

O AMOR SOCRÁTICO. A ANÁLISE KIERKEGAARDIANA DE SUA TEORIA E DE SUA PRÁTICA

Álvaro L. M. Valls
UFRGS

1. Bem recentemente, em aula inaugural do Doutorado em Filosofia, publicada como artigo da revista *Síntese*, o Pe. Henrique Vaz SJ, antes de entrar na análise dos primeiros diálogos de Platão, alude à “*vexata quaestio* da relação Platão-Sócrates”: “Diremos apenas que uma querela já antiga, reavivada no início deste século pelos dois maiores representantes da chamada ‘escola escocesa’ (J. Burnet e A. E. Taylor) opõe os que aceitam sem reservas a originalidade de Platão tal como podemos comprová-la pela sua obra escrita, aos que aduzem argumentos de toda sorte, seja para atribuir a Sócrates o ensinamento consignado nos primeiros diálogos e mesmo nos chamados ‘diálogos da maturidade’ (*Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fedro*) seja, ao contrário, para negar ao Sócrates platônico qualquer originalidade de doutrina, fazendo dele uma simples personagem literária criada pelo próprio Platão. Entre esses dois extremos acabou prevalecendo a *via média* do equilíbrio: se é verdade que o cotejo e a mútua complementação das fontes nos permitem traçar as linhas de um ensinamento propriamente socrático, não menos verdade é que essas linhas nos permitem igualmente medir a distância enorme que separa o cotidiano da *pólis*, no qual se move o ensinamento socrático, das alturas vertiginosas até onde se eleva a *theoria* platônica”¹.

Como acentua o Pe. Vaz, são muitos os roteiros traçados de acordo com os *paradigmas* ou *modelos* de leitura dos textos de Platão. Certamente também haverá lugar para um caminho que, embora respeitando o princípio do “não separe o homem o que Deus uniu”, busca, ajudado por uma leitura complementar de Xenofonte e Aristófanes, identificar um Sócrates histórico, que não se reduziria a mera figura literária, e muito menos a mera voz numa interlocução pedagógica (como o nome Sócrates dos últimos diálogos), mas teria vivido como um pensador original, muito embora não aceitasse

possuir propriamente “um ensinamento” e neste mesmo sentido não tenha tido “discípulos”. Deste Sócrates histórico, real, anterior ao poetizado por Platão, e que, enquanto pessoa, tanto se manifesta quanto se oculta naqueles diálogos, sobretudo nos primeiros, morais e aporéticos, podemos então falar, tentando caracterizar o que seria uma teoria sua a respeito do amor, mas principalmente poderíamos descrever, ao menos nos seus aspectos externos, o que seria a sua prática deste amor.

Se porém imaginarmos que aquele Sócrates histórico era profundamente, substancialmente irônico, precisamos iniciar nossa tarefa conscientes de que é “difícil fixar uma imagem dele; sim, até parece impossível ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível”². Também não é fácil falar da “teoria” de alguém que, por um lado, na *Apologia* platônica, declara só saber que nada sabe, mas, por outro lado, no *Banquete* platônico, não recusa discursar sobre o Amor, definindo-se, com certa modéstia, como mestre da Erótica: “Eu, que afirmo em nada mais ser entendido senão nas questões de amor”³.

Aqui tentaremos apenas apontar algumas de suas idéias e atitudes, assim como o faz Kierkegaard (principalmente em sua *Dissertação sobre a Ironia*, de 1841, no obra pseudônima *Migalhas Filosóficas*, de 1844, e em parte no livro assinado, de título tão platônico, *As Obras do Amor*, de 1847), menos interessados na realidade pessoal e moral de Sócrates (que a ele e a Deus pertence) do que na caracterização de um fenômeno e em sua conceituação, para podermos contrapô-los ao que seria o fenômeno e o conceito de um amor cristão. Nossa tarefa se distingue, por exemplo, daquela empreendida por Léon Robin⁴, que descreve e discute eruditamente a teoria “platônica” do amor em sua evolução e complementação do *Lísis*, passando pelo *Banquete*, até o *Fedro*. Preferimos evitar o enfoque exclusivamente teórico, que não faz jus a Sócrates, e por isso não nos ateremos somente à dimensão semântica do discurso de Sócrates (incluindo o de Diótima de Mantinéia)⁵, mas investigaremos certa dimensão pragmática, para o que importa ouvir, também, com grande atenção, a participação de Alcibíades embriagado⁶.

Como pórtico da análise, ainda levaremos em consideração o hino ao amor declamado por Agatão ao final de sua fala, e que, imediatamente anterior à intervenção de Sócrates, lhe serve de contraponto. Que nos seja permitido, de imediato, evocar aquele hino ao amor, uma das mais belas páginas da literatura pagã. Quase numa ladainha, declama Agatão: “É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; incluindo brandura e excluindo rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer; propício e bom; contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses; invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados; do luxo, do requinte, do brilho, das graças, do ardor e da paixão, pai; diligente com o que é bom e negligente com o que é mau; no labor, no temor, no ardor da paixão, no teor da expressão, piloto e combatente, protetor e salvador supremo, adorno de todos os deuses e homens, guia belíssimo e excelente, que todo homem deve seguir, celebrando-o em belos hinos, e compartilhando do canto com ele encanta o pensamento de todos os deuses e homens”⁷. Como todo o discurso de Agatão, também este hino ao amor foi “em parte jocoso e em parte discretamente sério”, conforme o seu próprio autor.

O que faz Sócrates, após o belo discurso de Agatão? Põe-se a ironizá-lo, elogiando, por exemplo, seus verbos (quase ausentes). E após definir o que entende por elogiar em verdade, põe-se a conjecturar sobre a premissa de Agatão da relação do amor com a beleza, “pois no feio não se firma Amor”: “Amor do que é belo, pois do que é feio não havia amor”. Mas sua conclusão é a de que o amor ama o belo, de que carece: “O que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem-aventurado; o amante, porém é outro o seu caráter”⁸, e o amor, a essas alturas do *Banquete*, é entendido como o amante, não como o amado. “Ama o amante o que é belo; que é que ele ama? Tê-lo consigo”⁹. — E o que faz Sócrates, após o discurso apaixonado, magoado, baseado no e queixando-se do mal-entendido, de Alcibiades? Zomba deste jovem, intriga, acusando-o de intriga, aumenta-lhe o sofrimento daquele amor infeliz, incompreendido (mas que decerto também doía a Sócrates, o qual também se sabia incompreendido pelo jovem). — E enfim, no centro do próprio discurso de Sócrates-Diótima, em que consiste o amor? Numa busca, num apetite, numa carência. O amor é filósofo, é um gênio ou semideus, exatamente porque não possui nenhuma plenitude, mas busca o que lhe faz falta. Mas também, nisso ele concorda com Agatão, além de filósofo, o amor é poeta, porque cria, é fecundo, faz surgir a imortalidade.

2. Não se deve imaginar que a figura de Sócrates, na obra de Kierkegaard, represente sempre a mesma coisa. Ao contrário, ele a interpreta de várias maneiras. Muito esquematicamente, poder-se-ia dizer que a figura de Sócrates se situa entre duas interpretações básicas. Muitas vezes ele é o pensador irônico por excelência, como é o caso do Sócrates do *Conceito de Ironia*, de 1841. Mas muitas outras vezes Sócrates, não mais diferenciado de Platão, representa simplesmente o ser humano em seu estado natural, ou seja, o homem — pagão — em seu máximo de perfeição possível, mas contraposto ao cristão renascido. É assim que ele se apresenta, por exemplo, nas *Migalhas Filosóficas*, de 1844, e nas *Obras do Amor*, de 1847. O próprio título desta última obra, aliás, é extremamente platônico, constituindo uma das expressões recorrentes do *Banquete*.

Na *Dissertação sobre a Ironia*, o intuito de Kierkegaard consiste em mostrar um Sócrates irônico, uma personalidade histórica, um fenômeno real, que deve ser compreendido e conceituado como a encarnação da ironia: por ele a ironia veio ao mundo (e habitou entre nós, poderíamos completar). No que aqui nos interessa, teríamos de mostrar então: o que significa o amor para um irônico total. Isso transparece no conjunto da *Dissertação*, mas é analisado mais detidamente no capítulo sobre o *Banquete* platônico. Como era, então, o amor irônico, ou como era o amor de Sócrates? O seu discurso teórico é conhecido de todos. A maior parte da argumentação é reportada ao ensinamento (ou à iniciação) recebidos de uma certa sacerdotisa de Mantinéia, Diótima, mas Sócrates declara-se convencido da verdade deste discurso, e neste sentido o propaga, positivamente. Trata-se de um amor que passa por um processo de ascensão, começando por amar um belo corpo, mas de modo que daí surjam belos discursos, e depois vai subindo e gradativamente abandonando a etapa anterior, em busca de um degrau superior que se realizaria no amor ao belo em si. É importante atentarmos para o fato de que os degraus inferiores vão sendo abandonados. O amante quer amar, mas quer amar o mais elevado, e neste sentido ele não permanece fiel ao intermediário, para nem falarmos do inferior, que vem a ser sempre abandonado, ou trocado por algo superior. Assim se compreende, de certo modo, que um Alcibiades se sinta traído por

Sócrates. E não somente, como se costuma interpretar, porque ele desejava apropriar-se de Sócrates, e retê-lo só para si; mas também porque o amor ascencional vai abandonando seus objetos, de certo modo "desprezando-os" como inferiores e portanto como indignos de serem amados.

Na medida em que esta teoria da ascensão é também platônica, poderíamos tentar dizer que no belo em si, no grau supremo, os inferiores também são amados. Em certas formulações de moral cristã igualmente é dito que os homens, nossos irmãos, são amados em Deus, o inferior no superior, o imperfeito no perfeito¹⁰. Mas é que supomos sempre que Platão, tendo chegado à idéia, desenvolveu-a. A filosofia propriamente platônica poderia ser caracterizada como a determinação da idéia (p. ex., na *República*, a determinação dialética da idéia da justiça, o que não ocorre, porém, em seu Livro I, o chamado *Trasímaco*). O Sócrates histórico, real, porém, parece jamais determinar a idéia, pois ele chega a ela, a partir da multiplicidade do real, mas pára nela enquanto abstrata. Dito com um antigo trocadilho: ele chegou à idéia da dialética, mas não desenvolveu a dialética da idéia. Chegou, como nos mostra Hegel em sua *História da Filosofia*, à idéia (abstrata) do bem universal. Mas por ser esta totalmente abstrata, compreendemos como é possível que se reportem à moral socrática dez diferentes escolas gregas.

Sócrates eleva-se, portanto, em seu amor ascencional, abandonando as formas inferiores. Neste sentido, jamais se compromete com o finito. Troca o finito pelo infinito. Trai assim os belos, de corpo e de alma, pelo "belo em si". O discurso de Alcibiades, portanto, contém muito mais verdade do que se costuma conceder. Sim, ele várias vezes até pede para ser corrigido ou refutado, se disser alguma inverdade. E no entanto, ninguém o corrige, o tempo todo. Apenas, no final, Sócrates, maldosamente, humilha-o mais uma vez, atribuindo a todo o discurso a intenção única de "indispô-lo com Agatão". "Insultado apesar de sua beleza ... agora ele tem de agüentar que Sócrates o afaste de si novamente com a observação de que ele havia feito todo o seu discurso por ciúme de Agatão"¹¹.

O amor, no *Banquete*, é busca, uma busca que se supera, mas neste sentido ele jamais é amor pleno, oblativo, ele é sempre ânsia. "E eis que o amor é busca, é carência etc. Mas busca, carência etc. nada são. Vemos assim o método. O amor é liberado constantemente, mais e mais, da concreção casual, em que se mostrara nos discursos antecedentes, e é reconduzido até sua *mais abstrata determinidade*, na qual se mostra não como amor disto ou daquilo, nem amor por isto ou por aquilo, mas como amor por uma coisa que ele não possui, i. é, busca, nostalgia. Num certo sentido, isto é muito mais verdadeiro, mas amor é além disto também o amor infinito. Se dizemos que Deus é amor, com isto dizemos, afinal de contas, que ele é o amor se comunicando infinitamente; se falamos em permanecer no amor, estamos falando, afinal, sobre uma participação em uma plenitude. Isto tudo é substancial no amor. A busca, a nostalgia são o negativo no amor, quer dizer, a negatividade imanente"¹². O amor de Sócrates, conforme a *Dissertação* de 1841, é completamente abstrato, mas "o abstrato de Sócrates é uma designação completamente sem conteúdo. Ele parte do concreto e chega ao que há de mais abstrato, e lá onde a investigação deveria começar, ela termina. O resultado a que ele chega é propriamente a determinação indeterminada do puro amor: amor é,

pois o adendo, que é nostalgia, busca, não é nenhuma determinação, dado que isto é meramente uma relação com uma coisa que não é dada"¹³. Temos assim um amor socrático que, tal como os diálogos socráticos, acaba sem resultado. Pode acontecer que nós muitas vezes nos deixemos enganar por uma ilusão óptica, pensando que, já que Platão começa onde Sócrates parou, Sócrates também vai adiante com ele. Mas quando tentamos discernir um Sócrates que não seja Platão, temos de dizer que Sócrates pára sem resultado, sobe sem retornar, abandona a-concreção sem voltar ao fenômeno, sem nenhuma "reductio ad phantasmata".

Analisemos mais detidamente o discurso de Alcibiades: "No *Banquete* é buscado um complemento para o que fica faltando na dialética através do recurso de tornar visível na pessoa de Sócrates o amor, de modo que os elogios sobre o amor acabam em um elogio sobre Sócrates"¹⁴. É o sentido do discurso de Alcibiades, que já chega embriagado. Geralmente os comentadores procuram desculpar totalmente Sócrates, pondo a culpa do mal-entendido nos ombros largos de Alcibiades. Tudo estaria então correto com Sócrates, apenas aconteceu que o jovem impetuoso, talvez sensual, quem sabe depravado, teria desenvolvido expectativas absolutamente errôneas, das quais, porém, Sócrates seria absolutamente inocente. (Como diria Kierkegaard, isto, mais do que tornar Sócrates inocente, o converte em "inofensivo", como costuma ocorrer nos textos de Xenofonte.) Mas há um detalhe importante: parece que não se tratava tão-somente de Alcibiades. "Se atentarmos, com efeito, para o modo como esta *relação amorosa* deve ter sido estabelecida, relação que teve lugar entre Sócrates e Alcibiades, teremos sem dúvida que dar razão a Alcibiades quando comenta como Sócrates escarnecia dele por causa de seu amor, e quando acrescenta: 'E não somente a mim ele tratou desta maneira, mas também a Cármides, filho de Glauco, a Eutidemo, filho de Díocles, e muitos outros, que ele engana aparentando ser o amante, para então, em vez de amante, tornar-se o amado'"¹⁵. Este é um ponto importantíssimo para nossa interpretação. Por que será que Sócrates não se mantinha no papel do amante, mas aparecia, no momento culminante, como o amado? Vejamos: numa perspectiva platônica só poderíamos esperar que ele, de amante no sentido popular, vulgar, se transformasse em amante num sentido mais espiritual, mais intelectualizado, um amante das almas, amante dos jovens na filosofia, porém continuando sempre na qualidade de amante, isto é, como aquele que ama positivamente. Mas para tanto seria preciso possuir a idéia, estar de posse da positividade do amor, até mesmo para poder, quem sabe, frustrar eventuais expectativas inferiores. Não é este o caso de Sócrates. De amante, conquistador inclusive, ele, de súbito (como gosta de dizer Platão) apresenta-se como o amado. Mostra-se, poderíamos dizer, como uma espécie de motor imóvel, que atrai e seduz sem se mover, quer dizer: sem amar. Neste sentido, Sócrates se caracteriza por um amor impotente que seduz e fascina, mas nada tem para dar. Nossa interpretação é coerente, pois este amor, no campo prático, corresponde perfeitamente à ignorância, no campo teórico, e o "só sei que nada sei", equivale a um: só sei que nada tenho para dar (nenhum amor). "Com efeito, se a relação amorosa deles tivesse consistido num rico intercâmbio de idéias, ou num copioso fluir de um lado e numa recepção agradecida do outro lado, então certamente eles teriam tido o terceiro, em que se amariam mutuamente, ou seja, na idéia, e uma tal relação não teria por conseguinte jamais provocado uma inquietação tão apaixonada"¹⁶. A frustração atestada por Alcibiades não se deve

exclusivamente a ele, mas principalmente a Sócrates e à sua maneira de amar, ou de não amar, ou de fingir que amava e então de repente querer ser amado, maneira que tem decerto algo de extraordinariamente sedutor e fascinante. Tudo, na relação irônica levada às últimas conseqüências, cativa com laços indissolúveis. Alcibíades, como muitos outros, está em poder de Sócrates “e provavelmente é isto que Alcibíades quer dizer quando comenta o quanto se sentiam enganados por Sócrates, quando este em vez de amante se mostrava como o amado”¹⁷. Convém lembrar neste contexto (o que Kierkegaard aqui não faz) que Xantipa, mulher de Sócrates, não vivia lá muito satisfeita com seu marido. Seria somente porque ele, como tantos outros gregos, vivia “correndo atrás de belos jovens”? Ou não seria porque até na relação de marido e mulher ele deixava que a ironia tomasse conta? Parece que Sócrates de fato sempre se comporta ironicamente, mas: “O irônico é aquele vampiro que suga o sangue do amante, e dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de suas asas, acalanta-o até o sono chegar e o atormenta com sonhos inquietos”¹⁸. E é assim que o autor da *Dissertação* sente-se reforçado em sua tese da ironia absoluta de Sócrates, na medida em que a própria análise do amor parece levar na mesma direção: “Nós nos convencemos de que a teoria e a práxis estavam de acordo. O amor aqui descrito é o da ironia, amor irônico, mas a ironia é o *negativo no amor*, é o incitamento do amor, correspondendo, no terreno da inteligência, às troças, às rusgas de namorados do amor inferior”¹⁹. Assim, do discurso de Alcibíades, tiramos a suspeita de que o amor socrático não é fiel.

Deixemos agora a *Banquete*, e passemos a analisar com Kierkegaard a prática do amor socrático na sua relação com a juventude em geral, utilizando para isso como matéria de estudo a acusação que lhe foi feita, de ser um sedutor ou corruptor da juventude. Quem era realmente Sócrates, um corruptor ou um educador? (Pois educar também é uma das formas de amar, uma forma de gerar e de produzir imortalidade, conforme a lição deste diálogo). Se fosse um irônico, não poderia ser propriamente um educador; no máximo poderia fixar-se nas tarefas negativas do educador: na refutação das falsas verdades, das vaidades ou vacuidades. Ora, para educar no sentido positivo é preciso ter algo para dar, é preciso amar e ensinar, enquanto um irônico, irresponsável como é, não consegue nem uma coisa nem outra. Ao estudar a acusação de sedutor da juventude, Kierkegaard se apóia por um momento em Hegel, para analisar “a interferência moral de um terceiro na relação entre pais e filho, que com sua intromissão parece ter provocado, para nos atermos a esta prova fática específica, que o jovem em questão, o filho de Anito, acabasse se desgostando com sua posição social. Até aqui Hegel, e nós com ele”²⁰. Só que Kierkegaard apresenta um dado a mais, negligenciado por Hegel. O problema não estava no fato de Sócrates intrometer-se por presunção de ser o mais competente (na educação), o mais sábio, e neste sentido pretender ser melhor mestre para o filho de Anito, que o próprio Anito. Sócrates se intrometia, todavia, pretendendo todo tempo nada ter para dar. Portanto, ele afastava o filho do pai, mas não preenchia a lacuna com bons ensinamentos (como poderia parecer a um Xenofonte). Ele não possuía um amor, de tipo paterno, melhor que o de Anito, nem podia, de sua consciência, representar o Estado (como uma instância superior à família) na questão da educação dos filhos, e nem, a rigor, por outro lado, trazia uma mensagem religiosa, um ensinamento ou uma revelação de conteúdo religioso que o autori-

zasse a interferir na relação (amorosa, por definição) entre pais e filho. Sócrates se intrometia, portanto, mas com sua ignorância (em relação à sabedoria) e sua indolência ou indiferentismo (em relação ao Estado e aos deuses estabelecidos). "Nós queremos ver então se a sua relação para com os discípulos tem aquela seriedade, se o seu ensinamento possui o 'pathos' que se pode exigir de tal mestre. Porém isto *falta completamente* em Sócrates. Não se pense Sócrates nesta relação como aquele que sob o céu das idéias elevava os discípulos pela contemplação desta essência eterna, e nem como alguém que impregnava a juventude da rica plenitude de uma visão das coisas, e nem como alguém que no domínio moral assumia uma imensa responsabilidade em seus próprios ombros, vigiando com cuidados paternos sobre os discípulos, só a custo deixando-os soltar-se de suas mãos, enquanto os seus olhos não os perdiam jamais de vista, não portanto como aquele que, para recordar uma expressão anterior, amava-os na idéia"²¹. Da acusação de sedutor da juventude tiramos assim a suspeita de um amor irresponsável, que não se compromete com o amado.

Examinemos um terceiro ponto, a questão da realidade do amor. Erótico no mais alto grau, Sócrates sabia fazer a juventude arder de amor apaixonado por ele. "Neste sentido talvez se pudesse chamá-lo *um sedutor*, ele encantava a juventude, *despertava* nela a *nostalgia*, mas *não a satisfazia*, fazia-a arder no gozo opulento da emoção, mas não lhe dava um alimento forte e nutritivo. Ele enganava a todos, assim como enganava a Alcibíades..."²². Assim como a Bíblia fala do cobiçar a mulher do próximo, Sócrates cobiçava a juventude, ainda que num sentido intelectual ou espiritual. E no entanto, cobiçava os jovens, mas não queria possuí-los. Aparentava ser indiferente a eles, mas logo os seduzia, com "aquele olhar de esguelha penetrante que por um instante transpassava suas almas como um punhal"²³. Mas quando se haviam soltado completamente, quando conseguiam abandonar todo e qualquer preconceito ou força moral anterior, a relação culminava sem uma realização, pois ficava na pura possibilidade²⁴. Enfim, o jovem estudante Kierkegaard nem teme tocar, em poucas palavras, na acusação contra Sócrates por *pederastia* (é claro que num sentido filosófico: de amor aos jovens na filosofia, como o queria Platão), "reputação que jamais se extinguiu ao longo dos tempos, porque em cada geração sempre apareceu um ou outro pesquisador que se sentia convocado a salvar a honra de Sócrates neste aspecto"²⁵. Analisando a prática de Sócrates, mais do que a letra completa da teoria (que sempre poderia ser platônica, ulterior à socrática), Kierkegaard percebe um sintoma altamente significativo: a opção preferencial pelos jovens (objeto, aliás, da crítica feroz de Cálicles no *Górgias*, onde Sócrates é concitado a parar de filosofar com os meninos e a ocupar-se com assuntos sérios, adultos, como os da política e dos negócios). Kierkegaard não cita nesta passagem o *Górgias*, ele apenas ressalta que a juventude constitui o momento da possibilidade: "Mas se então este amor intelectual busca o seu objeto antes no meio da juventude, com isto fica indicado que ele ama a possibilidade, mas foge da realidade efetiva. Mas isto mostra justamente o seu *caráter negativo*"²⁶. "Um irônico é sempre entusiasta, só que seu entusiasmo não produz nada, porque ele jamais vai além da determinação da possibilidade. Neste sentido Sócrates amava a juventude. Mas pode-se ver que este era um amor negativo. É certo que sua relação com eles não era sem significado, mas, como já se observou, quando a relação deveria adquirir um significado mais profundo, acabava, quer dizer, a relação com eles era o início de uma relação"²⁷. É nessa direção

que Kierkegaard leva a sério, e ao pé da letra, o dito de Sócrates de que, sendo sua arte a “maiêutica”, arte das parteiras, ele estava impossibilitado de gerar. O seu amor não era fecundo, e ele não passava de mero auxiliar (por mais importante que fosse). “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, e aqui mais uma vez Alcibiades fornece um exemplo *instar omnium*”²⁸. Da preferência pelos jovens vem a suspeita de um amor que não se realiza, porque paira na pura possibilidade.

Por esses e outros argumentos aqui levantados é que um pensador cristão sempre deveria ficar com uma pequena dúvida (“asmática”) ao ler como os comentadores descarregam sobre Alcibiades, sem maiores ressalvas, toda a responsabilidade por suas travessuras, aventuras, gauchadas e traições, livrando o coitado do Sócrates de qualquer responsabilidade pelas ações daquele que, confessadamente, era um dos seus dois amores (pois o outro era, como se sabe, a filosofia). Sócrates aparece, de fato, em muitas interpretações benevolentes, quase como um objeto nas mãos de um maluco. Ele também não tinha, como já comentamos antes, a mínima responsabilidade sobre (o gênio supostamente horrroso de) Xantipa, que nem parece ter sido mulher dele²⁹. Seguindo, porém, a interpretação kierkegaardiana, a culpa de Sócrates seria a de “indolência (*apragmosyne*) ou indiferentismo”³⁰, o que, em linguagem mais atual talvez pudesse ser traduzido por “irresponsabilidade” ou, na linguagem que Hegel emprega contra os irônicos (românticos): “falta de seriedade”.

Kierkegaard concorda portanto com Hegel em que Sócrates foi condenado “merecidamente”. E a sua única desculpa aparecerá na segunda parte da *Dissertação*, num capítulo de título estranhamente hegeliano: “A validade histórico-universal da ironia, a ironia de Sócrates”³¹: a ironia de Sócrates era historicamente justificável, estava legitimada historicamente. “Toda a realidade dada tinha perdido para ele sua validade, ele se tornara estranho a toda realidade da substancialidade. Este é um dos lados da ironia; mas, pelo outro lado, Sócrates se serviu da ironia para destruir o helenismo (*Graeciteten*). (...) deixando assim a ordem existente subsistir, ele a arruinou”³². Neste sentido, Sócrates estava tão justificado em seu trabalho negativo quanto, no contexto do judaísmo, o estava João Batista, outro precursor que nada construiu. Com efeito, João Batista “não era aquele que devia vir, não sabia o que devia vir, e contudo ele destruiu o judaísmo. Ele o anulou não com o novo, mas o aniquilou por meio dele mesmo”³³. Hegel, portanto, não deixa de ter seus méritos ao criticar a ironia “romântica”, porém cometeu injustiças e incompreensões ao falar de Sócrates. Não percebeu que a ironia socrática ainda estava justificada, embora o mesmo não ocorresse com a romântica. Hegel “deixou de perceber a verdade da ironia, e ao identificar toda ironia com aquela” (dos Schlegel e companhia) “foi injusto com a ironia”³⁴. Kierkegaard resume: “Este ponto de vista de Sócrates, de acordo com a análise que fizemos, era, enquanto negatividade infinita e absoluta, ironia. Entretanto, não era a realidade em geral que ele negava, mas era a realidade dada a uma certa época, a da substancialidade tal como existia na Grécia, e o que a ironia exigia era a realidade da subjetividade, a realidade da idealidade. A história julgou que Sócrates estava justificado aos olhos da história universal. Ele foi uma vítima”³⁵; mas, por outro lado, Kierkegaard não está convencido de que, como o quer Hegel, Sócrates tenha sido um “herói trágico”, porque

para o herói trágico a morte tem validade, e ela não o tem para Sócrates, que nada sabe a seu respeito.

Tudo seria diferente, e o próprio amor socrático teria de ser diferente, se Sócrates tivesse vivido nos tempos inaugurados pelo evento crístico. Aí a ironia não mais estaria justificada, e não mais caberia a ignorância socrática sobre se era um anjo ou um monstro³⁶, pois “o cristão tem consciência de si como aquele que tem realidade diante de Deus. Aqui o cristão também vem em auxílio de Deus, torna-se como que o seu colaborador no terminar a boa obra que o próprio Deus começou”³⁷. Agora, na plenitude dos tempos, a realidade histórica se lhe apresenta como um dom (*Gave*) e uma tarefa (*Opgave*), e a própria ironia agora só continua válida como um “momento dominado”³⁸. É só assim que poderá agora aparecer “a verdade da ironia”. Ela não é tão-somente sedutora, mas também perfeitamente recomendável “como guia para o caminho”³⁹. Em nosso tempo, a ironia é ou pode ser o caminho: “Não a verdade, mas o caminho”⁴⁰, pois a verdade deve agora ser encontrada na realidade: “A realidade adquire portanto sua validade na ação”⁴¹. Para o nosso tempo, porém, de tantos novos sofistas, a ironia pode ser uma auxiliar preciosa, embora ela sozinha não seja suficiente. Em nossa prática, somos remetidos para uma etapa ulterior, onde o *humor* ocupa, de certo modo, o lugar que era da ironia, ele que se movimenta “não em determinações humanas, mas teantrópicas (*i theanthropiske Bestemmelser*), ele não se contenta com fazer do homem um homem, mas quer fazer do homem um homem-deus”⁴². Mas Kierkegaard precisa parar por aqui sua *Dissertação*, pois esta última questão se situaria “além dos limites desta investigação” e ele, como bom irônico, não diz mais nada, apenas o insinua, embora saiba muito bem que “o irônico é uma profecia ou uma *abreviatura* de uma *personalidade completa*”⁴³. Mas como “é da essência da ironia jamais desmascarar-se” e usar de uma “comunicação telegráfica”, “já que um irônico sempre deve ser compreendido à distância” e além disso “é essencial ao irônico jamais enunciar a idéia como tal, mas apenas sugeri-la fugazmente, e tomar com uma das mãos o que é dado com a outra, e possuir a idéia como propriedade pessoal”⁴⁴, por tudo isso, Kierkegaard pára sua *Dissertação* por aqui, sem pretender ter esgotado tudo o que poderia ser dito sobre Sócrates, sobre a forma de seu amor, na teoria e na prática.

3. Após a *Dissertação sobre a Ironia*, Sócrates continuará uma presença constante por toda a obra kierkegaardiana, embora sua figura mude de função. Nas *Migalhas Filosóficas*⁴⁵, o “socrático” passa a representar o humano, inclusive nas suas realizações máximas. A grandeza de Sócrates consistirá basicamente em ter compreendido a relação de simetria que ocorre entre os homens. Baseado na teoria (platônica) da reminiscência e da preexistência da alma, Sócrates será concebido como o homem auto-suficiente e auto-satisfeito. “Sua relação é, então, constantemente tanto autopática quanto simpática. Assim também o entendia Sócrates, e por isto não queria receber nem honras, nem dignidades, nem dinheiro pelo seu ensinamento...”⁴⁶.

Na verdade, nesta perspectiva mais platônica, os homens já estão, a rigor, no bem e na verdade, e são, como diz Kierkegaard, possuidores da condição, de modo que nas relações interindividuais o que vale mesmo é a maiêutica: “De homem a homem, ser aquele que auxilia é o máximo, mas gerar é algo reservado ao deus, cujo amor é gerador, não aquele amor gerador sobre o qual Sócrates sabe falar tão belamente numa ocasião festiva. Pois este não indica, com efeito, a relação do mestre com o discípulo,

mas a do autodidata com o belo quando, desviando o olhar da beleza esparsa, ele contempla o belo em si e para si e assim 'engendra muitas belas palavras e pensamentos magníficos' (...); e por isso pode-se dizer que ele gera e produz aquilo que já há muito tempo carregava no seu interior. A condição ele já possui então nele mesmo, e a produção (o parto) não é senão um trazer à luz o que já estava a postos; é por isso que nesta produção o instante é logo reabsorvido na lembrança"⁴⁷.

Este homem, quando ama os seus iguais, pode ocupar-se com eles e dar-lhes muitas coisas, mas tem de resignar-se, pois não lhes pode dar aquilo que é realmente essencial, as únicas coisas realmente necessárias: a verdade, a virtude, quem sabe, a fé. Sócrates é elogiado então como aquele sábio incorruptível, que teria plena consciência de que nada lhe devemos: "E ainda que eu tivesse o entusiasmo de um Platão, ao ouvir Sócrates, e o meu coração batesse fortemente como o de Alcibiades, mais forte ainda que o dos coribantes, se minha admiração apaixonada não pudesse satisfazer-se senão abraçando este homem magnífico, sem dúvida Sócrates me sorriria, dizendo: 'Ó meu caro, que amante enganador que és! pois queres divinizar-me por causa de minha sabedoria e queres ser aquele que melhor me compreendeu, aquele de cujo abraço admirativo não posso arrancar-me; não serás um sedutor?' E se eu não quisesse compreendê-lo, então sua fria ironia me lançaria no desespero quando me explicasse ter em relação a mim uma dívida tão grande quanto aquela que tenho em relação a ele. Ó rara probidade, que não engana ninguém, nem mesmo aquele que colocaria sua felicidade no ser enganado; rara em nossos dias, onde todos vão mais longe do que Sócrates, tanto na arte da auto-avaliação quanto na de serem úteis a um discípulo, tanto na sensibilidade do trato, como na volúpia que o quente bafejo da admiração proporciona! Ó rara fidelidade, que não seduz ninguém, nem mesmo aquele que faz uso de toda a arte de sedução para se deixar seduzir!"⁴⁸

Um tal amor socrático, puramente humano, um amor entre iguais, contrasta agora com o amor divino, do deus no tempo, projetado como se fosse uma ficção do autor pseudônimo João Clímacus. Só o amor deste deus é pura doação, totalmente assimétrico, sem reciprocidade. É este amor divino que se deixa agora representar pelo motor imóvel, que tudo move sem se mover. "Mas se ele se move, então não é uma necessidade que o faz mover-se, como se não pudesse suportar o silêncio, e precisasse irromper na palavra. Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que é, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo. Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir de toda eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante, pois aí onde a ocasião e o ocasionado se correspondem diretamente, exatamente como no deserto a resposta ao grito, aí o instante não aparece, porém a reminiscência o engole em sua eternidade. O instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual. Se não for assim desta maneira, recairemos no socrático e então não alcançaremos o deus, nem a decisão eterna, nem o instante"⁴⁹. Enquanto o amor humano supõe uma igualdade essencial na sua relação de igual para igual, o amor divino baseia-se na diferença absoluta. "Este amor é fundamentalmente infeliz, pois são tão diferentes um do outro, e o que parece tão fácil, que o deus precisa poder tornar-se compreensível, não é tão fácil assim, já que ele não deve anular a diferença"⁵⁰.

E já nas *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard antecipa um pensamento central, a respeito do amor, que será depois desenvolvido nas *Obras do Amor*: "O homem vive tranqüilamente em si mesmo e então desperta o paradoxo do amor por si mesmo sob a forma de amor por um outro, por um ser que lhe falta. (O amor a si próprio está no fundamento de todo amor ou vai ao fundo em todo amor, eis por que, se quisermos imaginar uma religião do amor, esta, tão epigramática quanto verdadeiramente, só há de pressupor uma única condição e a admitirá como dada: amar a si mesmo, para em seguida ordenar que se ame ao próximo como a si mesmo.)"⁵¹. E aí teríamos o núcleo do pensamento desenvolvido nas *Obras do Amor*⁵², de 1847, do amor cristão como objeto de um mandamento, e só assim realmente distinto do amor de si mesmo. Um amor que tem somente no "próximo" a sua categoria adequada: amar ao próximo, como a si mesmo, é algo que se "deve" fazer; portanto, não é algo que se faça por prazer, como no amor da beleza, descrito no *Banquete*. Este amor, que me ordenam, não pode ser o amor ao belo e bom. Uma Nota dos *Papirer* (Diários) resume a doutrina que se encontra longamente desenvolvida nas *Obras do Amor*: "O que Sócrates fala do amor ao feio é propriamente a doutrina cristã do amor ao próximo. O feio, com efeito, é o objeto da reflexão, portanto da ética, enquanto o belo é o objeto imediato, por isso aquele que todos nós queremos amar com o maior prazer. — Neste sentido, 'o próximo' é 'o feio'"⁵³.

Notas

1. LIMA VAZ, H. C.: "Platão revisitado. Ética e Metafísica na origens platônicas", *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, 1993, pp. 182s.
2. KIERKEGAARD, S., *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução de Alvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 26.
3. *Banquete*, 177 d.
4. ROBIN, L., *La Théorie Platonicienne de l'amour*. Nouvelle édition. Paris, PUF, 1964.
5. *Banquete*, 198 a - 212 c.
6. *Banquete*, 212 d - 223 a.
7. *Banquete*, 197 d - e. (Utilizamos a tradução de José Cavalcante de Souza, em Platão: *Diálogos*, São Paulo, Abril Cultural, 1979².)
8. *Banquete*, 204 c.
9. *Banquete*, 204 d.
10. Parece ser esta a leitura de Santo Tomás de Aquino que faz. GEIGER, L.-B., em *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952.
11. *O Conceito de Ironia*, op. cit., p. 53.
12. *Ibid.*, p. 48.
13. *Ibid.*, p. 49.
14. *Ibid.*, p. 50.
15. *Ibid.*, p. 50.
16. *Ibid.*, p. 51.

17. *Ibid.*, p. 51.
18. *Ibid.*, p. 51.
19. *Ibid.*, p. 53.
20. *Ibid.*, p. 145.
21. *Ibid.*, p. 147.
22. *Ibid.*, p. 148.
23. *Ibid.*, p. 149.
24. Talvez não seja demais lembrar que nesta época, em Berlim, a filosofia de Schelling está justamente à procura de "realidade".
25. *O Conceito de Ironia*, op. cit., p. 150.
26. *Ibid.*, p. 151.
27. *Ibid.*, p. 151.
28. *Ibid.*, p. 150.
29. SLOTERDIJK, P., em sua *Kritik der Zynischen Vernunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1983, parece ser um dos poucos que se preocupa com a responsabilidade de Sócrates por Xantipa.
30. *O Conceito de Ironia*, op. cit., p. 153.
31. *Ibid.*, p. 224 ss.
32. *Ibid.*, p. 229.
33. *Ibid.*, p. 228.
34. *Ibid.*, p. 230.
35. *Ibid.*, p. 234.
36. Até porque teríamos pelo menos a antropologia de Pilatos, de João, 19, 5.
37. *O Conceito de Ironia*, op. cit., p. 242.
38. *Ibid.*, p. 275 ss.
39. *Ibid.*, p. 278.
40. *Ibid.*, p. 278.
41. *Ibid.*, p. 279.
42. *Ibid.*, p. 280.
43. *Ibid.*, p. 121.
44. Todas citações da p. 51 de *O Conceito de Ironia*.
45. *Philosophiske Smuler, af Johannes Climacus*, in: Samlede Vaerker, Bind 6, p. 15 - 99 (= SV¹ 6). Citaremos também uma boa tradução francesa: *Miettes Philosophique par Johannes Climacus, édité par S. Kierkegaard*, in: *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, Paris, Éditions de l'Orante, 1973, Tome VII, p. 1 - 103 (= OC 7). Nossa tradução brasileira deverá ser editada pelas Vozes em 1994.
46. SV¹ 6, p. 26; OC 7, p. 22.
47. SV¹ 6, p. 32 s.; OC 7, p. 29 s.
48. SV¹ 6, p. 26 s.; OC 7, p. 23.
49. SV¹ 6, p. 27; OC 7, p. 23 s.
50. SV¹ 6, p. 28; OC 7, p. 24.
51. SV¹ 6, p. 39 s.; OC 7, p. 37.
52. KIERKEGAARD, S., *Kjærlighedens Gjerninger*, (SV¹ 12); *Les Oeuvres de l'Amour*, (OC 14).
53. Pap. VIII A 189.

Endereço do autor:
Rua Anita Garibaldi, 499/302
90450-001 — Porto Alegre — RS