

## Definindo os limites, e além: Kierkegaard e o uso platônico do mito

### *Defining the limits, and beyond: Kierkegaard and the Platonic use of myth*

#### Resumo

*O presente trabalho propõe reavaliar a recepção kierkegaardiana da obra platônica, reavaliação essa feita com base na questão pertinente ao uso do mito. Muito embora Kierkegaard apresente diversas críticas e ressalvas a Platão, as considerações sobre o uso do mito em relação aos limites dialéticos do pensamento permitiram ao filósofo dinamarquês desenvolver uma técnica argumentativa que servia à pretensão kierkegaardiana de superação dos limites do entendimento impostos pela razão dialética de tipo pós-kantiano. Tomando como base o conceito de figurativo, o presente trabalho parte da análise kierkegaardiana do uso platônico do mito, avança para um momento de análise da relação entre mito e dialética nos textos platônicos e finalmente desenvolve uma reflexão sobre a maneira com que Kierkegaard se apropriou do ensinamento platônico no desenvolvimento de suas próprias reflexões, com destaque para a presença nas obras em que os autores eram pseudônimos.*

**Palavras-chave:** Kierkegaard, Platão, mito, dialética, figurativo.

\* Pós-doutorando da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista FAPESP.  
Contato: [lucaspazzaretti@hotmail.com](mailto:lucaspazzaretti@hotmail.com)

Recebido em: 09/09/2020 Aceito em: 15/11/2021

## Abstract

*The paper aims to reevaluate the Kierkegaardian reception of the Platonic work, a reevaluation based on the question pertinent to the use of the myth. Although Kierkegaard presents several criticisms and reservations to Plato, his considerations about the use of myth in relation to the dialectical limits of thought allowed the Danish philosopher to develop an argumentative technique that served his claim to overcome the limits of understanding imposed by the dialectical reason from post-Kantian philosophy. Based on the concept of metaphor, the paper starts from the Kierkegaardian analysis of the Platonic use of myth. The paper advances to an analysis of the relationship between myth and dialectic in Platonic texts and finally develops a reflection on the way in which Kierkegaard appropriated the Platonic teaching in the development of his own reflections, with emphasis on the presence in works where the authors were pseudonyms.*

**Keywords:** Kierkegaard, Plato, myth, dialectic, figurative.

## 1. Introdução

As relações de Kierkegaard com o pensamento de Platão são marcadas por dois momentos pontuais. Em um primeiro momento, os diálogos platônicos são analisados em meio à averiguação sobre o fenômeno da ironia que é Sócrates, de tal modo que os “testemunhos” de Platão são comparados aos trabalhos igualmente testemunhais deixados tanto por Aristófanes quanto por Xenofonte. Circunscrito no âmbito da primeira parte da dissertação sobre *O conceito de ironia*, este momento visa demonstrar como a visão de Platão sobre a figura socrática e, portanto, sobre o próprio fenômeno da ironia não é capaz de dar conta do que lhe fora apresentado. Se por um lado os textos de Xenofonte são insuficientes pelo caráter demasiado pragmático e restritivo de sua abordagem da figura socrática, por outro lado os diálogos platônicos são tomados como uma espécie de elevação da figura socrática. Essas duas visões falhariam em compreender a figura socrática, pois “pode-se dizer quanto a estas duas concepções que Xenofonte, como um dono de mercearia, oferece o seu Sócrates mais barato e que Platão, como um artista, oferece o seu Sócrates em

dimensões sobrenaturais” [SKS 1, p. 178; KW II, p. 127]<sup>1</sup>. Seria, então, Aristófanes o responsável por oferecer uma visão mais precisa sobre a realidade da figura socrática e, portanto, do fenômeno da ironia tal como esse veio ao mundo.

Em um segundo momento, Platão figura como o ponto a ser superado pelo pseudônimo *Johannes Climacus* quando este, no avançar do projeto das *Migalhas Filosóficas*, põe-se em confronto com a tese da reminiscência socrático-platônica, buscando encontrar um fundamento para a sua tese de que a verdade deve ser apreendida e aprendida de forma original, ou seja, como a instituição de uma passagem qualitativa. Novamente aqui, Platão seria pintado com as cores de uma contraposição argumentativa, já que o mote presente nas *Migalhas Filosóficas*, de se ter a pretensão de “superar o socrático”, diria respeito mais ao *platônico* do que propriamente ao *socrático*.

Considerando esses dois momentos e adstringindo-se aos termos da leitura habitual que se faz da relação entre Kierkegaard e Platão<sup>2</sup>, notar-se-ia que, muito embora a influência do filósofo grego sobre a formação do pensador dinamarquês tenha sido marcante – sobretudo como uma espécie de refúgio frente a certas tendências abstratas e sistemáticas da filosofia moderna –, tal influência não teria deixado marcas profundas, a tal ponto que estas teriam sido superadas no avançar do pensamento kierkegaardiano.

---

1 As referências à obra de Kierkegaard serão feitas seguindo a edição crítica dinamarquesa da *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS], indicando o volume e a paginação. De forma complementar, cita-se conjuntamente a edição norte-americana da *Kierkegaard Writings* [KW]. Todas as citações foram traduzidas pelo autor a partir da edição dinamarquesa.

2 Diversas abordagens, muitas delas valorosas, buscam desenvolver uma análise das possíveis relações de Kierkegaard para com Platão. Em geral, tais abordagens recaem em um aspecto de vinculação ou proximidade conceitual (ironia, dialética, maiêutica, etc.), ou então, de modo menos cuidadoso em termos conceituais, visam delinear uma ligação mais ampla, mas também mais difícil de ser sustentada. Quanto ao primeiro caso, é possível citar aqui os trabalhos apresentados no volume *Kierkegaard and the Greek World – Tome I: Socrates and Plato* (2010), com destaque para a análise de David D. Posen, *Meno: Kierkegaard and the Doctrine of Recollection*, e para a análise de Marius Timman Mjaaland, *Theatetus: Giving Birth, or Kierkegaard’s Socratic Maieutics*, onde se encontra exemplos claros de uma tentativa de vinculação conceitual que, contudo, peca por não estabelecer uma determinação contextual mais acurada para sua aplicação. Com relação ao segundo caso, onde a pretensão de amplitude produz uma dissociação completa, é possível citar o artigo de Robert M. Cooper, *Plato and Kierkegaard in Dialogue* (1974), onde a tentativa de realização de um diálogo entre os autores parte das simples menções kierkegaardianas à filosofia ou à obra de Platão, o que leva o comentário a cometer exageros e a reduzir certos conceitos e problemas filosóficos kierkegaardianos a um âmbito platônico, quando esses mesmos conceitos e problemas filosóficos estariam mais evidentemente vinculados à tradição pós-kantiana e à filosofia moderna. Em ambos os casos, a influência platônica sobre Kierkegaard aconteceria de forma direta através das vinculações conceituais. O presente artigo visa sugerir que não é tanto o conceito e antes um modo de ser ou fazer filosófico o que realmente pode ser apreendido como a influência platônica sobre a filosofia de Kierkegaard.

Há, nessa primeira leitura, contudo, ranhuras e reentrâncias que permitem a reavaliação de tal relação. Ao se considerar a dissertação sobre o conceito de ironia, soa estranho o fato que, muito embora Kierkegaard tenha conferido a Aristófanes o privilégio da melhor visada sobre o fenômeno da ironia, é sem dúvida Platão aquele que recebe o tratamento mais extenso ao longo do texto. Ademais, os diálogos platônicos são abordados pela perspectiva de certo movimento, a começar pelo que seriam cronologicamente os primeiros diálogos (*Apologia* e *Banquete*, sobretudo) e passando para uma análise sobre o desenvolvimento da ironia, da dialética e do tratamento sobre a ideia nos diálogos transitórios e tardios. É em meio a esse movimento que se evidencia uma questão que pode permitir uma revisitação à leitura de Kierkegaard sobre a obra de Platão. No subcapítulo intitulado *O mítico nos primeiros diálogos platônicos como indicio de uma especulação mais abundante*, Kierkegaard apresenta uma interpretação na qual postula que a relação entre o dialético e o mítico nos textos platônicos não é unívoca ao longo de toda a produção do filósofo grego e, portanto, não se deveria conceder ao dialético a soberania absoluta em detrimento do mítico. Ao contrário, haveria, segundo Kierkegaard, um importante elemento a ser considerado no fato de que “o mítico em Platão tem uma história” [SKS I, p. 151; KW II, p. 97].

Mais do que uma simples reinterpretação de um problema inerente aos diálogos platônicos, no entanto, esse esforço kierkegaardiano, realizado em um de seus primeiros escritos, denota a abertura para uma reconsideração sobre as influências platônicas recebidas por Kierkegaard. O presente artigo visa demonstrar que esse trabalho interpretativo referente ao lugar do mito com relação ao dialético nos diálogos platônicos teria sugerido ao pensador dinamarquês uma espécie de método filosófico que seria então empregado por Kierkegaard em seus trabalhos pseudonímicos posteriores, sobretudo com o emprego da concepção do *figurativo*. Esse conceito serviria a Kierkegaard na reestruturação da relação entre dialética e *pathos*, parte de sua análise e apresentação do problema do fenômeno da existência. Tomando como ponto de partida essa temática, o trabalho será estruturado segundo o seguinte percurso: a) em um primeiro momento será realizada a apresentação da leitura kierkegaardiana sobre o problema do mito nos diálogos platônicos; b) em um segundo momento far-se-á a consideração sobre o mítico em Platão, tendo como base a interpretação kierkegaardiana, incluindo-se a forma como o filósofo grego desenvolveria a relação entre mito e dialética em seus diálogos; e c) em um terceiro e último momento será desenvolvida a análise do emprego do conceito de *figurativo*, feito por Kierkegaard,

conceito este derivado do emprego platônico do mito e que, como se quer demonstrar, teve sua aplicação nas obras pseudonímicas como um método filosófico singular.

## 2. Definindo limites

Ao analisar a figura de Sócrates proposta por Platão, Kierkegaard inicia seu estudo pelos diálogos, considerados como transitórios entre a juventude e a maturidade. Os diálogos selecionados por Kierkegaard (*Banquete*, *Protágoras*, *Fédon* e *Apologia*) estariam justamente neste período de transitoriedade<sup>3</sup> e representariam, portanto, uma perspectiva específica sobre um elemento de Sócrates a ser apresentado. Para Kierkegaard, tratava-se de, inicialmente, demonstrar o caráter dialético expresso na forma com que Platão representou Sócrates nestes diálogos, isso feito como um alerta para a composição platônica aderente à figura socrática, de tal forma que o Sócrates dialético e demasiadamente apegado à concepção da ideia surgiria não como o Sócrates irônico e, assim, “autêntico”, mas como um Sócrates confeccionado pela criação de seu discípulo afamado<sup>4</sup>. Em sua leitura dos quatro supracitados diálogos pla-

---

3 A divisão do *corpus* platônico, tomada por Kierkegaard, era aceita entre os estudiosos de sua época, dentre os quais se encontravam os nomes de Friedrich Schleiermacher, Wilhelm G. Tennemann, Johann Stallbaum, entre outros. Esses autores foram lidos pelo filósofo dinamarquês como base para seus estudos da filosofia grega clássica. Essa divisão, muito embora tenha sido alvo de revisão e críticas, é empregada ainda como uma apropriada abordagem de estudo das obras do filósofo grego. Há um embate entre uma vertente cronológica e uma vertente temática de organização do *corpus*. Sob o ponto de vista cronológico, é importante apontar o clássico estudo de Gregory Vlastos, *Socrates, ironist and moral philosopher*, que caracteriza a divisão em três grupos distintos pelo tempo de produção (p. 46-47). Contestando essa concepção, e indicando uma tendência temática, estão alguns comentadores, dentre os quais é possível mencionar o trabalho de Leonard Brandwood, *Stylometry and chronology* (1992) e sobretudo o importante compêndio de posições *The Chronology of Plato's Dialogues* (1990). Importa ressaltar essa questão uma vez que Kierkegaard seguia a posição do filólogo alemão Friedrich Ast que em seu *Lexicon Platonicum* estabelece sua organização bibliográfica conforme um índice de incidência de certos termos e certos padrões linguísticos, remontando assim a uma vertente que é tanto cronológica quanto, em certo sentido, temática. Kierkegaard, como se apontará, desenvolve sua leitura com base na definição dessa cronologia, mas busca ressaltar características temáticas sobre a relação entre o dialético e o mítico que teriam escapado ao filólogo alemão.

4 A interpretação kierkegaardiana da figura socrática remonta a uma questão que já se encontrava presente na tradição alemã que influenciou o filósofo dinamarquês, com destaque para o papel de Johann Georg Hamann e seu *Sokratische Denkwürdigkeiten*. Neste texto, Hamann opõe a figura de um Sócrates pautado pelo princípio de não-conhecimento e pela presença do demoníaco à figura socrática defendida pelos iluministas de seu tempo, os quais haviam, através de uma perspectiva racionalista, tomado o Sócrates platônico como o fundador do conhecimento racional ocidental. Hamann, que influenciou Herder, Goethe e os românticos do círculo de Jena, apresentava um

tônicos, Kierkegaard buscou assinalar não apenas a predominância do dialético sobre o desenvolvimento dos argumentos específicos, mas também quis destacar uma situação que ele considerava como “insegura e vacilante” no andamento de sua própria argumentação sobre tais diálogos [SKS 1, p. 150; KW II, p. 96]. Tal insegurança se devia menos ao fato de se tratar de uma dificuldade inerente à análise, mas dizia respeito ao caráter lacunar sugerido por Kierkegaard quanto à figura socrática. Segundo o filósofo dinamarquês, a ironia socrática, tal como apresentada por Platão, vacilava entre duas tendências gerais na condução de sua apresentação: o dialético e o mítico. A oscilação nessas duas conduções argumentativas era o que interessava a Kierkegaard, o que se confirma no trecho a seguir:

*Nos primeiros e mais antigos diálogos, o mítico está ausente de todo, e neste caso o seu contrário domina sozinho, ou então está presente em ligação com este, e, contudo, num outro sentido sem ligação com este seu contrário, o abstrato. Em seguida, o mítico desaparece completamente durante todo um ciclo de diálogos, nos quais o dialético está presente, embora o esteja num sentido completamente diferente daquele dos diálogos mais antigos; e finalmente o mítico torna a emergir nos últimos trabalhos platônicos, porém numa ligação mais profunda com o dialético. [SKS 1, p. 151; KW II, p. 97]*

Uma vez que a intenção kierkegaardiana era encontrar uma visão clara do fenômeno da ironia socrática tal como esse era fornecido por Platão, importava então elucidar as razões e especificidades dessa oscilação entre o dialético e o mítico. Como os quatro diálogos inicialmente analisados deveriam ter servido para sustentar uma leitura da predominância do dialético em uma tendência argumentativa de alguns trabalhos platônicos, caberia então indicar um caminho interpretativo que permitisse vislumbrar “o mítico nos primeiros diálogos platônicos como indício de uma especulação mais abundante” [SKS 1, p. 150; KW II, p. 96]. Tratava-se, dessa forma, de voltar-se aos diálogos

---

Sócrates em que o dialético-racional não se sobreponha aos traços místicos, poéticos e míticos. Ainda que Hamann não seja mencionado na dissertação, essa duplicidade foi determinante para a maneira com que Kierkegaard interpretou o “fenômeno socrático da ironia”. Para mais considerações, cf. RINGLEBEN, Joachim. Soren Kierkegaard als Hamann-Leser. In.: *Die Gegenwärtigkeit J. G. Hamanns*. GAJEK, Bernhard (ed.). Acta des Internationalen Hamann-Kolloquiums in Halle; Regensburger Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft, Frankfurt a.M., Berlin, Bern, New York: Peter Lang, 2005. pp. 455-465.; HAY, Sergia Karen. Hamann: Sharing Style and Thesis: Kierkegaard's Appropriation of Hamann's Work. In.: *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Tome III: Literature and Aesthetics. STEWART, Jon (ed.). London: Routledge, 2008. pp. 97-113.

considerados transitórios para deles retirar uma interpretação sobre o uso do mítico na argumentação platônica que permitisse avançar também para os diálogos tardios.

Em um exercício próprio ao trabalho acadêmico, Kierkegaard começa por apresentar a forma tradicional com que o mítico vinha sendo tratado pelos comentadores, ou seja, como um desvio estranho ao transcurso oficial que rumava sempre guiado pelo dialético. Essa faceta é então evidenciada:

*Este mítico pode ser visto, agora, com um olhar indiferente, pode-se considerá-lo como uma mera mudança na exposição, como outro tipo de discurso, sem que por, portanto, a relação entre essas duas formas de discurso seja essencial; sim, poderia até parecer se encontrar em uma ou outra declaração de Platão um aceno nesse sentido. [SKS 1, p. 150; KW II, p. 96]*

A argumentação mítica, tomada nesse sentido, não representaria mais que um desvio inconveniente perante o caminho mais seguro, correto e acertado da dialética, de tal forma que, contraposta à exposição dialética sob esses termos, “o discurso mítico é considerado como algo de imperfeito e destinado aos mais jovens” [SKS 1, p. 151; KW II, p. 97]. Considerar a exposição mítica sob a tutela de um engano ou como uma espécie de argumentação destinada aos jovens e, portanto, despreparados à dialética é a marca de certa interpretação que privilegia, em Platão, o caráter racional, objetivo e plácido da condução da ideia. Sabendo que essa tendência interpretativa alocava um embate entre a forma de expressão dialética e a forma de expressão mítica, sobretudo quando em relação à apresentação da ideia, Kierkegaard já no início de sua análise produz um deslocamento providencial. Segundo o filósofo, a diferença entre uma forma de expressão séria (a dialética) e uma forma de expressão juvenil (a mítica) não diz respeito à relação com a ideia, mas são formas de expressão voltadas à relação com os receptores dos diálogos. Assim:

*Estes dois tipos de exposição não são vistos em relação à ideia, mas sim em relação aos ouvintes, e são como que duas linguagens, uma delas é menos articulada, mais infantil e suave, e a outra mais desenvolvida, com arestas mais aguçadas e sólidas; mas como elas não são vistas em relação à ideia, poder-se-ia então imaginar uma terceira linguagem, uma quarta etc., e toda uma variedade de tais formas de exposição. [SKS 1, p. 151; KW II, p. 97]*

Com o intuito de retirar a má impressão que sopesava sobre a expressão mítica, Kierkegaard propõe-se a apresentar o mítico por uma diferente perspectiva,

partindo do pressuposto que “o mítico tem aqui uma significação muito mais profunda, e nos convenceremos disto logo que observarmos que o *mítico em Platão* tem uma *história*” [SKS 1, p. 151; KW II, p. 97]. Ao contrário do que consideravam os comentadores a quem Kierkegaard faz referência<sup>6</sup>, o mítico não deve ser tomado como uma condescendência ou como uma espécie de rebaixamento do nível do discurso expresso, mas deve se assumir “que o mítico é algo de superior”. É apenas quando se observa a história interna do mítico em Platão que se pode retirar então o movimento que permite ver essa forma de expressão não como um rebaixamento, mas como a evidenciação de outra forma de elevação. Para Kierkegaard:

*enquanto nos primeiros diálogos o mítico aparece em oposição ao dialético, no sentido em que quando o dialético silencia o mítico deixa-se ser ouvido, ou melhor, ser visto, nos últimos diálogos esse aparece em uma relação muito mais amistosa com o dialético, isto é, Platão tornou-se mestre dele, ou seja, o mítico tornou-se o figurativo [Billedlige].* [SKS 1, p. 154; KW II, p. 100]

Buscando ser fiel à sua percepção de que, devido a certa historicidade interna nos diálogos platônicos o mito sofre uma metamorfose em seu tratamento, Kierkegaard emprega então o uso de um recurso conceitual exterior à delimitação dos textos de Platão para poder retirar sua própria interpretação. O *figurativo*<sup>7</sup> [Billedlige] é o conceito que permite ver o mítico não como um rebaixamento ou uma condescendência do discurso, mas como uma forma igualmente

---

5 Kierkegaard emprega o termo *Historie*, em dinamarquês, dando uma acepção que vai muito além da mera historicidade, denotando, conjuntamente, um sentido de desenvolvimento ou de continuidade que pode ser tomada, inclusive, por uma perspectiva de narrativa. Nesse sentido, esse trecho também pode ser entendido como: “o mítico em Platão tem um desenvolvimento narrativo [*Historie*]”.

6 Dentre todos os comentadores mencionados pelo filósofo dinamarquês (Schleiermacher, Ast, Baur, etc.) há, neste ponto em relação ao mítico, um diálogo mais franco de Kierkegaard para com Johann Stallbaum, travando, por meio de notas, algumas considerações que visam livrar-se justamente da pré-concepção que tomava a expressão mítica como um rebaixamento do nível do discurso ou como uma espécie de condescendência [συχχατάβασις] do filósofo grego com seu público e para com seus leitores.

7 O termo utilizado por Kierkegaard é pleno de significado. *Billedlige* tem como raiz a palavra *Billed*, sendo que essa tem a conotação de *imagem* tanto em um sentido concreto (uma imagem fotográfica), quanto em um sentido mais estrito de produção ou representação mental. Nesse sentido, trata-se de uma palavra correlata ao alemão *Bild*. Optei pela tradução *figurativo*, por julgar que essa traz em si uma proximidade com o sentido original por empregar, em sua raiz a palavra *figura* que, embora não tenha a mesma conotação, avizinha-se com mais facilidade. A tradução norte-americana de Howard e Edna Hong optou por traduzir por *metafórico*, o que parece conferir um sentido diverso daquele pretendido por Kierkegaard.

válida e particular de se reportar à ideia. Trata-se, portanto, não de um desvio à abordagem da ideia – como poderia sugerir uma análise que desqualificaria o lugar do mítico –, mas de um modo de acesso ou modo de relação com a ideia. Pois, “se perguntarmos o que, acima de tudo, é o mítico, então devemos responder que ele é o estado de alienação da ideia, sua exterioridade” [SKS 1, p. 154; KW II, p. 101]. Uma alienação que é estritamente vinculada à ideia, uma vez que só pode alienar-se *perante e em relação* à ideia e, nesse sentido, em relação também com o dialético, uma vez que esse assume a função contrária ao mítico, sendo a expressão de uma interioridade e de uma pertença à própria ideia. Mais precisamente, e é isso que a suposta análise da historicidade do mítico nos diálogos platônicos deve demonstrar, quando Platão assenhora-se do mítico nos diálogos tardios o faz em relação com a ideia e com o dialético.

Essa relação é determinada de modo enfático: é na medida em que o dialético silencia que o mítico faz-se ouvir, como Kierkegaard bem pontua. Por sua vez, a expressão argumentativa dialética só se silencia por uma característica que, segundo indica Kierkegaard, lhe é inerente, tal como demonstrariam os diálogos tardios de Platão. Pois, “o dialético limpa o terreno de tudo que lhe é irrelevante e então tenta subir até a ideia, e como ele falha, a fantasia reage”, e isso ocorre tão somente porque “cansada do trabalho dialético, a fantasia se deixa sonhar, e daí surge o mítico” [SKS 1, p. 154; KW II, p. 101]. Isso ocorre não por uma inaptidão do dialético, *per se*, mas por um traço que Kierkegaard associa à essência da consciência que, como se encontraria demonstrado em Platão, demonstraria uma oscilação entre o dialético e o mítico com relação à ideia, sendo a ideia o ponto almejado pela própria consciência.

A consciência voltada para a ideia, dada, portanto, aos esforços do abstrato, cansa-se em seu próprio laborar e deixa-se tomar pela fantasia que passa a operar segundo os modos do *figurativo*, não mais correspondendo às exigências do dialético (racional, objetivo, direto), mas agindo sob a tutela de uma relação mais leve, menos regrada e indireta para com a ideia. Resta fixa a relação com a ideia, mas esta se alterou interiormente, passando do dialético ao mítico em um movimento que é inerente à própria relação com a ideia, como Kierkegaard parece indicar<sup>8</sup>.

---

8 É inegável aqui a influência do romantismo alemão na maneira com que Kierkegaard concebe o trabalho da consciência que se permite o sobrevoar mais livre de uma imaginação aparentemente desregrada em contraposição ao regramento da lógica. Ainda que Kierkegaard seja geralmente associado à Friedrich Schlegel pela questão da ironia, bem como é associado ao pensamento de Schleiermacher pelo âmbito da teologia, há que se considerar que elementos fundamentais da filosofia romântica com relação à ideia, ao papel da consciência e ao alcance do idealismo também estiveram presentes, ainda que indiretamente, na formação kierkegaardiana.

Porém, se é a fadiga da consciência em seu exercício dialético que suscita o aparecimento do mítico, é o despertar dessa consciência que retoma as rédeas para além do mítico. Uma vez que, “se se pode descrever a dialética que corresponde ao mítico como atração, desejo, como o olhar que encara a ideia para atraí-la, então o mítico é o abraço fecundo da ideia” [SKS 1, p. 155; KW II, p. 103]. Um abraço que logo se desfaz, pois tão logo o indivíduo encontra “um distante presentimento de uma consciência reflexiva [*reflekterende Bevidsthe*]”, aí então surge a possibilidade para que “o mítico passe por uma metamorfose” [SKS 1, p. 155-156; KW II, p. 103]. Não se trata de afirmar, conforme pondera Kierkegaard, que o aparecimento do mítico teria uma visão privilegiada da ideia, pois o filósofo demonstra que o acordar da consciência logo desfaz a fantasia então criada:

*Assim que advém a consciência, descobre-se que essas miragens, contudo, não eram a ideia. Na medida em que a fantasia, após o despertar da consciência, anseia novamente por retornar a estes sonhos, o mítico surge sob uma nova forma, isto é, como imagem [Billeder]. Pois agora ocorreu uma mudança, a consciência assumiu que o mítico não é a ideia, mas sim um espelhamento da ideia. É assim, creio, que se dão as coisas com as exposições míticas nos diálogos construtivos. O mítico está primeiramente assimilado no dialético, não está mais em conflito com ele, não mais fechado em si mesmo de maneira sectária; ele alterna com o dialético e, assim, tanto o dialético como o mítico são elevados a uma ordem de coisas superior. [SKS 1, p. 156-157; KW II, p. 103]*

Esse é o ponto nodal da interpretação kierkegaardiana, na qual importa menos reabilitar a expressão mítica nos diálogos platônicos que poder demonstrar o movimento dialético presente na relação alternante existente entre o *dialético* e o *mítico* com relação à ideia, para daí retirar essa decantação expressa pela produção de uma *imagem* na consciência. Parte-se, portanto, de uma apropriação do mítico como *figurativo*, como a pré-formação do aparecimento da imagem para, em confronto com o dialético em relação à ideia, formar-se um campo elevado. Nesse sentido, trata-se de recolocar o mítico perante o desenvolvimento de uma certa forma de especulação dialética ou, ao menos como parece entender Kierkegaard, reinserir o mítico no desenvolvimento da ideia. É justamente por isso que a escolha histórico-bibliográfica se faz importante, pois “o mítico nos primeiros diálogos (...) deve ser considerado como uma espécie de preexistência da ideia, e se se recolhe o que foi

ressaltado aqui, talvez se deva chamar o mítico, nos diálogos mais antigos, de fruto imaturo da especulação” [SKS 1, p. 159; KW II, p. 105]. Cabe, então, aos diálogos tardios promover essa disposição e figuração nova com relação ao mítico, fazendo com que este venha a revelar-se em sua posição perante essa mesma especulação, ou seja, como o momento de manifestação de uma *imagem* que decorre de um início *figurativo*, isto é, como o ponto de suspensão dos limites definidos pelo próprio esforço da dialética.

Interessa a Kierkegaard demonstrar como esse ponto de suspensão e de interrupção dialético é essencialmente importante no desenvolvimento do pensamento conduzido à ideia, pois se nos primeiros diálogos o mítico mostrava-se como a “preexistência da ideia”, sendo incapaz de fazer manifestar a relevância dessa suspensão, nos diálogos tardios o mítico deve revelar a sua essência, deve mostrar que essa suspensão, essa negação da continuidade de um movimento extenuado e, portanto, impedido em seu prosseguimento, também tem o seu valor. Cabe ao mítico, nesse sentido, revelar o caráter negativo do pensamento<sup>9</sup>, uma vez que a positividade é exaustivamente engendrada pelo dialético, e o mítico é entendido como:

*este negativo, que é a inquietude eterna do pensamento, que diferencia e vincula, e que o pensamento não pode, portanto, sustentar, porque é aquilo que impulsiona o pensamento, este negativo detém-se aqui e des-cansa diante da fantasia e se expande pela intuição. Nisto repousa o mítico. Qualquer pessoa que já se entregou ao pensamento abstrato terá notado quão sedutor é querer fazer ou sustentar o que propriamente é, a menos que tenha sido superado.* [SKS 1, p. 159; KW II, p. 106]

O *figurativo*, ou seja, a forma de expressão própria da exposição mítica que enceta o movimento do pensamento quando na suspensão e no repouso do dialético, aquele que conduz à produção de uma *imagem*, este é a apresentação do negativo e, portanto, é a determinação dos limites do próprio pensamento, não tanto pelo lado do mítico, mas antes pela visada voltada ao próprio dialético. Em outras palavras, o mítico, em uma primeira resolução da interpretação apresentada por Kierkegaard, deve determinar os limites do que pode alcançar o dialético ou, como o próprio filósofo dinamarquês

---

9 A função do mítico como uma potência negativa não está distante da função identificada por Kierkegaard com relação à ironia, com a diferença que o mítico opera como uma suavização em relação ao pensamento, enquanto a ironia é tomada como uma aniquilação de toda realidade dada e, portanto, de toda positividade assumida no nível irreflexivo da imediatidade.

escreve, “o que a exposição mítica oferece a mais do que o movimento dialético descrito até aqui é que ela permite ao negativo *ser visto*” [SKS I, p. 159-160; KW II, p. 106].

Essa primeira resolução interpretativa não é acompanhada de uma demonstração extensa na dissertação sobre o conceito de ironia. Kierkegaard promove um desvio perante sua argumentação, indica o “indício de uma especulação mais abundante”, mas não realiza o passo seguinte, de onde tiraria todas as consequências possíveis dessa sua leitura. Muito possivelmente, é neste ponto onde se encontra o entrave que obnubila a importante instrumentalização argumentativa que Kierkegaard receberá de suas leituras e análises dos diálogos platônicos. É preciso, então, após apresentar as primeiras consequências de delimitação limítrofe da leitura kierkegaardiana, demonstrar a maneira como essas poderiam ser identificadas em alguns excertos platônicos e, finalmente, compreender como isso foi revertido pelo filósofo dinamarquês em seu próprio proveito.

### 3. O uso platônico do mito

Ao iniciar sua abordagem sobre o elemento da persuasão no uso platônico do mito, Luc Brisson afirma que “muito embora o mito seja ilusório, é também formidavelmente efetivo”, sendo que tal efetividade partiria de uma ambivalência na qual Platão “descreveria o mito tanto como um jogo quanto como uma atividade séria, associando-o a um fascínio ou um encantamento” (1998, p. 75). Brisson também alerta para uma dicotomia que Platão promoveria diversas vezes em seus diálogos com relação aos termos *paidia* e *spoudē*<sup>10</sup>. Tratar-se-ia de uma dicotomia promovida entre o “jogo” (*paidia*)

---

10 Dois detalhes são importantes de serem mencionados quanto a essa dicotomia levantada por Luc Brisson: a) o termo *spoudē* (σπουδή) é usualmente traduzido como uma atividade séria, própria dos adultos ou como o “falar sério”, enquanto *paidia* (παίδιά), derivada do verbo *paizō* (παίζω), “eu jogo”, e este derivado do substantivo *pais* (παῖς), “criança”, é traduzida como um jogo infantil, uma diversão ou simplesmente um jogo. A amplitude de sentido de *paidia* é o que usualmente produz um efeito de ambiguidade e de polissemia nas formas dicotômicas trabalhadas por Platão, pois, muitas vezes opõe-se o falar/agir sério a uma atividade pueril, porém também se atribui a essa dicotomia o sentido de oposição entre a rigidez ou objetividade do falar sério com uma forma mais livre de “jogo”. O mito, por ser usualmente associado com *paidia*, pode então ter uma dupla conotação, de algo mais baixo e infantil, mas, conjuntamente, de algo diverso por sua própria natureza. b) Brisson aponta que essa dicotomia é utilizada quinze vezes ao longo do *corpus* platônico. O que não se aponta, no entanto, é que essa dicotomia surge em obras consideradas como transitórias ou tardias (*República*, *Leis*, *Sofista*, *Banquete* e *Filebo*), o que reforça o entendimento que, nas obras maduras, Platão apresenta uma leitura diferenciada

e a atividade séria (*spoudē*) na qual o mito se intercalaria entre uma visão positiva e uma apropriação negativa de tal dicotomia. Não parece ser gratuito que em *Filebo*, justamente o diálogo em que a questão central versa sobre a relação entre conhecimento e prazer, e que avança sobre as determinações dos limites do pensamento, Sócrates deixe escapar a certa altura, não sem alguma ironia, que “algumas vezes o jogar é um alívio perante a seriedade”<sup>11</sup> (30e)<sup>12</sup>. Esse jogo, em confronto com a seriedade, figurará com relação à posição do mito. Como quando, em meio à argumentação, Fedro exalta ao seu interlocutor afirmando: “que excelente jogo (*paidian*) é esse, Sócrates”, um jogo que se mostra superior, pois se trata da capacidade de contar mitos (*muthologounta*) sobre a justiça (276e), isto é, se trata de um jogo que versa sobre questões sérias.

A dicotomia que se mostra na própria apresentação dos mitos toma forma quando são considerados, então, os momentos discursivos dos mitos, seja pela voz de Sócrates, seja pela voz de outros personagens dos diálogos. O mito não é apenas oposto ao dialético em um sentido estrito, mas encena um caminho possível em meio à apresentação de uma temática filosoficamente sensível, seja ela a abordagem da origem da justiça, do nascimento do amor, da formação do cosmos ou da imortalidade da alma. Deve-se notar, com isso, que o momento de aparecimento do mito nos diálogos platônicos, sobretudo naqueles considerados de transição ou tardios, faz-se apresentar frente a questões *originais* por sua própria essência, isto é, versam sobre as dificuldades que o próprio dialético teria de enfrentar com relação ao estabelecimento de uma delimitação: a alma, o cosmos, o amor, a justiça. O mito como um caminho possível é então evidenciado em alguns trechos, como quando Protágoras é convidado por Sócrates a apresentar sua posição sobre a origem da justiça e esse replica:

*É o que vou fazer, Sócrates, respondeu, de muito bom grado. Mas, que preferis: falar-vos eu como um velho que se dirige a jovens e contar-vos uma história, ou expor o assunto sob a forma de dissertação? Quase todos os*

---

do mito, conferindo à expressão mítica uma espécie de equiparação ou de co-participação no desenvolvimento do pensamento.

11 Na sentença original: “ἀνάπαυλα γάρ, ὃ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἢ παιδιά”. Para uma análise desse ponto cf. (MIGLIORI, 1998, p. 178).

12 As traduções utilizadas das obras de Platão constam na bibliografia, aqui sendo citadas na organização clássica.

*presentes foram de opinião que ele o fizesse como bem entendesse. – Penso, disse ele, que será mais interessante desenvolver-vos um mito. (320c)*

Não devemos nos deixar enganar pelo caminho que toma Protágoras quando esse fala em portar-se como um velho que se dirige aos jovens pela forma da história, em suposto rebaixamento do lugar do mito. É preciso considerar, no entanto, o locus da manifestação discursiva do mito em meio ao diálogo. Sócrates, ao ter se encontrado com Protágoras, incita-o a dizer que bem pode trazer ao jovem Hipócrates caso esse viesse a tê-lo em sua companhia para tomar lições. A resposta de Protágoras é pontual: este afirma que pode ensinar a arte da política, prometendo formar bons cidadãos. É então que Sócrates apresenta sua primeira e longa argumentação, afirmando, ao fim, que “à vista de tais exemplos é que considero que a virtude não pode ser ensinada” (320b). Cabe então a Protágoras fazer o esforço demonstrativo, mas este o faz, primeiramente, pela narração de um mito. É quando o mito se dá por encerrado que o movimento dialético é então retomado, não em total contrariedade ao mito, mas como uma espécie de continuação e de desenvolvimento perante aquilo que, para Sócrates, restou como ainda obscuro. Quando é novamente questionado por Sócrates, que deseja saber por que muitos pais não confiam a educação de seus filhos em matéria de virtude, Protágoras então responde que “sobre esse ponto, Sócrates, não te apresentarei uma história; prefiro expor” (324d). Como pontuado anteriormente, é para o movimento dos diálogos que devemos voltar a atenção, pois a passagem do mito ao dialético não fez com que o último realizasse uma substituição ou mesmo uma destruição do primeiro. Aquilo que foi transmitido pelo mito é explorado, retrabalhado, apropriado e retomado no dialético.

Se em *Protágoras* essa posição do mito é anunciada timidamente, no *Fédon* esta se mostra de forma mais clara e indelével. Enquanto no primeiro diálogo o mito é suscitado no início, fomentando a transposição do dialético, no *Fédon* o mito encontra-se ao fim, não mais na voz de um interlocutor, mas fazendo parte das considerações de Sócrates. Após a exposição das razões para se afirmar que a alma é imortal, o filósofo grego ainda encontra uma resistência apresentada por Símiias, o qual afirma não ver razão para não aceitar os argumentos socráticos, mas “dada, porém, a grandeza da matéria e por não confiar muito na fraqueza humana”, este se diz “forçado a declarar que ainda alimenta algumas dúvidas com respeito ao que foi explanado” (106e). Note-se que a dificuldade de Símiias se deve à matéria, não permitindo ao dialético alcançar sua total resolução, de modo que Sócrates então pondera:

*Não é só isso, Símiás, falou Sócrates; como muito bem te exprimiste, até mesmo nossas proposições iniciais, por dignas de confiança que pareçam, precisam ser consideradas mais a fundo, e, uma vez suficientemente analisadas, estou certo de que acompanhareis a argumentação, na medida da capacidade de compreensão do homem, até que, tudo esclarecido, nada mais tenhais a investigar. (107b)*

Pelo tom da fala socrática poderia assumir-se que far-se-ia mais uma vez um esforço dialético, visando com isso esclarecer e esmiuçar a argumentação já apresentada com vistas a favorecer a “capacidade de compreensão do homem”. Mas este é, no entanto, o momento de virada, quando Sócrates, em meio ao seu discurso, insere o mito pela seguinte cifra narrativa: “o que conta é o seguinte” (λέγεται δέ οὕτως). Sócrates então narra o que ocorre com a alma no pós-morte e descreve o “outro mundo”, passando então a uma espécie de delimitação mítica da estrutura do cosmos, sempre em relação à alma. O filósofo narra o que julga ser a posição da terra, “de forma esférica [...] colocada no meio do céu”, que se vista de cima “pareceria um desses balões de couro de doze peças de cores diferentes”, e discorre sobre o Tártaro, o Aqueronte e outros meandros míticos. Ao fim de sua exposição mítica, no entanto, Sócrates lança uma espécie de “retorno racional” que merece atenção:

*Afirmar, de modo positivo, que tudo seja como acabei de expor, não é próprio de homem sensato; mas que deve ser assim mesmo ou quase assim no que diz respeito a nossas almas e suas moradas, sendo a alma imortal como se nos revelou, é proposição que me parece digna de fé e muito própria para recompensar-nos do risco em que incorremos por aceitá-la como tal. É um belo risco, eis o que precisamos dizer a nós mesmos, à guisa de fórmula de encantamento. (114d)*

Essa ponderação é extremamente relevante, pois demonstra o lugar do mito em meio ao desenvolvimento da argumentação. Se o dialético vinha conduzindo com maestria a demonstração que chegou à conclusão da imortalidade da alma, uma vez feita essa demonstração e ainda remanescentes certas dificuldades, o mito então toma forma e desenvolve considerações que o próprio dialético não conseguiria. Porém, também o mito se esgota a tal ponto que não se pode nele confiar como se este fosse o único meio de explanação (“não é próprio do homem sensato”), mas é certamente o mito que fornece um respaldo para um último fôlego em meio ao dialético. É então possível

compreender essa inserção do mito em meio ao diálogo platônico quando Sócrates afirma que “essa é a razão de me ter alongado neste mito” (114d), ou seja, como parte do próprio movimento argumentativo e não como um desvio ou uma deturpação.

Neste ponto, feitas as demonstrações quanto ao uso platônico do mito, é possível então encontrar a abertura para algumas considerações com relação ao já apontado, pois tanto se pode perceber que o mito não é apenas um jogo (*paidia*), sendo também, conjunta e simultaneamente, uma forma de “falar sério” (*spoudē*), como se pode ainda atentar para o lugar do mito em meio ao desenvolvimento de certos diálogos platônicos com relação à interpretação kierkegaardiana. Trata-se de compreender o uso platônico do mito – sobretudo nos diálogos considerados intermediários ou tardios – não como uma interrupção no desenvolvimento do pensamento em direção à ideia, mas como uma transição no *modo de expressão* que, por sua vez, dá fôlego ao próprio desenvolvimento. O mítico, nesse sentido platônico, não é um tergiversar perante a ideia, mas é a capacidade de avançar por sobre os limites definidos pelo próprio dialético, agindo assim não em oposição, mas em continuidade em relação ao esforço antes definido pelo movimento dialético. Cabe ver, então, como Kierkegaard apropriou-se desse método platônico na construção de suas próprias sendas argumentativas.

#### 4. O uso Kierkegardiano do mito

Em uma anotação feita em seus *Diários*, Kierkegaard afirma que “tal como o poético é o subjuntivo, mas não reivindica ser mais do que isso (realidade poética), a mitologia, por outro lado, é uma afirmação hipotética no indicativo e repousa no meio do conflito entre” a realidade e a idealidade, uma vez que, com o mito, “o ideal, perdendo sua gravidade, é compactado em uma forma terrena” [SKS 18, p. 79]. Essa oposição é sobremaneira importante para compreender de que modo Kierkegaard apropriou-se do uso platônico do mito para a composição de sua própria estrutura argumentativa, sobretudo quando se considera o emprego que alguns de seus pseudônimos mais conhecidos obtiveram com essa forma de expressão. Isso porque a consideração do mito em comparação à poesia é exatamente a chave de abertura que Kierkegaard havia encontrado quando da análise do uso platônico do mito, pois o conceito que o filósofo dinamarquês emprega é aquele *figurativo*, ou seja, a formação de um modo de expressão que se reconhece pela produção de *imagens*. Inegável a comparação do mito com a poesia, pois essa é também

exercida em partes pela formação de imagens. Contudo, Kierkegaard apresenta um ponto de identidade e um ponto de diferença: poesia e mito são ambos calcados no uso essencial da imagem, sem dúvida, mas a poesia é subjuntiva (isto é, um *como se* contínuo) enquanto o mito é indicativo (isto é, uma espécie de certeza). Em seus *Diários* há uma série de notas que remetem à comparação entre o poder alegórico e imagético entre os românticos e os clássicos gregos e romanos, sendo que parte dessa distinção (subjuntivo e indicativo) encontra-se ali sempre presente<sup>13</sup>. Quando na análise do mítico nos diálogos platônicos, Kierkegaard traça uma descrição dos efeitos do mito que em muito poderiam aproximar-se de uma descrição dos efeitos poéticos:

*A imagem, assim, subjugava o indivíduo, que perde sua liberdade, ou melhor, se afunda num estado em que não há mais realidade, pois agora a imagem não é o livremente produzido, o criado artisticamente. E por mais ocupado que o pensamento esteja, tentando levar em conta os detalhes, por mais engenhoso que seja para combiná-los, por mais agradavelmente ele organize sua existência [Existents] nele, ainda assim ele não é capaz de separar o todo de si mesmo, deixando-o mostrar-se levemente e fugazmente na esfera da pura poetização [rene Digtningens Sphære]. [SKS 1, p. 157; KW II, p. 104]*

A distinção repousa na diferenciação identitária que o mítico guarda com o poético, isto é, a utilização de imagens como forma de produção de um efeito sob a base de um conteúdo diverso. Se o poético é a produção de um efeito imediato, de fantasia e aparente liberdade, o mítico só pode ser entendido como o *figurativo* quando em relação ao dialético e, portanto, em relação aos limites definidos pelo dialético no desenvolvimento do pensamento para com

---

13 Em uma nota Kierkegaard retira um trecho bíblico para determinar a importância do *figurativo* na condução argumentativa: “1 Coríntios 13:12 (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι; porque agora vemos por espelho em enigma) não implicaria um reconhecimento da necessidade da alegoria para nossa presente condição? A relação da alegoria com o romântico? uma vez que o todo da ideia não pode permanecer e ser contido na expressão real – o figurativo –” [SKS 27, p. 108; I A 214]. A escrita pessoal de Kierkegaard deve ser decifrada: o filósofo encontrava-se às voltas com uma consideração sobre os limites da comunicação, preocupando-se com os três pontos centrais de sua formação intelectual (os clássicos gregos, a formação bíblica e teológica e o romantismo/idealismo alemães). Se Paulo expressa a necessidade de uma comunicação por imagens ou “espelhos em enigma”, também os românticos assim o fizeram com suas composições poéticas. A oposição entre o modo alegórico romântico e o cristão repousará sobre o conteúdo a ser comunicado por essas imagens, não sobre a utilização das imagens. Para citar outras notas dos *Diários* em que consta essa temática: [SKS 27, p. 142; I A 216]; [SKS 27, p. 142; I A 217]; [SKS 27, p. 146; I A 262]; [SKS 27, p. 155; I A 294] e, com destaque, [SKS 27, p. 137; I A 171].

a ideia. O mítico é poético apenas se compreendida a forma de sua expressão (como certa forma de esvaziamento da realidade), mas não o é quando considerado em relação ao todo de sua estrutura. Isso porque, como Kierkegaard bem pontuará, o que define a utilização do mítico como forma de expressão com relação aos limites do pensamento não é apenas o próprio pensamento, mas a resistência da realidade. A liberdade do poético quer desfazer-se da realidade como um todo para pairar sobre a idealidade; já o mítico, por estar sempre em relação ao dialético e ao pensamento que busca pela ideia, não pode desincumbir-se de sua função. Tendo isso como pressuposto, em meio à análise do mítico em Platão, Kierkegaard já indica o modo como o mítico será utilizado, sendo instrumento de expressão em seus próprios trabalhos. O dialético (objetivo, direto e limitado) é então identificado com a posição de certa filosofia sistemática (o idealismo alemão, sobretudo aquele hegeliano), de modo que o mítico é a sobrelevação perante tal delimitação do pensamento:

*Também se pode chegar a uma consideração semelhante do mítico, partindo-se do figurativo. Pois quando numa época reflexiva se vê numa exposição reflexiva aparecer o figurativo, muito mais esparsamente e despercebido, como um fóssil antediluviano a recordar outro tipo de existência [Tilvær], a qual a dúvida já dissipou, então talvez se chegue a admirar que o figurativo possa ter desempenhado um papel tão importante. Mas, à medida que a imagem se propaga cada vez mais, contendo sempre mais, ela convida o espectador a repousar nela e a antecipar um prazer que a reflexão incansável poderia produzir após um longo desvio. E quando finalmente a imagem adquire um alcance tal que toda a existência [Existents] se torna visível nela, então se tem o movimento regressivo em direção ao mítico. [SKS I, p. 157; KW II, p. 103-104]*

Há nesse trecho boa parte da extensão da influência que exerceu o uso platônico do mito sobre Kierkegaard, estando essa influência dividida em dois pontos centrais: a) uma oposição do mito a certa tendência objetiva, direta e sistemática de se conduzir o pensamento, onde o *figurativo* operaria uma via diversa perante a exposição reflexiva de uma época reflexiva (nomeadamente, a época e o pensamento do idealismo alemão); b) a percepção de que a apresentação do mito, do *figurativo*, é o convite à antecipação de um prazer, mas uma antecipação que não poderia ser alcançada sem o próprio mito, uma vez que a reflexão paradoxalmente incansável (e ainda assim fadigada), não teria atingido tal ponto sem esse “movimento regressivo ao mítico”.

O uso kierkegaardiano do mito toma como base, dessa forma, a pressuposição de que o pensamento deve ser conduzido para além dos limites do dialético, mas em conjunto e como forma de expansão do dialético<sup>14</sup>. Não é por menos que, em diversos momentos de sua produção filosófica, o mítico será exposto em meio ao desenvolvimento do dialético, como ocorrerá quando pseudônimos reconhecidamente reflexivos, como *Johannes Climacus* e *Johannes de silentio*, fazem um esforço para apresentar algo que está além dos limites do próprio pensamento.

Isso ocorre de forma visível e clara em meio ao desenvolvimento do argumento com relação ao conceito de *instante* e *decisão* nas *Migalhas Filosóficas*. Buscando superar os limites socráticos (e aqui deve ser dito, os limites verdadeiramente platônicos e, ainda mais, próprios de uma predominância epistemológica da filosofia pós-kantiana<sup>15</sup>), *Johannes Climacus* conduz suas reflexões para o ponto em que se demonstra que o discípulo, contrariamente ao que predizia Platão, não pode conter em si a verdade caso se queira apontar aí a passagem de um não-saber para um saber e, portanto, de um não-ser para um ser. O segundo capítulo, com o providencial subtítulo de “um ensaio poético”, deve levar às últimas consequências essa questão, em que a verdade deve ser obtida a partir de uma relação com um ente externo ao próprio indivíduo, que por ele mesmo não pode saber aquilo que ele é e, portanto, não sabe de sua própria essência-existência. Em suma, antecipam-se os limites do próprio pensamento com relação à capacidade do indivíduo de perguntar e responder, por si próprio – em uma espécie de movimento *à la Münchhausen* –, sobre sua própria essencialidade, ou seja, a verdade da pergunta “o que é o homem?”. Esse limite do pensamento será então endereçado pelo conceito de *paradoxo absoluto*. Ora, como antecipação à apresentação dos limites do pensamento, que serão encontrados no terceiro capítulo, no meio do desenvolvimento dialético e na metade do segundo capítulo, *Climacus* conta-nos uma narrativa que poderia ser estranhamente recepcionada se não obtivéssemos os instrumentos para sua leitura:

---

14 O que aparentemente soa como paradoxal neste ponto corresponde, na dinâmica interna de um pensamento existencial, à intensificação de uma tensão entre polos contraditórios que não chegam jamais a uma síntese resolutive. O paradoxal não é superado, mas é reduplicado ou re-intensificado – em uma espécie de sobre-relação – a fim de se tornar parte do próprio movimento que visa dar conta de um fenômeno que é, ele mesmo, devir.

15 Qualquer análise sobre os argumentos desenvolvidos por *Climacus* em seu *Migalhas Filosóficas* não deve perder de vista que, embora se anuncie estar havendo uma confrontação com o “socrático-platônico”, o que se tem em vista ao longo de todo livro, enquanto base e alvo de toda argumentação, é precisamente a filosofia moderna pós-kantiana que Kierkegaard buscava confrontar e superar com a intenção de tornar possível uma análise da existência.

*Imaginemos que houvesse um rei que amasse uma moça pobre. Contudo, o leitor talvez já tenha perdido a paciência só de ouvir este começo, tal como o dos contos de fada e que não é de forma alguma sistemático. [...] Imaginemos, então, que houvesse um rei que amasse uma moça pobre. O coração do rei não era imaculado por aquela sabedoria que é proclamada em voz alta, desconhecia as dificuldades que o entendimento descobre para capturar o coração e que dão aos poetas o suficiente para ordenar e tornarem necessárias suas fórmulas mágicas. Sua decisão era fácil de executar, pois todo servidor estatal temia sua ira e não ousaria dizer-lhe nada. [...] Surgiria então uma preocupação na alma do rei. [...] Solitário, ele remoeria o pesar em seu coração: seria, contudo, a jovem igualmente feliz, conseguiria ser suficientemente ousada para jamais lembrar-se daquilo que o rei não queria senão esquecer, que ele era o rei e que ela fora uma jovem pobre? Pois, se isto acontecesse, se esta recordação devesse despertar nela para, como um rival acobertado, desviar seus pensamentos do rei, se a atraísse para o confinamento de um pesar secreto e passasse às vezes sobre sua alma como a morte sobre o túmulo: qual seria, então, a glória de seu amor? Então na verdade ela teria sido mais feliz se tivesse permanecido em seu canto oculto, amada por alguém normal, frugal em sua pobre cabana, mas ousada em seu amor e alegre da manhã à noite. [SKS 4, p. 233-234; KW VII, p. 26-27]*

O rei que tem amor pela moça pobre é então posteriormente comparado ao deus que ama ao discípulo, mas que não pode, rei/deus, elevar o discípulo/moça-pobre sem com isso desfazer a própria condição da elevação, uma vez que desfaria, com isso, a própria condição do que é elevado. A questão aqui não pretende considerar a argumentação presente nas *Migalhas Filosóficas* como um todo, ao contrário, é preciso ter em mente a posição dessa estranha narrativa em meio a um trabalho propriamente dialético e reflexivo. Como afirma C. Stephen Evans, “através desse conto poético podemos ver a desigualdade e a aflição causada [pelos limites do pensamento], e podemos explorar estratégias alternativas para superar a dificuldade” (1992, p. 50). Tal dificuldade é expressa por uma antecipação do paradoxo, pois *Climacus* é enfático ao apontar: “quem compreenderá a contradição dessa tristeza: não se revelar é a morte do amor, e revelar-se é a morte da pessoa amada” [SKS 4, p. 236; KW VII, p. 30]. O paradoxo, a contradição da tristeza, a dificuldade de se transpor um limite só interpõe uma barreira para o pensamento que segue sendo dialético, o pensamento que nunca deixaria que o *figurativo* fizesse seu

desenvolvimento com a força da *imagem*, ou seja, sem que permitisse o aparecimento do mítico. A antecipação da narração à intensificação e apresentação do paradoxo não é fortuita, como se pode notar, mas é parte de um recurso instrumental sutil e bem engendrado.

Esse mesmo recurso encontra-se também de forma mais explícita em *Temor e Tremor*, na qual o pseudônimo *Johannes de silentio*, ao apresentar as dificuldades – *Problemata*, tal como ele as nomeia – inerentes à argumentação em torno do silêncio de Abraão, encontra então a necessidade de justificar o seu método: “o caminho que devo tomar é de dialeticamente perseguir o oculto através da estética e da ética, pois se trata de obter o oculto na estética e fazer o paradoxo aparecer em sua absoluta diferença” [SKS 4, p. 175; KW VI, p. 85]. Para desvelar uma temática que transpõe os limites éticos é preciso, como aponta *silentio*, dialeticamente ir além da estética e da ética, mas isso não pode ser feito de forma direta, é preciso percorrer um desvio argumentativo. A introdução do viés mítico é então feito, no *Problema III* – o qual pretende argumentar pela essência e necessidade impreterível do silêncio de Abraão –, com a apresentação de diversas narrativas, sendo que essas são introduzidas pelos seguintes dizeres: “Alguns exemplos” (*Et Par Exempler*)<sup>16</sup>.

Os exemplos devem aproximar-se do *problema* que é o silêncio de Abraão, demandado por Deus a levar o seu único e amado filho para o Monte Moriá, onde deverá sacrificá-lo. A questão posta pelo pseudônimo é aproximar-se de uma argumentação ou de uma demonstração que dê conta de “explicar” a essencialidade religiosa do silêncio de Abraão.

Os limites impostos tanto pela estética quanto pela ética no que diz respeito ao silêncio são, embora diversos entre si, igualmente impeditivos para a continuação da perquirição dialética. *Silentio* faz uso da narrativa sobre uma garota que secretamente está apaixonada por um jovem, sem que nem a garota, nem o jovem tenham se declarado um ao outro. Os pais da garota forçam-na a casar-se com outro homem e a garota lhes obedece, mantendo ela e seu jovem pretendente seu amor interdito. Ao jovem pretendente “bastaria dizer uma palavra para possuir o objeto de seus incansáveis e inquietos sonhos” [SKS 4, p. 175; KW VI, p. 85], mas ambos decidem manter o amor escondido. A estética congratula esse pretenso silêncio, transformando os amantes em heróis por força de sua resolução narrativa, anulando com isso o próprio

---

16 Nota-se aqui a similaridade retórica utilizada por Kierkegaard quando pretende iniciar uma narração e aquela desenvolvida por Platão, no *Fédon*, quando o filósofo grego insere sua narrativa pelos seguintes termos: “o que contam é o seguinte” (*λέγεται δὲ οὕτως*).

silêncio na perspectiva de uma revelação do interdito, pois todas as coincidências românticas se organizarão em prol dos amantes. Mas “a ética não tem lugar para coincidências; conseqüentemente, não há explicação casual”, não havendo a sucessão de fortuitos acasos em prol dos heróis, mas “coloca uma pesada responsabilidade sobre os frágeis ombros do herói” [SKS 4, p. 176; KW VI, p. 86]. A ética transforma o indivíduo que pretende guardar silêncio em herói em função de um caráter trágico que, para nós, receptores da narrativa, acaba por determinar a criação de um sentido pela vinculação lógica entre o silêncio e o sofrimento, demandando sempre o momento de revelação e da *mot juste* que encerrará a narrativa. Em suma, “a estética, então, requer o ocultamento e o recompensa; a ética requer a revelação e pune o ocultamento” [SKS 4, p. 176; KW VI, p. 86]. A narrativa sobre o amor oculto dos dois jovens é a abertura para que *Johannes de silentio* comece a aventurar novas narrativas que deem conta de apresentar o limite do dialético. Se o início se dá com uma história trivial – os jovens amantes –, *silentio* então se vale de um recurso propriamente mítico-platônico, apelando a uma narrativa clássica:

*Eu cheguei ao herói trágico. Por um momento gostaria de considerar Ifigênia em Áulide de Eurípides. Agamenon deve sacrificar Ifigênia. A estética demanda silêncio de Agamenon, na medida em que seria indigno de um herói buscar conforto em outra pessoa, assim como, por solicitude à mulher, ele deve esconder [o sofrimento] delas o máximo possível. Por outro lado, para ser um herói, este também deve ser testado no terrível julgamento espiritual que as lágrimas de Ifigênia e Clitemnestra causarão. O que a estética faz? Há uma saída; há um velho servo em prontidão para revelar tudo a Clitemnestra. Agora tudo está em ordem. Mas a ética não tem coincidência e não tem um servo a sua disposição. A ideia estética contradiz a si mesma tão logo tem de ser posta em realidade efetiva (Virkeligheden). Por essa razão a ética demanda uma revelação.* [SKS 4, p. 146-147; KW VI, p. 86-87]

O mito do sacrifício de Ifigênia possui uma série de elementos similares àquele do sacrifício de Isaac, pois Agamenon e Abraão encontram-se em uma mesma posição. Contudo, não se trata de traçar uma espécie de análise comparativa entre as narrativas, mas de avançar até os limites possíveis do que se pode entender sobre a essência mesma do silêncio que, para Kierkegaard, é reduzido em sua essencialidade quando é perseguido nos limites da dialética, isto é, no estético e no ético. O uso mítico fica então claro quando, após

apresentada a narrativa sobre a situação trágica de Agamenon, *silentio* enuncia mais uma espécie de interlúdio retórico:

*Antes de prosseguir para a história de Abraão, devo mencionar algumas individualidades poéticas. Com o poder da dialética, devo mantê-las no ápice, e conforme as disciplino, com desespero em oscilação, devo preveni-las de permanecerem em repouso, para que então, em sua angústia, elas possam ser capazes de trazer uma ou outra coisa à luz. [SKS 4, p. 178; KW VI, p. 88]*

Muito embora *silentio* afirme proceder “com o poder da dialética”, é visível sua intenção de ir além desse limite, pois a inserção do desespero, para fazê-lhes suscitar a angústia de sua apresentação, não tem outro objetivo senão forçar as narrativas convocadas a expressarem aquilo que elas mesmas não podem expressar, tal como ocorre no caso extremo de Abraão. Isso ocorrerá em diversos exemplos que seguem no encalço de superar os entraves dialéticos encontrados em *Problema III*: uma narrativa retirada da *Política* de Aristóteles, a análise sobre a tragédia de Axel e Valborg, a lenda de Agnes e o tritão e até mesmo com um breve comentário sobre o amor da rainha Elizabeth I por Robert Devereux, conde de Essex.

Em todos estes casos, o que se executa é a inserção de um caráter *mítico* no desenvolvimento de um esforço que busca ultrapassar os limites dialéticos. Tal caráter mítico, no entanto, só encontra a abertura de sua inserção em função do próprio movimento dialético. Tome-se como exemplo a primeira narrativa de caráter mítico inserida pelo pseudônimo, isto é, o caso narrado por Aristóteles. Ali a questão é simples: “o noivo, sobre quem os augúrios profetizaram um acidente que teria origem em seu casamento, muda repentinamente os seus planos no momento crucial em que vai buscar sua noiva – ele não quer mais casar-se” [SKS 4, p. 178; KW VI, p. 89]. O início da tragédia da narrativa estava no fato de o noivo recusar a sua amada por buscar preservá-la, mas o centro do elemento trágico, reconhece o pseudônimo, se encontrava nas limitações linguísticas do noivo para com a noiva, uma vez que qualquer explicação justificativa traria tudo para um âmbito racional, deliberativo e objetivo e, portanto, transformaria aquela relação amorosa em uma relação de tipo trivial ou meramente trivial. Uma vez que se tratava, para o noivo, de manter de todas as formas possíveis a existência da relação amorosa – mesmo quando o amor não viesse a ser consumado pelo casamento –, então qualquer recurso à linguagem significaria o fim da relação. Há nessa

narrativa, e na maneira com que *Johannes de silentio* a interpreta, uma duplicidade no tratamento da linguagem e da dialética. Optar pelo uso da linguagem acarretaria no fim da relação, mas a recusa da utilização da linguagem, quer dizer, a decisão pelo silêncio – aqui entendida como uma escolha deliberada – significaria o fim da possibilidade de efetividade da relação dada enquanto potência. Se o noivo não explica para a noiva sobre a profecia, o amor dos dois não passa da possibilidade de uma possibilidade; se o noivo explica para a noiva sobre a profecia e eles decidem que o melhor a fazer é não se casarem, então o amor é aniquilado e o que se efetiva é seu oposto.

O caráter *mítico* desta narrativa é então reforçado pelo que afirma o pseudônimo logo após ter feito sua apresentação: “eu, contudo, interrompo aqui; não sou um poeta e me empenho apenas dialeticamente para as coisas” [SKS 4, p. 180; KW VI, p. 90]. Interromper a linguagem após a narração ter sido inserida, uma narração que trata sobre os limites da linguagem, é precisamente o tipo de recurso que se alcança quando o *figurativo* é posto para o pensamento não simplesmente como uma continuidade do dialético, mas como uma outra forma de disposição do próprio pensamento. *Johannes de silentio* explicita o uso do *figurativo* precisamente quando afirma não ser um poeta, pois, como o próprio Kierkegaard havia pontuado em sua dissertação sobre o conceito de ironia, quando então analisava o mítico em Platão, caso a imaginação corra sem nenhum controle, aquilo que poderia ser tomado como o *figurativo* muito facilmente se tornaria um devaneio ou uma poetização sem controle. Ao admitir ser capaz de empenhar-se *para com* e *nas* coisas apenas dialeticamente, *Johannes de silentio* está indicando seu esforço para transpor e superar os limites do dialético. Mas, ao fazê-lo, tem de admitir que não se encontra mais nos limites do dialético, por mais que também admita não avançar tanto a ponto de perder-se nas áreas ilimitadas da imaginação desregrada. O *figurativo*, neste sentido, é o uso kierkegaardiano do mito platônico, ajustado nos termos e nas condições de uma nova reflexão filosófica.

Um último esclarecimento de ordem conceitual deve ser feito para que se possa compreender como isso é então empregado pelo filósofo dinamarquês e em que sentido seu uso guarda um ponto singular no desenvolvimento de seu pensamento filosófico. A apreensão do mítico/figurativo por parte de Kierkegaard, assim como a apropriação da ironia – socrática e romântica, simultaneamente –, corresponde a uma exigência do próprio problema filosófico enfrentado pelo filósofo dinamarquês. Assim, o *figurativo* surge como um recurso retórico-filosófico na análise do problema da existência, sendo adstrito a esse campo de acontecimento.

O que propicia tanto o uso quanto a própria estruturação conceitual do *figurativo* é o problema da análise da existência em confronto com os limites do pensamento em um sentido puramente dialético, objetivo e direto. O *figurativo*, apreendido a partir do uso platônico do mito, é empregado por Kierkegaard como forma de manter o pensamento na trilha da análise do fenômeno da existência mesmo quando o dialético mostra a fadiga de suas limitações. Contudo, enquanto um recurso retórico, o *figurativo* não ocorre sem a determinação desse limite que se dá somente por força da dialética. De igual maneira, o *figurativo* jamais perde de vista o dialético, ora porque precisa manter sempre alguma vinculação com este para não se perder em misticismo ou devaneio estético, ora porque seu ponto de retorno coincide com a finalidade do próprio dialético, isto é, o *figurativo* e o dialético compartilham um objetivo com relação ao problema filosófico enfrentado. Os casos indicados, tanto nas *Migalhas Filosóficas* quanto em *Temor e Tremor*, demonstram precisamente esta constituição.

Em termos retórico-conceituais, o *figurativo* não é idêntico à metáfora, porque não se vale de uma comparação e não produz uma equivalência entre dois ou mais termos já determinados<sup>17</sup>. Tampouco pode o *figurativo* ser considerado como uma metonímia, pois o desenvolvimento do pensamento não é realizado através de uma substituição de um elemento por outro, até mesmo porque o objetivo do pensamento com relação ao problema enfrentado parte da evidência, deixada pelo desenvolvimento dialético, que tal substituição corresponderia à expressão da estagnação fadigada do dialético e não corresponderia à continuidade da análise filosófica. Pelas mesmas razões aplicadas aos casos da metáfora e da metonímia, o *figurativo* também não pode ser entendido como uma sinédoque ou como uma analogia. Uma vez que o fenômeno da existência não pode ser tomado de forma direta e abstrata, qualquer recurso de ordem substitutiva ou mesmo mediadora implicaria na anulação e aniquilação da possibilidade de continuidade da análise. Por mais que se tenha que admitir que o *figurativo* promova uma aproximação, é também necessário indicar que tal proximidade é sempre limitada pelas determinações de diferenciação que correspondem à própria essência da *figuração*. Kierkegaard aprendeu e apreendeu, através de sua interpretação e leitura da obra platônica, que a análise de problemas filosóficos que correspondem à problemática

---

17 Reflexões sumamente importantes sobre o alcance e o *tropo* da metáfora, que orientaram a consideração sobre o *figurativo* em um âmbito retórico-filosófico, foram apresentadas por Paul Ricœur no último capítulo de *La métaphore vive*, intitulado *Métaphore et discours philosophique*.

ontológica tem, inexoravelmente, de lidar com um movimento de aproximação. A presença [*nærværende*] do *ser* é elusiva e furta-se à determinação, algo que Kierkegaard indica através do próprio termo, uma vez que *nærværende* é o que está próximo [*nær*] ao ser [*væren*] sem nunca chegar a ser ele mesmo o próprio *ser*. O *figurativo*, promotor de uma aproximação, é o que denota também a dinâmica e a diferenciação inerente ao filosofar. O uso desse recurso retórico-filosófico permitiu a Kierkegaard estabelecer um meio de realização de sua análise do fenômeno da existência, uso esse conjugado com a aplicação da “teoria da comunicação indireta” e com a criação de um cenário filosófico personificado por seus pseudônimos. Haveria que se averiguar, a partir dessa determinação conceitual referente ao *figurativo*, de que modo a ontologia kierkegaardiana é condicionada por essa metodologia e pela aplicação desse recurso retórico-filosófico. De igual maneira, seria pertinente considerar as estruturas internas do *figurativo* em relação ao seu próprio modo de constituição a fim de que esse pudesse ser empregado além dos limites da filosofia kierkegaardiana. Mas isso seria ir além do *figurativo*, o que poderia parecer a um dialético fadigado como um ir além de toda canseira do pensamento.

## Referências

- AST, Fridericus. *Lexicon Platonicum, sive Vocum Platoniarum*. Lipsiae, 1853.
- BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. In.: *The Cambridge Companion to Plato*. Ed. Richard Kraut. Cambridge University Press, 1992. p. 90-120.
- BRANDWOOD, Leonard. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge University Press, 1990.
- BRISSON, Luc. *Introduction à la philosophie du mythe*. Paris: Vrin, 1996.
- BRISSON, Luc. *Plato the Myth Maker*. Trad. Gerard Naddaf. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- COOPER, Robert M. Plato and Kierkegaard in Dialogue. In.: *Theology Today*. Vol. 31, Issue 3, 1974. p. 187-198.
- EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indiana: Indiana University Press, 1992.
- HAY, Sergia Karen. Hamann: Sharing Style and Thesis: Kierkegaard's Appropriation of Hamann's Work. In.: *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Tome III: Literature and Aesthetics. STEWART, Jon (ed.). London: Routledge, 2008. pp. 97-113.
- KIERKEGAARD, Søren. The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates

- / Notes of Schelling's Berlin Lectures. In.: *Kierkegaard's Writings* [KW I]. Organização e Edição: Howard V. Hong; Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980-1998.
- KIERKEGAARD, Søren. Fear and Trembling / Repetition. In.: *Kierkegaard's Writings* [KW VI]. Organização e Edição: Howard V. Hong; Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980-1998.
- KIERKEGAARD, Søren. Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy / Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est. In.: *Kierkegaard's Writings* [KW VII]. Organização e Edição: Howard V. Hong; Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980-1998.
- KIERKEGAARD, Søren. Bind 1: Af en endnu levendes papirer; Om begrebet ironi. In.: *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS]. Organização e edição de Niels Jørgen Cappelørn; Joakim Garff; Johnny Kondrup; Alastair McKinnon. Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: GAD, 1997-2013.
- KIERKEGAARD, Søren. Bind 4: Gjentagelsen; Frygt og bæven; Philosophiske smuler; Begrebet angst; Forord. . In.: *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS]. Organização e edição de Niels Jørgen Cappelørn; Joakim Garff; Johnny Kondrup; Alastair McKinnon. Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: GAD, 1997-2013.
- KIERKEGAARD, Søren. Bind 18: Journalen EE (forfra); Journalen EE (bagfra); Journalen FF; Journalen GG; Journalen HH; Journalen JJ (forfra); Journalen JJ (bagfra); Journalen KK (forfra); Journalen KK (bagfra). . In.: *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS]. Organização e edição de Niels Jørgen Cappelørn; Joakim Garff; Johnny Kondrup; Alastair McKinnon. Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: GAD, 1997-2013.
- MIGLIORI, Maurizio. *LUomo fra piacere, intelligenza e Bene: Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1998.
- MJAALAND, Marius Timmann. Theaetetus: Giving Birth, or Kierkegaard's Maieutics. In.: STEWART, Jon; NUN, Katalin (org.). *Kierkegaard and the Greek World*. Tome I: Socrates and Plato. London: Routledge, 2010. p. 115-145.
- PLATÃO. *Diálogos: Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.
- PLATÃO. *Diálogos: Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2012.
- POSEN, David D. Meno: Kierkegaard and the Doctrine of Recollection. In.: STEWART, Jon; NUN, Katalin (org.). *Kierkegaard and the Greek World*. Tome I: Socrates and Plato. London: Routledge, 2010. p. 27-43.
- RICCEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- RINGLEBEN, Joachim. Søren Kierkegaard als Hamann-Leser. In.: *Die Gegenwartigkeit J. G. Hamanns*. GAJEK, Bernhard (ed.). Acta des Internationalen Hamann-Kolloquiums in Halle; Regensburger Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft, Frankfurt a.M., Berlin, Bern, New York: Peter Lang, 2005. pp. 455-465.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge University Press, 1991.