavia, Hegel está equivocado em sua análise da ironia, assim como os românticos também se equivocaram:

Por outro, não se pode omitir que Hegel, ao se voltar unilateralmente contra a ironia pós-fichtiana, deixou de perceber a verdade da ironia, e ao identificar toda a ironia com aquela, foi injusto com a ironia (KIERKEGAARD, 1991, p. 230).

Kierkegaard também é extremamente severo e mordaz com o sentimentalismo romântico: “O mundo rejuvenesceu, mas como Heine observou com muito espírito, rejuvenesceu tanto com o romantismo que se tornou de novo uma criancinha” (KIERKEGAARD, 1991, p. 261). Contudo, ao contrário de Hegel, o pensador dinamarquês acredita que a filosofia moderna não é o ápice da filosofia. Para ele, os gregos tinham uma herança poderosa, e notadamente na ironia Hegel fica devendo melhores estudos. Sua obra alcança a ironia dos românticos, mas negligencia toda a tradição irônica de Sócrates e dos autores antigos. Por isso, a décima quinta tese do *Conceito de ironia*, “como toda filosofia inicia pela dúvida, assim inicia pela ironia toda vida que se chamara digna do homem (KIERKEGAARD, 1991, p. 19)” nunca pôde ser efetivamente compreendida por Hegel. Kierkegaard, leitor atento da filosofia socrática e antiga, considera que a ética do pensador ateniense possui intrínseca relação com a sua ironia e que, em ambos, encontra-se o ideal ético da busca da felicidade, a *eudamonia* aristotélica.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia - constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

LAÉRTIOS, D. *Vida e doutrinas de filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1987.

Socrates between the ethics and the irony: the athenian thinker according to Hegel's and Kierkegaard's interpretations

Abstract

The purpose of this article is to analyze the relation between irony and ethics in the Socratic thought. In order to do so we will use Hegel's and Kierkegaard's conceptions. Our purpose is to compare these two interpretations as well as their similarities and differences in the comprehension of the Socratic ethics and irony.

Keywords: ethics; irony; Hegel; Kierkegaard; greek philosophy.

Artigo recebido em: 24/9/9

Aprovado para publicação em: 7/10/9