



Antônio José Vieira de Queirós Campos

***A Eironeía de Sócrates e a Ironia de Platão
nos primeiros diálogos. (uma visão crítica
sobre a noção de Vlastos de “ironia complexa”).***

TESE DE DOUTORADO

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de
Pós-graduação em Filosofia do Departamento de
Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Irley Fernandes Franco

Volume I

Rio de Janeiro
Novembro de 2016



Antônio José Vieira de Queirós Campos

**A *Eironeía* de Sócrates e a Ironia de Platão
nos primeiros diálogos. (uma visão crítica
sobre a noção de Vlastos de “ironia complexa”).**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia do Departamento
de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências
Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Irley Fernandes Franco

Orientadora
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Maria Inês Senra Anachoreta

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Miriam Sutter Medeiros

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof^a. Ana Flaksman

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRio

Prof^o. Marcus Reis Pinheiro

Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof^a. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro
de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 8 de novembro de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Antônio José Vieira de Queirós Campos

Médico e advogado, fez graduação, mestrado e conclui agora o doutorado. Em Filosofia artigos pela PUC-Rio. Seu Interesse é, sobretudo Platão e Aristóteles. Tem diversos artigos sobre o assunto em revistas universitárias especializadas. É tradutor e da aula de Grego Clássico.

Ficha Catalográfica

Campos, Antônio José Vieira de Queirós

A Eironeia de Sócrates e a Ironia de Platão nos primeiros diálogos : (uma visão crítica sobre a noção de Vlastos de "ironia complexa"). / Antônio José Vieira de Queirós Campos ; orientadora: Irley Fernandes Franco. – 2016.
2 v. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Antimimesis. 3. Ironia. 4. Eironéia. I. Franco, Irley Fernandes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha mulher , Martha, e aos meus filhos Gabriel, Matheus e Hugo

Agradecimentos

À minha orientadora , Prof^a, Irley Franco, pelo apoio constante, pela amizade e amor à filosofia.

Ao Prof. Antonio Mattoso , mestre e companheiro de traduções, pelas proveitosas discussões sobre Cultura Clássica.

Aos Profs. Marcos Reis, Maria Inês Anachoreta, Ana Flacksman, Miriam Sutter, Izabela Bocayuva e Danilo Marcondes , pela honrosa participação em minha banca.

À Prof^a. Luisa Severo Buarque de Hollanda, por seu instigante curso sobre o diálogo “Górgias “ de Platão.

À Prof^a. Maura Iglésias, por ter-me apresentado Platão , Aristóteles e os pré-socráticos.

Aos colegas mestrands e doutorands pelo companheirismo e atenção.

À Grécia Arcaica e Clássica , pelo legado de sua cultura.

Resumo

Campos, Antônio José Vieira de Queirós; Franco, Irley Fernandes. **A Eironeía de Sócrates e a Ironia de Platão nos primeiros diálogos.** (uma visão crítica sobre a noção de Vlastos de “ironia complexa). Rio de Janeiro, 2016. 357p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem um propósito estratégico e um tático. O estratégico diz respeito a propor uma leitura dos chamados primeiros diálogos socráticos, que leve, tanto quanto possível, a uma maior preocupação com o aspecto literário dos textos em sua indissolúvel ligação com o conteúdo filosófico, tentando encontrar temas, e estratégias discursivas que consubstanciem, na inédita e irrepetível narrativa filosófica platônica, a inextricável relação entre forma e conteúdo, literatura e filosofia, *mimesis* e denúncia da *mimesis*, relação esta que não pode ser resumida ou banalizada em perspectivas interpretativas que apenas concedem à dramaturgia e narrativa platônicas papel secundário, instrumental, na composição do *corpus platonicum*, entendendo os diálogos como mera forma literária de se expressarem doutrinas ou pensamentos filosóficos. Dentro desse enquadramento geral, pretende-se apresentar como as chamadas “*eironeía*” socrática e a “ironia” platônica podem ter-se constituído no único (ou pelo menos o mais perfeito) elemento de aproximação ou mesmo de identificação entre a visão dualista de mundo platônica – com suas perplexidades e até ambiguidades teóricas – e a construção de sua literatura, onde sobressai o personagem Sócrates, enigmático, atópico, paradoxal, enfim, tão aparentemente duplice quanto possível para um ser humano. E nada como um procedimento comumente associado à ordem da retórica, ou seja, da literatura, - a ironia- para unificar o dualismo platônico e as ambiguidades de seu protagonista, Sócrates. Nesse processo, se verá como essa ironia, retirada de seu âmbito do meramente linguístico e apresentada como o elemento –síntese dos *sokratikoi logoi*, será corpo (literatura) e alma (filosofia) da mais bela construção literário-filosófica do Ocidente plasmada pelo gênio de Platão. Por outro lado, do ponto de vista tático, a

tese aborda a importância da distinção entre o uso que Platão faz da *eironeía* na sua acepção mais antiga na língua grega, de viés pejorativo, como ‘engano’, ‘trapaça’, ‘dolo’ etc e encarna tal noção em seu protagonista Sócrates, e a noção moderna de ‘ironia’, que hoje reduzimos a mera figura de estilo ou de linguagem, que indica elegância, bom gosto e sofisticação no falar. Para tanto, estabelecemos uma controvérsia com Gregory Vlastos, na esteira da polêmica provocada por esse ilustre comentador de Platão, de que apresentamos os principais críticos, a propósito de sua noção de ‘ironia complexa’ para dar conta das perplexidades na leitura dos diálogos decorrentes do uso multifacetado e fascinante do recurso da ironia. Esse movimento tático do debate é importante por ser Vlastos uma referência desde o último lustro do século XX sobre temas socráticos, sobretudo o conceito de ‘ironia complexa’ e ‘conhecimento elênctico’. Além disso, tento avançar a hipótese de que seria exatamente a tendência da leitura de Vlastos no sentido de subestimar o papel da literatura no modo dialético de Platão fazer filosofia, e o privilégio quase absoluto que deu a um exame dos textos do fundador da Academia recortando-lhe de preferência seu dizer apofântico, de modo obstinado e exclusivamente analítico, em detrimento de uma contextualização dramática, tudo isso, enfim, redundou em uma leitura profundamente descontextualizada e anti-literária da obra do filósofo. Esta seria, ao meu ver, também a raiz de sua equivocada e limitada compreensão do misterioso personagem Sócrates, que em sua explicação, no esforço de elucidá-lo em sua evasividade e astúcias discursivas, termina por sobrecarregá-lo ainda mais de perplexidades invencíveis. No afã assumido de salvar Sócrates (que ele praticamente toma como apenas retratado em sua historicidade por Platão) de qualquer acusação de conduta sofística ou de uso de expedientes enganadores, Vlastos talvez o tenha submerso em ainda mais aporias do que ele próprio teria criado nos diálogos que protagoniza, na consumação de seu método de perguntas e respostas.

Palavras-Chave

Antimimesis; ironia; eironéia.

Abstract

Campos, Antônio José Vieira de Queirós; Franco, Irley Fernandes. **The Socrates' Eironeía and the the Plato's Irony in the Early Dialogues.** (A critical view on professor Vlastos's notion of Socrates' "complex irony.>"). Rio de Janeiro, 2016. 357p. Doctorate Thesis- Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis has both an strategic and a tactical goal. The strategic goal has to do with proposing some reading of the so called early socratic dialogues that guides the reader, as much as possible, to a major concern with the dialogues' literary aspects in its indissoluble connection with its philosophic content, trying to find themes and discursive manoeuvres that may consubstantiate, in the unprecedented and unique platonic philosophic narrativity, the inextricable relation between form and content, literature and philosophy, mimesis and mimesis' disruption at a time. This relation form/content in Plato shouldn't be abridged nor trivialized in interpretive views that just allow platonic dramaturgy and narrativity a secondary and instrumental role in the corpus platonicum composition, assuming the dialogues as a mere literary form for doctrines and philosophic thoughts being expressed. In this general frame, this thesis intends to show how the so called socratic "eironeía" and platonic irony may have been converted in the only (or at least the most perfect) element of approximation or even of identification between the Plato's dualistic view over the world – with all its puzzles and theoretical ambiguities – and the construction of his own literature, where his character Socrates stands out, as enigmatic, atopic, paradoxical, in a word, as dubious as possible for a human being. And there's nothing like a procedure commonly associated to rethoric field, that is, to literature, - irony – to unify the platonic dualism and the ambiguities of his protagonist, Sócrates. In this process, we'll see how this irony, withdrawn from its merely linguistic field and shown as the key-element of the sokratikoi lógoi, will be body (literature) and soul (philosophy) for the most beautiful literary-philosophic construction of western world, put together by Plato's genius. On the other hand, from tactics' point of view, this thesis takes up the importance of the

distinction between the use Plato gives to *eironeía*, in his most ancient meaning in greek, clearly derogatory, in a sense of “trickery”, “deceit”, “fraud” etc, and embody this connotation into his protagonist Socrates, and, in the other corner, the modern notion of “irony”, shrunken nowadays to mere *tropos* or figure of speech, something that depicts the talker as someone elegant and refined with the words. In order to convey all that, I engaged myself into a controversy with Gregory Vlastos, putting myself in the middle of a well known polemic raised by this conspicuous commentator of Plato, whose most influent reviewers are presented here with respect to his notion of “complex irony”, in order to exhibit how many puzzlings the manifold use of the term *eironeía* could bring even to the best readers of the dialogues. This tactical moment of all that contention is relevant, once we know Vlastos to be a reference, since the last decades of twentieth century about socratic subjects, and mostly when it comes to his concepts of “complex irony” and “elenctic knowledge”. Furthermore, I try to advance a hypothesis according to which it has been exactly the tendency of Vlastos to underestimate the role of literature in the dialectic manner of Plato deal with philosophy, and the almost absolute privilege given by Vlastos to comment on what is said by the characters in an apophantic way rather than taking heed to dramatic contextualization, all this, to my view, has resulted in a reading profoundly uncontextualized and not literary of the philosopher writings. That would be too the root of his misleading and limited comprehension of the mysterious character Socrates, who in the Vlastos’ account, instead of clarifying and trying to expose the real motives for his evasiveness and discursive trickeries, he finishes his analysis by overloading Socrates with even more invincible puzzles. In Vlastos anxiety to save Socrates (who he takes to be the historic one) from any accusation of being sophistic or of using deceitful devices in the elenchus, Vlastos perhaps had submerged the philosopher in even more “*aporíai*” than the ones Socrates himself were used to create in the dialogues he protagonizes, as the necessary end for his method of questions and answers.

Keywords

Antimimesis; Irony; Eironeía.

Sumário

Introdução.	12
1. Nossos Pressupostos de Leitura de Platão.	21
2. A questão <i>eironeía</i> /ironia e como aparece nos textos do século V e nos textos de Platão e seu tratamento por Aristóteles.	100
2.1. Seção A - A questão <i>eironeía</i> /ironia nos textos do século V e em Platão.	100
2.2 seção B - <i>A posição de Aristóteles sobre a questão ironia/eironeía</i>	132
3. A posição de Vlastos ¹ sobre a questão <i>eironeía</i> /ironia: a “ironia complexa”.	162
4. Uma revisão dos comentários de <i>scholars</i> , críticos da noção de “ironia complexa” de Vlastos.	198
5. Nossa visão alternativa sobre a “ironia complexa” de Vlastos e a necessidade de leitura literário-filosófica dos diálogos de Platão.	247
5.1. Seção A - Uma opinião sobre o conceito de “ironia complexa” de Vlastos	247
5.2. Seção B - Ironia dramática de Platão e <i>Eironeía</i> Metódica de Sócrates.	277
5.3. Seção C) Breve análise do diálogo <i>Górgias</i> exemplificativa de uma leitura literário-filosófica dos diálogos platônicos.	295
5.3.1. Subseção 1 - Sobre a apresentação, já no proêmio do <i>Górgias</i> , dos elementos do método elêntico como súmula antecipatória do tema ou temas do diálogo.	299
5.3.2. Subseção 2) Evidências da posição do <i>Górgias</i> no corpus como o epílogo de um ciclo, na ordem da escritura (léxis) iniciado em <i>Apologia</i> /Críton. Remissões a temas e manobras discursivas desses dois diálogos	308

5.3.3. Subseção 3 - A forte presença da ironia dramática de Platão no diálogo, a denunciar sua posição crítica de autor ao método elêntico de seu personagem Sócrates.	322
6. Conclusão	336
7. Referências bibliográficas	344

Introdução.

“ A primeira impressão é a que fica”.

Pode ser que , para muitos propósitos, esse lugar-comum da sabedoria popular não se aplique.

A bem da verdade, para quem estuda filosofia e , com mais razão ainda, para quem se dedica a compreender um diálogo de Platão, a primeira impressão de sua leitura pode muito bem ser perigosamente enganosa.

E o fato de que o seja , de fato, em muitos aspectos, constitui a própria razão de ser desta tese , sobre tema por natureza contrário à aparência: a ironia.

Seja como for, pelo menos no que diz respeito à forma em que estão vazados os diálogos platônicos e , sobretudo, quanto ao tom e registro a um tempo sério e leve empregados pelo filósofo em sua composição, e a seu efeito imediato, o dito popular, pelo menos em minha experiência pessoal de leitor, se confirma inteiramente.

Lembro-me com vivacidade até hoje , na primeira vez que travei contato , ainda na graduação de filosofia da PUC-Rio, com o “*Górgias*” de Platão, numa leitura coletiva em sala de aula , de ter rido algumas vezes e de ter sorrido cúmplicemente outras tantas.

Mas acabava me reprimindo ao notar que não era essa a reação dos colegas de leitura, sempre mais atentos à gravidade dos temas abordados naquele e em outros escritos de Platão.

Não obstante, retive a primeira impressão , confirmada , de resto, a cada novo diálogo.

A da fruição de textos de elaborada , sutil e surpreendente comicidade (*geloía, paidiá*) , em elegante contraste com a seriedade filosófica de sua temática.

Assim, desde a composição e defesa de minha dissertação de mestrado¹, a questão concernente ao que se convencionou, na literatura filosófica e mesmo nos dicionários e enciclopédias, chamar de “ironia socrática” (*eironeía* , em ático) , elemento quase constante dos diálogos de Platão, vem atiçando meu interesse e a vontade de explorar em mais profundidade o tema.

¹ Dissertação defendida na PUC-Rio, em abril de 2011, tendo por orientadora a profª Drª Irley Fernandes Franco, com o título “*Platão, leitor de Aristóteles. Elementos para uma leitura intertextual e proléptica da Apologia de Sócrates*”

Naquele trabalho de mestrado cheguei a abordá-lo como um subcapítulo a que dediquei não mais de vinte páginas, que, embora pertinentes ao objeto mais geral da tese – uma interpretação da *Apologia de Sócrates*, sobretudo em seus nexos com a obra aristofânica -, me deixaram bastante insatisfeito com seu tratamento, que hoje me parece pouco mais que epidérmico, tratando-se de assunto tão complexo quanto vital para o entendimento do *corpus platonicum* como um todo.

Aliás, logo no início da tematização da dita “ironia socrática”, feita naquela ocasião, já reconhecia isso, com uma advertência sobre sua então acanhada ambição teórica:

“É bom advertir, desde logo, para a limitada ambição desta abordagem do assunto, que para ser exaustiva teria de se tornar enciclopédica, tanto já se escreveu a respeito. O que se quer aqui não é sequer a minúcia de apontar todas as ocorrências de falas suspeitas de ironia na *Apologia*. Nosso objetivo é tão somente fazer algumas observações, a partir dessa obra, sobre aspectos da questão recentemente levantados por importantes comentadores. Dada a importância que atribuímos ao tema, consideramos seriamente a hipótese de retomá-lo em eventual tese de doutoramento”.

Eis que agora surge a oportunidade de cumprir essa ameaça.

Ninguém desconhece a dificuldade que a óbvia e abundante presença de linguagem e procedimentos considerados irônicos tem representado para os intérpretes dos diálogos de Platão.

Isso mesmo já tinha presente àquela época e o expressei nos seguintes termos:

“Além disso, é preciso reconhecer que a identificação da presença ou não de ironia numa dada passagem de um diálogo platônico constitui matéria de dificuldade quase esotérica. Tanto que Goethe foi levado por isso a afirmar que “aquele que explicar o que um homem como Platão disse seriamente ou por uma espécie de brincadeira, com convicção ou somente por assim dizer, adquirirá os mais grandes méritos em face da cultura”.

Nem de longe teríamos essa aspiração absurda, mas nos parece possível erguer algumas hipóteses não só sobre o contexto de ocorrência da ironia, mas sobre a natureza, função, alcance e, sobretudo, sobre os eventuais destinatários das mensagens irônicas na *Apologia*.”

Ninguém ignora a sensação de insegurança que a forma mimética e o cerrado anonimato assumidos por Platão nos diálogos produzem no leitor e intérprete, que podem se traduzir numa perplexidade do tipo: o que, afinal, Platão

está querendo afirmar , negar ou insinuar com aquilo que faz seus personagens (sobretudo Sócrates) dizerem?

Em função disso, mais que tudo, espero contribuir, por mínimo que seja, para o fim de uma atitude bastante frequente no estudo de Platão. Quando a possibilidade de ironia é aventada no texto:

“Ah! É ironia: passemos adiante para as coisas sérias.”

Identificada uma passagem suspeita de *eironeía*/ironia num diálogo , seja verbal, seja esta dramática, metódica ou “trágica”² ou de qualquer tipo ou função no texto, é absolutamente necessário que o leitor comum ou o douto comentador de modo algum tomem esse fato como índice de desimportância filosófica de seu conteúdo.

A Ironia ou a *eironeía* num diálogo platônico , ao contrário, deve colocar de prontidão todas as faculdades críticas do leitor e sua total atenção na difícil tarefa de verificar que tipo de incidência e repercussão tem ela no tratamento do tema em tela.

Pode-se dizer que quase toda a obra platônica foi pensada e escrita sob o signo da ironia.

É um erro fatal subestimar sua importância num autor que é um dos fundadores no Ocidente do gênero cômico-sério (*spoudogeloîos*) matriz de toda a moderna literatura³.

Até mesmo na Comédia Antiga, anterior aos diálogos de Platão, uma seriedade profundamente comprometida com a crítica dos destinos políticos, morais e religiosos da Pólis alicerçava grande parte do humor e fantasia cômica de um Aristófanes , que não por acaso, atribui a um personagem (Dikaiópolis) a seguinte fala, em Acarnenses, 498-502 :

“ Não levem a mal, espectadores, que , eu, um mendigo

² Ironia trágica , embora conceito formulado somente no século XVIII, já tinha todos os seus elementos constituintes perfeitamente delineados no século V a. C., época do apogeu do gênero. Apenas esse nome ainda não existia, conquanto a ideia seja perfeitamente reconhecível na noção de “*peripetéia*” constante da ‘*Arte Poética*’ de Aristóteles. A apropriação dessa noção para a construção de seu personagem Sócrates e sua proverbial *eironeía* é uma dívida de Platão para com a tragédia ática, o que tentaremos esmiuçar no capítulo V desta tese.

³ Como pontua Bakhtin, comentado mais adiante.

vá falar aos atenienses e respeito da cidade, numa comédia.
 Porque o justo também é do conhecimento da comédia.
 Ora, o que vou dizer pode ser chocante, mas é justo”.

De toda sorte, cabe agora acrescentar ainda, sobre esta retomada do tema *eironéia*/ironia, o quanto para ela concorreram também o alargamento e a resignificação de alguns pressupostos, que já informavam, então, minha leitura dos diálogos de Platão, pressupostos conexos à questão da “ironia socrática”, como sejam, sobretudo, a razão de ser dos procedimentos prolépticos⁴ adotados pelo autor, bem como o que concerne à necessidade de inserção da prática da intertextualidade platônica num quadro conceitual tanto mais amplo quanto mais significativo do que o adotado então.

Tais aspectos novos de consideração da questão serão demoradamente explicitados no Capítulo I desta tese.

Por outro lado, a contínua atração que o presente tema exerce sobre nós, que deriva de uma consciência das dificuldades de interpretação dos diálogos de Platão e de identificação da real opinião do autor sobre o que tematiza, advém não apenas do anonimato comum a toda obra ficcional, que lhe permite confundir-se às vezes com seus personagens e da existência de um protagonista essencialmente irônico e enigmático, mas também da frequente apresentação parodística de seus textos, que permite ao filósofo esconder-se também atrás de seus alvos prediletos, poetas, retóricos, sofistas, pensadores, mimetizando-os parodisticamente.

Além disso, impende deixar claro o que entendo pela expressão “diálogos socráticos”, constante do título deste trabalho.

Uso a expressão não como alguns comentadores de linha não unitarista de interpretação do *corpus platonicum*, como Vlastos⁵ e Guthrie, por exemplo, a entendem, ou seja, como uma primeira “fase” do pensamento de Platão, em que este apenas se esforçaria por reproduzir, tanto quanto possível, o pensamento de seu amado mestre.

⁴ “Prolepse” é um procedimento expositivo, usado sobretudo na épica homérica, como expediente para antecipar certos cursos de ação, de modo a permitir ao leitor o usufruto da narrativa e das ações sem a ansiedade por conhecer logo o desfecho, ansiedade que é própria do gênero dramático sério.

⁵ Vlastos expõe essa sua noção em 1991:45-80.

Em vez disso, consideramos a expressão “diálogos socráticos” no sentido original, reconhecido por Aristóteles como representando gênero literário autônomo, e, portanto, basicamente ficcional, e denominado pelo estagirita, na *Poética*, de “*sokratikoi logoi*” gênero popular nas décadas imediatamente posteriores à morte de Sócrates e que o tinham como protagonista.

Não haveria então “diálogos socráticos” ou “conversas com Sócrates” no sentido de reprodutivos do pensamento do Sócrates histórico, mas tão-somente relatos ficcionais inspirados nele.

Aristóteles assim esclarece esse sentido primeiro de “diálogos socráticos”:

“... a arte que apenas recorre somente a palavras nuas (“*psiloi logoi*”, prosa) ou metrificadas (versos) e, neste caso, seja combinando uns com os outros, seja servindo-se de uma única espécie de metros, vem a estar inominada (“anônimo”) até agora.

Com efeito, não poderíamos denominar de modo comum os mimos de Sófron e Xenarco e os diálogos socráticos (*Sokratikoi logoi*), casos em que se faz imitação...” (POÉTICA, 1447a29-1447b10, grifos meus)

Muitos outros discípulos de Sócrates também lançaram mão dos diálogos socráticos, como um tipo criativo de homenagem ao filósofo injustamente condenado, casos de Antístenes, Ésquines e Xenofonte.

A originalidade de Platão, como praticante desse gênero literário, foi fazer dele o modo de expressão mais eficaz e mesmo necessário ao seu projeto filosófico e de revolução pedagógica, moral e política do mundo grego.

Por outro lado, pertence igualmente à esta Introdução apresentar o plano de abordagem do assunto, organizado em cinco capítulos arrematados pela canônica conclusão.

A tese trata de se apresentar do modo mais polêmico ou polemizador possível, não só para ser fiel ao modo platônico de filosofar (comunicado a seu personagem Sócrates), mas para corresponder também à natureza intrinsecamente agonística do tema da ironia socrática, para mim elemento necessário do método do Sócrates dos primeiros diálogos: o seu inseparável elenco.

No primeiro capítulo, listei um rol de pressupostos pessoais de leitura de Platão, que discutíveis ou não, aceitos ou repudiados, servirão, não obstante, de baliza para todos os raciocínios e encaminhamentos metodológicos a serem assumidos ao longo da tese.

Sou dos que acreditam que toda leitura filosófica , mormente de um autor que , ao mesmo tempo, é um dos maiores escritores da história humana (se não o maior), se assenta implícita ou explicitamente em muitos pressupostos e cuidados prévios de leitura.

Optei por explicitá-los, a ponto de lhes dedicar um inteiro capítulo da tese, o capítulo inicial

O único que espero, no entanto, quanto a esses pressupostos é apresentá-los ao menos como plausíveis, ciente porém , de que sempre haverá leitores para quem alguns deles sejam absolutamente inaceitáveis.

Sempre haverá polaridades e antagonismos insuperáveis quanto a princípios e pressupostos entre as pessoas,- leitores e comentadores- tanto no que respeita a posturas interpretativas, quanto no que diz com princípios éticos, o que torna qualquer proposta de leitura suscetível da pecha de alguma arbitrariedade.

O próprio Sócrates exemplifica isso, em passagem decisiva do *Criton* (49c9-d7), quando diz a seu interlocutor e amigo o seguinte sobre a impossibilidade intransponível de concordância entre certas pessoas seja qual for o argumento usado, em face do princípio, caríssimo ao filósofo, e conhecido como o “da injustiça da retaliação”:

“Socrates. Então, nem a injustiça é preciso retribuir nem fazer mal a nenhum dos homens, não importa o que venha a sofrer da parte deles . E toma cuidado, Críton, ao compactuares com isso, que não pactues contra tua opinião . Pois sei que a uns poucos isso parece e parecerá bem. A quem, então, assim pareceu bem e a quem não, não há entre esses desígnio comum, mas é necessário uns aos outros desprezarem , ao verem os desígnios de uns e de outros . Examina, então, também tu se compartilhas inteiramente dessa opinião e parece igualmente bem a ti , e comecemos a partir de agora deliberando que jamais seria correto nem o cometer injustiça nem o retribuir injustiça, nem quem sofrer o mal revidar fazendo o mal pelo mal; ou estás afastado e não compartilhas desse princípio?...”⁶

⁶ É bom já adiantar que inúmeras consequências relevantes serão aqui extraídas dessa passagem crucial para a interpretação dos diálogos como um todo. Claro que peço também escusas por utilizá-lo , meio marotamente , neste momento, como se para evadir-me de antemão das críticas – sempre bem-vindas , aliás - à minha orientação de leitura.

Em seguida, haverá um capítulo II , cujo conteúdo será “*A questão eironeía/ironia⁷ e como aparece nos textos do século V e nos textos de Platão*” e seu tratamento por Aristóteles”.

Esse capítulo terá início com a apresentação do sentido original, em grego ático, do termo “*eironeía*” e seus cognatos em todas as suas aparições textuais nos grande escritores do século V e nos diálogos de Platão, acompanhada de breve referência aos respectivos contextos.

Em seguida, se indicará a inflexão sofrida pelo termo grego, em certa medida a partir de Aristóteles , mas certamente a partir de sua latinização e resignificação com Quintiliano e Cícero , finalizando com sua definição dicionarizada nos séculos XIX e XX.

Logo depois, o capítulo III versará a posição-referência sobre a questão *eironeía/ironia* que pretendo contraditar ,a de Vlastos.

A tarefa ali é descrever a polêmica visão de Vlastos , oposta em muitos sentidos à minha perspectiva, tanto no que toca à compreensão do sentido e alcance de *eironeía/ ironia* , quanto a muitos de meus pressupostos mais gerais de leitura de Platão.

Mas apenas alguns lineamentos genéricos da polêmica serão apontados nesse capítulo III, para só ser realmente enfrentado o assunto no capítulo V final, a par com nossa solução alternativa ao seu entendimento do assunto.

Antes disso, porém, um capítulo IV tratará de posições críticas de alguns conhecidos comentadores acerca das teses de Vlastos sobre a questão *eironeía/ironia*.

Finalmente, do último capítulo, o V, constará o sumo de minha opinião pessoal sobre o tema, resultado do confronto com várias outras apresentadas , sobretudo com a que elegi como referência agonística , a de Vlastos.

Terá como título:

“*Uma visão alternativa sobre a noção de ironia complexa de Vlastos e sobre a necessidade de leitura literário-filosófica dos diálogos de Platão*”.

E esse capítulo compreenderá três seções ou subcapítulos.

⁷ Apesar de seu parentesco etimológico, esse binômio *eironeía/ironia*, como se verá, remete ao fato de a tradução do termo grego simplesmente por “ironia” ser impossível dado o abismo semântico existente hoje entre os dois termos.

A primeira será dedicada a um exame crítico da posição de Vlastos não só sobre sua noção de “ironia complexa”, como também sobre sua tese de “conhecimento elênctico” intrinsecamente conexa à primeira noção.

O escopo, então dessa primeira seção será examinar criticamente o Sócrates de Vlastos, em suas mais relevantes características.

E, dado que Vlastos, em seus três artigos principais sobre o assunto, pretende fundar sua opinião tanto quanto possível em textos dos diálogos, embora nem sempre seja imune a reparos sua seleção de passagens, e, sobretudo, seu entendimento delas, procurarei, na tentativa de refutá-la, discutir cada uma das passagens que selecionou e até trazer à baila outras, que deixou de lado, embora o termo *eironeía* e seus cognatos estejam nelas presentes explicitamente.

Tentarei acompanhar, então, passo a passo, seu “fetiche” pelo textual, sua particular propensão ao velho e inalcançável sonho hermenêutico da “terra prometida” da “literalidade” de uma “tradução ideal”.

A segunda seção desse capítulo visará ao exame do que denominarei de *eironeía* socrática ou ironia metódica desenvolvida pelo Sócrates platônico no interesse de seu elenco, e preparatória à refutação necessária de seu oponente no diálogo.

Aqui também se cuidará de distinguir essa *eironeía* ou ironia metódica, atribuída ao personagem Sócrates, daquela ironia praticada pelo próprio autor dos diálogos, pelo próprio Platão, procedimento ou conjunto de procedimentos que denominarei de “ironia dramática”.

Além disso, será examinada (exemplificativa e não exaustivamente) uma prática usual de Platão em sua obra que é seu recurso à paródia, seja de opositores específicos, seja de toda uma tradição filosófica ou sofística, poética ou retórica que venha a eleger como seus alvos estratégicos de ataque, de refutação e de derrisão⁸.

⁸ Pergunta Sócrates no *Teeteto*, a propósito da legião de poetas e filósofos que teriam concebido o ser como mero devir, aí incluídos desde Homero até Parmênides, Heráclito Epicarmo e Empédocles o seguinte: Τίς οὖν ἂν ἔτι πρὸς γε τοσοῦτον στρατόπεδον καὶ στρατηγὸν Ὅμηρον δύναιτο ἀμφισβητήσας μὴ οὐ καταγέλαστος γενέσθαι;

“Então, quem poderia ainda enfrentar uma tal armada e o general Homero e não se tornar ridículo?”

E na terceira seção desse capítulo V, tentaremos uma leitura do diálogo *Górgias* como um demarcador importante no *corpus platonicum* do colapso de método elêntico e, simultaneamente, como representando uma antecipação ainda embrionária de uma nova orientação metodológico-filosófica dos diálogos, respeitada, porém, a verossimilhança garantidora de uma certa continuidade dramático-filosófica, ao manter-se o mesmo protagonista à frente desses outros diálogos.

Enfim, como resultado das questões levantadas e dos encaminhamentos a elas propostos no último capítulo dessa tese (Capítulo V), espera-se apresentar uma visão talvez original sobre o papel da ironia/*eironeía* socrático –platônica como articulação necessária e fundamental entre a forma e o conteúdo dos diálogos de Platão e como canal de expressão mais instigante, perfeito e bem sucedido da História da Filosofia das possibilidades de potencialização mútua entre filosofia e literatura⁹.

⁹ Na passagem de *República* 392 c-d, ao criticar a poesia, Sócrates aponta a necessidade de examinar nos poemas tanto seu conteúdo (o que se diz, *há lekteón*) quanto sua forma (hos lekteón, o como se diz): “Por conseguinte, chegaremos a um acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobrirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou não? (...) A seguir a isso deve estudar-se o como se deve dizer, em meu entender, e então teremos examinado por completo os temas e as formas”

1. Nossos Pressupostos de Leitura de Platão.

Antes de iniciar a abordagem de um rol de onze pressupostos que orientam nossa leitura dos diálogos, é preciso prevenir que não consta de nenhum deles qualquer antecipação acerca do tema propriamente central deste tese – a questão *eironeía*/ironia.

E isso pela simples razão de que esse será o foco do Capítulo II, em que trataremos de explicitar a origem e a etimologia do que costumamos a chamar de “ironia” que, em sua matriz grega, tinha pouco ou nada a ver com o que entendemos modernamente pelo vocábulo.

Não obstante isso, deve-se, por enquanto, apenas adiantar que usaremos, neste ponto introdutório da tese, a expressão “ironia socrática”, sempre entre aspas, como sinônimo do termo grego *eironeía* não só por ser a forma consagrada de referência a essa singular atitude ou maneira de argumentar de Sócrates, mas também para deixar claro, no uso das aspas, o quanto nos distanciamos criticamente desse uso por parte de Vlastos e de comentadores não muito atentos – devido às suas teses e posições exegéticas quanto aos diálogos - à radical diferença de significado e de pertinência que enxergamos e valorizamos entre a dita “ironia” moderna e a antiga *eironeía*.

De resto, a discussão da questão *eironeía*/ironia constitui o próprio cerne desta tese, o que não justifica sua tematização detalhada logo em sua abertura, mais voltada a esclarecer, tanto quanto possível, o projeto mais geral de leitura dos *sokratikòì lógoi* aqui adotado

- 1) Dito isso, ao nosso ver, o primeiro e talvez mais importante de tais pressupostos, para uma leitura de Platão mais harmônica e menos pontuada de perplexidades e até de aparentes contradições, é admitir que, além de notável obra filosófica, os trabalhos platônicos são basicamente escritos literários, compostos para serem lidos, apreciados e entendidos necessariamente nessa perspectiva, com a esperança de atinar-se com seus reais objetivos filosóficos.

E, para tanto, não basta meramente a constatação convencional, óbvia e obrigatória de seu caráter literário decorrente do simples fato de serem povoados de personagens, que se expressam, o mais das vezes, em linguagem direta, como se dá nos textos do gênero dramático.

Até aí, mesmo os comentadores mais analíticos¹⁰, descontextualizadores e mais aferradamente comprometidos com o exame exclusivo tão-somente das proposições ocorrentes nos diálogos, são forçados a admitir¹¹.

Só que estes tentam, a todo custo, ignorar ou mesmo expungir das passagens examinadas tudo o que não se possa reduzir a *lógos* apofântico, certamente atribuindo os volteios imagéticos, as figuras de linguagem e de pensamento, o desenho dos personagens e das situações dramáticas, e demais procedimentos literários encontrados ali com abundância, à provável extravagância e a estranha idiosincrasia do filósofo ou, no máximo à uma tentativa de mitigação de uma linguagem conceitual mais abstrata para ser o texto melhor compreendido por interlocutores e leitores não afeitos a uma abordagem filosófica mais técnica e tratadística.

Essas numerosas coortes de comentadores, diante do que certamente julgam expedientes “retóricos” ou adornos dramáticos extravagantes dos diálogos

¹⁰ Cabe esclarecer que o adjetivo “analíticos”, aplicado ao tipo de comentador de Platão neste ponto aludido, não diz respeito propriamente à visão ou escola filosófica contemporânea específica, de forte influência no meio intelectual anglo-saxão, e portanto, nada tem a ver com teses como “atomismo ou positivismo lógico” nem muito menos com as tendências antimetafísicas dessa linha de pensamento, o que seria um grotesco anacronismo e impertinência de nossa parte.

Quando nos referimos a comentadores de Platão de viés “analítico” nos restringimos a identificar certa linha de interpretação bem específica dos diálogos, hegemônica até pouco tempo (se ainda não o é), que tende a hipervalorizar a letra dos textos, tomados com pouca ou nula contextualização, numa ilusão talvez de encontrar assim a pedra filosofal de uma mágica “literalidade”, cingindo-se ao exame tão-somente de tudo quanto, nas passagens de Platão, esteja vazado em forma proposicional, com o agravante de se presumir ser o Sócrates dos diálogos iniciais não um personagem “in his own right”, mas um fantasmagórico e inapreensível “Sócrates histórico”, o verdadeiro autor do pensamento ali exposto.

¹¹ Um peculiar e importante corifeu dessa linha de interpretação é o eminente prof. Gregory Vlastos, que divide marcadamente a obra de Platão (pelo menos no que tange ao que ele considera fases inicial e intermediária) em duas vertentes: uma, a dos diálogos iniciais aí incluídos os aporéticos, (até o *Mênnon*, exclusive), em que Platão fundamentalmente apenas registraria, com alguns “adornos literários”, o método e as posições filosóficas básicas de seu mestre, isto é, Platão seria, como autor, apenas um porta-voz de Sócrates através de um personagem que corresponderia a esse mesmo “Sócrates histórico”. Finda essa fase, no período intermediário, surgiria nos diálogos um outro Sócrates, que não passaria de mero porta-voz das teses epistemológicas, e ontológicas de Platão. Nessa visão abolidora de qualquer consideração literária mais séria, o *corpus* se resumiria a um revezamento de porta-vozes: ora Platão imitando Sócrates, ora Sócrates vocalizando Platão.

, por vezes , procuram disfarçar seu desconforto com esse , digamos, “exótico” proceder de Platão, mediante toscas tentativas de “salvar” tais passagens, interpretando-as do mesmo modo usado na exegese das proposições , isto é, isolando-as também, seja de seu contexto imediato e adjacente , seja do contexto do diálogo em que se inserem , seja de outros diálogos pertinentes ao tema, seja do conjunto do *corpus*.

E, no caso de ocorrências dialógicas suspeitas, por alguma razão, de conterem a chamada “ironia socrática”, aí então esse tipo de segmentação ou de “objetivação” interpretativa tende a reduzir o alcance da ocorrência a um gracejo, blague ou “*jeu d’esprit*” de Sócrates ou de Platão.

Há edições famosas de comentadores clássicos de Platão que chegam a suprimir passagens dos textos que consideram menos relevantes filosoficamente.

Mas a prática de tal tipo de interpretação importa em ferir de morte um princípio dos mais caros à literatura – que é quase um truísmo – segundo o qual tudo o que consta do texto, se ali está é porque tem importância e demanda análise e compreensão.

Uma opinião valiosa e com aspectos originais sobre a natureza basicamente literária dos escritos platônicos nos vem de M. Bakhtin (2013:121-126):

“No ocaso da Antiguidade Clássica, desenvolveram-se inúmeros gêneros , que, diferentes exteriormente, tinham em comum constituir um campo especial da literatura que os próprios antigos denominavam sério-cômico (spoudogeloîos).

Neste, os antigos incluíam os mimos de Sófron, os diálogos de Sócrates, a literatura dos simpósios, a primeira memorialística (Íon de Quios, Critias) , os panfletos., toda a poesia bucólica e a sátira menipeia.

Difícil situar os limites do cômico-sério.

Mas os antigos percebiam nitidamente a originalidade essencial desse campo e o colocavam em oposição aos gêneros ditos sérios, como a epopeia, a tragédia, a história , a retórica clássica etc.”

Ao advogar que um mesmo poeta seria capaz de escrever comédia e tragédia (*Banquete*, 223c9-d5)¹², o próprio Platão poderia estar admitindo a possibilidade

¹² Nessa passagem , o narrador refere o que Aristodemo , conviva do banquete, lhe comunicara , quanto ao final de conversa que presenciou entre Agatão, Aristófanes e Sócrates , dizendo: “quanto ao restante da conversa, Aristodemo não tinha lembrança, pois perdera o início e também estava um tanto bêbado ; mas a substância dela foi, disse ele, que Sócrates forçara ambos

da mistura de ambos esses gêneros numa mesma obra de cômico-sério: seus próprios diálogos socráticos.

Mas prossegue ainda Bakhtin em seu raciocínio:

“Quais as particularidades características do gênero cômico-sério?

a) Novo tratamento dado à realidade.

A atualidade viva, inclusive o dia-a-dia, é o objeto ou o ponto de partida da interpretação, apreciação e formalização da realidade.

b) A segunda peculiaridade é inseparável da primeira: os gêneros do sério-cômico não se baseiam na “lenda” nem se consagram através dela.

Baseiam-se na experiência e na fantasia livre.

c) A terceira peculiaridade são a pluralidade de estilos e a variedade de vozes desse gênero (polifonia).

Renunciam à unidade estilística da epopeia, da tragédia, da retórica elevada, da lírica.

Politonalidade da narração, fusão do sublime e do vulgar, diálogos relatados, paródias dos gêneros elevados etc.

Por aí se vê a enorme importância desse campo da literatura antiga para a evolução do futuro romance europeu e da prosa literária que gravita em torno do romance.

Esquemáticamente, pode-se dizer que o gênero romanesco se assenta em três raízes: a épica, a retórica, e o carnavalesco.

Para a variedade da linha carnavalesca de desenvolvimento do romance são determinantes dois gêneros do sério-cômico: o diálogo socrático e a sátira menipeia.

O diálogo socrático não é um gênero retórico.

Ele medra em base carnavalesco-popular profundamente impregnado da cosmovisão carnavalesca.”¹³

E prossegue Bakhtin, dissertando sobre as características do diálogo socrático mais importantes:

“1) O gênero se baseia na concepção socrática da natureza dialógica da verdade e do pensamento humano sobre ela.

O método dialógico de busca da verdade se opõe ao monologismo oficial que se pretende dono de uma verdade acabada, opondo-se igualmente à ingênua pretensão dos que pensam saber algo.

A verdade nasce entre os homens que, juntos, a procuram no processo de comunicação dialógica.

Nos primeiros diálogos, o reconhecimento da natureza dialógica da verdade ainda se mantém na própria cosmovisão filosófica e Sócrates ainda não é o mestre.

2) A síncri e a anácri eram os dois procedimentos fundamentais do diálogo socrático.

Síncri é a confrontação de diferentes pontos de vista sobre determinados objetos.

a admitir ser próprio do mesmo homem saber fazer comédia e tragédia, e ser próprio de um hábil tragediógrafo ser igualmente um comediógrafo”.

¹³ Bakhtin, 2013:123-4

Anácrise são os métodos pelos quais se provocam as palavras do interlocutor, levando-o a externar suas opiniões.

Sócrates era um mestre da anácrise.

A anácrise é a técnica de provocar a palavra pela própria palavra e não pela situação do enredo como na sátira menipeia.

A síncri e anácrise convertem o pensamento em diálogo.

Esses procedimentos decorrem da concepção da natureza dialógica da verdade.

3) Os heróis do diálogo socrático são ideólogos.

Os acontecimentos nos diálogos são genuinamente ideológicos de procura e experimentação da verdade.

O diálogo socrático introduz o herói-ideólogo pela primeira vez na literatura europeia.

4) No diálogo socrático, usa-se às vezes com o mesmo fim a situação do enredo do diálogo paralelamente à anácrise, isto é, à provocação da palavra pela palavra.

5) No diálogo socrático, a ideia se combina organicamente com a imagem do homem, seu agente (Sócrates e outros participantes do diálogo).

A experimentação dialógica da ideia é simultaneamente uma experimentação do homem que a representa.

Na Apologia, a situação de julgamento e da espera da sentença de morte determina o caráter especial do discurso de Sócrates.”¹⁴

E esse pressuposto da substância literária, plenamente concebida, dos diálogos de Platão é seguido por três outros pressupostos de leitura, conexos a este primeiro, só que concernentes especificamente à leitura e revalorização do papel da “*Apologia de Sócrates*” na economia do *corpus platonium*.

2) Passemos, então, agora, ainda nesse mesmo pressuposto da *literariedade* (e não literaridade “analítica”) dos diálogos socráticos, a uma afirmação mais radical que desafia um número ainda maior de posições contrárias e que concerne a afirmar até mesmo a “*Apologia de Sócrates*” como escrito literário¹⁵, contra uma acachapante maioria que a entende como “documento histórico”.

Já tivemos ocasião de expor nossa posição a respeito¹⁶, mas é preciso agora retomá-la na qualidade de pressuposto da leitura de Platão e desta própria tese.

¹⁴ Bakhtin 2013:126.

¹⁵ Aliás, pelo nosso critério, só a *Carta VII* – única de legitimidade hoje quase consensual – pode ser considerada escrito biográfico e não literatura.

¹⁶ Cf. nossa dissertação de mestrado, mencionada na nota 1, págs. 77-92.

Um reconhecido *scholar* de Filosofia Antiga, Charles Kahn, dentre os que conhecemos, nos parece ser o que mais articulada e claramente expôs sua opinião sobre esse ponto¹⁷.

E sua posição nesse aspecto é particularmente valiosa porque, além de unitarista, ao contrário da de Vlastos, por exemplo, de linha “evolutiva” ou “desenvolvimentista”¹⁸, Kahn se manifesta quanto ao caráter geralmente ficcional da obra platônica de modo inequívoco, não só admitindo isso como também tirando bastante partido e consequências dessa crença, em suas análises dos diálogos.

Mas, até mesmo ele, numa espécie de “recaída” nas posições dos “analíticos” e “desenvolvimentistas”, abre uma exceção a essa regra: uma única obra não seria essencialmente ficcional, mas histórica ou biográfica – a *Apologia de Sócrates*.

Vamos, então, resumir os argumentos de Kahn contra a interpretação do texto da *Apologia* como escrito basicamente ficcional (ou, pelo menos, tão ficcional quanto qualquer diálogo socrático):

1) O fato de a *Apologia* ser um relato de um evento público real, o julgamento de Sócrates, com centenas de pessoas presentes, inclusive Platão, enquanto os restantes diálogos seriam “conversas privadas quase todas fictícias”¹⁹.

2) A suposição da necessidade de “apresentar um retrato de Sócrates na corte que pudesse ser conhecido como autêntico”, já que Platão teria “composto o discurso para defender a memória de Sócrates e mostrar ao mundo que ele foi injustamente condenado”.

3) A crença de que, em virtude de “constrangimentos externos” (os dois itens prévios), a “elaboração literária” de Platão, conquanto incidentalmente presente, deve ter cedido passo ao interesse documental, o que “torna sua *Apologia* o mais confiável de todos os testemunhos a respeito de Sócrates”.

¹⁷ Charles Kahn (1981: 307 e ss.).

¹⁸ Essa tendência desenvolvimentista de interpretação de Platão admite sua obra como dividida em três grandes fases, sendo a primeira delas considerada praticamente uma tentativa de transcrição histórica do pensamento do mestre (Sócrates) pelo discípulo (Platão): os chamados “diálogos socráticos”

¹⁹ C. Kahn (1996:88).

4) A conclusão de Kahn é que “se podemos saber algo com razoável probabilidade acerca da concepção filosófica do próprio Sócrates, devemos encontrá-lo na *Apologia*”²⁰.

Os argumentos de Kahn, que sumariamente alinhamos aqui, são todos ligados à ideia básica de que, sendo o julgamento de Sócrates um fato histórico, um escrito sobre esse fato teria de ter a natureza de um documento histórico, devido aos “constrangimentos externos” que limitariam a imaginação do autor, no caso, testemunha ocular do ocorrido²¹.

Ora, ao nosso ver, se admitida a natureza ficcional da *Apologia*, como pretendemos demonstrar, nada limitaria a imaginação de um autor disposto a ficcionalizar, a não ser a relativamente frágil e movediça barreira da verossimilhança.

Esse argumento de Kahn, levado às últimas consequências, equivale, pouco mais ou menos à interdição da possibilidade do próprio romance histórico, que, como se sabe, tematiza eventos reais, mas com bastante liberdade do escritor para retratar seus personagens, suas ações, motivações, caracteres e pensamentos, ainda que tenha participado pessoalmente dos eventos.

Para recorrer a um exemplo meio óbvio, mas também do século V a.C., Ésquilo encenou, em 472 a. C., uma peça denominada *Os Persas*, cujo pano de fundo eram eventos das guerras médicas, em que, como é notório, o próprio Ésquilo tinha participado como hoplita²², e, nem por isso, se duvida da ficcionalidade da trama dramática levada à cena.

Outro exemplo, no mesmo sentido, e da mesma época, nos vem de uma peça do tragediógrafo Frínico, que dramatizou e exibiu, em 492 a.C., o doloroso episódio, para os atenienses, do massacre pelos persas de uma cidade aliada – Mileto, na Jônia –, atacada pelas forças de Dario em 494 a.C., não obstante a fracassada tentativa de sua defesa por Atenas.

²⁰ C. Kahn (1996:89).

²¹ Kahn parece com isso pensar que, de duas, uma: ou o escrito de Platão está na forma dialogada típica e por isso é ficção, ou está vazada em forma diferente dessa, e não tem direito a tal título - *tertium non datur*.

²² Portanto, a posição presencial de Ésquilo em relação à guerra de que participou é a mesma de Platão em relação ao julgamento a que assistiu.

Nesse caso, foi justamente o excesso “documentarista” do autor, e a escolha de um tema ainda tabu pela proximidade temporal, que o levou à desgraça no concurso dramático, já que parece ter pintado o ocorrido com cores demasiado reais, e, dessa forma, ao violar as normas do gênero trágico, que exige certo distanciamento entre espectador e fatos narrados, causou tamanha comoção popular que tudo terminou numa depredação furiosa do teatro, e em pesada multa para o autor, além da proibição de encenar novamente a peça (Lesky, 1995:.260).

Veja-se, então, como podia ser perigoso na Grécia fazer documentário onde se esperava ver ficção (*mímesis*)²³.

Além disso, é altamente discutível que o único ou mesmo o principal móvel de Platão para a redação da *Apologia*, como pretende Kahn, tenha sido apenas “defender a memória de Sócrates e mostrar ao mundo que ele foi injustamente condenado”²⁴.

Tal propósito descreveria melhor o que teria feito Xenofonte em sua própria “*Apologia de Sócrates*”, de cunho panegirista e de pouquíssimo alcance filosófico e dramático. Mas voltaremos a isso em breve.

Por outro lado, Leibowitz (2010:114) também compartilha nossa posição favorável ao caráter literário da *Apologia*:

“(…) O título do diálogo já é ambíguo: pode ser tanto a defesa feita por Sócrates como a defesa feita para Sócrates (por Platão)²⁵. Essa ambiguidade remete à questão do grau de historicidade da *Apologia*.”

Igualmente, W.J. Prior (2001, p.48) manifesta ceticismo quanto à historicidade da *Apologia*:

“Minha própria visão é que a intenção primária de Platão na *Apologia* não é histórica, mas filosófica em seu caráter: ele visa a defender a vida filosófica, e Sócrates é o único exemplar dessa vida.”

²³ Observe-se, então, na Atenas Clássica, como se permitia a infiltração da realidade pela ficção (caso dos choros e lamentos teatrais que repugnava a Sócrates ver em seus concidadãos levados ao tribunal), mas não o contrário, isto é, a contaminação da ficção por demasiada realidade. Donde se deduz o papel preponderante da *mímesis* naquela cultura.

²⁴ Kahn (1996:88-9)

²⁵ Esse autor se refere ao título em grego desse escrito de Platão, “*Apología Sokrátous*”, em que “*Sokrátous*”, estando no genitivo, pode indicar tanto autoria (defesa “por Sócrates” ou “de Sócrates”, genitivo subjetivo) quanto destinação, a modo de um objeto indireto (genitivo objetivo, defesa “para Sócrates”).

Por outro lado, sua conduta e fala sobranceiras (*megalegoría*) no tribunal também sugerem uma despreocupação com a eventual condenação, pouco compatível com um discurso de defesa forense, e sim com uma elaborada composição literária, como sugere Leibowitz (2010:116):

“Sócrates aparentemente concebeu [planejou, tramou, inventou, causou, realizou, pôs em marcha, encenou] seu próprio processo, como indica na *Apologia*, ao dizer que ‘seus problemas presentes não surgiram espontaneamente [por acaso]’ (41d3). Platão até mostra parte de sua invenção [trama]. (Mênon, 90a1-5, 91b7-c5, 91d2-92a2, 92b1-4, 94b9, 94d3-6, 95a2-4, 94e3-95a1, 99e3, 100b7-c2, 99e3-4, 99c4-5, 99c8, 99d5, 99e6, 100b7-c2, 99e1-2 e Górgias, 521c-522d).”

A condenação, de fato, parece perseguida e planejada por Sócrates: nesse sentido, é invenção sua. Assim, a *Apologia* é tudo menos o que seu nome indica:

não é peça de defesa, e sim de ataque e desmascaramento, seja aos atenienses, seja às suas acusações derivadas da ignorância intolerante e duma visão de mundo oposta à de dele, Sócrates.

David Bouvier (2000, p.432) também não tem dúvida sobre o *status* ficcional da *Apologia*:

“Inútil lembrar que a *Apologia* é uma reconstituição fictícia e orientada do discurso realmente pronunciado por Sócrates: uma interpretação platônica do processo de 399 e não um documento histórico confiável.”

Esse autor salienta a identidade perfeita entre a acusação a Sócrates no Tribunal e a veiculada em *As Nuvens*, comparando a *Apologia*, 18b7, 19b5 com *As Nuvens*, 266, 360, 416 e a *Apologia*, 18b8, 19b5 com *As Nuvens*, 112-5.

Veja-se aqui o exemplo de *Apologia* 18b8:

Sócrates- “*Piores são os que vos fizeram crer que há um certo Sócrates, homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo o que há por debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca*”.

E compare-se com *Nuvens*, 112-115:

Strepsíades- “*Dizem que os raciocínios são dois: o forte, seja ele qual for, e o fraco. Eles afirmam que o segundo raciocínio, o fraco, discursando, vence nas causas mais injustas...*”

E, como estes autores, há muitos com idêntica opinião²⁶.

E, de fato, como já apontamos, com pletora de exemplos, na mencionada dissertação²⁷, são relevantes os nexos entre a *Apologia de Sócrates* e várias obras de Aristófanes, autor responsável por uma caricatura cômica de Sócrates em algumas peças, sobretudo em *Nuvens* (mas também em *Aves*, *Vespas* e *Rãs*), e que é nomeado na *Apologia* como origem tanto de sua fama de sábio quanto de suas acusações no tribunal.

E até sugerimos os tipos de aproveitamento por Platão, na *Apologia*, de alguns dos procedimentos desse comediógrafo, transpostos ou não para a argumentação de Sócrates na corte, o que contribuiu em muito para o tom de estridente zombaria que em vários momentos pontua a fala de Sócrates em sua defesa.

E vale observar também em favor da concepção ficcional da *Apologia* que a forma agressivamente depreciativa (chamada tanto por Platão quanto por Xenofonte de *megalegoría*, fala arrogante) com que Sócrates se dirige aos juízes dificilmente seria tolerada numa corte ateniense, o que acarretaria ao réu não só graves advertências mas até, na reincidência ou reiteração (caso de Sócrates), lhe teriam valido punição extra a título de conduta delitativa chamada hoje de “*contempt to court*” (desrespeito pela corte).

E, como se sabe, nada semelhante a isso ocorre no texto da *Apologia de Sócrates* platônica.

²⁶ Havelock (1983:160) também identifica na *Apologia* outros elementos e expedientes denunciadores de uma peça forense com propósitos muito mais ficcionais que históricos:

“Há, por exemplo, o exórdio convencional da Apologia de Platão – elaborado e autodepreciativo, uma peça tão preparada de antemão e formal como qualquer coisa dos sofistas e oradores.

Há o artifício literário de permitir ao falante a improvável oportunidade de pronunciar dois discursos extras, elevando-se em eloquência até um clímax de reflexão apaixonada; incluindo uma aparente profecia depois do evento, para o efeito de que sua morte será seguida de uma polêmica defesa de sua memória. Ou de novo, há a projeção do falante como benfeitor público, no papel de Palamedes ou como um performer de trabalhos, no papel de Hércules, ou como um herói aceitando a morte, no papel de Aquiles.”

Em outra obra, Havelock reafirma essa sua concepção geral sobre a *Apologia*:

“Platão foi um filósofo, não um historiador, e os standards que governam a composição literária de seus diálogos davam ampla latitude para a manipulação dramática de figuras históricas.” (Havelock, 1957:159)

²⁷ Op.cit. Capítulo IV, pp. 105-192.

Não faltam também, na *Apologia*, sinais mais sutis de se estar diante de um produto mimético muito mais que diante duma reportagem histórico-filosófica. A incidência de expressões do tipo “como se”, “mais ou menos assim”, “de algum modo”, “talvez”, “um certo Sócrates”(23 c9) denotam uma deliberada intenção de indefinição e indeterminação acerca de fatos importantes atípicas num tribunal ateniense da época, em que, numa audiência especial de autor e réu antes do julgamento ter lugar (chamada *anákrisis*), ambas as partes tinham de declinar todas as provas testemunhais, documentais e periciais de que dispunham para apresentação em juízo.

Tudo isso de modo a garantir o máximo de formalismo, objetividade e previsibilidade possíveis ao *agón* judicial a ser travado e exibido perante a cidade.

Isso significa que, no momento do julgamento, não poderia haver surpresas (tipo testemunhas imprevistas, documentos não previamente examinados por todos, etc.): tudo era ensaiado como num “script” de espetáculo teatral.

Nesse sentido, causa espécie a abundância de elementos verbais de indeterminação e de incerteza sobre coisas juridicamente importantíssimas, como os próprios termos da acusação, que nunca poderiam ser vagamente aludidos como o faz Sócrates.

E, em numerosas passagens, esses sinais de incerteza sobre o que se está dizendo ou fazendo na corte são aportados ao texto, ao nosso ver, como verdadeiros índices intencionais de ficcionalidade (assim é em 19 b3, 21 b9, 23 b8, 23 c9, 24 b8, 24 b9, 28 c8, etc.).

Por outro lado, não são raras também as vezes em que o filósofo se serve de termos técnico-jurídicos de seu tempo com admirável propriedade dando mostra de sua familiaridade com práticas e procedimentos tribunalícios, chegando até mesmo a corrigir e informar melhor Meleto a esse respeito, o que não combina com sua negativa enfática de participação das instituições públicas da cidade: 18 c8, 19 b3, 18 d7, 22 b1, 26 b7, 29 c8 etc.

Ora, disso resulta então um personagem Sócrates tão incerto quanto aos fatos de sua acusação quanto tão seguro quanto o melhor juiz sobre as noções e procedimentos do Direito aplicáveis a tais fatos.

E nada mais desconcertante e mais improvável que um réu tão versado em leis não saiba exprimir com mínima exatidão os termos factuais de sua própria peça de acusação.

Nesse ponto específico, cabe aduzir que uma tal perícia retórico-forense , que Sócrates nega com veemência desde o início de seu discurso, mas que exhibe todo o tempo com o maior apuro, não só seria pouco provável de figurar numa real defesa judicial em Atenas²⁸ , mas também constitui indício importantíssimo do que vamos chamar (e explicar no devido tempo) de “ironia dramática” de Platão veiculada aqui por esse curioso paradoxo performático (dizer-se inábil em falar e mostrar-se engenhoso²⁹), e cujo significado será mais amplamente discutido.

Sim, porque onde Sócrates finge ou simula não-saber , ao invés de esconder seu saber (*anthropíne sophía*) , entenda-se que essa forma dramática (teatral) de ironizar não pertence ao personagem Sócrates , sujeito do método elêntico, mas sim a Platão em seu agenciamento dramático do personagem (caso do paradoxo performático).³⁰

Outra situação altamente improvável num verdadeiro julgamento na Atenas do séc. IV a.C. é a de um réu fazer como Sócrates e contribuir “*sponte sua*” para reforçar as acusações que já pesam contra ele no libelo com outras ainda mais graves e mais difíceis de responder.

Sim, porque , além das acusações formais trazidas em juízo por Ânito , Meleto e Lícon contra si, o filósofo indica haverem outras, segundo ele mesmo, muito mais relevantes e mais antigas: “*Retomemos, então, desde o princípio, qual*

²⁸ Isso porque era extremamente mal visto no tribunal o réu que exhibisse ostensivamente talentos retóricos ou vasto conhecimento de leis. Isso o colocaria imediatamente sob a desconfiança geral, já que a multidão via nisso não só uma tentativa impertinente de mostrar superioridade em face do comum das pessoas, mas também despertava a suspeita de ser o orador um culpado, que, por meio de fala sibilina , quisesse ocultar os verdadeiros fatos. Tanto isso é verdadeiro que Antifonte, o mais talentoso dos oradores forenses da época, não era mais chamado, *ipso facto* ,por nenhum réu para prestar-lhe ajuda como *synégoros* ou logógrafo, justamente por temor de atrair com isso a indisposição dos juizes.

²⁹ Tal atitude, vista como fingimento, reforça o sentimento do público e dos juizes de que está sendo enganado e constitui mais um recurso de Sócrates para assegurar sua condenação, além dos sarcasmos , ironia e “*comtempt to court*” já mencionados.

³⁰ Como se verá no capítulo V, a *eironeía* metódica, que perpassa todo seu método elêntico, é mais um escondimento por Sócrates de um saber estranho (autoconhecimento, saber que não sabe) e de sua determinação prévia de contradizer e obter a aporia do antagonista do que uma afetação ou fingimento de ignorância. O caráter ostensivo desse procedimento *eironikós* , na valência de fingimento e portanto, compreendida na função de um ator, será muito mais o resultado de sua percepção por interlocutores ou leitores, e, assim, mais um experimento literário (dramático) de Platão. Como veremos, Sócrates muito mais dissimula um saber do que simula uma ignorância, um não-saber. Entendemos que quando o faz , não é a serviço de seu método que o faz , mas a serviço da manipulação mimética por Platão para tornar seu personagem mais provocativo.

é a acusação a partir da qual a minha³¹ calúnia surgiu, na qual, também se fiando, Meleto ajuizou esta ação criminal”.

De qualquer forma, o que parece é que o Sócrates da *Apologia* se serviu intencionalmente do formato das peças de retórica forense, mas não de seu conteúdo e objetivo usuais: a absolvição do réu.

Seu propósito retórico inteiramente *átomos* parece não só o de acusar seus acusadores de descuido com a virtude e com suas almas e incitá-los a uma vida filosófica, mas também de tentar reverter o dano produzido pelos primeiros acusadores (que traz espontaneamente à colação) em suas almas, e castigar a injustiça de seus juízes e acusadores com a verdade sarcástica de sua diatribe contra eles, e não, como seria de esperar, de rebater as acusações dos atuais acusadores.

Essa empreitada do Sócrates de Platão se desdobra nos diálogos subsequentes até que o golpe final contra os poetas seja assestado na *República* e ecoado, posteriormente, nas *Leis*; contra os retóricos no *Górgias* e contra os sofistas no *Sofista*.

De todo modo, mais uma razão que se vislumbra aqui para não se levar a sério o caráter documental da *Apologia*, de pretensão discurso forense, é que, como percebe Leibowitz (op. cit. p.47): “A dicção de Sócrates é bem ambígua quando menciona a função de sua defesa”, como vemos na seguinte fala:

“Eu gostaria que isso (a remoção da calúnia das almas) assim ocorresse se for de algum modo melhor não só para vós como também para mim, e que eu conseguisse algo grande fazendo minha defesa” (18 e5-19 a7).

³¹ Novamente a dicção suspeita de ficcionalidade: “minha calúnia” (de minha autoria, *emé diabolé*, uso do possessivo “minha”, 19 a9) ao invés de “calúnia contra mim”, com o uso muito mais natural em grego ático do dativo “contra”(*diabolé moi* ou mesmo *diabolé pròs me*) . Por que Sócrates não emprega estas últimas construções muito mais esperáveis e correntias na linguagem usual nesse caso, como ocorre, aliás, no texto logo a seguir, na boca de um interlocutor imaginário, retórico (20c4-5): “de onde essas calúnias contra ti (dativo *soi*) surgiram”? A propósito, esse mesmo interlocutor imaginário, na frase imediatamente anterior, faz o uso esperável e mais preciso do possessivo quando indaga de Sócrates “qual a tua (possesivo *són*) ocupação”? Isso deixa claro que, no grego ático (num mundo pré-capitalista) uma ocupação, profissão, pode pertencer a alguém, mas não assim uma calúnia, a menos que se trate do autor dessa calúnia e não do caluniado contra que a calúnia se dirige. Ao referir-se, então, estranhamente a “minha calúnia”, aludindo ao que chama de primeiras acusações contra ele, mais importantes em sua opinião do que as que constam formalmente do libelo acusatório (*antomosía*), parece estar indicando que essas tais calúnias são dele, de sua propriedade, inventadas ou reinterpretadas por ele.

De fato, em nenhum momento na conduta de Sócrates no tribunal, fica clara - ao contrário - sua intenção em obter absolvição, que seria o resultado esperado de sua peça de aparente retórica forense e que seria esperável de qualquer esforço retórico de um réu no tribunal.

É claro que sempre se poderia argumentar que todas essas estranhezas (atopias) da conduta de Sócrates na corte, que suponho indicativas de tratamento literário do discurso apologético do Sócrates platônico, fossem inerentes à própria figura histórica do filósofo.

Só que nenhuma das outras fontes da época, de possível acesso ao real filho de Sofronisco e Fenarete, atribui a ele uma tal conduta tão inusitada em seu julgamento no tribunal³².

Por outro lado, se um elemento transparece, em todos os diálogos protagonizados por Sócrates, é sua radical hostilidade à tragédia.

Aliás, estamos vendo e ainda veremos nesta tese (o que foi exaustivamente comentado em nossa dissertação de mestrado) que é uma característica dos diálogos sua intensa intertextualidade crítica com outros gêneros literários da época.

Platão dialoga com a comédia antiga, com a épica e com a retórica, identificando seus problemas, mas também apreciando o que, para ele, elas apresentam eventualmente de bom, e, por vezes, até incorpora certos procedimentos, temas e valores, embora sempre “transpondo-os”³³.

Com a tragédia, porém, é diferente: não há nenhuma concessão possível, a ruptura é inexorável.

Logo na apresentação de Sócrates, como personagem, na *Apologia*, Platão trata de compô-lo como alguém totalmente avesso a manifestações de sentimentalismo no tribunal e como alguém indiferente ao principal elemento gerador dos *pathémata* trágicos (*éleos* e *phóbos*), que é o medo da morte.

Em suma, Sócrates exala acerbamente sua antipatia pelo gênero, a que responsabiliza por muito da decadência que atribui a Atenas.

³² Xenofonte, por exemplo, sem grandes pretensões literárias e muito menos filosóficas, dá um relato profundamente diverso e por vezes contraditório do de Platão, em sua obra homônima.

³³ A ideia de transposição platônica, é originalmente de Diès, mas a recebo como a adaptação natural e necessária, por Platão, de práticas, artes e atividades de seu tempo, para seu texto de formato literário. (A. Diès, 1927, vol.I)

Mas, ainda assim, parece remeter-se a ela, mas sempre como paródia: a tragédia em Platão como em Aristófanes, “*mutatis mutandis*”, se transforma em paródia, numa *paratragoidía*.

Ademais, o *modus operandi* da tragédia é representar mimeticamente, ou seja, simular a aparente presença (o ator representante) de um ausente (o personagem representado).

E a ironia socrática, nesse sentido, é antimimética por excelência porque dissimula um estranho tipo de saber- o saber de não saber -, isto é, a aparente ausência de um presente.

E, como último argumento a favor da natureza basicamente literária da *Apologia*, note-se o fato de que a ênfase dada nessa obra à dimensão intelectual da atividade socrática e à sua condição de sábio, é, de certo modo, contrariada num escrito biográfico de Platão – a Carta VII³⁴ – em que este só reconhece Sócrates como “o mais justo”, mas não exatamente o mais sábio dos atenienses que conheceu³⁵.

- 3) Um outro pressuposto, ao nosso ver, importante para orientar a leitura da *Apologia*, é o que deriva de nossa tentativa de refutar um último argumento de Kahn para considerar a *Apologia* um documento histórico, e, portanto, a reprodução no diálogo, senão das exatas palavras, pelo menos de todo o conteúdo veiculado por Sócrates ao dirigir-se ao tribunal ateniense.

Seu argumento derradeiro pela historicidade da *Apologia* é este:

“O contraste formal entre a *Apologia* (discurso forense) e os diálogos (peças de ficção).”

³⁴ A maioria dos *scholars* admite hoje a Carta VII como a única que detém boa possibilidade de ser escrito genuinamente platônico.

³⁵ O próprio Xenofonte, ao se referir à resposta do oráculo de Delfos à pergunta de Querefonte, não teria mencionado “sabedoria”, mas *eleuthería* (Liberdade), *dikaosýne* (justiça) e *sophrosýne* (prudência, temperança), portanto, o que o oráculo disse foi que ninguém seria mais livre, nem mais justo, nem mais prudente que Sócrates.

Tal argumento pela singularidade da *Apologia*, calcado na forma não dialógica em que estaria vazada – de discurso forense –, não parece, entretanto, se sustentar muito bem.

Isso porque, embora uma peça retórica, pronunciada num tribunal, a *Apologia* já esboça um diálogo no interior do discurso de Sócrates, em que se sobressai até um ensaio de elenco, relativamente longo, aplicado pelo filósofo em seu acusador, Meleto, que vai se estender de 24c9 até 28a.

E há, além disso, na *Apologia*, a incidência de monólogos, ou melhor, de diálogos consigo mesmo³⁶, como em 21b2-d8, sempre em linguagem direta, como em qualquer diálogo. Isso, sem contar várias pequenas ocorrências de discurso direto para veicular perguntas (e respostas) retóricas, como em 19b3, 20b3-d6, 21b4, 28b5, 29c7-e1, 33c, 34d3-4, 36b3, 36d, 37b7d2, 37e3-4, 41a.

Várias vezes, além disso, interpela a multidão – “*mé thorubéin*” (“*não vos amotineis!*”) – para acalmá-la³⁷.

Além disso, Sócrates nunca deixa seu papel de questionador incansável até mesmo numa hipotética vida além desta vida, no Hades (41 b3-c10).

O cerne dialógico da *Apologia*³⁸ também não escapa à Diskin Clay (1994, p.38, n.33):

“A preferência de Sócrates por um diálogo em que ele pergunta as questões e seu interlocutor é manobrado para uma posição de respondê-las é o ‘procedimento costumeiro’ do filósofo na *Apologia* de Platão (19c) e é ilustrada na própria

³⁶ Esse diálogo consigo mesmo será magnificado em importância em diálogos subsequentes, como paradigmático do próprio pensar dialético, além de insinuar a crucial existência, para Sócrates, de um duplo complementar na alma humana - a que conhece objetos, na forma de juízos de realidade, e a que se conhece como conhecendo ou não, a que é como se fosse conhecimento de conhecimento (embora seja isso negado no *Cármides*), sede, portanto, dos juízos de valor não somente sobre o real valor de cada conhecimento objetivo, mas também de sua finalidade ética (boa ou não).

³⁷ Essa interpelação tanto pode visar a acalmar a multidão indignada com o discurso, compreendido como zombeteiro, de Sócrates quanto para irritá-la ainda mais, já que esse verbo “*thorubéo*” guarda a dupla valência de “se amotinar, causar tumulto”, como também a contrária, a de “aplaudir”

³⁸ Esse germe dialógico presente na *Apologia* também é alvo da atenção de Leibowitz (2010): “*Se é assim, Platão deve encarar o conflito entre Sócrates e Atenas como a melhor introdução, não apenas para Sócrates, mas para o próprio filósofo como tal. Além disso, Sócrates deixa claro que suas palavras não são dirigidas apenas ao júri: ele espera transcender à sala do tribunal, ele usa a ocasião do julgamento para conduzir sua única ‘conversa’, como ele chama, com a cidade como um todo (37 a6-7, cf. Górgias 474a7-b1) (...) Daí porque não se dirige ao júri da forma costumeira como ‘juízes’, mas com mais frequência, como ‘atenienses’.*”

Apologia por interrogações de Sócrates a Cálias, Apolo e Meleto (20a-c, 21b, cf.23b e 24c-27e), bem como pela ‘conversa’ que Sócrates mantém com os membros do júri que votaram para absolvê-lo (39e).”

Seja como for, apesar dos procedimentos comuns à *Apologia* e às peças retóricas de defesa forense habituais, a verdade é que, para repetir desta vez o próprio A.Diès³⁹ (*op.cit.*, p.411), “o fundo mesmo da *Apologia* escapa a todo paralelo e a toda classificação: é puro diálogo e puro drama platônico”.

Em nenhum momento Sócrates fala em conseguir absolvição, que seria o resultado óbvio a ser pretendido por qualquer réu.

O estado das almas após o julgamento e a consecução de algo importante por Sócrates é que interessam (*Apologia*, 18e-19 a7)⁴⁰. Ora, isso é o próprio objetivo dos diálogos platônicos como um todo e não de uma peça de defesa *stricto sensu*.

Daí, nosso entendimento de que a *Apologia* serve como uma introdução aos diálogos, e, portanto, está muito longe de ser um “documento histórico”⁴¹.

³⁹ A.Diès, (Autour de Platon, 1972-411)

⁴⁰ “Bem, deve-se fazer a defesa, então, cidadãos atenienses, e deve-se tentar arrancar de vós a calúnia, a que vós no curso de muito tempo mantivestes e esta em tão pouco tempo. Certamente, eu gostaria que isso assim ocorresse, se for de algum modo melhor não só para vós como para mim, e que eu fizesse algo eficaz no mais alto grau, em minha defesa; mas penso ser isso difícil e não me é possível subestimá-lo. Não obstante, vá como é caro ao deus, mas deve-se obedecer à lei e fazer a defesa” (18e-19 a7). (...) “Então, agora, atenienses, estou longe de defender-me no meu interesse, como alguém poderia pensar, mas no vosso, para que não cometais uma falta em relação ao dom de deus a vós, votando contra mim. Pois, se me condenardes à morte, não encontrareis facilmente um outro semelhante, simplesmente, mesmo se mais ridículo de dizer, estando vinculado à cidade pelo deus, exatamente como a um cavalo grande e de raça nobre, mas um pouco lerdo por causa do tamanho, devendo ser despertado por um tábua. Do mesmo modo, me parece o deus ter-me infligido à cidade como alguém semelhante, que vos despertando, persuadindo e repreendendo um a um, não cesso o dia todo, em todas as partes de vos assediar. Então, outro semelhante, cidadãos, não tereis facilmente mas se me acreditardes, vós me poupardes, mas talvez, vos irritando, exatamente como os sonolentos quando despertados, dando-me um tapa, por acreditarem em Ânito, vós me condenaríeis irrefletidamente à morte, e depois poderíeis passar o resto da vida dormindo, exceto se algum outro o deus, inquietando-se convosco, vos envie. E que eu por acaso sou tal <homem>, que [pelo deus] à cidade foi dado, poderíeis entender pelo seguinte: pois não parece razoável ao humano, por um lado, o fato de ter-me descurado de todos os meus interesses e de suportar as negligências pessoais já há tantos anos, e, por outro, o fato de agir sempre no vosso <interesse>, dirigindo-me a cada um em particular como um pai ou irmão mais velho, persuadindo-vos a cuidar da excelência” (30 e8-31 a 9).

⁴¹ Deve-se evitar ler a *Apologia* como documento histórico, sobretudo na perspectiva mais chã de história, representada por Aristóteles na *Poética*, isto é, como narrativa avulsa do que fez ou do que ocorreu com Sócrates (na *Poética* o exemplo era Alcibíades) particularmente, singular e idiossincraticamente. Essa perspectiva de leitura isola a *Apologia* do conjunto da obra e implica uma tremenda subestimação de seu texto e sentido.

- 4) Outro pressuposto crucial para guiar a leitura da *Apologia* é exatamente o que acabamos de referir, sem maiores explicações, nesse fim do item, 3), logo acima.

Tem a ver com a hipótese de a *Apologia* ser, além de obra ficcional, e germe da forma dialogada que se seguirá por dezenas de escritos platônicos, mas, sobretudo também, de exercer o papel, na economia do *corpus*, de um próêmio a tudo que Platão escreveu depois por via abertamente mimética.

Há por detrás desse *insight* o que poderia ser aqui tratado como mais um dos pressupostos de leitura, mas a que, por questão de espaço, me referirei agora apenas num “*en passant*” elucidativo.

Sempre intuímos – talvez sob alguma influência pouco definível da leitura culturalista de Jaeger⁴² – que, na postura de Platão em face das rupturas que o chamado racionalismo iluminista do século V trouxe, em confronto com o mundo antigo, haveria uma certa duplicidade.

Sua resposta a esse diálogo com a Grécia arcaica, embora filosoficamente a mais radical, estaria longe da iconoclastia superficial da resposta dos trágicos, retóricos e sofistas, mas compartilhava com estes um mínimo terreno comum: que competia, de algum modo, superar esse passado poético-mimético, pelo menos como fonte de autoridade cognitiva.

Embora refundando os valores que sustentavam a vida e o pensamento antigos, pode perceber-se em Platão uma tentativa algo “conciliadora” com esses valores por ele refundados (uma ruptura com continuidade), ao contrário da reação aparentemente mais estrepitosa daqueles seus adversários na luta pela hegemonia intelectual e moral da Atenas de fins do século V e inícios do IV, poetas trágicos, retóricos e sofistas.

Vejamos.

Quanto ao conteúdo dessa tradição, sua matéria-prima é o código de valores épicos entre os quais sobressaem a coragem, a honra, a integridade de caráter, o diferimento da satisfação dos desejos, a capacidade de resistir ao sofrimento (*egkráteia*) e o impulso de transcender à morte (pela glória do herói).

⁴² “*Paideia*”(1995- 87-102)

Quanto à herança formal de tal tradição, ou seja do ângulo literário, inúmeros procedimentos típicos do gênero épico são apropriados e reconfigurados por Platão como, por exemplo, a noção fundadora de memória (*mnemosýne*) retraduzida em anamnese, o regime de supremacia da visão na solaridade épica convertido em visão da alma (intuição intelectual), os combates singulares dos heróis (aristéias), tornados nos torneios dialógicos socráticos, o modo proléptico de exposição, deslocado de sua função narrativa para uma função pedagógica, a opção do herói pela morte gloriosa contraposta à confiança do filósofo condenado, que opta pela coerência de seu legado, o símile homérico desenvolvido em analogia e muitos outros traços comuns.

Nessa travessia da tradição épica ao pensamento filosófico, Platão teria feito de Sócrates o mais importante elo de ligação, uma ponte, ou, para usar emprestado o feliz conceito de J.Souilhié⁴³, um «intermediário»(*metáxun*), só que não apenas mais um desses, mas o intermediário por antonomásia.

Tanto é assim que o personagem Sócrates, desde a *Apologia*, compara-se ao herói Aquiles, em seu destemor da morte e na busca de uma vida gloriosa:

Sócrates- *“Estás enganado, homem, se pensas que um varão de algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida ou de morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde. No teu entender, não teriam méritos os semideuses que pereceram em Tróia; entre eles o filho de Tétis (Aquiles), que desdenhava tanto o perigo em confronto com o passar por uma vergonha. Querendo ele matar Heitor, sua mãe, uma deusa, lhe disse mais ou menos essas palavras: “Filho, se matares Heitor para vingar a morte de teu amigo Pátroclo, tu próprio morrerás; pois dizia ela, o teu destino te espera logo depois de Heitor”. Ele, apesar de ouvir a advertência, fez pouco caso do perigo de morte e, porque temia muito mais viver com desonra, respondeu: “Morra eu assim que castigue o culpado, mas não fique por aqui, alvo de risos junto das curvas naus, como um fardo da terra”. Cuidas que ele se preocupou com o perigo de morte? A verdade, Atenenses, é esta: quando a gente toma uma posição, seja por a considerar melhor, porque tal foi a ordem do comandante, aí, na minha opinião, deve permanecer diante dos perigos, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo o da desonra”.*

⁴³ (1919: 56-57)

De todo modo, nessa nossa pretendida leitura, Sócrates seria, muito mais que uma figura histórica e um mestre a ser homenageado, pela transcrição, mais ou menos fiel de seu pensamento e atitudes, à maneira do que teria tentado Xenofonte, sobretudo, mas sim, como vimos sustentando desde o início, um personagem platônico.

Nesse particular, pode-se também ilustrar o uso de outros procedimentos próprios do gênero épico empregados de forma transfigurada, ou como quer Diès , «transposta».

É o caso, por exemplo, como mencionado, dos símiles homéricos transpostos em analogias, do distanciamento épico da ação, expresso na atitude eminentemente filosófica de recuo reflexivo diante das práticas humanas para ajuizá-las racional e criticamente, da simetria épica dada não só pelas prolepses, mas também pelas constantes remissões ao já dito no próprio diálogo ou em outros (intertextualidade), como por nexos intencionais entre fim e começo, e a adaptação do expediente narrativo «*in media res*», instanciado, na obra platônica, pelo início a partir do fim, isto é, da morte de Sócrates, além de muitos outros recursos tomados à épica e ressemantizados.

Em suma, o que se intenta, neste ponto, é apresentar os diálogos socráticos, ou pelo menos, os da fase pré-aporética⁴⁴ (nomeadamente, o *Íon*, o *Hípias Menor*, a *Apologia* e o *Críton* e, em menor escala, um pós-aporético, o *Górgias*) e o pensamento neles atribuído a Sócrates, como uma ressemantização da épica no sentido de sua racionalização e moralização.

Visa-se, também, apontar como essa interpretação da emergência da filosofia, encarnada no pensamento socrático, e este, centrado na ética racional, e, até certo ponto, tributário da herança épica, pode esclarecer, de um novo ângulo de compreensão (sem prejuízo dos demais), a inevitável e frontal colisão da filosofia nascente com as instituições políticas e culturais vigentes na Atenas do séc. V a. C.

Isso porque, a democracia e seus subprodutos, em termos de práticas culturais — a sofística, a retórica e a poesia mimética (sobretudo a tragédia) — ao nosso ver, promoveram um acerbo acerto de contas com a tradição heróica.

⁴⁴ Explicitaremos adiante , numa sugestão de cronologia da redação dos diálogos, o sentido de “pré-aporético.”

E, na aparência, e apenas na aparência, até mais acerbo que o provido pela própria filosofia platônica, e mesmo pelas posições críticas de um Heráclito ou de um Xenófanes quanto à teologia homérica.

É que, embora a épica homérica tenha sido, na qualidade de «bíblia tribal» (como bem a caracteriza Havelock⁴⁵), nos últimos três séculos de cultura grega anteriores a Sócrates, a grande e reverenciada fonte de orientação de conduta e de ensinamentos, seus fundamentos míticos mostravam-se agora insuficientes, numa sociedade já mais sofisticada intelectualmente e experimentando importantes, rápidas e, mesmo, dramáticas transformações econômicas, sociais e políticas, que tornaram Atenas de um pequeno e frágil burgo na Ática no século VI sofrendo constantes derrotas militares para seus vizinhos, como Tebas e Megara, num império e numa meca cultural

Então, essa fundação mítica do empreendimento épico tinha mesmo de tornar-se alvo de todo tipo de questionamentos por parte dos novos atores sociais e políticos de Atenas, representados, especialmente, pelos retóricos (políticos democratas), pela nova casta de educadores profissionais (sofistas) e pelos próprios poetas, agora transmutados de aedos em tragediógrafos e comediógrafos.

Ocorre, porém, que essa sociedade democrática e suas instituições políticas, jurídicas e culturais, ao tentar romper com a fundamentação mítica dos valores épicos, tende a substituí-los por um extremo relativismo epistemológico e moral (de que é exemplo a famosa sentença de Górgias desacreditando a possibilidade de conhecer e dizer a verdade e até a de sua própria existência⁴⁶), e um humanismo relativista desmedido (expresso na interpretação platônica do «*homo mensura*», de Protágoras), o que resultaria numa degradação da tradição e não em sua regeneração⁴⁷.

Até porque, se as fraquezas e insuficiências da mundivisão do passado épico não seriam, assim, corrigidas, antes agravadas, suas virtudes, por outro lado, como a honra, a coragem e a firmeza de caráter, eram também dissipadas nessa nova ordem democrática, como o comprova o episódio em que Sócrates descreve os atos indignos praticados, na rotina dos tribunais, pelos réus, que costumam implorar de joelhos por sua absolvição, com gritos e em choro convulso, trazendo

⁴⁵ Havelock, “Prefácio a Platão”, 1996.

⁴⁶ *Tratado do Não-Ser*.

⁴⁷ Pelo menos na visão crítica de Platão e Aristófanes.

filhos menores e dependentes diante dos juízes para comovê-los (*Apologia*,34 b8-35c5)⁴⁸.

Trata-se, então, para Platão, de atacar, sim, e duramente, as lacunas e imperfeições éticas, religiosas e cognitivas da tradição épica, como é feito magistralmente em toda a «*República*», em relação às noções veiculadas por Homero acerca de práticas vergonhosas atribuídas a divindades e a heróis e sobre a própria lógica de interação entre o homem e o divino , baseada na pragmática do «*do ut des*»(*dou para que dê*s).

Mas, se era preciso avançar e muito no terreno ético e cognitivo, não era menos importante não desbaratar as conquistas civilizatórias épicas assentadas, sobretudo , na virtude da coragem (*thymós*) e no valor da honra (*tymé*).

Tanto assim que, a partir dessa noção de *thymós*, extraída quase intacta da épica, é que Platão vai operar, no Livro IV da «*República*», sua tripartição da alma, que , junto com a Teoria das Formas será o coração do projeto político-pedagógico dessa sua obra magna.

⁴⁸ Diz aqui Sócrates: “*Bem , na verdade, cidadãos, são essas e talvez outras coisas semelhantes que eu mais ou menos poderia alegar em minha defesa. Mas talvez algum de vós se irrite tendo-se lembrado de si mesmo , se , sendo processado num processo menos importante do que este processo aqui, implorou e suplicou aos juízes com muitas lágrimas , tendo apresentado seus filhos ao tribunal, para excitar a máxima compaixão possível e não só outros parentes mas também muitos amigos, já eu não farei nada disso, embora me arriscando, como eu poderia parecer-lhe, ao risco extremo. Talvez então alguém, tendo considerado isso, seja mais arrogante contra mim , e tendo-se encolerizado com isso mesmo, possa depositar com cólera seu voto . Se, de fato, alguém dentre vós está nesse caso,- pois eu mesmo não estimo <isso>digno – mas se realmente está, a mim me parece que diria algo razoável a ele se dissesse que eu também,ó melhor, tenho sem dúvida também alguns familiares, e, com efeito, é esse mesmo o verso de Homero “nem eu de um carvalho nem de uma pedra” nasci, mas de seres humanos, assim também tenho familiares e filhos, atenienses, três, um já rapaz, mas duas ainda crianças , mas não obstante, nenhum deles trazendo aqui para excitar compaixão, não implorarei a vós absolver-me. E por que, então, nada disso farei? Não por ser arrogante , atenienses, nem por vos desonrar, mas se corajoso sou em face da morte ou não, é outra questão,, mas certamente em face da reputação não minha , mas vossa e também de toda a cidade não me parece ser belo eu fazer nada disso, não só por ser da minha idade mas também por possuir este renome, seja de fato verdadeiro seja falso mas, pelo menos, é opinião comum que Sócrates supera em algo a maioria dos homens. Seria vergonhoso então se, os considerados dentre vós distintos seja pela sabedoria seja pela coragem seja por outra excelência qualquer , forem tais; os quais precisamente eu tenho visto muitas vezes alguns , sempre que sejam julgados, embora , por um lado, considerados de algum valor, por outro, fazendo coisas espantosas , como se supondo sofrer algo terrível se condenados à morte exatamente como se houvessem de ser imortais se vós não os matásseis. Estes me parecem associar vergonha <ao nome> da cidade, de modo que até um estrangeiro presumiria que os atenienses distintos em excelência, os quais eles mesmos, dentre si mesmos, preferem para suas magistraturas e para outros postos de honra, esses em nada se distinguem das mulheres . Com efeito, atenienses, isso nem é necessário fazermos, nós, os considerados de certo modo ser alguém <de valor>, nem se o fizermos, é necessário vós o permitirdes, mas deixardes claro isso mesmo, que muito mais condenareis quem encena esses dramas patéticos e torna mais ridícula a cidade do que quem mantém a serenidade”.*

Assim, é preciso ler com cuidado a posição crítica platônica frente à tradição épica para não absolutizá-la, como é, infelizmente, bastante comum.

Platão, no Livro X da «*República*», no auge de sua crítica a Homero, nega-lhe, é certo, e à poesia, a condição de continuar a deter a direção espiritual da cidade porque ele mesmo oferece um projeto alternativo melhor e racionalmente mais consistente e sustentável, a filosofia.

No entanto, não pode negar o papel positivo e indispensável do *thymós* épico como auxiliar fiel do *logistikón* na direção da alma (*República* e *Fedro*)

Tanto é assim, que cita, por duas vezes na *República* (390d e 441b), e uma no *Fédon* (94 d), um famoso verso de Homero que o socorre quando de sua «descoberta» (*República*, 441b) do jogo harmônico que deve prevalecer entre essas «partes» ou «elementos» ou «classes» (*géne*) da alma, para seu melhor autogoverno (autarquia):

«batendo no peito, censurou seu coração:
agüenta, coração, que já sofreste coisas bem piores!»

Logo, não se trata de sepultar pura e simplesmente o passado épico como totalmente inservível, mas de «superá-lo» («*aufheben*»), de um modo meio hegeliano “*avant-la-lettre*», incorporando suas virtualidades em plano superior.

É bom, nessa linha de raciocínio não esquecer que, em passagem de *República* III, enquanto teoriza sobre os gêneros literários, analisando-os (antes de condenar a todos como miméticos no livro X) quanto ao que dizem (há lektéon) e ao como (hos lektéon) o dizem, Platão afirma preferir o gênero narrativo (a épica) ao dramático (tragédia).

Nesse sentido, e após esse excuro, posso agora comunicar essa minha impressão (reforçada por recente tradução nossa da *Apologia*) de que essa obra inaugural da carreira lítero-filosófica de Platão parece desempenhar, em relação a suas obras posteriores, um papel muito próximo do que se conhece como “proêmio” no gênero heroico, que é o modo peculiar de sempre se compor a abertura, seja das epopeias homéricas, seja da *Teogonia* de Hesíodo.

O que é um proêmio?

Segundo Liddell & Scott, proêmio (*prooímion*) é, em poemas e discursos, o seu prefácio, preâmbulo, introdução.

E o verbo *prooimiázomai* significa dizer à moda de um prefácio, de uma premissa.

A função do proêmio épico é, mediante reivindicar ou clamar pela inspiração das Musas (aberturas de *Ilíada* e *Odisseia* e *Teogonia*), ou de Apolo diretamente (*Odisseia* VIII-488, caso do aedo Demódoco), estabelecer em resumo o tema do que será cantado.

É quase um roteiro para a leitura da obra.

O tema do poema, no caso, por exemplo, da *Ilíada* - a ira de Aquiles -, é o nó (*deésis*) ou complicação do poema, que há de ter, no final, um desate ou desenlace ou solução, como ensina Aristóteles, no livro XVIII da *Poética*, que venha a resolver os problemas enovelados no nó inicial.

Não importa quantas digressões ou episódios tenha o poema épico, o desenlace tem de ter absoluta pertinência com o nó e cumprir seu papel de seu deslinde final.

Também no prólogo⁴⁹ da tragédia ocorre fenômeno semelhante na relação de pertinência entre nó e desenlace, ali igualmente presentes.

Entretanto, como diferença entre proêmio e prólogo, talvez se possa dizer que o proêmio épico, por razões próprias do gênero, além de informar o espectador sobre a situação inicial, também antecipa o que fatalmente ocorrerá (prolepse).

Enquanto que o prólogo das tragédias tinha muito mais a função meramente informativa, tornando-se, na obra do último grande representante do gênero em Atenas – Eurípides – cada vez mais extensa e minuciosa, certamente porque, já em fins do século V, depois de um século de democracia e do Iluminismo racionalista grego, os velhos mitos em suas múltiplas versões já não estivessem tão presentes assim na memória de grande parte dos espectadores.

Ademais, a prolepse, no gênero trágico, faz menos sentido que no gênero épico, pois naquele, diferente de neste, como drama que é, uma certa surpresa (que reside sobretudo na peripécia) é condimento indispensável, e o modo peculiar de o poeta agenciá-lo não deve nunca ser comunicado por antecipação.

⁴⁹ Segundo o dicionário Oxford de Literatura Clássica, “prólogo” é a parte que precede a entrada do coro, um monólogo ou diálogo apresentando o assunto do drama e a situação no momento de seu início.

A épica, por sua vez, é gênero que se harmoniza bem com constantes prolepses, como, na *Iliada*, é o caso das inúmeras advertências da deusa Thétis a seu filho Aquiles de que, se matasse Heitor imediatamente morreria, e em que digressões abundantes interrompendo o fluxo das ações são naturais.

Gênero descritivo por natureza, a épica é pródiga em retardar as ações e antecipar sua futura ocorrência sem qualquer pressa ou segredo, pois seu intuito é apresentar as belezas da vida, o maravilhoso, as glórias da morte em combate, a coragem do herói e o poder dos deuses, ao passo que, na tragédia, qualquer digressão que não ajude a precipitação das ações para seu desenlace é coisa de mau poeta.

E nos parece haver algumas interessantes coincidências em termos funcionais entre a *Apologia*, admitida como proêmio⁵⁰ à obra de Platão e os proêmios épicos, embora, em sua forma externa, o aspecto dialogado dos textos platônicos lembrem bem mais um drama de conteúdo filosófico, se bem que também haja neles narrativas.

E quais são essas semelhanças que constituiriam a *Apologia* em nó literário e filosófico para o restante do *corpus* solucionar?

Para começar, é na *Apologia* que se faz a apresentação do protagonista dos diálogos vindouros, o personagem Sócrates de Platão.

⁵⁰ A *Apologia* serviria como proêmio à obra, pois exhibe pela primeira vez o caráter de Sócrates, suas premissas morais (juntamente com o *Criton*) e seus caminhos dialógicos (sua missão). Nisso parece um proêmio tradicional.

Só que também funciona como epílogo (de modo não-tradicional), estranho epílogo, pois apresenta desde logo conclusões só possíveis de derivar de toda sua experiência e carreira filosóficas de Sócrates. (o tal saber de si, dos limites do conhecimento humano, de não haver ninguém mais sábio que ele etc). Esse epílogo, entretanto, se confunde com o proêmio na mesma obra, dramaticamente situada no fim da vida de Sócrates, como se a *Apologia* fizesse confluir nó e desenlace.

Sorratamente, na *Apologia*, Sócrates dá a chave para a compreensão de sua vida e filosofia (nos subsequentes diálogos) porque, se o faz num registro inabitual (em que é sarcástico e comicamente agressivo), já se mostra *ironikós* (ainda de modo meio escondido) e minimizando seu saber.

Essa chave está na sua rocambolesca interpretação do oráculo em que conclui pela descoberta de seu “pequenino” (*mikrón*) saber, o saber de que nada sabe.

Lóxias é enviesado, ao menos na tradição trágica, em seu regime discursivo de penumbra dos oráculos para fulgurar os mortais na luz terrível dos catastróficos finais das tragédias.

E Sócrates é tortuoso e enigmático (ambíguo) também a seu jeito em sua *eironeía*.

O mesmo Sócrates se mostra aos inimigos (*Apologia*) e ao amigo (*Criton*), mas no primeiro caso com máxima hostilidade (algo desdenhosa) e no segundo, com toda paciência e confidencialidade.

Mas, em suma, a verdade é que se, de um lado, a *Apologia* pode funcionar como proêmio à obrapara o leitor na ordem da escritura, seu papel para o interlocutor, na ordem dramática, funcionaria como epílogo (junto com o *Criton* e o *Fédon*) dos diálogos.

Como proêmio, a *Apologia* é uma espécie de critério de não-contradição dramático para os futuros diálogos: é o “si mesmo” de referência obrigatória, tanto no que tange ao personagem Sócrates quanto ao seu pensamento. Assim, por razão de verossimilhança, o Sócrates dos futuros diálogos não pode contradizer o perfil inicial de Sócrates constante da *Apologia*, por mais que as teses metafísicas atribuídas a Platão pareçam estabelecer tal contradição⁵¹. Mas esse nexos de verossimilhança – não custa lembrar - se daria dramaticamente e não por fidelidade histórica a um Sócrates de carne e osso.

Note-se, nesse ponto, que a *eironeía*/ironia importa num desafio constante à alma dos interlocutores, mas, sobretudo, à do leitor, que se deve precaver com ela para não ser enganado pela confusão entre o Sócrates mimético e os propósitos de Platão para sua obra (como seu “epílogo filosófico”).

Além disso, a *Apologia*, compreendida como proêmio aos diálogos, é que estabelece a diferença entre interlocutor e leitor, fundamental à interpretação do diálogo. A *Apologia* funda o estatuto de Sócrates, mas também do interlocutor e, se a diferença essencial entre autoconhecimento e conhecimento objetivo só então pode ser percebida pelo interlocutor, ainda assim o faz eufemisticamente.

Nesse quadro, o leitor (para quem a *Apologia* é proêmio filosófico) querer trocar de posição com o interlocutor (para quem essa obra é epílogo dramático) é absurdo, a interdição aqui é radical.

Mas a tentação de incidir nessa confusão é grande e é induzida pela arte de Platão, talvez como exercício para que o leitor aprenda a distinguir melhor o mimético do real.

E até nisso o personagem Sócrates é construído como antitrágico ou pelo menos *ámosos* como o pintava Aristófanes em sua peça *Rãs*⁵².

⁵¹ Esse ponto – importantíssimo – tentaremos também clarificar no capítulo V.

⁵² *Rãs*, 1491-1500: “É de bom gosto não
Se sentar ao lado de Sócrates e dizer tolices,
Pondo de lado a arte das musas
negligenciando os maiores feitos
da arte trágica.
E falando insensatamente
Em conversas miúdas e pretensiosas
Tornar a vida inútil
Isso é próprio de homem ensandecido.

Isso porque, na tragédia (pelo menos no *Édipo-Rei*, ao nosso ver uma das inspirações de Platão para compor o Sócrates da *Apologia*), como se sabe via *Poética* de Aristóteles, o autor tenta construir personagens (sobretudo o protagonista) que tenham *empathía* com o espectador, para que se dê a identificação entre eles, ao tempo em que, ao nível racional, o tragediógrafo compartilha com o espectador o conhecimento comum do mito em que se funda a peça, criando uma certa cumplicidade desse ponto de vista entre autor e espectador⁵³.

O personagem Sócrates, ao contrário, parece criado (claro que por inspiração no Sócrates que Platão conheceu, mas também no Sócrates, que, no dizer de Nancy, fez sua aparição na literatura pela porta da comédia, e ao serviço da filosofia platônica) na contramão dessa *empathía* com o leitor⁵⁴.

E mais: tudo isso encoberto pela ironia metódica (elêntica) de Sócrates e pela ironia dramática de Platão.

E ainda: essa *empathía*, do ponto de vista do leitor dos diálogos se desloca, de plano, do protagonista para os interlocutores, não só por identificação pelo *páthos* (ira por exemplo contra a argumentação irritante, abusiva e, por vezes falaz e desmoralizadora de Sócrates), como também, ao nível intelectual (informativo), o leitor é empurrado para a posição do interlocutor pois sabe pouco ou nada sobre a temática tratada (ou se afina com a pretensão de saber do antagonista, uma espécie de *communis opinio*), nem muito menos sobre as reais intenções daquele enigmático Sócrates.

Mas, apesar disso, com sua negação da perspectiva literária dos diálogos, Vlastos, não obstante, como que se coloca na posição de interlocutor, isto é, entra na armadilha mimética de Platão, tentando como o interlocutor, sanar

⁵³ Talvez Platão chamasse isso de *kolakía* (adulação), já que tal procedimento não deixa de ser uma cooptação do espectador, uma concessão a ele feita pelo tragediógrafo. Platão, ao invés, não facilita a vida do leitor, antepondo à sua compreensão do que está sendo dito, um emaranhado de circunstâncias dramáticas, de ironia e *eironeía*, de aporias, de atopias e paradoxos.

Não a toa, Platão repete como um estribilho: “O belo é difícil” (*tá kalá khalepá*)

⁵⁴ A insolência zombeteria (sua *megalegoria* e *oligoría*, que importam desprezo) de Sócrates, seus desafiadores paradoxos morais (que começam a surgir na *Apologia*), seu convite a uma mudança radical nas prioridades dos atenienses em busca da felicidade, tudo isso em nada contribui para a aproximação empática com o espectador nem com o leitor, antes promovem afastamento e perplexidade.

algumas aparentes falácias dos argumentos socráticos⁵⁵, ao invés de perceber o diálogo como antimimesis⁵⁶.

Uma possível confirmação da hipótese de ser a *Apologia de Sócrates* um próêmio ao restante dos textos de Platão, se daria também não só pela presença nela, em formulação por vezes mitigada, dos futuros e famosos paradoxos morais socráticos, da questão da ensinabilidade ou não da virtude, da noção de alma como verdadeira essência do ser humano, todos problemas filosóficos a serem enfrentados mais adiante na obra, como os de sua “medicina” da alma, do que seria a piedade ou a religião socrático/platônicas, de sua postura antimimética e tantos outros temas, mas também pela composição e uso platônico do personagem Sócrates e demais elementos literários ou da dramaturgia filosófica do fundador da Academia.

Poderíamos até dizer que, da mesma forma que elementos formais próprios dos diálogos aparecem na *Apologia* (como a arguição dialética de Meleto, por exemplo), assim também o discurso de defesa de Sócrates aí apresentado, por sua vez, ecoa em muitos diálogos posteriores, podendo, até certo ponto, a própria obra platônica como um todo ser lida como uma imensa *Apologia de Sócrates*, embora seja bem mais que isso

Listaremos aqui algumas das posições filosóficas e literárias propostas na *Apologia* que merecerão tratamento de Platão até o fim de sua carreira de escritor e filósofo.

a) A crítica à poesia, representada inicialmente por Aristófanes e nos diálogos seguintes centrada fortemente na tragédia.

b) A crítica à retórica e a seu emprego em Atenas (17 a1-6)

c) A questão ironia/*eironeía*, aqui apresentada como “paradoxo performático”⁵⁷ (17b6-18 a5; 18 a4-8)

⁵⁵ É curiosa essa posição do leitor, que tenta ou salvar a higidez lógica de Sócrates ou então, lançar-se a responder as suas perguntas de modo a escapar da contradição, na linha de “no seu lugar (do antagonista) eu teria respondido aquilo e não isso”, sem dar-se conta de que, em ambos os casos, já está nesse lugar.

⁵⁶ Essa noção será tratada em seguida.

⁵⁷ Paradoxo performático é o que Sócrates faz quando afirma que está dizendo a verdade (sobre não ser orador exímio e dar na prática provas de que o é). Ele não está mentindo (pois nem o faz em proveito próprio nem oblitera inteiramente a percepção da verdade), mas não está expressando o que quer dizer e sim ironizando. Sobre a hipótese de esse procedimento constituir não uma eironeía socrática mas uma ironia dramática de Platão, ver capítulo V.

d) A atopia socrática , pois, desde 17d2-18b4, Sócrates está deliberadamente mentindo ou sendo agente da ficção platônica, pois usa , desde o início, “tópoi” retóricos , como a insistência em estar dizendo só a verdade e a insinuação de que seus acusadores mentem , ao prevenirem a audiência contra seus pretensos dons retóricos.

Sócrates se apresenta, já de início, como atópico no que tange às instituições públicas da cidade de Atenas, que, tanto quanto seus acusadores, se verá serem o verdadeiro oponente do filósofo neste diálogo. E, com isso, por outro lado, dá a partida também para o primeiro procedimento de seu método elêntico, composto, segundo pensamos, das seguintes etapas: atopia- *eironeía*- refutação e aporia ou enfeitamento (*epoidé*)⁵⁸. Na verdade, esse tipo de “mentira” socrática pode ser lido como uma forma muito específica de ironia dramática, em que o agente age em sentido contrário ao de sua declarada ignorância (paradoxo performático). Trata-se, tudo indica, do chamado “cômico de situação”, em que palavras e ações estão em descompasso. Sócrates pretende não ser retórico nem versado nas praxes e jargões forenses, mas age como se o fosse e de modo até requintado⁵⁹. De toda sorte, mal começado o texto, os traços mais distintivos e marcantes do Sócrates platônico já saltam aos olhos do leitor.

Por um lado, Sócrates alega estar falando a verdade sobre os cuidados da alma e sobre temas morais relevantes , mas , por outro , deixa-se entender como dizendo mentira , enganando, “eironizando” enquanto desenvolve seu paradoxo performático em relação à retórica.

Faz o contrário do que diz , ao afetar ignorância sobre sua habilidade retórica.

E, com isso, esquivando-se, não assume o papel que lhe destinaram (essência, segundo Nancy - <https://www3.nd.edu/~plato/narcy.htm> - da ironia socrática).

Quer ser o perguntador (que é normalmente o que não sabe ou afeta ignorância).

⁵⁸ Termo que aparece com frequência em “*Cármides*”, no sentido de “encantamento”, “poção encantatória”.

⁵⁹ Como exemplo disso basta ver o início da *Apologia de Sócrates* : 17 a 1- c7: “ *Por um lado, em relação a que , vós, atenienses , fostes afetados por meus acusadores, não sei; mas, de qualquer modo, até eu mesmo, pelo efeito <da eloquência> deles por pouco perdi a noção de mim mesmo, tão persuasivamente falavam. Entretanto, verdade que é bom, por assim dizer, nenhuma disseram. Mas, sobretudo um desses me espantou dentre os muitos falsos que disseram, isso, em que afirmavam que é necessário vós vos acautelardes para não serdes enganados por mim , que seria hábil em falar. Com efeito, o não se terem envergonhado, visto que serão por mim prontamente refutados na prática, quando sequer minimamente me mostre hábil em falar, isso me pareceu ser o mais vergonhoso da parte deles, a menos que chamem hábil em falar quem diz a verdade. Se isso querem dizer, eu mesmo confessaria, não segundo eles <querem dizer>, ser um orador. De fato, eles, exatamente como eu afirmo, ou pouco ou nada verdadeiro disseram, mas vós de mim ouvireis toda a verdade. Entretanto, por Zeus, atenienses, certamente não ouvireis discursos proferidos em linguagem muito ornada ,nem embelezados como os deles, com expressões solenes e palavras pretensiosas , mas coisas ditas espontaneamente com palavras que me ocorrerem ; pois confio ser justo o que digo, e nenhum de vós espere algo diferente, pois não conviria, sem dúvida, ó cidadãos, a esta minha idade, como convém a um rapazinho, modelando discursos diante de vós, comparecer em juízo.*”

E é extrema a atopia socrática nesse diálogo, que desliza por vezes para a franca comicidade: enquanto finge defender-se, na verdade, acusa a cidade, jamais assumindo a sério a condição de réu (esquiva ou ironia dramática, de Platão), que lhe é imposta. Para tanto, zomba do sistema judiciário de Atenas, mostrando-o como um arremedo do próprio teatro ático do século V e apresentando seu próprio processo como uma farsa.

No embate com a poesia (18 a9 e ss.), Platão, na *Apologia*, opta por fazer a defesa de seu protagonista iniciar, explicitamente, pelas chamadas “*acusações mais antigas*”, formuladas pela comédia política e, mais especificamente por Aristófanes. É como se a Aristófanes, portanto, coubesse a Sócrates primeiro responder e contraditar, e não aos acusadores processuais, que meramente “imitaram” o comediógrafo, reproduzindo-lhe, irrefletida e oportuniscamente, os termos acusatórios.

O embate aqui com a poesia (*mímesis*), muito mais que isso, ao nosso ver, é de fato, um embate contra a incompreensão acerca dos limites da *mímesis* pelos atenienses, que importam mecanicamente para a vida (no caso, o tribunal) opiniões, procedimentos e caracterizações de pessoas próprias das produções miméticas. Isso, essa crítica à teatrocracia ateniense é ilustrada em 34 c1-c8⁶⁰.

e) A noção de “*aporía*”, através da própria palavra grega, é apresentada já em 21b3-9, para descrever o estado em que diz ter ficado Sócrates (que alega não se considerar sábio) diante do enunciado do oráculo segundo o qual não haveria ninguém mais sábio que ele, deixando-nos, leitores, nós sim em aporia sobre sua pretensa aporia, já que, para nós, tanto quanto para a maioria de seus interlocutores, é essa, sem dúvida, a reputação de Sócrates, que teria motivado a consulta de Querefonte ao oráculo de Delfos.

Nessa passagem, Sócrates está deliberadamente mentindo ou ficcionalizando, pois vai usar, desde o início, “*tópoi*” retóricos, como a insistência em estar dizendo só a verdade e a insinuação de que seus acusadores mentem, ao prevenirem a audiência contra seus pretensos dons retóricos. Há um bom estudo de Marina MacCoy, “*Platão e a retórica de filósofos e sofistas*”, (São Paulo: Madras, 2010) mostrando os inúmeros “gorgianismos” existentes no texto da “*Apologia de Sócrates*”. Melhor ainda e, sem dúvida mais provocativo e original, talvez seja o artigo, já clássico, de J.A. Coulter (1964).

⁶⁰ Argumenta Sócrates nesta passagem: “*Mas talvez algum de vós se irrite tendo-se lembrado de si mesmo, se, sendo processado num processo menos importante do que este processo aqui, implorou e suplicou aos juizes com muitas lágrimas, tendo apresentado seus filhos ao tribunal, para excitar a máxima compaixão possível e não só outros parentes mas também muitos amigos, já eu não farei nada disso, embora me arriscando, como eu poderia parecer-lhe, ao risco extremo.*” Exemplo emblemático de um dos riscos da *mímesis* poética: o de, inadvertidamente, a vida passar a imitar a arte.

f) O verbo “*elégkho*” (refutar) , e , portanto , seu “elenco “ (*élegkhos*) já surge em 21c1-3, tendo como antagonista o oráculo , que , interpretado por Sócrates de modo peculiar e extremamente sinuoso, teria dado impulso a uma missão, no fundo, uma carreira imperiosa (a serviço do deus) de refutações , ou seja, a própria filosofia socrática posta em marcha:

“ Então, me era imperativo seguir examinando o que quer dizer a resposta oracular junto a todos sem exceção, reputados saber algo”.

g) Em 22 c-d, emerge uma insinuação da futura “teoria” do entusiasmo poético⁶¹.

h) Em 22d4-e9, reconhece-se o primado do “conhecimento auto-reflexivo” de Sócrates sobre a *tékhne*, isto é , o conhecimento “objetivo” dos *tekhnítes*, e ,com isso, há um reconhecimento de implicações éticas e epistemológicas cuja importância é impossível exagerar⁶².

i) Em 23 a2-b4, exibe-se com clareza a consciência socrática sobre a confusão dos atenienses entre o conhecimento auto-reflexivo do filósofo (o ser cômico de que nada sabe) e sua habilidade elênctica de contraditar o conhecimento técnico ou objetivo dos assuntos sobre que discute, elemento de extrema relevância quando da avaliação do que de fato significa sua famosa “analogia com as *tékhnaí*”⁶³.

⁶¹ “Então, também compreendi sobre os poetas, em pouco tempo, isto: que não por sabedoria compunham o que compunham, mas por alguma natureza e estando entusiasmados exatamente como os teomantes e os cantadores de oráculos; pois estes dizem , por um lado, muitas e belas coisas, mas, por outro, nada sabem daquilo que dizem. Para mim, também os poetas , de algum modo, mostraram-se sofrendo tal afecção; e , ao mesmo tempo, percebi que eles, por causa de sua habilidade poética, supõem também ser os mais sábios dentre os homens quanto aos demais assuntos, em relação aos quais não eram.

⁶² “Por fim, fui até os trabalhadores manuais; pois a mim me reconhecia nada conhecendo, por assim dizer, mas pelo menos sabia que os descobriria conhecedores de muitas e belas coisas. E nisso realmente não fui enganado, e eles conheciam mais do que eu o que eu não conhecia e nesse ponto eram mais sábios . Mas, atenienses, a mim me pareceram conter o mesmo erro que precisamente aquele que os poetas e os bons artesãos <contêm> por causa de executar bem sua habilidade, cada um julgava ser o mais sábio também quanto aos outros assuntos mais importantes; e essa falta <pareceu-me> obscurecer aquela sua habilidade; de modo a me perguntar a mim mesmo , em nome da palavra oracular, se preferiria assim exatamente como sou ser, nem sendo sábio na sabedoria deles, nem ignorante na sua ignorância, ou uma e outra que eles têm, ter. Respondi a mim mesmo, então, e à palavra oracular , que era mais proveitoso para mim, exatamente como sou, ser”

⁶³ “Dessa investigação, em verdade, atenienses, muitas inimizades, por um lado, angariei, não só as mais ácidas, mas também as mais violentas , de modo que muitas calúnias a partir delas se originaram, e, por outro lado, esse renome se propala: ser sábio. Pois supõem , em cada ocasião,

j) Finalmente, no que poderia ser uma quase interminável listagem de temas platônicos já prenunciados na *Apologia*, mencione-se a passagem 37e3-38 a6, onde se dá a primeira aparição no *corpus* de um cognato de *eironeía*, representado pela expressão *hos euroneuoménoi* (“a pretexto de <eu> ironizar”, “como se eu ironizasse”).

Note-se que essa primeira aparição de “ironizar” está no texto implicando, de um lado, um fingimento de Sócrates de desconhecer a ficcionalidade da tal missão divina e, por outro, se refere ao supremo bem humano, na visão socrática: a prática da filosofia como dialética.

Veremos essa passagem mais detidamente quando do exame de todas as ocorrências de *eironeía* e cognatos no Capítulo II.

Retenha-se desde já, contudo, o caráter propositalmente ambíguo e escamoteador conferido ao personagem Sócrates (sentido mais profundo e etimológico de *eironeía*).

Mas, Platão talvez faça isso entre outras coisas, com fim didático para apontar a homologia do filósofo com o próprio modo de ser da *phýsis* (outro nome para ‘verdade’), que, segundo Heráclito, “ama esconder-se”.

5) Outro pressuposto é a necessidade de releitura do mecanismo da prolepse defendida por Kahn e aceita por nós, levemente modificada, quando da dissertação de mestrado já mencionada.

Em brevíssima síntese, Khan (1996) defendia que, por um bom número de razões, desde pedagógicas e metodológicas a retóricas e até políticas, Platão teria lançado mão do mecanismo da prolepse⁶⁴ com vistas a ir semeando progressiva e calculadamente a administração de pistas ou noções preparatórias para o interlocutor, leitor (ou discípulo), melhor compreender e aceitar sua contrafactual e central tese da chamada “teoria ou doutrina das Idéias”.

os presentes, ser eu mesmo sábio quanto àqueles assuntos em que eu refutar a outrem. O fato é que é provável, cidadãos, em verdade, ser o deus sábio, e nessa palavra oracular queira dizer isto, que a sabedoria humana é de pouco valor ou de nenhum; e parece não querer dizer isso de Sócrates, mas ter-se servido de meu nome, tomando a mim como paradigma, exatamente como se dissesse, que “quem quer que, como Sócrates, reconheça ser, em verdade, de nenhum valor em face da sabedoria, este dentre vós, ó homens, é o mais sábio”.

⁶⁴ Recurso literário e oratório de antecipação seja de fatos seja de argumentos, preparando terreno para a posterior desenvolvimento do que se quer dizer. Segundo o Dicionário Oxford de Literatura Clássica pode ser “Num discurso, a antecipação das objeções que um oponente pode levantar”.

Na dissertação aludida, julgamos ter encontrado , além desse *leit motiv*, de caráter teórico, ensejador da condução proléptica dos diálogos (pelo menos até a *República*, locus de esplendor dessa doutrina) , um outro , paralelo e de caráter mais estratégico, no sentido de mais agonístico, embora também teórico : o do embate com a poesia como maior fonte de autoridade moral e intelectual reconhecida pela *Pólis* (e com suas sucedâneas no século V, a retórica, e a sofística).

Porém, depois da leitura de alguns comentadores, sobretudo Roochnik⁶⁵, passamos a admitir, sem prejuízo das anteriores, um possível terceiro objetivo propiciador de tratamento proléptico nos diálogos da chamada primeira fase de Platão.⁶⁶

Julgamos agora, então, interessante também integrar a esses focos orientadores da prolepse platônica um foco mais difuso , mais operacional e instrumental que teórico e mais metódico e tático que propriamente estratégico: o famoso recurso atribuído ao Sócrates platônico à chamada “analogia com a *tékhnē*” especificamente para conduzir debates centrados na questão do conhecimento , em sua natureza e sua ensinabilidade.

Essa analogia , e tendemos a concordar com Roochnik no ponto, ao invés de representar um paradigma para Sócrates pensar o assunto , como admite talvez a maioria dos comentadores, serviria muito mais como potente e eficaz artifício de seu dispositivo elêntico para facilitar a refutação do oponente, gerando sistematicamente contradições no argumento deste⁶⁷.

⁶⁵ D. Roochnik(1996:179-252)

⁶⁶ Um dos nossos pressupostos de leitura de Platão será o de uma cronologia plausível de seus escritos, o que será abordado num item adiante.

⁶⁷ Sua analogia com as *téchnai*, ao contrário de pretender indicar as semelhanças destas com o saber de si socrático (autoconhecimento) , só serve para gerar uma necessária (para Sócrates) confusão no argumento do adversário que eventualmente admita a premissa, uma vez que é a diferença essencial dos dois tipos de conhecimento que o filósofo tem em mente explorar, para gerar a contradição e aporia final do diálogo. Essa é a tese , em resumo, de Roochnik.

Assim, quanto à questão da costumeira analogia com as *téchnai* feita pelo Sócrates dos primeiros diálogos em busca de conhecimento moral, tendemos a pensar que se trata de mais um expediente refutatório do arsenal do filósofo do que algo que ele realmente leve a sério.

Desde os diálogos mais precoces de Platão, como provavelmente o *Hípias Menor*, e a própria *Apologia* , Sócrates dá a entender que não são conhecimentos comparáveis, pois não se adquirem do mesmo modo , além de não ter o autoconhecimento a objetividade unívoca das *téchnai*.

Aliás, tanto a filosofia quanto a retórica não parecem satisfazer os critérios para serem tidas como *téchnai* pois ambas carecem de objeto definido.

Pois, se há algo que Sócrates não queira ver confundidos é o seu saber de saber, seu saber de avaliar ética e epistemologicamente os saberes técnicos quaisquer, seu estranho saber subjetivo que parece dirigir sua alma, com o saber comum às *téchnai*, de ordem meramente objetiva e de resultados materiais ou objetivamente mensuráveis e com regras próprias de operação.

É o que ocorre no diálogo *Hípias Menor*, em que Platão alerta o leitor para o fato de que, embora a ética socrática seja racionalista, ela não o é a ponto de se igualar a uma *tékhne* como outra qualquer, não bastando, por exemplo, saber o verdadeiro para ser capaz de dizer o falso (mentir).⁶⁸

E, com tal tratamento desrespeitosamente zombeteiro e sarcástico⁶⁹ em relação ao interlocutor e com tal tipo de falácia, Sócrates mostra ao leitor que a incapacidade de Hípias de perceber a imperfeição formal desse argumento (que desliza, sem mais, da perícia técnica para uma suposta “perícia” ética) se deve ao fato de que, para este, sofista com pretensão à *polimatía* e a dominar todas as *tékhnai*, e com a empáfia acrítica com que conduz sua vida apenas nessa direção, não há mesmo espaço para a reflexão ética sobre os limites da *tékhne* e seu eventual mau uso moral.

Mas o mais relevante nessa nossa tentativa de revisão aditiva do entendimento que tínhamos (e substancialmente mantemos) sobre o mecanismo proléptico em Platão diz respeito a compreender um pouco melhor a motivação provável de seu uso por Platão.

Não que as motivações sugeridas por Kahn (pedagógicas, metodológicas e mesmo políticas) possam ser descartadas, mas nos parece agora serem todas elas passíveis de unificação num único objetivo, que, de certa forma já fora por nós

E tanto a filosofia socrático-platônica quanto a retórica são atópicas em qualquer tentativa de classificação de artes ou ciências, cada uma a seu modo. (cf. Aristóteles que se vê em aporia no livro I da *Retórica* ao tentar situar epistemicamente seu objeto de estudo).

Mas tanto a filosofia quanto a retórica quanto a poesia dizem reivindicam um fim semelhante: tornar melhores os homens, de alguma maneira.

E têm todas a mesma pretensão de sobrepairar as *tékhnai*.

Platão até o fim da carreira procurou um objeto determinado para a filosofia, mas, se encontrou, certamente é um tipo de objeto de *status* ontológico bem diverso do dos objetos das *tékhnai*. Talvez tenha encontrado nas Formas ideais, cujo poder explicativo, no entanto, é tido por Aristóteles como meramente metafórico.

⁶⁸ Na ética socrática, ao contrário, saber o bem (o verdadeiro) torna incapaz de fazer o mal (como seria o dizer o falso).

⁶⁹ Não há ainda *eironeía* aqui porque, embora presente em Sócrates a intenção de enganar, confundir, não há aqui nenhum propósito de levar o interlocutor ao desengano de suas falsas opiniões, nem sequer se toma uma opinião específica do oponente para levá-la à aporia.

tentativamente sugerido quando aventamos uma motivação de caráter agonístico, de combate, para aditá-la ao *leit motiv* teórico inicial de Kahn (proximidade de cada diálogo à teoria das Formas), na persecução por Platão do destronamento do poeta de seu posto de máximo relevo na cultura grega, bem como seus sucessores na Pólis, os retóricos e os sofistas.

E qual seria esse novo e superior *leit motiv* para a característica proléptica de exposição adotada por Platão, que julgamos agora ter descoberto?

Certa vez, uma das melhores professoras de filosofia que conheci, com sua proverbial sabedoria em resumir numa só frase a experiência de uma vida de leituras e reflexões, nos disse em aula, referindo-se aos rótulos simplificadores que se costumam apor a grandes pensadores, com o intuito, para o bem ou para o mal, de classificá-los ou definir os traços mais gerais de seu modo de pensar:

“Platão não é um pensador nem cético (rótulo ligado a seus momentos aporéticos e muitas vezes inconclusivos) nem dogmático (acusação frequente, depois de Kant, a pensadores que levam a sério a questão metafísica do Ser); Platão, em vez disso, é um pensador hipotético”.

De fato, os escritos de Platão a partir do *Mênon* até quase o fim de sua produção mostram alguém profundamente influenciado pelo pensamento matemático (embora com reservas filosóficas essenciais), especialmente pelo seu modo de operar por hipóteses e deduções.

Isso realmente confere à sua obra um certo inacabamento e explica alguma provisoriedade de suas assunções, não conciliáveis com um pensador dogmático, e, por outro lado, por mais aporético que fosse seu método em certa fase de sua carreira filosófica, jamais poderia isso ser confundido com ceticismo, dado que nem uma única vez duvidou da existência da verdade nem abdicou de persegui-la, seja por que método fosse.

No entanto, por mais atilada que seja (e é) a observação da referida professora, pudemos perceber que uma figuração-síntese do modo de pensar platônico seria mais bem definido por um outro e único adjetivo, e este é: “estocástico”.

Passamos a nos representar Platão como um pensador estocástico e só por sê-lo é que o rumo proléptico de sua escrita ficaria mais bem iluminada, ao nosso ver.

Vamos nos explicar.

Stokházomai é um verbo que significa referencialmente “mirar” “apontar para” “esforçar-se para conjecturar” (esse significado deve ficar algo preterido apenas porque “conjectura” nas traduções consagradas da *República* [linha dividida] se encontra definitivamente associada a outra palavra grega – *eikasía* – que nada tem a ver com nosso caso).

Stokházomai permite também a acepção de adivinhar, *dýnamis* por excelência de Apolo, o flecheiro que mira sem nunca errar o alvo.

E, de toda forma, o adjetivo (que é o que nos interessa aqui) “*stokhastikós*” significa “hábil em visar, em mirar algo”, “ser capaz de sagacidade”, tanto que a forma de dizer “ser sagaz” é *sokhastikós ékhein*.

E o substantivo *stókhos* quer dizer “o objeto mirado, o alvo”.

E por que atribuímos tal característica a Platão como a que melhor o definiria e ao seu pensamento e escrita filosófica⁷⁰?

Platão é estocástico, enquanto é um *strategós*⁷¹ do *lógos*, alguém que raciocina de modo estratégico como num combate, identificando antes de tudo seus inimigos (seu alvo) e procurando os meios mais hábeis, rápidos, seguros e econômicos de atingi-los, armado de seu *logos*, de suas imagens e suas concepções sobre o ser e o bem.

E em relação ao *strategós* (general) Platão, seu personagem Sócrates seria um hoplita do elenco, chefe de sua infantaria, primeira formação militar a dar combate direto às posições inimigas⁷².

Platão sempre empreende um argumento sabendo muito bem, de antemão, aonde quer chegar com ele e as táticas a serem empregadas em cada situação.

⁷⁰ A essa característica estocástica a que atribuímos caráter essencial no pensamento de Platão será preciso acrescentar outra, a que abordaremos no capítulo V: a ironia/*eironéia*.

⁷¹ É impressionante, por caudaloso, o número de referências nos diálogos a termos de conotação militar. Selecionamos algumas palavras de conotação militar e comparamos sua incidência em Platão com sua ocorrência em Aristóteles, cuja obra talvez seja 2 ou 3 vezes maior que a de seu mestre, e nessen aspecto, Platão supera Aristóteles.

⁷² E, como toda obra essencialmente de combate ao estabelecido (*éndoxa*), o autor tem de buscar e determinar muito bem sua diferença, sua alteridade, daí seu viés negativo pelo menos inicial. É o que ocorre nos diálogos platônicos, através do personagem Sócrates, desde sempre voltados à crítica radical de toda uma tradição de pensamento, teológico, artístico, político e ético. Portanto, em sua obra o inimigo está sempre presente para ser superado, só que muitas vezes não apenas rejeitado, mas incorporado com mais ou menos profundas transformações (um exemplo é o caso da retórica, depreciada absolutamente no *Górgias* e redimida, desde que a serviço da filosofia, no *Fedro*).

Quem leu o *Sofista* vê com clareza que os argumentos (por mais substanciais e decisivos que sejam para fundamentar a possibilidade filosófica de “dizer o falso”, inadmitida pelos sofistas) se dirigem incansavelmente à captura do sofista, tendo sua parte inicial apresentado seu método diairético impregnado inteiramente de um objetivo definido de antemão para conduzir cada uma dos procedimentos de divisão (*diaíreseis*) ali operados.

É um uso da *diaíresis* completamente pré-ordenado: a caça do sofista.

E, na medida em que Platão já antevê seu fim ao dar início a um argumento⁷³, essa mesma característica ele comunica a seu personagem Sócrates, só que a serviço não diretamente do fim estratégico platônico, mas muito mais servindo a um fim intermediário, metódico, tático, portanto, de contraditar adversários presumidos sábios.

Sócrates, por isso, já sabe desde o início do debate que seu fim é a refutação, embora não a qualquer custo, nem tendo em vista apenas a vitória na discussão, mas, de toda forma, não pode (por definição platônica ou por missão divina) ser vencido e tem de dominar habilmente o método de perguntas –e –respostas, caso contrário, decretar-se-a imediatamente a falência do método, o que de fato, na minha opinião, vai ocorrer no fim do diálogo *Górgias* com a não-refutação de Cálicles e talvez, a rigor, nem de Polo nem de Górgias.

E, como filósofo estocástico, Platão equipa seu protagonista com a valiosa arma e capacidade de suscitar surpresa, o inesperado pelo adversário.

⁷³ Faz parte do pensamento estratégico de Platão fazer o que o adversário faz para melhor entender seu processo e usá-lo contra ele.

É preciso de certa forma ser como o adversário, conhecer as armas do outro para melhor refutá-lo. Daí se pode ver que o famoso “paradoxo performático” da *Apologia* é estratégia dramático-argumentativa de Platão para assenhorear-se de procedimentos retóricos para usá-los contra seus juízes, cultores da retórica forense, e inverter seu objetivo de defender o réu no sentido de absolvê-lo para um novo e paradoxal objetivo: atacar e admoestar seus juízes, incorrendo com isso na própria condenação.

O pensamento retórico (como em menor medida o literário) é nitidamente estocástico (tem *kairós*), sabe onde quer chegar, isto é à persuasão do outro (a fazer algo).

Só que o literário atenua sua função didática, ao contrário da retórica (e da filosofia, exceto a do próprio Platão).

Mas a liberdade de persuadir, na retórica, está limitada ao que é possível (*tò dúnaton*), ou seja, parece não haver lugar, no discurso retórico, para o mero verossímil ficcional (*eikós*), que extrapola até mesmo o reino das possibilidades (Platão diria possibilidades aparentes, factuais). O persuasivo retórico deve ter mais aderência ao real que o verossímil ficcional.

Platão, então, em seus diálogos, parece se apropriar do melhor da retórica e da literatura, pois retira da retórica seu caráter fortemente estocástico, estratégico, mas não tem os limites da retórica e sim a liberdade da literatura para não ser muito didático (tratadístico em sua argumentação) nem aceita os grilhões das possibilidades aparentes e factuais que constroem a retórica, mas sim as franquias imaginativas e da mera verossimilhança próprias da esfera literária.

E Sócrates representa o inesperado (*parálogos* , cf. *Ética Nicomaqueia* , 1135b15-20) ou , até melhor o “contrário à expectativa”(*parà ten dóxan*) tanto em sua atopia de fala e conduta quanto em seus paradoxos morais quanto, ainda , em seus argumentos aparentemente comezinhos (em que figuram artesãos , animais e até exemplos de comportamentos socialmente torpes) para tratar de questões morais nobres , como as virtudes humanas.

Mas, sobretudo, em seu tratamento da *eironeía*, recurso por meio do qual se evade tanto da conformação natural de uma conversa entre duas ou mais pessoas (estabelendo a regra da *brakhylogía* -fala curta- e assumindo sempre a posição cômoda e fixa de perguntador) quanto da *parrhesía* (franqueza) , da não-escamoteação de seu objetivo tático no diálogo: a refutação necessária do interlocutor.

Tal eironeía , então, não pode ser entendida senão como engano, mas engano justificável pela finalidade ética de desenganar o oponente de suas falsas opiniões morais.

Além disso, é bom que se diga: nada há de realmente trivial no elenco (apenas aparência disso pelo caráter insólito e irritantemente banal de seus exemplos) nem nele existe *eironeía* apenas casual ou “estilística” ou ornamentalmente retórica .

Praticamente, não há eironeía/ironia trivial no Sócrates platônico: o contra-exemplo mais óbvio disso é que num simples *litótes*⁷⁴ na *Apologia* (33b9-c7), Sócrates diz que “não é desagradável” ou “desprazeroso” para os jovens ouvi-lo desmoralizar seus interlocutores. Até aqui, na aparência inocência desse *litótes*, há uma alusão à questão do prazer que nunca merecerá abordagem direta nem a aprovação de Sócrates, aparecendo nesta passagem, não por acaso, em sua forma negativa, com alfa privativo (*a-edés, des-prazeroso*).

De toda sorte, o filósofo, como “*eíron*”, é uma figura de quem não se ri, mas que faz rir aos demais, embora o riso não seja para ele um fim em si mesmo...Note-se que Sócrates prefere aqui a formulação pela dupla negativa do fato de ser agradável aos jovens vê-lo desmascarando cidadãos respeitadas da

⁷⁴ Litótes: em grego: simples , sem adereços. Em Português litótes é figura que combina frequentemente num eufemismo, a ênfase retórica com a ironia, não raro sugerindo uma ideia pela negação de seu contrário. (Houaiss [2001, p.1772])Exemplo: não ser nada baixo, dito de quem é alto. Ou mesmo na língua francesa quando se diz : “*Pas mal*”, significando que é bom.

cidade...Dizendo, então, que sua atividade dialética “*não é desagradável*”, ao mesmo tempo, se não evita, pelo menos atenua o fato de Sócrates se assumir como gerador direto de prazer, o prazer do riso.

De todo modo, um corolário importante dessa índole estocástica da escrita de Platão é a já referida necessidade de entender o funcionamento das armas inimigas o melhor possível, o que explica a tendência platônica (que explicaremos em mais detalhe no capítulo V) à paródia e a paradoxos performativos.

É preciso de certa forma ser (criticamente) como o adversário, no sentido de bem conhecer as armas do outro para melhor refutá-lo.

Esse talvez o lado retórico de Platão, que, se lhe é inaugural (começa na *Apologia*), tem de conviver, por outro lado, com sua natureza filosófica e com seu pendor literário que pouco compartilham com a retórica.

E o rico e o curioso ainda sobre a apropriação socrático/platônica da *eironeia* é que ela não apenas constitui atitude propícia na busca de uma verdade envolta em uma cultura de culto à ambiguidade, mas também meio de facilitar o trabalho de contradição do adversário, já que permite confundi-lo e torná-lo inseguro, até lançá-lo em aporia.

6) Outro aspecto que, embora brevemente, vale a pena aqui abordar, e que implica também, como o item 5) acima, uma quase-palinódia do que defendemos em nossa multi-referida dissertação, entende com a questão da intertextualidade em Platão.

Mas, nada de essencial, de fato, há que alterar no que lá ficou dito, isto é, que a intertextualidade é um dos traços mais marcantes dos diálogos platônicos com toda a tradição filosófica e poética grega ou com um pensador e poeta em particular ou mesmo com um ou mais gêneros literários em voga.

Nada a retirar também da explicação consensualmente admitida para tal intertextualidade quanto ao seu acendrado agonismo, de resto encontrável igualmente no proverbial e pervasivo “espírito agonístico” grego, prevalente, como todos admitem, desde o primeiro escrito conhecido – a primeira epopeia homérica, a *Ilíada*.

Tudo isso é verdadeiro e deve ser mantido.

Apenas pretendo inserir essa discussão da intertextualidade dos diálogos num quadro teórico mais amplo, entendendo que o diálogo platônico se dá como

uma multiplicidade de tipos de diálogos, alguns de caráter instrumental ou operacional e outros mais teleológicos ou finais, tendo por alvo o leitor, visando a tornar o leitor cúmplice do autor, participando de seus processos de composição e de reflexão não necessariamente explícitos.

Na verdade, cada diálogo encerra em si muitos diálogos.

Muito esquematicamente, esse quadro seria o seguinte:

Diálogo intratextual- com um antagonista (ingênuo ou não) , às vezes com uma máscara .[diálogo operacional ou instrumental⁷⁵ e *eironeía* metodológica mais de tipo verbal, às vezes sarcasmo]

Diálogo dramático- com um leitor ou espectadores (ingênuos ou não)[diálogo finalístico com certo tipo de ironia, a ironia dramática⁷⁶]

Diálogo intertextual - com outros pensadores ou poetas (implícito e explícito)[diálogo operacional ou instrumental geralmente com paródia ou ironia verbal]

Diálogo da alma consigo mesma- o diálogo , ao lado do dramático, mais importante e filosófico [fim último dos diálogos enquanto procedimentos miméticos da arte de filosofar, fonte da descoberta da dualidade interna na alma do filósofo - a alma que sabe ou não algo e a alma que sabe que sabe ou não algo, raiz da *eironeía* socrática].

⁷⁵ Diálogo instrumental é o próprio elenco socrático cujo fim , através da refutação necessária do contendor, não é meramente derrotá-lo ,mas servir aos propósitos propedêutico-punitivos e purificadores da alma platônicos, no caso, desenganar alguém que se julgava sabedor de algo importante(eticamente).

⁷⁶ É o que explica Muecke, em seu “*Ironia e o Irônico*”, (1982: 103-104):

“A ironia dramática aparece sempre que a plateia vê um personagem confiantemente inconsciente de sua ignorância .

E a ironia instrumental está a serviço desta (como método), encarnada, por exemplo, em Sócrates, que ao fingir ignorância para expor a ignorância do interlocutor, meramente permite que a ironia dramática se instale.

Essa “consciência discrepante “ (ironia dramática) é mais forte quando existe também dentro da peça e não apenas no teatro (espectadores e leitores), como os jovens acólitos de Sócrates e transeuntes.

Como é terrível a ironia em Édipo-Rei quando vemos um personagem após outro partilhar nosso conhecimento”!

O erro é , então, o que gera a tragédia e a ironia trágica e suas emoções típicas.

Também é o erro que gera os diálogos , a performance irônica de Sócrates , a ironia cômica.

E o erro é de autoconhecimento em ambas as situações : Édipo e os interlocutores de Sócrates pensam saber o que não sabem e são trágicos nesse sentido.

Só o conteúdo desse falso saber (desse erro cognitivo)é que difere.

O de Édipo só tem a ver com uma questão individual, particular, sua genealogia sua origem familiar (as questões particulares são inacessíveis ao conhecimento) , e o dos interlocutores de Sócrates tem a ver com as questões mais gerais , mais universais, sua visão de mundo, sua ética, sobre o porquê de estarem no mundo, sobre o que significa ser um bom cidadão.

7) Outro pressuposto de leitura de Platão , talvez o mais relevante filosoficamente, é o que afirma a necessidade absoluta de ter o pensamento platônico forma literária e de se expressar, também forçosamente, pelo gênero diálogo socrático.

Esse item 7) se propõe a cobrir os seguintes conteúdos:

A) A crítica ontológica da *mímesis vis-a-vis* o que denominamos de estratégia da antimímesis⁷⁷ por Platão

B) Seu projeto de unificação e superação (transcendência dos gêneros literários convencionais (épica, Tragédia e comédia) no gênero “conversas com Sócrates” (*sokratikòì lógoi*), além do relevo do antagonismo de Platão com a tragédia em particular (*paratragoidía*).

Para o Sócrates platônico, como já dito, os atenienses costumavam tomar a *mímesis* pela realidade⁷⁸.

Alguns, manipulados e simplórios (os acorrentados, na alegoria da caverna).

Outros, manipulando a maioria (os *thaumatopoiói* na mesma alegoria), e os que , como Meleto , “brincam com ar sério”⁷⁹.

Platão, ao revés, vai também manipular o fenômeno mimético, só que, sob a aparência cômica, faz seu protagonista falar sério, mas de forma *eironiké* ou *paidiké*, como se brincasse. (*spoudogeloîos*).

⁷⁷ Conceito a ser explicitado logo adiante.

⁷⁸ Platão é que atribui papel apenas negativo , de desorientação da vida, a esse *quid pro quo* *mímesis*/realidade. Para ele, ou isso acontecia por ingenuidade ou por malícia de uns para explorarem a ingenuidade dos primeiros. Mas, há outras possibilidades de se fazer tal “confusão”. Por exemplo, pode-se adotar a narrativa mítica (mitos de origem) de preferência a tentativas explicativas racionais dos *phisiólogoi* simplesmente porque a versão mimética é mais bela. Essa possibilidade de prazer e fruição “estética” , tematizada por Aristóteles , na visão do personagem Sócrates, desviariam o homem de seu mister principal, o do cuidado e conhecimento de si.

⁷⁹ *Apologia* c1-c8: “*Examinemos , por outro, cada um dos detalhes dessa acusação. Com efeito, diz ser eu culpado por corromper os jovens. Mas, eu, de fato, atenienses, digo ser culpado Meleto porque está brincando com ar sério , levemente levando homens a julgamento , fingindo ser grave e se inquietar com assuntos com que jamais se preocupou . E que isso é assim tentarei demonstrar-vos.*” Importante notar aqui que Sócrates repreende em Meleto sua inversão ridícula da posição que, na sua filosofia, devem manter entre si os elementos constitutivos do gênero *spoudogeloîos*, ou seja, o *spoudaîos* e o *geloîos*. Na sua filosofia, Sócrates fala sério, de assuntos sérios com aparência divertida ou irônica , como se brincasse , isto é, tem aparência de *paidiá* , mas é de fato essencialmente *spoudaîos*. O tosco Meleto faz o contrário com os elementos do *spoudogeloîos*, ou seja, com ar grave ele essencialmente está brincando, o que nem sequer o cômico Aristófanes faz , pois há muito de seriedade subjacente ao aspecto farsesco de suas peças. Assim , ao contrário do irônico que, conforme Aristóteles , se ri de outrem, Meleto não é sujeito do riso que provoca mas seu objeto, vítima do riso socrático.

Sócrates, então, diz de fato a verdade, só que por meio do instrumento mimético, ou seja, aparentemente finge, mente, ou esconde, mas o faz visando à verdade.

De outro modo: distorce, em seu favor e no da verdade, a ficção.

Portanto, quando diz Sócrates diz “falarei só a verdade”⁸⁰ na *Apologia* não mente quanto às finalidades que tem em mente, mas mente (ironicamente, no sentido dramático) quanto às afirmações que lhe dizem respeito, de “não saber retórica”, por exemplo (paradoxo performático).

E Platão o faz porque a verdade a ser dita a atenienses viciados em *mimesis* tem de passar pela forma mimética (narrativa ou dramática) não só porque a isso estão acostumados, mas também porque esse péssimo e perigoso costume tem de ser por ele desconstruído, desmascarado e, se possível, revertido.

Sócrates diz: “*Vou lhes dar o que mais gostam: ações*” (*Apologia*, 32 a4-5).

E, ao contrário, os sufoca com argumentos, admoestações e exortações morais.

A) Dito isso, passemos ao mais instigante conteúdo previsto para este item 7, que se refere ao que chamamos de estratégia antimimética dos diálogos, explorando a dicotomia metafísica essência/aparência.

Ninguém mais duvida do caráter genericamente mimético dos diálogos platônicos.

O próprio Aristóteles o confirma em sua *Poética*, listando-o entre os gêneros literários conhecidos e praticados em sua época, pelo menos desde a morte de Sócrates.

Mas é preciso deter-se um pouco mais sobre que tipo de *mimesis* é essa empregada por Platão ao longo de todos os seus escritos, e principalmente sobre a finalidade desse emprego sistemático.

Isso porque os diálogos socráticos são, ao nosso ver, um meio de, através da *mimesis* poética, de atacá-la seja direta e tematicamente (como na *República* II, III e X), seja pela estratégia literário-filosófica da antimimesis, mecanismo a ser explicado em seguida.

⁸⁰ Essa “verdade”, como no curso do diálogo se pode ver, não é essa que diz respeito a Sócrates estar ou não fingindo não saber retórica (que implica no máximo veracidade e não verdade universal e eticamente relevante), mas sobre o conteúdo mais profundo e filosófico da palavra verdade, que, para ele, nesse contexto tem a ver com o cuidado da alma, com o conhecer-se a si mesmo e dispor-se a investigar sobre a virtude etc.

Diskin Clay (1994, p.23-24) chegou bem próximo da visão que estamos tentando expor, ao identificar na *mímesis* de Platão uma imitação da vida filosófica através de personagens essencialmente cômicos:

“Sócrates teria emprestado seu nome a um gênero de literatura que é a *mímesis* de uma vida filosófica.
Seja admitida a filiação dos diálogos socráticos aos mimos sicilianos ou à comédia antiga, seus personagens são fundamentalmente cômicos.”

Toda *mímesis* se caracteriza por tomar um objeto da realidade fenomênica e imitá-lo, processo que, para o Platão da *República*, se resume à mera reprodução ou cópia desse objeto, incapaz de penetrar sua essência, limitando-se à transcrição de alguns de seus elementos externos. O paradigma desse tipo de imitação pensada por Platão é o da pintura figurativa de seu tempo, onde o caráter parcial da reprodução do objeto e a incapacidade de atingir sua essência são evidentes.

Em todo caso, de modo geral, a operação mimética parte sempre do real (ou fenomênico, segundo Platão) para produzir imagens a ele semelhantes. E, do ponto de vista platônico, é assim seja na pintura seja na literatura de ficção⁸¹.

E o resultado, como se sabe, é a ilusão do espectador ou do leitor, a quem só se oferece uma imagem parcial e enganosa do ser das coisas.

Ora, denunciando e combatendo desse modo a *mímesis*, por que não lançaria mão, como recurso literário e dramático para melhor repudiá-la, como autor estocástico que o supomos, da inversão de seu *modus operandi*? Dito de outra forma, por que não proceder nos diálogos, em certo sentido, de maneira surpreendente, contrária à expectativa, antimimética?

E o que seria essa tal antimímesis⁸²?

Seria partir não de uma realidade fenomênica, aparente, para torná-la um *mímema* (produto final da *mímesis*), mas, ao contrário, percorrendo o caminho

⁸¹ *Mímesis*, para Aristóteles, parece ser outra coisa, tendo a ver com um processo de recorte, de descoberta de reações relevantes e edição dos traços essenciais do objeto com vistas à sua universalização. Para o próprio Platão, no “Sofista”, à *mímesis* é atribuído estatuto de muito maior dignidade, realizando-se na linguagem não mais como imagem-semelhança ou imagem-cópia, mas como imagem-signo indicativo das Formas intelegíveis.

⁸² Adotamos esse neologismo, à falta de termo melhor, para aproveitar a múltipla significação em grego ático do prefixo “anti”, que tanto significa “contra” ou “oposto a” quanto “em vez de” ou “no lugar de”, e a ideia da antimimesis reúne esses dois significados já que opõe-se à *mímesis* percorrendo sentido inverso à desta rumo ao paradigma, mas também se propõe a eliminá-la ou substituí-la.

inverso, partir do *mímema* para chegar à realidade (desta vez a essência, não-fenomênica).

Ora, se o que se quer, no caso de Platão, é chegar a um retrato de Sócrates de uma dignidade compatível com o papel de fundador da filosofia e com a de homem mais justo de seu tempo (Carta VII, 324e1-2), por que não partir de seu *mímema* mais grotesco, resultado da *mímesis* mais depreciativa?

Em outras palavras, por que não partir da mais completa e brilhante caricatura de Sócrates disponível, a de Aristófanes?

Esse é o cerne deste nosso pressuposto 7): para elaborar literariamente a dicotomia essência/aparência, central em seu pensamento, e dar o mais radical combate à *mímesis* poética, Platão teria recorrido à caricatura aristofânica de seu mestre (e da filosofia) com vistas a desenvolvê-la numa orientação antimimética até culminar não numa representação plausível desse filósofo, mas no seu próprio pensamento, dele mesmo Platão, melhor encarnação paradigmática possível da própria filosofia.

Trata-se de uma estranha inversão da *mímesis*, que se inicia do ponto mais extremo de qualquer procedimento mimético – a caricatura – e curiosamente vai dar não no alvo real da imitação (Sócrates filósofo), mas prossegue até retratar o pensamento do próprio autor antimimético – Platão, e , por consequência , até retratar a própria filosofia.

Com isso, parece estar-se indicando que não existe um verdadeiro Sócrates nos diálogos e que esse Sócrates “verdadeiro” é, de fato, Platão se autorretratando⁸³.

Assim, no processo mimético normal, segundo Platão, busca-se imitar o que já é imitação, *mímema*, aparência, e não paradigma (como no exemplo da pintura de uma cadeira, em *República*, X), enquanto que, na antimímesis, o objetivo final dessa desconstrução mimética é alcançar o verdadeiro paradigma: o pensamento platônico, a própria filosofia.

De toda forma, num e noutro caso, o verdadeiro paradigma em termos platônicos está aparentemente ausente ou para além dos processos mimético e antimimético e só é acessível por hipótese, respectivamente “a forma-de-cadeira”

⁸³ Embora seja claro que há um processo gradual (sempre o gradualismo platônico) de conversão literária e filosófica de alguém e de um pensamento, que teria , de início, muitas características comuns ao Sócrates “histórico”, até chegar-se ao pensamento do próprio Platão.

para o pintor e o pensamento acabado de Platão para o redator dos primeiros diálogos.

Na *mimesis*, conforme consta da *República*, o paradigma verdadeiro “forma-de-cadeira” parece inexistente ou, pelo menos, estar fora da relação aparente entre pintor e o objeto “cadeira”; assim também, na antimimesis, o paradigma verdadeiro, o “pensamento-de-Platão” parece igualmente inexistente ou, ao menos, ausente da relação inicial de Platão-narrador ou dramaturgo e seu objeto “caricatura-de-Sócrates”.

A diferença é que nessa antimimesis, a ausência do paradigma é apenas aparente e deriva duma estratégia platônica de exposição, em que o jogo ocultamento/exposição constitui a própria estratégia proléptica. E estamos convencidos de que a mesma razão que nos permite, por uma educação na dialética, ver uma Forma “atrás” ou “acima” da pintura de cadeira e do próprio objeto cadeira, permite-nos, de igual modo, desvendar o pensamento de Platão escondido por detrás da caricatura aristofânica de Sócrates ou mesmo do pretenso Sócrates “histórico” que fala nos diálogos.

E não é apenas esse artifício narrativo-dramatúrgico antimimético que Platão usa para aludir implícita e literariamente a seu tema dicotômico fundamental aparência/essência”.

Vimos que, ao tomar como objeto inicial a caricatura da comédia (representação mimética), Platão está partindo da aparência (da *dóxa* popular acerca do personagem-tipo do sofista) para chegar à verdade, isto é, à verdadeira configuração do filósofo, que não é o que parece.

Com isso, Platão opera dramaticamente, ao defender Sócrates, mas, em seguida faz uma crítica ao método socrático (sobretudo no *Górgias*), a mesma temática que norteará sua filosofia, ou seja, extrair-se a verdade a partir de suas representações miméticas, atingir o mundo inteligível pela crítica aos limites, à inexatidão, à deficiência ontológica do sensível assimilado ao aparente, e, em consequência, à pouca inteligibilidade.

Em suma, o que faz Platão ao proceder na contramão da *mimesis* na composição do personagem Sócrates dá uma pista (prolepse) de seus grandes temas futuros, e, assim, consegue uma perfeita *symploké* entre o que tem para dizer (sua metafísica antimimética) e a forma escolhida para dizê-lo (os diálogos socráticos e sua construção antimimética).

A ironia/*eironeía* socrática é outro notável expediente auxiliar nesse sentido, que abordaremos um pouco mais adiante.

O que seria a ironia/*eironeía* nas mãos do Sócrates platônico senão mais um poderoso meio de gerar insegurança no leitor ou no interlocutor sobre o sentido verdadeiro, mas inesperado, do que está sendo dito, um constante convite a ler nas entrelinhas, a desconfiar das aparências? E o que é a aporia socrática senão um modo provocativo de abalar antigas certezas no que é aparente?

Por outro lado, esse processo antimimético aqui sugerido tem a vantagem de mitigar um pouco, talvez, certas perplexidades e aparentes incongruências entre atos e ditos do personagem Sócrates em diferentes diálogos e os procedimentos do próprio Platão como autor desses diálogos.

Por exemplo, uma perplexidade frequente na leitura dos diálogos pode ser expressa na pergunta seguinte: por que o personagem Sócrates de Platão desmascara e condena a *mimesis* na *República* e denuncia o caráter doloroso (repassado de inveja) do riso zombeteiro (*Filebo*, 48a, 49c, 50a) e, por sua vez, se serve da primeira na construção dramática de todos os seus diálogos e faz largo uso do segundo, sobretudo nos diálogos pré-aporéticos⁸⁴?

Tentativa de resposta: para que, partindo desses elementos como objetos, possa desconstruí-los à medida que vai suavizando e sublimando os traços caricaturais de Sócrates até torná-lo sua própria imagem e da própria filosofia.

Acabamos de especular sobre como Platão parece ter decidido fazer o trajeto oposto ao da *mimesis* convencional: parte da imitação aristofânica e constrói, ao longo dos diálogos, não uma pessoa viva, um verdadeiro Sócrates “histórico”, mas um personagem mutável, cheio de possibilidades e complexo que termina por representar a si próprio Platão e, sobretudo, seu pensamento da forma mais aproximada possível⁸⁵.

Em todo caso, esta é a dívida não declarada de Platão para com a *mimesis*.

⁸⁴ Chamo “pré-aporéticos” basicamente quatro diálogos: *Íon*, *Hípias Menor*, *Apologia* e *Críton*, caracterizados pela ausência de um elenco classicamente elaborado como nos típicos diálogos aporéticos em todas as suas fases metodológicas a que já fizemos referência, mas a que, em breve, voltaremos, quais sejam, atopia, *eironeía*, elenco propriamente dito e aporia e/ou *epoidé*. Nesses diálogos sequer há uma tese claramente enunciada pelo interlocutor a ser objeto de refutação.

⁸⁵ Quanto ao desaparecimento do personagem Sócrates nos diálogos finais, *Sofista*, *Político*, *Timeu* e *Leis* podem-se vislumbrar razões tanto filosóficas quanto dramáticas para o fenômeno sobre o qual vamos logo adiante e brevemente nos manifestar.

Por outro lado, vale a pena talvez chamar a atenção para a possibilidade de Platão, com o uso intensivo de *eironeía* por parte de seu protagonista, esta querendo assinalar as debilidades da linguagem, sempre insuficiente para dar conta do que realmente é, do plano inteligível.

De todo modo, é notório que Platão usa muito esse modelo “ser e aparência” em seus modos de argumentar e de expor, de tal modo que distinguir esses dois termos, muitas vezes por paradoxos, parece um *tópos* de sua filosofia⁸⁶.

Por isso sua filosofia tem de se aproximar tanto da *léxis* da poesia e da sofística, exatamente para melhor distinguir-se dessas formas de atividade intelectual e dessas matrizes educativas e de conduta moral.

Exatamente por isso é que o modelo “ser/aparência” usado por Platão não se assenta numa simples relação de opostos antagônicos a ponto de serem facilmente discerníveis, mas numa relação entre “o que é” e “o que parece muito o que é”, bem mais sutil, em que cada ponto e aspecto de aparente convergência, mas real dessemelhança, deve ser identificado e devidamente distinguido.

Essa tensão em Sócrates do par dialético “ser/aparência” atinge às vezes, nos diálogos, um alto grau de proposital confusão antes de ser elucidado⁸⁷. A troca de posições com o antagonista (geralmente um sofista, como Protágoras e Hípias), técnica de travestimento cômico⁸⁸, é algumas vezes empregada nesse jogo de semelhanças e aparências.

A confusão de Sócrates com um sofista, tema recorrente em Aristófanes (*As Nuvens*), no *Protágoras* ressurge, sobretudo, no uso deliberado de falácias por Sócrates (332 a-332e), como muito bem aponta Fausto dos Santos (2008, p.121):

“Agora, se levarmos ainda mais fundo a identificação entre o poeta e o sofista (...), podemos talvez entender um pouco melhor as atitudes do filósofo até aqui. Principalmente, o uso deliberado de falácias, que faz com que possamos confundir

⁸⁶ A própria designação da realidade mais inteligível e real, do próprio ser, como Forma (*eidos*), que na linguagem usual designa aparência, aspecto externo de algo é sintomática e representativa dessa curiosa relação, em Platão, entre ser e aparência, por inversões aparentemente paradoxais que levam seu interlocutor, por exemplo, Cálicles, no *Górgias*, a cogitar de que estivesse brincando ao fazê-lo. Nos termos da *Apologia*, Cálicles aqui o estaria acusando de fazer precisamente o papel que Sócrates acusa Meleto de interpretar: o de alguém que brinca com ar sério. Mas como se trata do atópico e paradoxal Sócrates, o que ocorre é exatamente o oposto: Sócrates trata de assuntos sérios com ar ora brincalhão, ora zombeteiro, ora *eironikós*.

⁸⁷ No *Sofista*, vê-se como é grande a dificuldade de distinguir o filósofo e o sofista.

⁸⁸ Lembrar *As Rãs*, caso de Dioniso, que assume sucessivamente as identidades de seu escravo e de Hércules.

Sócrates com um sofista assim como fez o porteiro da casa de Cálias, ou mesmo como já ocorrera em outra comédia [As nuvens]. (...) O Sócrates falacioso é uma espécie de paródia do próprio Protágoras.”

O discurso de Sócrates, que começa em *Protágoras*, 342a, é, para Charles Kahn (1996b, :210), “um embaraço para os admiradores de Sócrates” porque o filósofo se traveste no sofista, a nosso ver uma simples operação típica da lógica cômica, o da inversão de papéis e posições.

A discussão filosófica séria nos diálogos (este diálogo em particular) se apresenta a par de exigências de verossimilhança quanto ao caráter e pensamento dos personagens, sobretudo do protagonista – Sócrates –, que, na nossa opinião, foi sendo construído, como já observado, a partir de um protótipo aristofânico.

E não só a poesia e a sofística são atacadas através desse modelo aparência/essência, mas também a retórica, que compõe, com as duas primeiras, a trindade a combater.

Como fica estabelecido no *Górgias*, a retórica é a arte da aparência ou de, nas palavras de Diès (op.cit., p.404) “dizer melhor que ninguém o que todo mundo pensa – a arte da banalidade distinta”.

Em seu livro *A invenção de Atenas* (1994:319), Nicole Loraux, embora considerando o gênero retórico do encômio (tema do *Menexeno* de Platão) oposto ao discurso socrático em suas finalidades, admite que “compartilham o mesmo efeito: o fascínio”, remetendo ao *Mênnon*, 80a3, e *Banquete*, 194a4.

Aqui, novamente, Platão parece estar extraindo diferenças em traços socráticos aparentemente semelhantes aos dos retóricos e sofistas, mostrando que a aparência similar esconde uma essência antagônica: de certa forma, isso faz parte do projeto platônico de tentar desfazer (mais matizando-a que a desmentindo) a caricatura socrática de *As Nuvens*, que pode dar a impressão de assimilá-lo a um sofista estereotipado qualquer.

Diz Loraux (*id.*, *ibid.*):

“Há, porém, nessa crítica da oração fúnebre mais que uma simples denúncia da democracia: opostos em suas finalidades, o discurso oficial e a palavra socrática assemelham-se, estranhamente, quanto ao efeito produzido sobre o auditório: se é verdade que a oração fúnebre enfeitiça seus ouvintes, Sócrates, nesse aspecto, nada fica a lhe

dever⁸⁹ – duas fascinações que apresentam excessivos pontos em comum para que não entrem em situação de concorrência.

Tanto Sócrates como o epitáfio encantam como o som da flautas.” (Banquete, 215b8, 215c8; Menexeno, 239c1, 215c8).”

E prossegue essa autora:

“(…) Entre os discursos criticados por Sócrates o epitáfio ocupa lugar especial: por isso ele merece desenvolvimento de um tamanho inusitado, onde as similitudes que apresenta com a palavra socrática são sugeridas até à evidência. Negligenciadas por aqueles que, desejosos de preservar a todo custo a diferença absoluta da figura socrática, insistem apenas na oposição entre dois modos de discurso, como se Sócrates não pudesse ter nada em comum com o discurso que ele critica. Essas similitudes devem ser estudadas, na medida em que se pretende analisar, posteriormente, a diferença profunda dessas duas palavras.”

Essas reflexões de Loraux apontam para um aspecto importante dos escritos platônicos concebidos como resposta à caricatura aristofânica: sugere-se que a verdadeira essência de uma coisa ou ensinamento deve ser buscada num antagonismo profundo em relação ao que justamente se apresenta como o que lhe é mais próximo, de modo que a técnica da distinção sutil, revelando afinal abismos de diferença, é a que melhor separa e polariza radicalmente essência e aparência.

Outra observação conexa a essa última é que as obras clássicas como um todo na Grécia tinham um forte caráter alusivo e agonístico, apurando suas teses e seus estilos em contraste e em discussão contínua com seus pares, seus semelhantes mais próximos.

Platão não é diferente nesse particular, só que introduz nesses cotejos a dimensão da finalidade moral entre expressões e pensamentos aparentemente similares: isso vai implicar e orientar a pesquisa das essências, únicas capazes de evidenciar o que há de intrinsecamente oposto no que se apresenta como semelhante.

Platão parece fundamentar a conduta desenganadora socrática habitual, de refutar proposições e desmoralizar seus autores desmascarando o caráter enganoso

⁸⁹ A tal fascínio ou feitiço se referem, a propósito, as queixas de Mênon em 80a3 e de Agatão contra Sócrates (*Banquete*, 194a4).

de suas aparências, num embrião de “ontologia”⁹⁰ ancorada no desengano, em que o real não está na aparência, mas deve ser buscado para além, por trás ou acima desta. Essa reversão das expectativas (*metabolé*) e *peripéteia* de quem se fiava em aparências e se dispunha a publica e agonicamente defender sua frágil posição contra o elenco socrático expunha o paladino do erro ao ridículo.

O ridículo seria, então, o resultado necessário e a punição mais eficiente, adequada e justa de quem defende o que não é. Esse ridículo é, para Sócrates, terapêutico, uma vez que o melhor que pode acontecer ao injusto é ser devidamente punido (*Górgias*, 476c-477a).

Mas não se pode perder de vista o caráter trágico do erro e da injustiça que conduzem a alma à perdição. Então, a alma presa do erro e da injustiça trágicos é libertada e purificada pelo ridículo ao passar pela terapia corretiva de se expor ao riso.

E Sócrates é o agente dessa peripécia da alma que faz o trágico se resolver em ridículo. Não é mais o destino (ou o divino vingador, Apolo) que se encarrega dessa função catártica: é Sócrates que, aliás, segundo ele mesmo, seria o emissário de Apolo nessa revelação da tragicomédia da vida humana.

Nessa tragicomédia, o protagonista se descobre afinal não um joguete nas mãos de um destino implacável, tenebroso e mortífero, mas de um Sócrates “terapêutico”, revelador, iluminador e partejador de vida espiritual e intelectual.

A raiva que esse procedimento socrático muitas vezes provoca nos interlocutores provém de um mal-entendido: o ridículo do desmascaramento é tomado como o fim de uma estratégia do Sócrates platônico, quando, para ele, é, sobretudo, um meio de expurgar a alma de suas falsas crenças, removendo o principal obstáculo que a separa do conhecimento.

B) Quanto a um possível projeto de Platão de superar os gêneros literários tradicionais de seu tempo por meio do novo gênero dos *sokratikoi logoi*, é preciso, em primeiro lugar, ter-se presente que, quando Platão, através de Sócrates, traz à baila, na *Apologia*, a comédia como fonte remota do que chama de

⁹⁰ Lembrando sempre que o personagem Sócrates não é um ontólogo nem um epistemologista, mas um filósofo moral, embora Platão o faça “evoluir” (sempre nos limites da verossilhança do personagem) nesse sentido, de tal modo que, como veremos, na análise do *Górgias* no capítulo V, se o personagem Sócrates não pensou assim, esta, no entanto, seria uma possibilidade natural (dentre outras certamente) de encaminhamento de seu pensamento, caso Sócrates tivesse pretendido ir mais longe na fundamentação de sua moral.

“primeiras acusações” (*protai kategoríai*) contra ele, não está responsabilizando o poeta por seu uso no tribunal porque sabe que poesia é essencialmente imitação nunca paradigma para a vida , mas está se dirigindo aos seus julgadores como se perguntasse, ironicamente:

“É nessa cena cômica de 25 anos atrás que vocês baseiam o que têm contra mim? Porventura, não sabem distinguir ficção e realidade? Vocês não poderiam dar prova maior da confusão que fazem entre o vivido e o representado”.

Aliás, esse pequeno diálogo imaginário, nada mais é que uma metáfora do próprio núcleo metafísico da filosofia platônica, que consiste precisamente em fazer entender às pessoas que elas tomam por real – a região do sensível – o que, de fato, não tem maior realidade, é imitação, aparência da verdadeira realidade – a região do inteligível, do pensamento, das Formas.

O espantoso é que, até os dias de hoje, a caricatura de Sócrates feita por Aristófanes ainda seja compreendida com o mesmo tipo de distorção daquela época, só que agora, dada a reverência universal pela figura heroica e injustiçada de Sócrates, a crença atual, ao contrário da antiga, de aceitação automática da caricatura, é a de recusa, igualmente automática, da caricatura (e de Aristófanes como autor), como retrato infiel e calunioso do filósofo, responsável última por sua condenação.

Além disso, falar, como o faz Kahn, no título de sua obra , aqui mencionada, de um “*Uso Filosófico de uma Forma Literária*”⁹¹ esconde certo anacronismo e má percepção do caráter das relações recíprocas e orgânicas entre forma e conteúdo e sua inseparabilidade em Platão.

De fato, se Platão faz uso de certos procedimentos, técnicas, modos de expressão, valores e até juízos críticos ,neste caso, da comédia, não o faz arbitrariamente, como uma simples escolha “estética” sua, mas porque um de seus grandes objetivos estratégicos, autor estocástico que é, era a derrota definitiva da tradição poética, enquanto visão de mundo, função educativa e monopólio da direção cultural, espiritual e política da cidade.

E para tanto, sabia que não bastava interditar pura e simplesmente a sua prática na pólis, desmoralizando-a como fonte de conhecimento, desmascarando-a

⁹¹ Esse é o subtítulo da obra de Kahn aqui referida (1991).

como proto-sofística e apontando seus perigos para o desenvolvimento moral dos cidadãos, missão afinal completada, ainda que meio toscamente ⁹², no Livro X da *República*.

Mas, mesmo que tudo isso ficasse demonstrado para os cidadãos e fosse aceito, era forçoso reconhecer ainda que se estava, desse modo, impondo-lhes uma inegável perda, subtraindo de todos uma inegável fonte de deleite “estético” que não bastaria suprimir, mas que se devia substituir, compensar, se possível.

Isso sem falar que a supressão da poesia mimética na cidade através de sua derrota por uma nova proposta de entendimento do mundo e de sua expressão só poderia se dar mediante um embate agônico de grandes proporções, dada a força e o prestígio dessa tradição poética, e é esse *agón* que é travado estrategicamente por Platão desde que se pôs a escrever até seu grito de vitória, modulado por certa ressalva ⁹³, no Livro X da *República*.

Parece que Platão força uma comparação de seus “diálogos socráticos” com os gêneros existentes para, através desse cotejo, desse jogo de diferenças e semelhanças, deixar mais claros os objetivos e a natureza da filosofia que se deixa reconhecer através dos atos, ditos modos e estratégias de argumentação do filósofo paradigmático, Sócrates.

Neste ponto, cabe abordar a questão da relação orgânica entre forma e conteúdo em Platão porque, ao que me parece, seu interesse é a criação de um gênero cultural ou literário superior, em ambos os sentidos, aos gêneros oferecidos pela tradição.

É como se a forma literária tivesse de ser não só uma perfeita ilustração da própria doutrina, mas também como se fora sua “consustanciação” dialogada, antimimética.

⁹² Por exemplo: a noção refinada de Formas (região do inteligível) dos Livros VI e VII, é equiparada, sem mais qualificações, no Livro X, à simples noção de universal linguístico.

Diz ali Sócrates: “*Queres então que comecemos nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efetivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não estás a compreender?*” (*República*, 596 a6-a8)

⁹³ Depois de ter expulsado o poeta de sua república ideal, Sócrates parece deixar entreaberta a porta para seu retorno, sob condições: “*Concederemos certamente aos seus defensores (da poesia mimética), que não forem poetas, mas forem amantes da poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida humana. E escutá-los –emos favoravelmente, porquanto só teremos vantagem, se se vir que ela é não só agradável, como também útil*” (*República*, 607 d1-e2)

Assim, a forma e conteúdo, num diálogo platônico, devem estar articulados como se articulam o Belo e o Bem para Platão, no “*Górgias*”, em que o sofista Pólo se atrapalha na argumentação por separar indevidamente, aos olhos do Sócrates platônico, o que é Belo do que é Bom. O discurso sobre o bem deve ser necessariamente belo, pois que é o belo senão a mais visível das Formas, a que com mais clareza se deixa entrever nas suas instâncias sensíveis (*Banquete...*) ?

Há organicidade inseparável das duas dimensões nos diálogos: mais uma vez não se trata de arbitrariedade ou maneirismo platônico. Talvez se possa até dizer, acompanhando a maioria, que, em termos gerais, o projeto literário de Platão seja subordinado ao seu projeto filosófico e político. Mas, a natureza dessa “subordinação” precisa ser mais bem investigada por que a decisão e o objetivo de Platão de derrotar o poeta usando melhor que ele seus próprios instrumentos e suas próprias armas (melhor tanto no sentido ético-filosófico de busca do Bem, quanto no sentido de manejo mais exímio de recursos dramáticos e artísticos/lingüísticos) não pode ser negligenciada sob pena de parecer atópico o livro conclusivo da “*República*”, que culmina o combate contra a poesia, como combate pedagógico, moral, político e filosófico de primeira ordem. É preciso, assim, compreender a feição literária dos diálogos platônicos não à maneira de ornamento supérfluo ou como um recurso meramente instrumental, mas como o meio necessário e indispensável de dar forma (tornar visível) a um pensamento não só filosófica e teoricamente inovador, mas também inerentemente contracultural, no seu combate feroz à mais respeitável tradição grega de pensar o mundo e dizê-lo.

Em função do agonismo com a poesia e da necessidade de suplantá-la no conteúdo e na forma, Platão concebe um gênero discursivo que, por um lado, desmascara teoricamente a *mimesis* que lhes parece comum, usando para isso, um processo antimimético que a desconstrói, como veremos adiante, e, que, por outro, reúne em si as qualidades de cada um desses gêneros sem incorporar-lhes os defeitos.

Vale notar aqui que, para impor-se aos outros gêneros literários miméticos quanto à sua forma, Platão parece ter conjugado em um único gênero, maior liberdade de crítica e de invenção do que a detida pelos grandes gêneros dramáticos do século V: Tragédia e Comédia.

No caso da tragédia, a liberdade em relação à verossimilhança dos personagens é maior que a da comédia, pois se está em pleno domínio do mito, suscetível de grandes variações narrativas por que não se está lidando com figuras da cena política contemporânea. Em compensação, a liberdade de crítica política conjuntural é bem menor no gênero trágico, sendo os personagens figuras heroicas distantes no tempo, embora alguma alegoria alusiva ao tempo presente sempre seja possível.

Na comédia, ao contrário, as restrições à verossimilhança são mais rígidas, pelo menos quando se esteja retratando figuras ainda atuantes na atualidade política e cultural, não obstante serem generosas as franquias no sentido da construção de um arcabouço ficcional bastante imaginativo e até utópico em redor desses personagens históricos.

Por outro lado, no que concerne à liberdade de crítica política ou cultural, a comédia goza de amplas possibilidades por encenar personagens presentes na vida cultural e política da *pólis* e notórios por mobilizar paixões, respeitada a configuração verossímil dos agentes objetos de representação.

Já a filosofia – através dos diálogos de Platão - é privilegiada em ambos os aspectos em face de comédia e tragédia, uma vez que empresta tanto o vigor crítico da comédia quanto uma criatividade na composição dos personagens igual ou maior até que a tragédia, pois atua no domínio da lenda e do encômio deliberado e sem os limites conjunturais da caricatura cômica.

Além disso, o fato é que o filósofo, além de compartilhar com o cômico, nisso superando o trágico, a liberdade na abordagem paródica (intertextual) de qualquer gênero literário, tem sobre o cômico (e o trágico) outras vantagens:

- 1) Não está submetido ao julgamento popular (como se salienta *no Górgias*, 481e⁹⁴).
- 2) Com isso, está livre de adular juízes e fazer-lhes concessões vulgares (cf. *Apologia*, 34c-35d)
- 3) Não precisa levar em conta a opinião da maioria, só as dos mais sábios (cf. *Críton*, 48 a-b⁹⁵)

⁹⁴ Diz aqui Sócrates a Cálicles : “ Na assembleia, se o povo de Atenas discorda da afirmação que tu estejas fazendo, tu a alteras e dizes o que ela deseja” (...) “ ...Mas a filosofia sempre sustenta a mesma coisa, e é seu discurso que agora te surpreende, e ela o pronunciou em tua própria presença”.

4) Não está limitado a um certo tempo de exposição: tem toda uma vida para discorrer, como o demonstra o diálogo *Teeteto* (172d-173b⁹⁶).

Assim, em relação à comédia, é como aponta Andrea Nightingale :

“Considere-se um último – e, acredito, crucial – ponto de convergência entre a Comédia antiga e o diálogo platônico: a forma ”misturada” ou multigenérica. Para colocar isso mais precisamente, ambos, os comediógrafos e Platão incorporam regularmente gêneros ”estranhos” de discurso em seus dramas”⁹⁷.

Isso confirma a maior liberdade da intertextualidade cômica, sempre em diálogo com a tragédia, liberdade também buscada nos diálogos platônicos, que, não só parodiam, como veremos, a tragédia (*paratragoidía*), mas praticam também a paródia da própria comédia (*parakomoidía*). Platão também se apropria,

⁹⁵ Diz Sócrates a Críton:

” *Se, primeiramente tomássemos esse teu argumento, que tu estás enunciando acerca das opiniões, se em cada ocasião era enunciado (falávamos) com correção ou não, é preciso, por um lado, prestar atenção a algumas dentre as opiniões , mas, por outro, a outras não? Ou anteriormente, ser preciso eu morrer era dito belamente mas agora manifesto se tornou que <sem propósito> só por argumentar era dito, e era brincadeira e tagarelice , em realidade?*

E eu mesmo desejo investigar, Críton, em conjunto contigo, se diferente de algum modo me parecerá , uma vez que me encontro aqui, ou o mesmo, e <se> renunciaremos a ele ou por ele nos deixaremos persuadir.

Mas, de todo modo, era dito, como eu suponho, em cada ocasião, assim, pelos que supõem dizer algo sensato, exatamente como eu dizia há pouco, que dentre as opiniões [E] que os homens opinam, umas seria preciso ter em alta conta , outras não.

Isso, pelos deuses, Críton, não parece belamente a ti ser dito?

Pois tu, com efeito, pelo menos quanto ao humano, estás livre da iminência de morrer amanhã de manhã e não te poderia desnortear o presente infortúnio .

Examina então: não suficientemente te parece ser dito que necessário é não todas as opiniões dos homens honrar, mas umas sim e outras não? Nem as de todos, mas de uns sim e de outros não? Que dizes :isso não é dito belamente?

Kri. Belamente.

So. Então as úteis é necessário honrar , mas as inúteis não?

Kri. Sim.

So. E as úteis não são as dos sensatos e as inúteis as dos insensatos?”

⁹⁶ Diz sobre isso Sócrates a Teeteto: “ *Aqueles que se esfalfam para cima e para baixo em tribunais desde a juventude parecem-me, quando comparados àqueles que foram educados na filosofia ou atividades similares, ser como escravos no atinente à sua formação , comparados a homens livres. (...) Esses últimos tem aquilo de acabamos de falar, tempo livre e eles falam à sua vontade , em paz; exatamente como nós agora, examinando argumento por argumento , já começando um terceiro(argumento), se for o caso de os novos os agradarem mais do que aquele em que estão em dado momento engajados; e eles não se importam se sua conversa é longa ou curta, e sim se atingiram a verdade. Mas os homens do outro tipo estão sempre apressados – pois a água que corre na clepsidra os espicaça – e a outra parte no processo não permite-lhes falar sobre nada que eles queiram(...) e as disputas nunca seguem um curso indefinido, mas são sempre dirigidas ao ponto em questão, e frequentemente a disputa é pela vida do réu.”*

⁹⁷ Nightingale, A.W. (1995: 191)

com relação à comédia, de sua posição crítica em face dos eventos políticos, dando a tais críticas maior universalidade.

É como destaca ainda Nightingale :

“Embora ele se opusesse ao uso ignorante do ridículo por parte dos comediantes, e objetasse [isso] aos comediantes, Platão foi rápido em se apropriar da “voz crítica” da comédia para seus próprios dramas⁹⁸”.

E, de certo modo, embora não com a intencionalidade platônica, também Eurípedes, com a inflexão algo tragicômica de suas últimas tragédias melodramáticas e Aristófanes em certos momentos , como no “trágico” final de *Nuvens*, já ensaiavam tentativas de uma certa interpenetração dos gêneros clássicos.

E essa *mélange* de gêneros literários clássicos, antes tidos por estanques e incomunicáveis (tanto que um autor ou ator cômico não poderia atuar em tragédias nem compor uma) , provavelmente atribuível por primeiro a Platão, chegou até a erigir seus diálogos, na opinião de Bahktin, em uma das origens mais remotas , junto com a sátira menipeia, do romance moderno polifônico.

De toda sorte, talvez só assim seja possível entender o significado , de outro modo enigmático, de uma passagem do final do *Banquete* de Platão. Trata-se do passo 223d, em que , sonolento, o narrador do diálogo, Aristodemo, cochila e perde parte do que se diz, recordando-se somente , quando acorda, de que Sócrates tentava convencer Aristófanes e Agatão de que o homem que tem a habilidade de um poeta trágico pode ser também um poeta cômico .

A resposta ao enigma proposto no fim do *Banquete* não está na história da literatura grega, em que não havia exemplos de um único dramaturgo que houvesse escrito comédias e tragédias. A resposta está submersa no próprio diálogo e, de modo mais geral, justifica a própria feição dada por Platão a seus diálogos socráticos. Nesse sentido, para que serviria, por exemplo, o episódio do soluço de Aristófanes? (em 185cd do *Banquete*).

É um artifício narrativo cuja consequência dramática mais séria é que, por causa dos soluços, os dois poetas, o cômico (Aristófanes) e o trágico (Agatão), foram aproximados, na ordem de seus discursos, falando sucessivamente,

⁹⁸ Nightingale, A.W., op. cit. pág. 190.

exatamente como, no final do diálogo, ambos dormiram também juntos e em ordem sucessiva, modo cênico, portanto, de fazer a aproximação do cômico e do trágico (respectivamente Aristófanes e Agatão).

De toda maneira, a rejeição da poesia por Platão não o impede de ver o seu poder e sua influência (sua dimensão política e educativa) porque não se trata, no seu caso, do mero desprezo socrático (que recusa liminarmente, a um só tempo, poesia, retórica e política). E, exatamente por se dar conta tão claramente do poder de sedução e convencimento da linguagem poética, é que não pôde abrir mão de usá-la, ele também, em seus escritos, desde que submetida à verdade. Para tanto, e aí se explica a opção de Platão por um gênero literário apenas incipiente - o diálogo socrático -: era preciso vencer o rival completamente, destituindo-o de todo seu prestígio e influência. Nesse sentido, não bastava inaugurar uma nova prática discursiva que fosse apenas mais rigorosa, de maior precisão conceitual e moralmente mais justificável.

Se o fizesse na forma de ensaios e tratados no estilo do que comporia a seguir Aristóteles, sua criação não passaria de mais um gênero cultural para se acrescentar aos demais já existentes, ainda que crítico da poesia. Era preciso, para os ambiciosos propósitos de dominação ética, política e intelectual platônica que não restasse qualquer espaço relevante de influência política ou cultural na *pólis* para a poesia.

E, já que os atenienses gostam tanto de *mímesis* poética, com suas ironias dramáticas e suas reversões de expectativa, Platão constrói uma filosofia na forma de um gênero literário que os inunda com uma plethora de ironias, paradoxos, paródias, ambiguidades, contradições e enigmas, só que não no sentido de divertí-los e de mobilizarem emoções de medo e compaixão, mas sim de provocá-los ou de espicaçar sua ira, emoção mais ativa do que compaixão e medo, ou, na melhor hipótese, mobilizar sua curiosidade de investigação filosófica.

Assim, a filosofia platônica se impôs um compromisso de máxima exigência em relação à beleza de sua veiculação, sem prejuízo de promover uma rediscussão do que seria o próprio Belo.

- 8) Outro pressuposto nosso para a leitura dos diálogos é o entendimento da noção do que chamo de Duplo em Platão e o papel da ironia⁹⁹ em seu tratamento.

Temos consciência da necessidade de aprofundarmos este ponto pela sua importância literária e filosófica na orientação da leitura dos diálogos, mas, infelizmente, por enquanto, só podemos oferecer reflexões talvez um tanto avulsas ainda.

Primeiramente, não se pode esquecer, na leitura de Platão, um traço saliente da cultura e do modo de pensar gregos desde que se tem registro e que ele, de modo muito peculiar retoma, como sempre, por “transposição”¹⁰⁰.

Trata-se de seu pendor para ambiguidades.

Não só seus mitos, mas também a própria língua dá exemplos numerosos de ambiguidade/duplicidade¹⁰¹, seja na constituição do caráter de um deus (Apolo, por exemplo, deus da peste e da cura), seja na valência ora positiva, ora negativa de boa parte dos nomes e verbos da língua grega arcaica e clássica.

⁹⁹ Estamos usando o termo “ironia” aqui, por enquanto, não como será problematizado a partir do Capítulo II, mas no sentido mais corriqueiro possível, que consta de qualquer dicionário. O termo “paródia” também vai mais adiante ser usada do mesmo modo e não no sentido especial em que será analisada essa prática nas mãos de Platão (Capítulo IV).

¹⁰⁰ Esse conceito de transposição platônica é o que consta de Diès A.

¹⁰¹ A diferença entre ambiguidade e duplicidade, pelo menos para o que nos interessa salientar é *grosso modo* entendida como sendo o duplo condição de possibilidade do ambíguo, este uma duplicidade simultânea, um paradoxo, que, se satisfizer a todo um conjunto de condições (ser sobre o mesmo, ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto ou relação) será uma contradição. Só o duplo teria a *dýnamis* de ser ambíguo, tenha ou não essa ambiguidade se realizado de fato.

Ambíguo é o um que contém o dois ou múltiplos.

O Édipo é a representação dramática do problema da ambiguidade: é filho e esposo, pai e irmão a um só tempo.

O espelho da Górgona equivale (tem a mesma força da própria Górgona, ambiguidade fundamental). Ambiguidade é um duplo acrítico, um processo sintético equívoco que precisa ser desfeito ou pela contradição ou pela *diaíresis* (análise filosófica).

Na imagética tradicional (da poesia) o um ambíguo passa por ser dois, o que lhe confere mais complexidade e interesse estético. Esse duplo mimético é que é ambíguo, enquanto, na filosofia, passa-se à necessidade de se esclarecer e elucidar o dois -em -um da imagem ambígua em um duplo, em que o um deixa definitivamente de sê-lo, para revelar-se um duplo contraditório (duplicidade mutuamente excludente) ou diairético (pode revelar-se gênero de duas espécies).

Assim, no caso mimético, a mistura ambígua de imagem e paradigma tem de dar lugar à cisão entre essas duas instâncias.

Só que essa cisão para se operar totalmente passa por persistências de elementos de ambiguidade entre as instâncias como a noção de semelhança, aparentemente elemento obrigatório e indissociável de toda imagem.

Mas deixa de ser, desde o momento (no *Sofista*) em que ela é reconfigurada como signo: o radicalmente não ser o referente e cujo ser é precisamente o de apontar, indicar a referência da qual é imagem-signo.

Nesse mesmo sentido, é sabido também que os gregos (até mesmo Aristóteles em certa medida) não cuidavam muito de separar claramente o que era História de tempos remotos do que era relato poético sobre o mesmo assunto.

Isso sinaliza para o fato de que o problema da verdade como exclusão de seu oposto (falsidade), e, portanto, a própria relevância da questão da contradição lógica não era absolutamente prioritária (ver Hesíodo e suas Musas)¹⁰² entre os escritores de então, pelo menos até o século VI com Parmênides.

Esse traço cultural certamente foi um grande desafio a superar não só para o desenvolvimento do pensar lógico-proposicional da filosofia, mas, sobretudo, no caso de Platão, para sua eleição da *eironeía*/ironia (forma de ambiguidade de tipo crítico e instável), como traço marcante da personalidade de seu herói filosófico, como principal arma socrática no combate a essa “indiferença” tradicional, mitopoética grega, por uma noção de verdade fundada no respeito absoluto ao princípio da não-contradição. E isso corresponde à maravilha ao vezo tipicamente platônico de combater o inimigo com suas próprias armas: confrontar o ambíguo poético, retórico e sofístico com o *ironikós*, irônico, entendido como o duplo desambiguizador. Assim, o duplo dialógico *ironikós* racionalizador e desfazedor de ambiguidades é o primeiro passo para partejar uma excludência no seio do ambíguo. O que parece um, o falso um, que comporta estranhas qualidades, excludentes, mas até então conviventes se torna agora dois ou dois “uns” autônomos, mas que podem eventualmente se relacionar como espécies de uma nova unidade, a unidade genérica, o gênero.

Ou seja, trata-se de usar o modo “transpositivo” moral e metafísico da visão platônica da duplicidade do mundo contra a complacência grega, filosoficamente “ingênua”, com sua apreciação da ambiguidade como “categoria estética”.

Nesse contexto, o diálogo platônico, se logicamente orientado por seu condutor- Sócrates -, por sua vez, é um duplo que desambiguiza e tende a trazer os oponentes a um acordo, nem que seja na perplexidade comum, na aporia.

Em seguida, cabe ter presente que dois traços essenciais do pensamento de Platão desencadeiam sua expressão na forma dialógica, pelos *sokratikoi lógoi*:

¹⁰² In “*Teogonia*” Hesíodo, “*Sabemos muitas mentiras dizer, símeis à realidade, mas sabemos, se quisermos, cantar coisas verdadeiras*”

a) Sua visão dual de mundo (aparência/essência) e da dificuldade não só de estremar essência de aparência como de derrotar esta última ou melhor subordiná-la, tão inteligivelmente quanto possível, à essência .

b) Sua visão da filosofia como eterno perguntar, seu inacabamento essencial.

Talvez por isso tenha se dado conta da utilidade de a *eironéia*/ironia ou como intérprete ou veículo de uma metafísica fundada em seu dualismo essência/aparência e ao mesmo tempo cumprindo a função de pôr em relevo a problemática pedagógica, ou, na visão platônica, psicagógica, de não só se dirigir direta e dialogicamente às almas dos ouvintes e dos leitores, mas também de dar-lhes a perceber suas próprias dualidades (não ambiguidade) cognitivas internas, como sujeitos , por um lado, de conhecimento objetivo, (saber algo ou não) e , por outro de autoconhecimento (consciência de se saber algo ou não , ou “saber-se” sabendo ou não).

Assim o próprio saber auto-reflexivo de Sócrates acarreta basicamente um duplo no interior da alma, pois implica a ideia de que uma mesma pessoa a um tempo sabe ou não sabe algo (saber objetivo) e , por outro lado, “sabe” (está cônica) ou não que sabe esse algo¹⁰³.

Há, então, na alma um duplo de tipo cognitivo¹⁰⁴.

E uma das funções da ironia (*eironéia*) , seja socrática seja platônica, é a de provocação produtiva, de evocação sutil desse duplo complementar na alma, como o acicate do tãvão da *Apologia*.

¹⁰³ No entanto, nada mais estranho na sociedade grega do século V a. C. , ainda uma sociedade da vergonha antes que da culpa, do que cogitar-se desse tipo de saber realçado por Sócrates em sua noção de autoconhecimento.

Isso porque a vida social e cultural da Atenas de então era toda voltada para as coisas, os discursos, ações alheias e as outras pessoas, isso tudo sempre motivo para agonismo e emulação e não para um olhar introspectivo do cidadão: ver significava ver-se refletido na pupila do outro. Tanto assim que o *Hípias Menor* de Platão , que consideramos um dos primeiros (senão o primeiro) diálogo , mostra o sofista homônimo como um típico ateniense cultivado da época: alguém cheio de saberes (polímata) e auto-suficiência (produzia até seus próprios mantos e anéis), todo voltado a um saber de externalidades , em que o melhor da vida se resume em ser capaz de saber ou fazer o máximo de assuntos ou atividades possíveis. Por isso mesmo, Sócrates facilmente o confunde e faz dele objeto de riso, ao massacrá-lo como um incapaz de separar o que seja capacidade técnica e o que é virtude moral, tão inusitada era para ele a reflexão sobre esta última, fora do campo da mera excelência técnica.

¹⁰⁴ Esse “saber de si” , essa duplicidade interna à alma, longe de contraditória , é complementar , pois no ser humano é preciso que haja , além do saber ou não saber algo, a consciência de se saber ou de não se saber.

E de apontar, simultaneamente, o duplo contraditório encerrado nas ambiguidades linguísticas e de pensamento do adversário, precipitando-o em aporias.

A *eironeía* / ironia é a versão socrático-platônica de parturição do duplo como racionalização do ambíguo presente na linguagem .

E, ao mesmo tempo, expõe o verdadeiro duplo cognitivo complementar presente em toda alma humana.

A própria *mímesis* em geral já consiste em simular a efetiva presença (personagem) de um ausente (indivíduo representado)

E a ironia socrática (*eironeía*) , nesse sentido, é antimimética por excelência porque dissimula um certo saber (saber autoconsciente, saber de saber) , isto é, parece simular a efetiva ausência (do sentido verdadeiro, oculto, desse saber) de um presente (o não saber , vocalizado na aparência).

E , claro que está implicado no procedimento irônico a primazia do pensamento não-dito sobre o que é verbalizado no discurso, o que se mostra bastante funcional ao cerne da metafísica platônica , que está no contraste problemático mas hierarquizado entre aparência e essência.

Por isso, a ironia nos põe em guarda contra a linguagem e suas pretensões de transparência.

A própria *eironeía*/ironia é recurso proléptico no caso da Teoria das Formas: a linguagem se descola do pensamento e da realidade. Na medida em que o dito não corresponde ao pensado e ao real, cria-se um fosso entre essas instâncias; sugere-se já uma primeira atitude de desconfiança sobre o estatuto da linguagem e uma necessidade de se procurar o sentido para além dela e de seus enunciados.

Dá-se a entender a existência de algo que transcende o que é meramente enunciado.

A ironia leva à desconfiança da linguagem colocando o interlocutor à mercê de algo que está por trás das palavras.

Há, por outro lado, uma curiosa articulação entre o princípio da não-contradição e a ironia .

A ironia parece brincar com o princípio da não-contradição, mas, na verdade, encaminha o elenco.

O tragediógrafo faz com que o ironizado (personagem tragicômico) seja involuntariamente apanhado pelo mecanismo da contradição da expectativa e, portanto, gera contradição no outro (mas como *páthos*).

O *eironikós*/irônico na conduta e no método socrático causa no interlocutor um efeito mais negativo em certo sentido do que o causado pelo tragediógrafo no personagem trágico: a dolorosa perplexidade do não-conhecimento (no seu caso, de seu reconhecimento como ignorante) e não, como na tragédia, um reconhecimento positivo de algo, de sua identidade real (como no caso de Édipo), embora através de todo o sofrimento.

A ignorância socrática parece fingida no sentido de “teatral”, mas sua raiz está não na ostentação teatral de um não saber, mas no escondimento de um saber desconhecido e insuspeitado por todos.

Só que, na aporia socrática, a contradição da expectativa de saber gerada não se resolve apenas em *páthos*, ou num reconhecimento extremamente doloroso – *anagnórisis* - mas ou na cólera do antagonista e no riso concomitante dos circunstantes ou no estímulo da alma do antagonista de seguir investigando, e, portanto, não se resolve somente em *páthos*, mas também, potencialmente, em *práxis*. Não é, pois, como na tragédia, uma *práxis* que desencadeia um reconhecimento da ignorância e um *páthos*, mas um *lógos* que dá lugar ao *páthos* ou à *práxis* da alma, seja a raiva do *thymós* seja a vontade de pesquisa (do *logistikón*).

Platão, portanto, faz de seu Sócrates uma espécie “filosófica” de tragediógrafo que enreda seu personagem (antagonista) numa situação autocontraditória dolorosa e involuntária, isto é, numa situação irônica em que se contradiz a si mesmo não só no raciocínio, mas também é pilhado em contradição em sua prática de vida .

O *eironikós*/ironista, portanto, é também o que cria (gera) a situação aporética (é um emissário do autor, e nesse sentido, conexão autor/Sócrates), em que o antagonista vê dissolvidas suas ambiguidades, transformadas ao final em duplo contraditório.

Não é, assim, o que apenas usufrui de um jogo frívolo de ambiguidades no plano da retórica, mas alguém que incursiona no plano da filosofia e, a seu modo, no da tragédia e no da comédia.

Não frui simplesmente de seu artifício como quer Aristóteles (quando o distingue do *bomólokhos*, que faz graça para outros rirem e não para divertir a si próprio, como numa de suas acepções de *eíron*), mas o engendra de tal modo que os agentes da fruição (do artifício em toda sua complexidade e consequências) sejam outros, os espectadores ou leitores.

Assim, na tragédia, é o destino (ou a divindade) o ironista que faz cair sobre o personagem a contradição trágica (ou a peripécia); nos diálogos, por sua vez, é Sócrates o autor da contradição que gera no interlocutor.

Dá a pensar, aliás, o fato de o termo *eironeía*¹⁰⁵, se entendida como “fingimento” (Sócrates, ao nosso ver, não finge, mas dissimula), se constituir precisamente no sentido fundamental da representação teatral, ou seja, “fingir”, escondendo o ator e o autor no personagem, deixando de ser eles mesmos para ser um outro. Estendido o mecanismo teatral para fora da cena, e já nos diálogos platônicos, muda a finalidade do jogo (divertir os espectadores) e se transmutam em personagens esses espectadores e os mecanismos enganadores não jogam mais em seu favor mas contra eles, diluem-se e misturam-se os papéis, cúmplices do ato de rir são companheiros agora de derrisão alheia. O engano teatral assola agora a cidade, subvertida por Sócrates.

É como se Sócrates dissesse: Vocês gostam do engano teatral tanto que o trazem para a vida? (súplicas nos tribunais, por exemplo). Pois bem, comigo vocês terão a mais incômoda forma de engano na vida, em que representarão sempre o mesmo papel e o seu engano dirá sempre respeito ao mesmo: à ignorância.

A tragédia do auto-engano.

Sócrates engana, parodiando a poesia mimética, fundada também em certa espécie diversa de engano. Ele, de fato, assume o personagem que-não-sabe, que lhe alguns lhe atribuem, para seus propósitos de investigação e de assumir o papel de perguntador.

Trasímaco e Cálicles, por igual, acreditam que ele esconde que não sabe para poder só perguntar, e continuar escondendo o fato de que não sabe.

¹⁰⁵ *Eironeía*, dizem os léxicos de língua ática, pode significar “simular” ou “dissimular”, mas no Sócrates ‘eirônico’ de Platão o sentido se especializa, ao nosso ver, em “esconder”, “dissimular” e não no de “simular”, “fingir”.

No caso do *Édipo-Rei*, a *hamartía* (erro) de Édipo consiste nessa auto-*eironéia* (descuido consigo mesmo, auto-engano) nesse esconder de si mesmo até o fim a verdade sobre sua identidade.

Daí ter sido sua *hamartía* aparentada com o *hamártema* descrito por Aristóteles em *Ética Nicomaqueia* 1135 b15-20, como falta culposa (negligência, imprudência?).

E daí também essa auto-*eironéia*, descuido consigo mesmo, culminar numa peripécia simultânea ao reconhecimento, que podem em conjunto ser interpretados como uma ironia trágica, isto é, com o acontecer justamente daquilo que mais se tentou evitar e se temia.

Por compaixão (*éleos*), Édipo deve atender à expectativa do povo e descobrir a verdade e, por temor (*phóbos*) de se descobrir culpado, tem de acalantar a expectativa de adiar o mais possível a descoberta dessa verdade.

O Édipo de Sófocles seria talvez para Platão um belo exemplo de auto-engano trágico.

Outro aspecto importante do duplo da *eironéia*/ironia reside na questão da imagem, seja como semelhança, seja como referência ou índice, ou signo da essência.

Sabe-se, e a *Apologia* o denuncia quase explicitamente, que, para Platão, os atenienses tinham a *mimesis* em altíssima conta e a confundiam com o real, como no julgamento de Sócrates.

Havia sinais até de que o respeito deles pela *mimesis*, notadamente a dramática e a (derivativa ou originária) dos tribunais era maior que o respeito pela realidade política, o que se comprova pela exigência de *tékhne* (enquanto regras procedimentais definidas nos tribunais) e mesmo de *technites* assim reputados (no caso de tragediógrafos e comediógrafos) para seu exercício, enquanto praticamente nada era exigido de quem pleiteava e aconselhava na Assembleia, exceto ser cidadão, espaço vedado à *mimesis* e aberto apenas à retórica, e, portanto, espaço de maior incidência da carnadura da realidade das decisões que comprometiam o futuro da cidade.

Em outras palavras, era preciso ser investido em certa autoridade (fornecida pela *tékhne* ou por procedimentos capazes de constranger) para encenar uma peça no teatro ou para pleitear em juízo, mas de praticamente nenhuma para decidir no

órgão máximo da cidadania, a Assembleia, nem para ser eleito exercer o mais alto posto executivo na cidade, o de *strategós*.

E tal autoridade, quem a provia era , em última análise, a *mímesis* (desde Homero), que , aliás era tida como a mais importante fonte de formação cívica e de edificação ética da comunidade.

É , então, nesse contexto que Platão faz seu Sócrates operar no terreno da semelhança (aparência) para mostrar *ad absurdum* e pela *eironéia* a inviabilidade dessa via (mimética) de compreensão do real.

O que Platão, em suma faz, desde o primeiro diálogo, é tentar desmoralizar ou pelo menos enfraquecer (ou transpor) a via mimética (com seu forte apelo ao sensorial) de compreensão das coisas, e, para tanto, ataca sua valência de “aparência” e de “semelhança”.

Em sentido oposto, valoriza a via mais descarnada de sensório e que apela muito mais à intelecção e interpretação, que é a da referência ou sinalização das essências, ou seja, a da operação de signos (tratando-os como imagens).

Para isso, é preciso contraditar e desmoralizar a via mimética (tarefa cometida a Sócrates , seu elenco e sua ironia, nos primeiros diálogos) e afirmar a via referencial ou essencial.

O personagem Sócrates tinha mesmo de ser o contraponto crítico à força atrativa e fascinadora que o discurso retórico-sofístico (e também o poético) despertou na forma de amor das audiências atenienses às belas palavras e paradoxos bem articulados.

Até Cleón o sucessor de Péricles no comando da Pólis, ele mesmo um demagogo e, portanto, bom usuário da retórica deliberativa , perdeu a paciência certa vez com esse embevecimento geral do povo com a arte da palavra, admoestando seus concidadãos por essa atitude boquiaberta diante dos volteios retóricos dos oradores, em vez de se preocuparem mais seriamente como o objeto das deliberações em Assembleia¹⁰⁶.

De todo modo, Sócrates tinha mesmo de ser desenhado como essencialmente anti-retórico e antitrágico , e, portanto, *eironikós*, na medida em que a *eironéia* exprime basicamente uma atitude de desconfiança em relação à linguagem de seu tempo, com seus truques, armadilhas, fingimentos e outros

¹⁰⁶ (Bonner, 1969:166-7)

expedientes de desvio da principal função do ser humano: o cuidado e o conhecimento de sua alma.

Mas o curioso é que tal processo , de clivagem muito aguda nos primeiros diálogos, vai dando lugar a um tratamento da questão mais sutil e ambíguo nos diálogos posteriores, apontando-se para um certo e inesperado “parentesco” ou associação entre as duas vias.

O “*Sofista*” é exemplo modelar das culminâncias dessa ambiguidade e também de sua distinção , ao final.

E é interessante como Platão se obriga a fazer como que uma palinódia (termo carregado de sentidos na obra) do tratamento até então dado à matéria.

O ponto fulcral de divisão das duas vias – a imagem – vai então ser esquadrihado teoricamente e vai representar o procedimento da “reunião” (*sýnthesis*) de seu novo método de *diairesis-sýnthesis*: é a imagem que aproximará (e possibilitará a separação mais sutil) entre as vias, antes meio que inconciliáveis.

Ter-se-á , então, conforme o caso, ou a imagem-semelhança ou aparência ou a imagem- referência ou signo da essência.

Sem falar que a ironia reforça o duplo já inerente à própria literatura: o anonimato do autor em relação a seus personagens, tornando o duplo literário ainda mais elusivo.

E ainda: o duplo platônico (ironia dramática), por seu turno, também pretende desambiguar a falsa unidade leitor/ personagens. Assim, muito do que se coloca na boca de Sócrates se dirige aos antagonistas , mas o mais relevante é dirigido ao leitor: e é absolutamente necessário fazer o *discrímen*. O Sócrates personagem dos diálogos não trataria o leitor com o cuidado com que Platão o trata.

A linguagem , mera duplicidade ambígua para Sócrates, obedece ou é coerente com uma visão de mundo que admite dois extratos distintos, mas correlatos do sensível (ou aparente) e o inteligível (ou essencial), correspondendo o primeiro ao literal e o segundo ao paródico ou irônico.

Assim, forma (incluindo o que é dito pelos personagens) e conteúdo (incluindo o ocultado) são homólogos em Platão.

De todo modo, no contexto já final de sua obra, e não por acaso, desaparecem tanto o protagonista Sócrates quanto sua *eironeía*, tomando seu lugar procedimentos mais cooperativos entre as interlocutores, uma vez que a face

da aparência fundada na mera “semelhança” já estava derrotada e as ambiguidades, o mais possível, desfeitas.

E a agenda platônica era agora investigar a linguagem enquanto imagem do real, numa acepção não mais de imagem-semelhança, mas de imagem-signo.

Por outro lado, a tentativa de Platão de explicar a realidade através de dois mundos (inteligível e sensível), talvez possa ser entendida também como derivada da necessidade platônica de harmonizar dois mundos históricos (o antigo, do valor do belo ambíguo e o inaugurado por Parmênides, da lógica da não-contradição)

Sócrates é um duplo do sofista.

Há em Sócrates um vai e vem na alma (*sýnesis*) e no sofista apenas um vai e vem nas palavras, nos argumentos (*Sofista* 268 a) um *kulindesi ékhei hupópsian* (olhar por baixo das sobrancelhas). Aristófanes, em *Nuvens* também descreve Sócrates assim e é ambíguo: pode revelar alguém ou bem suspicaz ou bem, suspeito.

Em Xenofonte, *Anábasis* 2.4.19., a essência do sofista é a suspeita, mas não o conhecimento de saber que não sabe, de não ter autoconhecimento, caso contrário, seria filósofo.

Tem de manter a todo custo a suspeita enquanto suspeita (nunca um saber ou um dar-se conta).

Tem um segredo consigo mesmo.

Não dialoga consigo mesmo.

Seria o lado escuro de Édipo: o do receio de se descobrir.

Há uma tragicidade falhada no sofista que performa a pior *mímesis* trágica, o sofista maltrata a própria alma.

Para encerrar, pode-se imaginar o efeito angustiante no interlocutor submetido ao férreo elenco socrático.

Sócrates, ao evocar, através da fala elêntica, uma pletera de duplicidades, ambiguidades, ironias, paródias e contradições, gera no interlocutor enredado nisso tudo um anseio incontido por unidade, identidade, por um mínimo enfim de segurança, de não-contradição, portanto.

Por outro lado, já se falou da forma de agonismo peculiar a Platão: confronto não com um autor, mas com toda uma tradição filosófica, política, ética, teológica e cosmológica.

O diálogo socrático é expressão desse antagonismo.

É de seiva alheia que Platão se nutre em sua forma e conteúdo.

Muito da clarificação de seu pensamento vem do embate (*tribé*) corpo-a-corpo com os adversários em busca da verdadeira identidade do filósofo e da filosofia.

Muito do que a filosofia é se define pelo confronto com os outros de si, daí também a necessidade de um personagem – Sócrates – em permanente confronto com outras tendências de pensamento : os políticos , os retóricos, os sofistas, os poetas.

No jargão do “*Sofista*”, o filósofo é não sendo todos esses adversários.

A ideia da paródia (e conseqüentemente da ironia) é como que a principal arma desse peculiar agonismo paroxístico.

O irônico, como um dialético taticamente evasivo, é (ou se pretende) um lugar aparentemente vazio, que só pode nutrir-se das críticas , que dirige ao outro , advindas, por sua vez, de respostas a suas perguntas, críticas essas que vão se articulando num conjunto de hipóteses e pressupostos e reflexões sobre os temas mais importantes.

Como diz Seeskin¹⁰⁷ , este é o método platônico: aproximar ao máximo as aparências para melhor ressaltar as diferenças essenciais.

9) Um outro pressuposto de leitura dos diálogos é a adesão do leitor, ainda que não muito precisa, a uma mínima opinião sobre a provável cronologia de escritura dos diálogos de Platão.

Sem querer entrar na infundável e insolúvel discussão dos critérios para uma ou outra proposta de cronologia, achamos necessária uma tomada de posição a respeito , sob pena de incidirmos em anacronismos absurdos , que resultam da desconsideração tanto dos contributos sobre a matéria representados pela estilometria, quanto de qualquer conjetura razoável com base temática, dada as diferenças nos diálogos nos tratamentos dados ao mesmo tema e a presença de um

¹⁰⁷ K.Seeskin, (1982: 94-105)

sentido claro de complexificação progressiva dessas diferentes abordagens pelo filósofo.

A esse propósito, lembramo-nos de um fato pitoresco, esse também relatado em sala de aula por um professor de filosofia, que assistindo a uma conferência de importante *scholar* estrangeiro, com vários livros publicados sobre Platão, teve ocasião de perguntar-lhe, à vista da absoluta indiferença ostentada pelo conferencista no que tange à especulação sobre a cronologia da escritura das obras de Platão, o seguinte:

“Você acha mesmo que é possível ter sido um diálogo menos complexo, como o *Laques*, por exemplo, ter sido escrito depois de um diálogo evidentemente mais profundo e problemático como o “*Sofista*”?

Ao que nosso(a) *scholar* teria respondido algo como :

“Sim, nada impede, pois esses diálogos podiam pertencer a diferentes projetos editoriais, sendo um destinado a principiantes em filosofia e outro a leitores mais experimentados, e Platão poderia, depois de escrito o *Sofista*, ter-se envolvido, por uma dessas razões editoriais, em atender a um público menos afeito à problemática filosófica e publicado um diálogo mais simples como o *Laques*.”

Então, para evitar anacronismos desse jaez, a ponto de supor Platão como sendo um *scholar* de nosso tempo, submetendo-se a solicitações editoriais as mais díspares, ora escrevendo e lecionando para pós-doutores, ora para impúberes do ensino médio, adoto, pelo menos até a *Republica* e *Fedro*, a ordenação aproximada e os critérios dessa ordenação propostos por Charles Kahn (1996, 308-309).

Em linhas muito gerais, Kahn, além de obviamente aceitar o que nos é oferecido pela estilometria, propõe que o grande critério proléptico a guiar sua ordenação dos diálogos seja o grau ou intensidade com que, implícita ou explicitamente, elas dão pistas para o que seria, segundo ele, o centro da especulação platônica: a teoria das Formas.

Tão mais precoces seriam quanto menos apresentassem tais indícios.

Na verdade, Kahn se interessa mais pela aplicação de seu critério às obras amplamente admitidas como tipicamente aporéticas de Platão (impugnando apenas a legitimidade do *Hípias Maior*).

Isso porque , para ele, tais obras seriam de fato as primeiras a sinalizar para a questão das Formas, uma vez que ao formular a questão “*tí estin?*”, teriam em seu escopo o primado epistemológico da definição , cuja resposta, porém, viria a ser dada pelas Formas.

Os diálogos que ele admite anteriores a essa fase aporética não teriam , a seu ver, nem de longe insinuada a teoria das Formas e seriam : *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hípias Menor* , *Górgias* e *Menexeno*.

Em suma , seria esta sua proposta de cronologia até a *República*:

I- Diálogos mais precoces ou pré-sistemáticos (chamaríamos de pré-aporéticos, à exceção do *Górgias*¹⁰⁸, pós aporético imediato)

Apologia

Críton

Íon

Hípias Menor

Górgias

Menexeno

I- Pré-intermediários ou “socráticos”¹⁰⁹

A- *Laques*

Cármides

Lísis

Eutífron

B- *Protágoras*

Eutidemo

Mênon

III- Intermediários (doutrina das Ideias)

Banquete

Fédon

¹⁰⁸ A razão da excetuação do *Górgias* é explicada logo a seguir.

¹⁰⁹ Aí estão incluídos os aporéticos *Laques*, *Cármides*, *Lísis* e *Eutífron*

Crátilo

República

Fedro.

Depois do *Górgias*, sugere Kahn, teria começado algo novo: o diálogo aporético.

Apenas quanto à localização do *Górgias* temos hoje muitas dúvidas porque, como já exposto, identificamos outros, além do *leit motiv* temático gerador da classificação de Kahn, e um deles, é o da tematização, por muitos dos diálogos iniciais, da questão da *tékhnē*, tema vinculado ao da ensinabilidade ou não da virtude.

E o *Górgias*, além de ser diálogo mais alentado e complexo que os outros situados como pré-aporéticos¹¹⁰, já aborda, em certa profundidade, essa questão, veiculada, a rigor, desde a *Apologia* e o *Íon*, de modo muito mais propositivo que os demais colocados por Kahn no mesmo grupo dos “precoces”.

Por isso, pela afinidade temática já aludida, e principalmente, por razões de ordem metodológicas e dramático-filosóficas a serem expostas na seção “c” do Capítulo V, tendemos a situá-lo como contemporâneo do *Protágoras*.

Assim, essa razão metodológica e de composição dramática, tem, ao nosso ver, neste caso, ainda mais peso que as de fundo temático ou de complexidade narrativa.

Dito isso, é minha opinião que o *Górgias* cumpre uma função de metalinguagem em relação ao método aporético ao deixar evidentes suas limitações se aplicado a interlocutores argutos, e nem um pouco preocupados em manter aparências de bom-mocismo, assumindo sem reservas posições pervertidas e tirânicas, como Cálicles.

No caso do *Górgias* me parece claro o fato de que Sócrates aplica canonicamente seu método elênctico, testando-o contra três interlocutores diferentes sucessivamente (*Górgias*, Polo e Cálicles).

¹¹⁰ Kahn não usa essa denominação para o que chama de diálogos precoces ou pré-sistemáticos, mas a nós nos parece mais representativa da situação cronológica desses diálogos antecedendo os aporéticos.

E até com maior força talvez do que em qualquer outro diálogo está presente aqui a função desmascaradora do elenco (reconhecida por Vlastos), de confrontar uma proposição inicial geral do opositor com outra que casualmente Sócrates lhe sugere no meio da argumentação, como isca, já que sua formulação, pelo filósofo, praticamente coage o antagonista a aceitá-la, pois negá-la implicaria negar aspectos essenciais de seu modo de vida e pensamento.

O aspecto metalinguístico do diálogo diz respeito ao fato de que o oponente subsequente sempre se dá conta e aponta a Sócrates qual o erro cometido pelo antecessor, e tal erro, como o apontado por Pólo em *Górgias*, foi o de não ter querido afirmar que seus ensinamentos, tão bem remunerados, em nada contribuiriam para a edificação moral dos discípulos.

Só que, ao afirmá-lo, contradisse sua proposição inicial de que a retórica se limitaria a tratar de discursos para multidões e nada mais.

O mesmo faz Cálicles em relação a Pólo que, igualmente, para não ficar mal com a audiência do diálogo, aceitou uma isca de Sócrates - admitindo que cometer injustiça é melhor, mas menos belo do que sofrê-la- que o levou também à contradição.

De todo modo, cada interlocutor (Pólo e Cálicles, pelo menos) percebe e expõe os truques socráticos em que se baseia o método aporético.

E pior: Cálicles, o último dialogador consegue com acuidade determinar não só a falha do antagonista que o precedeu, mas também desmascarar como abusiva a insistência de Sócrates em manter-se sempre na cômoda posição de perguntador, de refutador, portanto.

Assim, ao disputar-lhe essa posição, chamando de *ironikós* seu estratagema, e, ao mesmo tempo, ao não aceitar nenhuma proposição de Sócrates destinada a conflitar seus argumentos com seu modo de vida, Cálicles logra, com isso o esgotamento do método elêntico¹¹¹.

Tanto que no diálogo que provavelmente se seguiu ao *Górgias*, o *Mênon*, o método é inicialmente retomado, mas rapidamente substituído pelo método hipotético e pela teoria da anamnese que fazem sua estreia neste último diálogo.

¹¹¹ Claro que a consistência argumentativa e sagacidade de Cálicles têm o preço de mostrá-lo como um verdadeiro e acabado tirano voltado ao exercício absoluto de um poder destituído de ética, fundado na mera satisfação dos caprichos e prazeres dos mais poderosos.

10) Em seguida, um outro pressuposto digno de menção é o referente ao nosso entendimento de “elenco socrático”.

Quanto a esse pressuposto, talvez tenhamos aqui o único ponto de acordo relevante com a posição sustentada por Vlastos.

Em síntese apertada, Vlastos critica a definição de elenco socrático de R. Robinson,¹¹² que, em suma, consiste em levar à contradição final o interlocutor pela mera demonstração da incompatibilidade lógica de suas premissas iniciais frente a deduções possíveis feitas por Sócrates a partir delas.

Vlastos, ao nosso ver acertadamente, repele tal visão, insistindo em que o método elêntico de perguntas e respostas não consiste, como na fórmula de Robinson, em mera demonstração de inconsistência formal da premissa ou premissas propostas pelo interlocutor com deduções feitas a partir dela(s), mas que é preciso que Sócrates recorra a outras “premissas externas” à inicial (ou iniciais) do oponente e obtenha para elas a anuência deste, para só então verificar a contradição entre tais premissas externas ou de suas consequências lógicas com a(s) premissa(s) inicial(is) (ou suas consequências) oferecida(s) pelo antagonista na abertura da discussão.

E mais: Sócrates seria para Vlastos extremamente seletivo na escolha dessas premissas extras, no sentido de que elas teriam de ser representativas do caráter e pensamento conhecidos do interlocutor e que por isso ele teria dificuldade de as repudiar em público.

Só assim então, presta-se, de fato, o elenco a não apenas revelar falhas do raciocínio de alguém, mas sobretudo seu descompasso entre o que afirma e o que de fato vive e pratica (que estaria expresso nessas tais premissas extras arditosamente inseridas por Sócrates na discussão).

11) Por último, outro ponto relevante a ser fixado por nós como pressuposto de leitura da obra de Platão, como arte situada na fronteira entre literatura e filosofia, edificada em grande medida a partir de um dos mais bem acabados e fascinantes personagens, a um tempo, da arte poética e da filosofia ocidental – Sócrates -, diz respeito às eventuais razões para seu desaparecimento,

¹¹² R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 1953.

como protagonista, nos derradeiros escritos de Platão, nomeadamente o *Sofista*, o *Politico*, *Timeu* e *Leis*.

Muito se pode especular sobre tal abandono desse carismático protagonista de boa parte do *corpus platonicum*.

Na nossa opinião, que , de resto decorre dos dez pressupostos de leitura já elencados, Sócrates foi mantido protagonista dos diálogos até o ponto em que razões de verossimilhança (razões de ordem ficcional, portanto) relativas ao caráter e traços principais de seu pensamento puderam sustentá-lo.

A partir do momento em que os diálogos tomaram um rumo totalmente estranho às preocupações , crenças e possibilidades de manifestação do personagem Sócrates de Platão (configuradas na díade proemial, *Apologia* e *Críton*), não poderia ele ter outro destino senão ser removido do drama filosófico dirigido pelo fundador da Academia.

Mas o que exatamente ocorreu ou que tema ou temas novos foram introduzidos ou que mudança de perspectiva do autor dos diálogos houve de modo a tornar inverossímil seu tratamento por Sócrates, até então condutor hegemônico dos escritos platônicos?

Ao nosso ver, o que de mais importante e inovador se deu foi a partir do *Sofista*, mas que já se desenhava de algum modo desde o *Crátilo*, *Fedro*, *Parmênides* e *Teeteto*, foi uma progressiva reconsideração do papel do *lógos* (linguagem) na dialética platônica em sua relação com sua ontologia , presidida pelas Formas ideais.

Nota-se, a partir do *Fedro*, mas talvez já latente na *República*, uma percepção por Platão da necessidade de certa reavaliação da linguagem no seio de sua metafísica .

Da posição de *mímesis*-simulacro, identificada à cópia servil do real e situada a três instâncias distante do verdadeiro ser das Formas, figurada no Livro X da *República*, à maneira de uma imagem pictórica defectiva até mesmo em face dos fenômenos, e estes mesmos sendo imagens intrinsecamente deficientes da realidade das Formas, há em Platão um nítido movimento de reconsideração do estatuto da linguagem (sobretudo apofântica) *vis-a-vis* aquilo de que seria cópia, a realidade real.

Começa-se a entrever, desde o *Crátilo* e o *Fedro*, uma abordagem da linguagem e da retórica, que ao invés de afastar-nos do mais nobre objeto do

conhecimento – as Formas – poderia funcionar como meio auxiliar de aproximação dessa instância inteligível ou mesmo de tornar mais eficaz e persuasivo o discurso dialético¹¹³.

Não é o caso de tentar reproduzir todo o complexo percurso platônico de revalorização da linguagem enquanto discurso apofântico até chegar-se ao seu momento culminante e crítico do diálogo *Sofista*.

Mas, de todo modo, é preciso constatar que, uma vez diante desse decisivo diálogo, percebe-se com clareza ruírem os elementos mais sensoriais, sensíveis ou, se quiserem, materiais, da linguagem, que por qualquer relação de semelhança enquanto imagem, a liguem a seus referentes concretos e sensíveis, em favor agora de sua caracterização como imagem-signo do verdadeiro real.

O que vem a ser isso?

Isso significa uma concepção da natureza da linguagem como um tipo peculiaríssimo de imagem, não mais comparável à imagem pictórica, e cuja essência é basicamente indicar, apontar uma realidade supra-sensível correspondente.

Dito de outro modo, a linguagem entendida enquanto signo tem ser, mas só o tem na exata medida em que decididamente não é aquilo para que aponta: a realidade inteligível, a Forma, o ser inteligível.

Simplificando, é como se fora um sinal (seta) de trânsito onde estivesse escrito “New York”.

Ora, nada é menos a cidade de New York que aquele sinal que apenas a indica, que aponta sua direção e sentido, no entanto, é muito forte e essencial sua relação semântica com tal cidade.

Ora, compreender a linguagem com essa natureza, importância e relação direta com o ser, embora de *status* ontológico subordinado e radicalmente diferente dele, é dar um estatuto de dignidade à linguagem até então não atingido na obra platônica, onde Sócrates era protagonista.

¹¹³ É o que pondera Sócrates, em *Fedro*, 260d2-d10: “Então, não teríamos nós, meu caro amigo, insultado a arte da palavra (retórica) de um modo mais áspero do que convinha? E ela vai dizer com certeza: “Ó homens estranhos, por que dizeis tais absurdos?! Ora eu não obrigo ninguém que desconheça a verdade a aprender a falar; mas se o meu conselho tem algum valor, então devem pegar em mim só depois de adquirir aquela. No entanto, proclamo solenemente que quem conhecer a realidade, mas não dispuser do meu auxílio, não irá muito longe na arte de persuadir”.

E por que não?

Porque , como já tivemos ocasião de mencionar, o Sócrates dos diálogos sempre se colocou numa posição de hostilidade às realizações linguísticas de seu tempo, seja da poesia (sobretudo a trágica), seja da retórica ou da sofística, todas operando com indiferença ou pretendida autonomia de qualquer consideração relativa a uma verdade de cunho ético.

E, sendo a verdade e a ética o centro das preocupações do protagonista de Platão, seu papel costumeiro foi o de ataque frontal a tais manifestações linguísticas hegemônicas na Atenas do século V.

Platão o armara como hoplita de um método elêntico, em certa medida erístico, para derrotar os enganos, desvios e sortilégios da linguagem que impediam seus concidadãos e sua cidade de perceberem o primado de uma dimensão fora da linguagem e superior a ela, a do ser real e verdadeiro, condição de possibilidade e critério de uso correto dela própria.

Ora, tal comprometimento agonístico com o combate às pretensões da linguagem prevalente de domínio sobre a cultura, a vida e as ações humanas tornou-se da essência do personagem Sócrates, e como tal, indissociável de sua presença e participação nos diálogos platônicos.

Bem, desde que Platão , para desferir o golpe decisivo nas pretensões niilistas e relativistas dos sofistas em sua negação do ser, da verdade e de um bem transcendente e aferidor da conduta humana, inclusive de seu *lógos*, teve de reconfigurar a região do inteligível , levando em conta , estocasticamente, o modo sintático e semântico de operação da própria linguagem e o dinamismo natural de suas relações , criando a ideia de um inteligível também dinâmico e relacional (*symploké tôn eidôn*) e sem qualquer vestígio maior de parentesco com o ser parmenídeo e sua intransitividade para a expressão linguística do ser, a esta teve de atribuir um papel de relevo , até então inaudito nos diálogos.

Até aquele momento , o do surgimento do diálogo *Sofista*, e por toda a sua permanência como protagonista nos escritos platônicos, foi sempre da natureza do personagem Sócrates , desde a *Apologia*, denunciar ou como imprestáveis ou como pretensiosas e corruptoras as manifestações linguísticas , enquanto modo de ver e utilizar a linguagem próprio da poesia, da retórica e da sofística.

A própria ironia/*eironeía* socrática é a representação linguística da visão de mundo do Sócrates platônico.

O próprio fracasso sistemático do elenco, sempre resultando em aporia teria , entre outras finalidades, esta: mostrar o equívoco e a insuficiência de se apostar todas a fichas , no que tange à busca do conhecimento , na mera linguagem e a virtual impossibilidade de se chegar a uma definição perfeita fundada nas palavras tão-somente¹¹⁴.

Esse embate frontal levou Sócrates a ironizar e desprezar a retórica como na *Apologia* (paradoxo performático), a afastar suas pretensões a ser *téchne* , reduzindo-a à mera *empeiria* enganadora no *Górgias* e a denunciar o projeto falsificador do real e eticamente mal intencionado dos sofistas em vários diálogos, e a expulsar a poesia mimética da cidade , como matriz de todos os seus herdeiros discursivos (retórica e sofística) e como fonte de corrupção moral e intelectual da cidade.

Isso sem falar de toda a sua implacável depreciação do gênero trágico de expressão linguística, salientada e reiterada ao longo de todos os diálogos a ponto de conferir em boa medida à produção literário-filosófica platônica um caráter de inversão paródica dos procedimentos e objetivos da tragédia, fazendo , sob certos aspectos, da filosofia dos diálogos uma verdadeira *paratragoidia*.

Tal ojeriza à tragédia aliás, já era enfatizada por Aristófanes , que classifica Sócrates um renitente e empedernido *amousos* (destituído de proximidade e conhecimento das Musas¹¹⁵).

¹¹⁴ Cabe aduzir aqui uma importante ressalva: é que , não obstante a indisposição socrática com a linguagem prevalente na Atenas de seu tempo, isso não o impediu, pelo contrário, de fazer um uso do pragmático do *lógos*, com vistas à obtenção de um resultado previsível: nos diálogos aporéticos, a aporia, o desmascaramento do antagonista , sua ira contra o filósofo e/ou sua conversão à filosofia; e , na *Apologia*, a obtenção do resultado “condenação à morte”, através de sua fala arrogante e zombeteira (*megalegoria*) no tribunal.

Então, a linguagem de Sócrates , além do papel refutatório, cumpre também a função de ato de fala bem dirigido a determinado fim concreto. É pródigo , pois, em atos ilocucionários e perlocutórios de fala. E nisso confluem esse tipo especial de *amousia* socrática e o viés estocástico da escrita de Platão.

¹¹⁵ Em “As Rãs” Aristófanes faz o coro dizer de Sócrates o seguinte(essa passagem já traduzida anteriormente reproduzo agora com outra tradução também plausível):

“É, pois, agradável não ficar

Ao lado de Sócrates sentado

A tagarelar,

Rejeitando as artes das Musas e descurando

Os fundamentos da arte trágica.

Mas passar o tempo ociosamente

Com discursos pomposos

E frivolidades de palavreado

É coisa de homem insensato”

No caso do diálogo *Sofista*, vê-se o ser permeado de aparência, e , de algum modo, de seu outro, o que importaria em aproximar-se demais e perigosamente de um discurso ambíguo , insuportável para o herói desambiguizador.

Sócrates ainda luta , na cidade hedonista, contra a prevalência do sensível, tem de usar o engano da *eironéia* para chegar ao desengano de seus contemporâneos, contra quem debate e se debate no corpo-a-corpo do processo mimético platônico, e o sensível no processo mimético é o elemento enganador que poderá (e será nos diálogos de velhice) mitigado , no caso da purificação da linguagem, de linguagem imagem dolosa em linguagem puro índice (signo)

Além disso, fica a impressão, ao leitor menos avisado do *Sofista*, de que a esfera do ser se constitui com a mesma lógica, sintaxe, semântica e dinâmica próprias da estrutura da linguagem , quando, na verdade, é a linguagem que assim funciona – na ontologia de Platão - por espelhamento do ser.

Ante todo o exposto, não poderia mesmo Sócrates conduzir o esforço de Platão por reconsiderar e revalorizar o papel da linguagem na relação com sua filosofia das Formas.

Seria absolutamente inverossímil por incompatível com toda a trajetória anterior socrática.

Daí sua ausência, a nosso ver, dos diálogos *Sofista* e *Político*.

Em relação ao *Timeu* e às *Leis*, as razões para sua não participação como protagonista talvez sejam de outra ordem, porém.

No caso do *Timeu*, por ter como temática o mundo físico, descrevendo em tom alegórico a produção e operação do universo, tema totalmente estranho aos interesses e indagações de Sócrates, que nunca teve na *phisiología* objeto suficientemente digno de suas pesquisas¹¹⁶.

¹¹⁶ É o que assegura em *Apologia* 18c -19d7: “Em primeiro lugar, então, é justo me defender, atenienses, contra as primeiras mentiras imputadas a mim, e contra os primeiros acusadores, e, em seguida, contra as últimas e os últimos acusadores . Com efeito, muitos de meus acusadores têm surgido diante de vós não só há já muitos anos, mas também nada verdadeiro afirmando, os quais eu temo mais que os em torno de Anito, embora sejam também estes perigosos, mas os outros, mais perigosos, cidadãos, são os que muitos dentre vós, desde a infância, tomando sob seus cuidados , persuadiam –vos e acusavam-me de nada verdadeiro, de que existe um certo Sócrates, homem sábio, um pensador dos fenômenos celestes , tendo investigado acerca de tudo sob a terra e tornando o argumento mais fraco mais forte.” (...). Retomemos , então, desde o princípio, qual é a acusação a partir da qual a minha calúnia surgiu, na qual também se fiando, Meleto ajuzou esta ação criminal. Bem, dizendo o que, em verdade, caluniavam os caluniadores? (...)Exatamente , então, como se fosse a declaração jurada dos acusadores , é preciso ler a deles: “Sócrates age injustamente e malbarateia o tempo, pesquisando os fenômenos sob a terra e no

Quanto às *Leis*, por igual, seria despropositado e, portanto, inverossímil, que o filósofo que faz da reforma ética das almas sua missão de vida, sempre através da persuasão racional, optasse, nessa provável última obra de Platão, por propor sua reforma ética não mais de forma autônoma, vinda de dentro de cada um, mas heterônoma, a partir de preceitos escritos e cogentes, não mais via persuasão, mas mediante a coerção de leis exteriores ao processo persuasivo por ele sempre propugnado.

Assim, todos os casos de ausência de Sócrates como protagonista dos diálogos têm como fulcro explicativo uma questão de verossimilhança dramático-filosófica (de *ethopoía*, configuração do caráter) consistente na recusa, essencial ao personagem, de conferir à linguagem real valor cognitivo, e capacidade de dizer o mundo físico ou a de congelar em leis escritas convencionais a tentativa interpessoal de persuadir pela dialética as almas de seus concidadãos: seria inverossímil, portanto, sua presença.

Assim, é essa inverossimilhança a um tempo dramática e temática a explicação para o sumiço ou para a perda de protagonismo do personagem Sócrates nos diálogos.

céu, tornando o argumento fraco forte e isso mesmo ensinando.” É mais ou menos assim: pois vós mesmos vieis isso na comédia de Aristófanes, um certo Sócrates lá perambulando, alegando caminhar no ar, e dizendo muitas outras bufonérias, sobre as quais nem muito nem pouco eu entendo. E eu não estou falando de tal conhecimento como se o desprezasse, se existe alguém sábio acerca de tais matérias. Tomara eu de modo algum seja réu em processos tais por parte de Meleto! Mas, com efeito, atenienses, não tenho nenhuma parte nelas. Mas, como testemunhas, apresento muitos de vós mesmos, e peço que vos informeis mutuamente e digais quantos alguma vez ouvistes-me, pouco ou muito, conversando, sobre assuntos tais, e tais são muitos de vós; e, em consequência disso, compreenderéis que são tais também as outras coisas que a maioria fala sobre mim”.

2 - A questão *eironeía*/ironia e como aparece nos textos do século V e nos textos de Platão e seu tratamento por Aristóteles.

2.1 Seção a - A questão *eironeía*/ironia nos textos do século V e em Platão.

Grosso modo, já que não é neste capítulo que faremos a discussão de fundo desta tese, versando a questão da ironia/*eironeía* nos diálogos de Platão, pode-se, por enquanto, simplificar a diferença entre o termo grego *eironeía* e cognatos e o principal sentido moderno da palavra “ironia”, como sendo a seguinte:

“*Eironeía*” nos primeiros textos em que aparece, em Aristófanes e no próprio Platão, tinha uma acepção pejorativa significando “dissimulação”, “embuste”, “fraude”, “fingimento por escondimento de algo” “ação ou fala de modo furtivo”, ou, em suma, designava uma forma de falar ou de se conduzir que visava ao engano do interlocutor.

O termo, nessa acepção primeira, inclui também um agir ou falar contrários à expectativa geral (*dóxa*), paradoxais, surpreendentes, mas sempre voltados ao engano de alguém.

Já a nossa “ironia”, como discutiremos em pormenor mais tarde, que é a tradução latina de “*eironeía*” (por retóricos como Cícero e Quintiliano) adquiriu sentido muito diverso do original, e, em particular, veio a representar figura de retórica que concerne a dizer algo querendo dizer o contrário ou coisa diferente do que é enunciado explicitamente.

E uma característica essencial desse tipo mais moderno de ironia sofisticada, elegante, é que, para que possa existir e cumprir sua função, tem de ser compreendida pelo ironizado, o que afasta peremptoriamente a própria possibilidade de se ter em vista o engano, o enganar alguém, possibilidade inerente à *eironeía* na Grécia Clássica.

Então, se há engano, não há ironia: no máximo, tentativa falhada de ironia.

Como veremos, a partir do próximo capítulo e muito mais nos seguintes, vários comentadores divergem quanto à visão, levantada por Vlastos, de que, nos próprios diálogos de Platão, já teria havido uma mutação semântica do sentido e finalidade de aplicação desse termo e cognatos para um sentido próximo ou

mesmo idêntico ao de nosso uso atual e quanto às consequências filosóficas dessa compreensão.

De todo modo, o termo *eíron* e cognatos está documentado como tendo surgido pela primeira vez em grego ático em três peças de Aristófanes, nomeadamente, em “*Nuvens*”, 449, “*Vespas*”, 174 e em “*Aves*”, 1211, sempre com o mesmo sentido pejorativo de “enganador”, “fingidor”, “dissimulador”.

A primeira aparição foi em “*Nuvens*”, comédia exibida em 423, mas reescrita e nunca de novo encenada em 419 a. C., sendo esta última versão a que chegou até nós.

E a passagem em que aparece o termo “*eíron*” é a seguinte:

*τουτὶ τό γ' ἐμὸν σῶμ' αὐτοῖσιν
παρέχω τύπτειν, πεινῆν, διψῆν,
ἀχμεῖν, ῥιγῶν, ἄσκον δείρειν,
εἴπερ τὰ χρέα διαφευζοῦμαι
τοῖς τ' ἀνθρώποις εἶναι δόξω
θρασύς, εὐγλωττος, τολμηρός, ἴτης,
βδελυρός, ψευδῶν συγκολλητής,
ἐύρησιεπής, περίτριμμα δικῶν,
κύρβις, κρόταλον, κίναδος, τρύμη,
μάσθλης, εἴρων, γλοιός, ἀλαζών,
κέντρων, μιαρός, στρόφισ, ἀργαλέος,
ματιολοιχός.*

Tradução:

*“Este meu corpo aqui a vós
Entrego para apanhar, sofrer fome ou sede,
Ficar sujo, enregelado, esfolado,
Se é assim que escaparei das dívidas.
E aos homens parecer atrevido, linguarudo, ousado, desabusado,
Velhaco, fabricante de mentiras, paroleiro, superescovado nos tribunais,
tábua de leis, cascavel, raposa, chicaneiro, bajulador desonesto,
dissimulado (eíron), viscoso, impostor (alazón, fanfarrão).*

Digno de chicote, pestilento, retorcido, chato

E fila-bóia.”

Nessa passagem, o termo *eíron* aparece espremido entre dois termos de abuso; um , anterior, que caracteriza um desonesto obsequioso ou puxa-saco (*másthles*) e outro, posterior, caracterizando alguém escorregadio, difícil de apanhar em falta (*gloiós*).

E o adjetivo seguinte é *alazón*, que, em tese, seria, como aponta Aristóteles¹¹⁷, o oposto de *eíron*, e concebido como um tipo da comédia antiga , o fanfarrão.

Assim concebia Aristóteles a diferença entre esses dois termos¹¹⁸.

Mas, sua presença aqui numa lista de adjetivos pejorativos, cujo sentido comum (se há só um) poderia ser algo como “fraudulento”, mostra que Aristófanes, seu primeiro usuário atestado, não via os dois termos como semanticamente tão distantes assim , como pensava o estagirita.

Esse detalhe vai nos interessar (Capítulo IV) quando se vier a debater o sentido possível de *eironeía* nos textos platônicos, ocasião de se aferir se a apreciação algo oscilante de Aristóteles sobre o significado, que ele próprio atribui ao termo , vinculando-o à proverbial atitude, recurso linguístico e metodológico de Sócrates, é compatível com o sentido que lhe dá Platão, pois esse será um dos argumentos de Gregory Vlastos – nosso principal antagonista nesta tese de doutorado – para afirmar uma mutação do sentido aristofânico de *eironeía* em nossa moderna acepção de “ironia” já em alguns diálogos socráticos¹¹⁹.

O contexto , na peça cômica , em que o termo *eíron* surge é uma fala, com o corifeu, do personagem principal - Strepsíades -, que queria ser admitido no “Pensatório”, escola de pensamento regida pelo personagem Sócrates, onde pretendia aprender a falar bem e com lábia suficiente para escapar do assédio de seus credores nos tribunais.

¹¹⁷ Aristóteles em “*Ética Nicomaqueia*”, 1127 a19- 1127b25.

¹¹⁸ Sobre a posição de Aristóteles acerca dos termos *eironeía* e *alazoneía* e cognatos dedicamos próxima seção (b) deste capítulo.

¹¹⁹ Essa discussão , que começará a ser esboçada no Capítulo III, será amplamente atacada no Capítulo IV e V.

Na passagem, o corifeu faz uma primeira avaliação das ”aptidões “ e da real disposição do candidato a conseguir uma língua afiada , isto é, aprender a arte da retórica forense e ser um chicaneiro competente.

Strepsíades , então, através duma enumeração cômica de adjetivos depreciativos ligados ao sucesso a qualquer custo em demandas judiciais, indica as “qualidades” que espera adquirir e tudo o que está disposto a sofrer para alcançar seu intento.

O sentido do termo é aqui indiscutivelmente pejorativo e ressalta o fingimento ou dissimulação próprios dos indivíduos chicaneiros, bajuladores, velhacos e viscosos.

A segunda aparição documentada de *eíron* em grego ático , também em obra de Aristófanes, foi em “*Vespas*”, 174:

οἶαν πρόφασιν καθῆκεν, ὡς εἰρωνικῶς,
ἴν' αὐτὸν ἐκπέμψειας.

“A que pretexto recorreu, quão simuladamente (*eironikôs*),
Para que o deixes sair”.

Essa peça tematiza a proverbial “mania judiciária” dos atenienses, que por qualquer problema, por mais ínfimo, recorriam ao tribunal.

Aristófanes zombava dessa característica de seus concidadãos, sempre prontos a litigar em juízo, a ponto de ter-se criado, na Atenas da segunda metade do século V ,uma verdadeira indústria de processo judiciais , através dos famosos sicofantas, que ganhavam a vida com denúncias falsas ou fúteis, já que qualquer cidadão podia representar às cortes contra alguém , e , como a maioria das ações envolviam penalidades pecuniárias , o denunciante repartia o produto da condenação obtida com a *Pólis*.

Para ilustrar isso com uma passagem da própria peça *Nuvens*, 495-8, eis aqui um pequeno diálogo entre Sócrates e Strepsíades :

“Sócrates- Ora , vejamos , que fazes quando alguém te espanca?
Strepsíades- Apanho. Depois , espero um pouco e chamo testemunhas;
depois deixo passar ainda um momentinho e vou aos tribunais”.

Em todo caso, o protagonista de *Vespas*, – Filocléon - era um desses juízes implacáveis e sempre presente todos os dias nos tribunais pronto a condenar o réu e a ganhar seu *jeton* diário (*misthós heliastikós*) pelo serviço prestado à cidade.

Para isso, juntou-se a um grupo de também ferozes juízes, por isso cognominados *Vespas*, que diariamente infernizava a vida de todos os réus que lhes coubessem julgar.

Mas, incomodado com os problemas e ódios que Filocléon ia despertando nas pessoas, seu filho – Bdélicleon- resolveu trancafiá-lo em casa para pôr fim a essa absurda carreira do pai, tão geradora de animosidades, e, portanto, desestabilizadora do ideal de *philía*, cimento da unidade dos cidadãos.

O pai, porém, muito ladino, inventava mil truques para fugir de casa e um deles – a que se refere a passagem acima traduzida - foi alegar, mentirosamente, que precisava sair naquele dia, que era especial para o comércio, para vender sua mula no mercado.

Percebendo a malícia, um dos escravos que fazia sua vigilância dirige-se a seu amo, o filho de Filocléon, e faz o comentário transcrito acima, em que o advérbio “*ironikós*” indica o caráter fingido do pretexto alegado pelo protagonista para escapar à sua interdição pelo filho, Bdélicleón, de voltar ao tribunal para exercer seu papel favorito de juiz implacável.

A terceira ocorrência na língua grega de *eíron* se dá em “*Aves*”, 1211:

Ἦκουσας αὐτῆς οἶον εἰρωνεύεται;”

Tradução:

“*Tu a ouviste? Como simula!*”

A peça “*Aves*” conta a história de dois atenienses que, já desiludidos com a *Pólis* - a peça se passa num momento da Guerra do Peloponeso já desfavorável a Atenas, assolada por pestes, desabastecimento e por governantes demagogos e de vocação tirânica- , decidem fundar uma cidade ideal no céu, com a *aves*.

A ideia era ali estabelecer uma constituição perfeitamente justa e impedir o contato mercantilista entre deuses e homens, barrando a subida dos aromas

provindos dos sacrifícios aos deuses e impedindo também a passagem destes e de seus mensageiros para atormentar os mortais.

A passagem acima refere-se a uma tentativa de Íris (mensageira do Olimpo) de , inocente do que tramavam os dois visionários, atravessar aquele espaço aéreo no cumprimento de sua função.

Sendo interceptada pelas aves-patrolha, foi levada à presença de um dos dois nefelibatas revolucionários, que , desconfiado das alegações da deusa de que não sabia estar aquela região do ar sob novos donos, vira-se para um escravo e diz as palavras reproduzidas acima.

Aqui também não há dúvida sobre a acepção do verbo “*eironeúetai*”, atribuído a Iris , como se esta “simulasse” ou “fingisse” não estar a par da existência daquela porção do espaço celeste vedada agora a seu trânsito.

Em suma, as três primeiras incidências comprovadas de *eíron* e cognatos fizeram sua entrada em grego ático pela porta da comédia antiga ou política.

E com sentido absolutamente cristalino: o de simulador, fingidor , trapaceiro etc.

Ninguém disputa isso , nem mesmo Vlastos.

Vejamos agora as incidências de *eíron* e cognatos nos diálogos platônicos.

Há treze casos dessas aparições , que examinaremos uma a uma.

No caso do *corpus platonicum*, é grande a polêmica sobre o real sentido de algumas dessas aparições de *eíron*, *eironéia* e cognatos entre os diversos comentadores.

Mas ,embora discordem bastante do sentido e da função de *eironéia* nos diálogos de Platão, a análise textual que todos eles fazem tem uma coisa em comum.

Nenhum deles conseguiu aplicar suas teorias a tal respeito, quaisquer que sejam, a todas as treze passagens, servindo-se no máximo de cinco ou seis delas, sem ter sequer tentado abarcar todo o conjunto¹²⁰.

¹²⁰ Outro elemento comum nas análises dos comentadores aqui aduzidos é a constatação de que ,em nenhuma das aparições de *eironéia* e cognatos , Sócrates reconhece estar praticando essa *eironéia*: trata-se sempre de uma situação em que o filósofo indica estar ele sendo considerado assim , sem sua anuência , em absoluto. Salvo em duas ocorrências , que logo veremos; numa, em que a acusação de *eironéia* nem sequer se refere a ele, Sócrates: é de Hermes e dirigida ao

Nosso objetivo final, depois de examinar criticamente todas elas, é o de prover uma explicação que alcance todas as passagens envolvidas.

E, nosso especial interesse é o debate direto com Vlastos por ser dele , ao nosso ver, a mais conhecida, articulada e engenhosa delas e a que se tornou , pelo seu prestígio, uma referência obrigatória na matéria, e, ao mesmo tempo aquela , sem dúvida, com que temos mais divergências.

Para tanto, tentaremos explicitar , no capítulo III sua posição, acompanhando essa síntese de apenas alguns poucos comentários, já que o enfrentamento mais incisivo preferimos, por opção metodológica, deixar para o capítulo final , uma vez que, além desse *agón* ter tudo a ver com a proposta alternativa que tencionamos apresentar naquele capítulo , também já teremos , na ocasião, passado em revista os mais conhecidos críticos da visão de Vlastos.

Mesmo neste atual capítulo II, ao elencar e comentar as passagens polêmicas dos diálogos platônicos, o faremos de modo a não prejudicar esse enfrentamento final, limitando-nos, portanto, a um mínimo de informações necessárias à compreensão do estado do problema , avançando ,quando muito, pequenos adiantamentos de como interpretamos a significação provável do termo *in casu*.

Assim tanto o capítulo II quanto o III foram pensados para ter função mais informativa que propriamente polêmica.

Dito isso, vamos às passagens dos textos de Platão contendo *eíron*, *eironeía* e cognatos.

Como fizemos em relação aos textos de Aristófanes, aqui também a ordem de apresentação das passagens se dará cronologicamente , numa plausível e já referida ordenação das obras.

A primeira aparição desses termos acontece , nos diálogos, na *Apologia de Sócrates*, 38, a1:

ἔάντε γὰρ
λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνα-

comportamento de Crátilo em relação a este, e , noutra, no *Eutidemo*, em que o próprio Sócrates identifica *eironeía* no sofista Dionisodoro.

τον ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ: ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὄν ἄνθρωπον τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιῆσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγόμενου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἄνθρωπον, ταῦτα δ' ἔτι ἤττον πείσεσθέ μοι λέγοντι.

Tradução:

[“Talvez, então, alguém diria : calando-te e guardando silêncio, Sócrates, não serias capaz de viver em exílio no nosso interesse ? Convencer disso aqui a alguns de vós é exatamente a coisa mais difícil de todas;] ¹²¹ com efeito, caso eu diga que isso é desobedecer ao deus e por isso é impossível guardar silêncio, não acreditareis em mim, a pretexto de eu ironizar (simular).

E, ainda, se eu disser que o maior bem para o homem é este: todo dia sobre a virtude desenvolver raciocínios e sobre outros temas , a respeito dos quais vós me ouvís conversando e a mim mesmo e aos outros examinando, e que a vida não examinada não é digna de ser vivida pelo homem, acreditareis ainda menos em mim; não obstante, o digo.”

Aqui, a questão da *eironeía* e cognatos aparece na forma verbal e numa fórmula , trivial em ático, de expressão de “causa alegada”, que é quando o verbo no particípio é antecedido de “*hos*”(ὥς), com o sentido de o falante estar atribuindo a outro o que é dito, sem compromissar-se com esse dizer, em *hos eironeuoménoi* (a pretexto de eu ironizar)

O que Sócrates diz, portanto, é que “vós é que poderíeis dizer que eu estou ironizando (simulando).

Fique claro, de todo modo , que , de fato, não foram o público nem os juízes que lhe atribuíram ironizar nessa passagem, mas ele mesmo, Sócrates, (por

¹²¹ A parte entre colchetes corresponde a trecho imediatamente anterior ao que apresentamos em grego, de que não dispomos do original para transcrevê-lo, mas que julgamos importante mencionar para a compreensão da passagem.

interposta pessoa retórica) é que se antecipa e lhes confere, a título de pensamento plausível, a cogitação de que os estaria ironizando.

Essa *eironeía*/ironia seria de caráter fingido (ficcional¹²²) e não propriamente ocultativo, metódico, como supomos seja o truque do filósofo de esconder seu estranho saber.

Seria talvez uma ironia não do personagem Sócrates, mas do autor Platão, ironia dramática, portanto, dirigida muito mais ao leitor para que este possa refletir melhor sobre a autenticidade ou não do episódio do oráculo, se *eironikós* ou não.

Ao formulá-la, de modo elíptico, através de pessoa retórica, o personagem Sócrates estaria praticamente confessando sua ficção, seu fingimento, ao relatar a história da consulta a Apolo.

Cabe lembrar, neste ponto, que esse Sócrates “retórico”, do “paradoxo performático”, é criação literária de Platão, uma de suas formas dramáticas de ironizar, que exploraremos em detalhe no Capítulo IV.

Por sua vez, esta observação tem a ver com nosso pressuposto, já referido, da hostilidade socrática com a linguagem retórica.

E, por conseguinte, o agenciamento das filigranas retóricas postas na boca de Sócrates na *Apologia* é tipicamente platônico.

A ironia dramática de Platão, o aparente caráter fingido de Sócrates é mais visível tanto para o leitor quanto para o interlocutor enquanto engano; já a *eironeía* metódica socrática, se perceptível, é mais enigmática em sua significação tanto para o leitor quanto para o interlocutor, mas o engano que veicula se destina a um fim paradoxal: o desengano das falsas crenças do interlocutor.

De todo modo, sobre que afinal os juízes poderiam porventura pensar que Sócrates os estaria ironizando (enganando)?

Ora, explicitamente sobre sua alegação de que tem uma missão do deus de questionar os homens sobre sua vida e seu pretense conhecimento, incompatível com a condenação do filósofo ao silêncio.

Em outras palavras, Sócrates teria claro que ninguém acreditou na sua historinha do oráculo.

¹²² Fingir, do Latim “*fingo, fingere*”, isto é, imaginar, inventar, fingir.

Para os que, como nós, também não acreditam na veracidade do conto do oráculo, por razões que ao final dessa tese espero ficar claras, Sócrates, de fato, estaria simulando ignorância¹²³ sobre isso de que todos desconfiam¹²⁴.

Pois crer na historinha de Sócrates sobre o oráculo de Delfos, relatada na *Apologia*, importa aceitar a pretensão irônica socrática de ter uma relação direta com o deus que lhe teria imposto nunca silenciar em sua missão, e a existência de um conhecimento direta ou pelo menos elenticamente comunicado a si pela divindade, ou seja e em suma, tudo isso importa crer-se nessa *megalegoría*¹²⁵ do filósofo.

De todo modo, mesmo essa ironia/*eironeía*, na modalidade afetação ou fingimento de saber(*alazoneía*), aqui referida por Sócrates, na verdade, foi a maneira sagaz de Platão não atribuir com todas as letras a detenção de um saber relevante confessado pelo próprio filósofo, de modo a que sua principal característica, seja ficcional, seja filosófica, se traduza sempre em só saber (dar-se conta) que não sabe.

Pois, se o fizesse, arruinaria a verossimilhança do personagem: essa é uma das razões para que Sócrates só se confessasse detentor de um micro-saber - o saber de saber ou não.

¹²³ A diferenciação, já apontada “en passant” no Capítulo I desta tese, na atitude básica do personagem Sócrates, entre “simulação de ignorância” e “dissimulação de saber”, de aparente futilidade terminológica, é, ao contrário, crucial, porque a primeira fórmula tem a ver com o modo com que Sócrates é percebido pelos interlocutores /circunstâncias e a outra fórmula tem a ver com a atitude metódica do protagonista, de grande interesse filosófico/dramático na economia dos diálogos.

¹²⁴ Sócrates parece aos outros fingir não saber a verdade, qual seja, que isso (a missão divina) é mentira/ficção. A forma de ironia que está sendo empregada aqui é a própria da ficção (cômica no caso). Trata-se de ironia como fingimento, disfarce. Esse personagem Sócrates simulador parece ser fruto da ironia platônica muito mais genérica e teatral do que a socrática propriamente dita, que é uma mera espécie particular daquela, isto é, a dissimulação de saber algo importante. Assim, a atribuição de Platão ao personagem Sócrates de uma certa tendência à simulação, a portar-se enigmáticamente, seria a noção mais geral, platônica e dramática da ironia/*eironeía*, e a “dissimulação de saber” (o que de fato Sócrates está cômico de fazer) é a atitude propriamente socrática, componente do método socrático, de seu elenco. De todo modo, o “*éiron*” é uma contribuição platônica à comédia atual e aos seus próprios diálogos filosóficos: não havia esse tipo na galeria dos personagens paradigmáticos da comédia antiga, mais afeita, pela natureza do gênero, a personagens-tipo de uma hilaridade mais óbvia. Conferir “tabela” de tipos cômicos da comédia antiga (Kenneth McLeish, 1980:56)

Mas, acima de qualquer *eironeía*/ironia, Sócrates deixa claro que o maior bem para o homem não é a vida: é a vida qualificada pela investigação filosófica. O importante não é manter simplesmente a vida a qualquer custo, mas sim viver filosofando: filosofar é preciso, viver não é preciso.

¹²⁵ *Megalegoría*= fala jactanciosa, arrogante.

Então, até mesmo aqui, a verdadeira *eironeía* de Sócrates se dá, como sempre, na modalidade escondimento de um saber próprio, especial, diferente do saber comum, do saber técnico.

E, para além dessa discussão cognitiva sobre o que seria a ironia/*eironeía* socrática, na *Apologia* especificamente, o filósofo está cômico do que aparenta aos outros e sabe que precisa aparentar ser irônico na modalidade fingimento de saber (*alazoneía*, ironia dramática, desta vez de Platão) não para enganar ou desenganar ninguém, mas para garantir sua condenação à morte.

De todo modo, essa ciência por Sócrates de estar sendo percebido pelos outros como fingidor está implícita, mas não explicitamente tematizada (como o está sua *eironeía* metódica de escondimento de saber). Isso pertence mais à dramaturgia platônica

Por isso, Sócrates praticamente se confessa *eíron/alazón*.

Mas, por outro lado, é bom observar que em seguida, ainda nesse trecho destacado do diálogo, Sócrates vai se referir seriamente ao maior bem humano e à melhor vida possível: a da prática da filosofia como dialética.

E veja-se que, aqui, ao contrário do que supusemos quanto ao efeito do conto do oráculo, Sócrates não atribui aos juízes a suspeita de estar ele ironizando (nesse momento o verbo é “*peítho*”, acreditar): e embora, esse viver na filosofia seja presumido por ele, Sócrates, como ainda mais absurdo para a multidão do que a história do oráculo, ele sabe que ninguém diria que sobre isso ele estaria ironizando, daí ele concluir apenas e singelamente: “[se eu disser isso] ...acreditareis ainda menos em mim”.

E por que Sócrates aqui não atribui a seus julgadores a suspeita de que ele poderia estar ironizando?

Em primeiro lugar, porque implícito está na *eironeía* o enganar o oponente com vistas a algum tipo de proveito para o enganador.

No caso anterior, o objetivo do suposto engano seria Sócrates gabar-se de uma relação pessoal e cognitiva privilegiada com Apolo e fazer a todos de tolos ao contar a ridícula anedota do oráculo e de sua missão, chegando ao ultraje da cidade, e da corte, e de seu senso comum, ele, que estava no tribunal exatamente para defender-se de alegada conduta *hybrístike*.

Mas, no caso desse trecho final da citação, exortando a uma vida de exaustivas e cotidianas conversas sobre a virtude e sobre a melhor vida a ser

vivida, nenhum aparente benefício o comum das pessoas vislumbraria pudesse obter Sócrates, e, portanto, lhes pareceria inútil, quanto a isso, tentar qualquer engano, e sem engano não há *eironeía*.

O irônico é que justamente aí é que estaria o tal saber especial, (mínima vantagem, segundo Sócrates, dele mesmo sobre os demais pretensos sabedores¹²⁶) sobre a virtude e o autoconhecimento.

Aí precisamente é que Sócrates poderia, de seu ponto de vista, se quisesse simplesmente enganar, tirar vantagem sobre os outros, ao esconder de todos esse tipo privilegiado de conhecimento.

Mas não o faz, pelo menos na *Apologia*, momento de ajuste de contas do filósofo com a cidade, em que já não vigem as técnicas elênticas dos diálogos posteriores cronologicamente (numa plausível ordem da escritura), mas dramaticamente anteriores, nas quais o escondimento desse saber é técnica de confundir e levar à aporia o oponente, como é de mister Sócrates fazer, por missão de Platão.

Já não é momento (dramático) do expediente *ironikós* socrático, que visa à refutação, como nos diálogos aporéticos, só há aqui da parte de Sócrates renovação de suas exortações pelo cuidado da alma, além de pesados sarcasmos lançados à face da cidade, como no instante em que, tendo de escolher para si

¹²⁶ É no seguinte contexto que Sócrates explica o que seria esse seu “mínimo saber”: “Mas, examinai por que estou dizendo isso: pois tenciono informar-vos de onde a calúnia contra mim proveio. Com efeito, isso tendo ouvido, refleti assim: “O que afinal quer dizer o deus e que diz por enigma? Pois de fato nem pouco nem muito reconheço em mim mesmo ser sábio; que afinal quer dizer quando afirma ser eu o mais sábio? Com efeito, certamente não está mentindo, pois não lhe é permitido por Thémis. E, por muito tempo, fiquei em aporia quanto ao que quer <ele> dizer. Em seguida, com muita relutância, procedi à investigação do deus mais ou menos assim.

Fui em busca de alguém dos reputados sábios, a fim de ali, se em algum lugar, refutar o oráculo e mostrar à resposta oracular “que este aqui é mais sábio que eu, e tu disseste ser eu”.

Examinando-o a fundo, então, - com efeito, não preciso chamá-lo pelo nome - mas era um dos políticos, em relação ao qual eu, observando-o e conversando com ele, tive tal afecção: pareceu-me este homem, por um lado, parecer sábio para a maioria dos homens, sobretudo, para ele mesmo, mas <pareceu-me> não ser.

Em seguida, eu tentava mostrar-lhe que <ele> supunha ser sábio, mas não era.

Por isso, tornei-me odioso a ele e à maioria dos presentes, e, então, me afastando, concluí comigo mesmo que, do que esse homem, eu mais sábio sou; é provável pois que nenhum de nós dois nada de belo e bom saiba, mas ele, por sua vez, supõe saber algo nada sabendo e eu, pela minha, como realmente não sei, nem suponho <saber>; pareço, então, pelo menos em algo pequeno, nisso mesmo, mais sábio que ele ser, que aquilo que não sei não suponho saber. Dali, até outro eu fui dos reputados mais sábios que aquele e isso me pareceu o mesmo; e nesse momento, não só para ele como também para a maioria dos outros, me tornei odioso.

Depois disso, então, daí um após outro ia, embora percebesse, por um lado, afligindo-me e temendo, que ia me tornando odioso, mas, não obstante, parecia-me ser necessário <o que concerne> ao deus ter na mais alta conta. (Apologia, 21b-e8)

uma pena alternativa à de morte, ele escolhe ser alimentado vitaliciamente no Pritaneu, honraria só reservada (e não por toda a vida) a heróis da pátria, vencedores de Olimpíadas e altos dignitários estrangeiros.

Mas, é nesse contexto final, de máximo embate com a cidade que ele afinal revela, e meio furtivamente ainda, que detinha um tipo especial de saber, a que, no entanto, bem ao seu estilo, afeta subestimar, a que já nos referimos.

O interessante é como , mesmo nesse momento de “revelação” de seu “pequenino saber humano”¹²⁷(do autoconhecimento, esse saber de saber), Sócrates ainda o disfarça sob o manto diáfano de um litotes (um dizer menos do que se quer) , de uma forma muito branda de *eironéia*, que já confina com nossa noção moderna de ironia. Mas, vale sempre ressaltar que não há nessa passagem qualquer referência explícita ao termo *eironéia*.

Assim , Sócrates entreabre o sentido velado desse saber e deixa transparente seu significado não-dito, contrário ao que consta de sua fala: a isso talvez pudéssemos chamar de ironia no sentido de figura de linguagem retórica , como é concebida desde Quintiliano e Cícero,mas sem esquecer a persistência, ainda que abrandada da tendência de , até mesmo ao revelar, revelar quase à socapa, no ocultamento mitigado do litotes.

De qualquer modo, a essa inversão transparente do sentido da expressão “pequenino saber humano”, Platão provavelmente certamente chamaria de *paidiá* (nunca de *eironéia*), como, aliás, faz Cálicles dizer no *Górgias* , a propósito do que lhe parece estar o filósofo fazendo ao colocar a visão ético-política vigente na cidade de pernas para o ar, dizendo que o melhor a acontecer ao criminoso é ser castigado pelo seu crime.

A segunda e terceira aparições dos cognatos de “*eiron/eironéia* nos diálogos incidem no *Górgias* , em 489 e1, e em 489 e3:

Trataremos de ambas as aparições em conjunto porque elas ocorrem uma logo após a outra , num diálogo agudo de Sócrates com Cálicles, tendo muito

¹²⁷ Diz Sócrates em Apologia, 21d-e: “Em seguida, eu tentava mostrar-lhe que <ele> supunha ser sábio, mas não era.

Por isso, tornei-me odioso a ele e à maioria dos presentes, e , então, me afastando, conclui comigo mesmo que do que esse homem eu mais sábio sou; é provável pois que nenhum de nós dois nada de belo e bom saiba, mas ele, por sua vez, supõe saber algo nada sabendo e eu , pela minha, como realmente não sei, nem suponho<saber>; pareço, então, pelo menos em algo pequeno, nisso mesmo , mais sábio que ele ser, que aquilo que não sei não suponho saber.”(grifos nossos)

provavelmente significado parecido , por pertencerem a um mesmo contexto, numa espécie de esticomitía¹²⁸:

A primeira é uma fala de Cálicles:

{ΚΑΛ.} Εἰρωνεύη, ὦ Σώκρατες.

Tradução:

“ *Estás me ironizando*¹²⁹, ó Sócrates.”

Segue-se a resposta de Sócrates:

Μὰ τὸν Ζῆθον, ὦ Καλλίκλεις, ὃ σὺ χρώμενος πολλὰ
νυνδὴ εἰρωνεύου πρὸς με· ἀλλ' ἴθι εἰπέ, τίνας λέγεις τοὺς
βελτίους εἶναι;

Tradução:

“*Por Zeto, ó Cálicles, de quem te utilizaste muitas vezes há pouco , me ironizando; mas , vamos, eu disse, que queres dizer com serem os melhores?*”

O contexto imediatamente anterior a essa troca de farpas entre os interlocutores envolvia uma discussão longa sobre o que Cálicles entenderia por “ser o melhor” (se o mais forte, o mais nobre, ou o mais inteligente¹³⁰) e Sócrates tenta fazê-lo contradizer-se apelando até para algumas falácias jocosas, em que recorre a seguir (490b e ss) a exemplos terrivelmente banais e irritantes para ao

¹²⁸ Réplicas rápidas em linhas de versos alternados como num jogral , em que um dos participantes diz meio verso e o outro complementa.

¹²⁹ No sentido de “tentando me enganar” na discussão.

¹³⁰ Em 488 , Sócrates, para enredar Cálicles , tira máximo partido da ambiguidade, presente na língua grega entre palavras como *Kreísson*, *béltion*, *ámeinson*, *iskhurós* e *hésson*, *kheíron*, *phaulós*, e *asthenós*, “caçando palavras”, que misturam um sentido moral e um sentido físico, como o acusa Cálicles .

E é em 489e, nesse contexto de ludíbrio semântico , que Cálicles diz a Sócrates “ *euroneúei me* ” = “finges não entender o que digo para vencer a discussão”: jogo de escaramuças.

adversário, como comidas , bebidas , tecelões ,e justamente contra o defensor do direito “dos mais poderosos”.

Um pouco antes , Cálicles havia tentado tornar ridícula a posição de Sócrates na discussão, recorrendo a personagens de uma tragédia perdida de Eurípides “*Antíope*” , em que havia um debate entre os gêmeos Zeto e Amphion sobre o que seria a melhor vida , se a ativa , defendida pelo primeiro, e atenta aos negócios da *Pólis* ou se a uma vida contemplativa , de reflexão solitária , e de dedicação à musas ,defendida pelo segundo

Cálicles teria tentado, então, colar em Sócrates a imagem do personagem Amphíon , que na peça , aparentemente, se deixa vencer no *agón* da peça de Eurípides pelos argumentos de Zeto.

De todo modo, embora não se conheça essa peça de Eurípedes na íntegra, tudo indica que a intenção de Cálicles em sua remissão a ela, era atribuir papéis fixos prévios aos dois contendores (ele e Sócrates), em que seria Cálicles e não Sócrates o perguntador, ou seja, ao representante da vida ativa pertenceria a iniciativa no diálogo, quem poderia contraditar o outro.

É , pois, ligada a um contexto de escaramuças retóricas que Cálicles , em 489e1 reclama de estar sendo ironizado (enganado)por Sócrates , quando este lhe parece fingir ignorância específica , de não ter compreendido o que Cálicles quer significar com “homens mais fortes” , entendendo isso maliciosamente por lhe ser conveniente ao argumento , como “homens melhores”.

Esse “fingimento” de Sócrates que lhe é atribuído por Cálicles reside, assim nessa finta argumentativa do filósofo que, mais do que um costumeiro escondimento de seu “pequeno saber”, parece mesmo uma afetação de ignorância (fingir não ter entendido – tomando em outro sentido - o que lhe acaba de dizer Cálicles).

No que é prontamente confrontado por Sócrates na mesma moeda, alegando ser ele próprio e não Cálicles o ironizado(enganado).

De toda sorte, neste diálogo, Sócrates é , de certa forma, desmascarado por Cálicles como simulador de ignorância e não mais mero dissimulador de conhecimento, na medida em que , como veremos no capítulo V, “b”, nesse diálogo Sócrates reconhece alguns de seus saberes morais.

Veja-se, então, o quanto o diálogo *Górgias* representaria o fim de um ciclo na obra platônica , o ciclo do método elêntico, em que a *eironeía* era entendida

muito mais como escondimento de saber e menos como fingimento teatral de ignorância.

O protagonista do elenco já não pode prosseguir com sua *eironeía* como simples dissimulação. Esse Sócrates hoplita do elenco vai doravante , nos diálogos seguintes, ser mostrado sob outros ângulos menos oblíquos e negativos.

É, assim, ao nosso ver, num contexto de disputa ferrenha pela hegemonia na discussão, que começa com Cálicles disputando a Sócrates até sua posição tática de eterno perguntador e refutador, quando , repetindo versos de falas de Zeto: “*pára de refutar os outros deixa para os demais essas sutilezas e tolices, e aplica-te à habilidade das Musas (eumousía, 486c-d)*” procura desmascar o elemento *ad hominem* do elenco socrático, que se teria aproveitado, para vencer o debate, da vergonha tanto de Górgias quanto de Pólo em dizer coisas que de fato pensavam, por receio de sua recepção pela maioria das pessoas (482c-e).

Tudo somado, pensamos que o uso do verbo *eironeúesthai*, tanto por Cálicles quanto por Sócrates nessa passagem vem num contexto de manobras dialógicas pela obtenção da dominância na discussão, em que Cálicles, aliás, não é convincentemente refutado, o que nos leva a pensar que esse diálogo serviu de réquiem para o procedimento aporético de Sócrates , ao expor-lhe algumas limitações estruturais, razão pela qual estimo ser esse diálogo imediatamente posterior ao da fase aporética, como que fazendo um balanço implícito tanto de seus sucessos quanto de seus limites.

É , pois, com um sentido de evasividade não só linguístico/argumentativa mas também quanto à tática e a disputa pela melhor posição no debate que o verbo *eironeúesthai* parece estar nessa passagem sendo empregado.

É como se Cálicles e Sócrates estivessem se acusando mutuamente de estarem sendo capciosos e escorregadios na condução da conversa , e, portanto, sendo “eirônicos” numa acepção de *eironeía* similar e compatível com os usos primeiros da palavra e cognatos em Aristófanos.

De qualquer forma, nessas passagens, ambos, Sócrates e seu interlocutor, se acusam mutuamente de ironizarem-se .

Vale notar , aqui, e de modo similar num diálogo que veremos a seguir , com Trasímaco, na *República*, que essas escaramuças envolvidas na acusação de ironizar (enganar)dão a perceber como se complexifica ao máximo em tais

passagens, o que há por detrás desse jogo de ironias/*eironeíai*, de enganos recíprocos.

Primeiro, detecta-se a presença de um tipo de *eironeía*, digamos, tática, em que Cálicles atribui a Sócrates o uso da *eironeía* em sua valência de “fingimento de ignorância”, de não-saber.

Mas, para Cálicles isso é apenas manobra do filósofo para adonar-se do diálogo, conduzindo-o, servindo-se de sua posição de perguntador, para criar embaraços lógicos e éticos para o adversário e levá-lo à contradição final.

E também, segundo Cálicles, para disfarçar sua ausência de qualquer saber útil para a vida ativa política, em suma, para esconder sua ignorância.

Anteriormente desse diálogo, porém, Sócrates já assumira a posição de dominância na conversação, como perguntador, e, dominado o diálogo e imunizado contra a refutação, o filósofo então passaria ao seu verdadeiro objetivo com o mecanismo irônico/*ironikós*, qual seja, sua *eironeía* deslizaria para sua típica modalidade “escondimento de saber”, muito menos ostensiva e teatral que a de “fingimento de ignorância”(quer lhe atribui Cálicles), pronto para refutar.

Numa palavra, Cálicles acusa Sócrates de alegar ignorância com o único propósito de hegemonizar a discussão, com o que, uma isso vez conseguido, ficaria protegido de alguém notar sua falta real de saber, sua ignorância.

Instigante esse personagem Sócrates: é furtivo em sua missão de contradizer o oponente e fazê-lo expor sua ignorância ou falso saber, o mesmo homem que se recusou a furtar-se da própria morte, quando a ocasião lhe foi oferecida.

Mas, ao se negar a furtar-se da pena, foi de novo furtivo, irônico/*ironikós*, ao se evadir do que era esperado dele por Críton (e por qualquer ateniense da época), isto é, que procurasse escapar da execução.

Seja como for, essa passagem do *Górgias* mostra que ironizar no sentido antigo (*eironeúein*) não é apenas dizer contrário do que se pensa, mas pode incluir dizer ou fazer o contrário ou coisa diversa do os outros esperam que diga ou faça, afrontando, assim, a *éndoxxa*, a opinião comum.

De qualquer forma, tais considerações são apenas para introduzir com ligeiros comentários os textos portadores dos termos *eironeía* e cognatos, e, no próximo capítulo ver-se-á a posição divergente de Vlastos a essa interpretação, para, no último capítulo, retomarmos toda essa discussão de forma mais explícita e agonística.

A quarta ocorrência de *eironeía* , também sob forma verbal, se dá no *Crátilo*, 384 a1:

καὶ ἐμοῦ ἐρωτῶντος καὶ προθυμουμένου εἰδέναι ὅτι ποτὲ λέγει, οὔτε ἀποσαφεῖ οὐδὲν εἰρωνεύεται τε πρὸς με, προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι ὡς εἰδὼς περὶ αὐτοῦ, ὃ εἰ βούλοιο σαφῶς εἰπεῖν, ποιήσειεν ἂν καὶ ἐμὲ ὁμολογεῖν καὶ λέγειν ἅπερ αὐτὸς λέγει.

Tradução:

“ E embora eu pergunte e me esforce ao máximo para saber o que afinal <ele> quer dizer, nem esclarece nada e <até> me ironiza, fingindo ele mesmo ter em si mesmo algum entendimento como se soubesse sobre isso o que , se quisesse claramente expor, poderia também a mim fazer concordar e dizer exatamente o que ele mesmo quer dizer.”

Nessa passagem, logo na abertura do diálogo versando a correção dos nomes, Hermógenes acusa Crátilo de simular, não uma ausência de conhecimento , como na simulação de ignorância, comumente atribuída a Sócrates, nos diálogos aporéticos, mas , ao contrário, de manter-se em olímpico silêncio justamente , na opinião de Hermógenes, para fingir saber explicar , se quisesse, sua posição sobre o assunto de modo cabal e decisivo, a ponto de forçar o oponente à concordância.

Crátilo estaria , segundo Hermógenes, dissimulando sua ignorância mediante um fingimento, uma simulação de sabedoria. Aqui também essa acusação é atribuída ao outro e jamais reconhecida em si próprio por ninguém.

Sócrates, ao contrário, dissimularia seu saber peculiar , pretendendo deixar ao interlocutor uma impressão de ser ignorante.

Inversamente a Crátilo , a quem Hermógenes atribui esconder sua própria ignorância mediante uma aparência de sabedoria, Sócrates procuraria ocultar seu estranho saber de si, mediante uma aparência de ignorância, mas esta , como toda aparência é sempre uma atribuição alheia e não necessariamente uma conduta ostensiva.

Numa analogia com o jargão jurídico , Sócrates não teria o dolo direto e específico de afetar ignorância , mas corre (gostosamente talvez) o risco de parecer assim ao interlocutor, ou seja, como o ignorante aparente.

Aqui também, e a isso nenhum dos principais comentadores nada objeta, estaria em jogo a *eironeía*, em sua valência pejorativa de tática evasiva, que um interlocutor de Sócrates no diálogo atribui ao outro interlocutor.

Hermógenes crê identificar em Crátilo uma atitude arrogante de quem , como um enfatuado, finge , em seu silêncio olímpico, um saber demais, o que caracterizaria para Aristóteles o *alazón*, para ocultar uma possível ignorância na matéria.

No *Crátilo*, portanto, Hermógenes diz que Crátilo “*eironeúetai pròs me*” (é evasivo contra (com) ele” simulando conhecer algo importante.

Portanto, o verbo ironizar (*euroneúein*) , em sua valência positiva, teatral, não significa apenas fingir ignorância , podendo também significar o contrário, fingir sapiência.

Mas, no que concerne ao personagem Sócrates, ironizar (*eironeúein*) é muito mais uma conduta negativa, elusiva, evasiva, tática de dissimulação de um certo tipo de saber, estranho demais para ser expresso, e cuja expressão , de resto, importaria no próprio fim do personagem Sócrates , como *eíron*, e na impossibilidade de diálogos socráticos baseados no elenco refutatório.

Tudo leva a crer , seja por essa passagem de Platão , seja pela já referida, no *Górgias*, que a chamada *eironeía* , em primeiro lugar, e até agora, não é admitida por Sócrates sobre seu próprio falar ou proceder (a não ser de modo indireto , em *Apologia* 38 a1, acabada de examinar), e , ainda mais importante talvez, que o fingimento ou conduta evasiva implicada pela *eironeía* tanto pode visar , aos olhos do interlocutor, ao ocultamento de um saber quanto de uma ignorância, e, desse modo, parece referir-se muito mais ao procedimento ocultatório do *eíron* do que propriamente um objetivo explícito de fingimento.

Assim , a *eironeía* figurada no *Crátilo* não tem a ver com Sócrates , ou seja, não lhe é atribuída , nem é atribuída por ele a ninguém, e se inscreve na modalidade de *eironeía* como “fingimento de saber”, exatamente a praticada pelo sofista, segundo Platão.

Tal observação nos será útil mais adiante quando analisarmos mais detidamente a posição de Aristóteles sobre a questão *eironeía*/ironia .

A quinta incidência desses termos no *corpus* está no dialogo *Eutidemo*, 302b3:

{ Sócrates relatando conversa com /Dionisodoro}
 Καὶ ὅς, εἰρωνικῶς πάνυ ἐπισχὼν
 ὥς τι μέγα σκοπούμενος,
 Εἰπέ μοι, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἔστιν
 σοὶ Ζεὺς πατὴρ;

Tradução¹³¹:

Sócrates- “E ele, fingidamente (ironicamente) detendo-se muito, como se examinando alguma coisa importante: Dize-me Sócrates, disse, tens um Zeus pátrio?”

Exatamente como no caso do *Crátilo*, no *Eutidemo*, essa passagem , notoriamente, implica um sentido de *eironeía* como simulação ou fingimento de conhecimento e não de ignorância.

O erístico Dionisodoro , como o descreve Platão dá-se ares de sábio, enquanto prepara, num silêncio teatral , como o Crátilo referido por Hermógenes no diálogo homônimo, mais um truquezinho de seu repertório de pueris armadilhas discursivas, ridicularizadas por Sócrates privadamente com Criton, já que também fingia prestar atenção naquelas tolices, embora , ao final, se despedisse de Dionisodoro com comentário zombeteiro sobre suas pretensas “habilidades”(*Eutidemo*, 303c-e).

Assim, tudo o que dissemos sobre o sentido de *eironeía* em relação àquela passagem do *Crátilo* vale também para esta.

Também aqui, quase exatamente como no caso da passagem do *Crátilo*, trata-se de uma *eironeía* na modalidade “fingimento de conhecimento” (confundível com uma *alazoneía*, fanfarronice), não atribuída a Sócrates, mas atribuída por este ao interlocutor.

¹³¹ Tradução de Maura Iglésias (201:, 122).

A única diferença, nesse aspecto, do caso do Eutidemo é que, neste diálogo, parte de Sócrates a imputação de *eironeía*, quando na passagem do *Crátilo* é um dos interlocutores que disso acusa o outro.

A sexta ocorrência dos termos cognatos de *eíron* e *eironeía* em exame se dá no “*Banquete*”, 216e4, e, é retomada no mesmo diálogo, pouco depois, em 218d6.

Tanto essas duas passagens sucessivas de “*Banquete*” quanto as duas, ainda mais próximas entre si, do “*Górgias*” são justamente as mais valorizadas e capitalizadas por Vlastos em prol de sua noção de *eironeía* como “ironia complexa”, conceito a ser apresentado no próximo capítulo e contra o qual nos insurgimos, em muitos pontos acompanhados por alguns comentadores, cujas opiniões serão debatidas no capítulo IV.

Como se trata da passagem que mais fornece combustível para o argumento de Vlastos (juntamente com as do *Górgias*) e, por serem estes dois passos do *Banquete* realmente de difícil interpretação, por exigirem um exame mais alargado do contexto em que se inserem, reservamo-nos de tecer-lhes maiores considerações aqui, já que nos deteremos profundamente sobre eles no capítulo final desta tese.

Limitar-nos-emos, por enquanto a apresentar as passagens com ligeiro comentário sobre o momento dramático e da discussão em que se situam.

Eis o trecho de *Banquete*, 216 e4, fala de Alcibíades:

ἴστε ὅτι οὐτε εἶ τις
καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον
ὅσον οὐδ' ἂν εἷς οἰηθείη, οὐτ' εἶ τις πλούσιος, οὐτ' εἶ ἄλλην
τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων· ἡγεῖται
δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν
εἶναι – λέγω ὑμῖν – εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν
βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ.

Tradução:

“*Sabei que nem se alguém*

é belo em nada importa para ele, mas o despreza tanto quanto alguém poderia supor, nem se alguém é rico, nem se alguma outra honra tenha dentre as enaltecidas pela multidão; julga todos esses bens de nenhum valor e a nós nada sermos – digo a vós – e ironizando e brincando com os homens, toda a vida passa “.

Que sentido teria nessa passagem o termo *eironeúesthai* atribuído por Alcibíades a Sócrates como habitual no filósofo?

Não certamente o de “fingir saber” algo que ninguém mais sabe: o efeito de reverência meio ressentida causado por Sócrates em Alcibíades desmente tal acepção nesta passagem.

E, cabe salientar que Alcibíades em toda sua aparição no *Banquete* demonstra, além de perplexidade, muita admiração por Sócrates que supõe detentor de grande sabedoria, escondida em seu interior.

Assim à toda evidência a *eironeía* inculcada por Alcibíades a Sócrates não é do tipo que “finge saber”, ao contrário.

Sequer se parece também com a variante “finge não saber”, para dissimular que realmente não sabe, variante tática, examinada em sua ocorrência no *Górgias*, já que não há aqui o contexto ferozmente agonístico que contamina aquele diálogo, tratando-se, no caso presente, de um contexto muito mais de despeito, de amor não correspondido, de engano de pessoa, por parte de Alcibíades em relação a Sócrates.

O que parece, então, é que essa *eironeía* atribuída por Alcibíades a Sócrates seja uma combinação da modalidade “fingimento de não saber” o que todos deveriam saber (*tà éndoxa*, o valor dos bens mundanos), expressa no comportamento, segundo Alcibíades, ostensivo do filósofo de repudiar o que todos valorizam¹³², com a modalidade de “escondimento do saber”, um outro saber, um precioso saber político, na fantasia de poder de Alcibíades.

¹³² Na verdade, essa pretensa *eironeía* socrática é cogitada apenas por Alcibíades; dessa avaliação em nada participando Sócrates, que não se vê fingindo ignorância de nenhum desses valores mundanos, mas, ao contrário, está ciente de saber algo que ninguém sabe: os seus paradoxos morais e o desvalor das coisas materiais frente ao cuidado da alma. Mas como negar que Sócrates aparenta desprezo pelos outros com sua conduta atópica e olímpica? Em 220 b-c, Alcibíades nos dá conta das façanhas de Sócrates na guerra, quando, mesmo combatendo na neve, “*ele saía com*

Nessa passagem o verbo “*eironeúesthai*” implica, na visão de Alcibíades, uma prática socrática de desprezo pelos homens, mas um tipo especial de desprezo, que se expressa por um comportamento que visaria a surpreender a todos desagradavelmente.

Evidentemente , não se trata de mera ironia verbal retórica de dizer algo diferente do que se pensa como na ironia moderna, mas de algo que se manifesta na conduta mais que nas palavras e que tem a ver com a surpresa ,com o paradoxo: era de se esperar algo (uma certa estima pelos valores estimados por todos) e Sócrates surpreende o senso comum com um pensar e um proceder inesperados ou contrários à expectativa.

Tal *eironéia* reforça a impressão de *atopía*¹³³ socrática salientada desde as primeiras linhas, como vimos da *Apologia*, e ajuda a configurá-lo como personagem.

O resultado dessa aparência não buscada mas admitida como risco ou efeito colateral de sua conduta e fala é o aturdimento do antagonista, que não sabe direito o que pensar sobre Sócrates, recurso tático, “involuntário” ou “incidental”, pois, na economia da argumentação.

O que , de novo, nos aproxima, em tese, do sentido inicial e aristofânico de *eironeía* , como dissimulação para enganar e não mero jogo elegante de palavras, como na principal acepção moderna dessa noção

De todo modo, Vlastos fará leitura substancialmente diversa dessa nossa primeira aproximação ao tema nas passagens em tela do *Banquete*, para ele das mais cruciais para sua visão de “ironia complexa”.

A segunda aparição desses termos relativos à *eironeía* no *Banquete* (e sexta no conjunto do *corpus*) acontece, como mencionado acima, em 218d6, logo após Alcibíades narrar ter declarado seu amor a Sócrates, que , segundo ele, seria o único homem capaz de ajudá-lo na busca pela excelência que diz procurar:

seu manto habitual, o mesmo que costumava trazer,e, descalço, deslizava mais à vontade no gelo do que os outros, calçados. De modo que os soldados o olhavam com desconfiança, convictos de que pretendia humilhá-los”.

¹³³ Para nós , o método socrático consta de fases sucessivas e altamente conexas; atopía (postura paradoxal do filósofo)- *eironeía*- elenco- aporia, mas a *eironeía* não só é parte do elenco mas também é o próprio espírito que o preside como um todo.

Καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν Ἦ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἶπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων· ἀμήχανόν τοι κάλλος ὀρφῆς ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον.

Tradução:

“E ele, ouvindo<isso> , de modo muito ironico , como demasiado costumeiro nele, disse : Caro Alcibíades, te arriskas a não ser um tolo, se de fato é verdadeiro o que dizes sobre mim , e que há em mim um poder pelo qual te tornarias melhor; então verias em mim uma beleza extraordinária e superior até à tua atratividade física.”

Prossigo daqui com a sequência da resposta de Sócrates, por ser em seguida importante à análise da passagem¹³⁴:

εἰ δὴ καθορῶν
αὐτὸ κοινώσασθαι τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος
ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγω μου πλεονεκτεῖν διανοῆ, ἀλλ'
ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ
ὄντι “<χρύσεια χαλκείων>“ διαμείβεσθαι νοεῖς. ἀλλ', ὦ
μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μή σε λανθάνω οὐδὲν ὄν. ἦ τοι
τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὅξυ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων
τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῆ· σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω.

Tradução

¹³⁴ Observe-se Sócrates sempre recusando os papéis que na convenção lhe impõe : em *Banquete* 222b, ele recusa o de amante de Alcibíades , que o jovem esperava dele.

“Se, então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo, e trocar beleza por beleza, não é pequena a vantagem que pensas em tirar de mim, mas, ao contrário, tentas adquirir a genuína em lugar da reputada beleza, e é “ouro por bronze” que pensas trocar. Mas, meu ditoso amigo, examina melhor; não te passe despercebido que nada sou. Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder força; tu, porém, estás muito longe disso.”

A leitura dessas duas passagens nos parece inseparável do contexto do discurso subsequente de Alcibíades (221e-222 a), em que faz a comparação de Sócrates com um sileno retratado pelos estatuários, que, sob a fealdade bestial aparente, esconde belezas internas divinas.

Alcibíades acredita que Sócrates tem algo de valor em si: um saber extraordinário que esconde não se sabe por que, mas que em todo caso não consegue atinar com que tipo de saber é esse¹³⁵.

O que Alcibíades parece interpretar como o “fingir não saber” de Sócrates não é o tático, de que o acusam Treasímaco e Cáicles, mas o fingir não saber a *éndoxa* mais valiosa e cobiçada, o saber que seria normalmente admitido como aquele acerca do que seria uma boa vida ou a felicidade, aí incluída, com destaque, o saber político, o de alcançar o poder na cidade, único que faz sentido para ele.

Nesse contexto, então, nada mais natural que interpretar as incidências de cognatos de *eironéia* aqui como pretendendo dar conta desse escondimento, dessa dissimulação de Sócrates de suas, na visão de Alcibíades, imensas qualidades interiores, intelectuais ou espirituais.

E, de novo, estamos, no campo semântico do sentido primitivo e aristofânico dos termos.

De toda sorte, cabe lembrar que nessas duas passagens do *Banquete* está muito presente a aparência (efeito) paradoxal, e, portanto, atópica atribuída a

¹³⁵ Na sequência da passagem que reproduzimos em grego onde consta o advérbio “*eironikôs*” Sócrates o desencoraja dessa ambição de adonar-se desse estranho saber socrático, sem negar, contudo, que talvez detenha algum conhecimento de valor, mas certamente não algo do tipo que Alcibíades esperaria (a Ciência Política, por exemplo, um dos interesses capitais do jovem)

Sócrates por Alcibíades, consistente em sua conduta(216e4) e fala (218d6) contrárias ao esperado (*dóxa*)

Mas veremos adiante com Vlastos defende posição diferente na exegese das duas passagens.

O oitavo surgimento de *eironeía* e cognatos no *corpus* tem lugar na *República* e, de novo, imediatamente seguido do nono , pois esses termos são aqui empregados sucessivamente numa mesma oração (*Republica* 337, a 4 e 337 a6):

Καὶ ὅς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπεν· Ὡ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη 'κείνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

Tradução:

“E ele , ouvindo isso, gargalhou e bem sardonicamente disse: ‘Ó Héacles,’ disse, “ aquela mesma ironia habitual de Sócrates, E isso também eu já tinha previsto para eles<os circunstantes>, que tu Não quererias responder , e ironizarias (te evadirias) e tudo Farias de preferência a responderes , se alguém algo te perguntar.”

Como no caso do diálogo *Górgias*, aqui também essa *eironeía* “habitual” de Sócrates , denunciada por Trasímaco é identificada claramente por este com uma artimanha, um truque socrático de cunho tático em seu elenco.

Para Trasímaco , como já o fora para Cálicles , Sócrates finge ignorância para ser hegemônico no diálogo, para melhor enredar em argumentos capciosos seu rival (dando impressão de sabedoria) , e para, escondendo sua real ignorância , vencer a discussão e parecer sábio.

Note-se que aqui , tanto ou mais ainda que nas passagens do *Eutidemo* e do *Cratilo* acima transcritas , a acusação de *eironeía* de Trasímaco a Sócrates é de caráter estritamente “tático” ou “metodológico”, ou seja, o que está em jogo é a indisposição de Sócrates de sair da cômoda posição de perguntador pronto a refutar alguém.

Sócrates, segundo Trasímaco, “ironizaria” (fingiria ou dissimularia) ou faria tudo para não ter de perder seu posto estratégico na discussão: trata-se pois de pura

evasividade posicional, de luta por uma posição privilegiada na discussão e nem de longe há a implicação de qualquer ironia verbal moderna de dizer-se algo pretendendo significar outra coisa.

Em conhecido e polêmico artigo¹³⁶, M. Nancy examina essa passagem da *República*:

“...nesse contexto, (Livro I da República) discutia-se a justiça e vencida a opinião do primeiro interlocutor, Céfalos, Sócrates nomeia seu filho Polemarco seu sucessor na discussão, não da opinião de seu pai, que vem a reformular, mas do papel do pai: o de responder.

Trasímaco, vencido Polemarco, pergunta a Sócrates por que não mudar, além do interlocutor, o seu papel na dinâmica da discussão.

O próprio Sócrates observa que há tempos Trasímaco vinha esperando a ocasião de “tomar nas mãos a discussão” (336b), expressão designativa em Platão da posição de questionador (República 337 e3, Górgias 506 a2, Hípias Maior 287 a4)

Que pode haver de irônico na obstinação de Sócrates de se manter no papel de questionador?

Numa dialética apenas com dois papéis (perguntador e respondedor) não ter de responder consagra a vitória do questionador.

A ironia de Sócrates não tem aos olhos de Trasímaco nada a ver com a questão de sua sinceridade: ironia é o nome que ele dá ao modo de Sócrates de se furtar às obrigações que lhe prescrevem as regras duma discussão codificada, regras conhecidas de todos e permitindo por isso julgar o bom desenvolvimento dessa discussão.

Por isso, a melhor tradução de eironeúesthai é antes que “ironizar”, “se furtar” e a de “ironia”, “evasão”.

Aliás, é precisamente nesse sentido que Demóstenes emprega o termo “ironia” para repreender aos atenienses o fato de se furtarem a suas obrigações fiscais e militares na luta contra Filipe (Phil. I,7).”

Tanto que nenhum comentador dos que traremos à colação, nem mesmo Vlastos, discordam disso.

E mais: aqui, como no *Crátilo* e *Eutidemo*, o que está implicado é uma desconfiança do interlocutor (e no caso do *Eutidemo*, a desconfiança é de Sócrates em relação a Dionísodoro) de que o “irônico” /*eironikós* esteja escondendo não sua sabedoria, mas sua ignorância, seja

¹³⁶ *Qu'est-ce que l'ironie socratique?*. In <https://www3.nd.edu/~plato/narcy.htm>, University of Notre Dame.2007.

assumindo ares de sapiência (no *Crátilo* e no *Eutidemo*) seja por tentar escapar à incômoda posição de ter de responder ao oponente .

É como comenta Melissa Lane (2006:52):

“Trasímaco e Alcibiades fazem as mais importantes atribuições de eironeia a Sócrates nos diálogos de Platão.

Veremos que eles se contradizem um ao outro no que eles supõem Sócrates estar escondendo: uma contradição que sugere que a atribuição de eironeia a Sócrates na obra de Platão não pode ser tomada pelo seu valor de face.

Apesar de seu desacordo sobre o que Sócrates está escondendo, entretanto, tanto Trasímaco quanto Alcibiades supõem que a intenção comunicativa de Sócrates seja de esconder mais que de revelar.

Ambos se orgulham de ter penetrado num disfarce que eles supõem Sócrates ter pretendido manter “

A décima incidência de *eironeia* e cognatos surge no diálogo *Sofista* , e desta vez, tratam-se de três ocorrências também muito próximas no texto, nas passagens 268 a7, 268 b3, e 268 c8.

Vamos a elas uma a uma :

Estrangeiro - Οὐκοῦν τὸν μὲν ἀπλοῦν μιμητὴν τινα, τὸν δὲ
εἰρωνικὸν μιμητὴν θήσομεν;

Tradução:

*“ Então, um como simples imitador e o outro,
como imitador irônico os estipularemos?”*

É preciso recuar aqui um parágrafo no texto platônico para se entender o contexto da pergunta do Estrangeiro.

Nesse parágrafo imediatamente anterior, o Estrangeiro dizia sobre a divisão dos imitadores de opiniões (*doxomimeteis*):

“ Pois alguns desses imitadores são ingênuos e supõem saber coisas sobre as quais têm apenas opinião; mas a outra espécie, pelo seu chafurdar-se nos argumentos , têm a forte suspeita e receio de que ignoram as coisas em relação às quais fazem parecer aos outros que sabem.”

Aqui também , sem margem a dúvida, é o Estrangeiro quem atribui ao imitador irônico/*eironikós* o fingimento diante dos outros de sua falsa condição de sabedor, de que fortemente suspeita.

Essa figura é que parece, para Platão, encarnar o *eíron* , o sofista, o verdadeiro enganador no sentido aristofânico primitivo do termo, que estando de algum modo, ciente de que não sabe, finge saber. Isso, então, o diferenciaria de plano do filósofo, que, como Sócrates, está ciente de não saber (o conhecimento moral com a objetividade de *tekhnítes*) e o declara francamente.

Desse modo, Sócrates não seria irônico , no sentido de enganador, porque, não sabendo, não esconde isso de ninguém.

Só que aquilo sobre que Sócrates, de algum modo, sabe não fica muito claro em nenhum dos diálogos cronologicamente posteriores à *Apologia* (na ordem de sua provável escritura).

Isso só é entreaberto, ao leitor e à cidade-juiz na *Apologia*, ponto de chegada dramático e ponto de partida na ordem da composição.

Só que, como veremos adiante, descaracterizar Sócrates como não-enganador e , portanto, não-irônico não é assim tão simples, pois ele sabe, de algum modo muitas coisas importantes (seus paradoxos morais por exemplo, sua detenção do saber de saber , do saber que não sabe, coisa que só deixa evidente na *Apologia e Criton* ¹³⁷) e, no interesse da argumentação e de seu método refutatório, parece mesmo esconder que não os sabe.

É para essa dificuldade de caracterizar ou não Sócrates como *eíron* no sentido primitivo de enganador , e em que sentido o seria, caso o seja, é que teremos muito de nossa atenção voltada doravante.

Ainda é do *Sofista* a décima primeira incidência desses termos , em 268b3, como segue:

Σκοπῶ, καί μοι διττῶ καταφαίνεσθόν τινεῖ τὸν
 μὲν δημοσίᾳ τε καὶ μακροῖς λόγοις πρὸς πλήθη δυνατὸν
εἰρωνεύεσθαι καθορῶ, τὸν δὲ ἰδίᾳ τε καὶ βραχέσι λόγοις
 ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν
 αὐτῷ.

¹³⁷ Esses dois diálogos iniciais de Platão constituem uma díade dramática e cronológica , em que o personagem Sócrates é configurado pelo autor dos diálogos.

Tradução:

*“Examino; e para mim duas classes <de imitador irônico> se tornam visíveis:
Vejo uma que é capaz, em público e com discursos longos diante de multidões
De ironizar, e outra, em particular e com discursos breves
Forçando o interlocutor a contradizer-se a si próprio”.*

Aqui vê-se o sofista considerado em duas espécies : uma de retórico ou orador popular , ironizando , isto é, simulando conhecimento diante de multidões e o outro fazendo o mesmo em privado – o sofista propriamente dito.

Num e noutro caso, o que muda é só a forma (discursos longos ou breves) e o destinatário da *eironeía* (multidão ou um particular), mas o engano , o fingimento , a simulação presidem ambos os sentidos desse “ironizar” do imitador fraudulento.

Poucas linhas Stephanus à frente , surge a penúltima ocorrência de nossos termos , aqui sob forma de adjetivo “*eironikós* “, no genitivo, já na última fala de Sócrates nesse diálogo:

Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους
τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς
εἰδωλοποικῆς οὐ θεῖον ἀλλ' ἀνθρωπικόν τῆς ποιήσεως
ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποικὸν μόριον, “ταύτης
τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος” ὃς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστὴν
εἶναι, τάληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἔρει.

Tradução:

*“A espécie mimética da parte irônica da arte da opinião,
parte da arte da contradição, <que> pertence à espécie fantástica
da arte de fazer imagens, <que> não é divina mas humana,
definida em argumentos como a parte fazedora de maravilhas da atividade
produtiva
- quem disser ser o verdadeiro sofista dessa linhagem e sangue,
a maior verdade , como me parece, dirá”.*

De novo, o que se faz aqui é remontar a toda a classificação estruturada pelas dicotomias requeridas pelo método diairético até chegar-se à espécie mimética da parte

irônica da arte da opinião, que seria o lugar próprio e a atividade do sofista como simulador

Portanto, no diálogo *Sofista*, finalmente, o apodo de “*ironikós*” na acepção de “fingidor ou simulador”, tantas vezes nos diálogos atribuídas por outros a Sócrates, agora é devolvido pelo filósofo a seu verdadeiro dono, o sofista (*ironikós*).

Ademais, como já dito, Sócrates não sendo teatral, antes tendo ojeriza a tudo que se refere ao teatro não poderia mesmo “simular” (fingir), mas, no máximo, “dissimular” (esconder) e assim mesmo não com fins de engano, mas de desengano, isto é, de aparentar enganar, mas com o fito de desenganar o pretenso sabedor, como veremos em pormenor no Capítulo III.

Por fim, a última ocorrência (décima terceira) de *eíron*, *eironeía* e cognatos no *corpus platonicum* se situa nas *Leis*

τούτων δὴ πολλὰ
 μὲν εἶδη γένοιτ' ἄν, τὰ δὲ νόμων ἄξια θέσεως δύο, ὧν τὸ μὲν
εἰρωνικόν οὐχ ἑνὸς οὐδὲ δυοῖν ἄξια θανάτου ἀμαρτάνων, τὸ
 δὲ νοθετήσεως ἅμα καὶ δεσμῶν δεόμενον.

Tradução.

“Destes <sofistas> muitas espécies poderiam existir, mas as que merecem imposição de leis são duas, das quais o tipo irônico, cometendo faltas, merece nem só uma nem duas mortes, e a outra <espécie> que requer admoestação e prisão”.

Aqui, em que se discute a impiedade, o criminoso “*ironikós*” seria provavelmente o que disfarça, finge saber e praticar o bem, como quem disfarça sua impiedade sob um manto de religiosidade.

É claríssimo pois o viés altamente negativo de entendimento por Platão do que seja utilizar-se de *eironeía*, ficando deveras difícil defender que tenha empregado a palavra numa acepção de leveza retórica, como figura de linguagem, de aplicação tão—somente em enunciações (*léxeis*), e com o objetivo algo simplório de apenas significar o contrário ou coisa diferente da enunciação, sem qualquer intenção de logro.

E, não custa repetir, nos diálogos, o termo *eironeía* e cognatos não indicam de modo nenhum a principal conotação moderna de artifício verbal de dizer algo querendo dizer outra coisa, já que a ironia nesta última acepção não visa ao engano do interlocutor, mas sim, de duas, uma, ou consolar-se com ele diante de situação ruim para ambos,

como quem diz ao colega – “Que beleza de tempo”, quando chove - ou zombar dele , quando a mãe diz ao filho que acaba de fazer uma travessura “Que bela prenda você me saiu”...

De toda forma, a esse tipo de acepção moderna de ironia é essencial a transparência, sem o que a ironia não se dá, ao contrário do que ocorre com a *eironeía* clássica , em que algum tipo de engano (mesmo com o propósito de desengano) está envolvido necessariamente.

Em suma, em todas as ocorrências do termo em Platão , o sentido é sempre pejorativo, mesmo nas 3 passagens do “*Sofista*”, em que ocorrem na boca do Estrangeiro de Eléia , supostamente um sucedâneo dramático-filosófico do próprio Platão e na do Ateniense em *Leis*, também provável porta-voz platônico.

Assim, tanto na boca do próprio Sócrates , como acabamos de ver, em *Apologia* , *Eutidemo*, e *Górgias* , quanto na de seus adversários, o sentido é esmagadoramente o mesmo e quer significar desde “evasividade maliciosa” , “dissimulação” “conduta contrária à esperada” ou, o que é mais interessante , “comportamento híbrido” de fingir ou querer aparentar uma sabedoria que se sabe não possuir¹³⁸ (Trasímaco, em *República I*), exatamente como o faria um *alazón*.

E através dessas ocorrências todas do termo “*eironeía*” nos diálogos, pode-se ver Sócrates como o protótipo do personagem insubmisso, contrariador de expectativas, que nunca está onde se esperam que esteja e a ironia é sua principal arma nessa insubmissão: ele é difícil de agarrar, é evasivo, e, se os inimigos são, como diz na *Apologia*¹³⁹, como sombras , ele também se defende sendo ambíguo à sua maneira, uma imagem de si mesmo, uma *mímesis* filosófica (antimimética) da *mímesis* cômica de Aristófanes.

É o desambiguizador ambíguo, como ficou dito nos pressupostos de leitura do capítulo I desta tese.

¹³⁸ Trasímaco, ao nivelar Sócrates a um *alazón* deixa ,é claro, de perceber uma finalidade essencial ao método enganador (elenco através da *eironeía*) socrático, que é enganar sim, para contraditar sim, mas tudo isso com vistas a um *télos* último que é o oposto disso , que é desenganar, tirar o oponente das garras de suas falsas opiniões e preconceitos. Mas, por outro lado, quem duvidaria de que Sócrates está ciente de que suas vitórias nesses torneios elênticos levavam o público circunstante (e quiçá o leitor desavisado) a pensar que ele de fato conhecia o assunto sobre o qual refutara seu adversário, e que, portanto, em tese, pareceria um *tekhnítes* no assunto. Se Sócrates não quer enganar por enganar, contraditar por contraditar , por outro lado, sabe que pode deixar impressão errada sobre o que está fazendo e pouco ou nada faz para impedir as pessoas de pensarem assim. Apenas na *Apologia* é que fornece a sabedoria camuflada o tempo todo, revelando a natureza fundamentalmente diferente de seu tipo de saber.

¹³⁹ “Os que , por inveja ou malquerença, vos procuravam convencer , mais os que , convencidos, por sua vez convenciam a outros, todos esses são os mais embaraçosos; nem sequer é possível citar aqui em juízo nenhum deles e refutá-los; o defensor é inevitavelmente obrigado a combater como que com sombras, a replicar sem tréplica”.

Assim, em suas aparições nos diálogos, essas palavras cognatas de conteúdo pejorativo

praticamente nunca significavam um modo de Sócrates se referir a uma prática dele mesmo, salvo o interessante caso de *Apologia* 38 a1, já mencionado, mas ao qual retornaremos quando da exposição da concepção de Vlastos sobre o assunto (capítulo III) e, com ainda mais vigor, quando da tentativa de refutação da opinião desse brilhante comentador de Platão, nos capítulos IV V.

De todo modo, essa diferença ou talvez até mesmo incompatibilidade entre o sentido antigo de *eironeía* como enganar e o moderno de dizer uma coisa pela outra será objeto de discussão no Capítulo III, quando da apresentação da posição de Vlastos sobre o assunto.

2.2 seção b - A posição de Aristóteles sobre a questão ironia/eironeía.

Este subcapítulo deve sua existência a uma discutível avaliação por Vlastos do uso de *eironeía* e cognatos em Aristóteles.

A esse propósito, diz Vlastos:

“Como é entranhado em dissimulação o uso mais ordinário de eíron que vemos no retrato do eíron em Aristóteles.

Ele voluntariamente prevarica no que diz sobre si mesmo.

Aristóteles assume uma visão leniente dessa dissimulação no caso de Sócrates.

Classificando-o de eíron, Aristóteles o contrasta com seu oposto, o fanfarrão (alazón), e o acha incomparavelmente mais atraente porque as qualidades em se autodeprecia são as mais prestigiosas e sua razão para não reconhecê-las em si – “evitar pomposidade”- é louvável (Ética Nicomaqueia 1127 b23-6), embora ainda assim, deve-se notar, não admirável, segundo Aristóteles.

Quando ele expressa admiração pelo caráter pessoal de Sócrates ele muda para um traço totalmente diferente: é por indiferença às contingências do destino (apátheia), e absolutamente não pela eironeía, que ele reconhece Sócrates como “de alma grande (megalopsykhós, Analíticos Posteriores 981 a16-14).

Por aí se percebe que Vlastos, como vai defender que o sentido de *eironeía*, de pejorativo para elemento de elegância na prosa, já teria surgido nos diálogos de Platão e não em Aristóteles, tende a subestimar o sentido positivo do termo no estagirita, salvo no caso de Sócrates, mas ainda mesmo neste caso, por outras razões ligadas ao caráter de Sócrates que não sua *eironeía*.

Em primeiro lugar, deve-se dizer que existem 24 aparições desse termo e cognatos em Aristóteles, sendo 16 delas com significado ainda compatível com o velho e pejorativo sentido *eironeía* como “engano”, “fraude”, “dissimulação”, “velhacaria” etc

Mas em nada menos que 8 dessas aparições do termo e cognatos não há qualquer traço pejorativo no seu emprego, antes pelo contrário.

E mais: em algumas passagens, *eironeía* aparece já como uma espécie de termo técnico, na linha do que hoje denominaríamos de figura de linguagem ou de retórica.

Em outras dessas exceções aristotélicas ao sentido pejorativo do termo, sobretudo naquelas referidas a Sócrates mas não só, o termo alcança a acepção exata que, em Roma, com Cícero e Quintiliano, viria a receber, como “fala elegante”, exemplo de urbanidade e de bom gosto.

Desse modo, o “elo perdido” na passagem semântica do termo de uma conotação pejorativa (*eironeía*) para uma socialmente bem aceita e apreciada até, (a “ironia simples” na nomenclatura de Vlastos), bem possivelmente não seja o Sócrates de Platão em alguns diálogos, como ele advoga, mas o próprio Aristóteles , embora de modo ainda bem oscilante. Como veremos em nossas traduções e notas sobre a erupção do termo *eironeía* e cognatos no *corpus aristotelicum*, há diversas passagens em que a palavra ganha contornos positivos dependendo do seu uso específico em determinados contextos ou de sua associação com a figura de Sócrates.

Neste ponto, apresentaremos todas as passagens em que , no *corpus aristotelicum* , aparece o termo *eíron* e cognatos para ficar claro , na medida do possível, o que acabamos de afirmar:

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil.

Ethica Nicomachea 1108 a22.

Contexto: a virtude ou qualidade aqui examinada é a veracidade no discurso e na conduta, no que tange aos próprios méritos. Seus excessos , para mais ou para menos, são os vícios opostos.

περὶ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς

ὁ μὲν μέσος ἀληθῆς τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω,

ἡ δὲ προσποίησις ἢ μὲν ἐπὶ τὸ μείζον ἀλαζονεία καὶ ὁ

ἔχων αὐτὴν ἀλαζών, ἢ δ' ἐπὶ τὸ ἔλαττον εἰρωνεία καὶ εἴρων

<ὁ ἔχων>.

Tradução: Certamente , em relação à veracidade¹⁴⁰ , por um lado, alguém intermediário seja dito veraz e o meio termo , veracidade, e, por outro, a pretensão com vistas ao maior é fanfarronice e quem a possui é o fanfarrão, e a <pretensão> com vistas ao menor , é *ironia*¹⁴¹ , e quem a possui é o *irônico*.

Ethica Nichomachea 1124b30.

Contexto: a qualidade aqui examinada é a da “largueza de espírito”(*Megalopsikhía*)

ἀναγκαῖον δὲ καὶ φανερομισῆ εἶναι καὶ
 φανερόφιλον (τὸ γὰρ λανθάνειν φοβουμένου, καὶ ἀμελεῖν
 τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης), καὶ λέγειν καὶ πράτ-
 τειν φανερῶς (παρρησιαστικῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι,
 καὶ ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν [εἰρωνεία δὲ]
 πρὸς τοὺς πολλούς), καὶ πρὸς ἄλλον μὴ δύνασθαι ζῆν
 ἀλλ' ἢ φίλον· δουλικὸν γάρ· διὸ καὶ πάντες οἱ κό-
 λακες θητικοὶ καὶ οἱ ταπεινοὶ κόλακες.

Tradução: E é necessário também ser transparente no ódio e no amor (pois o deixar passar isso despercebido é próprio do medroso, e não cuidar da veracidade mais do que da opinião geral) , e falar e agir abertamente (pois é franco por ser depreciativo <em relação <à maioria>e veraz, exceto o quanto falar e agir por meio de autodepreciação irônica; [e autodepreciação irônica] em relação à maioria¹⁴²) , e não é capaz de viver

¹⁴⁰ Em grego , embora a palavra seja a mesma- *alétheia* - , derivada de *létho*, no uso homérico de seus derivados tanto poderia significar “estar escondido” ou “fazer esquecer”. Mais tardiamente , conservou o sentido de “escondimento” nos principais cognatos e derivados de “*lantháno*”, mas ainda preserva a ressonância de esquecimento em *Lêstis e Lâthos* (P. Chantraine). Tanto Platão quanto Aristóteles souberam certamente distinguir uma correção ou exação relativa a meros fatos (como a “veracidade jurídica”) e uma verdade de maior *status* ontológico, capaz de explicar e dar sentido ao mundo , e até mesmo à veracidade. Em Latim, faz-se distinção entre “verdade” (veritas) e “veracidade”(veracitas). Na *Apologia* há um interessante e reiterativo jogo de palavras de Sócrates aludindo implicitamente aos dois sentidos do termo.

¹⁴¹ Aristóteles parece conotar aqui *eironeía* como autodepreciação , numa acepção de fingimento de falta de méritos que de fato se possui.

¹⁴² Sendo a passagem sobre a *megalopsikhía* (largueza de espírito), é claro que o *megalopsikhés* fala tudo abertamente com a máxima franqueza, mas admite-se a autodepreciação irônica por parte do “largo de espírito” em relação à maioria.

Isso porque , diz Aristóteles, ele despreza a multidão : a única exceção a essa extrema franqueza no falar é quando fala com *eironeía* (autodepreciação irônica)à multidão de pessoas comuns , também porque as despreza a todas.

conforme a um outro, exceto um amigo: pois seria servil; por isso todos os adulares são servis e os submissos são adulares.

 Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Ethica Nicomachea
 Bekker page 1127a, line 14

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Ethica Nicomachea
 Bekker page 1127a, line 22

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Ethica Nicomachea
 Bekker page 1127b, line 22

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Ethica Nicomachea
 Bekker page 1127b, line 30.

Contexto: todas essas passagens (reproduzidas aqui junto com as considerações que as interligam), dizem respeito também à veracidade em relação aos próprios méritos.

Περὶ τὰ αὐτὰ δὲ σχεδὸν ἐστὶ καὶ ἡ τῆς ἀλαζονείας <καὶ
εἰρωνείας> μεσότης· ἀνώνυμος δὲ καὶ αὐτή. οὐ χεῖρον δὲ καὶ
 τὰς τοιαύτας ἐπελθεῖν· μᾶλλον τε γὰρ ἂν εἰδείημεν τὰ περὶ τὸ
 ἦθος, καθ' ἕκαστον διελθόντες, καὶ μεσότητος εἶναι τὰς ἀρε-
 τὰς πιστεύομεν ἂν, ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχον συνιδόντες. ἐν
 δὴ τῷ συζῆν οἱ μὲν πρὸς ἡδονὴν καὶ λύπην ὁμιλοῦντες εἴρη-
 νται, περὶ δὲ τῶν ἀληθευόντων τε καὶ ψευδομένων εἴπωμεν
 ὁμοίως ἐν λόγοις καὶ πράξεσι καὶ τῷ προσποιήματι. δοκεῖ
 δὴ ὁ μὲν ἀλαζῶν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ
 ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει, ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν

Nesta passagem, a *eironeía* do *megalopsikhés* envolve *oligoría* (depreciação do outro) travestida de autodepreciação irônica.

Exatamente como Sócrates, ao falar a alguém do povo, parecia ao ouvinte tratá-lo com desdém disfarçado, já que também Sócrates desvalorizava ao extremo a opinião da multidão (como deixa claro no *Críton* 46 b7-d2). De toda sorte, parece não haver dúvida de que Aristóteles entrevê num certo tipo de conduta irônica um curioso paradoxo: o de alguém (*eíron*) querer depreciar o outro (intenção verdadeira) e suas opiniões, mediante sua própria autodepreciação (intenção enganosa).

ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν, ὁ δὲ μέσος ἀθέ-
 καστός τις ὢν ἀληθευτικός καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ
 ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὐτόν, καὶ οὔτε μείζω οὔτε
 ἐλάττω. ἔστι δὲ τούτων ἕκαστα καὶ ἕνεκά τινος ποιεῖν καὶ
 μηδενός. ἕκαστος δ' οἷός ἐστι, τοιαῦτα λέγει καὶ πράττει
 καὶ οὔτω ζῆ, ἐὰν μὴ τινος ἕνεκα πράττη. καθ' αὐτὸ δὲ τὸ
 μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθές καλὸν καὶ
 ἐπαινετόν. οὔτω δὲ καὶ ὁ μὲν ἀληθευτικός μέσος ὢν ἐπαινε-
 τός, οἱ δὲ ψευδόμενοι ἀμρότεροι μὲν ψεκτοί, μᾶλλον δ' ὁ
 ἀλαζών. περὶ ἑκατέρου δ' εἴπωμεν, πρότερον δὲ περὶ τοῦ ἀλη-
 θευτικοῦ. οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐν ταῖς ὁμολογίαις ἀληθεύοντος
 λέγομεν, οὐδ' ὅσα εἰς ἀδικίαν ἢ δικαιοσύνην συντείνει (ἄλλης
 γὰρ ἂν εἴη ταῦτ' ἀρετῆς), ἀλλ' ἐν οἷς μηδενὸς τοιούτου δια-
 φέροντος καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν βίῳ ἀληθεύει τῷ τὴν ἕξιν
 τοιοῦτος εἶναι. δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος ἐπιεικῆς εἶναι. ὁ γὰρ
 φιλαλήθης, καὶ ἐν οἷς μὴ διαφέρει ἀληθεύων, ἀληθεύσει
 καὶ ἐν οἷς διαφέρει ἔτι μᾶλλον· ὡς γὰρ αἰσχροὺς τὸ ψεῦ-
 δος εὐλαβήσεται, ὃ γε καὶ καθ' αὐτὸ ἠύλαβεῖτο· ὁ δὲ τοι-
 οῦτος ἐπαινετός. ἐπὶ τὸ ἕλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς
 ἀποκλίνει· ἐμμελέστερον γὰρ φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς
 ὑπερβολὰς εἶναι. ὁ δὲ μείζω τῶν ὑπαρχόντων προσποιού-
 μενος μηδενὸς ἕνεκα φαύλω μὲν ἔοικεν (οὐ γὰρ ἂν ἔχαιρε
 τῷ ψεύδει), μάταιος δὲ φαίνεται μᾶλλον ἢ κακός· εἰ δ'
 ἕνεκά τινος, ὁ μὲν δόξης ἢ τιμῆς οὐ λίαν ψεκτός, †ὡς ὁ
 ἀλαζών, † ὁ δὲ ἀργυρίου, ἢ ὅσα εἰς ἀργύριον, ἀσημονέστερος
 (οὐκ ἐν τῇ δυνάμει δ' ἐστὶν ὁ ἀλαζών, ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει·
 κατὰ τὴν ἕξιν γὰρ καὶ τῷ τοιόσδε εἶναι ἀλαζών ἐστιν)· ὥσπερ
 καὶ ψεύστης ὁ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων, ὁ δὲ δόξης
 ὀρεγόμενος ἢ κέρδους, οἱ μὲν οὖν δόξης χάριν ἀλαζονεύονται
 τὰ τοιαῦτα προσποιῶνται ἐφ' οἷς ἔπαινος ἢ εὐδαιμονισμός,
 οἱ δὲ κέρδους, ὧν καὶ ἀπόλαυσις ἐστὶ τοῖς πέλας καὶ δια-
 λαθεῖν ἐστὶ μὴ ὄντα, οἷον μάντιν σοφὸν ἰατρόν. διὰ τοῦτο
 οἱ πλεῖστοι προσποιῶνται τὰ τοιαῦτα καὶ ἀλαζονεύονται·
 ἔστι γὰρ ἐν αὐτοῖς τὰ εἰρημένα. οἱ δ' εἴρωνες ἐπὶ τὸ ἕλατ-
 τον λέγοντες χαριέστεροι μὲν τὰ ἦθη φαίνονται· οὐ γὰρ
 κέρδους ἕνεκα δοκοῦσι λέγειν, ἀλλὰ φεύγοντες τὸ ὀγκηρόν·
 μάλιστα δὲ καὶ οὔτοι τὰ ἔνδοξα ἀπαρνοῦνται, οἷον καὶ Σωκρά-

της ἐποίει. οἱ δὲ τὰ μικρὰ καὶ φανερὰ [προσποιοῦμενοι]
 βαυκοπανοῦργοι λέγονται καὶ εὐκαταφρονητότεροί εἰσιν· καὶ
 ἐνίστε ἀλαζονεία φαίνεται, οἷον ἢ τῶν Λακῶνων ἐσθῆς· καὶ
 γὰρ ἢ ὑπερβολὴ καὶ ἢ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν. οἱ δὲ
 μετρίως χρώμενοι τῇ εἰρωνείᾳ καὶ περὶ τὰ μὴ λίαν ἐμποδῶν
 καὶ φανερὰ εἰρωνευόμενοι χαρίεντες φαίνονται. ἀντικειῖσθαι
 δ' ὁ ἀλαζῶν φαίνεται τῷ ἀληθευτικῷ· χείρων γάρ.

Tradução:

“No relativo a quase as mesmas coisas, está também entre fanfarronice e ironia o meio termo; ele também é inominado . E não pior é também tratar de tais coisas ; pois melhor poderíamos conhecer o relativo ao caráter , detalhando-as uma a uma , singularmente, e acreditaríamos serem as virtudes os meios termos , tendo nós uma visão de conjunto de que é assim para todos os casos.

De fato, na vida comum, os homens (tipos humanos) que se associam em relação ao prazer e a dor acabaram de ser mencionados , mas sobre os que dizem o verídico e os que dizem falsidades nas palavras e ações , similarmente falemos.

De fato, parece , por um lado, o fanfarrão ter pretensão a qualidades reputadas e não existentes nele e maiores do que as existentes, por outro, o irônico (autodepreciador), ao revés, <parece> recusar as existentes nele ou as torna menores , e ainda, o intermediário alguém de franqueza direta, que chama as coisas pelo nome , sendo veraz tanto na vida quanto na palavra, reconhecendo as qualidades existentes em si, e nem maiores nem menores.

E é próprio desses agentes fazer cada uma dessas coisas tanto em vista de algo quanto de nada; mas cada um é tal que¹⁴³ tais coisas diz e faz e , assim, vive, se não agir em vista de algo.

A falsidade (mentira) é, por um lado, em si mesma reles e repreensível, por outro, a veracidade é nobre e elogiável; e desse modo também o intermediário, sendo veraz, <é> elogiável e os falsos (mentirosos), de ambos os tipos, são repreensíveis e sobretudo o fanfarrão¹⁴⁴.

¹⁴³ É tal que= é de tal caráter que.

¹⁴⁴ Aqui o fanfarrão já é apresentado como pior que o *eíron* quebrando a simetria dos vícios em relação aos meios-termos (talvez por remeter ao Sócrates de Platão).

Falemos sobre cada um dos dois¹⁴⁵ e preliminarmente sobre o veraz.

Com efeito, não estamos falando sobre quem é veraz nos pactos , nem sobre quantas coisas visam à injustiça ou justiça (pois tais coisa seriam inerentes à outra virtude¹⁴⁶) mas nos casos em que tal consideração em nada faz diferença e o homem é veraz tanto na palavra quanto na vida por ser tal sua disposição.

E poder-se-ia reputar tal homem como sendo equânime.

Pois o amante da veracidade , nos casos quando ser veraz não faz diferença, será ainda mais veraz também nos casos em faz diferença . Com efeito ,será cauteloso contra a falsidade como algo vergonhoso , uma vez que de fato também foi cauteloso contra a falsidade em si mesma; <o homem veraz> mais se aproxima em direção ao menos da veracidade; e quem é tal é elogiável. Pois parece mais elegante ¹⁴⁷ (harmonioso) por causa de serem incômodos os excessos.

Mas quem tem a pretensão de ser melhor que as qualidades que possui em vista de nada , <isso> convém a um vil (pois, caso contrário, não teria prazer na mentira),mas parece ser antes vaidoso (frívolo) que mau.

Por uma parte, se , em vista de algo, em vista da reputação ou da honra, não é muito reprovável como o é o fanfarrão , por outra, quem <o faz>em vista de dinheiro ou de quanto resulta em dinheiro, é mais vergonhosos (e o fanfarrão não o é em potência mas na escolha deliberada; pois é fanfarrão segundo seu hábito de ser tal), exatamente como o falso (mentiroso) , um na própria mentira se regozijando , o outro desejando a reputação ou lucro.

Certamente os que dizem fanfarronices por causa da reputação têm a pretensão a qualidades tais em vista das quais <existe> elogio ou consideração de felicidade, os que dizem fanfarronice por causa do lucro pretendem ter qualidades dentre as quais a vantagem não só existe para os seus próximos, mas também sua não existência pode passar despercebida por exemplo, o ser mante¹⁴⁸, o ser sábio, o ser médico.

Pois a maioria tem pretensões a tais qualidades e são fanfarrões; pois existem nelas o que já foi mencionado.

¹⁴⁵ Quando se refere sobre falar sobre “os dois” quer dizer sobre o meio-termo virtuoso e sobre seus excessos para mais e para menos.

¹⁴⁶ A virtude da justiça.

¹⁴⁷ Eis que a noção latina de Cícero e Quintiliano já se esboça aqui em Aristóteles, como urbanidade , o contrário de *ágroikos*, de bom gosto, conveniente, de bom tom, como tendência elogiável até para o homem veraz. Mas Vlastos, como já referido, parece não dar maior relevo a essa passagem , em que a noção moderna de ironia como tradução de “*eironeía*” parece estar claramente implicada.

¹⁴⁸ Adivinho.

E os irônicos (autodepreciadores), ao falar no sentido do menos, parecem, quanto aos seus caracteres, mais refinados, pois não em vista do lucro parecem falar, mas evitando a pomposidade.

Mas sobretudo também eles recusam as qualidades reputadas¹⁴⁹ como também Sócrates fazia.

Mas os que recusam as qualidades pequenas e óbvias são chamados trapaceiros e são bem mais desprezíveis; e algumas vezes <isso> parece fanfarronice, por exemplo, a vestimenta dos lacônios, pois não só o excesso, mas também a exagerada falta é coisa de fanfarrão.

Mas <são mais refinados>os que se servem de ironia (autodepreciação irônica) moderadamente e em relação a assuntos não muito pedestres e óbvios <ao ironizar>¹⁵⁰.

E o fanfarrão parece o oposto do homem veraz; com efeito, é pior que o irônico¹⁵¹
“.

Rethorica 1408b 20

Contexto: Aristóteles aqui está falando acerca do tipos de discursos e de temperamentos de oradores mais convenientes para certo tipo de ouvinte e o modo de se adaptar um e outro.

τὰ δὲ ὀνόματα τὰ διπλᾶ καὶ [τὰ] ἐπίθετα πλείω καὶ τὰ ξένα
μάλιστα ἀρμόττει λέγοντι παθητικῶς: συγγνώμη γὰρ ὀργιζο-
μένῳ κακὸν φάναι οὐρανόμεκες, ἢ πελώριον εἰπεῖν, καὶ ὅταν

¹⁴⁹ M. Nancy (op.cit.) prefere traduzir “*Tà éndoxa*” por “as opiniões comuns”, dado que Sócrates, sobretudo nas obras lógicas de Aristóteles, criticava Sócrates por esse desprezo à opinião comum, ou a dos mais sábios, em nome de seus conhecidos paradoxos morais, mas infelizmente, esse alvitre de tradução em nada se coaduna com as passagens imediatamente seguintes. Diga-se porém, a bem da verdade, que essas linhas do texto original de Aristóteles encontram-se bastante corrompidas.

¹⁵⁰ Relacionando a *eironeía* (autodepreciação irônica) moderada sobre assuntos não medíocres com conduta elegante.

¹⁵¹ Aqui, de novo, numa passagem que tematiza a sinceridade ou veracidade em relação aos próprios méritos, o *alazón* é mostrado como o pior dos extremos da virtude e a ironia como algo até a ser apreciado, como conduta discreta e socialmente aceita por sua intenção de não parecer pomposo demais ao falar de si mesmo.

E essa “fuga do pomposo” se dá com a recusa a ter qualidades reputadas, como Sócrates costumava fazer.

Neste ponto, em que há praticamente um elogio da *eironeía*, há também ao mesmo tempo a figura de Sócrates (muito provavelmente o platônico) como paradigma desse tipo de ironia.

Esse sentido positivo de *eíron* parece sim uma antecipação de sua versão latina de Quintiliano e Cícero, como conduta e falar urbano, de bom gosto.

ἔχη ἤδη τοὺς ἀκροατὰς καὶ ποιήσῃ ἐνθουσιάσαι ἢ ἐπ-

αίνους ἢ ψόγοις ἢ ὀργῇ ἢ φιλία, οἷον καὶ Ἴσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Πανηγυρικῷ ἐπὶ τέλει “φήμην δὲ καὶ μνήμην” καὶ “οἵτινες ἔτλησαν”· φθέγγονται γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐνθουσιάζοντες, ὥστε καὶ ἀποδέχονται δηλονότι ὁμοίως ἔχοντες. διὸ καὶ τῇ ποιήσει ἤρμοσεν· ἐνθεον γὰρ ἢ ποιήσις. ἢ δὴ οὕτως δεῖ, ἢ μετ’ εἰρωνείας, ὥσπερ Γοργίας ἐποίει καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρω¹⁵².

Τὸ δὲ σχῆμα τῆς λέξεως δεῖ μήτε ἔμμετρον εἶναι μήτε ἄρρυθμον· τὸ μὲν γὰρ ἀπίθανον (πεπλάσθαι γὰρ δοκεῖ), καὶ ἄμα καὶ ἐξίστησι· προσέχειν γὰρ ποιεῖ τῷ ὁμοίῳ, πότε πάλιν ἤξει· ὥσπερ οὖν τῶν κηρύκων προλαμβάνουσι τὰ παιδία τὸ “τίνα αἰρεῖται ἐπίτροπον ὁ ἀπελευθερούμενος;” “Κλέωνα”· τὸ δὲ ἄρρυθμον ἀπέραντον, δεῖ δὲ πεπεράνθαι μὲν, μὴ μέτρῳ δέ·

Tradução: E as palavras duplas e a maioria do epítetos e nomes estrangeiros se harmonizam sobretudo com quem fala apaixonadamente; com efeito, <existe> escusa para um orador irado chamar um mal de “alto como o céu” ou “monstruoso”.

E sempre que os torne já possuídos ou por elogios ou censura ou ira ou amizade, como também Sócrates fazia no final de seu “Panegírico” :”Ó, fama e memória!” e

¹⁵² As passagens do Fedro de Platão referidas aqui são a 238d e a 241e. Ambas as passagens tem tom irônico, já que Sócrates, dizendo-se tomado pela força da natureza (na única vez que saiu dos portões da cidade, por sua própria vontade, mas ainda assim, quase arrastado por Fedro), fala de si mesmo como de um possuído pelas ninfas, sendo ele mesmo ámouso, como já o tratava Aristófanes e o confirmava Platão.

Diz Sócrates em 238 d:

“É que este lugar me parece divino; desse modo se eu, no decorrer do discurso, vier a ficar muitas vezes possuído pelas Ninfas, não te deves admirar, já que as palavras agora proferidas por mim não estão longe do ditirambo.”

E em 241: “Não compreendeste, caro amigo, que estava já a entoar versos épicos e não mais os ditirambos, a despeito das censuras que proferia? (...) Acaso julgas que, por obra das Ninfas, em cuja presença me colocaste, de caso pensado, me encontro verdadeiramente inspirado?”.

Nessa passagem, em que Aristóteles encontra ironia de tipo dicendi (na léxis, mera antífrase) em que Sócrates estaria se fazendo passar a Fedro por poeta inspirado - e não há indício de que Fedro se dê conta disso -, de fato não parece apresentar nenhum sinal de engano proposital da parte do filósofo.

Tratar-se-ia de simples brincadeira (paidiá) com Fedro, em que, não por acaso, não existe qualquer menção explícita da palavra eironeía.

Seria uma espécie do que Vlastos chamaria de “ironia simples” e que, como se vê, Aristóteles parece entender também assim. A novidade aqui é que Aristóteles chama de “eironeía” um procedimento que nada tem a ver com o sentido original da palavra, de “engano”, “fraude”, mas sim no sentido moderno de “dizer algo querendo significar outra coisa”.

“todos os que suportaram”, falam tais coisas como possuídos, de modo que os ouvintes o aceitam , evidente que tendo <disposições> similares

Por isso, <esse falar> se harmoniza com a poética, pois a poesia é algo inspirado.

Ou , de fato, desse modo é preciso falar ou com ironia¹⁵³, exatamente como Górgias¹⁵⁴ fazia e as falas no Fedro¹⁵⁵.

A forma da dicção é preciso nem ser métrica nem arritmica;

Pois a dicção métrica é não-persuasiva (pois parece ter sido forjada) e ao mesmo tempo desorienta o < ouvinte>; pois o faz ficar atento ao mesmo metro, a quando de novo retornará; exatamente como quando as crianças antecipam os arautos : “Quem o liberto escolhe como guardião?””Cleón”.E a arritmica é ilimitada , mas é preciso ter sido limitada , mas não por metro; pois o ilimitado é desprazeroso e incognoscível.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Rhetorica

Bekker page 1379b, line 30.

Contexto: Aristóteles nessa passagem está elencando situações e pessoas que provocam ira.

καὶ τοῖς εἰρωνευομένοις πρὸς σπουδάζοντας
καταφρονητικὸν γὰρ ἢ εἰρωνεία.

Tradução: E < as pessoas se iram> contra os irônicos quando se está sério: pois a ironia¹⁵⁶ é depreciativa.

¹⁵³ Sentido de *eironéia* na *léxis* , mas que não se limita à antífrase(mera substituição de palavra pela de sentido contrário)

¹⁵⁴ Ver citação de Górgias por Aristóteles na *Política* , III,2 (o episódio dos cidadãos como vasos laríssios). Jogo de palavras, que mediante símiles, expõe, como na ironia simples de Vlastos, o absurdo de uma situação política, no caso, do conceito de cidadão tão artificioso e forjado pelas leis seriam os “larisos” (cidadãos) quanto o são os vasos larisos.

¹⁵⁵ Sócrates aqui diz sobre ele o que não pensa realmente de si. Nem por isso é *eironikós* , pois trata-se de uma *paidiá* (ou uma “ironia simples”, como quer Vlastos)

¹⁵⁶ A *eironeía* é aqui identificada como comportamento irritante de alguém que fala com seriedade e é respondido com *eironeía*, sentindo-se depreciado, pois *eironeía* nessa passagem tem a acepção de *oligoría*, isto é, menos de autodepreciação e mais de deprecição do outro.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Rhetorica

Bekker page 1382b, line 20

Contexto: sobre o que se deve temer (o medo)

καὶ

τῶν ἡδίκημένων καὶ ἐχθρῶν ἢ ἀντιπάλων οὐχ οἱ ὀξύθυμοι καὶ
παρρησιαστικοί, ἀλλὰ οἱ πρᾶοι καὶ εἰρωνεῖς καὶ πανοῦργοι·
ἄδηλοι γὰρ εἰ ἐγγύς, ὥστε οὐδέποτε φανεροὶ ὅτι πόρρω.

Tradução: <deve-se temer> dentre aos que sofreram nossa injustiça e são nossos inimigos ou rivais, não os coléricos e os de língua solta, mas sim os brandos, os irônicos¹⁵⁷, e trapaceiros; pois é incerto estarem próximos <de agir>, de modo que nunca é manifesto que estão longe <de agir>.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Rhetorica

Bakker page 1419 b25.

Contexto: Sobre exórdio e peroração no discurso retórico

ἐκεῖ μὲν οὖν δεῖ

τὸ πρᾶγμα εἰπεῖν, ἵνα μὴ λανθάνῃ περὶ οὗ ἡ κρίσις, ἐν-
ταῦθα δὲ δι' ὧν δέδεικται, κεφαλαιωδῶς. ἀρχὴ δὲ διότι ἂ
ὑπέσχετο ἀποδέδωκεν, ὥστε ἅ τε καὶ δι' ὃ λεκτέον. λέγεται
δὲ ἐξ ἀντιπαραβολῆς τοῦ ἐναντίου. παραβάλλειν δὲ [ἢ] ὅσα
περὶ τὸ αὐτὸ ἄμφω εἶπον, ἢ [μὴ] καταντικρὺ (“ἀλλ' οὗτος
μὲν τάδε περὶ τούτου, ἐγὼ δὲ ταδί, καὶ διὰ ταῦτα”), ἢ ἐξ
εἰρωνείας (οἷον “οὗτος γὰρ τάδ' εἶπεν, ἐγὼ δὲ ταδί”, καὶ “τί
ἂν ἐποίει, εἰ τάδε ἔδειξεν, ἀλλὰ μὴ ταδί”), ἢ ἐξ ἐρωτήσεως (“τί
οὖν δέδεικται;” ἢ “οὗτος τί ἔδειξεν;”).

¹⁵⁷ “Eírones” aqui tem nítida conotação pejorativa, e portanto tradicional, de “dissimulados” e até “perigosos”.

Tradução:

Certamente lá (no exórdio) é preciso expor o assunto, para que não passe despercebido sobre que é a questão <em debate>, mas aqui <na peroração> é preciso expor sumariamente quais provas ficaram demonstradas.

E o início da peroração é a razão por que as coisas que o orador prometeu foram entregues; de modo que também se deve dizer o quê e o porquê.

E isso é dito em comparação estreita com <o discurso> do oponente

E comparar, ou quanto em relação ao mesmo ponto ambos disseram, ou sem oposição direta.

“Mas meu oponente, por sua vez, disse aquilo sobre isso, eu, por outro lado, isto aqui e por estas razões”.

Ou por ironia¹⁵⁸, por exemplo: “Ele, com efeito disse aquilo e eu respondi isto aqui. E o que ele faria se ele demonstrasse aquilo e não isto aqui?”; ou por interrogação: “O que então ficou demonstrado?” ou o “O que ele demonstrou?”

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phi., Rhetorica

Bakker, page 1419 b3.

Contexto: Sobre a interrogação.

περὶ δὲ τῶν γελοίων, ἐπειδὴ τινα δοκεῖ χρῆσιν ἔχειν ἐν τοῖς ἀγῶσι, καὶ δεῖν εἶναι Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῆ, ὀρθῶς λέγων, εἴρηται πόσα εἶδη γελοίων ἔστιν ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, ὧν τὸ μὲν ἀρμόττει ἐλευθέρῳ τὸ δ' οὐ, ὅπως τὸ ἀρμόττον αὐτῷ λήσεται. ἔστι δ' ἡ <eironeia> τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἔνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἐτέρου.

¹⁵⁸ Nessa passagem, o que Aristóteles chama de comparação por ironia é uma espécie de *quid pro quo* criado por uma das partes em juízo em que uma das partes zomba da acuidade no argumentar da outra, que segundo seu oponente irônico, estaria dizendo e demonstrando tão-somente sua própria versão dos fatos, ignorando totalmente a versão e as demonstrações do adversário. Dificilmente haveria vestígio de *eironeia* no sentido de engano, pois o desencontro apontado entre as falas de um e de outro se deveria à falta de inteligência de um deles (o não-irônico). Não se dissimula isso, antes se o indica.

O que se nota aqui é uma intenção de desmoralizar outrem, através de zombaria forrada em desprezo (*oligoria*). O que se observa aqui é o recurso à *ironia* como técnica do orador. A intenção é zombeteira, mas não se percebe nenhuma intenção de enganar: o desprezo é óbvio demais.

περὶ δὲ τῶν γελοίων, ἐπειδὴ τινα δοκεῖ χρῆσιν ἔχειν ἐν τοῖς ἀγῶσι, καὶ δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῆ, ὀρθῶς λέγων, εἴρηται πόσα εἶδη γελοίων ἔστιν ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, ὧν τὸ μὲν ἀρμόττει ἐλευθέρῳ τὸ δ' οὐ, ὅπως τὸ ἀρμόττον αὐτῷ λήσεται. ἔστι δ' ἡ τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἔνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἐτέρου.

Tradução: *E acerca das coisas risíveis , uma vez que parecem ter alguma utilidade nos debates , e ser preciso, dizia Górgias e corretamente o dizia, destruir a seriedade dos adversários mediante o riso e destruir seu riso mediante seriedade, em nossos escritos sobre arte poética ficaram ditas quantas espécies de coisas risíveis existem, dentre as quais uma que se harmoniza com o homem livre e outras que não. De modo então que se tomará o harmonioso consigo mesmo. Ironia¹⁵⁹ é algo mais próprio de homem livre do que a bufoneria; pois a primeira engendra o risível para si mesmo e o bufão para outrem.*

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Politica
 Bekker page 1275b, line 27.

Contexto: sobre a formação dos cidadãos e , neste ponto específico, , sobre a aporia em se via o legislador para definir a partir de quantas gerações habitando Atenas , poderia se dar a cidadania ateniense a um filho de meteco (estrangeiro domiciliado em Atenas).

Γοργίας μὲν

οὖν ὁ Λεοντῖνος, τὰ μὲν ἴσως ἀπορῶν τὰ δ' εἰρωνευόμενος,
 ἔφη, καθάπερ ὄλμους εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν ὀλμοποιῶν πεποιη-
 μένους, οὕτω καὶ Λαρισαίους τοὺς ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πε-
 ποιημένους· εἶναι γάρ τινας λαρισσοποιούς.

¹⁵⁹ Eironeía aqui é entendida como uma técnica de argumentação em que se busca surpreender e confundir o adversário , tornando-o ridículo. Não há propriamente engano nisso, pois a conduta é clara. Trata-se de expediente próprio de homem livre por visar à sua própria satisfação em caçar e fazer do outro alvo de riso e não fazer graça para a satisfação de outrem (*bomolokhía*).

Tradução: *Então, Górgias de Leontinos, de uma parte, talvez em aporia, de outra parte, ironizando¹⁶⁰, dizia exatamente são fabricados pelos fabricantes de vasos, assim também os laríssiios pelos magistrados são fabricados; por serem alguns fabricantes de laríssiios.*

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Ethica Eudemia

Bekker page 1221a, line 25

Contexto: os vícios de excesso e de falta.

καὶ ὁ ἐπιθυμητικὸς καὶ ὁ ὑπερβάλλον πασὶν ὅσοις
ἐνδέχεται, ἀναίσθητος δὲ ὁ ἐλλείπων καὶ μηδ' ὅσον βέλ-
τιον καὶ κατὰ τὴν φύσιν ἐπιθυμῶν, ἀλλ' ἀπαθῆς ὥσπερ
λίθος· κερδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικὸς, ζημιώδης
δὲ ὁ μηδαμόθεν, ἀλλ' ὀλιγαχόθεν· ἀλαζῶν δὲ ὁ πλείω
τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος, εἴρων δὲ ὁ ἐλάττω·

Tradução:

Também o homem cobiçoso é o que excede em tudo quanto é possível, e o insensível é o que tem deficiência, nada cobiçando de quanto é melhor e conforme à natureza, mas é sem emoção como uma pedra ; ganancioso é o que busca o lucro de qualquer origem, e estróina é o que busca o lucro não em qualquer origem mas de poucos lugares; e fanfarrão é o que finge ter mais do que tem; e irônico é o que finge ter menos;

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Ethica Eudemia

Bekker page 1234a, line 1

Contexto: diferença entre o irônico e o fanfarrão.

¹⁶⁰ Novamente, o mesmo caso de *Retórica* 1408 b20: eironeía como simples jogo elegante de palavras, sentido moderno de *eironeía*.

ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ
 χεῖρω καθ' αὐτοῦ ψευδόμενος μὴ ἀγνοῶν εἴρων, ὁ δ' ἐπὶ
 τὰ βελτίω ἀλαζών, ὁ δ' ὡς ἔχει, ἀληθῆς καὶ καθ' Ὅμηρον
 πεπνυμένος· καὶ ὅλως ὁ μὲν φιλαλήθης, ὁ δὲ φιλοψευδής.

Tradução: com efeito, por um lado, quem diz o falso no sentido do pior contra si mesmo , a pretexto de não saber , é um irônico¹⁶¹ , por outro quem diz o falso no sentido do melhor sobre si mesmo é o fanfarrão, e veraz é quem diz sobre si mesmo como de fato é, e conforme Homero, é sábio e, em suma, um é amante da verdade e os outros, da falsidade.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Historia animalium
 Bekker page 491b, line 17

Contexto: as sobrancelhas e os olhos dos animais.

Ἵπὸ δὲ τῷ μετώπῳ ὀφρύες δι-
 φυεῖς· ὧν αἱ μὲν εὐθεῖαι μαλακοῦ ἤθους σημεῖον, αἱ δὲ
 πρὸς τὴν ῥῖνα τὴν καμπυλότητ' ἔχουσαι στρυφνοῦ, αἱ δὲ πρὸς
 τοὺς κροτάφους μωκοῦ καὶ εἴρωνος, αἱ δὲ κατεσπασμένα
 φθόνου.

Tradução:

E abaixo da testa há duas sobrancelhas; das quais as retas são sinal de caráter fraco, e as curvadas na direção do nariz sinal de ter dureza, e as que se curvam em direção às têmporas , de caráter zombeteiro e irônico¹⁶² , e as repuxadas , de inveja.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Magna moralia
 Book 1, chapter 7, section 4, line 6

¹⁶¹ Aqui, a acepção de *eíron* é a do autodepreciador irônico, no caso específico, alguém que se passa por ignorante, com a clara intenção de enganar.

¹⁶² O *eíron* aqui, neste contexto de fisionomia, indica a expressão facial de alguém suspicaz , ou então, suspeito de ser depreciador dos outros.

Contexto : sobre falar ou não a verdade sobre si mesmo

ὁμοίως [καὶ] ἐπ' ἀλαζονείας καὶ
εἰρωνείας.

τὸ μὲν γὰρ πλείω προσποιεῖσθαι τῶν
ὑπαρχόντων ἔχειν ἀλαζονείας, τὸ δὲ ἐλάττω εἰρω-
νείας· ἡ ἄρα μεσότης ἢ τούτων ἢ ἀλήθεια ἐστίν.

Tradução: Assim também ocorre com a fanfarronice a com a ironia¹⁶³.

Por um lado, o fingir ter mais do que as qualidades que tem é fanfarronice, por outro <o fingir ter menos> é ironia; então, o meio-termo disso é a veracidade.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Magna moralia

Book 1, chapter 7, section 4, line 8

Contexto: sobre a veracidade entre a *Alazoneía* e a *Eironeía*

τὸ μὲν γὰρ πλείω προσποιεῖσθαι τῶν
ὑπαρχόντων ἔχειν ἀλαζονείας, τὸ δὲ ἐλάττω εἰρω-
νείας· ἡ ἄρα μεσότης ἢ τούτων ἢ ἀλήθεια ἐστίν.

Tradução: Por um lado, o fingir possuir mais que as qualidades que possui é fanfarronice, por outro, <o fingir possuir menos> é ironia¹⁶⁴; então, o meio-termo disso é a veracidade.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Magna moralia

Book 1, chapter 32, section 1, line 2

Contexto: Da veracidade.

¹⁶³ *Eironeía* como autodepreciação fingida:intenção evidente de enganar.

¹⁶⁴ O mesmo caso anterior.

ἀλήθεια δέ
 ἐστιν μεταξύ εἰρωνείας καὶ ἀλαζονείας. ἔστι δὴ
 περὶ λόγους, οὐ πάντα δέ. ὁ μὲν γὰρ ἀλαζών
 ἐστιν ὁ πλείω τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ προσποιού-
 μενος εἶναι, ἢ εἰδέναι ἃ μὴ οἶδεν, ὁ δ' εἴρων ἐναντίος
 τούτῳ καὶ ἐλάττω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος
 αὐτῷ εἶναι, καὶ ἃ οἶδεν μὴ φάσκων, ἀλλ' ἐπι-
 κρυπτόμενος τὸ εἰδέναι;

Tradução: *A veracidade está entre a ironia¹⁶⁵ e a fanfarronice.*

É de fato sobre palavras, mas não todas .

O fanfarrão , por um lado, é o que finge ser mais do que ele próprio realmente possui, ou saber o que não sabe, o irônico, por outro, é o oposto a isso e finge ser ele mesmo menos do que possui e não alegando o que sabe, mas escondendo o saber.

E, ainda, o veraz nenhuma dessas coisas fará.

Pois nem fingirá mais do que possui nem menos, mas dirá isso que possui nele próprio, tanto ser quanto saber.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Divisiones Aristoteleae

Pagécolum 58, line 16

ἔστι γὰρ αὐτοῦ

ἐν μὲν ἐν ἀλαζονείᾳ, ἐν δὲ εἰρωνείᾳ, ἐν δὲ κερτόμησις, ἐν
 δὲ ψευδολογία τις μετὰ βλάβης.

Contexto : divisões didáticas

E é próprio dele , por um lado, <estar> em fanfarronice, uma outra é ironia¹⁶⁶ , uma outra zombaria, e outra, ainda, certa falsidade acompanhada de dano .

¹⁶⁵ *Eironéia* nessa passagem tem o sentido de fingimento de ignorância , ressaltando-se sua característica verbal.

¹⁶⁶ Aqui , *eironéia* significa autodepreciação fingida , mas esse sentido só se esclarece na sequência imediata do texto , logo abaixo.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil., Divisiones Aristoteleae

Pagëcolumn 58, line 20

ὁ δὲ

εἰρωνευόμενος ἐπὶ τὸ ἔλαττον ψεύδεται· ὃ τε γὰρ πλούσιος
πένης φησὶν εἶναι, ἐὰν εἰρωνεύηται, καὶ ὁ σοφὸς οὐκ εἶναι
σοφός.

Contexto: divisões didáticas.

E quem faz ironia diz falsidade no sentido do menos; com efeito sendo rico diz ser pobre, caso ironize, e sendo sábio diz não ser sábio.

Esgotadas todas as passagens referentes ao termo *eíron* e cognatos em Aristóteles, é preciso ainda dar conta de uma última passagem, em que há uma alusão à Sócrates como “um grande espírito” (*melalopsikhós*), importante não só porque relacionada à passagem anterior que acabamos de mencionar, traduzir e comentar, mas também porque Vlastos se serve desta passagem específica, ao abordar, sucintamente como veremos em seguida, a apreciação que, segundo ele, Aristóteles teria feito do *eíron* e cognatos em sua obra.

Está em *Analíticos Posteriores*, 97 b3-11¹⁶⁷.

Contexto: Sobre termos que, ao serem definidos, ainda se mostram equívocos.

ἢ οἷον λέγω, εἰ τί
ἐστὶ μεγαλοψυχία ζητοῖμεν, σκεπτέον ἐπὶ τινῶν μεγαλο-
ψύχων, οὓς ἴσμεν, τί ἔχουσιν ἐν πάντες ἢ τοιοῦτοι. οἷον εἰ
Ἀλκιβιάδης μεγαλόψυχος ἢ ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ ὁ Αἴας, τί
ἐν ἅπαντες; τὸ μὴ ἀνέχεσθαι ὑβριζόμενοι· ὁ μὲν γὰρ ἐπο-
λέμησεν, ὁ δ' ἐμήνισεν, ὁ δ' ἀπέκτεινεν ἑαυτόν. πάλιν ἐφ'
ἐτέρων, οἷον Λυσάνδρου ἢ Σωκράτους. εἰ δὴ τὸ ἀδιάφοροι εἶ-
ναι εὐτυχοῦντες καὶ ἀτυχοῦντες, ταῦτα δύο λαβὼν σκοπῶ

¹⁶⁷ Vlastos comete pequeno equívoco, ao citar essa passagem da obra como sendo 98 a16-24.

τί τὸ αὐτὸ ἔχουσιν ἢ τε ἀπάθεια ἢ περὶ τὰς τύχας καὶ
ἢ μὴ ὑπομονὴ ἀτιμαζομένων. εἰ δὲ μηδέν, δύο εἶδη ἂν εἶη
τῆς μεγαλοψυχίας.

“Por exemplo, quero dizer se pesquisarmos o que é grandeza de espírito, deve-se considerar sobre alguns grandes de espírito que conhecemos, o que eles têm de único enquanto tais.

Por exemplo, se Alcibíades é grande de espírito, bem como Aquiles e Ájax, o que todos têm em comum?

O não suportar serem desonrados; pois <por isso> o primeiro combateu na guerra, o segundo, se encolerizou e o terceiro cometeu suicídio.

De novo, em relação a outros, como Lisandro e Sócrates. Se é o fato de serem indiferentes na boa ou má fortuna, tomando essas duas características, examino o que têm de igual: a indiferença à fortuna e a intolerância a ser desonrados. Se nada têm em comum seriam duas espécies de grandeza de espírito”.

Cumpra dizer agora, porém, que o Sócrates *ironikós*, na acepção positiva reivindicada por Vlastos em sua noção de “ironia complexa”, em nenhum lugar dos diálogos de Platão é encontrado, apenas a sua noção de “ironia simples” (como sinal de elegância ao falar, chamada por Platão não de *eironeía*, mas de *paidiá*), parecendo, assim, uma leitura benevolente, por parte do estagirita, do filósofo “de olhos bovinos e oblíquos”, constante em Aristófanes¹⁶⁸ e que, em Platão, manteve o mesmo epíteto (*Fédon e Banquete*),¹⁶⁹ e, além disso, sendo aquele que buscou sempre com pertinácia assombrosa refutar seus adversários com variados expedientes aí incluída a *eironeía*, como principal fator conducente à aporia final.

¹⁶⁸ (As nuvens para Sócrates) “σύ τε, λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ(…) γ' ὑπακούοισαιμεν (..σοὶ δὲ ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλεις ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλεις”. Tu, ó sacerdote das tolices mais sutis Tu, sacerdote palrador das maiores sutilezas(...) daremos ouvidos (...) a ti que marchas altaneiro pelas ruas, lançando olhares enviesados”(Nuvens, 360-3).

¹⁶⁹ No *Banquete* (221 b), Alcibíades, dirigindo-se a Aristófanes ali presente, cita *ipsis litteris* esse mesmo verso de *Nuvens*, com referência a Sócrates. E no *Fédon* (117b) há a passagem em que Sócrates apanha o copo de cicuta da mão do carcereiro e “o olha de baixo para cima à moda de um touro como de seu costume” Exatamente como o personagem Ésquilo em *Rãs*, 804, também, olhando para seu adversário, Eurípides, “Virou-se para baixo e olhou <para cima> à moda de um touro”

Xenofonte também retratou Sócrates como um cidadão exemplar, perfeitamente integrado às suas funções na cidade, mas coerente com o viés pejorativo do termo à época, esse autor jamais aplica o termo “*eironeía*” em relação a seu mestre, de quem faz, diferentemente de Platão, tão-somente um panegírico.

Em suma, Aristóteles parece interessado em reabilitar o Sócrates deslavadamente *eironikós* (no sentido original) dos primeiros diálogos¹⁷⁰ e nisso encontra paralelo em Xenofonte e mais recentemente em Vlastos com sua “ironia complexa”.

Em todo caso, segue uma citação de trechos de um excelente artigo de P.W. Gooch¹⁷¹, que aponta as perplexidades provocadas por Aristóteles em seu tratamento oscilante e polissêmico de *eíron* e de *eironeía*:

Argumenta ele:

“Na Ética Nicomaqueia 4.7, Aristóteles discute, como parte de sua análise de virtudes específicas como meios entre extremos, o homem veraz e seus opostos, o alazón e o eíron.

(...) “Os eirones não reconhecem qualidades altamente estimadas , exatamente como Sócrates fazia (1127 b25).

E, nessa associação aparentemente acidental de Sócrates com eironeía, Aristóteles se torna a fonte do sentido de “ironia socrática”.

Sua participação na conformação desse significado já foi notada antes; ao mesmo tempo pouca atenção foi dispensada para a forma pela qual o argumento de Ética Nicomaqueia(E.N.), 4.7 prossegue.

Espero mostrar que em muitos aspectos a análise de Aristóteles de eironeía é confusa (difícil de entender), como é sua invocação de Sócrates.

Sócrates seria aqui seria o modelo para a análise de eironeía ou um inócuo exemplo?

Podemos começar por explicar nossas expectativas sobre o tratamento de Aristóteles da veracidade e seus opostos.

¹⁷⁰ Esperamos demonstrar isso no capítulo V.

Na doutrina do meio termo temos de um lado a alazoneia sendo um excesso e a eironeia uma falta.

Esse esquema explicativo é claro em E.N. 1108 a19-22, Etica Eudêmia 2.3 e Magna Moralia 1.32 e retomado em 4.7.

Em mais de um lugar Aristóteles liga a ambos os vícios à noção de fingimento (prospoiésis, E. N. 2.7, 1108 a21; 1127 a 20; E.E 1221 a25)

O fingimento toma formas opostas : o alazón pretende mais do que realmente é, o eíron menos . Mas como ambos se desgarram da veracidade plena, Aristóteles julga que o alazón e o eíron são igualmente falsos (E.N. 1127 a31) e amam a falsidade (1127b10; E.E. 3.7, 1234 a3).

Disso esperaríamos que ambos igualmente mereceriam reprovação.

No nosso capítulo, Aristóteles afirma que os que não são verazes em ambos os sentidos são reprováveis (E,N.1127 a31).

(...) ”Entretanto, essa expectativa é curiosamente desapontada pelo raciocínio moral de Aristóteles em 4.7.

Aristóteles refina suas atitudes face ao alazón e ao eíron, sendo mais duro com o primeiro que com o segundo.

Logo após sua alegação de que falsidade em ambos é reprovável, ele acrescenta que “especialmente a do alazón” merece reprovação. (1127 a31)

Embora um comentário anterior pudesse sugerir que os extremos podem não ser igualmente viciosos (uma vez que um extremo pode assemelhar sua virtude mais que o extremo oposto, E.N.1108b31), é importante investigar exatamente por que o eíron é tratado mais levemente aqui.

Nosso interesse é despertado por uma observação sobre a pessoa veraz.

Como esperado, ela deve ser louvada sem qualificação, pois ama a veracidade(1127b4) em vez de falar verazmente somente quando é vantajoso para si.

Ele “escrupulosamente evitará a falsidade como sendo vergonhosa” (1127b5).

No entanto, Aristóteles não requer desse tipo consciencioso extrema dicção da veracidade.

Em vez disso, ele acrescenta que o homem verídico “tende antes para declarações abrandadas em veracidade” , que são mais apropriadas ou decorosas (emmelésteron, 1127b8) que as declarações pretensiosas.

Embora seja a descrição de eironeía mais que o próprio termo que é aqui associada com o homem verídico, nossa pressuposição sobre reprobabilidade foi alterada nessa observação.

Aristóteles não nos diz por que o amante da veracidade pode compartilhar essa característica do eíron, mas a razão presumível reside na sua motivação .”

(...)” A análise aristotélica da motivação desvela três tipos de alazónes , classificados – e reprovados – segundo sua motivação.

O tipo mais leve é exibido pelo alazón que age sem motivos ulteriores, simplesmente querendo ser tomado como melhor do que realmente é.

Um vez que ele desfruta dessa falsidade ele é um tipo de pouco valor, mas não perigosos nem perverso(1127b110).

Mais graves são os que têm algum outro fim a ser ganho pela sua alazonéia, e Aristóteles discerne dois grupos, e dois graus de reprobabilidade aqui.

O tipo menos severo se distingue pela pretensão em reputação e honra: que esse alazón não mereça forte censura (1127b12) reflete a relativa importância da honra como um bem, e também o próprio reconhecimento de Aristóteles das ambiguidades da procura da honra em E.N.4.4.

A alazonéia mais grave pertence aos que estão atrás de dinheiro; seu ganho pela pretensão é mais desonroso.

A atenção à motivação é importante porque permite a nós uma reprovação proporcional.

Também nos ajuda a ver por que o eíron é tratado diferentemente do alazón.

Aristóteles distingue tipos de eironéia, mas somente dois.

Os eírones prontamente desprezados são os fraudulentos (balkopanoûrgoi, 1127b27), cuja pretensão envolve o que Aristóteles chama coisas óbvias e insignificantes.

Ele parece dizer que eles subestimam o que a maioria das pessoas valoriza , mas a respeito de coisas triviais e não sutis: seu exemplo é a veste espartana, considerada excessivamente simples e barata. Por que esse tipo de eíron é desprezado?

Na resposta de Aristóteles há um insight sólido: algumas vezes esse tipo de depreciação óbvia parece ser alazoneía, pois tanto excesso quanto deficiência excessiva são alazonikón (1127b29).

A despeito de Aristóteles até agora ter associado o “menos” apenas com “eironeía”, sabemos bem o que quer dizer: chamamos isso esnobismo reverso, e podemos apreciar que este motivo do eíron pode ser igual ao do alazón.

É por isso reprovável no mesmo grau.

Mas se é assim, o resultado é curioso.

Significa que o problema real com esse tipo de eironeía repousa no fato de que é alazoneía disfarçada.

O segundo tipo de eironeía distinguido por Aristóteles é também relacionado com alazoneía, mas por rejeitá-la mais que mascará-la.

Pois em lugar de reprovar todos os eirones em geral, Aristóteles, em 1127b23, alega que eles “ parecem de ser de um caráter mais refinado”. A razão é que são motivados não por ganho (como o pior tipo de alazón) mas antes pelo desejo de escapar da “pomposidade” (tò ogkerón, 1127b24).

Assim, parece que, enquanto o eíron e o alazón ambos desgarram do meio termo da veracidade, o vilão real é o alazón.

(...)”O eíron a ser reprovado portanto não recebe reprovação por ser eíron mas por ser alazón disfarçado.

Nem é toda eironeía avaliada negativamente: ela pode ser motivada por um desejo elogiável, de modo que o eíron termina como o homem verídico, com uma maneira de dizer brandamente cultivada e charmosa.”

(..)”Assim um vício no campo da veracidade só é reprovável na medida que contenha seu vício oposto.

Isso é desorientador.

É sobretudo desorientador que eironeía seja assimilada ao justo meio quando se considera o tratamento de eironeía de Aristóteles em outras partes, uma vez que ele quase sempre a avalia negativamente: ele associa o eíron a velhacos e zombadores “.

(...)”Por que Aristóteles deveria então separar esses dois tipos e avaliá-los diferentemente em E. N. 4.7?”

(...) “Em outros casos, no entanto, eironeia pode ser produto de motivos desvaliosos - adequar-se a seus companheiros eírones , ou mais mesquinamente tirar proveito de outros pelo engano.

Dado o costumeiro entendimento de eíron, essa última possibilidade é talvez a mais surpreendente omissão do tratamento de Aristóteles de eironeia nesse capítulo.

Por que ignorar e mesmo negar (alegando que eírones não falam na intenção de proveito, 1127b24) o verdadeiramente repreensível eíron que esconde a verdade para fazer avançar seus próprios propósitos?

Nessas perplexidades de avaliação revisada e óbvia omissão é que devemos colocar o caso de Sócrates.

Como notado no começo, Aristóteles caracteriza os eírones como aqueles que negam sobretudo a éndoxa, qualidades geralmente consideradas valiosas , e então adiciona “exatamente como Sócrates fazia”.

Parece, então, que ele cita Sócrates com um exemplo de eíron – não um dos facilmente desprezíveis dos charlatães , mas entre os cultivados , próximos em espírito do homem verídico.

Para por a dificuldade sucintamente : se isto é o que a “ironia de Sócrates “ consiste – um charmoso e cultivado uso de afirmação branda- então é difícil imaginar como Sócrates poderia ter conseguido a reputação negativa de falta de credibilidade a que ele mesmo alude no tribunal”.

(...)”Os comentadores não perceberam a discrepância entre Sócrates e o eíron de Aristóteles parcialmente porque E.N. 4.7 teve um tão grande papel no desenvolvimento do significado de “ironia socrática” como uma intrigante afirmação atenuada por alguma razão pedagógica”.

(...)”Isso mantém eironeia como viciosa , como Burnet comenta que “nem aqui nem em nenhum outro lugar a palavra eironeia é usada no bom sentido”

O custo , entretanto é alto: toda a reavaliação de Aristóteles tem de ser simplesmente ignorada”

(...)”Esta solução depende de encontrarmos algo do eíron de Aristóteles no Sócrates de Platão.

Embora as questões envolvidas no retrato de Platão sejam emaranhadas , uma forma de chegar à questão é perguntar sobre a conduta de Sócrates com respeito à éndoxa que o eíron de Aristóteles repudia .

Enquanto Aristóteles não dá exemplos dessas qualidades valiosas , não é irrazoável pensar em honra, riqueza, poder, inteligência ou presença de espírito, boa memória, amor da verdade, e as virtudes da coragem, justiça, autocontrole e sabedoria.

Não é de modo algum óbvio que Sócrates rejeite por afirmação branda ou denegação todas essas éndoxa.

Ele não deprecia suas próprias qualidades morais e virtudes intelectuais tais como inteligência e amor à verdade; ao contrário, ele as defende fortemente na Apologia.

Sócrates rejeita riqueza e poder político: lembrem-se de seu velho casaco (Banquete, 220b; Fédon 64d) , seus pés nus (Fedro 229 a), sua falta de ambição política ou expertise forense(Górgias 473, 486b) e de novo na apologia diante do júri.

Embora Sócrates fosse contra a visão geral sobre o que torna uma vida bem sucedida , sua denegação nem era charmosa nem uma expressão de eironeia , uma vez que era uma afirmação deliberada de convicção não nublada por falsidade.

Ao mesmo tempo, sua conduta era capaz de ser entendida como o comportamento de um éiron no costumeiro sentido pejorativo do termo.

Alcibiades nos conta que quando Sócrates andava descalço sobre a neve seus companheiros soldados “ o viam com suspeita , acreditando que ele queria humilhá-los”(Banquete, 220b).

Neste incidente, topamos com o que Aristóteles examina insuficientemente em sua explicação da eironeia, que eironeia é uma questão de percepção largamente dependente dos motivos atribuídos ao agente.

Que isso é assim no caso de Sócrates pode ser confirmado por selecionar de nossa lista de qualidades de “presença de espírito” e de “boa memória”, até aqui ignoradas.

Pois aqui temos nossos melhores exemplos da éndoxa repudiadas por Sócrates : ele frequentemente lança denegações de sua capacidade de se lembrar, ou de seguir ou fazer discursos longos, ser bom no debate ou na retórica.

E Platão nos deixa saber que essa modéstia é somente zombeteira.

Fedro repreende Sócrates por ser tímido sobre seus poderes retóricos (236d); Alcibíades observa no Protágoras que Sócrates estava só brincando quando disse ser um tipo de pessoa desmemoriada (336d, Mênon 71c) ; o Sócrates que insiste em pequenas perguntas e respostas nesse diálogo prossegue falando longamente e exibindo argumentos de grande complexidade.

Mas o problema com as denegações é que, enquanto em ocasiões elas podem se revestir de certa graça, outras vezes elas parecem a todos como pequenos truques; e pior, podem ser provocativas e incômodas.

Protágoras entendeu assim: a dissimulação de Sócrates sobre sua memória quase quebrou sua discussão.

Há aqui o mesmo problema de percepção e motivo no coração do que muitos comentadores pensam Aristóteles ter tido em mente com sua citação de Sócrates : a profissão socrática de ignorância”.

(...)”Seja ou não a alegação de ignorância realmente séria, Platão não poupa a reputação de Sócrates de brincar com as pessoas no argumento à maneira de um éiron não reconstruído .

Isso é ecoado no tribunal quando Sócrates confessa que será acusado de dissimular (hos eironeuoménoi, 38 a1) em sustentar que sua atividade filosófica é um dever divino.

Além disso, essa reputação é defendida por amigo tanto como por inimigo.

Se é Trasímaco que escarnece de sua “bem conhecida ironia” (República 337 a), é o admirável Alcibíades que deve acusá-lo de gastar ‘ toda sua vida jogando o pequeno jogo da ironia e rindo-se veladamente de todo mundo”(Banquete,216 e).

Aqueles perturbados com Sócrates nos diálogos o acusam de ser um éiron, e em nenhum lugar nos diálogos a eironeía é defendida.

Além do mais, Platão nunca tenta comentar diretamente sobre a professada ignorância de Sócrates: seu próprio estilo de apresentação dramática lhe permite referir-se à alegação de Sócrates e às reações que provocou sem nunca tendo que justificar o método que seu mestre empregava.

Se esse método era justificável é um problema separado, como o é a questão da possível contribuição platônica para a eironeía socrática . Para nosso propósito, é bastante enfatizar que a ignorância de Sócrates foi persistentemente considerada uma manifestação de uma eironeía negativa, e que essa crença jogou

um importante papel nas acusações trazidas contra ele seja na Apologia seja no Banquete.

Apesar do caráter moralmente e filosoficamente nobre de Sócrates não podemos encontrar no retrato de Platão nenhuma reabilitação do conceito de eíron.

Isso significa que é Aristóteles , e , ao que parece, só Aristóteles que desinfeta a eironeía de sua nódoa costumeiramente negativa quando nada no uso de Platão ou sua própria análise requeria que Aristóteles fizesse isso”.

(...)”Por que deveu Aristóteles enviar sua análise e avaliação de eironeía para o veraz e gracioso quando Platão não o fez?”

(...)”Ao mesmo tempo, Sócrates considerava a si mesmo como moralmente e filosoficamente virtuoso.

Ele poderia ter tentado uma justificação de dissimulação modesta para um bom propósito pedagógico, mas em vez de uma defesa, Aristóteles nos dá uma reavaliação do próprio conceito de eironeía.

Isso significa que é errado tomar as palavras de Aristóteles “exatamente como Sócrates costumava fazer” como dando um exemplo de um gracioso eíron querendo escapar à alazoneía.

*Sócrates não é uma ilustração incidental de uma visão gerada independentemente por Aristóteles ; ele é , em vez disso, o modelo controlador para a discussão de eironeía em *Ética Nicomaqueia* 4.7”.*

E termina assim, Gooch, ao nosso ver, de modo muito feliz seu texto, reafirmando suas perplexidades com o tratamento concedido por Aristóteles à figura do *eíron* e da *eironeía*:

“No entanto, nas perplexidades deste capítulo é traído o desejo de Aristóteles de justificar esse mais famoso dos eírones”.

Em sua sucinta e enigmática maneira, de se referir a “como também Sócrates costumava fazer” é a mais breve apologia de Sócrates que temos.”

Essas reflexões de Gooch também nos reafirmam em nossa convicção de que que Aristóteles, sobretudo para excepcionar Sócrates de seu conceito depreciativo de *eironeía*, trouxe grande opacidade e ambiguidade ao tema .

Mas, inequivocamente, nos parece que seu Sócrates , inspirado talvez numa leitura, tendendo ao edificante, do rico protagonista dos diálogos de Platão, antecipa o que a

partir de Quintiliano e Cícero , veio a dar na nossa atual noção higienizada de “ironia”, como figura de retórica apenas.

De toda sorte, fazendo um rápido balanço do que encontramos nas 8 aparições de eironeia e cognatos no *corpus aristotelicum* com sentido diverso do usual à época , ou seja, aparições em que um sentido positivo é emprestado ao termo, temos o seguinte:

Em E.N , 1124 b30, o sentido de *eironeía* , que aparece duas vezes, vem associado à noção de *megalopsikhía*, onde o *megalópsikhos* teria, para Aristóteles, autorização para falar à multidão de pessoas comuns (*pròs tous polloùs*) de modo depreciativo via *eironeía*.

O curioso é que ,nesse sentido, parece clara uma associação indireta com o Sócrates de Aristóteles, ele próprio um *megalópsikhos*, conforme o estagirita.

Assim é que, de autodepreciativo por dissimulação como no emprego usual de então da palavra *eíron*, Sócrates passaria ao oposto disso , a depreciador do outro.

Em *Ética Nicomaqueia* , depois de duas passagens¹⁷² de um uso didático de *eironeía* como dissimulação e autodepreciação, por oposição ao fanfarrão (*alazón*), e exatamente quando emerge a figura de Sócrates, sendo até textualmente citado nas passagens 1127b22; 1127b30 , eis que a *eironeía* subitamente assume um colorido de refinamento de quem recusa atribuir a si mesmo as qualidades mais reputadas pela cidade.

Já em *Retórica* 1408 b20, num contexto em que Aristóteles disserta , mais tecnicamente , como mestre de retórica, sobre o tipo de fala efusiva, apaixonada, ele recomenda uma prosa próxima da linguagem poética, e alternativamente o falar por ironia , como o teria feito Górgias (citado em *Política* II,2) e Sócrates no *Fedro*.

Aqui o sentido de *eironeía*/ironia, seja pela proximidade de Sócrates (no seu exemplo) ou de Górgias – a Aristóteles quem parecia admirar – ,seja porque a perspectiva da passagem se liga mais a um recurso ou técnica de oratória para tornar o discurso mais eficaz, o fato é que não há vestígio neste ponto da *eironeía* originalmente enganadora e fraudulenta.

Igualmente, em *Retórica* 1419b25, onde Aristóteles continua como tratadista do uso eficiente do discurso retórico, desta vez falando sobre tipos de peroração , um deles é falar por ironia, em que uma das partes em litígio, zomba inteligentemente da suposta imperícia do contendor , que se limitou a falar e a demonstrar, como num solilóquio , somente as coisas que ele mesmo alegou e trouxe ao processo, ignorando por completo as alegações e demonstração do adversário, descumprindo a regra básica da disputa judicial , que é o confronto das versões de cada um.

¹⁷² *Ética Nicomaqueia* 1127 a14; 1127 a22.

Em *Retórica 1419b3*, o estagirita, ainda no papel de professor de retórica, discorre sobre formas de se fazer uma interrogação em juízo, e alude às coisas risíveis (*geloîa*) que podem ser ditas para embaraçar o adversário.

Finalmente, em *Política III*, 1275 b27, o sentido de “ironizar” (*eironeúomenos*) se circunscreve à perícia argumentativa e à malícia de Górgias de ridicularizar o processo artificial de formação de cidadãos na Grécia, comparando-o ao processo de fabricação de vasos, por sua artificialidade (um *tópos* retórico e sofisticado da época).

Nada mais distante aqui também da intenção de enganar, pois o ouvinte, entendendo ou não o transparente símile gorgiano, em nada será enganado, permanecendo em seu auto-engano ignorante.

Aristóteles também se refere à ironia, como sendo recurso mais próprio de homem livre que do servil, pois suscita o riso primeiro para seu próprio deleite, enquanto que o bufão (*bomólokhos*) o faria para fazer rir a outrem.

Com isso, a ironia seria procedimento retórico de homem livre, como um riso para si mesmo, tendo em vista seu desfrute particular, ao contrário do bufão, escravizado a fazer rir ao outro.

Ao fim e ao cabo, então, talvez se possa dizer que na parte ética de sua obra Aristóteles se manteve fiel ao uso original de *eironeía* como dissimulação condenável, a não ser quando Sócrates (a sua versão de Sócrates, provavelmente dos diálogos platônicos) intervinha em seu raciocínio.

Nas quatro incidências com tal viés, Sócrates se torna uma antevisão do Sócrates “*homme d’esprit*” da tradição romana, bem posterior.

Em duas dessas ocorrências da palavra *eíron*, Sócrates é legitimado em seu falar irônico por ser *megalópsikhos*, para Aristóteles, meio adequado de se mostrar desdém para com o comum do povo, noção explicitada, como vimos, em *Analíticos Posteriores* 97 b3-11.

Em sua obra sobre Retórica, há que fazer uma importante distinção.

Em *Retórica III*, isto é, quando Aristóteles cuida propriamente da técnica discursiva mais eficaz, o termo *eironeía* e cognatos têm sempre sentido positivo, em todas as suas três aparições (1408 b20; 1419, b25; 1403 b3), seja em nome da pura técnica de persuadir e de causar efeito favorável dos ouvintes, seja (no caso 1419 b3), quando o riso for útil, porque *eironeía* “é algo mais próprio de homem livre”, por oposição ao servilismo do *bomólokhos*.

O contrário ocorre, consistentemente, em *Retórica II* (Retórica das paixões ou emoções) em que está tematizando a ira (1379 b30) contra os irônicos/*eironikós* que ironizam quando o interlocutor está falando sério; e em que também disserta sobre as situações e reações de medo, onde aconselha muito prudentemente, aliás, que são mais

de temer os irônicos e os brandos do que os coléricos e parsiásticos (de língua solta) porque nunca se sabe o momento em que os da primeira categoria vão atacar alguém.

Na *Politica* 1275 b27, último uso positivo de *eironeía* e cognatos, o que se vê ali é praticamente uma homenagem de Aristóteles à mestria retórica de Górgias, que, numa apropriação perfeita de um símile homérico, zomba dos , para ele artificiais, ritos gregos de imputação de cidadania.

De qualquer modo, em pelo menos quatro ocorrências de *eíroneía* e cognatos, Sócrates aparece, a contrapelo da apreciação moral negativa do termo, como paradigma de um uso elegante e saboroso, ou por dissimulação graciosa recomendável talvez até ao homem veraz, ou por integrar sua suposta *megalopsikhía*, que naturalmente deve incluir certo desprezo pelo populacho.

3 - A posição de Vlastos¹⁷³ sobre a questão *eironeía*/ironia: a “*ironia complexa*”.

Da interpretação de Sócrates por Vlastos nos resulta, em geral, sentimento semelhante ao que deriva da leitura de Sócrates por Xenofonte e a mesma pergunta se nos defronta: como um filósofo da estatura moral do mestre de Platão, com tantas boas intenções, piedade incontestada, franqueza absoluta em suas argumentações, e boa vontade explícita e inconfundível de ajudar sempre, na vida e nas escolhas morais de todos, diuturnamente disposto a apaziguar conflitos (nessa a versão de Xenofonte), como alguém, enfim, com tal perfil de inequívoca confiabilidade e amor a seus concidadãos poderia ter sido condenado à morte?

No caso da versão de Xenofonte, pelo menos aquela por ele dada em “*Apologia de Sócrates*”, a tentativa do autor é de empenhar todos os seus esforços para apagar a imagem, deixada no diálogo homônimo de Platão, de uma clara *megalegoría*¹⁷⁴ socrática, e, não por acaso o termo *eironeía* e cognatos não

¹⁷³ Importantíssimo é advertir aqui que a versão que estamos dando neste capítulo da rica posição de Vlastos sobre essa delicada matéria conceitual é pouco mais que um esboço ou rascunho da minuciosa argumentação expendida pelo autor.

Além disso, cabe sempre reiterar que, tanto nas observações e comentários críticos à sua posição por outros comentadores, previstos para as externarem em nosso capítulo IV, quanto durante nossas próprias críticas ponto a ponto planejadas para o capítulo V deste trabalho tentaremos tornar cada vez mais claro tudo o que foi pensado por Vlastos em prol de suas teses e sobretudo, de modo basicamente textual em relação aos diálogos, como ele aliás organizou o grosso de sua exposição a respeito.

¹⁷⁴ Fala superior, arrogante, desabusada.

Logo no início de sua “*Apologia de Sócrates diante dos Juizes*”, Xenofonte se apressa a contestar e tentar minimizar a imagem de ousada e sarcástica sobranceira de Sócrates, incompatível com a figura de *phrônimos* (cidadão sensato) que buscou fixar em suas obras:

“1. E, de Sócrates, parece-me ser digno lembrar, não só como, depois de convocado em juízo, deliberou sobre sua defesa, mas também sobre o desfecho de sua vida.

Já escreveram, aliás, sobre isso também outros e todos depararam com a megalegoría dele. Por isso, também é evidente que em realidade foi assim dito por Sócrates. Mas por que nessa ocasião considerou ser preferível à vida a morte, isso não tornaram claro o bastante; de modo que sem razão prática parece ser sua própria megalegoría.

2. Hermógenes, porém, filho de Hipônico, era seu companheiro e confidenciou sobre ele coisas tais de modo a mostrar sua megalegoría como adequada ao pensamento dele. Ele, com efeito, contou, vendo-o a respeito de tudo conversar mais do que sobre o processo, que ele próprio disse:

3. “Não era necessário, entretanto, examinar, Sócrates, também o que farás em tua defesa?” E contou que primeiramente Sócrates respondeu: “Com efeito, não pareço a ti ter passado a vida preocupando-me em fazer minha defesa?” E que, em seguida, <contou> que ele mesmo perguntou: “Como?” E Sócrates: “Porque nada injusto fazendo atravessei a vida; a qual considero precisamente ser a preparação mais bela, própria de uma defesa”.

4. E que, em seguida, ele mesmo de novo perguntou: “Não vês que os tribunais dos atenienses, muitas vezes, por um lado, os que nenhuma injustiça cometem, por um discurso seduzidos, à morte condenam, e muitas vezes, por outro lado, os que cometeram injustiça ou se tendo *compadecido por causa do discurso ou por agradavelmente tendo falado, absolveram?*”. “Mas

aparece uma única e escassa vez em toda a extensa obra desse historiador, ficcionista, militar e aventureiro, companheiro e discípulo eventual de Sócrates.

Fica evidente a sua intenção de realmente fazer um panegírico acríptico de Sócrates, mártir tão-somente de um erro judiciário absurdo, além de apontar a atitude de certa resignação do filósofo em face de sua condenação, como forma de se aliviar dos sofrimentos físicos e morais próprios da velhice¹⁷⁵.

sim por Zeus”, disse ele, “no entanto, por duas vezes tendo eu tentado refletir sobre minha defesa a mim se opôs o sinal divino”.

5. *E quando ele mesmo replicou: “Coisas espantosas estás dizendo”, o outro por sua vez respondeu: “Acaso espantoso consideras se também ao deus parece ser melhor para mim agora finir? Não sabes que até agora nenhum dos homens admito ter vivido melhor que eu? Pois para mim sempre soube que ter vivido toda a minha vida piedosa e justamente é o que precisamente me é o mais prazeroso; de modo que, fortemente admirando a mim mesmo, isso descobri e também meus camaradas o reconhecendo a meu respeito.”*

“Megalegoria”, termo que surge três vezes já no início do relato de Xenofonte, quer dizer fala altiva, jactância no falar, uma certa presunção revelada na fala ou no modo de falar.

Por outro lado, traduzimos “*phrónesis*” como “razão prática”, que é a opção clássica de Aristóteles e que parece adequada à situação. A preocupação de Xenofonte é com a identificação mecânica de Sócrates como alguém destituído desse tipo de pensar prático, já que na *Apologia* de Platão, esse incômodo traço socrático aparece com toda a nitidez possível, dando a forte impressão de uma arrogância quase sem limites do filósofo. Talvez Xenofonte queira apagar tal impressão dada por Platão, discordando do retrato platônico de seu mestre comum nesse e em muitos aspectos de seus respectivos “relatos”. *Megalegoria* sem razão prática é o mesmo que gratuitamente, ou por mera *hýbris*, se gabar. O roteiro da *Apologia* de Xenofonte parece uma resposta a Platão desde o tema da *megalegoria*: aqui se está tentando suavizar o conflito Sócrates/cidade, dando margem à indagação: afinal o problema do julgamento de Sócrates é apenas de erro judiciário, político, ético ou o quê? Ademais, Sócrates vai ser apresentado como inserido na religião oficial, sem maiores ambiguidades. Ora, mas se Sócrates era assim tão integrado à cidade e seus costumes e condutas, por que foi condenado à morte?

¹⁷⁵ Em *Apologia de Sócrates*, 6-9, Xenofonte desenvolve esse argumento em continuação à passagem da nota anterior:

“6. *Agora, porém, se minha idade se prolongar ainda, sei que será necessário se consumarem os achaques da velhice e ver pior e ouvir menos e ser mais lento em aprender e mais esquecido do que aprendi. E se perceber que pior me torno e culpar a mim mesmo, como, disse ele, eu ainda poderia viver prazerosamente?*

7. *E talvez mesmo, disse ele, também o deus benevolentemente me conceda não somente encerrar a vida na idade oportuna (num momento mais vantajoso da minha idade), mas também do modo mais fácil possível. Caso, pois, agora me condenarem, é evidente que será lícito experimentar o meu fim o mais facilmente, por um lado, que foi decidido pelos curadores disso, o menos doloroso, por outro, para os amigos e porque infunde a maior saudade do finado. Com efeito, por um lado, quando não se deixa para trás nada vergonhoso nem incômodo nos pensamentos dos de seu círculo, mas se definha tendo o corpo saudável e a alma capaz de exercer a sabedoria prática, como não é necessário ser este digno de saudades?*

8. *Retamente, por outro lado, os deuses, na ocasião, a mim se opunham”, disse ele, “à preparação (elaboração) do meu discurso, quando nos parecia que deviam ser buscados de todo modo os meios de absolvição. Pois se o tivesse levado a cabo, é evidente que teria me preparado, em lugar de agora cessar a vida, para finir ou pelas doenças sentindo dores ou pela velhice, para o que todos os sofrimentos confluem e sobretudo o ermo das alegrias.*

9. *Por Zeus”, disse ele, “Hermógenes, eu por isso não ansiarei, mas considero ter conseguido quantas coisas belas da parte dos deuses e dos homens e da boa opinião que tenho sobre mim mesmo, e, se ao proclamá-la, importunarei os juízes, preferirei finir a servilmente viver, ainda mais mendigando para ganhar uma vida muito pior em troca da morte”.*

Mal comparando, mas similarmente, a visão que se extrai dos escritos de Vlastos sobre Sócrates é também predominantemente reverente, retratando, na sua leitura dos diálogos, um homem não só incapaz de fazer o mal aos concidadãos como também incapaz de tratá-los depreciativamente, a menos que por razões pedagógicas imperiosas, e, assim mesmo, apenas aparentemente, ou ironicamente, no sentido moderno defendido por esse insigne comentador.

Em suma, Vlastos parece sempre estar tentando salvar o personagem Sócrates, que, aliás, nos primeiros diálogos, para ele, é basicamente o Sócrates histórico, de qualquer conduta menos séria e, muito menos de alguma fala enganadora¹⁷⁶.

De todo modo, essa orientação geral de leitura vai aos poucos ficando clara, na medida em que fomos expondo seus argumentos no que têm a ver, quanto ao

¹⁷⁶ O próprio conceito de Vlastos sobre “ironia complexa” já afasta de plano que possa haver intenção de engano na argumentação socrática, como a seguir veremos, uma vez que sua noção de ironia é impossível com a de engano: onde uma ocorre não pode ocorrer o outro, pois sua ironia é feita para ser entendida, se não o for, o engano produzido não se deu por intenção do ironista.

Além disso, o próprio Vlastos aborda essa questão em capítulo de seu livro (1991:132-156) onde registro seguinte: ” Será que ele (Sócrates) permanece sempre livre do recurso de enganar?

Quero argumentar que ele sempre está livre disso, quando argumentando seriamente: esta é uma importante qualificação.

E temos uma forma de dizer quando isso se aplica.

Ele nos diz de modo simples quando uma alta seriedade pode ser esperada dele não menos que do seu interlocutor:

Górgias 500bc: “ Pelo deus da amizade, Cálicles, tu não deves pensar que podes brincar comigo e dizer o que vier na mente, contrário a sua real opinião, nem, ao inverso, deves pensar que estou brincando.

Pois tu vês sobre o que são nossas discussões – e há algo sobre que um homem mesmo de pequena inteligência ficaria mais sério que isto: qual é a forma que devemos viver?”

Esta é a pedra de toque da seriedade socrática.

Quando engajado no argumento elêntico, procurando pela correta forma de vida, ele está seríssimo – tanto quanto alguém poderia estar sobre algo em qualquer tempo.

Na Apologia ele representa a pesquisa como obediência ao comando de deus:

Apologia 28e: “ O deus me ordenou, como supus e acreditei, a viver filosofando, examinado a mim mesmo e aos outros”.

Ele persevera nisso em consequência como a mais sagrada de suas obrigações, superando qualquer outra, mesmo aquela de um ateniense leal de obedecer a soberana autoridade dos comandos legais de sua cidade, dando honestamente a conhecer que, se a cidade o ordenasse a desistir de seu filosofar, ele desobedeceria:

Apologia 29d: “ Atenienses, eu os estimo e amo. Mas obedecerei ao deus de preferência que a vós”!

Assim, esta é minha alegação: quando Sócrates está procurando pela correta forma de viver, em circunstâncias em que é razoável para ele pensar sobre a pesquisa como obediência ao comando divino, seu argumento não pode envolver inverdade proposital.

Enganar seus parceiros nessa pesquisa seria sabotar o processo pelo qual ele espera descobrir a verdade moral ele próprio; enganar seus interlocutores seria enganar a si mesmo.

Eu quero argumentar que tal coisa não poderia ocorrer nos limites da caracterização de Sócrates “.

que nos interessa aqui, à *eironeía* / ironia , e também a partir dos comentários de seus críticos.

Seja como for, no meio acadêmico, de professores, comentadores e alunos de Filosofia Antiga, não há quem desconheça a justa fama angariada pelo professor Gregory Vlastos mercê de sua vasta , criteriosa e original obra sobre essa área de conhecimento e investigação , notadamente no que concerne à pesquisa acerca das obras dos chamados pré-socráticos, de Sócrates Platão e Aristóteles.

Alguns de seus estudos e teses se mantêm como marcos e referências obrigatórias para quem se debruce sobre a matéria de que tratam.

Particularmente ilustrativa desse domínio magistral de Vlastos de certos temas é sua análise sobre o que se tem chamado de “ironia socrática” , em que ele vai provocar uma reviravolta nos anos 80/90 do século XX com a introdução de sua polêmica, mas bem estruturada, tese da “ironia complexa” de Sócrates.

São três basicamente os trabalhos que dão conta dessa interessante e nova concepção de Vlastos sobre a questão mais crítica e central dessa nossa tese de doutorado: a questão *eironeía*/ironia.

Em ordem cronológica, o primeiro de seus artigos foi “*The Socratic Elenchus*”, Oxford Studies of Ancient Philosophy” I, (1983: 27-58), mais tarde revisado e publicado como capítulo de seu livro “*Socratic Studies*”, 1994, sob o título “*The Socratic Elenchus: method is all*”.

O segundo artigo de Vlastos a respeito veio à luz em “*Philosophical Quarterly*” Vol. 35 n. 138(Jan. 1985,1-31), sob o título “*Socrates’ Disavowal of Knowledge*”

E o terceiro já veio publicado como o primeiro capítulo de seu livro “*Socrates, Ironist and Moral Philosopher*”, 1991, e cujo título é “*Socratic Irony*”. pp.21-44.

Inúmeros autores de relevo buscaram se posicionar contra e a favor dessa nova e polêmica visão de Vlastos acerca da “ironia socrática” e alguns de seus principais contraditores apresentaremos e comentaremos criticamente no próximo Capítulo IV.

Essa polêmica fortuna crítica é um tributo à bem cuidada tentativa de Vlastos de reavivar o interesse por um tema crucial para a interpretação dos diálogos e que, de longo tempo, vinha sendo secundarizado ou submerso numa

espessa camada de lugares comuns e de indisposição crônica para seu tratamento sistemático.

A Vlastos cabe o mérito de não só praticamente ressuscitá-lo para o entendimento da filosofia socrática e platônica, como também o de articulá-lo habilmente com outro assunto correlato, e, este sim, muito mais tematizado na literatura filosófica especializada, que é o do “elenco socrático”.

De tal forma articuladas se tornam na visão de Vlastos, ao nosso ver acertadamente, a noção de *eironeía*/ironia e a de elenco, que este passa a ser para Vlastos o grande fundamento, fonte e explicação para o emprego daquela.

Sua noção de “ironia complexa” dependeria, então, do que ele entende como “conhecimento elêntico”, a que, segundo Vlastos, teria chegado conscientemente Sócrates, tipo de conhecimento especial proporcionado pela prática reiterada e exitosa da argumentação elêntica.

Começemos, então por uma resenha do primeiro artigo de Vlastos sobre essa matéria – o elenco – entremeada de ligeiros comentários nossos, mais informativos e contextualizadores do que propriamente críticos, já que sua análise crítica, ponto por ponto, e passagem textual por passagem textual dos diálogos, selecionadas por Vlastos, reservaremos para nosso capítulo final

Em não muitas palavras, então, eis como entende Vlastos a questão do elenco socrático de que decorre sua noção de “ironia complexa”.

Em primeiro lugar, Vlastos critica uma posição e/ou uma definição muito influente de R. Robinson¹⁷⁷ sobre o elenco socrático.

Vejam, nas próprias palavras de Vlastos¹⁷⁸, o que seria esse elenco de R. Robinson e em que Vlastos a contesta.

Diz Vlastos:

“É um erro a noção de que a consequência que contradiz a tese do antagonista é extraída, isto é, deduzida dela. A noção é uma invenção de R. Robinson, que em seu “Plato’s Early Dialectic” sustentou que Platão ‘habitualmente pensou e escreveu como se todo elenco consistisse em reduzir a tese a uma autocontradição”.

Se isso fosse verdade, o procedimento de Sócrates teria sido como se segue: quando o respondedor afirma “P”, Sócrates derivará não-P ou diretamente de “P” ou então derivando de “P” algumas premissas posteriores que acarretam

¹⁷⁷ R. Robinson (1953: 28)

¹⁷⁸ In “Socratic Elenchus”, Oxford Studies in Ancient Philosophy, n.1, 1983, pp. 29 e ss.

não-P – em ambos os casos deduzindo não-P de “P” “sem a ajuda de nenhuma premissa extra”

O problema com esse quadro é que o que ele retrata não está em nossos textos.

Há uns 39 argumentos elênticos, na conta de Robinson, nos primeiros diálogos de Platão (op. cit , 1953:24).

Nenhum deles exhibe esse padrão.

(...) As premissas de que Sócrates deduz não-P geralmente não incluem “P”; e mesmo quando elas incluem , há outras no conjunto de premissas extraídas do interlocutor sem nenhuma referência a “P” e não dedutíveis dele.

Se Sócrates pensou que ele provou que , segundo Robinson, Platão “habitualmente escreveu e pensou” que ele fez, Sócrates teria acreditado que ele estava produzindo a prova mais forte possível da falsidade de “P”: não pode haver prova mais forte da falsidade de uma tese do que mostrar que ela acarreta sua própria negação.

O que Sócrates de fato faz em qualquer elenco dado é condenar “P” não por falsidade, mas de ser um membro de um conjunto inconsistente de premissas; e fazer isso não é mostrar que “P” é falso, mas somente que ou “P” é falso ou que algumas ou todas as premissas são falsas.

A questão então se torna como Sócrates pode reivindicar , como eu argumentarei que ele reivindica no “elenco standard” ter provado que o refutando é falso, quando tudo que ele estabeleceu foi a inconsistência de “P” com premissas cuja verdade ele não tentou estabelecer naquele argumento: elas entraram no argumento simplesmente como proposições com que ele e o interlocutor concordaram.

Este é o problema do elenco socrático, e ele é escamoteado (escondido) na explicação dada por Robinson.

Deixem-me então sugerir uma descrição mais defensável:

“Elenco socrático é uma busca por verdade moral por argumento oposto em que uma tese é debatida somente se afirmada como a própria opinião do respondedor, que é considerada como refutada se e somente se a negação de sua tese é deduzida de suas próprias opiniões”. (grifo nosso)

Elenco é fundamentalmente busca.

O procedimento antagonista que é sugerido , mas não acarretado , pela palavra grega que pode ser usada para significar “refutação” , mas também “teste”, ou até mais amplamente “censura, reprovação” – não é um fim em si mesmo¹⁷⁹ .

Se fosse, a dialética socrática como pintada nos primeiros diálogos, seria uma forma de torneio verbal – erístico¹⁸⁰ - que não é, porque seu objeto é sempre este estender-se positivo pela verdade que é expresso por palavras para buscar (erunô, diereunô), inquirir(zetô, erotô, sunerotô), investigar (skopô, diaskopô, sképtomai, diasképtomai).

Isso é que é filosofia para Sócrates.

Ele pesquisa a verdade, mas só a verdade no domínio moral”

(...) E nunca tem qualquer dificuldade de indicar que o que está procurando é a verdade no domínio moral¹⁸¹ (República 352d, Górgias, 487-488 a, 472 c-d) (p.6-7).

¹⁷⁹ “The Socratic Elenchus” : method is all” , Socratic Studies, 1994:1-29.

¹⁸⁰ Há uma supervalorização por Vlastos do que ele chama de regra geral de todo elenco que seria o compromisso dos contendores de dizer somente a própria opinião, um pacto de sinceridade .

Talvez se possa ver isso no Górgias (embora não acreditemos), o diálogo que ele julga mais se prestar a muitas de suas teses, incluindo esta, mas não se pode dizer que vale para todos os diálogos (Kahn também contesta isso em artigo de polêmica contra Vlastos, que mencionaremos adiante).Essa posição faz parte de toda uma atitude de reverência de Vlastos para com a figura de Sócrates, que torna esse comentador incapaz de sequer interpretar obras de cunho mais francamente sarcástico e satírico de Platão , como o Hípias Menor e o Íon.

Kahn , em seu artigo “Vlastos’ Socrates” (1996: 253)aponta para a dificuldade de se enquadrar as noções de conhecimento elênctico e de ironia complexa de Vlastos a alguns diálogos da chamada primeira fase de Platão.

Diz ele: “O que quer que Sócrates pudesse dizer acerca de perseguir a verdade moral no Cármides (166d) ou mesmo no Hípias Menor (372ce), o que ele realmente faz em tais diálogos é confundir seus interlocutores e insinuar verdades que ele não defende.

Quão distorcida essa concepção unificada do elenco pode ser é talvez mais claramente vista na discussão de Vlastos sobre o Hípias Menor.

Nesse pequeno e desorientador diálogo, Sócrates maliciosamente defende 2 paradoxos morais, enquanto ao sofista Hípias é dado o papel de um coro tragicômico, implorando sem sucesso por um senso comum moral.

Kahn nota que o Hípias Menor representa o exemplo extremo de um traço de brincadeira, maldoso, e mesmo de perversidade, no retrato platônico de Sócrates, um traço que não assenta bem com a explicação de Vlastos sobre o caráter socrático e a ironia socrática”.

Faremos , oportunamente, referências às explícitas perplexidades manifestadas por Vlastos diante desses dois diálogos.

Isso também, sem dúvida, perturba sua visão sobre a ironia nesses diálogos e serve de pano de fundo para sua teoria da “ironia complexa”.

¹⁸¹ Vlastos não se dá conta de que os exemplos que dá para sua afirmação de que o elenco socrático se destina a buscar a verdade moral (bem, felicidade, modo correto de viver) são extraídos das obras pós-aporéticas, pós-elêncticas, portanto.

Parece-nos,diversamente, porém, que o elenco seria algo (método) preliminar a essa busca, destinada sobretudo a purificar o homem de sua *amathía*.

E ainda acrescenta Vlastos ¹⁸²:

“Para o sucesso dessa empresa <elênctica> , duas restrições devem ser observadas:

1) Evitar de se deixar levar pelo discurso- dar respostas curtas, diretas e não evasivas às questões colocadas. Atitude cooperativa: esclarecimento mútuo.

2) O segundo é a demanda por “dizer o que você acredita”, *Górgias* 500b, *Rep.* 346 a, *Criton* 49 c-d, *Protágoras* 331 c) (p.8). Todos diálogos não-elênticos¹⁸³.”

Só que Vlastos se estriba , em sua concepção de elenco e de “ironia complexa”, sobretudo, no exame do *Górgias* – e em parte do *Banquete* (únicos diálogos que, a rigor, e , como ele mesmo reconhece, lhe facultariam pensar dessa maneira¹⁸⁴, mas cujos descaminhos de sua particular exegese de passagens para ele cruciais, abordaremos no capítulo final desta tese), de que extrai , a partir dessa sua correta avaliação inicial¹⁸⁵ do que seja “elenco socrático”¹⁸⁶, dois postulados :

Em Sócrates, algo parecido com a verdade moral , me parece, não é propriamente objeto de uma busca elênctica, mas consiste em máximas morais paradoxais socráticas, ou de observações incidentais no elenco, apresentadas “obter dicta”, ou em exortações ao cuidado da alma.

Essa busca moral que logo se transmuta em metafísica me parece mais a pesquisa platônica pós-aporética , pós-elênctica. A definição de Vlastos sobre a finalidade última que atribui ao elenco socrático parece ser válida somente para os diálogos posteriores ao *Górgias*, justamente aqueles em que o elenco é praticamente aposentado.

¹⁸² 1994:2.

¹⁸³ A caracterização por Vlastos de *República I* e do *Górgias* como diálogos não-elênticos é, no mínimo , surpreendente. Assim também sua interpretação da passagem do *Crítion* 49 c-d como demandando “dizer-se aquilo em que se acredita” , já que é precisamente o que não contém aquela passagem, cujo objetivo é deixar clara a impossibilidade de elenco entre interlocutores discordantes em princípios morais essenciais. Sócrates encarece a Criton dizer o que pensa sobre o princípio da não-retaliação . Portanto, o de que Sócrates adverte Criton é para o fato de que caso os contendores digam “aquilo em que acreditam” e isso importe em crenças morais inconciliáveis , nenhum diálogo poderia sequer se estabelecer. Não se trata então de uma norma para o bom andamento do diálogo em direção à ”verdade elênctica” (até porque este não é um diálogo elênctico), mas de uma pré-condição para a própria instalação de um diálogo aos moldes socráticos. É o caso do *Górgias* , em que o diálogo se revela impossível não por falta de *parrhesía*, que até sobra em Cálicles, mas por colisão principal irredutível.

¹⁸⁴ Vlastos, (1991:25-43)

¹⁸⁵ Essa avaliação de Vlastos é a que acabamos de reproduzir especialmente no ponto em que diz: “O que Sócrates de fato faz em qualquer elenco dado é condenar “P” não por falsidade, mas de ser um membro de um conjunto inconsistente de premissas; e fazer isso não é mostrar que “P” é falso, mas somente que ou “P” é falso ou que algumas ou todas as premissas são falsas.

A questão então se torna como Sócrates pode reivindicar , como eu argumentarei que ele reivindica no “elenco standard” ter provado que o refutando é falso, quando tudo que ele

a) Uma premissa que, para ele, seria requerida por Sócrates para o funcionamento exitoso do elenco – a “sinceridade do interlocutor em manifestar sempre o que está de fato pensando”¹⁸⁷.

b) Que a técnica argumentativa, conhecida por “elenco socrático” teria resultado para Sócrates num tipo de conhecimento - por mais provisório e sujeito a contradições que fosse -, o “conhecimento” que Vlastos denomina “conhecimento elênctico”, que garantiria uma irrefutabilidade de certas convicções morais suas, como a de que “ninguém comete o mal voluntariamente”, sempre que exposta a tentativas de refutação por qualquer antagonista.

E Vlastos ainda admite que tais convicções foram obtidas através do próprio elenco.¹⁸⁸

A impertinência desse argumento de Vlastos sobre o pretenso “conhecimento elênctico” de Sócrates como garantia de irrefutabilidade de seus famosos paradoxos éticos, expostos fundamentalmente na *Apologia* e no *Críton*, é textualmente comprovada em muitos diálogos implicitamente¹⁸⁹, mas no *Críton* explicitamente.

De fato, como Críton não é um interlocutor convencional de Sócrates, mas sim um amigo de infância, este pode permitir-se, em relação a ele, deixar de lado sua *eironeía* (como método de ocultar taticamente seu pensamento) e usar (aqui sim) de total *parrhesía* (franqueza), mas *parrhesía* absolutamente não-elênctica..

E o que está dizendo ele com tal franqueza a seu amigo da vida inteira, na antevéspera de sua execução?

estabeleceu foi a inconsistência de “P” com premissas cuja verdade ele não tentou estabelecer naquele argumento: elas entraram no argumento simplesmente como proposições com que ele e o interlocutor concordaram”. (op. cit., p.4)

¹⁸⁶ Mas não sua inferência, a partir da noção de elenco, de um “conhecimento socrático” ou “conhecimento elênctico”.

¹⁸⁷ “Post Script to *Socratic elenchus*”, (1994:33-38)

¹⁸⁸ Ver a argumentação de Vlastos nesse sentido (em “The Socratic Elenchus: method is all”)

¹⁸⁹ Nos diálogos anteriores ao *Górgias*, Sócrates não apresenta qualquer certeza da irrefutabilidade de seus paradoxos morais, e, a rigor, nem os submete explicitamente a seu elenco.

Afirma que a não concordância , por parte de qualquer interlocutor(no caso, Criton), com seus paradoxos éticos, colocaria a este , *ipso facto*, numa posição desde logo impossível de ser reconciliada, através do diálogo persuasivo, com a dele mesmo, Sócrates¹⁹⁰.

Logo, não existe, na verdade, possibilidade alguma de diálogo entre seres e visões éticas de mundo tão radicalmente antagônicos.

Ora, como se sabe que Sócrates o que mais fez na vida foi dialogar com sofistas profundamente discordantes de suas teses éticas e de sua visão de mundo, impõe-se a conclusão de que , de fato, boa parte dos diálogos socráticos não são dirigidos à persuasão e edificação moral do contendor, o que de antemão o filósofo sabe impossível, como confessa a Críton nesse diálogo homônimo.

O que fazem , então, os diálogos (sobretudo os aporéticos) é contraditar o oponente , mas não por mero gosto do agonismo erístico, mas sim para levar o antagonista a uma possível erradicação de suas opiniões falsas, dando-lhe a chance de repensar (se ainda for permeável a mudar de opinião) o assunto, e , com isso, purificar sua alma de seu maior mal - a *amathía* – a pretensão de saber o que não sabe¹⁹¹.

Mas o principal alvo do elenco é levar o leitor (que em tese não se comprometeu pessoal e rigidamente na leitura com uma determinada posição) a refletir mais sobre o quanto aqueles argumentos e posições o afetam.

Assim, aos leitores visam sobretudo os diálogos e não aos interlocutores.

Mas mesmo essa simples constatação da diferença substancial entre leitor e interlocutor no drama filosófico platônico já se torna difícil de assimilar para quem tenta abolir, minimizar, ou escapar da natureza literária dos escritos de Platão.

Por outro lado, a curiosa e surpreendente (considerados os demais diálogos da primeira fase de Platão) convicção férrea e adamantina de Sócrates sobre uma dessas certezas morais seria o *locus* privilegiado de abonamento dessa concepção

¹⁹⁰ *Criton* , passagem já citada.

¹⁹¹ Em *Leis* (689 e ss) , o Estrangeiro de Atenas faz importante distinção entre *amathía* e *áгноia*. A ignorância, alega o Estrangeiro de Atenas, pode ser dividida em duas espécies: a mais grave, *amathía*, é a condição em que o homem imagina saber aquilo que na realidade ignora , causa da maior parte dos erros intelectuais e morais e que requer educação (*paideia*); enquanto a simples ignorância (*áгноia*, ausência de conhecimento) requer meramente ensinamentos profissionais e técnicos.

de Vlastos sobre seu "conhecimento elêntico" e se encontra em *Górgias*, 509 a4¹⁹².

Ora, é precisamente o estabelecimento dessa significação singular e polêmica da aquisição e detenção consciente por Sócrates, via seu método de perguntas e respostas, desse tal "conhecimento elêntico" que enseja a formulação e o tratamento por Vlastos de sua "ironia complexa"¹⁹³.

E o que seria essa "ironia complexa"?

Antes de abordar, porém, esse conceito de Vlastos, é preciso primeiro advertir de que esse tipo de entendimento da velha e pejorativa "*eironeia*", para Vlastos, diz respeito essencialmente à questão da denegação de conhecimento (moral) por parte de Sócrates (o famoso "*Socratic Disavowal of knowledge*").

E Vlastos constrói seu modelo explicativo do elenco e de seu "conhecimento elêntico", que desemboca em sua noção de "ironia complexa", a partir da perplexidade (que é de todos) de compatibilizar, por um lado, a denegação do filósofo de, por um lado, possuir conhecimento moral, sua noção de que virtude (e, portanto, felicidade) é conhecimento moral, com sua confiança, por outro lado, de ser feliz (apenas por sua prática da dialética elêntica) e de praticar o bem (ser, portanto, virtuoso), e ainda com o fato de que o que busca não é opinião verdadeira mas conhecimento, que confessa não deter.

A solução de Vlastos é relativizar o que seria essa denegação de conhecimento por Sócrates de modo a concebê-la com dupla valência semântica, solução portanto, circunscrita ao universo restrito da significação, do discurso, dos recursos da retórica em última análise, e não muito mais que isso¹⁹⁴.

¹⁹² Diz Sócrates: Essas coisas, tornadas evidentes em nossa discussão anterior, estão firmes e seguras – se é possível dizer isso mais rudemente – por razões férreas e adamantinas que tu ou alguém mais impetuoso que tu devem desfazer ou então descobrir que não podes fazer uma afirmação correta diferentemente do que eu estou dizendo.

Pois meu discurso é sempre o mesmo, porque não sei como essas coisas são, mas, ainda assim, de todos que encontrei, antes como agora, ninguém foi capaz de dizer isso de outro modo sem ser ridículo.

¹⁹³ Vlastos (1994:35) chega a ponto de dizer que conclusões elênticas como no Eutífron, de que piedade é amada pelos deuses porque é piedade e não vice-versa e a de que retribuir mal com o mal e injustiça com injustiça é incondicionalmente injusto (Criton 49 c-d) tenham sido alcançadas como fruto do questionamento elêntico, o que constitui um confronto direto com a explícita dicção dos textos, em que, como já vimos, a respeito dessa passagem do Criton, que tal paradoxo moral sequer seria, a rigor, apto a ser sequer discutido, como posição de princípio irremovível de cada pessoa, que interdita sua comunicação a respeito.

¹⁹⁴ Vlastos, comentador de linha "analítica", nunca pensaria num exame mais sistêmico, contextualizado, e, menos ainda, dramático de um diálogo.

Para Vlastos, então, de um lado, por obra de uma certa atribuição de sentido ao termo “saber”(ou “conhecer”) Sócrates sabe, e , por outra, não sabe.

O que Vlastos chama de “ironia complexa” ele contrasta com o que considera “ironia simples” em que o dito não corresponde ao que se quer dizer : aqui trata-se de uma afirmação simplesmente falsa ¹⁹⁵, mas cuja falsidade seria facilmente captável , caso contrário, o que teríamos seria não uma ironia simples , mas sim engano.

Faremos agora uma súmula da posição de Vlastos acerca da sua “ironia complexa” e da “ironia simples”, citando *ipsis litteris* partes de seu próprio texto, intitulado “Ironia Socrática”(1991:20-44).

Segundo Quintiliano (Institutio Oratorica 9.22.44), “ironia” é a figura de linguagem” em que algo contrário ao que é dito deve ser entendido.

Essa fórmula sobreviveu ao tempo, de tal modo que o dicionário contemporâneo Webster’s assim define:

“Ironia é o uso de palavras para expressar coisa diferente ou, sobretudo, oposta ao seu significado literal”.E para que se faz isso? Por humor. Ou por zombaria .

Vlastos admite a acepção de eíron, como termo de abuso, e que era uma possibilidade normal para nosso termo “ironia” em seu ancestral grego “eironeia, eíron e eironeúomai”.

(...) É assim nas primeiras 3 ocorrências da palavra no corpo subsistente de textos em grego ático, todos 3 em Aristófanes.

Em Vespas 174, “hos eironikôs”(como dissimuladamente)

Em Aves, 1211.

Em Nuvens , 449 , eíron aparece numa relação de termos abusivos.

Platão em Leis 901 e, prescrevendo pena para heréticos, chama de eironikón aos tipos hipócritas dessa espécie a que fulmina com pena de morte.

Demosthenes (I Phil.7) usa o adjetivo aplicado a cidadãos que prevaricam para se evadir de deveres cívicos desagradáveis.

No Sofista 321b, Platão chama de eironikón o sofista vulgar por oposição ao filósofo.

¹⁹⁵ “Socrates,Ironist and Moral Philosopher”, p.31.

Aqui, não Sócrates, mas seus arqui-rivais, que considera impostores, são os que o Estrangeiro de Eleia chama de éirones (268 a-b)

Embora odioso em Teofrasto e amável em Aristóteles, em uma coisa concordam esses autores: o éiron prevarica no que diz sobre si mesmo.

Tolerado em Aristóteles por oposição ao alazón (Ética a Nicômaco 1127 b23-6, mas visto como desdenhoso em Retórica 1379 b31-2) é duramente criticado em Teofrasto como enganador, dúplice, adepto da camuflagem em proveito próprio (Aristóteles também em Retórica 1382 b21 observa que os mais perigosos inimigos são “os quietos, dissimulados e inescrupulosos”)¹⁹⁶.

(hoi prâoi kai éirones kai panoûrgoi) escondendo seu intento pérfido sob um exterior ameno.

É como Trasímaco vê Sócrates em República 337 a: a “ironia habitual” “eiothuía eironeía” (fingimento, evasividade)”

Mas, embora em várias passagens dos diálogos, *eironeía* denote conduta ou discurso enganoso, Vlastos nos assevera que nem sempre é assim usado o termo pelo Sócrates de Platão ¹⁹⁷.

Assim, o próprio Vlastos admite que Sócrates possa ter reconhecido que o “comando” que ele diz ter recebido na história do oráculo, e a própria história, “seja tomado como ficção desonesta”¹⁹⁸.

Apologia 38 a : “Ou Peísesthé moi hos eironeoménoi” (<vós>não me acreditando, a pretexto de que ironizo [finjo]).

¹⁹⁶ Vlastos parece incluir a visão aristotélica sobre a eironeía socrática como se situando mais na acepção antiga de sentido depreciativo, ainda que “tolerado” por oposição ao alazón. Em vista disso, tentamos, na parte “B” do capítulo anterior, apurar melhor o sentido que o estagitira dava às ocorrências da palavra éiron e cognatos no corpus aristotelicum, a fim de questionar se não estaria já em Aristóteles um embrião da noção latina, de teor retórico, de Quintiliano, em tudo similar à que temos hoje.

¹⁹⁷ Vlastos afirma isso não sem antes atestar a opinião contrária de Burnet (em nota à sua tradução da Apologia): “As palavras éiron, eironeía e eironeúomai (em Platão) são somente usadas a respeito de Sócrates por seus oponentes e têm sempre um significado desfavorável”. Contra sua opinião, também cita Wilamovitz (1948: 451, n.1) e Guthrie (1969:446): “Em Platão o termo retém seu mau sentido na boca de um oponente amargo como Trasímaco ou de alguém fingindo estar irado com a forma com que Sócrates engana todo o mundo quanto a seu real caráter”(e.g. in Alcibiades em Banquete 216e, 218d)

¹⁹⁸ Vlastos, 1991:25. Apologia 38 a1: “Sócrates- Pode alguém perguntar: “Mas não serás capaz, Sócrates, de nos deixar em paz e viver calado e quieto?” De nada eu convenceria alguns mais dificilmente do que disso. Se vos disser que assim desobedeceria o ao deus e, por isso, impossível é a vida quieta, não me dareis fé, pensando que é eironeía(tentativa minha de enganá-los)”

Parece também aceitar o conteúdo enganador da *eironeía* atribuída a Sócrates por Trasímaco em *República* 337 a, já referido no capítulo II.

Mas, por outro lado, é claro, Vlastos também dá exemplos em que “eironeía” tem o sentido puro de “zombaria” sem intenção de enganar como, a seu ver, em *Górgias* 489 d-e:

[a] “T2 *Górgias*, 489D-E: “Sócrates : “Uma vez que por “melhor” tu não queres dizer “mais forte”, dize-me de novo o que queres dizer. E ensina-me mais gentilmente , homem admirável, de modo que eu não fuja de tua escola. “

Cálicles -: Tu estás zombando de mim (eironeúei)

[b] Sócrates : “ Não, por Zeto, que tu usaste antes para zombares muito (pollà eironeúou) de mim ”.¹⁹⁹

Assim comenta Vlastos essa importante passagem para sua tese de ironia complexa:

Na parte [a] , Cálicles protesta contra Sócrates dar-se a si mesmo o papel de seu discípulo - uma ironia transparente , uma vez que Cálicles sem dúvida sente que , ao contrário , é Sócrates que tem jogado o papel de mestre-escola todo o tempo.

Em [b] , Sócrates está retrucando que Cálicles tinha usado a figura de Zeto para zombar dele anteriormente , associando-o com o irmão deste último, o patético, Anfião, que “ a despeito de uma nobre natureza, veste a aparência de um jovem tolo ” (485e-486 a).

Mas continua Vlastos em sua análise do passo:

Em ambos os casos , a zombaria está despertando protestos sem a mínima imputação de engano intencional.

¹⁹⁹ Neste ponto tenho de apresentar minha própria tradução da passagem, já que diverge da de Vlastos, que segue a de Croiset & Bodin , 1955, na exata medida de nossa diferença recíproca de interpretação tanto da passagem como do diálogo como um todo, como tentarei esclarecer no Capítulo V, fornecendo a justificação filológica e de compreensão do texto. Mas , só para adiantar, aceito a primeira fala de Sócrates na forma da tradução de Vlastos, primeira parte de [a].

Mas traduziria a segunda parte de [a], a resposta de Cálicles, assim:

Cálicles: “ Usas de eironeía contra mim”(eironeúei). E a parte [b] , a contra-resposta de Sócrates como segue:

“Sócrates : “ Não por Zeto, de quem , te servindo muitas vezes há pouco , usavas de eironeía contra mim”.

*Em nenhum caso há qualquer questão de simulação , astúcia ou evasividade - não mais do que se eles tivessem recorrido ao abuso direto , como chamar o outro de “porco” ou “burro”.*²⁰⁰

Ademais, Vlastos alega, aliás como é sabido, que as palavras ganham com o tempo , em qualquer língua, conotações diferentes daquela que originalmente possuíam.

E, para ele, é o que ocorreu com o termo “*eíron*” e cognatos , desde seu sentido original em Aristófanes no século V a, C, de acepção pejorativa, como termo de abuso , significando algo do campo semântico de “fraudulento” ou “enganador”.

Assim nas suas próprias palavras:

“Eironeía” se metastizou em “ironia”.

Exatamente o que fez isso acontecer , não sabemos.

(...) O que , eu proponho, podemos dizer é quem fez isso acontecer: Sócrates.

Não que ele tenha tomado de assalto a palavra. Não há razão para crer que ele o tenha feito. Em nenhuma de nossas fontes ele jamais fez de “eironéia” o “F” em sua pergunta “O Que é “F”?” ou trouxe a palavra , por algum outro meio, sob seu martelo elêntico. Ele muda a palavra não por teorizar sobre ela , mas por criar algo novo para ela significar: uma nova forma de vida realizada em si mesmo que era a própria encarnação de eironeía neste segundo de seus usos contemporâneos , tão inocente de engano intencional como é o fingimento da criança de que fichas de brinquedo são dinheiro, tão livre de dissimulação como são os jogos honestos, embora, diversamente dos jogos, sério em sua zombaria (cum gravitate salsum), muito grave em seu ludismo(severe ludens), uma personalidade previamente desconhecida, inimaginável , tão atraente para seus contemporâneos e tão memorável daí em diante, que tempo viria, séculos após sua morte, quando pessoas educadas dificilmente conseguiriam pensar em “ironia” sem trazer Sócrates à mente. E, como isso aconteceu, o sentido da palavra alterou-se. A imagem de Sócrates como o eíron paradigmático efetuou uma mudança na conotação prévia da palavra.

²⁰⁰ Socratic Irony, 1991:25-26.

(...) “*Eironeía*” virou “*ironia*”²⁰¹ .

Mas o próprio Vlastos reconhece ter sido ,pelo menos ousado nessas alegações e, igualmente, que esse sentido mais ameno da palavra não foi o predominante na Grécia do século V a.C. como o seria na Roma do século I d.C. , aqui já significando praticamente o mesmo que significa hoje para nós, como jogo retórico de salão, recurso estilístico que denota o humor e a elegância verbal do falante etc.

É a visão de Cícero:

“Urbana é a dissimulação em que o que dizes é bem diferente do que entendes....Nessa ironia e dissimulação, Sócrates, em minha opinião, excedeu todos os outros em charme e humanidade,. Esta forma é a mais elegante e sazoadada em seriedade”

Nesse sentido , afirma Vlastos:

(...) *o uso que tinha sido marginal no período clássico se tornou central , seu uso normal e normativo: “eironeía” se muda em “ironia”.*

E, de acordo com Vlastos, o que teria propiciado essa mudança de sentido não se sabe, mas se sabe quem o fez: Sócrates .

Por outro lado, Vlastos não pode deixar de reconhecer ter feito uma reivindicação de grande monta e difícil de defender acerca do uso já pelo Sócrates de Platão de um sentido próximo do moderno de “eironeía”, base de seu conceito de “ironia complexa”

De nossa parte, não concordamos com essa explicação de Vlastos.

O que nos parece , pelo menos quanto ao verbo *eironeúein* usado por Cálicles em relação à conduta de Sócrates na discussão, é que isso ter a ver mais com o encaminhamento falacioso do diálogo, em que, imediatamente antes, Sócrates tentava confundir Cálicles fazendo-o admitir a sinonímia entre “melhor”, “superior” e “forte” fingindo ignorar que Cálicles não admite (embora já tivesse “em passant” caído na cilada meramente semântica) que as massas populares , embora mais fortes numericamente e, por isso com o poder de legislar, sejam o que ele chama de “os melhores” e “superiores”. (489 b8-d8).

²⁰¹ *Socratic Irony*, 1991:29.

É preciso também examinar a questão inserida no contexto da participação de Cálicles na discussão, desde o início acusando Sócrates de má-fé e falácia na refutação de Górgias e de Polo, chegando em dado momento a dizer-se tentado a açoitá-lo.

Claramente, Cálicles acabava de acusar Sócrates de ser um mero “caçador de palavras”(489b9) tentando tirar proveito do interlocutor se este se descuidava na expressão correta (*eán tis rémati hamártei*).

Logo a seguir (515b5), Cálicles deixa seu conceito sobre Sócrates como condutor da discussão como alguém que nela só deseja a vitória (*philónikos*).

O fato de Sócrates se descrever maliciosamente na posição de aluno de Cálicles no fim dessa passagem não me parece de maior importância, já que tal chiste (que hoje chamaríamos ironia, mas que em grego ático jamais passaria por *eironeía* e sim por simples *paidiá*) é de ocorrência frequente nos diálogos em que Sócrates continuamente chama seus interlocutores de *béltistos*, *sophótatos* etc.

O próprio Cálicles, numa passagem em que Sócrates dizia coisas absolutamente paradoxais, pergunta a Querefonte se ele falava sério ou brincava (*paízein*).

Tal elogio irônico pode estar ligado a reafirmar o interlocutor na posição do que tem autoridade para responder, procedimento preliminar para garantir que este último permaneça na posição de respondedor.

Nesse ponto nos diz Vlastos:

Mas, para o propósito de nos assegurarmos que foi realmente Sócrates que jogou o papel crítico na mutação de eironeía em ironia, o que Xenofonte nos conta sobre Sócrates ainda é precário em muitos importantes aspectos.

Como mencionamos, em toda a obra de Xenofonte o termo “eironeía” não aparece sequer uma vez.

Em todo caso, Vlastos oferece exemplo de *eironeía* na acepção antiga de engano numa situação dialógica entre Sócrates e Hípias (*Memoráveis* 4.4.9), em que este faz a Sócrates acusação idêntica à feita por Trasímaco sem, no entanto, usar a palavra *eironeía*.

“Hípias- Com efeito, já basta que ridicularizas (*katagelês*) os outros, questionando e refutando todos, mas tu mesmo nunca querendo submeter um discurso a exame nem afirmar uma opinião sobre nada”

Mas prossegue Vlastos com um pretense exemplo de sua ironia complexa, ainda em Xenofonte:

Já no Sócrates de Xenofonte, escritor apologético, embora eu reconheça e identifique ali um personagem didático e monotonamente sério e moralizante, especificamente no Banquete, porém, se mostra uma nova faceta socrática de um irônico e “sem precedente” na literatura grega.

Perguntado sobre qual seria a sua arte, de que tem grande orgulho ele diz que é a arte do proxeneta (mástopos, 4.56, Memoráveis). Desafiado a um concurso de beleza pelo belo Critóbulo (5.1), ele reivindica a beleza superior de seus próprios traços feios – seu nariz achatado, suas enormes narinas – sob o fundamento de que o útil é belo(5.6).

Eis uma nova forma de ironia, peculiarmente socrática. Por falta de melhor nome, chamá-la-ei de “ironia complexa” pra contrastar com as ironias simples que já mencionamos.

Na ironia simples o que é dito não é o que se quer dizer,; a afirmação é simplesmente falsa.

Na ironia complexa, o que é dito tanto é quanto não é o que se quer dizer: seu conteúdo superficial é pensado para ser verdadeiro num sentido e falso em outro.

Assim se por “belo” de rosto se entender o “bem feito para sua função requerida” (5,4), Sócrates seria belo.

O uso marginal no período clássico se torna normativo em nossos dias”²⁰².

De todo modo, Vlastos procura neste ponto, então, estabelecer o que entende por “ironia simples” e “ironia complexa”, conceitos que descobre relativos ao Sócrates platônico.²⁰³

Esclarece ele:

“Diferença entre ironia simples e complexa.

Simple- o que é dito não é o que se quer dizer.

Complexa- o que é dito é e não é o que se quer dizer.

Quando Sócrates professa não ter nenhum conhecimento, ele pretende e não pretende significar o que diz.

²⁰² 1991:30-31.

²⁰³ Ou talvez, no seu entendimento do *corpus*, o próprio Sócrates “histórico”.

Ele quer assegurar aos ouvintes que, no domínio moral, não há uma única proposição que ele reivindique saber com certeza.

Mas, em outro sentido de “conhecimento”, onde a palavra se refere a uma opinião verdadeira justificada²⁰⁴ – justificável através do peculiar método socrático do argumento elêntico – há muitas proposições que ele alega saber.

Assim também sua paralela negação de ensinar deve ser entendida como ironia complexa.

No sentido convencional – transferir informações do professor para a mente do aluno – Sócrates quer dizer o que diz.

Mas, no sentido de engajar seus alunos no argumento elêntico para torná-los cômicos da própria ignorância e habilitá-los a descobrir por si mesmos a verdade que o mestre esconde – ele de fato ensina.

Em Xenofonte, as palavras derivadas de eironéia não aparecem : nem Sócrates nem seus interlocutores jamais dizem ou implicam ser ele um éiron.

Em compensação, Platão é pródigo em apresentá-lo assim²⁰⁵.

Como na sentença-chave de Alcibiades em Banquete 216 e4:

“Ele passa a vida inteira eironeuómenos e brincando com as pessoas’.

E prossegue Vlastos, indagando-se:

“Como entender aqui “eironeuómenos”?

Quintiliano (Inst. Or. 2.46,) aponta que ironia pode caracterizar não apenas um texto ou discurso, mas uma vida inteira (vita universa).

Mas os scholars têm leituras diferentes.

Guthrie (1969:446) toma isso como se referindo “à forma com que Sócrates engana a todos quanto a seu caráter real”.

²⁰⁴ Vlastos deveria se referir aqui a “opinião verdadeira por ter resistido ao elenco”, uma vez que tal opinião não foi adquirida por ele via elenco, mas constituía um de seus paradoxos morais que nunca são a conclusão do elenco (a não ser no *Górgias*) mas apenas premissas adicionadas por Sócrates no curso do argumento e acordadas , ou simples “*obter dicta*”.

²⁰⁵ Em 1991:27, Vlastos parece achar desnecessário examinar todas as 13 ocorrências de *eironéia* e cognatos no corpus platônico, dando-se por satisfeito em analisar somente 8 delas, e contentando-se também em encontrar a possibilidade de aplicação, a seu juízo, de sua tese de “ironia complexa” em apenas 3 delas.

Nós, ao contrário, talvez para compensar nossas insuficiências de conhecimento mais erudito sobre os escritos de Platão, procuramos fazer exaustivamente no Cap.II o exame das 13 ocorrências , embora de forma meramente expositiva, mas que examinaremos com mais vagar crítico no cap.V

Dover acha que isso se refere à pretensa ignorância socrática.

Suzy Groden e W. Hamilton também traduzem o termo por “fingindo”.

Em 215 a7-b3, Alcebíades interpreta a conduta de Sócrates com o a de alguém que esconde algo: sua sabedoria .

Descreve-o como “atraído” e ao mesmo tempo “desdenhoso” da beleza dos jovens (216 d7-e1, 219c3-5)

(..)”O Eros socrático é como a ironia complexa.

Assim, exatamente como Sócrates, quando mantém que “nada sabe” quer e não quer dizer o que diz, assim também quando se diz atraído por belos homens quer e não quer dizer isso .

Alcebíades foi enganado em seu amor por Sócrates, mas o foi por si mesmo.

Sócrates se permite enganar como tática de debater ou não?²⁰⁶”

Vlastos diz que não, contra Kierkegaard, Friedländer, Kahn, Guthrie²⁰⁷.

O que, segundo Vlastos, pode ocorrer é que Sócrates engane sem intenção de enganar .

Assim, de todo modo, na ironia complexa, conforme Vlastos, o que se diz é e não é o que se quer dizer : seu conteúdo superficial ele entende que seja verdadeiro num sentido e falso em outro.

*Para exemplificar , Vlastos recorre à passagem do *Banquete* de Platão:*

“Falemos do Banquete de Platão e do discurso de Alcibíades.

Aqui também é clara a denegação de conhecimento por Sócrates (216d):

“Ele nada sabe e é ignorante de tudo”.

Banquete, 216e4: “Ele passa a vida inteira ironizando e brincando com os homens”.

Guthrie entende o termo como “a forma em que Sócrates engana a todos sobre seu real caráter”

Dover o toma como ” ignorância fingida”

W. Hamilton e Suzy Groden o traduzem por “fingindo ignorância “ ou “fingindo”.

²⁰⁶ 1991:33.

²⁰⁷ Respectivamente em “O Conceito de Ironia”(1991), (1964: 139-181),(1983:93) e (1975:246)

Se seguirmos Quintiliano, entenderemos que Alcebiades diz que Sócrates é um ironista da vida inteira”.

Se seguirmos Guthrie & Co., vamos entende-lo como um enganador da vida inteira”.

Outra afirmação de Alcibíades serviria, segundo ele, à sua tese Vlastos pró-Quintiliano porque o termo crítico não se refere a um dito específico qualquer de Sócrates ,mas à sua usual e característica maneira de falar.

Banquete, 218d6-7:

“E ele , ouvindo, e do modo muito irônico e extremamente próprio dele, disse: “

E prossegue Vlastos em seu raciocínio:

“E, em 222b7-8, Alcibíades não poderia ser mais claro sobre o papel de enganador que atribui a Sócrates:

“Eu te digo isso, Agatão, para salvá-lo de seu engano”.

No entanto, assim mesmo, insiste Vlastos que não há qualquer nota de engano ou fingimento aqui atribuída por Alcibíades a Sócrates.

Diz ele:

“Aqui , eu sugiro, é incontestavelmente claro que “ironicamente” tem de ter o sentido de eironikós porque o contexto não dá base para a noção de fingimento ou engano .

Sócrates está recusando terminantemente a troca proposta por Alcibíades dizendo que é uma trapaça.

Ele começa com uma ironia simples dizendo a Alcibíades “tu não és estúpido”, quando claramente quer dizer “tu és estúpido, muito estúpido: o que seria mais estúpido que pensar que eu me deixaria enganar por uma permuta de ouro por latão?”

(...)

E encerra com uma “ironia complexa”(219 a1-3):

Sócrates- Mas, observa bem , bem-aventurado, para que eu não te passe despercebido como nada sendo. A visão da inteligência começa a ver aguçado quando a dos olhos passou seu auge e tu ainda estás longe disso”²⁰⁸.

E comenta ainda Vlastos:

“Não há sombra de enganar no que disse Sócrates a Alcibíades “muito ironicamente”. ”²⁰⁹

(...)Em 215 a7-b3, Alcibíades traz à tona o símile de Sócrates com os silenos dos estatuários , que , abertos, mostram imagens de deuses dentro.

Em 216 c-d, diz Alcibíades que ninguém conhece Sócrates nem mesmo seus amigos.”

Porém, Vlastos não acha que isso implique que Sócrates os estivesse enganando.

Diz ele:

“ Ser reservado e ser enganador não são o mesmo. Tudo o que se obtém do símile é ocultamento(dissimulação) e não engano ”²¹⁰.

Mas Alcibíades prossegue em 216d2-5:

“Observa que Sócrates é eroticamente inclinado aos belos jovens , está sempre em redor deles, afetado por eles e de novo ignora tudo e nada sabe , como é a atitude(ou aparência) dele”. (hos tò skhêma autoû)

E logo após reconhecer a ‘fraqueza’ de Sócrates pelos belos jovens , Alcibíades parece dizer o contrário , em 216d7-c1 e em 219c3-5: “Sabei que a beleza que um homem pode ter é nada para ele; ele a despreza mais do que podeis imaginar”.

²⁰⁸ 1991:36.

²⁰⁹ Esquece-se, porém, Vlastos que essa é quando muito a atitude possivelmente de teor educativo de Sócrates , mas não a impressão de Alcibíades , que é quem afinal se utiliza da expressão “*eironikós*”.

²¹⁰ Só que ocultamento e dissimulação são precisamente o que concebemos como características do *eíron* enganador, como também é a concepção de Melissa Lane

E em 219c3-5, quando Alcibiades se entrega a ele: “ Ele mostrou tanta superioridade e desprezo e zombou dos charmes da minha juventude e ultrajou (hubríse) até aquilo que eu tinha como algo de valor, juízes, pois sois juízes da arrogância de Sócrates: podeis estar certos , pelos deuses e deusa, que quando eu me levantei eu não tinha em nenhum sentido particular dormido uma noite com Sócrates mais que se tivesse sido com meu pai ou com meu irmão mais velho”.

Vlastos admite que isso pode ser uma boa razão para traduzir por “enganando” o *eironeuómenos* de 216e4, onde Alcibíades parece concluir seu raciocínio e veredito sobre Sócrates.

Mas, para Vlastos, a explicação para a conduta elusiva de Sócrates é ainda a ironia complexa : *“no sentido correto de amor pederástico, Sócrates não ama Alcibíades, mas no outro sentido que erán tem na doutrina e prática do eros socrático, ele ama.”²¹¹*

Mas o outro exemplo textual retirado dos diálogos em que Vlastos mais se aferra para elidir a presença de qualquer sentido pejorativo de *eironeía* , como engano, está numa passagem já mencionada do *Górgias*:

“T9- Górgias 505 e4-5:

“Eu penso que devíamos ter máxima tenacidade em saber o que é verdadeiro e o que é falso sobre as coisas que discutimos”

T10- Górgias 472c6-d1:

“Pois as coisas que estamos debatendo são ...coisas cujo saber é o mais nobre , e o não saber o mais vil.

Pois, sua substância e resumo é isso:

Saber ou não saber quem é feliz e quem não é”.

Se após décadas de busca Sócrates permaneceu convencido de que ele ainda não sabia nada, não se tornaria uma charada a continuidade da busca – ou até pior, pois ele sustenta que virtude é “conhecimento”: se ele não tem conhecimento sua vida é um desastre , ele perdeu a virtude e , em consequência, a felicidade.

²¹¹ 1991:41.

Como é que então que ele está serenamente confiante que conseguiu ambas?

De todo modo, há um texto familiar onde Sócrates diz claramente que sabe uma verdade moral:

T11- Apologia 29b6-7:

“...,mas que fazer injustiça e desobedecer meu superior (o melhor), deus ou homem, isso eu sei que é mau e vil”.

Este texto único, se dado seu inteiro peso, seria suficiente para mostrar que Sócrates reivindica conhecimento de uma verdade moral. Considere o que Sócrates diz a Cálicles quando seu debate está para começar:

T12 Górgias 486e5-6:

“Eu sei bem que se tu concordares comigo sobre essas coisas em que minha alma acredita, essas coisas serão a própria verdade”.

Para apreender a implicação desse texto para a hipótese de que Sócrates está reivindicando ter conhecimento de verdade moral devemos levar em conta o que ele objetiva conseguir no argumento elêntico e como ele se orienta para consegui-lo dentro da estrutura de um elenco standard .”

E mais: à certa altura de seu texto “Socrates’ Disvowal of Knowledge” Vlastos argumenta em favor da possibilidade da consciência por Sócrates de ter o tal “conhecimento elêntico”:

“Mas há evidência de que Sócrates está cômico de fazer tal reivindicação – de estar preparado para dizer que a refutação elêntica de “P” de seu interlocutor o coloca na posição de saber que “P” é falsa e que não-P é verdadeira?

Há. Vêmo-lo dizer isso em duas ocasiões.

A primeira vem na conclusão de seu argumento contra ‘ a multidão’ no Protágoras que estabelece que a ação errada (hamartánein) surge não porque o agente é “ dominado pelo prazer”, como seus adversários têm mantido , mas por causa de sua ignorância do bem.

Sócrates então prossegue para dizer-lhes que, em vista do que seu argumento mostrou,

T13- Protágoras, 357d7-e1:

“ Vós próprios , certamente, sabeis (íste pou) que a ação errada feita sem conhecimento é feita por ignorância(amathía)”

Ao dizer que eles sabem isso , ele está implicando que ele sabe isso, pois se não soubesse não teria nenhuma razão para dizer que eles sabem.

Esta é a segunda ocasião: A ousada alegação de Trasímaco de que a justiça não é virtude e que a injustiça não é vício, pois justiça é “estupidez” e injustiça “bom conselho”, é atacada por um argumento elêntico standard(República 348c2-350c11). Que conclui:

“ T14- República 350 c10-11:

“Portanto, o homem justo foi revelado a nós como sendo bom e sábio e o injusto como ignorante e mau”.

Então, uma página Stephanus mais tarde, sem nenhuma interveniência reforçando o argumento para essa conclusão, Sócrates observa:

T15- República 351 a5-6.

“... pois injustiça é ignorância – ninguém poderia ainda ignorar isso (oudeís án éti toûto agnoéseien).”

Ou seja, agora todos o saberiam: a fortiori , assim também Sócrates.

Há duas passagens mais onde Sócrates dá a entender que tem conhecimento sem realmente dizê-lo.

A primeira vem tardiamente no Górgias, onde a luta contra Cálicles foi vencida e Sócrates está ocupado em operações de limpeza.

Ele narra uma parábola.

Um capitão de navio que conduziu seus passageiros salvos ao porto depois de perigosa jornada brinca a respeito de se ele lhes fez um bem trazendo-os de volta a salvo.

Seus pensamentos tomam uma direção socrática.

Ele raciocina que se um deles estivesse sofrendo de uma grave doença física incurável, para ele o retorno a salvo não teria sido de nenhuma vantagem.

Nem seria para alguém afligido por uma igualmente penosa doença da alma que é tão mais preciosa que o corpo”.

Então, Sócrates acrescenta:

T16 Górgias 512 b1-2:

“ Ele sabe que para um homem desgraçado é melhor não viver, pois ele tem de viver doente ”²¹².

Bem, neste ponto, depois de tentar dar pelo menos uma pálida ideia do que afinal consistiriam as noções conexas em Vlastos de “conhecimento elêntico” como pré-condição para a existência e para o entendimento de sua noção de “ironia complexa” vejamos, apenas perfunctoriamente, já que isso será, como já reiteramos, tratado em profundidade em outras partes deste trabalho, algumas dificuldades ou objeções a tais novidades na interpretação dos diálogos platônicos.

Veja-se, por exemplo, o que Kahn²¹³ aduz a esse respeito:

“Por conhecimento elêntico, Vlastos quer dizer convicção moral baseada em sucessos repetidos em expor a fraqueza e a contradição nas visões de seus interlocutores discordantes.

É esse conceito de conhecimento elêntico que forma a chave para a reconstrução de Vlastos da filosofia socrática (ou platônica precoce) como um todo unificado, não somente distinto, mas também oposto da filosofia dos diálogos intermediários.

É esse retrato de um filósofo que busca o conhecimento elêntico, e apenas o conhecimento elêntico, que dá unidade à posição filosófica que Vlastos atribui ao Sócrates dos primeiros diálogos.

E é essa unidade baseada nesse procedimento elêntico que é desafiada e finalmente substituída por um novo método inspirado pela matemática, que se funda em hipóteses e argumentos construtivos para erguer o grande edifício doutrinal dos diálogos intermediários.

Como uma interpretação original dos diálogos, a tese de Vlastos sobre as duas filosofias distintas atribuídas a Sócrates deve ficar de pé ou ruir com sua explicação do conhecimento elêntico e com sua afirmação de que o elenco assim entendido é o método característico pelo qual Sócrates persegue a verdade nos primeiros diálogos.”

“(…)

²¹² Vlastos, G.H. 1985:9-10.

²¹³ *Phronesis* 1992, vol. XXXVII/2: 243-248.

Mas o conceito de Vlastos sobre elenco é mais exigente; “é um processo pelo qual Sócrates espera descobrir a verdade moral “.

Isso transforma o elenco de uma técnica de refutação em uma fonte de conhecimento elêntico no domínio moral .

Essa interpretação do elenco se encaixa no caso do Górgias e da República I, mas falha ao se aplicar aos outros diálogos, como os de definição.

O que o elenco revela sobre os interlocutores de Sócrates nos diálogos de definição não é que eles carregam opiniões morais verdadeiras acarretando a negação de outras falsas (como pode ser dito de Pólus, Cálicles e Trasímaco), mas que eles não pensaram profundamente o bastante sobre a natureza da virtude para articular uma visão coerente.

O que quer que Sócrates pudesse dizer acerca de perseguir a verdade moral no Cármides (166d) ou mesmo no Hípias Menor (372ce), o que ele realmente faz em tais diálogos é confundir seus interlocutores e insinuar verdades que ele não defende.

Quão distorcida essa concepção unificada do elenco pode ser é talvez mais claramente vista na discussão de Vlastos sobre o Hípias Menor.

Nesse pequeno e desorientador diálogo, Sócrates maliciosamente defende dois paradoxos morais, enquanto ao sofista Hípias é dado o papel de um coro tragicômico, implorando sem sucesso por um senso comum moral.”

Kahn nota que o *Hípias Menor*²¹⁴ representa o exemplo extremo de um traço de brincadeira, maldoso, mesmo de perversidade, no retrato platônico de

²¹⁴ Não obstante as constantes negativas de Sócrates acerca do agonismo intencional de seu método elêntico que inclui a ironia, os primeiros diálogos muitas vezes o desmentem.

Às vezes, parece, como no caso do *Hípias Menor*, que nada conseguirá “salvar” diálogos aparentemente incompatíveis com a imagem de um Sócrates platônico sempre preocupado em que seu método elêntico seja desenvolvido amigavelmente com sentido de cooperação mútua entre os interlocutores, sem hostilidade (*Carta VII*, 344b) e não, ao modo erístico, que persiga a contradição pela contradição no mero afã de vencer a discussão.

Isso porque não há negar a aparência nitidamente erística desse diálogo.

O cunho agônico do *Hípias Menor* e seu tratamento cômico com a desmoralização do adversário exposto ao ridículo na sua impotência de argumentar e de detectar as evidentes falácias de Sócrates é inegável, sobretudo, se verificarmos que essa virulência sarcástica da postura socrática dá lugar gradualmente, conforme se passa dos diálogos pré-aporéticos aos aporéticos, de limiar, e especialmente para os de maturidade como a *República* e muito mais ainda a partir do *Teeteto*, à reconfiguração da conduta do filósofo, de máxima abertura à cooperação representada pela idéia da maiêutica.

A mudança de atitude de Sócrates de virulenta em cooperativa acompanha também gradualmente, por outro lado, a evolução positiva quanto ao conteúdo, com elementos cada vez mais propositivos

Sócrates, um traço que não assenta bem com a reverente explicação de Vlastos sobre o caráter socrático e a *eironeía*/ironia socrática.

Mais adiante, no mesmo artigo, Kahn prossegue discutindo a ideia de Vlastos de conhecimento elêntico, agora no “*Górgias*”:

“É no Górgias que encontramos o problema que a teoria de Vlastos do conhecimento elêntico visa a resolver.

Uma vez que um elenco bem sucedido somente demonstra, logicamente falando, que a tese do oponente é incompatível com uma ou mais das premissas que ele aceita, como pode Sócrates pretender ter provado que sua própria tese contrária é verdadeira?(Górgias, 475 e3, 479e8, 473b10, 508e6, 509 a4).

A solução de Vlastos é essencialmente um comentário sobre a seguinte passagem no texto de Platão:

“Meu argumento (lógos) é sempre o mesmo, que eu não sei se essas coisas são realmente assim (isto é, que fazer injustiça é pior que sofrê-la), mas que de todos aqueles que eu encontrei, ninguém é capaz de argumentar em contrário sem tornar-se ridículo, como no presente caso (ou seja, a refutação de Cálicles).

Assim, eu afirmo (títhemi) que isso é assim”.(Górgias 509 a)

Dodds reconhece nessa afirmação de Sócrates no *Górgias* “ *a primeira enunciação das visões pessoais de Platão sobre ética e política, a serem desenvolvidas na República*”.

(Dodds, *Górgias*, 1959:16, n.1)

Vlastos, ao contrário, a vê como uma típica expressão da filosofia do “primeiro Sócrates”.

nos diálogos e, além disso, acompanha igualmente a melhoria do “nível” moral e intelectual dos interlocutores.

O próprio *curriculum* cheio de etapas preparatórias para a formação dos guardiões da cidade, concebido por Platão na *República*, indica sua preocupação com a administração gradativa e articulada temporalmente do conhecimento ou do desejo de buscá-lo.

Ao mesmo tempo, o aspecto erístico de um Sócrates *ironikós* dos primeiros diálogos parece sempre lembrar a origem aristofânica do primeiro paradigma desse personagem.

Nas “*Nuvens*”, Strepsíades vai a Sócrates para aprender a ser fraudulento com seus credores de modo eficaz, e o que aspira tornar-se sob seu ensino é expresso por ele através de uma catadupa de adjetivos relativos à condutas trapaceiras.

Dodds ainda observa uma incompatibilidade entre essa afirmação e uma imediatamente anterior, onde Sócrates fala dessas alegações como sendo ” *estabelecidas e tornadas firmes por argumentos de ferro e diamante*”(509 a4).

Os dois problemas suscitados pela passagem citada – como a profissão de ignorância socrática pode ser compatível com tal assertividade confiante e como uma verdade moral controversa pode ser estabelecida apenas mostrando que seu interlocutor se contradiz – ambos são resolvidos pelo conceito de conhecimento elêntico, a que falta certeza, mas como se fosse derivado indutivamente da repetida experiência de que “ *se Sócrates vasculha em seu sistema de opiniões (sc. de seu interlocutores) ele pode esperar descobrir opiniões verdadeiras acarretando a negação de opiniões falsas*” Daí, a extrema necessidade da regra da sinceridade, no entender de Vlastos algo crucial para garantir a validade do que chama de “conhecimento elêntico”.

Como vimos, porém, essa explicação moral-epistêmica do elenco não descreve o que acontece nos diálogos de definição e no *Protágoras*, em que as teses refutadas não representam opiniões morais falsas no sentido de visões equivocadas de como alguém deve viver sua vida.

E, no *Górgias*, será que essa explicação se encaixa nas três refutações sucessivas havidas nesse diálogo?

No caso do personagem Górgias, o que é refutado é sua reivindicação de não ser responsável pelo mau uso da retórica por um de seus discípulos (456d-457c), e o que o derrota é sua admissão, sob pressão, de que se seu estudante for ignorante da noção de justiça, ele Górgias poderia ensinar-lhe isso (460 a3).

Este é o seu movimento fatal que é detectado pela análise de Polus em 461b e ecoado por Cálicles em 482d e por Sócrates em 487b1-5.

E essa é uma opinião verdadeira da parte de Górgias?

Kahn já discutiu, em outro lugar, que isso não é verdadeiro nem sincero: Górgias é forçado, pelo questionamento habilidoso de Sócrates e pela pressão da opinião pública, a fazer uma afirmação de ensinar virtude que ele teria negado em outro diálogo (*Mênnon*, 95 c²¹⁵).

²¹⁵ Dialogando com Mênnon sobre a ensinabilidade da virtude, Sócrates pergunta a seu interlocutor: “ E a respeito desses sofistas? Que são os únicos a professar isso, parece, a ti serem professores de virtude? Mênnon – Admiro Górgias, Sócrates, sobretudo nisso, que nunca o ouvirás prometendo tal coisa: mas sim que pensa apenas ser preciso tornar os homens hábeis em falar.”

E conclui Kahn:

“Assim, o princípio da sinceridade não desempenha nenhum papel neste elenco.

Desempenha, sim, um papel para Polus: ele é refutado porque admite que fazer injustiça é mais vergonhoso (aischrón) que sofrer injustiça (474c8).

E é porque a moralidade ordinária ainda o prende que ele não pode defender consistentemente a posição imoralista.

Mas é no caso de Cálicles que o tema da sinceridade vem a primeiro plano.

Cálicles é elogiado por sua franqueza (parrhesía), sua disposição cínica de dizer o que outras pessoas pensam, mas têm vergonha de dizer abertamente (487 a-b, 482e2).

Assim, Sócrates naturalmente protesta quando Cálicles afirma estar dando respostas insinceras para agradá-lo(499bc); mas continua a conversa apesar de tudo.

Ele insiste, entretanto, que esse não é um jogo e que Cálicles não deve dar respostas em que não acredite (500b7)”.

Kahn aqui pergunta: Sócrates considera sinceridade como uma regra do elenco?

E aponta em seguida alguns exemplos de quebra por Sócrates dessa regra, que não julgamos apropriado reproduzir aqui já que nos parece suficiente o já dito para , pelo menos, introduzir a questão que nos ocupará daqui para a frente acerca da posição de Vlastos sobre a questão *eironeía*/ironia, tema central de nossa tese.

E , para finalizar este mal alinhavado sumário sobre a posição de Vlastos acerca da questão *eironeía*/ironia, pode-se dizer , em termos gerais, o seguinte.

Admitindo-se a evolução semântica rápida do sentido primeiro de *eironeía* e cognatos para o sentido latino de ironia não há NENHUMA indicação textual no *corpus platonicum* de que esse termo esteja usado para significar “querer dizer coisa diversa ou contrária do que se diz”²¹⁶.

²¹⁶ O que constituiria a “ironia simples” de Vlastos, componente de sua “ironia complexa”(combinação de ironia simples e de não-ironia) que seria a ocorrência de um dizer em

Assim, tanto na boca do próprio Sócrates , em *Apologia* (38 a1), *Eutidemo*(302b3), e provavelmente em *Górgias* (489e1-3) , quanto na de seus adversários, o sentido é esmagadoramente o mesmo e quer significar desde “evasividade maliciosa”, “dissimulação” “conduta contrária à esperada” ou, o que é mais interessante , “comportamento híbrido” de fingir ou querer aparentar uma sabedoria que se sabe não possuir (Trasímaco, em *República* I , 337 a3-8).

E, ao nosso ver, esse parece ter sido o retrato platônico de Sócrates , pelo menos nos primeiros diálogos , pintado em conversas agonísticas e a partir da caricatura de Aristófanes em *Nuvens* , sendo essa a *eironeía* tão típica de seu Sócrates, que calha de ser um tipo de engano, como todos os antagonistas desse personagem platônico nos diálogos pensavam ser , mas com fim oposto, o de desenganá-los de sua pretensão de saber o que não sabiam.

Ora, se assim é, o novo sentido de *eironeía* forjado por Platão para seu protagonista tem íntima relação com o significado da palavra , surgida, aliás, pela primeira vez, aplicada na comédia ao próprio Sócrates histórico.

Mas essa relação entre sentido novo e antigo é necessariamente de oposição quanto ao objetivo desse engano, que, de fato, acontece.

Então, obviamente, o que há de comum entre o uso primitivo (na comédia aristofânica) e no derivado dos termos cognatos de *eironeía* (nos diálogos socráticos) é o engano, o fingimento, a dissimulação.

Além disso, não parece também ponto muito seguro e convincente, na argumentação de Vlastos sobre a mutação radical do sentido antigo do termo, sua citação, de uma ocorrência em publicação cuja datação é incerta quanto a pertencer mesmo ao séc. IV a. C.²¹⁷

O exemplo, colhido nos diálogos, e tido por Vlastos como mais indicativo do uso de *eironeía*, já no sentido moderno, por Sócrates e Platão , é o da passagem de *Górgias* 489 d-e, onde Cálicles e Sócrates se acusam mutuamente de *eironeúesthai*. Arrisca-se, pois, a novidade teórica de Vlastos a referir-se, no máximo, e ainda assim se admitirmos acertada sua tese de “ironia complexa” a

que, simultaneamente, e por mero efeito de duplicação semântica, o falante quer e não quer dizer o que disse.

²¹⁷ Trata-se de uma certa “*Rhetorica ad Alexandrum*”, que alguns atribuem a Aristóteles, mas que a maioria considera de autor desconhecido.

um *hápax* (uma ocorrência isolada) na obra platônica, mas veremos que nem sequer disso se trata.

Quanto à passagem do *Banquete*, 218d6-7, em que Alcibíades diz, falando de Sócrates:

“E ele, ouvindo<isso>, de modo muito irônico (dissimulado), como eloquentemente costumeiro nele, disse: Caro Alcibíades, te arriskas a não ser um tolo, se de fato é verdadeiro o que dizes sobre mim, e que há em mim um poder pelo qual te tornarias melhor; então verias em mim uma beleza extraordinária e superior até à tua atratividade física.”

Vlastos insiste, ignorando o contexto maior dessa passagem, que Sócrates apenas recusa a troca do corpo de Alcibíades (equivalente, segundo ele, a latão) por sua sabedoria (equivalente, para ele, a ouro) com uma ironia simples em que diz que Alcibíades não é estúpido, querendo dizê-lo muito estúpido por julgá-lo capaz de cair nessa barganha trapaceira, seguida de uma ironia complexa, em que adverte que talvez Alcibíades o esteja subestimando.

Só que o contexto imediatamente anterior em 216 e4, onde Alcibíades diz: *“Ele passa a vida inteira ironizando e brincando com os homens”* e o imediatamente posterior (219c3-5), em que, mostrando desprezo e superioridade, teria zombado da beleza de Alcibíades tendo ultrajado (*hubríse*) o que este julgava ter de mais valioso, parece indicar o sentido pejorativo de *eironeuoménos* em 216 e4 e de *eironikós* em 218 d6-7.

O próprio Vlastos admite a possibilidade dessa interpretação²¹⁸, mas ainda teima aqui na ocorrência da ironia complexa, em que, no sentido carnal Sócrates não ama, mas no sentido do *Éros* socrático, ele o ama.

Em suma, quanto às teses de Vlastos sobre a ironia, não achamos impossível a intenção pedagógica por trás da noção de “ironia complexa” (desde que excluída esta), que, de fato, se deixe ao interlocutor a tarefa de procurar nos ditos e paradoxos socráticos o que há de oculto e importante.

²¹⁸ Vlastos, 1991:34.

Só não concordamos em banir do procedimento *eironikós* não só o risco de engano, mas até a intenção de enganar, que nos textos de Platão se observa, tanto na boca de Sócrates , como na do Estrangeiro ateniense , e na do Estrangeiro de Eléia quanto na de seus interlocutores e de outros, com toda a carga pejorativa implicada pelos primeiros usuários do termo , em grego ático, nos séculos V e IV.

Eironeía é engano, dissimulação, ou fingimento, e ,no campo gnosiológico, é fingir, ou dar a entender, ou não se importar que se entenda que se sabe aquilo que se sabe que não se sabe. (essa é a face simulatória da *eironeía* , secundária no procedimento socrático, mas essencial na ironia dramática de Platão).

Ou então, dissimular seu conhecimento moral , dando a entender que não se sabe o que se sabe (típica face dissimulatória da *eironeía* socrática)

E isso se realiza não só verbalmente (única espécie de ironia considerada por Vlastos) como pelas atitudes e ações do falante.

E o Sócrates platônico participa regularmente dessa forma de *eironeía*/ironia, sobretudo nos primeiros diálogos, em que o desprezo do filósofo pelos adversários é mais que evidente , embora “eironicamente” pudesse pretender o contrário.²¹⁹

Impossível não tomar como arrogância (*hýbris*) diversas atitudes de Sócrates durante sua fala no tribunal.

Sua pretensão de uma relação especial com a divindade (Apolo e seu *daímon*) , contida na historieta da consulta ao oráculo²²⁰ e sua petulância de

²¹⁹ Ainda que se insista em negar as razões metódicas de Sócrates para conferir a sua *eironeía* um caráter enganador (mas lembrando tratar-se de um engano com fins de desengano, de livrar o interlocutor de falsa e preconcebidas opiniões, como vimos), é , no entanto, impossível não reconhecer a alta probabilidade de ser ele tomado (como o foi, de fato nos diálogos), por qualquer interlocutor, como enganador e, pelos circunstâncias , jovens que acompanhavam seu exercício de enxovalhamento público do orgulho dos grandes da época. Sócrates , *ad argumentandum tantum*, poderia até não estar pretendendo isso diretamente (o que não acreditamos) , mas, conhecendo seu interlocutor ou sua audiência, ele sabe que o interlocutor poderá pensar (ou será levado a pensar) que ele o está enganando. A reação desses jovens era exatamente a que Sócrates dizia não querer, ou seja, que parece a eles ser o filósofo de fato sabedor dos temas que discutia. Mas era isso que ocorria e Sócrates estava inteiramente cômico desse fato. E só acompanharmos o que disse a respeito, em *Apologia* 33c-d: “*Mas por que , afinal, na minha companhia se comprazem alguns em passar muito tempo? Já o ouviste, atenienses: toda a verdade para vós eu disse, por que eles, ao ouvir, se comprazem em serem examinados os que supõem , por um lado, ser sábios , mas não sendo, por outro. Com efeito, <isso> não é desagradável . A mim , fazer isso, como eu afirmo, me foi ordenado pelo deus a partir de oráculos, de sonhos e por todo meio pelo qual também alguma outra participação divina sempre ordenou a um homem fazer seja o que for. Isso, atenienses, é não só verdadeiro quanto fácil de provar* “.

²²⁰ No episódio do oráculo, o enigmático não é a resposta de Apolo, mas o próprio Sócrates, que converte uma afirmação simples num “tour de force “ exegetico. A postura ora radical e atópica

pretender contradizer o deus (*Apologia*, 21b1-c3) bem como a de sugerir como pena alternativa à morte o prêmio de ser sustentado à custa do Estado no Pritaneu não dão margem a dúvidas.

Tudo isso mesclado, claro, com indicações de que espera um julgamento que resulte o melhor não só para ele como para os juízes .

De todo modo, o conjunto de seu discurso no tribunal exala um forte sentimento de superioridade sobre os juízes.

Mas que herói (mesmo se filosófico) poderia existir sem sua dose de *hýbris*?

O próprio Xenofonte em sua *Apologia* se mostra visivelmente embaraçado e contrafeito para explicar o que ele chama de *megalegoría* socrática , como vimos.

Além disso, como entender apenas de modo benevolente e pedagógico a presença da ironia complexa de Vlastos em diálogos de agressiva ironia , em que Sócrates parece absolutamente despreocupado com a edificação moral ou filosófica de seus interlocutores, com quem parece brincar de gato e rato , sem pejo de se utilizar de falácias palmares , embora semeando prolepticamente noções morais relevantes (para os leitores como um todo , não para os interlocutores) e de produzir, como resultado, a completa desmoralização, confusão e ridicularização do oponente, como no *Íon* e *Hípias Menor*?

O diálogo *Hípias Menor* é um exemplo disso: em relação a Hípias, a argumentação é totalmente desorientadora e falaciosa , destinada a expor seu falso saber e para tanto passa arbitrariamente da série ética de significação dos argumentos²²¹ (a questão do dever e do querer) para a série meramente técnica (a questão do poder, do ser capaz) e indicativa de um saber técnico específico.

Por outro lado, está-se com isso alertando o leitor para o fato de que, embora a ética socrática seja racionalista, ela não o é a ponto de se igualar a uma *tékhne* como outra qualquer , não bastando , por exemplo, saber o verdadeiro para ser capaz de dizer o falso (mentir).

E, com tal tratamento desrespeitosamente zombeteiro do interlocutor e com tal tipo de falácia, Sócrates mostra que a incapacidade de Hípias de perceber a

ora zombeteira, ora *eironiké*, ora erística de Sócrates tem um fim pedagógico: é preciso , primeiro, ressaltar as diferenças entre ele, de um lado, e de outro, a tradição, a cidade democrática e o pensamento sofístico.

²²¹ Sobre quem seria mais capaz de mentir: quem sabe ou quem não sabe.

imperfeição formal desse argumento se deve ao fato de que, para ele, sofista com pretensão à *polimatía* e a dominar todas as *tékhnai*, e com a empáfia acrítica com que conduz sua vida apenas nessa direção, não há mesmo espaço para a reflexão ética sobre os limites da *tékhnē* e seu eventual mau uso moral.

E, mesmo no *Górgias*, o componente da desmoralização pública do interlocutor é ainda acentuada.

De toda forma, o capítulo derradeiro desta tese será integralmente consagrado à avaliação crítica da tese de Vlastos sobre “ironia complexa”, de modo tal a ressaltar cinco grandes pontos de debate a respeito:

1) Questionamento sobre a ideia desse comentador acerca do “conhecimento elêntico”.

Segundo essa ideia, Sócrates estaria básica e ativamente buscando conhecimento ou verdade moral.

E não, como sustentaremos, voltado sobretudo a refutar o adversário, tentando purificar-lhe a alma de opiniões e crenças incoerentes, podendo tal desengano servir de estímulo a este para pesquisar quais seriam as opiniões (e daí, a conduta, as ações) melhores para guiar sua vida em direção a uma verdadeira felicidade.

2) Contestação do requisito da *parrhesía* (em sua valência positiva, de franqueza) na conversa com Sócrates como essencial para que apenas a verdade moral seja o alvo final do diálogo e para que o interlocutor possa de fato fazer um exame sobre a coerência entre suas próprias crenças, e entre sua prática e as crenças que verbaliza e defende no exame elêntico.

3) Tentativa de refutação da noção de Vlastos de “ironia complexa” como meramente semântica, sobretudo quanto à denegação socrática de seu próprio conhecimento moral e técnico, em que, num certo sentido, Sócrates é irônico e, de fato, sabe algo importante que minimiza²²² ou não revela diretamente nos diálogos da primeira fase, uma espécie de autoconhecimento (de saber – ou estar cômico – de que não sabe), mas noutro sentido, não haveria ironia alguma em sua alegada ignorância, uma vez que, sob o formato do conhecimento típico das

²²² É o que diz Sócrates, depois de examinar mais uma dos cidadãos atenienses reputados sábios: *Apologia*, 21 d-e.

tékhnai (com suas regras, ensinabilidade e eficácia prática) , ele realmente nada sabe de importante no domínio de um “conhecimento moral”.

4) Recusa de uma leitura dos diálogos socráticos “ numa versão extremada da visão evolutiva da obra de Platão”²²³ .

Dessa perspectiva de leitura , o pensamento nunca posto por escrito de um hipotético “Sócrates histórico” , teria sido praticamente reproduzido por Platão com a fidelidade de uma quase reportagem biográfica, não obstante apresentados em formato dialógico , literário.

Ainda segundo tal enfoque interpretativo, os diálogos pós-aporéticos (a partir da segunda parte do *Mênon*) seriam representativos do pensamento do próprio autor (Platão) , mais maduro filosoficamente, e profundamente diverso do de seu mestre em muitos aspectos cruciais, e interessado em edificar uma ontologia e uma epistemologia que não constariam das preocupações e indagações socráticas.

5) Finalmente, e como consequência desse exame crítico da visão de Vlastos sobre os diálogos socráticos, mostrá-la como representativa de um modo de ler Platão muito confiante na possível univocidade predominante do que é dito, sem levar muito em conta o “como” , o “onde”, o “para quem”, o “para quê” , e o “quando” tais opiniões e teses veiculadas são expressas , o que produz uma leitura pobre em contextualização e sobretudo avessa a um elemento essencial na construção dos diálogos: sua forma literária original, inaudita até então, e nunca mais repetida seja na História da Filosofia, seja na História da Literatura.

²²³ Como diagnostica Kahn em seu “ Vlastos’ Socrates”, 1992:233-258

4. Uma revisão dos comentários de *scholars*, críticos da noção de “ironia complexa” de Vlastos.

Este capítulo tem feição mais informativa do que propriamente analítica, em termos autorais, nossos.

Trata-se de situar o “estado da arte” no que concerne às diferentes posições críticas assumidas por vários comentadores de Filosofia Antiga acerca da polêmica noção introduzida por Vlastos em sua compreensão do que dizia e fazia Sócrates, ao longo dos diálogos de Platão, e intitulada por ele de “ironia complexa”.

Apresentaremos, assim, numa certa ordem crescente de oposição a esta tese do prof. Vlastos, e também, crescente em termos da complexidade e abrangência de suas análises, as visões de cinco autores, a tal respeito.

São eles: P. Gottlieb²²⁴, T. Irwin²²⁵, J. Gordon²²⁶, M. Narcy²²⁷ e Melissa Lane²²⁸.

A primeira comentadora aqui selecionada, P. Gottlieb (1992:278-9) tece uma certa e provocativa ponderação crítica a propósito da conceito de “ironia complexa”.

Sem entrar em maiores méritos filosóficos de tudo que essa noção envolveria, ela, muito singela e diretamente, sugere um primeiro problema ocasionado pela leitura de Vlastos dos diálogos de Platão: a falta não só de contextualização literária das ocorrências dos termos “*eironéia*” e cognatos, mas também o fato de faltar-lhe até mesmo uma coisa bem mais simples e prosaica, que reside na constatação de que um diálogo platônico é diálogo em vários níveis e com relação a diferentes audiências, tanto internas aos textos (personagens, interlocutores e circunstâncias aos debates), como externas aos escritos: seus destinatários finais, os leitores.

²²⁴ The Complexity of Socratic Irony: A Note On Professor's Vlastos' Account. *Classical Quarterly*, NS 42 (1992), 278-9.

²²⁵ 1992: 241-266.

²²⁶ 1996:131-136

²²⁷ Op.cit.

²²⁸ 2006:49-83

Poderíamos aqui acrescentar, sem trair a crítica fundamental da autora, mas talvez ampliando um pouco seu escopo tão cruamente simples, que um diálogo de Platão seria tanto diálogo da alma consigo mesma, quanto diálogo explícito entre os personagens, quanto diálogo autor/leitor e diálogo implícito entre o protagonista Sócrates e os circunstantes (discípulos e outros), que o acompanham em sua “missão” de dialogar, como também diálogo de Platão com toda uma tradição cultural grega, literária filosófica, política, religiosa, e “artística”, quanto, por fim, até mesmo diálogo dramático e sutil de Platão com seu personagem protagonista, Sócrates.

Gottlieb, em seu compacto comentário, não se propõe, claro, a abordar toda essa complexidade.

P. Gottlieb chama a atenção para a mais elementar dessas possibilidades de dialogar abertas por um texto de Platão: o fato de se ter, pelo menos, de perceber, em qualquer interpretação que se faça, de que as posições ou papéis em que estão envolvidos todos os interessados nos diálogos são peculiares e substancialmente diversos, em suas posições relativas e interesses.

No caso, ela aponta como condição de uma primeiríssima abordagem de um diálogo socrático, a necessidade de dar-se conta de que há entre destinatários e participantes do que está escrito nos textos perspectivas interpretativas inerentemente diferentes.

Numa redução proposital e provocativa, talvez no intuito de agudizar sua crítica, ela indica que Sócrates teria dois tipos de “audiências”, em que ela distingue quem chama de “os de fora (*outsiders*)”, aqueles interlocutores confundidos e postos em aporia pelos questionamentos socráticos e que, na maioria das vezes, se irritam e se sentem enganados pelas sutilezas elênticas e por certa evasividade de Sócrates, e, de outro lado, os que classifica como “os de dentro” (*insiders*), ou seja, os da *entourage* de Sócrates, que se divertem com os embaraços e apuros das vítimas do filósofo.

Neste grupo, ela coloca também os leitores, salvo os que assumem a posição dos interlocutores de Sócrates.

Vlastos, ao desconsiderar, segundo ela, até mesmo essa diferença básica, obrigatoriamente existente entre destinatários e interlocutores (personagens) de um texto literário, deixa de perceber o que está à vista de todos: que a *eironeía* de Sócrates é muitas vezes percebida como enganadora por seus interlocutores, que

estão longe de lhe captar o caráter didático e heurístico (por detrás da aparente conformação erística) que esse notável comentador lhe empresta.

De todo modo, o texto de Gottlieb é tão curto e saboroso que mais vale reproduzi-lo aqui na íntegra:

“ O Professor Vlastos argumenta que a ironia socrática foi responsável por uma mudança decisiva na maneira como a ironia foi entendida em tempos antigos. Antes de Sócrates, alega ele, ironia era conectada com mentir e enganar, mas depois de Sócrates é associada com presença de espírito e urbanidade.

Vlastos reivindica que a ironia socrática é distinta e complexa.

De acordo com Vlastos, a ironia socrática não envolve nenhuma nota de engano; consiste simplesmente em dizer algo que, quando entendido de um modo é falso , mas quando entendido de outro modo é verdadeiro.

Pretendo lançar dúvida sobre a ideia de que o termo “ironia” mudou seu sentido, apontando um importante aspecto da ironia socrática que Vlastos desconsidera.

Sócrates tem duas audiências, os “íntimos” (in-crowd), a entourage que o segue pela praça do mercado apreciando o humor e a sabedoria de seu comentários, e os “de fora” (outsiders), aqueles infelizes interlocutores dos primeiros diálogos de Platão que são completamente confundidos pelo questionamento de Sócrates.

Os íntimos (“in-crowd”) discernem o real sentido do que Sócrates diz; os de fora não (ousiders).

Os íntimos podem ver o humor nas tentativas ineptas dos de fora para entender; os de fora não.

Os de fora estão justificados em se sentirem burlados. Eles se engajam num discussão de boa fé, enquanto Sócrates e seus amigos compartilham gracejos codificados às suas custas.

Quando Sócrates diz em seu julgamento que ele merece refeições gratuitas no Pritaneu para o resto de sua vida (Apologia 36d) , ele devia ter esperado dos outsiders discordarem com uma vingança.

Nas mãos de Platão, a ironia socrática assume uma dimensão adicional. Para os propósitos da ironia dramática, Platão explora inteiramente o fato de que a ironia de Sócrates diverte e agrada aqueles entendidos, enquanto engana e irrita aqueles de fora.

Platão escreve para aqueles leitores, que, como o professor Vlastos, entenderão o que Sócrates está dizendo, e que se tornarão membros dos íntimos (in-crowd) , fruindo da presença de espírito e humor dos comentários de Sócrates.

Como Sócrates, Platão não faz nenhum esforço especial para ajudar aqueles que não entenderão e que se identificarão com os acusadores de Sócrates e se sentirão irados e traídos , por exemplo I.F.Stone²²⁹ .

Quintiliano e Cícero , cujos comentários Vlastos cita como prova de uma mudança no entendimento de ironia pelos antigos, teriam se identificado com os íntimos .

Como oradores, eles não somente apreciam a ironia, mas são adeptos de fazer uso delas eles mesmos.

Portanto, não é surpreendente que Cícero pense de ironia como espirituosa e urbana, e que Quintiliano falhe em mencionar sua habilidade para enganar²³⁰ .

Para os de fora , entretanto, a ironia permanece tão trapaceira e enganadora como sempre foi.

A ironia não mudou.

É apenas que a visão de alguém sobre ironia depende de ser ele ou não seu alvo.

Em suma, a ironia socrática, como a ironia em geral, é até mesmo mais complexa que o professor Vlastos admite”.

A segunda crítica ao conceito de “ironia complexa” que selecionamos não é tão genérica , derivada do senso comum e aplicável a qualquer noção que se tenha, seja de *eironeía* em sentido antigo, seja de ironia como a compreendemos hoje, como essa de Gottlieb, mas tem como cerne a incompatibilidade lógica entre , por um lado, o que Vlastos considera o conhecimento “humano” de Sócrates, que ele chama de “conhecimento elênctico” , isto é, as verdades morais

²²⁹ *The Trial of Socrates* (Boston, 1988). Esta é a armadilha mimética de Platão: o leitor, acostumado à *mimesis*, pode ingenuamente entrar em seu jogo ao nível do *páthos* mais que da razão, como se habituou, por exemplo, o público ateniense dos dramas musicais áticos. Assim pode identificar-se com o protagonista (tentando salvá-lo de qualquer acusação de enganador ou de erístico) ou com os antagonistas, perdendo de vista a função antimimética do diálogo, de usar o sensível (palavras, personagens, táticas argumentativas etc) para atingir o paradigma inteligível, as formas, o bem , através da filosofia.

²³⁰ Cícero, *De Oratore* 2.67; Quintiliano , *Institutio Oratoria* 9.22.44.

que o filósofo supostamente teria derivado de seus experimentos elênticos²³¹ e , por outro, sua convicção (de Vlastos) de que Sócrates nunca pratica qualquer tipo de engano intencional, na aplicação de sua “ironia complexa”.

Aqui, então, a polêmica contra esse novo conceito de ironia complexa forjado por Vlastos se circunscreve a inconsistências de ordem lógica , que exporiam , conforme T.Irwin - o autor dessas críticas - , a fraqueza da tese.

Deixemos falar T. Irwin , e especificamente sobre o conceito de “ironia complexa” de Vlastos, ele desenvolve o seguinte raciocínio:

“Vlastos argumenta que, quando Sócrates é irônico , ele não está sendo desonesto ou enganador no argumento.

O significado básico de eironeía é (grosseiramente) “dizer uma coisa quando se quer dizer outra”.

Esse sentido básico não implica que o falante que fala com eironeía pretende enganar o ouvinte; se A diz que B está falando com eironeía, o contexto deve determinar se A quer dizer que B fala com intenção de enganar.

Vlastos argumenta que, no grego não-platônico contemporâneo de Platão, o uso do termo eironeía usualmente indica trapaça ou engano.

A exceção é Platão; nos diálogos socráticos as amostras de eironeía são apresentações de ironia no sentido moderno, não de eironeía que inclui intenção de enganar.

Como Vlastos aponta, podemos dizer “Que brilhante aula!” quando é claro para nós mesmos e para os ouvintes que pensamos que foi uma péssima aula; o efeito e a intenção da ironia são tornar nossa real visão mais clara, não obscurecê-la para os ouvintes.

Vlastos acredita que ironia, no sentido agora descrito, é característico de Sócrates ele mesmo.

Algumas alegações aparentemente paradoxais de Sócrates , segundo Vlastos, são de fato “ironias complexas” porque (em contraste com o exemplo acima) que Vlastos conta como “ironia simples”, não é diretamente verdadeiro o que Sócrates quer dizer , e quer transmitir; antes, ele quer dizer que , num sentido

²³¹ De que deriva sua ideia de “ironia complexa” , já que, segundo Vlastos, foi através do elenco que Sócrates teria atinado com certas verdades morais ou as teria comprovado.

das palavras-chave ele não acredita no que diz , mas em outro sentido, ele acredita.

O caráter não-enganador da ironia socrática é essencial para o argumento de Vlastos.

O uso de um termo em dois sentidos diferentes pode envolver equivocação ilegítima traindo ou confusão ou vontade de enganar; se devemos mostrar que o uso por Sócrates de um termo em diferentes sentidos envolve ironia complexa e não equivocação ilegítima, temos de supor que Sócrates está cômico dos diferentes sentidos e pretende que seu ouvinte esteja cômico deles.

Em casos de ironia simples a intenção comunicativa dos falantes tem sucesso somente se os ouvintes reconhecem que os falantes não queriam dizer o que disseram (deve estar claro, por exemplo, que queríamos de fato dizer que foi uma aula péssima).

Similarmente, então, se devemos supor que Sócrates pretende uma ironia complexa (e assim não é nem confuso nem enganador) , deve ser razoável para ele esperar que seus ouvintes entendam que ele está usando um termo chave em dois sentidos.

Se ele não está confuso nem tentando enganar seus interlocutores, então, interlocutores que se dão ao trabalho (como muitos podem não se dar) de entendê-lo deveriam ser capazes de descobrir suas ironias complexas; eles devem ser capazes de aplicar os dois sentidos do termo relevante para as alegações de Sócrates de modo que eles vejam como ele tanto quer quanto não quer dizer o que diz”.

Neste ponto, Vlastos poderia interromper a crítica de Irwin para admitir (como alega, de fato [1991:44]), o caso em que “Sócrates poderia enganar, mas sem a intenção de enganar”. Se Alcibíades no *Banquete* não entende direito o significado e as implicações de sua ironia complexa acerca do amor ou acerca de seus tesouros internos , o filósofo nada fará para resgatá-lo do erro. Isso porque, reivindica Vlastos, “*não é que ele não se importe que Alcibíades atine com a verdade, mas que Sócrates se importa com outra coisa : que, Alcibíades se deve chegar à verdade , deve fazê-lo por si mesmo e para si mesmo*”.

Mas continua Irwin em sua análise:

“Quero discutir alguns dos exemplos de Vlastos de ironia complexa.

Para mostrar que uma alegação socrática contém uma ironia complexa, temos de distinguir o sentido (correspondendo à nossa crença de que a alegação é contra-intuitiva) em que Sócrates rejeita a alegação, do sentido (correspondente à crença de Sócrates de que a alegação é verdadeira) em que ele aceita isso.

E uma vez que a ironia complexa é consciente e não-enganadora, devemos também mostrar que Sócrates usa os termos cruciais nesses dois sentidos sem confusão ou vontade de enganar.

Quero perguntar se essas alegações podem ser defendidas por duas ironias complexas que Vlastos atribui a Sócrates

Argumentarei que a interpretação de Vlastos de algumas doutrinas cruciais de Sócrates não pode facilmente evitar a implicação de que Sócrates está trapaceando em alguns casos onde Vlastos acredita que Sócrates está só confiando na ironia complexa.

Argumentarei que o apelo de Vlastos à ironia complexa é difícil de reconciliar com sua alegação de que Sócrates não trapaceia”.

Aqui, Irwin ataca a questão de compatibilizar a aparente contradição entre a profissão de ignorância de Sócrates e o conhecimento que em alguns momentos exhibe sobre questões de ordem moral.

Diz ele:

“As observações de Sócrates sobre conhecimento e ignorância levantam uma perplexidade porque , embora ele regularmente alega não ter conhecimento, ele às vezes alega saber algumas verdades morais.

Sua alegação de conhecimento (na visão de Vlastos) é inconsistente com sua denegação de conhecimento , a menos que esteja usando “conhecer” em 2 sentidos diferentes.

Para mostrar que Sócrates está cômico de usar “saber” em 2 sentidos diferentes, Vlastos apela para o contraste de Sócrates entre conhecimento “divino” ,que lhe falta, e conhecimento meramente “humano’ ,que ele tem.(Apologia 20d, 23 a-b).

Segundo Vlastos, o conhecimento “divino” que Sócrates menciona aqui é a espécie que ele normalmente tem em mente em suas denegações de conhecimento, enquanto o conhecimento “humano” que Sócrates alega ter é a espécie que ele tem em mente em suas alegações de conhecer verdades morais.

Uma vez que ele conscientemente, e sem intenção de enganar, usa “conhecer” nesses dois sentidos, sua denegação de conhecimento é um exemplo de ironia complexa.

Vlastos distingue os sentidos relevantes de conhecimento como segue.

O conhecimento divino que Sócrates denega é “certo conhecimento”(conhecimento c); A sabe (c) que “P” se e somente se (1) “P” é verdadeiro,(2) A está certo e infalível sobre a verdade de “P”, e (3) a evidência para P é logicamente inconsistente com a falsidade de “P”.

Por outro lado, Sócrates tem “conhecimento elênctico”(conhecimento e); A sabe (e) que “P” se e somente se (1) “P” é verdadeiro, (2) A acredita que “P”, e (3) “P” é justificado ou justificável pelo elenco²³².

Se distinguirmos os 2 sentidos de “saber”, então, Vlastos argumenta, podemos concordar com Sócrates em dizer que ele não tem nenhum conhecimento (c), e podemos também concordar com ele em dizer que ele tem um considerável corpo de conhecimento (e); pois ele faz muitas alegações morais que são justificadas ou justificáveis pelo elenco.

Entretanto, essa distinção entre conhecimento (c) e conhecimento (e) não parece explicar o contraste de Sócrates entre o conhecimento humano e divino.

Pois Sócrates diz bastante firme e claramente que ele considera a sabedoria humana como consistindo simplesmente e exclusivamente no reconhecimento de sua própria falta de conhecimento (Apologia, 20d-e, 21d, 23b)

Ao testar o oráculo, Sócrates procura por alguém mais sábio que ele; ele examina diferentes pessoas, e descobre que, “enquanto que a elas falta conhecimento, mas não reconhecem essa falta, eu parecia ser mais sábio que essa pessoa a respeito de precisamente essa pequena coisa, de que as coisas que não sei, não penso que sei”(21d6-7)

²³² Essa explicação dos dois sentidos de “saber” está no artigo de Vlastos” Socrates’ Disavowal of Knowledge”, *Philosophical Quarterly*, 35(1985), 1-31.

Sócrates alega que seus inquéritos elênticos mostraram que ele é mais sábio que os outros somente na medida em que ele reconhece sua própria falta de conhecimento.

É difícil ver como Sócrates poderia dizer o que diz se ele usasse “saber” nos 2 sentidos de Vlastos.

Sócrates está testando a alegação do deus de que Sócrates é mais sábio que outras pessoas.

Duas diferentes interpretações dessa alegação precisam ser consideradas.

(1) Poderíamos dizer que quando o oráculo falou de Sócrates como sendo mais sábio que outras pessoas, a sabedoria a que se referia é o conhecimento(c). Nesse caso, isso significava “Sócrates tem mais conhecimento (c) que outras pessoas têm” mas se é isso que o oráculo quis dizer , Sócrates está errado em concluir que ele é mais sábio que outras pessoas; pois sua consciência da própria ignorância não constitui conhecimento (c).

(2) Alternativamente, podemos dizer que a observação do deus sobre a sabedoria usou “sabedoria” num sentido amplo que inclui tanto conhecimento (c) quanto conhecimento (e).

Se é isso o que o deus quis dizer , então Sócrates está certo de concordar com o deus na medida em que tem mais conhecimento (e) que outras pessoas têm.

Por outro lado, sua alegação sobre a extensão de sua sabedoria resulta ser falsa.

Pois se “sabedoria” se refere a seu conhecimento (e) , como Vlastos o entende, ele está errado em dizer que sua sabedoria superior está confinada ao seu reconhecimento da própria ignorância; ele deve dizer que sua sabedoria superior consiste não somente no reconhecimento da própria ignorância , mas também em um largo corpo de conhecimento (e) que (segundo Vlastos) ele tem.

Aparentemente, então, a aplicação dos 2 sentidos de Vlastos para “saber”(conhecer) a essa passagem requer rejeitar a conclusão de Sócrates de sua própria sabedoria; qualquer que seja o sentido de “saber” que atribuirmos a ele, ele diz algo falso.

E assim devemos duvidar se esses 2 sentidos captam acuradamente a concepção de Sócrates de conhecimento.

Teremos talvez uma ideia melhor sobre a espécie de conhecimento que Sócrates tem em mente se perguntarmos como ele podia mostrar pelo seu exame cruzado (elenco) de outros que eles tinham falta de conhecimento.

Se ele está pensando em seu pedido normal de definições, ele quer dizer que mostra, por exemplo, que Laques não sabe o que é coragem; mas como poderia isso mostrar que, como Sócrates alega, nem ele nem seu interlocutor sabe nada bom e de valor” (Apologia 21d3-4)?

Se Vlastos está certo sobre a concepção de Sócrates de conhecimento, poderíamos mesmo saber (c) e saber (e) montes de coisas sobre pessoas e ações bravas sem sermos capazes de dar uma definição de coragem.

Sua alegação de ter exposto a ignorância, sua própria e de seus interlocutores, de “qualquer coisa boa e de valor” parece ser gritantemente exagerada, se Vlastos está certo sobre a concepção de Sócrates de conhecimento.

Além do mais, se Vlastos está certo sobre os dois sentidos de “saber”, a rejeição da definição por Laques de coragem nem mesmo mostra que Laques não sabe (e) essa definição.

Uma das explicações de Vlastos implica que eu sei (e) que P se eu acredito em P e P é verdadeiro e justificável – isto é, se isso pode ser justificado; para esse propósito não importa se P foi justificado ou se eu posso justificá-lo.

Esta é uma inusualmente generosa concepção de conhecimento; ela implica que mesmo se eu acredito que P porque li isso nas folhas de chá, eu ainda conto como conhecimento (e) que P, contanto que P seja verdadeiro e alguém possa justificar P por um elenco.

E assim a explicação de Vlastos sobre conhecimento parece não explicar a alegação de Sócrates de que o elenco revela a falta de conhecimento das pessoas sobre as virtudes²³³.

²³³ Neste ponto Irwin esclarece em nota um pouco mais: “Poderia ser sugerido que este argumento contra Vlastos é injusto porque assume que conhecimento (e) necessita somente ser justificável pelo elenco.

Ele também fala de conhecimento (e) como justificado, não meramente justificável; deveríamos não tomar isso como a visão real de Vlastos, e considerar a sugestão de que justificabilidade é suficiente para o conhecimento (e) como um lapso? Se fizéssemos isso, no entanto, poderíamos levantar outras dificuldades.

Pois Vlastos deve apelar para a justificabilidade, não justificação, para explicar como Sócrates sabe (e) quais exemplos de coragem são exemplos genuínos (ver “Is the Socratic fallacy socratic? Ancient philosophy, 10[1990].1-15 em 6). E como o ruminativo piloto de Górgias 512b sabe que se você está depravado você estará melhor morto (Socrates’ Disavowal of Knowledge, 10).

Mesmo se Vlastos estivesse certo em alegar que Sócrates usa “saber” nesses 2 sentidos, estaria ele justificado em alegar que o uso do termo por Sócrates constitui uma ironia complexa?

Uma vez que ironia complexa não pode ser enganadora, um interlocutor que se dê ao trabalho de tentar entender Sócrates deveria ser capaz de ver o que ele quer dizer.

Devemos portanto perguntar: poder-se-ia de um cuidadoso interlocutor esperar que veja que Sócrates usa “saber” nos 2 sentidos de Vlastos?

Se por “saber” Sócrates, às vezes, significa “saber (e)”, poderíamos razoavelmente esperar que ele alegasse conhecimento das conclusões que o vemos derivar de um elenco.

Se Sócrates fez isso, teríamos encontrado forte suporte para a alegação de Vlastos de que ele conta conhecimento (e) como conhecimento.

Se, no entanto, examinamos as conclusões explícitas de Sócrates do argumento elêntico e esperamos alegações de conhecimento, ficamos desapontados.

No Górgias, por exemplo, ele alega ter provado algumas importantes conclusões pelo argumento elêntico (508e-509 a); e no Criton ele alega estar afirmando suas visões ancorado na força de argumentos prévios (46b3-6).

Se ele quisesse alegar conhecimento (e) das visões que continua a afirmar, esses seriam bons lugares para ele alegá-lo; mas ele conspicuamente se refreia de alegar qualquer conhecimento; ele não acrescenta nenhuma qualificação que pudesse sugerir qualquer limite para sua denegação.

Se Sócrates acredita que tem conhecimento (e) de conclusões tiradas de um elenco, então é estranho que ele escolha a conclusão de um elenco como o objeto de sua denegação não qualificada de conhecimento.

Além disso, passagens em que (segundo Vlastos) Sócrates alega conhecimento moral nada dizem para sugerir que ele foi derivado do elenco.

Por essas razões seria extremamente difícil para interlocutores cuidadosos reconhecer que Sócrates usa “saber” em dois sentidos, um que implica que conhecimento pode ser alcançado via elenco.

Sócrates presumivelmente não assume que o piloto justificou suas crenças pelo elenco; e assim Sócrates deve (segundo Vlastos, que toma essa passagem para expressar visões sérias de Sócrates sobre conhecimento) considerar a mera justificabilidade como suficiente para o conhecimento (e)”.

Sócrates agudamente separa suas alegações de conhecimento das conclusões que deriva de um elenco; e elas poderiam com justiça concluir que o que quer que Sócrates queira dizer ao alegar conhecimento, ele não quer dizer que tem conhecimento (e).

Se Sócrates tem os dois sentidos de Vlastos em mente , não poderíamos absolvê-lo de ser culpavelmente desorientador; o próprio Vlastos admite que a denegação de Sócrates de conhecimento é feita “inconspicuamente, quase furtivamente ”²³⁴.

É difícil reconciliar a explicação de Vlastos de conhecimento socrático com com os próprios e poderosos argumentos de Vlastos para mostrar que Sócrates nem engana nem trapaceia em suas buscas pela verdade.”

A terceira linha de argumentação crítica contra a noção de “ironia complexa” do professor Vlastos nos vem de Jill Gordon²³⁵ , que, bem diferentemente do viés lógico adotado pela crítica de T. Irwin, mais centrado em inconsistências entre as posições de Vlastos sobre a denegação de conhecimento por Sócrates, de um lado, sua noção de conhecimento elêntico, de outro, e, ainda, sua concepção de ironia complexa.

O ponto de vista de J. Gordon está fulcrado na falta de percepção , apontada por ela, por parte de Vlastos, de aspectos inegavelmente irônicos , constantes de passagens dos diálogos , que , a rigor, nem bem se enquadrariam em sua “ironia simples’ nem muito menos em sua “ironia complexa”.

Sua argumentação , que reclama maior atenção de Vlastos para a valorização do contexto dramático em que alguma ironia pode ser detectada, nos dá conta da complexidade real dessa questão nos diálogos , já que , aparentemente, há casos não facilmente subsumíveis nem aos critérios estipulados por Vlastos e talvez nem sequer pela noção pejorativa e mais antiga de *eironeía*²³⁶.

²³⁴ *Socrates Disavowal of Knowledge* , (1985:2).

²³⁵ *Op.cit.*

²³⁶ Claro que tais passagens, por isso mesmo, não estão explicitamente associadas a ocorrências de *eironeía* e cognatos , mas que devem ser apreciados enquanto possibilidades de se ajustarem ao que chamaremos e tematizaremos no capítulo V como uma forma de ironia dramática não imputável ao personagem Sócrates , mas ao próprio autor dos diálogos diretamente.

De toda forma, em nossa opinião, os casos e passagens examinadas por Gordon parecem nos remeter a um tipo de ironia outro que os aqui analisados e que mais afinidades teriam com o que hoje chamamos de “ironia trágica” (ou um sucedâneo seu, ironia dramática), expressão que, embora cunhada apenas no Século XIX, provavelmente por Thirlwall, já tinha seu sentido nitidamente estabelecido como fenômeno obrigatório no tratamento que os tragediógrafos clássicos davam a suas peças²³⁷.

Dito isso, à guisa de apresentação da linha fundamental de crítica empreendida pela autora, que ela fale por si mesma daqui em diante:

Antes de passar-lhe a palavra, porém, diga-se que, logo na abertura de seu artigo, ela lembra a passagem do *Mênon* 89e10-99d.

Nesse ponto do diálogo o Sócrates de Platão enuncia duas coisas

1) Que homens virtuosos frequentemente têm filhos imprestáveis apesar dos esforços paternos de lhes dar boa educação, e 2) que os assuntos públicos não são governados pelo conhecimento; pois os políticos de Atenas e quem os elege são ignorantes, mesmo se algumas vezes têm sorte e exercem o poder mediante opinião verdadeira (96d-99 a).

Pedindo que voltemos nossa atenção para uma cena imediatamente anterior na narrativa, Gordon foca na passagem em que Sócrates diz a Ânito que, de repente, surge à sua frente:

“ Vamos compartilhar nossa pesquisa com Ânito. Pois Ânito aqui é , primeiro que tudo, o filho de um pai rico e sábio, Anthemion, que adquiriu sua fortuna, nem automaticamente nem como presente de alguém...mas através de sua própria sabedoria e diligência. E , além disso, em outros assuntos, ele não parecia ser um cidadão nem arrogante nem egoísta nem incômodo, mas antes, um homem bem ordenado e bem comportado. Então, ele criou e educou bastante bem este Ânito aqui, como parece à maioria dos atenienses: e eles o escolheram para ocupar os mais altos cargos”(89 e10-90b3)

A partir daí é que passa a autora a fazer suas considerações críticas à visão de Vlastos sobre sua ironia complexa:

²³⁷ Situações corriqueiras nas tragédias áticas, como, por exemplo, a de Édipo no drama de Sófocles, que diz, em dado momento, que dará à investigação da morte de Laio o cuidado que daria se investigasse a morte de seu próprio pai.

“Isso claramente representa um momento irônico dentro do contexto dramático do diálogo de Platão e ainda assim é um caso não capturado pelo conceito de Vlastos de ironia complexa, mesmo se seu trabalho sobre o assunto chega a ser a palavra definitiva sobre ironia socrática para muitos estudiosos de Platão em anos recentes.

A noção de Vlastos de ironia complexa não é nada complexa: é fundamentalmente incompleta por não reconhecer o contexto dramático em que a ironia socrática é situada”.

A autora, mediante a tentativa de entender a ironia de Sócrates como parte integral de um drama, pretende mostrar as insuficiências do conceito de Vlastos, usando o exemplo do *Mênon*.

Diz ela:

“Já em 89e10-90b3, o momento irônico do falso elogio de Sócrates a Ânito não é abarcado por tal conceito.

Vlastos vai confrontar sua concepção de ironia socrática com a noção mais comum, tradicional (Quintiliano) e dicionarizada:

“Ironia, diz Quintiliano, é a figura de linguagem ou tropo” em que algo contrário ao que é dito deve ser entendido”(“contrarium ei quod dicitur intelligendum est”).

Vlastos então prossegue para redefinir a ironia socrática como ironia complexa .

Diz Vlastos:

Na ironia “simples” o que é dito simplesmente não é o que se quer dizer.

Na ironia “complexa” o que é dito é e não é o que se quer dizer.

Mas, com essa simplificação, Vlastos não apreende certa ironia socrática.

Uma das principais fraquezas da definição de Vlastos é que ele considera a ironia como limitada à linguagem propriamente dita, isto é, às “coisas ditas” , como opostas, a, por exemplo, como algo é dito ou por quem ou em que contexto.

Na maioria das vezes o que percebemos como irônico da parte de Sócrates é assim no contexto de um drama complexo.

É preciso uma definição que incorpore elementos do contexto dramático como essenciais à ironia socrática.

Aqui, a autora se serve de uma definição mais completa do que a usada por Vlastos para reforçar sua tese acerca da omissão desse comentador em relação à chamada ironia dramática.

Mesmo o dicionário²³⁸ fornece definição mais abrangente do assunto, incluindo o problema do contexto dramático:

1) Incongruência entre o resultado real de uma sequência de eventos e o resultado normal e esperado.

2) Um evento ou resultado marcado por tal incongruência

3) Incongruência entre uma situação desenvolvida no drama e as palavras e ações que a acompanham, que é entendida pela audiência, mas não pelos personagens na peça – chamada também ironia dramática, ironia trágica.

A ironia socrática não é meramente fingimento e nisso Vlastos tem razão.

Sua afirmação de ignorância é em certo sentido séria, como se pode ver na Apologia (21 a-22e), onde só se considera mais sábio que os demais por reconhecer sua ignorância.

Nota-se nesse ponto que a pergunta feita ao oráculo não visa a descobrir se Sócrates é realmente sábio, mas se é mais sábio que os demais: a resposta afirmativa não lhe dá um certificado de sabedoria, mas sim de consciência de sua própria ignorância.

Essa formulação é conveniente a Platão por dois motivos:

1) Sendo a sabedoria socrática um valor relativo, não compete com a sabedoria divina. A sabedoria humana é relativa .Ele pode se pretender somente uma amante da sabedoria e não um sábio acabado

2) A resposta confere à missão de Sócrates um teor fortemente agônico e empírico, pois só há um modo de verificar sua verdade: confrontando-se a seus concidadãos que se pretendam sábios, isto é, que desafiem o oráculo. O formato da resposta propicia uma excelente oportunidade para apresentar a consciência de Sócrates sobre sua ignorância, que é tão grande que o leva a tentar refutar o próprio deus.

A seriedade de sua pretensão à ignorância é indiscutível em Apologia (21 a-22e).

²³⁸ Webster's Ninth New Collegiate Dictionary (1994:636)

Se ele se considera sábio justamente por reconhecer sua ignorância devemos tomar essa profissão de ignorância seriamente.

A ignorância socrática é uma postura epistêmica, moral e pedagógica que deve ser levada a sério.

Essa definição de ironia , mesmo se invoca o nome de Sócrates, é portanto insatisfatória porque a ignorância de Sócrates , embora irônica pela definição de Vlastos tanto quanto pela que formularei mais tarde, não é simplesmente fingida.

O diálogo Mênon ajuda o leitor a conseguir uma suspeita da importância da professada ignorância de Sócrates como o ponto de partida para uma vida de investigação.

Ironia entendida como mero fingimento não faz justiça a Sócrates pela sua falta de ambiguidade, como Vlastos também concordaria.

Mas a rejeito por outra razão que Vlastos não rejeitaria.

Eu rejeito uma concepção da ironia socrática que aceita a denegação de conhecimento como constitutiva dessa ironia, uma concepção de que a ironia socrática é paradigmaticamente sobre denegação de conhecimento (e ensino) .

Argumenta ela:

Vlastos aceita essa limitada concepção de ironia porque para ele o coração da filosofia socrática é a denegação de conhecimento e de ensinar .

A primeira das definições do dicionário²³⁹ mostra que essa concepção da ironia socrática como denegação de conhecimento é disseminada .

Enquanto a ironia complexa fornece uma melhor estrutura para entender as denegações de conhecimento socráticas ela sem necessidade estreita nosso foco sobre o que constitui a ironia socrática.

A ironia socrática compreende muito mais que isso.

A definição dicionarizada de ironia como dizendo uma coisa para expressar o oposto (o conceito de ironia simples que Vlastos rejeita) explica, por exemplo, ocasiões em que Sócrates chama de “sábios” interlocutores obviamente

²³⁹ A primeira definição de “irony” no dicionário referido é : “ Uma simulação (ou pretensão, “pretense”) de ignorância e de aprender de outro , assumida para fazer as falsas concepções do outro conspícuas, por meio de hábil questionamento . Também chamada de ironia socrática.

ignorantes e obstinados (Eutífron, 9b, 12 a, 14b, Menon 70b, Górgias, 461d, 486e-487 a).

Mas de novo, isso é muito limitado e a definição de Vlastos mostra claramente como e porque isso é uma definição limitada demais da ironia socrática.

Mas mesmo o melhoramento de Vlastos dessa definição não vai longe o bastante.

As deficiências da concepção de Vlastos de ironia complexa se tornam evidentes quando consideramos a última definição do dicionário , que visa a um importante elemento na ironia socrática – o elemento dramático.

Dramático no mais largo sentido: ocorrido no contexto do drama e entendido nesse contexto”.

Gordon não quer que se aceite essa definição dicionarizada (3) como inteiramente descritiva da ironia socrática, mas sim que essas definições ajudem a chegar a um elemento essencial na definição , como ela reitera abaixo.

Mas, ainda assim, segundo ela:

“É estranho que Vlastos , enquanto citando o Webster’s Dictionary logo no início de sua abordagem sobre ironia, negligencie mencionar qualquer entrada que se refira especificamente a ironia dramática, dado que seu foco são os diálogos socráticos.

Vlastos não toma em consideração a forma dramática da ironia socrática, mas seu contexto dramático é essencial para obter-se um entendimento completo da ironia socrática.

Uma definição exaustiva a respeito é quase impossível , mas pode-se fazer uma tentativa, um esboço:

Ironia é uma incongruência entre fenômenos dentro de um contexto dramático .

A incongruência pode ser entre coisas ditas, entre ações tomadas, entre palavras e ações, entre o que é dito e como é dito ou a quem ou em que ocasião, entre as ações de alguém e o significado de seu nome, entre o que alguém diz e com o que esse alguém se parece, etc.

De todo modo, essas incongruências permitem entender ironia de um modo mais complexo e sutil que meramente

a) *Dizer uma coisa e querer dizer outra.*

b) *Querer dizer, ao mesmo tempo que não dizer o que é dito.*

Ações, comportamentos, modos de expressão, pensamentos e palavras podem ser incongruentes e não apenas “coisas ditas”.

Além disso, só podemos entender porque coisas são irônicas examinando um diálogo inteiro .

Os elementos da ironia socrática são sempre incongruentes dentro de um contexto dramático .

Os exemplos demonstrativos da insuficiência da definição de Vlastos e da correção de uma definição mais ampla provêm do Menon.

É o caso do elogio a Ânito no Menon, que só se torna irônico à luz das discussões posteriores sobre se homens bons podem transmitir sua virtude aos filhos e que diferença existe entre conhecimento e opinião correta especialmente em relação aos negócios públicos de Atenas.

Há uma incongruência em tal elogio que é revelado somente pelo contexto dramático.

Contrariamente à definição de Vlastos, seria difícil sustentar que Sócrates quer e não quer dizer que o pai de Ânito é um bom homem ou que Ânito é um político popular.

A passagem é irônica por causa da incongruência dramática entre louvar o pai de alguém e então perseguir uma linha de argumentação em abstrato que estabelece que mesmo os melhores pais falharam em tornar seus filhos virtuosos.

Além do mais, essas ideias são trocadas com um homem que é conhecido como responsável pela morte de Sócrates.

E não vejo sentido algum em qualquer interpretação dessa passagem em que se possa apontar uma significação sequer do que diz e faz Sócrates que indicasse que ele de fato queria dizer o que disse, como de fato pens a(uma das faces da ironia complexa de Vlastos).

Vamos tomar outro exemplo do Mênon.

O diálogo retrata inicialmente um Mênon autoconfiante que faz várias tentativas para definir virtude.

Depois de falhar em suas tentativas Mênon se torna frustrado e irritado com Sócrates torcendo o nariz para uma maior participação na dialética .

Nesse ponto, Mênon vai a ponto de propor um paradoxo com o fim de encerrar o diálogo.

O paradoxo do conhecimento de Mênon para por fim à investigação em curso no diálogo é : ou já se conhece o que é e por isso não é necessário procurar, ou não se conhece e portanto não reconhecerá o que procura mesmo se topar por acaso com o que se procurava sem conhecer o que era.

Toda investigação é impossível uma vez que nunca se pode encontrar o que se estava procurando sem se saber o que era.

Logo o aprendizado e o conhecimento são impossíveis.

Provando o contrário, com a demonstração de verdades geométricas pelo escravo de Mênon, em que o escravo parte da consciência de sua ignorância , e "aprende" fundamentos geométricos sobre a área do quadrado, a ironia final de Sócrates é dizer (84b9-c2) que, percebendo sua ignorância, o escravo não mais discursasse ante grandes audiências ensinando coisas falsas a respeito (84b9-c2).

A ironia só ocorre porque se sabe que um escravo jamais faria isso, como também, e, sobretudo, porque se sabe ter Menon dito antes que já tinha feito belos discursos diante de muitas pessoas sobre virtude (80b12-4).

Não faria sentido ou seria insuficiente explicar essa ironia dizendo (como Vlastos) que Sócrates tanto queria como não queria dizer que o escravo faria muito boas exposições sobre o assunto”.

(...)”Há um componente histórico na consideração de Vlastos sobre sua ironia complexa.

Não só ele quer redefinir a ironia socrática como ironia complexa como também quer argumentar que o Sócrates histórico é responsável por uma mudança no significado de eironeía.

Antes de Sócrates, significaria pouco mais que “engano” e tem largamente conotação negativa.

Na pessoa de Sócrates, segundo Vlastos, eironeía se torna , mais positivamente, algo próximo de nosso entendimento presente de ironia(Vlastos, p.27-8).

Gottlieb, (CQ 42(1992) 278-9) em sua curta resposta a Vlastos aponta sua arma para esse ponto.

Contrariamente à tese de Vlastos, ela sugere que o sentido de ironia não mudou , de fato, de “engano’ para “ironia” na pessoa de Sócrates histórico.

Antes, o fenômeno que Vlastos observa nos diálogos de Platão pode ser explicado de outra maneira.

Mas esse tipo de explicação que repousa numa distinção entre insiders e outsiders, ou atores e audiência, poderia requerer alguma revisão a mais”.

(...)”O exemplo prévio do Mênon e seus “muitos belos discursos” ilustra essa necessidade claramente.

Naquele caso, uma função da ironia socrática é fazer o interlocutor se dar conta de algum insight sobre si mesmo.

Espera-se dele se dar conta da ironia, se o questionamento e engajamento de Sócrates fazem seu trabalho direito.

Embora a ironia dramática seja frequentemente às custas de alguém, não precisa excluir aqueles no setting dramático de serem insiders.

Há alguns casos em que a ironia funciona para mudar a cognição de seu objeto- o ou alvo, como chama Gottlieb,- de outsider para insider , de não entender a ironia para entendê-la.

Se Sócrates for bem sucedido , Mênon a entende mesmo sendo seu alvo.

A função da ironia não necessita excluir o leitor ou a audiência do drama.

Eu sustentaria que uma função da ironia socrática é mudar a cognição do leitor do mesmo modo.

Tentei ampliar a concepção de ironia para além da concepção de Vlastos de ironia complexa.

Fazer isso enriquece nossa leitura dos diálogos e nos dirige a captar , além disso, a significância da audiência e do leitor.

Se ignorarmos o contexto dramático da ironia situada nos diálogos de Platão não somente excluiríamos demais, mas também vamos ignorar um aspecto essencial da função da ironia. A ironia socrática está entre as mais poderosas ferramentas à disposição de Sócrates para mudar as vidas de seus interlocutores no sentido da filosofia.

O mesmo poderia ser dito da escolha da forma didática por Platão para sua obra, uma clara realização mimética, quando se sabe da opinião depreciativa do filósofo acerca da mimesis: era preciso usar, adaptando-as, as melhores (mais eficientes) técnicas do adversário em seu próprio benefício.

Mas uma tal ironia teria como alvo os próprios leitores.

Mas esse nível de elaboração dramática do recurso da ironia, importando percebê-la apenas no contexto de um diálogo inteiro ou até da obra inteira do filósofo, implicando, como no caso do Protágoras e também do Hípias Menor e da Apologia, uma troca de posições entre os interlocutores e as situações absurdas que daí decorrem, convidando ao riso, parece ultrapassar a noção de ironia, por mais elasticidade que se queira emprestar a essa noção e penetrar já o domínio do cômico e de sua técnica.

A ironia não se restringe ao que é dito, mas alcança o modo de expressão.

Só que esse “modo de expressão” irônico inclui a troca de posições entre os interlocutores, uma típica técnica de comicidade antiga.

Portanto, o uso da “ironia dramática” afeta e se refere à própria composição do diálogo, como um todo, em que a assunção do papel de interlocutor visa a melhor desacreditá-lo pelo ridículo.

Com isso, o que se está fazendo não é mera ironia “stricto sensu”, mas lançando mão de um recurso inerente à comédia, ao “cômico de situação”, tão explorado na comédia antiga.

Trata-se, assim, de uma paródia filosófica da comédia: uma parakomoidía.

Há também uma conotação histórica no conceito de ironia de Vlastos: Sócrates teria alterado (ampliado) a significação da antiga noção de ironia, de conotação pejorativa, como “engano”, “dissimulação”, fazendo surgir a idéia mais positiva que temos hoje sobre ela” (Vlastos, 1991:27-8).

O quarto comentador da tese de Vlastos sobre o que este denomina “ironia complexa” de Sócrates é M. Narcy²⁴⁰.

Esse autor foca suas observações agudamente críticas das reivindicações de Vlastos sobre tal tema num aspecto que nos interessa diretamente em nossa leitura mais geral do papel da *eironéia* e da ironia dramática dos diálogos socráticos.

Isso porque Narcy mira quase que exclusivamente numa questão até aqui esquecida pelos três críticos que acabam de ter seus argumentos por nós arrolados.

Só que, embora reconheçamos ser unilateral essa crítica de Narcy, já que o problema *eironéia*/ironia tem natureza muito mais complexa para ser abordada de um ângulo apenas, por outro lado, esse ângulo de apreciação assumido por Narcy

²⁴⁰ Op. cit.

tem tudo a ver com um de nossos pressupostos mais caros de leitura de Platão, como aludido no capítulo I desta tese.

Trata-se do caráter peculiarmente agonístico da obra platônica (encarnado sobretudo no personagem Sócrates da fase aporética) a que batizamos, naquele ponto preliminar de nossa discussão, como consistindo em seu caráter “estocástico”.

Num resumo brutal do que ali ficou dito, a assunção dessa qualidade essencial que atribuímos ao escritor e filósofo Platão tem a ver com o fato de ele ter sempre claro aonde quer chegar com seus argumentos e encaminhamentos discursivos, com seu protagonista e com os antagonistas, o que apresenta de um modo tal que C. Kahn chamava de “proléptico”²⁴¹.

Na verdade, com esse rótulo de filósofo de tipo estocástico, queremos salientar uma postura dominante em Platão, de abordar seus temas e de encaminhar as “conversas com Sócrates” como o faria “*mutatis mutandis*”, um estrategista militar.

Não por acaso, termos gregos ligados ao campo semântico da guerra e das escaramuças bélicas ocorrem em curiosa e significativa abundância no *corpus platonium*.

Assim, o que Nancy percebe e denuncia, como elemento crucial das passagens em que *eironeía* e cognatos são encontrados nos textos de Platão, é o fato de envolverem, pelo menos, nas passagens examinadas por Vlastos do *Górgias*, de *República I* e talvez do *Banquete* e do *Crátilo* uma clara (ou mal disfarçada) queda-de-braço entre Sócrates e o interlocutor ou entre outros interlocutores entre si (no caso do *Crátilo*, entre o próprio Crátilo e Hermógenes) pela dominância e hegemonia na condução do diálogo, algumas vezes representadas pela disputa feroz entre os contendores pela posição privilegiada de perguntador, cada um procurando fixar o oponente na posição mais frágil e exposta à refutação, a de respondedor (caso da disputa do personagem Cálicles com Sócrates).

Neste ponto, e com esses rápidos esclarecimentos preliminares, é melhor deixar que a prosa pitoresca de Nancy fale por si mesma:

²⁴¹ 1996:65-70.

“Vlastos faz da ironia associada ao personagem de Sócrates sua qualidade principal e a torna consubstancial à sua prática da filosofia, ao seu projeto de exercer sobre os contemporâneos uma espécie de magistrado moral que não executa senão de modo irônico.

A ironia socrática é entendida pelos estudiosos modernos , p. ex., Gregory Vlastos , como tendo um sentido bastante favorável.

É entendido o ironizar como “o implicar algo diferente do que se diz” (sentido mais tarde definido por Quintiliano), fazendo assim parte de um programa de educação moral que consistia em desafiar os poderes intelectuais de seus interlocutores.

Perguntando e se recusando a responder , ele forçaria a seus discípulos a tomarem eles próprios o cuidado de si mesmos: procedimento de um verdadeiro educador moral.

Moralista na mesma medida em que é ironista, Sócrates seria o modelo do educador moderno, ao molde do preceptor de “Émile” de Rousseau: “ Se o discípulo te fizer alguma pergunta, fala a ele de outra coisa”

A interpretação de Vlastos é bem, nesse sentido, a quintessência da interpretação moderna da ironia socrática.

Alega ele que é precisamente com o Sócrates de Platão que o termo eironéia passa de sua primeira concepção na Grécia Clássica à sua acepção moderna cujos primeiros lineamentos estão em Cícero e Quintiliano.

Ora, sabe-se que “eironéia” antes de Sócrates só é encontrada nas “Nuvens” de Aristófanes, onde não designa senão o próprio Sócrates , ou ao menos o que ocorre à sua escola.

Como pode assegurar que Sócrates teria inaugurado a mudança de acepção de uma palavra que não vemos aparecer senão a propósito dele mesmo?

Minha intenção é mostrar que o sentido da palavra de fato mudou, mas não a partir de Sócrates , mas entre Sócrates e Quintiliano.

Entretanto, esse novo sentido de ironia não se encontra em Platão ou Aristóteles nos textos em que se discute a ironia socrática.

Enquanto a ironia atribuída a Sócrates é , na interpretação moderna, ligada (quando não é dela pura e simplesmente constitutiva) à sua superioridade sobre seus interlocutores (discípulos ou adversários), ela é , ao contrário, nos testemunhos mais antigos , sistematicamente portadora de conotação pejorativa.

A ironia foi um traço de Sócrates de praticar a dialética e não uma atitude psicológica ou psicagógica²⁴².

A designação de Sócrates como ironista é pejorativa tanto da parte de seus inimigos (Trasímaco, 337 a) e Cálicles (489d) mas também quando Alcibiades compreende como irônico o comportamento de Sócrates a seu respeito (216e, 218d). Alcibiades fala de suas insolências(222 a ou d).

O termo “eironeía” ocorre nesses textos num sentido negativo consistentemente associado com tratamento desrespeitoso ou arrogante (como na República ou Banquete)..

No uso do termo por Trasímaco em República 337 a ou por Cálicles em “Górgias” 489 e, encontramos de novo uma conotação negativa.

Aqui há uma evidência de reprovação à conduta de Sócrates.

O que talvez seja mais difícil de admitir como a mesma coisa é quando é Alcibiades que compreende como irônico o comportamento de Sócrates em relação a ele, Alcibiades (Banquete, 216e,218d).

Se, para se livrar da obrigação de pronunciar um elogio do amor, Alcibiades anuncia , no Banquete, um elogio de Sócrates, a esse elogio, mistura logo a exposição de seus ressentimentos: ao elogio , reconhece o próprio Alcibiades “eu misturei o que lhe reprovoo dizendo-vos as insolências que me fez”(222 a).

Ora, essas insolências , essa hýbris, é precisamente o que Alcibiades descreveu como a eironeía.

E por duas vezes: na primeira(216e4) , aparece o particípio eironeúomenos quando Alcibiades acaba de explicar que Sócrates não se preocupa nem com a beleza nem com a riqueza nem com nenhum outro desses valores que, para a multidão, fazem a felicidade – que Sócrates pensa, em outros termos, que tudo que eles consideram ordinariamente como bens não vale nada, e que , sobretudo, “nós mesmos não somos nada”(216d8-e4): se , por esse desdém das honras e das riquezas , Sócrates não fazia senão ilustrar a autarquia do sábio, a ironia de que é tachado poderia valer por um elogio; mas, do momento em que, ao fim do

²⁴² Ao nosso ver, o Sócrates de Platão tem os dois objetivos em vista: usar a *eironeía* como processo tático dialético de conduzir a argumentação, como sublinha Nancy, mas também como propiciadora de seu efeito : a aporia final, na refutação do adversário com a catarse de suas falsas ou contraditórias opiniões.

período, seu desdém se estende a seus semelhantes , é difícil de não ver aí uma reprovação, a primeira pessoa do plural empregada por Alcibíades sendo uma maneira de implicar seu auditório na reprovação que ele faz pesar sobre Sócrates.

A segunda menção por Alcibíades à ironia de Sócrates (Banquete, 218d) concerne a oposição deste as suas solicitações amorosas , a sua maneira de se evadir a seus avanços , mesmo tendo sido , segundo Alcibíades, ele mesmo (Sócrates) que as havia provocado.

Tendo feito essas negaças e ao fim se recusando como fez Sócrates, a isso Alcibíades chama arrogância (217e5): nenhum traço de modéstia aos olhos de Alcibíades na ironia de Sócrates.

Aqui, o sentido relevante é o de evadir-se de seu papel seja na discussão (República I, Górgias), seja na vida amorosa, no Banquete , fingindo não ter resposta para as questões propostas.

De fato, “evasão” é provavelmente o que ironia significa , entendida como deliberada tática para prevalecer-se sobre o oponente”.

Como parece salientar Nancy sobre essas passagens do *Banquete*, Alcibíades se sente “enganado” não só pelas negaças amorosas conduzidas por Sócrates (ao seu ver), como também pelo que interpretou como sendo uma possibilidade de o filósofo estar escondendo dele um tesouro de conhecimento.

“Evasividade “ e “engano” portanto, seriam os motivos de queixa de Alcibíades em relação à conduta de Sócrates em face de suas expectativas quanto ao filósofo, e razão de ter-lhe atribuído eironeia e não “ironia complexa” de Vlastos.²⁴³

Na Ética Nicomaquéia, a ironia socrática pode parecer ter um sentido mais favorável, mas atenção mais detida a relevantes passagens , tomadas no contexto

²⁴³ A propósito de defender a ocorrência de sua ironia complexa na passagem 218d6-219 a3, em que Sócrates adverte Alcibíades de que tentar trocar sua beleza pela pretensa sabedoria do filósofo talvez não seja tão vantajoso como pensa, Vlastos averba o seguinte: “Se o conhecimento moral deve ser entendido – como Alcibíades o entende – como a espécie de coisa que pode ser entregue numa barganha, Sócrates insistirá que ele mesmo não tem absolutamente nenhuma: que , enquanto repositório de tal sabedoria, ele é “nada”. Dizer isso não é negar que ele tem sim sabedoria de uma outra espécie que Alcibíades poderia ter de graça se ele a procurasse ele mesmo , olhando para Sócrates não como um guru, mas como um companheiro na pesquisa. Encontrar engano em algum lugar neste discurso teríamos de plantá-lo aqui nós mesmos”.(1991:36)

do trabalho ético de Aristóteles, mostra que isso significa uma espécie de desdém intencional da convenção²⁴⁴, e não é mais favoravelmente entendido que o outro extremo desaconselhável, a alazoneia.

É Aristóteles que lembra: “Sócrates interrogava mas não respondia porque reconhecia não saber” (Refutações Sofísticas 34, 183b7-8): aí talvez o traço mais comum da dialética socrática.

O sentido mais favorável de “ironia socrática” é assim uma invenção moderna, provavelmente baseada no uso mais positivo do termo em Latim em Cícero Quintiliano”.

À ironia moderna de Vlastos, Nancy opõe muitas passagens de Platão e Aristóteles com um sentido de *eironeia* sem qualquer traço da ironia de Quintiliano.

Enquanto que a ironia atribuída a Sócrates é, na interpretação moderna, ligada a sua superioridade frente a seus interlocutores, nos tempos mais antigos, ela tem, segundo ele, sistematicamente conotação pejorativa.

Em seguida, Nancy exhibe a ocorrência, para ele, mais clara no *corpus platonicum* da identificação entre “ironizar” e “se recusar a responder”.

Nancy lembra que nesse contexto (*República*) discutia-se a justiça e, vencida a opinião do primeiro interlocutor, Céfalo, Sócrates nomeia seu filho Polemarco seu sucessor na discussão, não da opinião de seu pai, que vem a reformular, mas do papel do pai: o de responder:

“Trasímaco, vencido Polemarco, pergunta a Sócrates por que não mudar, além do interlocutor, o seu papel na dinâmica da discussão.

O próprio Sócrates observa que há tempos Trasímaco vinha esperando a ocasião de “tomar nas mãos a discussão”(336b), expressão designativa em Platão da posição de questionador (República 337 e3, Górgias 506 a2, Hípias Maior 287 a4)

Que pode haver de irônico na obstinação de Sócrates de se manter no papel de questionador?

²⁴⁴ Esse ponto específico da análise de Nancy depende de sua tradução de “*tà endoxa*”, que Aristóteles atribui ao *eíron* negar que as possui. Na tradução usual, que adoto, essa expressão significaria “as qualidades apreciadas por todos”, mas Nancy traduz como a opinião geral, popular, “*des idées reçues*”. Não vale a pena ir mais longe nisso (uma questão filológica), até porque não afeta o objeto de nossa discussão.

Numa dialética apenas com dois papéis (perguntador e respondedor) não poder senão responder consagra a vitória do questionador.

A ironia de Sócrates não tem aos olhos de Trasímaco nada a ver com a questão de sua sinceridade: ironia é o nome que ele dá ao modo de Sócrates de se furta às obrigações que lhe prescrevem as regras duma discussão codificada, regras conhecidas de todos e permitindo por isso julgar o bom desenvolvimento dessa discussão.

Por isso, a melhor tradução de eironeúesthai é antes que “ironizar”, “se furta” e a de “ironia”, “evasão”.

O que é chocante em Sócrates é que ele consegue evitar de responder sem ter por isso que se confessar batido: ele transforma sua recusa em responder em forma de uma pergunta, invertendo assim os papéis, impondo sua regra à discussão em lugar de se submeter à regra duma discussão codificada, conhecida de todos.

Aliás, é precisamente nesse sentido que Demóstenes emprega o termo “ironia” para repreender aos atenienses o fato de se furtarem a suas obrigações fiscais e militares na luta contra Filipe (Phil. I,7)”.

Em apoio a sua análise, Nancy invoca a passagem do *Górgias* (489 e1-3) em que Cálicles e Sócrates se acusam mutuamente de *euroneúesthai*, numa das raras vezes em que a palavra figura na boca de Sócrates.

“Trata-se de um dos raros casos em que a palavra figura na boca de Sócrates, o qual não faz senão retornar o que acaba de ser-lhe feito.

A ocorrência do termo na boca de Cálicles é, aliás, tanto mais significativa que o mesmo Cálicles se inquieta em outro lugar (481b-c) em saber se Sócrates brinca ou não, o que nos permite fazer a diferença, na boca do mesmo interlocutor, entre dois verbos “Ironizar” e “zombar ou brincar”.

Euroneúei, lança Cálicles a Sócrates no momento em que este, confrontado com a tese do direito do mais forte, opera um deslocamento do mais forte ao melhor: no momento, então, em que Cálicles, que claramente fixou o objeto da discussão, o “problema”, se vê também enganado em sua expectativa. O que Sócrates responde -“euroneúei me”- , foi antecipado, no momento em que

Cálicles , endossando o papel de Zethos na Antíope de Eurípedes, lhe atribuiu o papel de Amphion (484e, 485e).

Zethos zombava de Amphion na peça de Eurípedes?

Não o sabemos.

Quando ele lhe fala de sua vontade de o esbofetear, Cálicles, ameaça Sócrates mais que zomba dele.

Para compreender o diagnóstico de ironia trazido de um golpe no episódio por Sócrates acharemos uma indicação mais segura no fato de que a referência à Eurípedes serviu a Cálicles a repartir os papéis entre Sócrates e ele mesmo: a ironia de Cálicles terá consistido em prevenir Sócrates na distribuição de seus papéis respectivos (ele mesmo no papel de Zethos, o apóstolo da vida ativa, em face de Sócrates no papel de Amphion, o artista ou servo das musas²⁴⁵) , exatamente como a ironia reprovada por Trasímaco a Sócrates consistia em ignorar a distribuição de papéis de que Trasímaco acabava de tomar a iniciativa.

A ironia de Cálicles , em outros termos, terá consistido em delimitar já no início da discussão uma oposição cujo paradigma ele empresta à peça de Eurípedes , entre vida Ativa , e , se não vida contemplativa, pelo menos uma vida consagrada ao culto das Musas: culto que , bem entendido, não negará Sócrates, mas que recusará , em face de Cálicles, ver tão simplesmente se opor à ação, à política.

Porque não é somente em refutar o direito do mais forte que vai se empenhar Sócrates, mas em provar que é ele, o filósofo, o verdadeiro político – ao ponto de pretender ser o único homem político de Atenas (521d) -, escapando assim à partição muito cômoda de papéis inicialmente instituída por Cálicles.

Vale dizer que aqui duas coisas faz Sócrates que Cálicles percebe como ironia:

1) Fingir ignorância específica (faz-se de desentendido), não ter entendido o que Cálicles quer significar com “melhores” (homens) e de querer ganhar a discussão a qualquer custo como um erístico, “onómata thereúon” (“caçando palavras”, 498 b8)

²⁴⁵ Notável exemplo, para nós, da ironia dramática platônica : figurar o *ámouos* Sócrates como amante das musas, através de Cálicles. Mais saborosa ainda fica a passagem quando o verbo *eironeúesthai* ocorre em meio a uma disputa por papéis dentro do diálogo e , deve-se lembrar, que o que Sócrates mais faz nos diálogos é fixar-se no papel de perguntador em detrimento do adversário. O verbo aparece, assim, num contexto de escaramuças.

2)*Insinuar* , tentando enredar Cálicles no argumento, que este pensa saber o que não sabe, sendo por isso , nos termos do Filebo “ridículo” ou “risível”.

Em suma, ironizar aqui implica a tentativa de fazer ridículo (no sentido filosófico) o interlocutor

Em conclusão , afirma Nancy:

“Ironia nada tem a ver nem com sinceridade da intenção, nem com a clareza das palavras, e menos ainda com a veracidade, nada tem a ver com a dissimulação nem com o duplo sentido, mas sim com a tática: é um estratagema em que Sócrates , para surpresa e decepção gerais, se conduz inversamente ao que os usos autorizam a esperar dele.

Sócrates não o único utilizador desse expediente nos diálogos mas é o principal de tal sorte que o epíteto “eironikós” aplicado a ele parece até resumilo.

Ele consegue se evadir tanto às questões dos sofistas quanto aos avanços de Alcibíades sem abandonar a discussão.

E este provavelmente é o que designava inicialmente o termo eíron , quando Aristófanes o empregou, como uma marca de fábrica do socratismo entre dois adjetivos , designando um, a maciez do couro, e outro, a viscosidade da pele oleosa dos atletas , que lhe permite deslizar entre as mãos do adversário (Nuvens, 449)”

Finalmente, chegamos à análise, muito mais minuciosa , elaborada e completa da questão *eironeía*/ironia , como a propõe Vlastos , feita por Melissa Lane²⁴⁶.

Ela se aplica a por em causa a atribuição de Vlastos de duplo sentido ao que denomina “ironia complexa “ de Sócrates, somente quando os termos *eironeía* e cognatos surgem em algumas passagens dos textos de Platão, sem deixar de fora de seu exame nenhuma das passagens em que esses vocábulos incidem, diferentemente do que fizeram os críticos anteriores aqui apresentados e o próprio Vlastos , que se confina a a um escasso número de passagens textuais para defender sua tese inovadora.

²⁴⁶ Melissa Lane (2006:49-83)

E o faz de modo para nós tão convincente e completo que poderíamos subscrever oitenta por cento ou até mais do que afirma, reservando-nos, porém, o direito, de, na seção correspondente do capítulo V, apontar-lhe pequenos reparos.

Dada a força de sua argumentação, solicitamos a paciência do leitor para a transcrição de boa parte de seu artigo sobre o assunto, apenas indicando aqui e ali, geralmente em notas de pé-de-página ou breves interrupções de sua argumentação, alguns esclarecimentos adicionais nossos.

Diz ela:

“ Este estudo propõe que eironéia e seus cognatos nunca deveria ser traduzida por “ironia” (definindo-se ironia como “dizer algo com a intenção de que a mensagem seja entendida como transmitindo o significado oposto ou pelo menos diferente do que é enunciado”).

O mais conhecido dos usos de eironéia em Platão é sua atribuição a Sócrates.

Consequentemente, o presente argumento estabelece que quando os personagens de Platão chamam Sócrates “eironikós” eles não devem ser traduzidos como chamando-o “irônico”.

(...)Trasímaco e Alcibíades fazem as mais importantes atribuições de eironéia a Sócrates nos diálogos platônicos.

Veremos que eles se contradizem um ao outro. No que eles supõem Sócrates estar escondendo se contradizem, uma contradição que sugere que a atribuição de eironéia a Sócrates na obra de Platão não pode ser tomada pelo seu valor de face.

Apesar de seu desacordo sobre o que Sócrates estaria escondendo, entretanto, tanto Trasímaco quanto Alcibíades supõem que a intenção comunicativa de Sócrates seja de esconder mais que revelar.

Ambos se orgulham de ter penetrado num disfarce que eles supõem Sócrates ter pretendido manter.

E é isso que decisivamente distingue ironia de eironéia.

Contra a pretensão de Vlastos de que é em alguns contextos platônicos, especialmente com referência a Sócrates, que as palavras derivadas de eíron signifiquem “ironia”, eu defendo que elas tanto podem quanto devem ser consistentemente traduzidas com seu significado em Aristófanes de “esconder

através do fingimento” (em outras palavras, um ato de fingimento que serve para esconder algo).”

Sem termos absolutamente intenção de contraditar inteiramente essa visão da autora, sobre *eironeía*, pensamos que “fingimento” transmite a impressão de “teatralização”, de “ostentação de uma opinião ou de um estado”, o que nos parece não descrever tão bem o que se passa com o personagem Sócrates, caracterizado essencialmente, *qua* personagem, como alguém hostil à arte das musas e, portanto, como *ámousos*²⁴⁷, avesso a dramatizações.

Assim, sua *eironeía*, tanto quanto atende a seus fins metódicos e aporéticos, é antes que fingimento, um escondimento de um estranho e, até então, inaudito saber: o saber de si e o saber de seus paradoxos morais, que, para o leitor, só são postos inteiramente à luz no *Górgias*²⁴⁸, já no ocaso do método, diálogo-chave, por isso, para a compreensão das artimanhas que parece estar sempre produzindo.

O Sócrates “fingidor” não se nos afigura como o sendo metodicamente, a serviço do elenco *stricto sensu*, mas seria talvez mais de caráter dramático, um tanto teatralizado, como ocorre em seus paradoxos performáticos.

Esses artifícios de fingimento, tanto os paradoxos performáticos (ironia dramática de Platão, como veremos) quanto os elogios insinceros (*eironikoî*, enquanto preparatórios do elenco) como meio de *captatio benevolentiae* do interlocutor mais arisco ao elenco, podem até ser elementos oratórios ou propiciadores de seu objetivo final no diálogo (no caso dos aporéticos, o de refutar) e no caso da *Apologia*, o de estabelecer o máximo confronto do filósofo com o pensamento, modo de viver e instituições dos atenienses não tanto para refutá-los (já que é mais uma peça de oratória forense que um *agón* elêntico), mas para marcar, até a exasperação de todos, sua atopia na cidade, sua situação de um contra todos, zombando acerbamente de todos eles.

Por isso, acho conveniente, no caso do personagem Sócrates, distinguir entre as duas faces complementares da *eironeía* entendida como engano: a simulação e a dissimulação. Embora o escondimento de algo possa implicar o

²⁴⁷ A importância, para nossa leitura lítero-filosófica dos diálogos, dessa caracterização (que, como veremos, provém de Aristófanes) será esmiuçada no Capítulo V desta tese.

²⁴⁸ Quando dizemos que os paradoxos morais de Sócrates só são enunciados explicitamente no *Górgias*, estamos nos referindo à série dramática dos diálogos e não à série de sua enunciação, de sua escrita.

fingimento de outra coisa e vice-versa. Mas há que distinguir em Sócrates não só o que é meio e qual é fim entre esses elementos (respectivamente, o fingimento-simulação, e o escondimento-dissimulação), - o que a autora faz, mas também associar o primeiro desses procedimentos à ironia dramática de Platão e o último à *eironeia* metódica do personagem Sócrates- o que a autora não faz.

Mas voltaremos a esse ponto quando, no capítulo V, fizermos nosso balanço final da posição tanto de Vlastos quanto de seus críticos.

De qualquer sorte, M. Lane continua sua argumentação:

“Este artigo visa somente estabelecer a alegação negativa de que eironeia não deve ser traduzida por “ironia” em nenhum lugar da obra de Platão.

Começemos por revisar o uso dessa palavras em Aristófanis, cujas peças contêm as únicas ocorrências supérstites antes de Platão .

Em Vespas 174 , Filocleón tenta burlar a vigilância do filho sobre ele escondendo o fato de que pretende juntar-se ao júri mediante fingir estar tirando o seu burro para vender no mercado.

O que é percebido pelo escravo que se admira de sua matreira tentativa de enganar.

Note-se que aqui é uma ação que é descrita eironikós e não palavras, o que sublinha a diferença entre o uso de Aristófanis do termo e a ênfase aristotélica na autodepreciação verbal .

Mais fundamentalmente , a passagem ilustra que a ação é acusada de ser eironikós na medida em que envolve o escondimento de algo (sua real intenção de escapar) por meio de fingir (aqui, fingir a intenção de levar o burro ao mercado).

No caso de Aves, o humor depende da inocência da deusa Iris a respeito de escondimento por fingimento de que é acusada²⁴⁹ .

Em 1211, Peisthetaerus diz que ela fraudulentamente esconde a verdade mediante fingimento. Steve e Thirlwall falam aqui de “eironeia prática”, a que não depende de nenhuma forma de discurso.

²⁴⁹ Vlastos, “Ironia Socrática” in 1991:23..

Mas sua acusação de que estava engajada em eironeúesthai é falsa e mostrada à audiência que é incorreta .

Ela nada esconde , nem finge.

Esse texto se situa em oposição à classificação binária de Vlastos de eironeía como engano vs. ironia como comunicação não-enganadora.

Ele demonstra uma terceira possibilidade: eironeía pode ser atribuída a engano maldoso, mas tal atribuição pode ser falsa.

Assim não precisamos, pace Vlastos, impor uma nova definição para o termo para resgatar Sócrates da acusação de engano.

Acusações de engano podem estar erradas e , assim, eironeía pode ser erradamente atribuída.

Vejamos as ocorrências da palavra nos diálogos nem por Sócrates nem sobre ele.

Sua utilidade é o intérprete ficar livre de quaisquer pressuposições sobre a “ironia socrática”.

No Crátilo, Hermógenes se queixa que Crátilo nada explica e esconde por fingimento (eironeúesthai) um pretense conhecimento fingindo (prospoioúmenos) que o detém .

O que Crátilo é acusado de fingir não é alegação de possuir conhecimento é antes a insinuação de que se Crátilo expusesse seu conhecimento sua explicação compeliria o crédito de Hermógenes, de tão sólida.

Hermógenes vê isso como fingimento que esconde o fato de que Crátilo pode não ter tal prova demolidora.

A acusação é de que Crátilo arditosamente quer vencer a discussão sem lutar, e isso pode ser outra forma de dizer que ele finge saber o que não sabe.

Um segundo uso de eironeía em Platão sem envolvimento de Sócrates está no Sofista 268 a8 (e de novo em 268c8), quando o Estrangeiro divide a categoria de imitação–crença ou doxomimetiké em dois ramos.

Um, que será apelidado (haploús) ou “simples” consiste de imitadores que são “tolos, pensando que sabem coisas em que apenas acreditam” (267 e11-268 a1).

O típico membro do outro ramo, chamado eironikós é descrito assim: “tendo passado por muitas discussões...por temperamento ele é suspicaz e teme que não saiba as coisas que finge diante de outros , saber” (268 a1-4)

Note-se que o que é intencionalmente escondido aqui não é a posse de conhecimento ,mas antes sua possível falta.

Os sofistas eironikoî receiam ser ignorantes, e procuram esconder isso do público mediante conhecimento fingido do assunto em questão.

Similar a esse segundo caso é o terceiro, em Leis 10, 908c-e.

Aqui, o Estrangeiro está esboçando aquela versão de ateísmo que consiste em não crer que os deuses existem , e identifica dois grupos entre eles .

Um grupo que exercita a parrhesía (franqueza) sobre o fato de que não creêm que os deuses existam.

O outro grupo são por definição os não-francos ou honestos sobre sua falta de crença na existência dos deuses.

Esse grupo é descrito como ” cheio de sagacidade e engano” e mais tarde identificado como eironikós (908 e2)

Esse tipo eironikós engana os outros sobre sua falta de crença nos deuses mediante esconder isso, isto é, mediante fingir que eles são de fato adivinhos.

Vlastos também concede que essas passagens representem exemplo do uso original da palavra, mas que nem sempre é assim e assume o encargo de provar essa alegação e argumenta que a prova necessária está no Górgias, onde ele admite que eironeía esteja sendo usada tanto por Sócrates quanto por Cálicles reciprocamente para zombar “sem a mais leve imputação de engano intencional”(Socratic Irony, 1991:26)

Antes porém de disputar com Vlastos a leitura do Górgias, é útil considerar duas outras passagens onde eironeía é usada por Sócrates : Apologia e Eutidemo.

A passagem da Apologia é aquela em que , já na fase do julgamento em que se discute a pena alternativa de exílio e ele explica por que não aceita.

“ É porque é impossível para mim manter-me quieto porque isso implica desobedecer o deus e se disser isso vós não me acreditaríeis pensando que os estou enganando (euroneúesthai)

O que Sócrates quer dizer com eironeía aqui?

Vlastos nada diz sobre isso.

Nehamas sugere que, seja no caso de Sócrates estar convencido de sua conexão divina, seja no caso de estar zombando dos juízes, todos pensarão que sua alegação implica ele ser superior a todos, seria uma bazófia de todo modo.

Nehamas acredita que eironeía, que sempre traduz por ironia, envolve sempre fanfarronice e superioridade da parte do ironista.

Mas essa alegação não se conforma às práticas de se atribuir eironeía seja em Aristófanés, seja em Platão, em cujos textos ela significa uma acusação de ter tentado fazer ou passar algo sem detecção mas tendo sido desmascarado por tentar isso.”

Novamente, talvez seja oportuno aqui observar que parece que a grande e enigmática acusação a Sócrates reside no questionamento sobre suas reais intenções ao praticar a *eironeía* e como deve ser entendido esse termo, e se, de fato, empregou tal expediente. Como no caso do romance *Don Casmurro* De Machado de Assis, cujo cerne está no fato irresponsável de ter ou não Capitu cometido adultério, caso em que a visão do observador termina sendo decisiva, quando nunca haja uma confissão do acusado.

De toda forma, assim prossegue Lane em seu instigante raciocínio:

“Visto o uso de eironeía por Sócrates sobre si mesmo, vejamos agora dois casos em que o usa sobre outros.

Um é no Eutidemo, em que Sócrates. descreve a atitude de Dionisodoro que só retoma seu questionário depois breve e enganosamente (eironikós) suspender a fala como se contemplasse algo de importância (302b3-4).

Aqui nossa leitura de eironikos é de “esconder por fingimento” com Sócrates acusando que Dionisodoro fingiu uma pausa pregnant para esconder um profundo pensamento (ausente), para construir um respeito da audiência pelo argumento erístico que se seguiria.

Dionisodoro não quer precisamente que essa pausa seja percebida (como o foi por Sócrates) como mero fingimento de ter um profundo pensamento a esconder.

O outro caso em que Sócrates emprega o termo eironeía nos traz, finalmente à sua discussão com Cálicles no Górgias (489d-e), quando a mesma palavra também é empregada por Cálicles contra ele.

Sócrates acaba de apanhar Cálicles em autocontradição. Este havia afirmado que a justiça é determinada por convenção antes que por natureza, mas

também afirmara que justiça é a justiça do mais forte, e admitiu também que muitos são mais fortes que poucos.

Sócrates então pergunta se ele concorda que muitos sendo mais fortes devem então estar corretos em sua crença de que ter uma participação igual é justo.

Cálicles replica que ser “superior” deve significar ser “o melhor” e não o “mais forte”. Nessa polêmica, Cálicles acusa Sócrates de ‘estar escondendo sua real atitude para comigo mediante fingir (eironeúesthai)’ , ao que Sócrates responde: “Não, por Zethos , Cálicles, de que fizeste uso agorinha ao esconder sua real atitude mediante fingimento (euroneúiesthai) para comigo”. (489d5-e4)

Sócrates acusa Cálicles de estar usando de eironeia com ele na passagem envolvendo a menção do último a Zethos , que está em 485e-486d1.

Essa passagem conclui grande diatribe de Cálicles contra Sócrates viver a vida de um filósofo, se escondendo em cantos antes que procurando realizar ambição e fama na vida ativa da cidade, um filósofo que seria vergonhosamente incapaz de se salvar no tribunal se processado.

Ele comparou sua crítica a Sócrates. por essas coisas à crítica de Zethos a seu irmão gêmeo Amphion numa peça perdida de Eurípides (Antíope).

Na peça, Zetho defende a vida ativa e sua capacidade de autodefesa e de ajudar outros contra o compromisso de Amphion com contemplação e música”.

Aqui parece haver aquilo que diríamos hoje (e que efetivamente vamos considerar no capítulo V) ser um arremedo de “ironia trágica” de Platão com seu personagem Sócrates ao antecipar-lhe a morte e as razões para ela, agravada pelo fato de atribuir-se a Sócrates uma aptidão estruturalmente inexistente em seu personagem (a de que seria perito em *mousiké* ,arte das musas), ponto que tentaremos explicar o melhor possível no capítulo V.

Assim, essa atribuição agonística a Sócrates por Cálicles de ser um *mousikós* seria patente exemplo de um diálogo irônico de Platão diretamente com seu leitor sobre seu protagonista, e “por cima da cabeça” deste - típica ironia dramática do autor do diálogo.

Seja como for, Lane prossegue em sua análise:

“Vlastos assume que Cálicles está zombando de Sócrates ao compará-lo com o ‘patético’ Amphion, e a troca de zombarias não teria segundo ele a mínima intenção de enganar.

Mas, quando a troca de eironeíai e a referência a Zetho são entendidas em contexto, veremos que um engano intencional putativo por um escondido ato de fingimento é precisamente o que está em jogo.

Introduzindo sua invocação de Zetho em 485e, C. tinha asseverado “Mas, Sócrates, eu realmente tenho uma consideração amigável em relação a ti”.

Assim contextualizado, o cerne da história de Zetho parece ser a alegação de Zetho em Eurípides de estar distribuindo críticas da vida de seu irmão de contemplação e música em uma sincera preocupação por ficar ele assim privado de qualquer expertise prática e relevante.

Cálicles alega estar tão sinceramente preocupado, como Zetho estava, com o bem estar de seu objeto de crítica, em seu caso, Sócrates, cuja vida filosófica ele ataca como ridícula (katagélaston, em 484e1, e3, 486 a7) e não digna de um homem (ánandron, 485c), tornando-se pateticamente incapaz de defender seus interesses na política ou no tribunal.

Acusando, por sua vez a Cálicles de eironeía por ter feito essa crítica, Sócrates o acusa de estar escondendo sua verdadeira atitude para com ele, fingindo preocupação por ele.

Que atitude é que Sócrates pensa que Cálicles estava escondendo? Poderia ter sido um senso de superioridade, ou uma paixão irresistível por triunfo erístico que deixa Cálicles indiferente aos apuros e necessidades de seus interlocutores.

Não é claro o objeto do escondimento; o que interessa é que Sócrates detecta que Cálicles estava enganadoramente fingindo ao expressar sua preocupação por Sócrates, como modelado naquele de Zetho por Amphion.

Cálicles, por sua vez, quando o acusa de eironeía deixa claro que não acreditava na sinceridade de Sócrates em seu pedido por um ensino mais gentil, sem ter estabelecido exatamente o que é que Sócrates estaria com isso querendo esconder.

O que importa é que as duas alegações são simétricas . Cada um acusa o outro de fingir preocupação com o bem-estar ou valor do outro , e assim um acusa o outro de engano intencional²⁵⁰ .

Eles estão precisamente acusando um ao outro de escondimento enganoso por fingimento, o que , pace Vlastos , não é equivalente nem a zombaria nem a ironia .

O chamado “elogio irônico” tem de ser visto cum granus salis na antiga Grécia.

Eleanor Dickey (1996) analisa magistralmente o que denomina “termos de tratamento amistosos” e sobretudo que não devem ser tomados por elogio irônico com uma única exceção em Platão.

É quando se refere a seus interlocutores no Górgias por cinco vezes como sophótate (Gorgias 489 c8)

Neste único caso, Sócrates antes de ser delicado com o interlocutor , mostra a dominância do falante (Greek Forms of Treatment, 117, FTs)²⁵¹ .

Não é insultuoso , mas é complacente e paternal (G.F., 122, 126)

No Górgias, a autora mostra que Sócrates não usa FTs ao conversar com Górgias , só ele usa FTs com Polo, e com Cálicles , ambos fazem isso porque Górgias não mostra resistência à arguição de Sócrates, enquanto a dominância no diálogo é disputada todo o tempo por Sócrates e Cálicles.

Dickey mostra que o uso de FT na passagem não indica ironia e sim é uma indicação da contenda a respeito da dominância conversacional que marca o diálogo como um todo.

Voltemos agora a considerar as duas mais conhecidas atribuições de eironeía a Sócrates , por Trasímaco e Alcibíades.

²⁵⁰ Sem impugnar essa interpretação da autora, cremos no entanto que ela , embora plausível, não leva em conta um aspecto crucial levantado em parte por Nancy. Na luta tática pela posição dominante de perguntador (isto é, de quem vence a discussão), Cálicles, com sua alusão ao caso de Zetho e Amphion, está tentando fixar Sócrates numa posição frágil e inaceitável para este: a de ser um *mousikós* , além de ser também alguém desinteressado da política, logo ele, Sócrates, o que renega as musas e que pretende ser o único verdadeiro político na cidade. A riqueza dessa passagem e as consequentes acusações mútuas dos interlocutores no diálogo de estarem praticando *eironeía* está em que trata-se aqui, ao nosso ver, de caso em que uma *eironeía* tática socrática (pela posição de perguntador hegemônica no diálogo, a de verdadeiro político) se dá no bojo de uma ironia dramática de Platão – a de fazer Cálicles rotular Sócrates de tudo o que seu personagem não queria ser: *mousikós* e apolítico.

²⁵¹ In *Greek Forms of Address*, 1996.

Ainda assim ,o contraste entre o que cada um quer dizer com eironeia aponta para o quanto Platão liga o uso de eironeia ao caráter do personagem que faz essa atribuição.

De fato, contrastando Trasímaco a Alcibiades, vai sublinhar o fato de que a atribuição de eironeia a Sócrates é retratada por Platão como estando inteiramente nos olhos do interlocutor.

É uma questão de temperamento e percepção em relação a que o interlocutor que acusa Sócrates de eironeia acredita que ele tenta esconder.

O escárnio de Trasímaco por Sócrates detecta-o escondendo um medo de ignorância ; a admiração desapontada de Alcibiades o detecta como escondendo, como Nightingale enfatiza, entesouramento, conhecimento (Genres, 124,126)

Dadas as opostas alegações, e dados os defeitos morais de seus proponentes , o leitor deve se precaver antes de assumir que suas atribuições de eironeia são pretendidas por Platão para registrar algo de verdadeiro sobre Sócrates.

Eles o estão acusando, e o de que o acusam depende do que eles (com seus próprios e marcados defeitos) percebem como falta.

É até difícil imaginar o quanto Platão poderia com mais clareza assinalado que eironeia não é para ser tomada como uma caracterização conclusiva de Sócrates do que através de mostrar Trasímaco e Alcibiades atribuindo isso a Sócrates por razões opostas.

Os contextos de cada atribuição são bem conhecidos.

Começamos pela República (336 a) , onde Vlastos (em contraste com Nehamas) interpreta eironeia no sentido aristofânico de esconder mediante fingimento, mas onde ele interpreta mal tanto o que está sendo fingido e o que esse fingimento pode estar escondendo.

Sócrates e Polemarco acabaram de se por de acordo em que a definição sobre a definição de Polemarco de justiça como dar a cada um o que é devido (entendido como causar dano aos inimigos e beneficiar os amigos), como sendo não verdadeira.

Trasímaco entra na conversa para atacar essa conclusão.

Ele acusa que eles agiram feito idiotas que simplesmente transigem entre si no modo pergunta-e-resposta.

E ele desafia Sócrates como segue:

(R1) “..., se tu de fato queres saber o que é a justiça, não apenas faça perguntas nem , por amor à honra (*philotimoû*) te engages no elenco quando alguém as responde. Tu sabes que [é mais fácil] perguntar do que responder, então tu mesmo responde para nos dizer o que é a justiça(336c2-6)”.

Sócrates, como narrador prossegue , dizendo que ele estava com medo e respondeu “tremendo um pouco”:

(R2) “ não sejas tão duro conosco , Trasimaco, pois se Polemarco e eu cometemos um erro em nossa investigação, tu deves saber que se o fizemos foi involuntariamente. Se estivéssemos procurando por ouro nunca transigiríamos um com o outro, se ao o fazermos destruíssemos a chance de encontrá-lo. Então, não penses que na busca pela justiça , uma coisa mais valiosa que mesmo uma grande quantidade de ouro, nós inadvertidamente transigíssemos mutuamente ou seríamos menos que completamente sérios sobre encontrá-lo. Tu certamente não deves pensar isso, mas antes - como eu faço - que somos incapazes de encontrá-la. Daí, é certamente muito mais apropriado para nós sermos alvo de compaixão por vós , pessoas argutas (*tôn deinôn*) e não sermos invectivados”

E então, assim o narrador descreve a resposta de Trasímaco, que se segue a uma gargalhada sarcástica:

“(R3) “Por Hércules”, ele disse, “a usual forma de Sócrates de fingir algo para esconder o que tem em mente fazer (tradução da autora para “ a habitual *eironeía* de Sócrates). Eu sabia , e disse isso para estas pessoas antes, que tu não estarias disposto a responder e que , se alguém te questionasse, tu fingirias algo (*eironeúesthai*) e faria muitas coisas em lugar de dar uma resposta ”E Sócrates responde : “Isso é porque tu és *sophós*, Trasímaco (337 a4-8)

Note-se que Trasímaco acusa Sócrates ²⁵² *tanto de se engajar em euroneúesthai no que acaba de dizer quanto de se engajar na habitual eironeía (veremos que Alcibíades faz essa similar dupla acusação).*

É de se pensar se, aqui, como na *Apologia*, Sócrates também responde a uma dupla acusação, uma que reconhece como de fato sua, em que praticamente inventa sua própria acusação²⁵³ e a outra, as acusações formais da peça acusatória, que desconsidera (sem negar). As primeiras, a serviço de seus propósitos (na *Apologia*, fazer-se condenar pelo “crime” de questionar a visão de mundo e as práticas malsãs de seus acusadores e julgadores), e as outras, revelando a impressão (aparência) que causa nos acusadores.

Deste modo, não dá maior importância ao caráter “habitual” de sua *eironeía*, como parece aos interlocutores, mas parece reconhecer, por outro, ao longo dos diálogos, implicitamente, que o escondimento de não-saber é expediente útil e necessário para suas manobras refutatórias. Ou seja, não é um *ironikós* por caráter indelével, mas pratica a *eironeía (euroneúesthai)* de não saber, sempre que isso sirva à refutação, como também faz manobras preparatórias para captar a benevolência de interlocutor arisco ao elenco, e também expõe convicções morais relevantíssimas (que não apresenta diretamente no elenco) bem como usa de jocosidade não-irônica, além de dizer muita coisa prolepticamente (*obter dicta*, no interesse da continuidade dos diálogos por Platão)

Com isso, Platão evita que Sócrates admita sua condição de réu das acusações de outros, mas não o livra de uma “acusação” extremamente velada do próprio Platão a seu método e suas limitações (cf. *Górgias*, em nossa análise do capítulo V, “c”). Se ele é réu, ele o é tanto de Platão quanto de seus interlocutores, por motivos bem diversos.

Feita essa observação, devolvamos a palavra a M.Lane:

²⁵² Vale abrir aqui esta nota ao texto da autora para observarmos que Sócrates, diálogos afora, está sempre sendo acusado de alguma falta, na linha do que sugerimos no capítulo I, no sentido de que os diálogos socráticos são como que um desenvolvimento da *Apologia* (seu proêmio dramático e filosófico) e, nessa qualidade, o julgamento de Sócrates parece nunca acabar, ora sendo os interlocutores seus acusadores, ora o próprio Platão em ironia dramática.

²⁵³ Sócrates chama de “as primeiras calúnias contra mim”, *Apologia*, 18b1-2.

“Vamos começar por considerar a acusação particular , aquilo que Sócrates acaba de dizer – protestando que ele e Polemarco não estavam transigindo mutuamente frivolamente e sem pensar , mas antes que eram ambos incapazes de encontrar a justiça embora o tivessem tentado – foi dito, como se fosse eironicamente .

Vlastos também admite aqui uma eironeia tradicional, entretanto, assume que Trasímaco está acusando Sócrates de dissimular ou esconder seu real conhecimento.

Escreve Vlastos:

“Trasimaco está acusando Sócrates de mentir, ao dizer que não tem resposta própria para as perguntas que formula para os outros: ele próprio provavelmente as tem, Trasímaco está protestando, mas finge que não para manter escondido de modo que ele tenha um dia de descanso da batalha para , em seguida, precipitar-se sobre as nossas respostas e rasgando-as em pedaços , enquanto está protegido de ataque”.

Mas, é o caso de que Sócrates , “muito provavelmente” tem , como Vlastos sugere, uma resposta própria para a questão de que é a justiça , e que é contra ele manter escondida tal resposta a razão do protesto de Trasímaco?

Em (R1) Trasímaco objeta que Sócrates não está fazendo seu melhor para encontrar uma definição de justiça, porque recusou um óbvio caminho para tal fim, que é para ele oferecer uma resposta ele mesmo.

Em vez disso, sua philotimía(amor da honra) o está levando e se engajar no elenco com Polemarco.

Em (R2), Sócrates tenta rebater a alegação de não estar fazendo seu melhor para definir justiça, dizendo que tem trabalhado junto com Polemarco para tal fim com toda seriedade.

(R3) então constitui a rejeição por Trasimaco da sinceridade socrática em sua réplica.

Trasímaco acusa que ao dizer que ele e Polemarco vêm fazendo seu melhor para definir justiça, Sócrates , na realidade, está fingindo ter dado à pesquisa seus melhores esforços, enquanto esconde sua própria relutância em responder (contrastar com Vlastos , que diz que Trasimaco toma Sócrates como estando

mentindo sobre não ter definição própria sua; a acusação de Trasímaco é antes sobre o valor e propósito do engajamento elêntico com Polemarco).

A generalização da acusação de eironeústhai nesse exemplo em habitual (eiothûia) implica que Sócrates é habitualmente relutante em responder , e que ele recobre sua relutância com um compromisso fingido com a pesquisa conjunta como um método superior ou com a produtividade do elenco.

Por que , segundo Trasímaco, é Sócrates, tanto neste caso como habitualmente , relutante a dar sua própria resposta, escondendo essa relutância mediante fingir um compromisso com o elenco como o melhor caminho para o conhecimento?

Porque Trasímaco acredita que Sócrates é motivado pela philotimía, não faz sentido para ele acusar Sócrates de uma relutância de revelar um genuíno conhecimento – porque se Sócrates tivesse tal conhecimento, a forma mais segura de satisfazer sua philotimía seria revelá-lo.

Em vez disso , o que ele acusa Sócrates de esconder é o medo de que seu conhecimento se mostre inadequado.

Exatamente como no Sofista , vemos o imitador–de-crença (doxomimetés) eironikós descrito como escondendo sua suspeita de que lhe falte conhecimento atrás de um manto de discursos putativamente conhecedores, assim também Sócrates está sendo acusado aqui por Trasímaco de esconder uma ausência de conhecimento(ou uma ausência suspeita, uma vez que o status de seu conhecimento foi até agora protegido do teste probatório do elenco) atrás de um manto do questionamento dos outros.

Em ambos os casos, o manto significa proteger-se de desafios que exporiam sua auto-suspeitada ignorância(enquanto Vlastos nota o efeito protetor, ele parece implicar que Sócrates tem uma definição potencialmente real e sólida escondida atrás do manto, enquanto, em minha visão, Trasímaco está insinuando que não deve haver).

Essa interpretação é apoiada pelo fato de que Trasímaco continua , propondo que ele dê sua própria resposta à pergunta do que é a justiça, indagando a Sócrates o que ele fará se essa resposta (a de Trasímaco) for (como o tom da pergunta implica que será) “uma melhor”(337d1-2).

E o próprio Sócrates , como narrador, comenta sobre a ação do diálogo em termos que também confirma esta leitura:

“Era óbvio que Trasímaco pensava que tinha uma boa resposta e que queria ganhar a admiração de todos, mas fingia que queria renunciar a seu amor pela vitória mediante insistir que eu falasse. Entretanto, ele concordou, no fim, e então falou:

“Aqui tendes a esperteza de Sócrates; ele mesmo não está disposto a ensinar, vai a toda parte para aprender com outros e nem mesmo é grato a eles” (338 a5-b4).

Como Sócrates relata aqui, o que Trasímaco acreditava neste ponto do diálogo era que era ele mesmo que tinha algo a ensinar aos outros, não que Sócrates estivesse escondendo nada que ele ou os outros pudessem aprender.

Vlastos está correto, então, em sua conclusão de que “não há razão para traduzir eironeía aqui por “ironia”(Ironia Socrática, 24-5).

Mas está errado em implicar que o de que Trasímaco acusa Sócrates é de tentativa de esconder conhecimento.

A acusação é, em vez disso, de uma tentativa de esconder ignorância, ou melhor, de uma temerosa inadequação de qualquer tentativa de dar uma definição²⁵⁴”.

(...)”Se eironeía significa o usual (encondimento por fingimento) na República, o único lugar para a interpretação de “ironia” se refugiar é no Banquete.

Aqui, como notado antes, devemos nos precaver para não tomar a alegação de Alcibíades de ter penetrado o escondimento de Sócrates como uma alegação de que Sócrates tinha pretendido (ironicamente) transmitir algo que ele estava somente aparentemente escondendo.

Alcibíades nunca faz tal alegação.

Para ele, a intenção de Sócrates de esconder é real; é somente por acaso que ele alega ter penetrado a fachada de Sócrates.

Como Trasímaco, ele atribui eironeía a Sócrates duas vezes, uma vez como característica geral (S1, abaixo) e uma vez num contexto particular(S2 abaixo).

E note-se que ele explicitamente atribui engano a Sócrates como o motivo para tal escondimento por fingimento.

²⁵⁴ Veja-se aqui a conexão com passagem final do Sofista em que se diz que o sofista é aquele que tem uma “forte suspeita (*méga hupopsía*) de não saber o que diz que sabe”.

No fim de seu discurso , ele diz que ele amadureceu seu elogio a Sócrates com um pequeno achado de falta, e que, como Cármides, Eutidemo e outros, ele foi enganado (exapatôn, 222b3) por Sócrates interpretar o amante, com o resultado de que eles sucumbiram ao amor por ele eles próprios.

Ele assevera que seu propósito de dizer isso a Agatão é que o rapaz fique de guarda contra ser igualmente enganado (exapatâsthai, 222b5).

Isso confirma quem, ao atribuir eironeia a Sócrates , Alcibiades não está refugando de imputar-lhe engano (na forma clássica de eironeia de esconder por fingimento) a ele.

Ele se propõe a entender e explicar os paradoxos do caráter de Sócrates , comparando-o às figuras de silenos que contêm imagens de deuses e ao sátiro Mársias .

Alcibiades se vangloria de que “ninguém dentre vós presentes” o conhece e afirma que ele “o tornará claro”(216c7-d1)

Alcibiades prossegue para identificar atitudes e aparências externas de Sócrates , e um número de atitudes internas que ele esconde em si como as figuras de silenos.

Externamente Sócrates parece estar eroticamente engajado com homens belos e jovens, a apresenta uma figura de si mesmo como ” inteiramente ignorante e nada sabendo”.

Internamente , ele e é cheio de temperança (216d7); ele despreza a beleza física humana (e acredita que nós jovens nada valem); ele acredita que riqueza e honra nada valem.

Essa situação é totalmente sumarizada por uma alegação de que Sócrates está escondendo (atributos internos) por fingimento (atributos externos), que é precisamente o que nós deveríamos esperar e tomar o verbo eironeúesthai como significando , na sentença que sumariza a comparação com o sileno, que:

“(S1) “Sócrates crê que essas coisas nada valem nós também não. ; ele passa sua vida inteira escondendo isso por fingimento (euroneúesthai) [nas formas já descritas] , incluindo brincar (paízon) com seus concidadãos”(215e2-5).

Não há necessidade de procurar nenhum novo ou fantasioso sentido para o termo.

Seu significado ordinário e unívoco sentido em Platão se encaixa perfeitamente na lógica do que Alcibíades está dizendo.

Faz sentido para Alcibíades dar a esse brincar menção especial de como ele é especialmente irritado com isso, como a seção seguinte de seu discurso entre os textos (S1) e (S2) mostram.

E note-se que através de ler paízon como um exemplo do que Alcibíades objeta no euroneúesthai socrático, isso resulta ser um exemplo de eironeúesthai por meio de ações mais que por palavras, mostrando que Platão compartilha isso com a Vespas de Aristófanes como um possível significado do termo”.

Uma rápida interrupção na explicação da autora, apenas para lembrar a utilidade de se comparar sua linha de raciocínio contextualizada dramaticamente com a tendência de Vlastos de se fixar apenas na interpretação verbal dos termos *eironeía*/ironia.

Mas retoma Lane para finalizar seu argumento:

“Alcibíades também se refere a uma única vez em que surpreendeu Sócrates sendo sério (spoudázontos, 216e5), o que lhe permitiu olhar dentro dele.

Para mim, o contraste entre paízon e spoudázontos é significativo, mas isso não desacredita a tradução do primeiro como “brincando (ou jogando); nem torna eironeúesthai por associação (epexegetica ou não) em “ironia”.

Explico cada ponto.

Alcibíades não está atribuindo um motivo geral de “brincadeira” (playfulness) a Sócrates como razão para seu engajamento em eironeúesthai.

Antes, ele percebe seu brincar com os jovens como um aspecto específico de seu fingimento em que ele se engaja para esconder suas reais atitudes.

De fato, eu sugeriria que Alcibíades em nenhum lugar identifica o motivo ou razão pela qual Sócrates se engaja em eironeúesthai, nem alega nenhum insight privilegiado nessa questão.

Em nenhum lugar Alcibíades reivindica que Sócrates está deliberadamente buscando transmitir suas atitudes internas a ninguém através de adotar suas atitudes externas.

A ele mesmo é que aconteceu penetrar no escondimento , mas à parte esse acaso, a verdade interna é seguramente sequestrada da aparência externa.

E isso significa que Alcibíades não pode estar descrevendo Sócrates como “ironizando”.

Lembrem-se da definição de ironia que adotamos: “dizer [ou fazer] algo com a intenção de que a mensagem seja entendida como transmitindo o oposto ou um outro sentido diferente’.

Como Alcibíades retrata Sócrates , ele assume o que Sócrates diz e faz como intencionalmente escondendo o que ele realmente acredita e deseja, não como pretendendo transmiti-las.

A segunda atribuição de eironeía a Sócrates por Alcibíades que generaliza a atribuição à uma habitual eironeía, ocorre uma pouco mais tarde.

Tendo relatado sua antiga crença de que ele fora feliz em ter cativado Sócrates por sua aparência, e assim capaz de trocar favores sexuais por ouvir o conhecimento socrático, Alcibíades prossegue descrevendo suas tentativas de iniciar essa troca passando tempo a sós com Sócrates.

Quando somente conversa e treinamento físico e luta resultaram disso, ele convidou Sócrates para jantar com ele, a despeito do fato de que a convenção homossexual ateniense esperasse tais aberturas serem feitas pelo amante e não pelo amado.

No fim do segundo jantar sem sexo, Alcibíades disse francamente a Sócrates que ele estava querendo satisfazer sua presumida luxúria sexualmente , acreditando que Sócrates podias ajudá-lo a se tornar o melhor possível(218d2).

De acordo com Alcibíades , Sócrates teria respondido então:

(S2) “ Altamente eironikós , isto vale dizer naquilo que é o mais notório e habitual (eiothótos) modo dele, ele disse...”(218d6-7)

Ele elogia o julgamento de Alcibíades de um desigual benefício que ele (o rapaz) ganharia de tal troca com Sócrates se fosse verdade que Sócrates tinha o que Alcibíades esperava que ele fosse capaz de dar.

Mas, chamando Alcibíades de “makárie”(219 a1-2), assim reiterando este segundo termo de amizade que ele está no controle intelectual da conversa , ele o adverte de que ele pode estar enganado e que Sócrates pode ser imprestável, de modo que a troca seria desigual ao contrário, em desvantagem para Alcibíades: ele daria seus favores sexuais e receberia nada de valor em troca.

Nós já entendemos de nossa discussão de (S1) o que Alcibiades entende que a eioroneúesthai geral de Sócrates é: é esconder enganadoramente suas crenças e desejos verdadeiros por outros fingidos.

O desafio agora é ajustar essa leitura com (S2).

Em que sentido Alcibiades toma Sócrates estar escondendo sua verdadeira atitude , mediante fingir outra , em suas repostas ao jovem em (S2) e no que segue?

Três candidatos a atos de fingimento são identificáveis na resposta socrática à abertura sexual de Alcibiades, e a descrição de Sócrates como ironizando, pode se aplicar a qualquer ou a todos eles.

O primeiro é o hipotético julgamento de Sócrates (assumindo que tem o poder de ajudar Alcibiades a se tornar melhor) de que tal poder seria muito mais atraente e melhor do que a beleza física de Alcibiades.

Alcibiades poderia ver isso como fingido na medida em que ele mesmo acredita sua beleza ser do máximo valor possível.

Inversamente, a segunda possibilidade é que quando Sócrates diz que é possível que não tenha o poder de ajudá-lo e que é “imprestável”, Alcibiades poderia ver isso como fingido na medida em que ele acredita já ter discernido virtudes valiosas e conhecimento escondido dentro da alma de Sócrates.

A maioria das leituras focam em uma ou outra dessas alternativas, e ambas são plausíveis.

Para mim, entretanto, o mais provável e decisivo momento de ter provocado a atribuição de eioroneúesthai é um terceiro momento no discurso, quando Sócrates aparentemente aceita a conclusiva proposta do jovem de considerar (bouleústhai) o que é melhor (ariston) para ambos (219 a6-7, respondendo mediante dizer “ nos dias vindouros , nós consideraremos e faremos juntos o que parece ser o melhor neste e em outros assuntos”(219 a8-b2)

Nessa resposta , Sócrates está respondendo ao pedido de Alcibiades de que ele bouleúesthai (quer)o que seja o melhor para ambos , usando a mesma palavra na réplica.

Tendo ouvido sua própria escolha de palavras ecoada por Sócrates ele acredita que sua barganha mais ampla tinha sido aceita somente para ser imediatamente renegada quando Sócrates recusa seus avanços sexuais, e assim Alcibiades considera ele mesmo ter sido enganado.

Em particular, ele acusa Sócrates de eironeústhai por ter escondido sua rejeição da barganha mais ampla através de fingir aceitação de seus termos.

Cabe ao leitor julgar se ao se compromissar à deliberação conjunta de fazer o melhor , ecoando a formulação de Alcibíades, Sócrates estava realmente fingindo uma aceitação da barganha mais ampla (sexo por conhecimento e virtude) oferecida a ele pelo jovem.

Para mim, o eco verbal é melhor lido como pretendendo reforçar somente um compromisso de deliberação conjunta – que não promete, e pode muito bem finalizar por afastar uma troca sexo/conhecimento – mais que preenchendo-a por selar a barganha de Alcibíades.

Não é necessário assumir que Sócrates deve estar escondendo algo para explicar seu comportamento ou suas palavras; o que ele diz é direto e não desorientador, mas a ânsia de Alcibíades pela troca o faz saltar para conclusões inseguras.

Nesta leitura, a falha é aquela de Alcibíades em diagnosticar Sócrates como engajado em eironeía, porque ele escolhe ouvir no que Sócrates diz mais e outra coisa do que Sócrates quer dizer.

Assim, em Platão vemos eironeía ser atribuída a Sócrates em modos que indicam que as atribuições não são confiáveis.

Trasímaco e Alcibíades colidem quanto aos que acreditam Sócrates estar escondendo, e o próprio modelo de escondimento repousa em assunções problemáticas .

Mas nenhuma delas envolve nenhuma nova significação de eironeía.

Eironeía significa apenas o que sempre significou”.

5 – Nossa visão alternativa sobre a “ironia complexa” de Vlastos e a necessidade de leitura literário-filosófica dos diálogos de Platão.

Este capítulo final se encontra dividido em 3 seções, quais sejam:

- A) Uma opinião sobre o conceito de “ironia complexa” de Vlastos.
- B) Ironia dramática de Platão e *Eironeía* Socrática
- C) Breve análise do diálogo *Górgias* de Platão, exemplificativa de uma leitura literário-filosófica dos diálogos, dada sua eleição por Vlastos como “pièce de resistance” não só de “ironia complexa”, mas de outras concepções suas de leitura de Platão.

5.1. Seção A) Uma opinião sobre o conceito de “ironia complexa” de Vlastos.

Antes de analisarmos propriamente o conceito de ironia complexa de Vlastos, tenhamos claro que tal noção em seu livro (1991:21-44) encontra-se imbricada com cinco outras noções que firmam sua perspectiva de leitura do *corpus platonicum*.

Como tais noções têm sido, ao longo desta tese, explicitadas, discutidas ou mesmo apenas sugeridas, de modo talvez ainda não muito articulado, faço aqui um breve resumo, na forma de cinco itens, articulados para que não se perca a visão de conjunto em que a tese da “ironia complexa” se encontra inserida.

Poder-se-ia, então, dizer, preliminarmente ao enfrentamento da “ironia complexa” propriamente dita, que seriam cinco os pontos que a fundamentam ou que orbitam em torno dela no pensamento de Vlastos.

São eles:

1. Ideia de “conhecimento elêntico”.

Para Vlastos, Sócrates estaria, por meio de seu método de perguntas e respostas, basicamente buscando certo tipo de conhecimento ou verdade moral, que ele chama de conhecimento elêntico ou de conhecimento (e) para diferençá-

lo do conhecimento (c) ²⁵⁵que talvez incluía a exatidão do saber matemático e o saber absoluto reservado às divindades²⁵⁶.

Diversamente dele, sustentamos que Sócrates buscava, mediante seu elenco²⁵⁷, sobretudo, refutar as opiniões incoerentes da alma do interlocutor, purificando-a, de modo que esse desengano resultante pudesse servir de estímulo a pesquisar outras melhores, e que tal pesquisa pudesse guiar sua vida em direção a uma verdadeira felicidade.

2. A noção de *parrhesía* como necessária aos diálogos.

Vlastos alude, como componente essencial do método elênctico, à compreensão pelos interlocutores da necessidade de *parrhesía* (franqueza) na conversa como requisito necessário à busca do conhecimento elênctico.

Isso porque, segundo ele, só assim procedendo esse conhecimento moral sobre as virtudes será o alvo final do diálogo e para que o interlocutor possa fazer um exame sobre a coerência entre suas próprias crenças e entre sua prática e as crenças que defendeu durante a conversa.

3. Vlastos, no fundo, defende a noção de “ironia complexa” como um certo *quid pro quo* semântico.

Sobretudo, quanto à denegação por Sócrates de conhecimento moral de tal modo que, num determinado sentido de “conhecer”, Sócrates seria irônico, pois de fato saberia algo importante, que, aliás, ou minimiza, na *Apologia*(21d-e), ou não revela diretamente nos primeiros diálogos subsequentes na ordem da escritura, mas, em todo caso, uma espécie de autoconhecimento (de saber ou estar cômico de que nada sabe), ao passo que, em outro determinado sentido, não haveria, segundo Vlastos, ironia alguma nessa ignorância alegada, uma vez que, na acepção de conhecimento típico das *tékhnai* (com suas regras, ensinabilidade e

²⁵⁵ Vlastos em 1994:36-66, sustenta que conhecimento “e”(de elenchus) difere do conhecimento “c”(de certeza), nomeada em que o primeiro seria conhecimento moral alcançado na experiência refutatória vitoriosa de Sócrates, mas em tese sujeito a ser testado e refutado, e o segundo, seria um conhecimento certo e irrefutável.

²⁵⁶ Vlastos, 1994:39-66.

²⁵⁷ Como já referido, esse elenco, nos diálogos aporéticos, visa fundamentalmente à contradição do adversário, mesmo à custado emprego de alguma falácia e *eironeía* (na acepção de uma engano ou fraude aparente) se façam necessários, visando, no entanto, ao desengano, pela aporia final, daquela alma que se descobrirá não sabendo o que julgava saber.

eficácia prática) ele realmente nada saberia de importante no domínio de um “conhecimento moral”.

4. Sua leitura dos diálogos socráticos “numa versão extremada da visão evolutiva da obra de Platão”, como diagnostica C. Kahn²⁵⁸.

Desse ponto de vista, o pensamento do Sócrates dos primeiros diálogos, conforme Vlastos, teria sido praticamente reproduzido por Platão com a fidelidade de uma reportagem biográfica, apesar de caprichosamente apresentados em formato dialógico.

Quanto aos diálogos pós-aporéticos (a partir da segunda parte do *Mênon*), estes seriam representativos apenas do pensamento de Platão, num filosofar mais maduro e profundamente diverso do de seu mestre em muitos relevantes aspectos e interessado numa ontologia e numa epistemologia, que absolutamente não constavam das preocupações e indagações socráticas.

5. A leitura não-literária dos diálogos de Platão por Vlastos.

Finalmente, e como consequência desse exame crítico da visão de Vlastos sobre os diálogos, pode-se mostrá-la como derivada de um modo de ler Platão muito confiante na univocidade do que é dito sem levar muito em conta como, onde, para que, , por quem, com que finalidade , as opiniões e tese veiculadas são expressas do modo como o são, o que produz uma leitura pobre em contextualização e avessa a um elemento essencial na construção dos diálogos por Platão: sua forma literária original , inaudita até ali na Grécia Clássica, e nunca mais repetida com êxito na História da Filosofia ou da Literatura.

Entrando agora no tema específico desta seção “A” , isto é em nossa opinião sobre a noção de Vlastos de ironia complexa, tentaremos fazê-lo começando por comentar nossas concordâncias e divergências com seus críticos , analisados no capítulo IV, cuja opinião agora já conhecemos.

Iniciando com a posição de Paula Gottlieb, em sua minúscula nota crítica à “ironia complexa”, tudo o que ainda resta dizer a respeito é que se trata de uma primeira provocação ilustrativa do caráter quase que exclusivamente linguístico e

²⁵⁸ In ‘Vlastos Socrates’, op.cit.

semântico emprestado por Vlastos a seu conceito, restringindo sua compreensão de ironia em geral, seja “simples” ou “complexa”, a mero verbalismo.

Provocativamente, a autora chama a atenção para o fato praticamente intuitivo de que a ironia, sendo um jogo entre pelo menos duas pessoas, envolve necessariamente ironista e ironizado(s), com seu papéis e respectivos pontos de vista sobre o que está sendo dito ou feito.

Assim, em resumo, de nada adianta, conclui ela com apelo ao mero senso comum, analisar o fenômeno apenas sob o prisma do que enuncia o ironista e do que quer dizer em seu íntimo, e muito menos se, por manipulação semântica, simultaneamente ele quer dizer o que diz (e não é irônico) e, por simples troca de significação de um elemento de seu enunciado, não quer dizer o que diz ou quer dizer seu contrário (no caso da profissão de ignorância socrática).

O que Gottlieb aponta, com ironia, é somente para o fato de que a ironia complexa de Vlastos peca por ser pouco complexa, carecendo do aditamento de mais uma complexidade, consistente no ponto de vista do eventual ironizado, de que, ao fim e ao cabo, depende a pretendida ironia, complexa ou não, para se consumir enquanto tal.

Evidentemente, essa crítica, embora pertinente, está longe de dar conta de todos os problemas e insuficiências do conceito de Vlastos, cingindo-se a um primeiro passo, mas um primeiro passo na direção correta: a do início de um processo de contextualização, seja lógica, seja de estratégia discursiva, seja dramática, de qualquer análise de *eironeía*/ ironia que se examine em texto literário.

E muito mais cuidado há de merecer ainda o tema, se o texto for, como os dos diálogos de Platão, de natureza indissociavelmente lítero-filosófica.

Além disso, dada sua exiguidade e o caráter provocativo de sua nota, Gottlieb deixa de abordar aspectos importantes da ironia complexa, como são as ocorrências do termo *eironeía* e cognatos na obra de Platão²⁵⁹.

²⁵⁹ Gottlieb não aborda também a questão de uma cronologia da escritura dos diálogos (série da *léxis*) em face de sua cronologia dramática (série dramática), condição necessária para compreender-se tanto a posição do leitor quanto sobretudo a do interlocutor, que, por exemplo num diálogo aporético (série dramática inicial), não sabia nem desconfiava de nada acerca do “autoconhecimento” socrático, só explicitado na *Apologia* (epílogo da série dramática)

Quanto à segunda opinião crítica sobre a “ironia complexa” de Vlastos – a de T. Irwin – ela se atém, exclusivamente a supostas inconsistências lógicas entre esse conceito e o, também seu, de “conhecimento elêntico”.

No caso das observações de Irwin, podemos subscrevê-las inteiramente em seu rigor argumentativo, que, esperamos, tenham ficado claras no capítulo anterior.

Claro que a análise de Irwin, embora bem mais sofisticada que o “common sense” de Gottlieb, sofre de idêntica incompletude, ao nosso juízo, frente ao fenômeno da “ironia complexa”, e, em consequência, nem sequer cogita das eventuais causas de sua postulação por Vlastos, como a sua leitura marcadamente não-literária dos diálogos platônicos.

Nem muito menos Irwin se ocupa das ocorrências do termo *eironeía* no *corpus platonium*, uma vez que seu interesse em contextualizar a noção de ironia complexa se detém somente no questionamento de suas próprias deficiências de contextualização (ou inconsistências) puramente lógicas.

Em todo caso, gostaria de aditar algo ao já elaborado logicamente por Irwin sobre o assunto.

Como muito bem indica Irwin, há sérios problemas lógicos no conceito de Vlastos sobre “conhecimento elêntico”, ou conhecimento (e), o conhecimento moral que Sócrates alegaria obter através do êxito reiterado de seu elenco contra qualquer adversário, como chega a dizer no *Górgias*²⁶⁰.

Para Vlastos o conhecimento (c) seria uma espécie de conhecimento perfeito, divino, e talvez, uma matemática sem resquícios sensíveis, anipotética, como é sugerido em *República VI*.

Ora, ainda nos passos de Irwin, esse “conhecimento elêntico”, ou “conhecimento (e)”, de que fala Vlastos não é absolutamente o que Sócrates reconhece em si mesmo na *Apologia*, onde afirma só ser mais sábio que os demais

²⁶⁰. Ao nosso ver, Vlastos se serve em demasia desse diálogo específico para sua argumentação como um todo, quando, ironicamente, como veremos na seção “c” deste capítulo, este é justamente o diálogo menos indicado para se concluir algo sobre o método elêntico em geral, já que nos parece tratar-se ali de um balanço final das aplicações do método nos diálogos precedentes, focalizando bastante seus defeitos e insuficiências enquanto pesquisa da verdade moral. Assim sendo, no *Górgias*, o método é, de um lado, um tanto caricaturado, e de outro, se examinam suas entranhas, se faz seu exame cadavérico, ao tempo em que se lhe diagnostica aquilo que poderia ter sido e que não foi, e, ainda, se lhe prognostica uma possível via de desdobramentos verossímeis (o que poderia vir a tornar-se) nos diálogos subsequentes.

homens numa “pequeníssima coisa”: o saber que nada sabe, que só tem por conteúdo sua própria ignorância e não verdades morais.

É claro, sabemos todos, que, ao lado disso, Sócrates exhibe conhecimentos de muitas verdades morais expressas em seus paradoxos éticos tais como: “Ninguém pratica o mal voluntariamente”, “O melhor para quem pratica o mal é ser castigado”, “Nada de mau pode acontecer a um homem bom” e tantos outros.

Além de afirmar, diante do tribunal, que “sabe que é mau desobedecer aos superiores”.

E aí é que gostaríamos de apontar, em acréscimo e abono a Irwin, que, tanto quanto nos permite a memória, em nenhum lugar dos diálogos pré-aporéticos e aporéticos (até o *Górgias*), Sócrates aparece diretamente pondo à prova do elenco essas suas verdades ou convicções morais.

Portanto, não nos parece que tais máximas socráticas pudessem ter-lhe ocorrido mediante a aplicação reiterada de seu elenco para que pudessem se constituir no que Vlastos entende por “conhecimento elêntico”.

No que respeita à terceira linha de argumentação, a de Jill Gordon, de plano, pode-se verificar, não obstante suas inegáveis qualidades argumentativas, que não apresenta o menor propósito de examinar incidências do termo *eironeía* e cognatos nos diálogos, a fim de contraditar a visão de Vlastos.

Seu foco é, em primeiro lugar, criticar a preocupação – para ela exclusiva – de Vlastos com a *eironeía*/ironia de Sócrates referida tão-somente à sua proverbial denegação de conhecimento, o que ele faz, em sua opinião, porque erige tal “denegação de conhecimento e de ensinar como o coração da filosofia socrática”.

O que, para ela, traduz uma limitada concepção de tudo o que pode entender-se por “ironia” (*lato sensu*) nos textos de Platão.

Seu outro foco, na crítica à abordagem de Vlastos, conexo ao primeiro, reside na incapacidade de este comentador perceber a importância de passagens dos diálogos em que algum tipo de ironia não pode passar despercebido.

O tipo de ironia a que se refere e que não teria sensibilizado Vlastos, e de que exemplifica com passagens do *Mênon*, têm nítida relação com o contexto propriamente dramático do diálogo e até mesmo com procedimentos literários de Platão, dos quais o protagonista Sócrates pode estar inteiramente alheio.

Trata-se do que, na seção seguinte deste capítulo chamaremos de “ironia dramática” de Platão para distingui-la da “eironeía metódica” de seu personagem principal.

De toda forma, as críticas de Gordon nos parecem perfeitamente pertinentes para o entendimento do fenômeno *eironeía*/ironia nos diálogos, mesmo que através do contraste desses fenômenos com o da ironia dramática, de que Vlastos não se ocupa.

O quarto comentador da ironia complexa de Vlastos é talvez o mais incisivo e original (embora demasiado unilateral em sua crítica), ao apontar para uma só explicação para a conduta e o falar elusivos de Sócrates nos diálogos.

Tudo se resume, para ele, em questões de tática discursiva, em disputa pela hegemonia da discussão, à moda erística.

Com isso, põe em relevo o lado erístico (que não se pode negar, *pace* Vlastos) do método socrático dos primeiros diálogos, seu *modus operandi*, que compartilha certamente com os sofistas da época, a tal ponto que será bem difícil a Platão, no diálogo *Sofista*, diferenciar o filósofo do sofista.

Não se pode, ao nosso ver (e certamente no de Nancy), como parece querer Vlastos, absolver “*in limine*” o personagem Sócrates de todo e qualquer intento enganador em seu elenco.

Aliás, é esse o aspecto do personagem que o torna aparentemente tão ambíguo, enigmático e fascinante e o distingue do tedioso bom-mocismo do Sócrates de Xenofonte.

Mas, em compensação, esse Sócrates de Nancy, agonístico, hábil manobrador da polêmica, hoplita do elenco, em nada revela sua diferença crucial com os erísticos, os sofistas profissionais, qual seja, sua finalidade ética e prodréptica, uma vez que seu procedimento enganador visa a um fim oposto – ao desengano do interlocutor, à sua desilusão com as próprias e falsas crenças e opiniões há tanto acalentadas.

Mas a crítica de Nancy se aplica à maravilha nos diálogos em que o aspecto tático do elenco sobreleva, como o *Górgias* (com Cálicles) e *República I* (com Trasímaco).

De toda forma, tenha-se aqui presente a conclusão de grande assertividade de Nancy sobre a *eironeía*, termo que, de resto, ao seu juízo, teria sido usada por

Sócrates e atribuída a ele no preciso sentido aristofânico original de “engano”, “fraude”, “trapaça” :

Diz Nancy, *in verbis*:

“Ironia nada tem a ver nem com sinceridade da intenção, nem com a clareza das palavras, e menos ainda com a veracidade, nada tem a ver com a dissimulação nem com o duplo sentido, mas sim com a tática: é um estratagema em que Sócrates , para surpresa e decepção gerais, se conduz inversamente ao que os usos autorizam a esperar dele”.

E se algo profundamente verdadeiro, em nossa opinião, pode reter-se da análise de Nancy é a de que , não obstante suas intenções pedagógicas e de regeneração moral de seus interlocutores (que podem ter sucesso ou não), uma coisa é certa e tem de ocorrer e ser sempre bem sucedida nos elencos , pois sua falha ou incoerência inviabilizaria a própria ”missão” que lhe dera Apolo (um alter-ego irônico do autor, Platão): e essa coisa é contradizer necessariamente a todos , sem o que não se provaria como o mais sábio dos homens e ainda seria réu de impiedade diante do deus.

E Nancy dá como ninguém a imperatividade dessa obrigação refutatória do personagem Sócrates: sua falha nesse particular o inviabilizaria como protagonista dos diálogos aporéticos.

Finalmente, a última e a mais completa das avaliações críticas à ironia complexa de Vlastos a que tivemos acesso é da lavra de Melissa Lane.

Como já mencionamos, poderíamos subscrever quase todas as críticas dessa autora, que, por isso mesmo, reproduzimos “*in verbis*” , quase integralmente no capítulo anterior.

Não obstante, e como também já aludimos ali, um dos pontos de discordância que temos com a excelente apreciação crítica de M. Lane tem a ver com seu entendimento de que a *eironeía* praticada por Sócrates ou a ele atribuída deve ser entendida “como em Aristófanes”, significando “esconder através do fingimento”.

Ou seja, tomando-se o caso da profissão de ignorância de Sócrates, aquilo que, segundo tal leitura, Sócrates objetivaria com seu comportamento e modos de

expressão seria esconder algo (seja seu saber, conforme Alcibíades, seja sua ignorância, conforme Trasímaco e Cálicles), mediante uma afetação de ignorância.

O ponto com que não concordamos não diz respeito ao objetivo de Sócrates, de que nunca duvidamos, ou seja, à ocultação tática de seu saber (não um “saber elêntico”, mas seu saber de não saber, seu autoconhecimento e a origem e o porquê de sua não submissão ao elenco de suas máximas éticas, seu “saber moral”), mas sim ao seu pretense “fingimento” de ignorância, ainda que de caráter instrumental ao escondimento, a serviço deste, como quer a autora.

Sócrates dissimula, ao nosso ver, seu estranho conhecimento muito mais do que simula sua ignorância, em sua prática rotineira do elenco nos diálogos precedentes, na ordem da escrita dos diálogos.

E quando, eventualmente, simula ignorância é muito mais na forma de procedimentos e afirmações pré-elênticas de pequenas manobras de *captatio benevolentiae* do interlocutor meio resabiado, através de, por exemplo, elogios *ieronikoi* dolosos, para tranquilizar o oponente temeroso da habilidade refutatória do filósofo²⁶¹ e introduzi-lo ou mantê-lo no elenco.

Tenha-se claro, então, que esse elemento mais teatral de fingimento socrático, seria apenas coadjuvante e preliminar no processo elêntico (refutatório) propriamente dito.

É menos uma atitude ostensiva de autodepreciação de seu saber e mais uma exaltação *ieroniké* do “saber” do adversário.

Não teria de modo algum tanta relevância na operação do elenco quanto sua dissimulação de saber.

Seja como for, o exemplo mais vistoso desse “fingimento” socrático seria seu famoso paradoxo performático, seu fazer algo no preciso instante em que se declara inepto para isso, como no caso da exibição de seu domínio dos cânones da arte retórica, inclusive forense, durante toda a sua fala no tribunal.

Sobre isso, propomos ser muito mais um recurso dramático do autor, Platão, (ironia dramática), ao apresentar seu personagem Sócrates aos leitores na *Apologia*, mostrando-o desde logo como atópico por excelência em face da cidade

²⁶¹ No início do diálogo *Górgias*, Sócrates encoraja ironicamente o sofista homônimo como excelente braquilogista, para eliminar, por apelo à vaidade do outro, qualquer hesitação sua em ser cooptado para o torturante elenco socrático.

, fazendo-o declarar-se a ela estrangeiro, desconhecedor de suas práticas e costumes institucionais, mas , ao mesmo tempo, fazendo alarde não só de perfeita ciência de como funcionam os tribunais (como *mimesis* falsificada das encenações dramáticas²⁶²), como também abusando de um tom superior híbrido de falar aos atenienses , chegando ao sarcasmo por vezes (episódio do Pritaneu, episódio do oráculo e de sua “missão” dada por Apolo de salvar os atenienses) ,em sua *megalegoría* (fala arrogante), tão incômoda para Xenofonte , que este, em sua versão do julgamento de Sócrates²⁶³, logo se apressou a negar terminantemente por todos os meios.

O que queremos dizer é que esse fingimento de ignorância retórica de que faz profissão o Sócrates da *Apologia* trai muito mais o agenciamento de seu personagem pelo autor, que é, afinal, quem procede assim ao longo de toda a obra, isto é, realizando nela um imenso paradoxo performático, ao, através de sua atraente *mimesis* dialogada, procurar desconstruir a própria *mimesis* , como degradação mais depravada do verdadeiro ser.

Em suma, tudo o que queremos é afirmar que o aspecto eventualmente simulatório (fingimento , ostentação de algo) do personagem Sócrates é muito menos conspícuo nos diálogos do que seu traço essencial de dissimulação (escondimento, evasividade) e muito mais uma provável manipulação dramática do protagonista pelo autor, Platão, que é , ao fim e ao cabo, quem põe em marcha seu “teatro filosófico”. Sócrates cumpre apenas sua “missão” (ou papel) de , mediante ocultar seu estranho conhecimento, falar aos adversários sem alardear teatralmente sua ignorância .

De qualquer forma, espero que esse sutilíssimo dissenso em relação a este ponto específico da formulação de Lane se esclareça na próxima seção.

Nosso outro ponto de divergência com Lane , explicado no capítulo anterior, tem a ver com sua visão sobre o que estaria em jogo quando Cálicles e Sócrates acusam um ao outro de cometerem *eironéia* entre si.

Seja como for, o sofista tenta parecer (finge) ser sábio.

²⁶² Em *Apologia* b7-d4 fala com desprezo dos réus que trazem os filhos pequenos e a mulher para chorarem e se lamentarem no tribunal com vistas a comover a corte.

²⁶³ *Apologia* de Sócrates, de Xenofonte.

Sócrates esconde seu saber especial , que ironicamente deprecia, mas não propriamente afeta ignorância , não finge ser ignorante , não tenta parecê-lo diretamente , ostensivamente, como faz o fingidor sofista com seu pretense saber.

Mas assume o risco de parecê-lo , de dar essa impressão ao interlocutor, negligenciando, de certa forma, deixar isso muito claro. Mas, a rigor, apenas pode parecer ao outro como se fingisse o papel de ignorante . Não é essa a ironia (o engano) praticada por Sócrates : ele não é um simulador de ignorância e sim um dissimulador (personagem negativo) de um certo , estranho e insuspeitado saber(que só esclarece qual seja na *Apologia*).

As confusões e mal entendidos sobre Sócrates (feitas pelos interlocutores) são devidas ao Sócrates fenomênico que aparece como enganador , quando é precisamente o desenganador.

A *eironeía* é fruto de desentendimento desse *quid pro quo* que o próprio personagem Sócrates impõe, como atópico que é.

Sócrates não é um enganador como parece aos sofistas , mas sim um desenganador.

Isso só pode ser percebido pelo leitor atento, estando fora do alcance dos interlocutores,ao contrário do que quer Vlastos em sua “ironia complexa”, que em geral se irritam com sua própria refutação por Sócrates nos primeiros diálogos.

De toda sorte, o cerne da conduta de Sócrates seria não o fingimento , a teatralização, (mais imputável ao *alazón* que ao *eíron*) , mas sim a dissimulação de seu estranho saber.

Neste ponto,nos serviremos de Aristóteles em seu texto “*Divisiones Aristotelicae*”, 58, linhas 14-22.

Normalmente , evito citar muito Aristóteles sobre o tema da *eironeía* porque, como já vimos, sua noção a esse respeito, como a respeito do defeito oposto em relação a ser veraz sobre si próprio , a *alazoneía*, costumam ser bem oscilantes, sobretudo quanto ao *eíron*, que às vezes ele dá como preferível ao *alazón* (quando pensa no caso de Sócrates), e em outras passagens os nivela como equidistantes do meio-termo ideal – o homem veraz (*aletheutikós*).

Mas esta passagem me pareceu particularíssima, e a serviço do que acabo de argumentar.

Diz ele:

διαριεῖται τὸ ψευδολογεῖν εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτοῦ
 ἐν μὲν ἐν ἀλαζονείᾳ, ἐν δὲ εἰρωνείᾳ, ἐν δὲ κερτόμησις, ἐν
 δὲ ψευδολογία τις μετὰ βλάβης. ὁ μὲν οὖν ἀλαζονεύομενος
 ἐπὶ πλεῖον καὶ μείζον ψεύδεται· προσποιητικὸς γάρ ἐστιν
 ὃ οὐκ οἶδεν εἰδέναι θέλων καὶ ἅπερ οὐκ ἔχει ἔχειν. ὁ δὲ
 εἰρωνεύομενος ἐπὶ τὸ ἔλαττον ψεύδεται· ὃ τε γὰρ πλούσιος
 πένης φησὶν εἶναι, εἰάν εἰρωνεύηται, καὶ ὁ σοφὸς οὐκ εἶναι
 σοφός.

Tradução:

Divide-se o dizer o inverídico em quatro: pois é próprio disso que um , por um lado,

se encontra na fanfarronice ; um, por outro, <é> ironia; um , ainda, <é> derrisão, e outro, ainda, <é> uma inveridicidade acompanhada de dano maldoso.

Quem é fanfarrão no sentido do mais e do melhor diz inveridicidade; com efeito é fingidor, expressando saber o que não sabe e ter o que não tem.

E quem faz ironia, diz inveridicidade no sentido do menos; com efeito, <sendo> rico afirma ser pobre, caso faça ironia, e <sendo> sábio afirma não ser sábio.

Aristóteles está nessa passagem fazendo uma comparação por paralelismo (como já fez em outras passagens sobre o assunto) entre a situação do *eíron* e do *alazón* em relação às suas formas opostas de dizer o inverídico.

Mas aqui há uma particularidade significativa (pelo menos no meu interesse) entre essas e as demais passagens já referidas acerca do tema.

Aqui, Aristóteles chama de “fingidor” (*prospoioúmenos*) somente o *alazón*, e poupa o *eíron* - numa omissão intencional (dado o paralelismo) desse adjetivo, o que é bastante compatível com minha leitura da diferença entre simular (fingir) e dissimular no caso de Sócrates.

E, além disso, como veremos na próxima seção, o Sócrates *ámousos* por excelência e por caráter essencial do personagem construído por Platão dificilmente poderia enganar por fingimento, ou seja, utilizando-se de uma teatralização que denuncia sempre e que abomina.

Seja como for, sobre essa valorização que faço das diferenças entre simular e dissimular, no caso específico da *eironeía* metódica socrática e do tratamento dramático dado ao assunto por Platão nos diálogos, forneceremos mais detalhes na seção seguinte deste capítulo, dedicada nomeadamente ao tema.

No entanto, gostaríamos de aproveitar para fazer algumas observações aparentemente avulsas, mas todas no intuito de separar nossa interpretação do fenômeno *eironeía*/ironia nos diálogos da de Vlastos.

Vlastos estaria tentando, a todo custo, proteger o personagem Sócrates (que vê como o Sócrates histórico e seu pensamento) de qualquer mínimo laivo de engano ou fraude em seus procedimentos e argumentações.

Daí considerar apenas o que se passa entre o Sócrates e seu interlocutor ou interlocutores dos diálogos e fixar-se basicamente no que dizem sob a forma de perguntas e respostas (elênticamente).

Vlastos o tempo todo em que defende sua hipótese de “ironia complexa” para o procedimento standard de Sócrates, insiste na ideia-base de que tal procedimento estaria isento de engano, que seria apenas estratégia pedagógica, de transmitir (estimulado-lhe a reflexão) ao discípulo a complexidade do tema da virtude, de um modo de estar, pelo menos, de posse de um certo “conhecimento elêntico”.

Teria pois, em comum com a ironia simples a necessidade, para merecer o nome de ironia, de ser transparente, caso contrário, ficaria sem finalidade o comentário irônico.

Para seu raciocínio, portanto, é de FUNDAMENTAL importância tal procedimento não ter nenhum propósito enganador, nem de assumir grande risco de sê-lo.

Mas, o que ocorre é a sonegação ao interlocutor de AMBOS os sentidos em que Sócrates entenderia sua ignorância:

De fato, o que se passa com a ignorância socrática para Vlastos seria o seguinte:

1) Ignorância sincera (não-ironia), como falta de um saber supra-humano infalível sobre as virtudes e o conhecimento moral, ou mesmo de um saber sistemático, técnico, suscetível de ensino e aprendizado sobre as virtudes.

Só que o interlocutor absolutamente não está informado sobre essa maneira de entender ignorância, de modo que isso lhe escapa ao entendimento.

2) Ignorância irônica, escondendo o fato de que tem realmente um tipo de saber (seja um saber ou dar-se conta de não saber - autoconhecimento - seja saber o que o verdadeiro conhecimento é). Saber que, em nenhum momento, ocorre ao interlocutor que o julga sabedor (ou não) de um saber seguro como o de que se gabam os fisiólogos, os sofistas e os *tekhnítes* em geral.

Esse auto-saber reflexivo teria, então, a ver tanto com cada um reconhecer seus limites humanos de conhecer quanto com perceber sua derivação, absolutamente insólita para um grego da época, de noções como o de cuidado de si e autogoverno de si, de autoconhecimento.

Quando Sócrates afirma: “sei (ou “estou cômescio”de)que nada sei” (de relevante eticamente), ele é entendido, como dizendo não possuir conhecimento seguro, e, portanto, técnico (tipo de conhecimento mais regrado, confiável e passível de transmissão para um grego da época) sobre as virtudes morais.

E, assim, sua denegação de conhecimento gera desconfiança natural no interlocutor, para quem Sócrates está muito relacionado a esse tipo de sabedor (seja como a possuindo, como crêem Alcibíades, Laques e Cármides, seja como fingindo possuí-lo, como Cálicles e Trasímaco).

E muitas dessas pessoas lhe atribuem *eironeía* justamente por isso: por lhes parecer que ele os estaria, de algum modo, enganando com o que lhes soa como afetação de ignorância de um conhecimento técnico (o único que valorizam como tal) da virtude.

Mas, na versão de ironia complexa de Vlastos, numa de suas acepções de “saber” (a oração subordinada “que nada sei”) não estaria ironizando, mas dizendo a verdade sobre sua real ignorância.

E, quanto à outra acepção de “saber” da ironia complexa - a de autoconhecimento (a oração principal “eu sei”) - esta seria ainda mais inapreensível pelos intelectos de seus contemporâneos, para quem “*epistême*” é um saber técnico, um saber fazer, uma habilidade técnica (Liddell, 1889:302).

Desse modo, ser-lhes-ia absolutamente estranha a interpretação reflexiva e introspectiva de Sócrates acerca da divisa delfica “Conhece-te a ti mesmo”.

O *gnóthi sautón* inscrito do templo de Apolo junto com a inscrição “*méden ágan*” (nada em excesso) era entendida apenas como advertência do deus para que o homem não ultrapassasse o *métron*, seu lugar de humano, e, assim, para evitar os excessos, a insolência contra o divino.

Logo, a profissão de ignorância socrática não teria possibilidade de ser tomada como veraz , a não ser no epílogo dramático da carreira do filósofo, na *Apologia*, onde finalmente deixa relativamente claro o que entendia por essas coisas.

Desse modo, qualquer grupo ou indivíduo (hostil ou não a Sócrates) provavelmente o perceberia como praticando aqui uma *eironeía* para com eles, isto é, como os enganando, já que não estaria ao alcance dos antagonistas compreender que ele, um sábio (seja por proclamação de Apolo, seja por suas refutações vitoriosas de pessoas reputadas sábias), poderia ser um simples ignorante.

Em consequência, nenhum sentido do que afirma Sócrates seria apreensível pelo interlocutor , o que descaracteriza essa ironia, entendida como forma complexa da ironia simples (ironia simples simultânea com uma não-ironia), e , portanto, em nenhuma acepção essa ironia de Vlastos teria um sentido transparente , caindo-se, em consequência, na hipótese de engano que Vlastos quer a todo custo evitar.

Seja como for, de nossa parte, sendo Sócrates basicamente um “*constructo*” literário-filosófico de Platão, e , portanto, um personagem “*tout court*”, nada impediria que o autor lhe atribuísse um papel , que, nos primeiros diálogos, é sem dúvida o de refutador invencível, que tem por fim desembaraçar a alma do oponente (e do leitor) de suas opiniões falsas ou incoerentes.

Só que o faz mediante refutação, processo no qual são admitidas pequenas falácias, encaminhamentos argumentativos meio duvidosos ou ambíguos e, sobretudo, a criação na alma do antagonista - a ser necessariamente frustrada pela aporia final – de uma expectativa de resolução de um importante assunto de ordem moral prática (tornada pelo elenco numa busca por definição) , por exemplo, a de como melhor educar os filhos , se a virtude pode ou não ser ensinada etc.

Ao engano dessa expectativa do interlocutor (pelo desengano quanto a ser assunto de solução imediata, substituída pelo elenco por uma questão “*tí esti*”), soma-se outro engano: o da própria possibilidade de uma definição da natureza da virtude nos termos tão rigorosos quanto os exigidos por Sócrates .

Portanto, são três as *eironeíai* (enganos) de Sócrates:

A do não-saber o que de fato sabe(seu autoconhecimento e suas máximas morais);

A da promessa (implícita) de levar a cabo uma discussão temática importante (escondendo-se que o que tem a obrigação de fazer é refutar);

E a da impossibilidade de uma definição dar conta de todos os casos de uma virtude, uma posição compatível como a *amousía* socrática, na vertente desua constitutiva desconfiança do poder da linguagem para, por si só, alcançar a verdade.

De todo modo, a refutação teria uma função não só pedagógica mas catártica(médica) e de punição do principal crime humano (a *amathía*).

De qualquer forma, a reconstituição mais detalhada desses procedimentos elênticos e de seu potencial enganador serão objeto igualmente da próxima seção.

Seja como for, pode-se extrair tanto dos elencos do Sócrates dos primeiros diálogos quanto de seus eventuais “*obter dicta*” o seguinte:

O filósofo engana para educar, no sentido de provocar um desengano , a partir do qual , purificado, o espírito do interlocutor possa optar por investigar a verdade moral , o bem, a verdadeira felicidade²⁶⁴.

Já o sofista enganaria para proveito material e político.

Na verdade, o sofista , no fim do diálogo homônimo, revela-se como o verdadeiro *eíron* (enganador), pois mesmo tendo forte suspeita de que não sabe o que diz que sabe, continua a fazê-lo apenas para enganar e ter proveito (ser honrado e rico).

Então, a diferença entre o filósofo e o sofista não é tanto epistemológica ou de autoconhecimento , mas sim de uma deliberação de como viver a vida , ou seja uma diferença ética (se é que a ética não está já imbricada na noção de autoconhecimento).

Assim, o leitor de Platão tem de estar o tempo todo desconfiado , em alerta para não aceitar nada de Sócrates pelo valor de face.

²⁶⁴ É claro que os diálogos aporéticos têm , além dessa função desenganadora, a de sutilmente apontar sugestões de abordagem de temas filosóficos difíceis a serem debatidos ,problematizados e esclarecidos, na sequência dos diálogos.

As confusões sobre Sócrates (feitas pelos interlocutores) são devidas ao Sócrates fenomênico que aparece como enganador , quanto é precisamente o desenganador.

A *eironeía* é fruto do desentendimento desse *quid pro quo* que o próprio personagem Sócrates impõe, como atópico que é.

É inútil esperar, como Vlastos, que o interlocutor se dê conta disso , pelo menos nos primeiros diálogos.

Sócrates esconde saber(é um enigma vivo)

O sofista finge , simula , exhibe saber (ator, fingidor).

Quem mais se aproxima de perceber essa dimensão do Sócrates dissimulador são Cálicles, Trasímaco e Alcibíades, que atribuem ao filósofo tal procedimento (embora por razões distintas , como vimos).

Só que não percebem o que ele dissimula , pensando que, como os dois primeiros, ele dissimula a própria ignorância (de que eles mesmos têm , de si mesmos, forte suspeita) ou, como Alcibíades, que ele dissimula um saber de caráter técnico (no caso da arte política) e não seu estranho e inaudito tipo de saber de si.

Com isso, Cálicles e Trasímaco, em vez de desmascararem Sócrates, eles mesmos se desmascaram como aqueles que, no *Sofista*, têm a forte suspeita de que nada sabem²⁶⁵.

E não possuem o saber de não saber - só a suspeita – porque esse saber levaria necessariamente a uma mudança de atitude de vida , quando o sofista quer manter-se em sua vida de enganador²⁶⁶.

De todo modo, a maneira como os interlocutores entendem a “ironia” socrática é muito reveladora de seus próprios caracteres, compromissos, pensamentos e opções de vida (ações).

De toda sorte, se até a mentira é justificada conforme seu fim seja justo (como alega o Sócrates da *República*) quanto mais a *eironeía* elênctica, em sua acepção de engano para desenganar (como parte do castigo à *amathía* , o pensar saber o que não se sabe), promovido pela refutação.

²⁶⁵ Embora Cálicles tenha contribuído decisivamente para a aposentadoria do método socrático, pelo menos como vinha sendo praticado até o Górgias, como veremos no capítulo V.

²⁶⁶ Caso dos *thaumatoipoíoi* da alegoria da caverna do Livro VII da República.

Sócrates , com seu método , o que faz é , pelo engano aparente, desenganar, desencantar , numa cultura de encantamento (poético, retórico, sofisticado) , de ilusão e de *kolakía* , de reforço lisonjeiro ao que já pensa a multidão, sobretudo moral e politicamente ou na vida ativa.

E ainda mais sabendo-se que o desengano se dá sobre a auto-imagem do próprio interlocutor como sabedor.

Sócrates vem para colocar seus antagonistas no devido lugar e não no lugar que tentam usurpar à divindade, o lugar do humano , do não-saber, mas o de ter consciência de que não sabe.

Portanto, ninguém mais atópico (e híbrístico) para ele que o ser humano ateniense e vice-versa.

Além disso, como entender apenas de modo benevolente e pedagógico a presença da ironia complexa de Vlastos ou de seu outro princípio para ele válido em todos os diálogos , tanto para Sócrates, quanto para ao antagonista, o da *parrhesía* (franqueza necessária) em diálogos de agressiva ironia , em que Sócrates parece absolutamente despreocupado com a edificação moral ou filosófica de seus interlocutores com quem parece brincar de gato e rato , sem pejo de se utilizar de falácias palmares , embora semeando prolepticamente noções relevantes (para os leitores , não para os interlocutores, desprovidos de ciência do conjunto dos diálogos) e de produzir como resultado a completa desmoralização, confusão e ridicularização do oponente como no *Íon* e *Hípias Menor*?

O diálogo *Hípias Menor* é um exemplo disso: em relação ao sofista Hípias, a argumentação é totalmente desorientadora e falaciosa , destinada a expor seu falso saber e para tanto passa arbitrariamente da série ética de significação dos argumentos (a questão do dever e do querer) para a série meramente técnica (a questão do poder, do ser capaz) e indicativa de um saber técnico específico.

Por outro lado, Platão está com isso alertando o leitor para o fato de que, embora a ética socrática seja racionalista ela não o é a ponto de se igualar a uma *tékhnē* como outra qualquer , não bastando , por exemplo, saber o verdadeiro para ser capaz de dizer o falso (mentir) .

E, com tal tratamento desrespeitosamente irônico em reação ao interlocutor e com tal tipo de falácia , Sócrates mostra que a incapacidade de Hípias de perceber a imperfeição formal desse argumento se deve ao fato de que , para ele, sofista com pretensão à *polimatía* e a dominar todas as *tékhnai* ,e com a empáfia

acrítica com que conduz sua vida apenas nessa direção , não há mesmo espaço para a reflexão ética sobre os limites da *tékhnē* e seu eventual mau uso moral.

Mas, não por acaso, a tentativa de Vlastos de entender o que se passa no *Hípias Menor* o leva a uma explicação de ingenuidade quase patética para os argumentos tanto falsos quanto falaciosos que pululam no *Hípias Menor*, que termina pela conclusão moralmente absurda de que “o homem que comete o mal voluntariamente é melhor do que o que o faz involuntariamente”.

É claro que a absurdidade da conclusão leva Sócrates a acrescentar uma ressalva final – “se é que tal homem existe” .

Mas vale a pena a transcrição da tentativa de Vlastos de entender o que se passa no *Hípias Menor* .

A questão crucial é a concussão absurda do diálogo , pela qual, o homem que engana e comete o mal voluntariamente é melhor do que aquele que o faz involuntariamente.

Atônito,diz Vlastos:

“Mas por que deveria Platão colocar seu herói nesse buraco? Bem, por que não , se ele tivesse visto Sócrates nele e não tivesse ele próprio atinado com o movimento correto requerido para tirá-lo de lá?”

*Pois não há razão para pensar que nesse assunto o próprio insight moral de Platão tivesse ido mais longe que o de seu mestre – nenhuma razão para crer que Platão quando escreveu este diálogo, tivesse atingido a raiz do problema”.*²⁶⁷

Inacreditável que Vlastos pense que Platão não tivesse se dado conta de sofismas tão elementares como os que intencionalmente desfila *Hípias Menor* afora.

E mais: em seguida, Vlastos colapsa numa análise da diferença entre ter poder e habilidade técnica e ter disposição ou caráter moral para fazer algo, tentando com isso mostrar essa obviedade, que , conforme pensa, teria escapado ao raciocínio não só do personagem Sócrates mas até de Platão.

Vlastos só não percebeu que era exatamente isso que Sócrates queria mostrar a *Hípias*, partindo do pertencimento deste exclusivamente ao mundo das

²⁶⁷ Vlastos 1991:279.

capacidades e habilidades técnicas e de sua “incapacidade” de raciocinar e pensar claramente no terreno moral, dada sua pretensão a uma polimatia moralmente alienada.

E Sócrates mostra isso ao tacanho sofista , performando um tipo de raciocínio enganoso de estridente comicidade, adotando o modo de pensar limitado de Hípias para chegar a absurdidades, sem que o antagonista pudesse atinar com o fato de estar sendo alvo da zombaria socrática.

Mas, finalmente, retomando a noção de Vlastos de ironia complexa, poderíamos dizer que uma ironia para ser complexa , no sentido que quer Vlastos, teria de ter muitas dobras para ter , pelo menos, coerência etimológica (*plico* do latim, complicado) , enquanto que a de Vlastos só tem uma, e unilateralmente referida somente à *léxis* e, que, ao ignorar contexto e dramaturgia, chega a ser não apenas simples mas simplória.

Neste ponto, cabe-nos enfrentar uma conhecida tese de Vlastos , que nos parece fruto direto de uma leitura “analítica” e sem maior atenção aos elementos dramáticos e literários em geral dos diálogos platônicos.

Trata-se de visão segundo a qual o Sócrates dos primeiros diálogos (dos quais, para ele, o *Górgias* constitui tão-somente o exemplo mais expressivo) tem posições filosóficas conflitantes e inconciliáveis com as d o Sócrates dos chamados diálogos intermediários ou pós-gorgianos de forma geral²⁶⁸.

Para marcar tal polaridade intelectual, Vlastos chama o primeiro de Sócrates (e), “e” de “early” , e o segundo, de S (m) , “m” de “middle” .

Seja como for, eis o decálogo de tese de Vlastos que demonstrariam o confronto entre o S (m) e o S(e):

I A- Sócrates (e) é exclusivamente um filósofo moral.

IB- Sócrates (m) é um filósofo moral e um metafísico e epistemólogo e filósofo da religião e filósofo da educação e filósofo da arte.

²⁶⁸ Note-se que essa posição de Vlastos tem merecido caudaloso apoio da maioria expressiva dos comentadores de Platão, e que nossas ponderações em contrário, nesse aspecto, são apenas tentativas e a serviço de nossa crítica à tese da “ironia complexa”.

IIB- Sócrates (b) tem uma grandiosa teoria metafísica de Formas “existentes separadamente” e de uma alma separada que aprende por anamnese pedaços de seu fundo pré-natal de conhecimento.

II A- Socrates (e) não tem tal teoria.

III A- Sócrates (e) se mantém procurando conhecimento elenticamente, afirmando que não tem nenhum.

IIIB- Sócrates (m) procura conhecimento demonstrativo e e confia em encontrá-lo.

IVB- Sócrates(m) tem um modelo complexo, tripartite de alama.

IV A- Sócrates(e) nada sabe desse modelo, que teria minado sua concepção de virtude moral e ameaçado sua doutrina de impossibilidade de incontinência(akrasía).

V B- Sócrate dominou as ciências matemáticas de seu tempo.

V A- Sócrates não professa interesse nessas ciências e não dá nenhuma evidência de expertise em nenhuma delas nos diálogos elênticos.

VI A- A concepção de Sócrates (e) sobre filosofia é populista.

VI B- Sócrates(m) é elitista.

VII B- Sócrates (m) tem uma elaborada teoria política cuja ordem de ranqueamento de constituições situa a democracia junto com as piores formas de governo, abaixo da timocracia e da oligarquia, preferível somente à tirania.

VII A- Sócrates não tem tal teoria.

VIIIA & B- Ligações homoeróticas figuram com proeminência na concepção de *éros* tanto em Sócrates (m) quanto em Sócrates(e). Mas, no primeiro, há um fundamento metafísico no amor em direção à Forma transcendente de beleza que falta inteiramente no último.

IX A- Para o Sócrates (e) a piedade consiste no serviço a uma deidade que, embora sobrenatural, é rigorosamente ética em seu próprio caráter e nas demandas que faz aos homens. Sua religião pessoal é prática, realizada na ação.

IXB A Religião pessoal de Sócrates(m) se centra na comunhão com as Formas, divinas, mas impessoais. É mística, realizada na contemplação.

X A- Nos diálogos elênticos , o método de Sócrates (e) de investigação filosófica é adversativo: ele persegue a verdade moral mediante refutar teses defendidas por interlocutores discordantes. Isso cessa nos diálogos transicionais: aqui ele argumenta contra teses propostas e opostas por ele próprio.

X B- Na sequência de diálogos, do *Mênon* até o *Fedro*, Sócrates (m) é um filósofo didático, expondo a verdade para interlocutores concordantes. Daí em diante, a teoria metafísica dos diálogos precedentes do período intermediário são sujeitas a críticas no “*Parmênides*” e então, Sócrates, tentando um novo começo, muda para um novo, “maiêutico” modo de investigação no *Teeteto*.

Charles Kahn²⁶⁹ se opõe a essa visão de Vlastos , crítica de que ofereço brevíssimo resumo:

“O que Vlastos nos oferece é essencialmente sua própria solução para o velho problema do Sócrates histórico.

Vlastos argumenta a favor de duas teses principais a serem examinadas aqui em detalhe.

A primeira é que duas filosofias distintas e mesmo antitéticas são apresentadas por Sócrates nos diálogos.

A segunda é que a mais antiga dessas duas filosofias – aquela apresentada por Sócrates nos primeiros diálogos – é, de fato, a filosofia do Sócrates histórico, enquanto que os últimos diálogos apresentam as próprias idéias de Platão”.

Kahn se diz em “fundamental desacordo com essas afirmações”.

(...)Ele enfatiza tanto a descontinuidade entre diálogos iniciais e intermediários que seria preciso uma conversão filosófica de Platão para justificá-la.

²⁶⁹ In Vlastos’ Socrates, op. cit.

E o ímpeto para essa transformação teria vindo da matemática, que “arrancou Platão das amarras socráticas” e o colocou na jornada do Sócrates dos diálogos elênticos, em que discípulo e mestre tinham pensado como um só, para o “Sócrates” de seu período intermediário, desenvolvendo projetos não-socráticos no sentido de conclusões anti-socráticas”(Vlastos, 1991:131).

As teses I, II, V, VII, VIII, e IX se fundam no mesmo fato negativo: a ausência nos primeiros diálogos de algo que viria mais tarde. Mas, para definir duas filosofias antitéticas não basta figurar um movimento de menos doutrina para mais .

(..)Tal crítica poderia, entretanto, perder o ponto do argumento de Vlastos.

Porque quando ele fala de Sócrates ” procurando o conhecimento elênticamente” e “perseguindo a verdade moral através de refutar(seus interlocutores,” Vlastos está se referindo a uma proposição que é nova e profundamente original: sua concepção do elenco socrático como um expediente de procurar a verdade, o método básico para descobrir e estabelecer a verdade moral nos diálogos iniciais .A importância dessa afirmação é sustentada por sua designação desses trabalhos como os “Diálogos Elênticos” .

O próprio Vlastos reconhece que sua explicação do elenco e do conhecimento elêntico é “fundamental para minha interpretação de Sócrates” (Vlastos, 1991:11, nota 23).

Sua afirmação de que existe uma única posição filosófica representada nos diálogos antes do Mênon – isto é, antes da anamnese e do método de hipóteses – é estreitamente ligada a sua visão de que o que Sócrates está procurando através desses trabalhos é o conhecimento elêntico.

Por conhecimento elêntico, Vlastos quer dizer convicção moral baseada em sucessos repetidos em expor a fraqueza e a contradição nas visões de seus interlocutores discordantes.

E, Kahn sugere, esse conceito de conhecimento elêntico que forma a chave para a reconstrução de Vlastos da filosofia socrática (ou platônica precoce) como um todo unificado, não somente distinto mas também oposto da filosofia dos diálogos intermediários.É esse retrato de um filósofo que busca o conhecimento elêntico, e apenas o conhecimento elêntico, que dá unidade à posição filosófica que Vlastos atribui ao Sócrates dos primeiros diálogos.E é essa unidade baseada nesse procedimento elêntico que é desafiada e finalmente

substituída por um novo método inspirado pela matemática, que se funda em hipóteses e construtivos argumentos para erguer o grande edifício doutrinal dos diálogos intermediários.

Como uma interpretação original dos diálogos, a tese de Vlastos sobre as duas filosofias distintas atribuídas a Sócrates deve ficar de pé ou ruir com sua explicação do conhecimento elêntico e com sua afirmação de que o elenco assim entendido é o método característico pelo qual Sócrates persegue a verdade nos primeiros diálogos”.

Concordamos com Kahn , em que não se podem provar pensamentos antitéticos entre seus dois Sócrates apenas por faltarem no primeiro teses constantes do segundo modo de pensar.

De qualquer forma, Kahn se cinge apenas a mostrar que inexisteriam (salvo , para ele, nas teses IV e VI) descontinuidades verdadeiramente insolúveis entre Sócrates(e) e Sócrates (m).

Mas a nós compete ir além, tentando mostrar e verossimilhança de uma possível “evolução”²⁷⁰ verossímil do pensamento do Sócrates elêntico dos primeiros diálogos para o Sócrates mais propositivo e didático dos diálogos posteriores ao *Górgias*.

Para tanto, examinaremos sucintamente , uma a uma , as teses suscitadas por Vlastos:

Tese I) Sobre ser Sócrates (e) um filósofo exclusivamente moral e o Sócrates (m), além disso, ser um filósofo metafísico , um epistemólogo , filósofo da linguagem etc.

Já vimos que, no *Górgias* metaelêntico, como deixamos estabelecido, e de transição para futuras mudanças de rumo no pensamento do personagem Sócrates, já pode entrever-se um esboço de uma epistemologia apriorística, formalmente explicitada só a partir do *Mênon* (em *Górgias* 474b-c²⁷¹) e até mesmo uma rápida

²⁷⁰ Note-se que, ao contrário de Vlastos cujo “evolutivismo” já referido diz respeito às evoluções que atribuí ao pensamento de Platão ao longo dos diálogos (que houve de fato, claro, como em qualquer pensador, mas não com a cisão drástica que ele supõe com seus dois Sócrates), o que chamamos aqui de “evolução” se refere não ao pensamento de Platão (ou do Sócrates (m) de Vlastos), mas a uma verossímil mudança no pensamento do personagem Sócrates (para nós concebido filosófica e dramaticamente para ser único da *Apologia* até o *Sofista*, exclusive).

²⁷¹ A tese implícita de Sócrates no diálogo é de que todos são portadores de opiniões justas , sem se darem conta, como um *a priori* cognitivo dentro de si (ante-sala da tese da reminiscência)

aparência do vocabulário do “pertencimento “ , da “presença”ou “participação” , próprio da vindoura ontologia platônica(*Górgias* 497e1²⁷²).

Tese II) Sobre a noção de uma alma separada que aprende por reminiscência “pedaços de seu fundo pré-natal de conhecimento”, vimos também que há no *Górgias* uma atribuição por Sócrates a todos os homens de serem portadores dos mesmos paradoxos morais que ele defende, como se observa em *Górgias* 474b-c, só que aparentemente sem disso se aperceberem.

É bom notar que apenas seu autoconhecimento (saber que nada sabe) deriva diretamente das reiteradas aplicações de seu elenco e aparentemente não preexistia nele.

Quanto ao conhecimento encerrado em seus paradoxos morais , embora confirmados em caráter provisório pelo elenco no *Górgias* (já que não refutado por nenhum dos oponentes), é ele mesmo que os traz já formulados e prontos à

ὡ γὰρ δὴ
οἶμαι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὸ ἀδικεῖν
τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ
διδόναι.

{ΠΩΛ.} Ἐγὼ δέ γε οὐτ' ἐμὲ οὐτ' ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα.

ἐπεὶ σὺ δέξαι' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν;

{ΣΩ.} Καὶ σύ γ' ἂν καὶ οἱ ἄλλοι πάντες.

{ΠΩΛ.} Πολλοῦ γε δεῖ, ἀλλ' οὐτ' ἐγὼ οὔτε σὺ οὐτ' ἄλλος
οὐδεῖς.

Tradução:

Sócrates-Com efeito, eu de fato suponho que eu, tu e os demais homens consideramos pior cometer injustiça do que sofrê-la e não pagar a justa pena pior que pagá-la.

Polo- Mas eu, pelo menos, considero que nem eu nem nenhum outro homens consideramos ; e tu ao contrário, preferirias sofrer injustiça a cometê-la?

Sócrates- E tu e todos os demais homens.

Polo- Longe disso, mas nem eu nem tu nem nenhum outro homem.

²⁷² O vocabulário da presença: chama-se belo aquilo em que o Belo está presente.

ἄθρει δέ · τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρου-
σία ἀγαθοὺς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος
παρῆ;

Tradução:

Mas observa: os homens bons, não é pela presença de boas qualidades que os chamas bons, exatamente como <chamas> belos aqueles homens em que o belo esteja presente?

discussão , não tendo se constituído numa inferência elênctica, isto é, não resultaram do elenco , como crê Vlastos em seu tese de “conhecimento elênctico.

Tese III) Sobre a denegação socrática de conhecimento , por oposição ao caráter didático do Sócrates (m) de Vlastos, diga-se que, também no *Górgias* , vemos Sócrates enunciar publicamente e até submeter ao elenco todos os seus paradoxos morais , e, além disso, expor toda a sua concepção sobre o que considera ser a retórica .

E até ufanar-se de possuir um conhecimento moral resistente a qualquer tentativa de refutação.

Assim , em 508e-509 a, a propósito de ter demonstrado a verdade de seu paradoxo moral, segundo o qual “é melhor sofrer injustiça que cometê-la” ,Sócrates ergue a pretensão, nunca explicitada nos diálogos precedentes, de ter atingido uma verdade moral inabalável com seu elenco.

ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις
οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ
εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἔστιν, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις
λόγοις, ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὕτωσί, οὓς σὺ εἰ μὴ λύσεις
ἢ σοῦ τις νεανικώτερος, οὐχ οἷόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς
ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν· ἐπεὶ ἔμοιγε ὁ αὐτὸς λόγος
ἐστὶν αἰεὶ, ὅτι ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι
ᾧν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἷός τ' ἐστὶν ἄλλως
λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι.

Tradução:

Essas coisas , tornadas evidentes em nossa discussão anterior, estão firmes e seguras – se é possível dizer isso mais rudemente – por razões férreas e adamantinas que tu ou alguém mais impetuoso que tu devem desfazer ou então descobrir que não podes fazer uma afirmação correta diferentemente do que eu estou dizendo. Pois meu discurso é sempre o mesmo, porque não sei como essas coisas são, mas, ainda assim, de todos que encontrei, antes como agora, ninguém foi capaz de dizer isso de outro modo sem ser ridículo.

Tese IV) Sobre o Sócrates elêntico ser desprovido de um modelo tripartite de alma , vemos no *Górgias* elementos indicativos de que essa questão, de algum modo, já se punha na ordem do dia do filósofo.

A própria impossibilidade de comunicação de que faz prova o *Górgias* , entre duas visões de mundo e de vida eudaimônica , como a de Sócrates , de um lado, e seus interlocutores de outro, a primeira fundada no autoconhecimento e no governo de si e a outra, no prazer desmedido e na submissão dos outros, aponta para a necessidade de se refletir melhor sobre o papel da psicologia moral, sobretudo sobre o lugar das paixões e dos apetites no agir humano.

O diálogo *Górgias* como um todo testemunha isso.

Mas, uma passagem em particular levanta mais diretamente esse ponto: Há um querer sujeito à razão e um “querer” sujeito aos prazeres²⁷³. Além disso, ao contrário do que pensa Vlastos, a divisão da alma a que se refere, proposta no livro IV da *República*, tinha muito mais um sentido operativo de dar espaço na sua filosofia para pensar as paixões e apetites humanos , sobretudo em sua homologia alma/cidade, do que o objetivo de admitir *tout court* a possibilidade de *akrasía* (falência da vontade).

Isso porque , do ponto de vista do conhecimento (em sentido forte) do bem tal qual o concebia o Sócrates inicial não há, nem sequer no último diálogo atribuído a Platão, - as *Leis*²⁷⁴ – qualquer objeção à impossibilidade de *akrasía* defendida por Sócrates(e).

Ao contrário.

²⁷³Sócrates – Há pouco não dizias algo assim: “ Mas os rétores não assassinam quem quiserem , como os tiranos, e não roubam dinheiro e exilam da cidade quem pareça bem a eles?

Polo- Sim.

Sócrates- Então, te digo que são duas <e não um>essas perguntas , e responder-te-ei a ambas.Com efeito, afirmo eu , Polo, os rétores e os tiranos terem poder mínimo na cidade, como antes eu dizia, e nada fazendo que querem , como se diz, mas fazerem o que lhes parece ser o melhor.

Polo- E não é isso um grande poder?

Sócrates- Não é, pelo menos como afirma Polo.

Polo- Eu afirmo que não é? Eu afirmo que é sim.

Sócrates- Não pelo.....tu afirmas que não , uma vez que dizias que ter um grande poder é um bem para o poderoso.

Polo -Com efeito, confirmo.

Sócrates -Supões então ser um bem, caso alguém faça o que pareça a ele ser melhor , embora sem inteligência? É isso que tu chamas um grande poder?

Polo- Eu não.

²⁷⁴ *Leis* 731 c, 734 b, 861b-d, e *Timeu* 786 d-e.

Como diz Sílvia Regina Barros Cunha²⁷⁵:

“No Górgias, discute-se se é possível ser feliz praticando o mal.

Aqui não há mais a identificação do Protágoras entre dor e mal , bem e prazer, mas a identificação do prazer como aparência do bem.

O tirano , ao se guiar pelo prazer como aparência do bem faz o que (466d-e) lhe parece melhor , mas não o que quer .

Quando alguém pratica uma ação em vista de um resultado é esse resultado que quer e não a ação praticada (467c-d)

Se as ações terminam se revelando prejudiciais ao autor, conclui-se que ele fez o que lhe aprazia , mas não o que queria(que só pode ser o melhor).

Pode então haver um divórcio entre o que se quer fazer , que tem a aparência de bem ou é o que dá prazer.

A ética platônica pré-República seria caracterizada por 2 paradoxos:

1-Ninguém deseja coisas más.

2-A virtude é conhecimento e todos os que cometem atos injustos o fazem involuntariamente.

A posição de Platão na República sobre a tripartição da alma em fontes distintas de ação e motivação , cada uma com seus desejos específicos parece mais realista e explicar o fenômeno do conflito deliberativo.

Daí, poder-se-ia concluir ter Platão abandonado a máxima “ninguém faz o mal voluntariamente” (oudeís hékon hamartáneí) nos casos em que o thumós e o epithumetikón assumirem o controle da vontade do agente.

Mas, não foi assim que se passou nos diálogos. Essa máxima enunciada no Protágoras repete-se no Timeu e nas Leis.

A partir do Górgias o sentido de involuntário seria: o que é praticado em desacordo com o desejo de alcançar o bem real.Segundo Shorey, a compatibilização da tese “ninguém comete o mal voluntariamente” com o senso comum da akrasía fundar-se-ia no uso de expressões com sentido específico que pressupõem:

1)Todos os homens desejam o bem ou aquilo que supõem ser o bem.

²⁷⁵ Em dissertação de mestrado defendida na PUC-RJ, em março de 2010, com orientação da prof^a. Maura Iglésias, sob o título “ *As Marionetes Divinas: o fundamento da responsabilidade moral no pensamento de Platão*”.

2) *Ninguém conhecendo o bem pratica o mal, recusando-se aqui o termo conhecimento a qualquer cognição quer não controle o desejo.*

3) *Mais que os desejos conscientes, são sobretudo herança, educação, e ambiente que moldam as ações humanas.*”

Tese V-) Esse argumento de ter tido o S(m) maiores conhecimentos de matemática do que o Sócrates (e) me parece irrelevante para justificar uma oposição incontornável entre eles.

Ao contrário, como o desenvolvimento das matemáticas se deu , em maior escala, no século IV, não poderia mesmo, pelo nosso critério da verossimilhança, ter acedido o Sócrates (e) a tais informações.

O que não significa, também verossimilmente , que não poderia o Sócrates (e) , uma vez tendo acesso a esse tipo de conhecimento, ter feito dele uso filosófico similar ao que dele fez Platão.

Tese VI) O fato de Sócrates dialogar com todos que encontrasse nas ruas sem distinções, aplicando-lhes refutações públicas e desmoralizantes, foi reconhecido pelo próprio Sócrates (e) como causa de sua condenação em virtude dos ressentimentos provocados por tal conduta.

No entanto, não pôde fazer diferente, seja por força da “missão “ de Apolo, seja por ser isso papel elementar a seu personagem , construído por Platão.

Mas, assim ,mesmo, Sócrates (e) sempre deixou clara sua atopia na cidade e sua discordância e até seu desprezo (*Crítion* 46²⁷⁶) pelas opiniões da maioria tal qual o Sócrates (m) , o que torna difícil que seja caracterizado como “populista”.

Tese VII) Quanto a não possuir teoria acabada sobre constituições e regimes políticos como o Sócrates (m) , isso não implica que o Sócrates do *Górgias* não tivesse absoluta clareza do parentesco (compartilhado com o Sócrates (m) da

²⁷⁶ Sócrates- Mas por que a nós , caro Crítion, tanto importa a opinião da maioria? Com efeito, os homens excelentes , aos quais vale a pena atenção, considerarão ter as coisas sucedido assim, exatamente como vierem a suceder.

[D]. Crítion- Mas tu vês , no entanto, que é preciso , Sócrates, também se importar com a opinião da maioria. E as próprias circunstâncias presentes são evidentes da medida em que a maioria é capaz de perpetrar não os menores (mais insignificantes) dentre os males mas quase os maiores (piores) , caso alguém caluniado seja (esteja, venha a estar) no meio deles.

Sócrates- Quem dera, Crítion, fosse capaz a multidão (a maioria) de realizar os grandes malefícios (males) para que também fosse capaz de realizar os grandes benefícios: seria mesmo bom; mas agora (agora porém) não é capaz de nenhuma das duas coisas; pois a multidão (maioria) não é capaz nem de tornar um homem sensato nem insensato, mas faz o que primeiro (por sorte, por acaso) lhe ocorra.

democracia vigente em Atenas (lastreada fundamentalmente na retórica como instrumento de dominação), com a tirania.

Numa passagem do *Górgias*, chega mesmo a colocar em pé de igualdade retóricos (esteios da democracia) e tiranos.

É o que é dito na passagem 466e: “*Sócrates – Há pouco não dizias algo assim: “ Mas os rétores não assassinam quem quiserem, como os tiranos, e não roubam dinheiro e exilam da cidade quem pareça bem a eles?*”

Polo- Sim.

Sócrates- Com efeito, afirmo eu, Polo, os rétores e os tiranos terem poder mínimo na cidade, como antes eu dizia, e nada fazer do que querem, como se diz, mas fazer o que lhes parece ser o melhor”.

Tese VIII) Sobre a falta de uma concepção transcendental de *éros* como a de Sócrates (m), há no Sócrates (e) pelo menos, uma clara crítica do amor ao prazer, da *philonikía* (amor à vitória), e do falso amor ao povo de Cálicles.

E em nada seria inverossímil que o Sócrates(e) pudesse ter desenvolvido seu pensamento nessa direção, dada a importância que concedia ao tema, tanto no testemunho de Xenofonte quanto no de Ésquines.

Se é que isso já não estava prefigurado no *Lísis*, admitindo-se como elêntico esse diálogo.

Tese IX) Sobre as incompatibilidades entre o Sócrates (m) e o Sócrates (e) a respeito de suas percepções do divino, me parece que Vlastos exagera na suposta impessoalidade contemplativa que atribui à religiosidade do Sócrates (m).

Por mais alegóricas que possam ser as passagens do *Timeu* (que figura um deus pessoal demiurgo) e do *Fedro*, na procissão dos deuses olímpicos pelo espaço hiperurânio e no medo desse Sócrates(m) de ofender ao deus *éros* com seus discursos sobre o amor, o tratamento respeitoso e piedoso que concede à religião politeísta oficial, em *Leis* 885 b e ss, não parecem falar a favor da tese de Vlastos.

Nas *Leis*, julga-se essencial instituir normas contra a impiedade, manifesta de três modos:

1)Pela negação da existência dos deuses.

2)Pela afirmação de que os deuses não se importam com os homens.

3)Pela noção de que os deuses possam ser subornados com orações e oferendas. É ainda neste ponto das *Leis* que o Estrangeiro Ateniense (provável

porta-voz de Platão) prescreve, para o que chama de impiedoso *ieronikós*, o que dissimula sua impiedade para enganar, uma pena de não só uma , mas de duas mortes²⁷⁷.

Tese X) Novamente, a incompatibilidade alegada por Vlastos entre a negatividade do método elêntico de investigação filosófica do Sócrates(e) com sua *eironeía*, refutação e aporia e o didatismo do Sócrates(m) parece ter, no *Górgias*, sofrido um abalo no sentido de já se fazer aqui uma primeira aproximação , nesse aspecto com o Sócrates(m).

Senão, como explicar a longa e didática exposição do Sócrates (e) a respeito do que é e qual o objeto e objetivo da retórica?

Seria algo impossível para o Sócrates(e) de Vlastos que só sabe que nada sabe²⁷⁸.

5.2. Seção B - Ironia dramática de Platão e Eironeía Metódica de Sócrates.

Nesta seção, cabe separar o melhor possível, numa leitura unitarista e lítero-filosófica dos diálogos como é a nossa, o que pertence ao autor(Platão) e o que pertence ao personagem Sócrates.

Mas não como na leitura desenvolvimentista e não-literária de Vlastos, que supõe haver certos diálogos de Platão onde seriam expostos os pensamentos de um Sócrates que fala por si mesmo , e outros, onde os pensamentos e teses são de Platão e Sócrates é apenas seu porta-voz.

Mas sim para examinar , no caso de nosso objeto de estudo - o fenômeno *eironeía*/ironia nos primeiros diálogos - qual desses termos teria a ver com o

²⁷⁷ Nem em passagem de tal gravidade , Platão dispensa um tom irônico.

²⁷⁸ É bom deixar claro aqui que, ao nos contrapormos ao corte abrupto feito por Vlastos entre seus dois Sócrates, não pretendemos absolutamente negar o fato de que há mesmo , a partir do *Górgias*, o surgimento de teses bastante novas nos diálogos subsequentes.

Só estamos chamando a atenção para o fato de que Platão parece ter procurado, com o *Górgias*, propiciar um momento de transição em seu personagem Sócrates, que tanto guardasse relação com os diálogos precedentes , na medida em que contém um elenco *in his own right*, mas que também fornecesse elementos de prenúncio verossímil do que estava por vir. Assim, como o deus romano Jano, o *Górgias* é bifronte: olha para o passado , mas também descortina o futuro.

autor e qual poderia ser creditado ao personagem ou se os dois termos, de algum modo, seriam próprios de ambos.

Tendo a pensar que a *eironeía* no sentido abusivo e pejorativo, que detinha no século V a.C., tenha a ver com o personagem Sócrates, que a usou em seus elencos (por força de seu dever de “missionário”, seja de Apolo, seja de Platão) como elemento tático imprescindível à necessária refutação de seus oponentes.

De toda forma, antes mesmo de examinarmos alguns possíveis detalhes da elaboração do personagem Sócrates, vale a pena tentar associar essas duas categorias com que trabalhamos – a *eironeía* metódica socrática e a ironia dramática – a certas formulações de teóricos da ironia e da paródia.

Assim, recorremos a Muecke, que cita Haakon Chevalier :

“ O traço básico de toda ironia é um contraste entre uma realidade e uma aparência”.

E prossegue, distinguindo entre “ironia observável” (que chamaremos ironia dramática e a atribuiremos a Platão, como autor dos diálogos) e “ironia instrumental” (que vamos denominar, no caso dos diálogos, de *eironeía* metódica do personagem Sócrates):

“No que denominarei ironia observável – por exemplo, a ironia do ladrão roubado – não há nenhum ironista, e, por conseguinte nenhuma pretensão irônica. Contudo, parece que o nome ironia ficou ligado a situações do tipo do ladrão roubado, através da crença num agente sobrenatural ou num Destino, Vida ou Fortuna personificado e hostil.

(...) Por outro lado, somente na ironia observável é que temos a alazoneía e o alazón, definindo-se a alazoneía como a inconsciência confiante encontrada ou imputada ao alazón, a vítima da ironia”.

(...) A situação é diferente com a ironia instrumental. Aqui, em vez de um alazón realmente inconsciente de que sua linguagem ou comportamento num determinado contexto está incongruentemente em desacordo com a situação tal como a vê o observador, temos um ironista afirmando inconsciência”.

Mas, em todo caso, trata-se, então, de examinar a possível construção do personagem Sócrates, no que tange à sua proverbial *eironeía*. Ou seja, no que

concerne à questão *eironeía*/íronia, tentar dar a Sócrates o que é de Sócrates e a Platão o que é de Platão.

Na base de toda a construção do personagem Sócrates está um dos nossos pressupostos de leitura, aquele que admite a *Apologia* como próêmio ao *corpus platonicum* (na ordem da leitura e do leitor) e como epílogo (junto com *Criton* e *Fédon*) na ordem dramática ou do interlocutor nos diálogos.

A *Apologia*, como próêmio, é que estabelece a diferença entre interlocutor e leitor, fundamental no diálogo. A *Apologia* funda o estatuto de Sócrates, mas também do interlocutor e a diferença essencial entre autoconhecimento e conhecimento objetivo (ou das *tékhnai*) difilmente será percebida pelo interlocutor, e ainda mais que se encontra já previamente irritado e desmascarado por Sócrates durante o elenco, como o Édipo de Sófocles o não pôde pensar na obsessão de sua vida em conhecer as identidades dos pais, naquela fatídica encruzilhada, em que também Sófocles o confunde e o toma de irritação, pela obstrução, a seu ver injusta, à sua passagem pela caravana de Laio²⁷⁹.

E, como próêmio, a *Apologia* seria uma espécie de critério de não-contradição para os futuros diálogos, é o “si mesmo” de referência obrigatória, tanto no que tange ao personagem Sócrates quanto ao seu pensamento. O que se dá dramaticamente e não por fidelidade histórica a um Sócrates de carne e osso, como pretende Charles Kahn, por exemplo.

A *Apologia* tanto serve como próêmio à leitura da obra pois exhibe pela primeira vez o caráter de Sócrates, suas premissas morais (junto com o *Criton*) e seus caminhos dialógicos (sua missão). Nisso parece um próêmio tradicional.

Só que também funciona como epílogo (de modo não tradicional), epílogo dramático, pois apresenta desde logo conclusões só possíveis de derivar de toda sua experiência e carreira filosóficas. (o tal saber de si, dos limites do conhecimento humano etc). Esse epílogo entretanto se confunde com o próêmio na mesma obra dramaticamente situada no fim da vida de Sócrates, como se a *Apologia* fizesse confluir nó e desenlace de toda a obra de Platão.

²⁷⁹ E, então, mata o pai sempensar que deveria acautelarse contra a eventualidade de assassinar um homem com idade para ser seu pai, depois da funesta predição oracular. Mutatis mutandis, O Sócrates da *Apologia* irrita os juizes com sua fábula zombeteira do oráculo e com suas admoestações morais antes de revelar, quase à socapa, a chave para a compreensão de sua *anthropíne sophía* (sabedoria humana).

Sorratamente , na *Apologia* , Sócrates dá a chave para a compreensão de sua vida e filosofia porque o faz num registro inabitual (para o diálogo em que é sarcástico e comicamente agressivo) irônico (ainda de modo meio escondido) e minimizando seu saber.

Sócrates até ao revelar a chave para a compreensão de seu saber é inconspícuo e furtivo.

E só na *Apologia* é que Sócrates se desvela (se entreabre, de modo ligeiro e quase casual, expressando-se como a mitigar a importância de seu inaudito conhecimento: um “pequeníssimo conhecimento”) como um juiz tanto do conhecimento quanto dos valores morais (bem).

Mas, essa *eironeía* (como ocultamento) como vimos, é a alma de seu método elêntico, cujo fim imediato é refutar e confundir, com vistas a desambiguar as opiniões do oponente de Sócrates para que a aporia final chegue a bom termo .

Para tanto, baseia-se fundamentalmente no escondimento por Sócrates de seu saber reflexivo (autoconhecimento) e em sua evasividade em pôr à prova elêntica suas verdades morais(máximas paradoxais).

No entanto, serve-se também de outras manobras coadjuvantes que precedem ou se inserem no elenco já instalado, como a dos elogios *eironikói* ou mesmo a solitação de *parrhesía* dos interlocutores , manobras que encorajam os oponentes a se entregarem ao exame socrático , no curso do qual até mesmo expedientes logicamente pouco defensáveis seriam admissíveis, já que seu fim, em tese, seria nobre - o desengano do antagonista sobre as próprias opiniões e crenças incoerentes ou falsas.

É , entretanto, em nossa opinião, um tanto enganoso supor que o personagem Sócrates tenha como principal empenho de vida “salvar” , mediante o diálogo purificador, a alma de seus interlocutores. A passagem do *Críton*²⁸⁰ em que desilude o amigo quanto a isso é prova insofismável de sua certeza na existência de uma maioria de almas irrecuperáveis pela filosofia, para as quais qualquer diálogo seria perda de tempo.

²⁸⁰ *Críton*, 49 d-e. E provavelmente poucas pessoas aceitariam ses rigorosíssimos paradoxos éticos como guia de suas vidas . Seria então a imensa maioria das pessoas de Atenas infensas ao diálogo com Sócrates.

De todo modo, Sócrates , em sua *eironeía* é fundamentalmente um dissimulador de seu saber, mas parece aos outros, em sua prática metódica e dialógica, como um simulador de um modo de argumentar sofisticado.

Mas, como diz Jankélévitch: “ A ironia engana para ajudar”.²⁸¹

Seu propósito final seria remover opiniões morais inconsistentes ou falsas concepções morais dos interlocutores, que as tomavam por conhecimento seguro.

De todo modo, enquanto alma de de seu método refutatório, a *eironeía* pertence exclusivamente ao personagem Sócrates, como uma das suas características mais determinantes.

Isso bastaria, pelo menos por ora, para reconfigurar, grosso modo, o que seria a *eironeía* socrática nos diálogos.

A conversão do interlocutor a uma vida de maior reflexão é , pois, um dos efeitos possíveis do elenco, entre outros (muito mais frequentes pela leitura dos primeiros diálogos²⁸²). Esse efeito positivo pode, sem dúvida, estar entre as preocupações de Sócrates, mas a de refutar os adversários mesmo que à custa de alguma imperfeição no argumento , ou de seu excessivo caráter *ad hominem* , é um efeito obrigatório para Sócrates , não pode deixar de acontecer.

Ao passo que a conversão do outro, ainda que desejável, é efeito incerto do processo refutatório socrático.

Por que então, ainda assim, presente a consciência de Sócrates sobre seus resultados duvidosos, o diálogo acontece?

Talvez em nome das almas dos circunstantes e sobretudo dos leitores.

Neste ponto, talvez seja útil pensar um pouco acerca da construção do personagem Sócrates por Platão .

Isso porque o que mais liga (ou afasta) autor e personagem é o processo de elaboração deste último.

Em nossa dissertação de mestrado dedicamos considerável espaço a esse tema, que retomamos aqui , não para repetir as hipóteses ali enunciadas a esse

²⁸¹ Jankélévitch (p.62)

²⁸² O mais frequente efeito do elencos socráticos deve ter sido a irritação dos interlocutores , que se viam refutados e ridicularizados em preça pública pelas arguições de Sócrates. Tanto assim é que o próprio Sócrates reconhece na *Apologia* que foi justamente essa irritação , acumulada ao longo de anos, que deram causa ao que chamou de “minhas calúnias” (de certo modo, “construídas” por ele) e que terminaram em seu processo e condenação.

respeito, que envolviam um forte e complexa intertextualidade com Aristófanes²⁸³ e com a tragédia ática (com esta apenas no sentido parodístico, como *paratragoidía*), mas só no que estritamente interessa ao tema da ironia dramática platônica vis-a-vis a *eironeía* metódica, elênctica do personagem Sócrates.

Embora esse comércio intelectual e literário com Aristófanes fosse intenso, deve-se dizer que a figura do *eíron*, como personagem dos diálogos, encarnada em Sócrates, é uma invenção platônica.

Isso porque, como nos ensina Mc Leish²⁸⁴, não havia nenhum tipo cômico correspondente nem na comédia de Aristófanes nem nos demais cômicos da época.

Platão empresta o termo *eíron* de Aristófanes, mas esse termo abusivo não se realiza em suas peças em nenhum tipo cômico, tanto que Aristófanes compõe o Sócrates das *Nuvens* como *alazón* e não como *eíron*.

É isso, ao nosso ver, exatamente porque o *eíron* não daria um bom tipo para a comédia antiga, se é que estamos certos de que, sendo um dissimulador, um escondedor, alguém que pratica a fraude e o engano por evasividade, omissão e camuflamento, não teria na cena cômica a mesma força hilariante do fraudulento

²⁸³ Naquela dissertação, chegamos a apontar o seguinte decálogo de razões para um diálogo Platão-Aristófanes na construção do personagem Sócrates.

Ei-lo:

- “1) Para preenchimento de eventuais lacunas históricas acerca do Sócrates da maturidade, só descrito (pelo menos tanto quanto sabemos) pelos comediógrafos do século V e até para obtenção de outras informações históricas.
- 2) Para iniciar seu combate à mimesis poética de seu ponto mais radical: a caricatura cômica, desenvolvendo-a num sentido antimimético até culminar no pensamento do próprio Platão, de forma a elaborar a dicotomia essência/aparência e fundar um novo gênero literário, também mimético, mas de uma mimesis diferente, que visa à sua própria superação, a uma transposição da mimesis: a filosofia.
- 3) Para obter nas peças de Aristófanes, e não apenas nas *Nuvens*, elementos para a composição do personagem Sócrates, e até mesmo um certo roteiro inicial de temas e motivos para os diálogos.
- 4) Para conjugar em um só gênero literário mais liberdade de crítica e de invenção que os grandes gêneros dramáticos do século V (Tragédia e comédia),
- 5) Para desconstruir, numa *paracomoidía*, isto é, numa paródia da comédia, a imagem cômica de Sócrates, reinterpretando positivamente traços reais, mas apresentados negativamente na caricatura.
- 6) Para, nessa reinterpretação positiva (transposição), embora sem negar os elementos de comicidade do mestre, inverter, entretanto, o papel de Sócrates de objeto de riso para seu sujeito.
- 7) Para defender Sócrates de acusações específicas.
- 8) Para adotar como socráticos alguns traços da caricatura.
- 9) Para, como consequência, proceder a certa crítica subliminar a aspectos do próprio Sócrates.
- 10) Para demonstrar sua tese da teatrocrazia ateniense, mantida até seu escrito final (Leis) e elaborar, em contraponto com Aristófanes e a comédia sua própria “teoria” do riso e do cômico.

²⁸⁴ 1980:53-62.

que age , que blasona, que faz autopropaganda indevida e rídícula, se expondo a erros flagrantes, que somados à sua pretensão de saber mais do que sabe e de ser melhor, o tornam facilmente alvo de risadas e zombarias da audiência.

Platão é que cria o *eíron*, muito mais interessante para seu propósitos dialógicos.

O *eíron*, portanto, não pertencendo (McLeish) aos tipos cômicos convencionais , não sendo personagem da comédia antiga, é *constructo* platônico para seus diálogos.

O que mostra que esse protagonista de Platão como que “preenche” uma lacuna da comédia antiga e da própria literatura da época.

Mas, sendo, como admitimos, um personagem da ficção platônica mais que simples retrato de uma figura histórica, esse Sócrates estará sujeito, tanto às obrigações de sua missão apolíneo-platônica, quanto, sobretudo, às exigências férreas da verossimilhança mimética (*eikós*).

Assim, se esse Sócrates muda em seu pensamento e métodos ao longo dos diálogos, terá de ser coerentemente mutável em nome da verossimilhança.

No entanto, por outro lado, também por força do critério mimético do verossímil, sempre haverá algo nele não sujeito à mudança, um núcleo essencial a seu caráter, sem o que não mais se poderia falar no personagem Sócrates de Platão.

E nossa hipótese é que dois sejam os traços desse Sócrates a lhe darem identidade exclusiva e que devem , portanto, permanecer intactos e resistentes a todas as visíveis alterações nos métodos, doutrinas e pensamentos sofridas pelo personagem no curso dos diálogos em que figura como protagonista de Platão.

São eles, ao nosso ver: sua *amousía* e sua atopía.

Eis os traços que lhe são absolutamente próprios, a ninguém mais pertencendo e que sequer compartilha com o autor, Platão .

Sim porque as preocupações éticas, a natureza indagadora, e ao amor à filosofia pertencem a ambos.

E mesmo sua *eironeía* metódica , tão presente nos primeiros diálogos, vai se esmaecendo diálogos afora, até ceder lugar a uma forma mais cooperativa de dialogar denominada no *Teeteto* de maiêutica, em que , sem abrir mão inteiramente da refutação , Sócrates funcionaria mais na função de obstetra das ideias alheias.

Então, ao nosso ver, e que tentaremos justificar, esses traços inerentes com exclusividade ao personagem Sócrates são sua *amousía* (e suas consequências) e sua *atopía* (ser eticamente , diferente e contrário aos demais cidadão atenienses).

Ocorre que ambos esses traços que lhe atribuímos nos vêm da comédia antiga, de Aristófanes, como já foi aludido de passagem.

Exemplo da *atopía* socrática é a caricatura que dele faz Aristófanes em “*Nuvens*” e de sua *amousía* , as passagens já citadas de *Aves* e *Rãs*.

Com isso – nunca é demais repetir – vê-se que o Sócrates de Platão teve como indiscutível fonte a comédia aristofânica, o que implica que tais traços essenciais terão em nome da verossimilhança do personagem de o acompanhar nos diálogos enquanto a figura de Sócrates tiver neles protagonismo.

Sobre a *atopía* socrática nem é preciso dar aqui maiores explicações.

Sócrates é construído enquanto personagem como um enigma ambulante.

A um tempo o mais ateniense dentre todos os atenienses (biograficamente nunca deixou de livre vontade a cidade) e o menos ateniense possível, em sua visão de mundo incompatível com a da cidade que habita.

Seu corpo está presente na cidade mas sua alma vaga num território ético universalista ou cosmopolita (ausente da cidade).

Sócrates sempre será nos diálogos um ser paradoxal , único e enigmático aos olhos de seus contemporâneos, que vezes sem conta se espantarão e recriminarão sua forma de viver.

Mas a *amousía* de Sócrates requer alguma explicação porque ela é que , afinal, será responsável por sua desapareição como protagonista dos diálogos de Platão.

E por que dizemos isso?

Bem, desde a *Apologia* vemos Sócrates caracterizar o conhecimento divino como fundamentalmente diverso e superior às possibilidades de qualquer conhecimento humano. E como isso se dá num contexto de interpretação de um oráculo de Apolo (o deus *mousagetés*, condutor das Musas) , esse conhecimento humanamente inatingível se dá numa linguagem (*Mousiké*) que pertence tradicionalmente ao divino²⁸⁵.

²⁸⁵ A Pítia enunciava os prenúncios de Apolo em versos hexâmetros, e numa língua nunca falada por ninguém, mistura dos dialetos , jônio, eólio e árcado-cipriota, a língua dos deuses.

Descontada toda a ironia dramática de Platão a respeito da decifração de um enunciado aparentemente claro do deus (“Não há ninguém mais sábio que Sócrates”), mediante a tentativa de refutação do próprio deus, a conclusão de Sócrates é indiscutível: o saber humano (*anthropíne sophía*) é quase nada diante da perfeita sabedoria da divindade.

Ora, o saber humano , por inferior que seja, só pode se dar ou se expressar mediante a pobre e ambígua linguagem humana.

Sócrates, então, nega o campo linguístico (humano) de acesso ao divino. Para ele(como o retrata Platão), o acesso divino é pessoal , meio misterioso, daimônico , embora racional e moralmente justificado, porque de algum modo ancorado no divino. E é confirmado negativamente ,via elenco, uma contralinguagem, linguagem toda voltada à refutação.

Assim, o ato de definir – a definição aparentemente perseguida por Sócrates – corresponde a uma pretensão inatingível de poder para a linguagem, seria portanto solicitar do antagonista nos diálogos uma façanha impossível por definição. Definir seria impossível por definição.

Portanto, uma *eironeía* socrática.

Mas Sócrates apresenta nos diálogos aporéticos uma falsa esperança ao interlocutor de chegar ao conhecimento verdadeiro de uma virtude por meio de uma definição, modo de seduzir o oponente a se introduzir em seu elenco.

Essa falsa esperança é a primeira isca de Sócrates para cooptar o interlocutor, num procedimento de *captatio benevolentiae*, tão conhecido na retórica.

Mas o Sócrates *ámousos* frustra as expectativas do interlocutor ateniense mediano que nutre grande admiração pelas proezas da palavra, seja em sua valência encantatória seja em sua valência persuasiva.

A palavra (*lógos*) para Sócrates é ou como um sortilégio ou como uma besta a ser domada pelo método de perguntas e respostas. Só a usa em sua função de dolo, com o fito de refutar seu contendor.

Se Aristófanes já pintava Sócrates como *ámousos*, Platão mostra ter incorporado do comediógrafo tal característica essencial de seu personagem em diversas passagens dos diálogos , em que hostiliza a poesia, como também sob a forma de ironia dramática tendo o próprio Sócrates como alvo.

No *Fédon*, a brincadeira de Platão (ironia dramática) com a *amousía* de Sócrates envolve o sentido das palavras do Apolo, remete à historieta da Apologia.

Quando na prisão, Sócrates conta que Apolo lhe ordenava em sonho: “*Faz poesia, Sócrates. Exercita-te na arte das musas*”.

Narra o próprio Sócrates: “*O mesmo sonho vinha a mim frequentemente no passado, às vezes de uma forma, às vezes de outra, mas sempre dizendo essa mesma coisa. Antes pensei que o sonho me encorajava a fazer o que já estava fazendo e exatamente como as pessoas encorajam os corredores, açulando-os, assim o sonho também me encorajava a fazer o que eu estava fazendo, isto é, a fazer a arte das musas, porque a filosofia era a maior arte das musas e eu já fazia isso.*

Mas agora, depois do julgamento, e enquanto o festival do deus atrasava minha execução, pensei, no caso de que o sonho repetido realmente tenha querido dizer-me para fazer o que é ordinariamente chamado de arte das musas, que eu devia fazê-lo e não desobedecer. Pois, pensei que era mais seguro não ir-me embora antes de ter certeza que eu tinha feito o que devia, obedecendo ao sonho e compondo versos. Então, primeiro compus um hino ao deus cujo festival se comemorava; e depois disso, considerando que um poeta, se ele realmente deve ser um poeta, deve compor mitos e não discursos, e uma vez que eu não era mitólogo, tomei mitos de Esopo, que tinha à mão, e conhecia, e transpus em versos o primeiro que encontrei”.

Ora, Esopo é um prosador moralizante, e não é nem poderia ser um poeta, exatamente porque suas fábulas (*mûthoi*) estavam longe de equivalerem aos mitos narrados ou dramatizados, na poesia épica, trágica ou cômica.

Pois poesia, como ensina Aristóteles, e estava farto de saber Platão, é fazer *mímesis*, compor tramas ficcionais com ações regidas e articuladas pela verossimilhança ou pela necessidade, sendo a metrificacão aspecto secundário.

Platão sabe que pode misturar gêneros literários diversos numa mesma obra porque sabe que todos têm o mesmo fim: ser *mímesis*.

Mas misturar prosa e poesia é impossível pois NÃO têm a mesma finalidade.

No entanto, Platão apresenta, nesta passagem, seu Sócrates completamente confuso a respeito de como cumprir o indicado pelo sonho.

Assim, a própria passagem do *Fédon aludida* (aparentemente desnecessária dramaticamente) mostra que a *amousía* de Sócrates tem de ser a ele vinculada como seu traço essencial até o momento de sua morte (no *Fédon*).

Também na *República*, Sócrates relata que sempre foi péssimo discípulo de Damos, o mais hábil músico de Atenas.

De todo modo, isso explica o porquê do desaparecimento do personagem Sócrates nos diálogos justamente no diálogo *Sofista*, onde Platão, para reconfigurar sua “doutrina” das Formas, e poder através de sua remodelação, explicar a possibilidade justificada ontologicamente de se dizer o falso, para, desse modo, capturar o sofista, tem a necessidade de conferir à linguagem um *status* de maior nobreza.

É quando de mera aparência enganadora, cópia decaída do verdadeiro real, reino irremissível de ambiguidades constitutivas, a linguagem (*lógos*) é erigida em imagem-signo da realidade inteligível, cujo ser reside em sua alteridade em face do próprio ser.

Até esse ponto não poderia ir o Sócrates de Platão em sua *amousía* inerente, sem retirar-se dele um mínimo de verossimilhança.

Na verdade, há um duplo parricídio no *Sofista*: o de Parmênides e sua ontologia intransitiva, na ordem da discussão filosófica e a do personagem Sócrates e sua *amousía* constitutiva, na ordem da *mímesis* platônica.

Dito isso, cabe agora trabalhar a questão *eironeía*/ironia no âmbito da categoria do duplo (no pensado, no dito, ou no feito).

O personagem Sócrates é construído como *eironikós*, um ambíguo (aparente) desambiguizador.

A *eironeía*/ironia nos diálogos termina em dicotomia, no duplo oriundo da aporia.

A *eironeía*/ironia é, como vimos, uma representação ou expressão linguística da visão de mundo dualista de Platão.

A língua grega propicia naturalmente polissemias e ambiguidades.

E o ambíguo é o um que contém o dois ou múltiplos.

O Édipo, por exemplo, é a representação dramática do problema da ambiguidade: é a um tempo pai e irmão, filho e marido.

O ambíguo é o duplo que se apresenta como um.

Na filosofia, passa-se à necessidade de se esclarecer e elucidar o dois-em – um da imagem ambígua em um duplo em que o falso um (o um ambíguo) se esclarece como sendo dois.

Esse duplo se desfaz no contraditório: o um não pode ser dois, ao mesmo tempo, sob as mesmas condições , aspectos etc. (duplo já logicamente normatizado).

E, como *ámouso*, Sócrates é fundamentalmente , em sua trajetória elênctica, um desambiguizador. Sócrates é o herói desambiguizador.

Ambiguidade é um duplo acrítico, um processo sintético equívoco, que precisa ser desfeito pela *diáresis* (análise filosófica).

O teatro seria um reproduzidor intencional das ambiguidades da linguagem: o ator é ele mesmo e também ao mesmo tempo o personagem, bem como o personagem é ele mesmo e o autor (predomínio do aparente).

Em Platão, o perigo da *mimesis* teatral é o espectador se esquecer disso e identificar-se com o personagem (isso nada tem a ver com a tolice moderna de confundir ator e personagem, até porque a máscara os assimilava, mas sim do perigo de confundir-se o espectador[ou leitor] com o autor ou personagens , levar o teatro para a vida).

É impossível para Platão chegar ao um sem esclarecer o duplo, como sendo o ambíguo desambiguizado. Se bem que seu um jamais será totalmente expungido do dois, do outro, mas não mais como expressão do sensível, do semelhante, mas agora (no *Sofista*) como algo cujo ser está sempre em relação necessária e articulada com o outro, o diferente.

Mas para isso é preciso que tenha um mínimo de identidade prévia dada pela categoria do “Si Mesmo”.

Seja como for, o processo de separação de aparência e essência, comandado pela *eironeia* tende à conversão do ambíguo trágico ao duplo racional.

E do duplo racional ao contraditório , culminância normativa do processo de desambiguação.

Com o que se transitará do ambíguo enganador da poesia para o duplo desenganador de Sócrates.

E o antagonista se descobre, então, em desacordo consigo mesmo, seja no que se refere a suas opiniões contraditórias , seja no que respeita ao descompasso entre sua prática (*práxis*) e seu pensamento dividido (*dianóia*).

E essa divisão do antagonista em *práxis / diánoia; ethiké /lógos* é o alvo do elenco e do tratamento *eironikós*/irônico que lhe dá Sócrates..

Sócrates parteja, com seu elenco, nada mais nada menos que a contradição no outro.

Só se pode extrair o duplo no outro (contradição) com uma ferramenta também dupla (a *eironeía*).

A clareza da verdade que busca, passa, então via elenco e ironia, pela identificação da ambiguidade e por sua conversão elêntica em duplicidade racionalizada e por seu desmascaramento final na contradição .

No plano da representação mitológica, teológica, que Sócrates põe em cena desde o episódio do oráculo e de sua apresentação como missionário de Apolo, se poderia talvez , então, dizer que só se pode atender (atingir) a Apolo (o deus da clareza do *principium individuationis*) passando-se por Dioniso (ordem da ambuiguidade e da contradição).

Falta examinar o que denominamos “ironia” dramática de Platão para contrastá-la como a *eironeía* metódica de Sócrates, esa última equiparável “*mutatis mutandis*” à “ironia instrumental “ de Muecke.

Pode ser comparada à “ironia observável “ de Muecke, que descende diretamente do que hoje chamaos de “ironia trágica” , expressão que não constava do vocabulário ático do século V a.C. , mas cuja significação era bastante conhecida desde então.

Sobre essa noção diz Sedgewick²⁸⁶:

“Quando a ironia trágica apareceu, pela primeira vez no vocabulário inglês, há 170 anos, foi aplicada pelo bispo Thirwall no sentido geral de ironia que ele encontrou , mas os gregos não tinham palavra para descrever o efeito ou princípio que chamamos ironia dramática.

Eles nunca mencionam a coisa , embora devesse ter sido afetados por ela mesmo mais fortemente que nós quando lemos suas peças, comédias e muito particularmente tragédias.

A expressão “ironia sofocleana” teve de esperar até o século XIX para ser cunhada.

²⁸⁶ G.G.Sedgewick (1935:59 e ss)

A ironia é implícita no princípio da reversão da fortuna que Aristóteles nota com a base da tragédia; sua forma geral e específica estão ambas implícitas em sua doutrina de reconhecimento ou descoberta.

E o sentido de contradição entre aparência e realidade , o sentido do destino zombeteiro colorem praticamente toda a literatura grega clássica como mencionava o estudo autorizado do prof. J.A.K Thomson, “Ironia” .

Eurípides termina 5 tragédias com uma remissão a esse tipo de ironia trágica, como em Hipólito:

“Muitas coisas não procuradas os deuses ocasionam.

As coisas que pareciam prováveis não são conduzida a ocorrer, mas para as coisas improváveis o céu encontra um caminho”.

Os gregos estavam conscientes da ironia que definimos como a ironia específica do drama: o espetáculo de personagens agindo em ignorância.

Esta é a ironia dramática em sua forma concentrada e específica : ela se desenvolve do pervasivo e controlador conhecimento que chamamos ironia geral e que é a propriedade peculiar e essencial à ilusão do teatro (ilusão consentida).

E, em Electra de Sófocles na fala de Orestes a Egisto:

“Não sabes que tu, um homem vivo, estás todo esse tempo falando aos mortos em palavras como as deles?”

A metafísica platônica, como um todo, se apresenta como uma *paratragoidia*²⁸⁷, desdramatizando , pela análise racional, as relações ambíguas

²⁸⁷ O cômico-sério representado pela paródia , que , além de estilizar cômica ou ironicamente o discurso parodiado insere nele uma voz dissonante e hostil que ataca seriamente seu sentido. Nesse sentido, a *paracomoidia* e a *patragoidia* platônicas são sua versão da combinação possível dos gêneros cômico e trágico.

Michelle Hannoosh diz a propósito: “*Um importante aspecto da paródia que emerge de recentes considerações teóricas é sua reflexividade essencial, sua capacidade de refletir criticamente de volta a si mesma e não meramente sobre seu alvo.*

Isso deriva de seu caráter metalinguístico primeiro enfatizado pelos formalistas russos: o comentário de um texto sobre outro, ou sobre literatura em geral , dentro de uma obra particular, expondo os métodos e processos da arte enquanto faz uso deles”.

Platão , quando em seus paradoxos performáticos faz uso dos processos que denuncia , está fazendo paródia. (vide Bakhtin 148)

Acrescenta ainda Hannoosh: “*Don Quixote , p. ex., parodia os romances de cavalaria para zombar não dos autênticos como Amadis de Gaula, mas a enorme sucessão de versões populares que se seguiu” .*

Igualmente , na *Apologia*, Platão tem Aristófanes como o original de sua crítica, mas , embora seja alvo de sua críticas , o é em muito menor dimensão ou , pelo menos , em sentido muito menos

entre o aparente e o real, invertendo a posição do que é tido por real (o sensível) como mera aparência.

Assim, o que consideramos “ironia dramática” de Platão é fenômeno mais plástico do que a *eironeía* metódica de Sócrates e atende a objetivos mais diversificados: pode se apresentar como paródia de outros pensadores (como do pensamento de Heráclito e de Protágoras no *Teeteto*) ou de toda uma tradição poética desde Homero, ou como meio de fazer críticas veladas acerca das limitações que parece atribuir a seu próprio protagonista Sócrates, ou para deixar entrever, muito poucas vezes, algo de sua própria “carpintaria” de escritor dos diálogos, em exercícios de metalinguagem ou metafilosofia (de que o diálogo *Górgias*, que abordaremos na próxima seção, constitui soberbo exemplo).

Além disso, a *eironeía*/ironia e o pensamento paradoxal, ao tempo em que integram o caráter do personagem Sócrates e se materializarem em sua *eironeía* elêntica, já estão presentes em Platão de diversas formas como por exemplo:

a) A ironia e o paradoxo em Platão começam na escolha da palavra “*eîdos*” como “essência”, quando essa palavra designa o oposto, isto é, “a aparência de uma coisa por oposição à realidade”(Liddell).

b) No fato de que, ao contrário de Aristóteles, que dá aulas e, portanto, está no registro oral, sendo depois sua oralidade vertida para o escrito, Platão escreve fingindo (mimetizando) oralidade. Platão representa uma oralidade estilizada, *ficta*: ele se esconde e finge. Portanto, Platão, enquanto redator dos diálogos JÁ é um eíron.

c) A grande ironia não explícita textualmente através das palavras derivadas do termo *eironeía* é a da “missão” de refutação necessária por parte de Sócrates, um dos maiores objetivos do elenco para o adversário.

Assim, a ironia platônica abarca todo os diálogos protagonizados por Sócrates.

pejorativo do que aqueles que confundiram seu produto cômico com a realidade.(Em *República*, X, Platão fala que é preciso se aproximar da *mimesis* munido de seu antídoto).

De modo semelhante, na *Apologia*, a crítica por vezes parodística de Aristófanes na reconstrução platônica do personagem Sócrates pode não estar dirigida fundamentalmente ao próprio texto parodiado (de Aristófanes mas crítica ao uso e interpretação e confusão *mimesis*/real praticada por ouvintes e leitores do comediógrafo).

A *Apologia* inteira é uma imensa ironia platônica (dramática), onde se faz o que menos se espera que um autor antimimético faça – *mimesis*, diálogo socrático -, além de aparentemente o contrário do que o protagonista diz estar fazendo.

A ironia dramática platônica também reverte expectativas (*atopía*, os paradoxos) e inverte posições mútuas dos interlocutores através da *eironéia* (espera-se um sábio e encontra-se um autoproclamado ignorante) e encaminha para um desfecho aporético que visa à catarse da pretensão de saber .

O próprio personagem Sócrates é objeto da “ironia dramática” platônica :

1)Do ponto de vista cosmológico; assunto a que Sócrates não daria atenção, mas a que Platão dedica todo um diálogo (alegórico que seja): o *Timeu*.

2)Do ponto de vista da política, que Sócrates reduz à conversão de almas à filosofia, cada uma individualmente.

3)Do ponto de vista papel da religião e da cultura (*a amousía* socrática)

Nesta altura, porém, vejamos o que nos diz Muecke sobre sua “ironia observável” , correspondente à nossa “ironia dramática”:

“Situação indiscutivelmente irônica.

Odisseu , disfarçado de mendigo, ouve um pretendente dizer que ele nunca mais voltará ao lar (Odisseia, XXI).

A situação aqui é a de ver alguém serenamente inconsciente de que está negando a possibilidade do que já aconteceu, de que ali , diante de seus olhos está a refutação de suas palavras no mesmo instante em que as pronuncia .

Uma típica ironia trágica...

(...)A impossibilidade do evento, a disparidade entre o esperado e o acontecido que quanto maiores maior será a ironia .

*(...)Quando o personagem é apresentado como sincero no que diz e os fatos o desmentem temos uma ironia observável. (veja-se o Sócrates da *Apologia* insistindo em que dirá só a verdade e que não é apto na arte retórica).*

(...)Todas as ironias observáveis são “teatrais” por definição na medida em que é necessária a presença de um “observador” para completar a ironia .

(...)Podemos dizer que é irônico alguém ser ludibriado por quem pretendia ludibriar , mas para isso é preciso supor uma situação teatral com um observador observado ou receptor externo da ironia.

A plateia é um observador irônico em sua duplicidade : está imaginativamente na ilusão dramática , mas também fica de fora da peça e a avalia enquanto desempenho .

A ironia dramática aparece sempre que a plateia vê um personagem confiantemente inconsciente de sua ignorância.”

Note-se então que a ironia dramática não pode se dar somente entre falante e antagonista , exigindo a audiência (ou leitura) de terceiros, a quem se dirige, ficando o antagonista na posição de vítima inconsciente da ironia.

Um exemplo, na *Apologia* , está na profecia auto-realizada (self-fulfilled) do personagem Sócrates , de que serão muitos os que virão questionar os atenienses sobre sua vida e visão e mundo como ele próprio o fez, no momento em que o próprio Platão está já cumprindo essa profecia , ou quando Cálicles prevê sua pena de morte.

Neste caso, poder-se-ia pensar que o próprio Sócrates seria , até certo ponto, alvo da ironia dramática platônica dirigida ao leitor diretamente.

Só que é um alvo bem diferente da vítima costumeira da ironia trágica.

Porque , no fundo, sabe ou tem razoável percepção de que está arriscando sua vida fazendo o que faz, como deixa claro na *Apologia*: Sócrates parece ter sempre as expectativas corretas ou seja, uma certa imunidade à peripécia trágica.

No caso do paradoxo performático de Sócrates na *Apologia*, há uma inversão completa desse padrão de ironia trágica, em que Sócrates , em vez de vítima da ironia como os personagens trágicos é seu autor, pois tanto sua negativa da possibilidade do que vai acontecer (falar bem no tribunal) é consciente quanto a refutação simultânea de suas palavras pela sua performance é obra sua (de Platão)e não do destino.

E a ironia instrumental está a serviço desta (como método) encarnada, p. ex, no Sócrates dos diálogos anteriores ao *Górgias* , que ao dissimular seu saber para expor a ignorância do interlocutor, meramente permite que a ironia dramática se instale.

Outra forma de ironia dramática de Platão é o paradoxo performático.

Diz rapidamente sobre isso Jankélévitch:

*“A ironia é uma mentira que destrói a si mesma como mentira.
Um expediente retórico para esse fim é o paradoxo performático.”*

Nos tribunais atenienses, o “paradoxo performático” em relação à habilidade retórica não é um privilégio de Sócrates e decorre de um *tópos* retórico de fingimento de ignorância e atribuição de habilidade oratória ao adversário para melhor atacá-lo como alguém que se louva mais nas palavras enganadoras que na veracidade dos fatos, configurando-o como hábil em falar, mas inescrupuloso, e, com isso ganhar a benevolência dos jurados. Vê-se, então, que até mesmo seu famoso “paradoxo performático” é também uma paródia (levada às últimas consequências) do *tópos* retórico.

Só que, além de fazer uma paródia notavelmente criativa dos discursos forenses, Sócrates em sua defesa na *Apologia* ainda parodia magistralmente 3 importantes gêneros literários da época: a comédia, a tragédia, e a épica.

Com isso, não só fica amplamente evidente sua infidelidade ao *tópos*, como também e, sobretudo, é notório que faz um uso paradoxal do próprio paradoxo performático que, em alguma medida, era usual nas cortes.

Isso porque o *agón* usual na retórica forense era entre acusador e réu, que não só se defendia como também contra-atacava seu adversário traçando-lhe um perfil desfavorável e intenções escusas (*ethopoíia*).

E, assim, nos deparamos com uma ironia dramática, que se serve de um *tópos* forense do discurso judiciário (tática defensiva), tanto para ocultar fingidamente as qualidades argumentativas do réu como para enaltecer as dos jurados.

Mas tudo isso utilizado atpica ou paradoxalmente para a obtenção não do fim próprio da retórica forense (absolver o réu), mas para agudizar e explicitar radicalmente sua dissensão com a cidade, ali representada por acusadores e juízes.

Platão coloca, deste modo, um *tópos* da retórica forense nas mãos de um *átapos*.

E, então, fica claro que o *agón* na *Apologia* não era fundamentalmente com seus acusadores, mas contra toda a cidade, suas tradições teológicas, culturais e sua visão de mundo e suas instituições judiciárias democráticas.

Seu adversário real não tinha cara nem nome, era difuso, era uma sombra, como o próprio Sócrates alega na *Apologia*.

5.3. Seção C Breve análise do diálogo *Górgias* exemplificativa de uma leitura literário-filosófica dos diálogos platônicos.

Em nome da objetividade, vamos já adiantando as razões pelas quais, logo após termos discorrido sobre a que chamamos ironia dramática de Platão nos diálogos, em que faz seu personagem Sócrates esgrimir sua *eironeía* metódica, julgamos importante analisar especialmente o diálogo *Górgias*.

Além de , como já mencionamos, ser o diálogo em que mais se ampara Vlastos para defender seu tripé interpretativo do Sócrates dos primeiros diálogos – o “conhecimento elêntico”, ‘ Ironia complexa” e a “franqueza dialógica necessária(*parrhesía*)” – tem uma característica inédita até aqui no *corpus platonicum* de dissecar criticamente o método elêntico de Sócrates.

A tal ponto que se nos afigura ser o próprio método refutatório socrático o personagem principal do diálogo em detrimento até do próprio protagonista habitual, Sócrates.

E, como é sabido, jamais Sócrates examinou os seus procedimentos dialógicos, reservando-se apenas a aplicá-los sem mais, no máximo estabelenco suas regras básicas, quais sejam, a posição garantida de perguntador ao próprio Sócrates a pretexto de este nada saber e , nessa qualidade de ignorante , nada ter a responder, e a exigência de respostas curtas e objetivas (*mikrología*).

De toda sorte, são cinco as razões , interconectadas, de considerar o diálogo *Górgias* crucial para uma leitura literário-filosófica (no sentido antimético) dos diálogos socráticos, sobretudo os iniciais.

- 1) É um diálogo que apresenta, numa singular mistura de dramaticidade intensa e didatismo, todos os elementos constitutivos do método elêntico, até mesmo seus atos preparatórios , seus pródromos , seus proêmios, que, como vimos, encerra e antecipa , por claras indicações dramáticas, um panorama geral de qual será o tema ou temas do diálogo.

Além do proêmio, está ali presente , e com muito maior nitidez , tudo o que constava dos diálogos precedentes: ironia dramática de Platão, *eironeía* metódica

de Sócrates, refutação, manobras propiciatórias para introduzir no elenco o interlocutor ressabiado (como os elogios *ironikoi*), analogia com as *tékhnai*, inversões cômicas de papéis entre os debatedores, *paratragoidía*, escaramuças pela posição dominante na conversação, presença de circunstâncias etc.

A atopia de Sócrates é realçada a todo momento, sendo o termo *átopos* e cognatos referidos a Sócrates 9 vezes durante o diálogo, enquanto que a média do emprego desse termo no *corpus* é de 3,4 vezes.

A ponto de Cálicles em dado momento ter de perguntar se Sócrates estava falando sério ou brincando.

Só que Cálicles também , ao dizer tudo o que realmente pensa , como paladino da lei do mais forte e hedonista radical, com desprezo pela multidão, acaba por se revelar também *átopos*.

Tanto Sócrates como Cálicles têm em comum serem transgressores do que deve (se permite) seja explicitado publicamente em Atenas: imagem inversa um do outro.

É através do *Górgias* que (por espelhamento invertido) que se acentua a tremenda atopia de Sócrates em face da cidade.

O diálogo parece contaminar os interlocutores: os antagonistas são apresentados geminados em sua atopia inversa.

Mas, ignorar o *aidós* (vergonha, pudor) também pode levar à morte, uma das razões por que Górgias e Polo fracassaram no elenco.

Apenas a aporia final se apresenta falhada, incompleta, frustrada pela não-rendição do último antagonista(Cálicles) e pela não persuasão do segundo (Polo), o que amputa do método o que seria o seu sentido protréptico , de, através na aniquilamento das opiniões falsas ou incoerentes do antagonista, poder estimular nele o desejo de continuar investigando, abrindo-se para uma vida filosófica.

Mas isso tem sua razão de ser que esperamos aclarar em breve.

Seja como for, dizíamos, todos os componentes dos diálogos aporéticos e mesmo dos pré-aporéticos (*Hípias Menor*, *Íon* e para quem admite sua legitimidade, o *Alcibíades I*) estão presentes no *Górgias*, só que não só esmiuçados, mas também em muito maior abundância, pois são três e não mais um os interlocutores a refutar, o recurso à *ironéia* é mais amiudado, as ironias dramáticas de Platão são superlativas , tanto quanto a resistência do último antagonista a ser refutado, e além disso, o caráter *ad hominem* , falacioso e erístico

da argumentação se mostram excessivos e a proverbial analogia com as *tékhnai* aqui assume muito maior espaço e ambição explicativa.

Parece sugerida aqui a necessidade de substituição do método, mas não necessariamente de seu protagonista.

Retomemos , então, as cinco razões que apontávamos para proceder aqui a um exame mais detido do “*Górgias*”.

- 2) Existência de evidências da posição do *Górgias* no *corpus* como o diálogo de fechamento de um ciclo, iniciado em *Apologia/Críton*: são inúmeras as remissões a temas e manobras discursivas desses primeiros diálogos²⁸⁸. E esse ciclo parece encerrar-se no *Górgias*, diálogo metaelêntico, em que as limitações do método socrático e a natureza enganadora (para o desengano das opiniões falsas dos interlocutores) da *eironeía* socrática são postas a nu.
- 3) A forte presença da ironia dramática de Platão no diálogo, a denunciar sua presença crítica de autor ao método elêntico de seu personagem Sócrates, principal recurso investigativo deste filósofo no campo da filosofia moral.
- 4) A posição do diálogo *Górgias* no *corpus*, ao nosso ver, como condição de possibilidade para os futuros diálogos platônicos com toda sua ontologia e epistemologia aparentemente inexistentes nos diálogos anteriores.
- 5) A configuração desse diálogo, como, de um lado, impiedosa crítica aos limites filosóficos do método de Sócrates, mas de outro, agenciando essa crítica de modo tal que resulte ainda verossímil a permanência do

²⁸⁸ A rigor, na verdade, para nós, os primeiríssimos diálogos seriam provavelmente o *Hípias Menor* e o *Íon*, não só pela sua maior simplicidade narrativa, onde sequer existe narrador, nem público ao redor dos contadores, mas sobretudo porque têm natureza cômica indisfarçável, nem se cogitando de aporia final e sim de um desfecho absurdo, denotando, mais que *eironeía*, uma zombaria franca do interlocutor.

É bom lembrar aqui que M. Narcy (2000, 283-292), um conhecido comentador de Platão, diz que o personagem Sócrates faz sua aparição na literatura, como figura célebre na Atenas do século V a. C., pela porta da comédia.

E que portanto, até para confirmar nossa teoria da antimimesis que animaria toda a obra platônica, o personagem Sócrates é configurado a partir não só de traços do Sócrates histórico, mas principalmente a partir de sua caricatura na comédia antiga.

E sendo isso verdade, seria justamente nesses dois primeiros diálogos que Platão estaria começando a fazer a longa transição do Sócrates cômico para o filosófico, daí o tom zombeteiro-burlesco de *Hípias Maior* e *Íon*.

personagem Sócrates como protagonista dos diálogos subsequentes experimentando diferentes métodos e avançando teses que dificilmente poderiam ser propostas pelo Sócrates “ignorante” das *mégista prágmata*, como o da *Apologia*²⁸⁹.

Enumeradas as razões da eleição do *Górgias* como diálogo paradigmático para os nossos interesses aqui, cabe agora antecipar também a tese central que informa nossa presente discussão.

Nosso intuito é , em síntese apertada, caracterizar o diálogo *Górgias* como mais que um diálogo, um momento raro no *corpus* para uma metalinguagem quase explícita, um escrito metaelêntico , portanto, em que pese sua, por vezes, exaltada dramaticidade .

E para quê?

Para cumprir o papel literário e filosófico de diálogo possibilitador de um vislumbre , verossimil, como convém a toda ficção, de uma “nova carreira” , carreira que provavelmente não houve, mas que bem poderia ter sido²⁹⁰ encetada pelo Sócrates dos primeiros diálogos.

Não por acaso, *no Górgias* , Platão semeia pistas no comportamento dialógico de seu protagonista que reconfiguram os elementos apriorísticos de seu pensamento, já atribuídos por Platão a Sócrates desde seus primeiros escritos, na forma de seus paradoxos morais , nunca antes explicados e sequer postos à prova via elenco²⁹¹ .

Poderia se supor que lhe tenham advindo de seu contato pessoal com a divindade, seja via daimônica , seja em sonhos , em manifestações de Apolo, ou , como diz ele na *Apologia* “por todas as formas com que os homens se comunicam com os deuses”.

²⁸⁹ Os itens 4 e 5 foram abordados no fim do capítulo V seção “a”. Os itens 1 e 2 estão sendo abordados aqui (nas subseções 1 e 2 desta seção). E o item 3 , na subseção 3 adiante.

²⁹⁰ Lembrar Aristóteles na “*Poética*” que, ao explicar a vantagem da poesia sobre a história , considera a primeira “mais filosófica” do que a última, porque, diferentemente desta que se atém a fatos singulares e sem nexos, volta sua atenção não para os fatos ocorridos a alguém , em certo lugar e época, mas ao que “poderia ter-lhe ocorrido” por laços de necessidade ou verossimilhança (*eikós*), o que poderia denominar-se de “universal poético”.

²⁹¹ E nem poderia Sócrates tê-los exposto em diálogos anteriores (à exceção de *Apologia e Críton*, não aporéticos), sob pena de nem ter sido possível qualquer diálogo. Tanto que , ao expô-los no *Górgias*, causam total repulsa dos interlocutores , principalmente por parte de Górgias que, por isso, reiteradamente considera Sócrates “digno de açoite”.

Mas, no *Górgias* tais “a priori” socráticos²⁹² são a todo momento postos em discussão, requerendo de Sócrates algo ainda não empreendido por ele: apresentar um esboço de tese garantidora de sua validade universal, a título de “conhecimento moral”.

De qualquer forma, impende agora procurar justificativa textual para as afirmações até aqui avançadas.

Para tanto, seguiremos a ordem das cinco razões que enumeramos para analisar com maior vagar o diálogo *Górgias*.

5.3.1. Subseção 1 - Sobre a apresentação, já no proêmio do *Górgias*, dos elementos do método elêntico como súmula antecipatória do tema ou temas do diálogo.

Nesse sentido, nunca nos diálogos anteriores e talvez mesmo nos subsequentes um proêmio foi tão proêmio, cumprindo tão bem tal função.

Senão, vejamos.

a 1) Quanto à manifesta comicidade do diálogo, observe-se, já no proêmio, a conspícua presença de Querefonte, a ressoar a comédia aristofânica, em que era personagem cativo, como pessoa estranha (*átomos*) e ao mesmo tempo fazendo normalmente o papel de potencial testemunha de alguém no tribunal.

No caso de Querefonte, no diálogo *Górgias*, como percebe Dupréel,

...”*aparece como um duplo inferior de Sócrates, como Pólo o é de Górgias, no diálogo homônimo, ambos ensaiando até mesmo iniciarem a argumentação em lugar dos protagonistas, Sócrates e Górgias. No Cármides, é descrito como*

²⁹² Essas noções morais principiais e apriorísticas de Sócrates, registradas na *Apologia* e no *Críton* e só dicitadas no *Górgias*, repercutem no Sócrates posterior ao *Górgias*, e, desde logo no *Mênnon*, onde o dilema segundo o qual é preciso saber algo do que se busca previamente à própria busca, caso contrário, se o que é buscado for encontrado, como saber se era o que se buscava?

E, por outro lado, conhecendo-se plenamente algo não haveria necessidade de busca. E, assim inaugura-se nos textos platônicos a ideia de reminiscência, em que a alma reencarnada já traria em si, de modo latente, algum tipo de conhecimento prévio, um “a priori” cognitivo, portanto. Por vezes, esse elemento apriorístico na epistemologia platônica chega a tomar a forma de verdadeira petição de princípio abertamente caprichosa, como no *Sofista*, quando, ao eleger seus gêneros supremos, o Estrangeiro de Eleia alega que, em face das noções contrárias de movimento e repouso, ele faria como as crianças, e escolheria ambos.

alguém afoito, que se precipita para Sócrates, assim que o vê, e o agarra pelo braço, “uma vez que era louco” [ou frenético, descontrolado, desvairado, ou qualquer acepção do grego “manikós”].

E, na *Apologia*, Querefonte é alguém que se precipita a consultar o oráculo délfico A´revelia de Sócrates. Nas três rápidas aparições de Querefonte nos diálogos, há duas onde se faz referência explícita a traços de seu caráter. E, nesses traços rápidos, como lembra Dupréel (1922, 291), “ se reencontra o Querefonte sempre desvairado das comédias, par constante de Sócrates, embora adoçado como convém aos diálogos, excêntrico, mas não repelente” como o dos comediógrafos. Nas comédias, debocha-se dele: é, então, uma figura em permanente *atimía*, objeto só de derrisão. É antiépico por excelência em sua não-solaridade: só sai à noite segundo Aristófanes, daí o apelido de morcego. Por tudo isso, não é digno de crédito e só numa comédia poderia ser considerado idôneo por alguém a ponto de tomá-lo como testemunha. É bom lembrar que na própria *Apologia*, Sócrates como que pisca o olho para a multidão, compartilhando uma visão comum sobre o jeito de ser de Querefonte: Diz ele: “Vós conhecestes Querefonte, sem dúvida, e sabeis como era, quão impulsivo e excessivo no que se lançava a fazer.. .” Ora, essa simples descrição de seu temperamento, contraindicaria seu arrolamento como testemunha em qualquer processo sério. Assim, nos parece evidente que, quando, na *Apologia*, Sócrates convoca exatamente seu testemunho, está se utilizando intencionalmente de um registro cômico, quase de um *tópos* da comédia, pois outros comediógrafos também se serviram da comicidade inerente a Querefonte.

No proêmio do *Górgias*, e antes mesmo das primeiras escaramuças erísticas de Sócrates , este remonta quase explicitamente à *Apologia* , fiel à sua origem na comédia antiga, e resgata tanto da *Apologia* como das peças de Aristófanes o personagem-tipo Querefonte, inúmeras vezes citado e presente nos dramas cômicos não só de Aristófanes como um tipo estranho , cadavérico, macilento, sem cores na face, um “morcegão”, cuja principal função cômica era a de estar passando casualmente e ser apanhado para servir de testemunha para alguém em qualquer desavença banal de transeuntes .

O Sócrates de Platão a ele se refere como *manikós* (*Cármides*) e como alguém estabonado e impertinente (*Apologia*).

De fato, pode-se imaginar o efeito cômico de um tipo como Querefonte ser escolhido por todos como sua testemunha em juízo, logo ele, a última das pessoas a ser levada a sério numa corte de justiça ateniense.

E , sempre no *Górgias*, Querefonte é utilizado por Sócrates logo nas primeiras páginas do diálogo para perguntar , em seu nome , algo a Górgias , que está presente junto a ambos após de uma bem sucedida *epídeixis do sofista* , a que nem Sócrates nem Querefonte assistiram por terem chegado atrasados a conferência.

A jocosidade da cena é óbvia : não existe razão aparente para Sócrates não fazer a pergunta diretamente ao sofista e mestre de retórica, situado à frente deles.

Como se não bastasse, a pergunta formulada a Querefonte para ser transmitida a Górgias (447c8) é ainda mais estranha.

“O que devo perguntar-lhe, Sócrates?”

“*Quem ele é?*”

Nova situação de riso já que trata-se, como o sabem todos os presentes, de Górgias , o sábio siciliano.

Como Querefonte (nem ninguém) entendeu a razão da pergunta, Sócrates explica que não quer saber da identidade de Górgias mas sim sobre seu fazer, “que atividade exerce”, o que ele faz.

Parece uma pergunta trágica já que esse tema da verdadeira identidade de alguém campeia no repertório dos tragediógrafos , em cujas tramas ocorrem abundantes e inesperados reconhecimentos entre parentes e amigos.

É certamente um lance de *paratragoidía* , comum nas comédias antigas e nos diálogos de Platão para escarnecer desse gênero literário.

E Sócrates ao perguntar “*Quem é Górgias*” deixa entrever veladamente que está buscando revelar a alma de Górgias , quem ele é, a ele próprio e aos outros.

Essa pergunta portanto articula os dois fins do elenco: o de através de examinar o argumento de alguém, e o de desmascarar-lhe a alma.

E essa função *ad hominem* do elenco é realçada como nunca no *Górgias* , em relação aos anteriores diálogos aporéticos, uma vez que todas as refutações dos antagonistas foram obtidas não exatamente pela força lógica dos argumentos , mas pelo “*aidós*” (pudor, vergonha) da parte contrária.

a 2) Do proêmio também já constam , logo nas primeiras linhas, através dos termos bélicos “da luta” (*polémou*) e “da batalha” (*mákhes*), premonitórios do caráter agudamente agonístico de todo o diálogo entre o filósofo e os rétores.

Além disso,os argumentos *ad hominem* ocupam importante lugar em qualquer disputa agonística verbal, sendo a *ethopoía*(construção do caráter próprio e do adversário) elemento obrigatório de qualquer peça retórica sobretudo as de viés judicial, e mesmo nos diálogos platônicos desde o *Hípias Menor*, com o fim de surpreender contradições não só entre as afirmações (*lógoi*) mas também entre afirmado e praticado(*érgai*).

Na pergunta “*Quem é Górgias?*” de Sócrates a Querefonte o filósofo revela (antecipando) o objeto de seu método elêntico em relação a Górgias: desmascarar Górgias , mostrar o caráter de Górgias.

Pergunta-isca, metalinguística e arquetípica , reveladora do real objetivo dos diálogos elênticos.

Outra leitura do “*Quem é Górgias?*” pode ser depreciativa, como quem dissesse não reconhecer a razão de sua notoriedade, o que aliás , o atraso à *epídeixis* do sofista já antecipara.

Além disso, num episódio inicial do *Górgias* , o elogio que Sócrates faz a Górgias de sua braquilogia é evidentemente um recurso *eironikós* de *captatio benevolentiae*, propiciatório , mas tem semelhança com um dos exemplos de ironia moderna , puramente verbal (o do professor²⁹³) de Vlastos.

Seria ainda mais parecido com a ironia moderna se Sócrates esperasse ser compreendido por Górgias como dizendo o contrário do que pensava a seu respeito quanto à *léxis*.

²⁹³ Vlastos figura , como exemplo de ironia, o caso de um professor , ao irritar-se com o mau desempenho de um aluno, declara em plena sala de aula: Paulo, você está positivamente brilhante hoje”. Caso o aluno perceba a intenção irônica do mestre este seria um caso exemplar do que Vlastos chama “ironia simples”, mera antífrase, troca de uma palavra de sentido pejorativo para uma de sentido elogioso. Mas se Paulo fosse vaidoso , apoucado mentalmente, ou deficiente de autocrítica, poderia ter acreditado e ficado satisfeito com aquelas palavras.

Para Vlastos, a intenção de enganar e a de ironizar são excludentes. Diz ele : ” Se o professor tivesse querido falar ironicamente ele não poderia ter querido enganar. Essas duas intenções estão em conflito; na medida em que a primeira é realizada , a segunda não pode sê-lo.”

Mas não é o caso, Sócrates contava com o não entendimento por Górgias de seus intentos enganadores , o que descaracteriza a ironia moderno na visão de Vlastos .

a 3) o termo “*dýnamis*” e cognatos igualmente fazem logo sua presença aqui indicando que discutir retórica implica basicamente discutir poder , já que essa prática era crucial na Atenas do século V a.C. (como em menor medida até hoje) para o exercício do poder e paraa ocupação dos cargos públicos e até para dar condições aos réus de se defenderem de penas graves , até de morte, nos tribunais de uma cidade notória pela desvairada sicofantia , já que os acusadores dividiam com a *Pólis* as penas pecuniárias infligidas.

Tanto que Sócrates, já nas primeiras linhas do diálogo, quer saber “Qual o poder da arte de nosso homem?”

No fundo uma afirmação *ironiké* de Sócrates propiciatória do elenco.

Ele esconde seu saber sobre a retórica, que tão bem demonstrara na *Apologia*, usando-a embora no sentido oposto ao convencional, que seria o de absolver o réu.

Diz Sócrates, então, em *Górgias* (447c):

βούλομαι γὰρ πυθέσθαι παρ' αὐτοῦ τίς ἢ
δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται
τε καὶ διδάσκει·

Tradução-

Com efeito, quero aprender dele qual o poder da arte de nosso homem e o que é o que anuncia e ensina.

Para Górgias, o discurso é dominante sobre qualquer arte .

Sócrates lança mão desse “ponto cego” de Górgias de reduzir tudo a discurso, e quando Sócrates afirma o que afirma em 450 b, não é o que Sócrates

pensa²⁹⁴, mas o que Górgias pensa e diz sobre serem os discursos o objeto da retórica, é que o fragilizaria na argumentação (450b-c).

{ – ΣΩ.} Καὶ μὴν καὶ αἱ ἄλλαι τέχνηαι, ὧν Γοργία, οὕτως
 ἔχουσιν· ἐκάστη αὐτῶν περὶ λόγους ἐστὶν τούτους, οἳ τυγ-
 χάνουσιν ὄντες περὶ τὸ πρᾶγμα οὗ ἐκάστη ἐστὶν ἡ τέχνη.
 { – ΓΟΡ.} Φαίνεται. { – ΣΩ.} Τί οὖν δὴ ποτε τὰς ἄλλας τέχνας
 οὐ ῥητορικὰς καλεῖς, οὕσας περὶ λόγους, εἶπερ ταύτην
 ῥητορικὴν καλεῖς, ἢ ἂν ἦ περὶ λόγους;

Tradução-

Sócrates -Também as outras artes, Górgias, são assim? Cada uma delas é sobre esses discursos, os quais são sobre o assunto de que cada uma é arte.

Górgias – Parece.

Sócrates –Por que então, afinal, não chamas retóricas as outras artes, que são sobre discursos, se chamas essa tua, que é sobre discursos, de retórica ?

Górgias se julga mais poderoso que qualquer *tekhnítes* em sua arte específica: tudo no diálogo parece resumir-se a uma questão de poder.

Novamente, como no *Hípias Menor*, volta o tema da sofística como um poder, uma capacidade de ou para .

Enquanto Sócrates sabe que a virtude transcende o âmbito da capacidade , mas tem a ver com o cuidado da alma, o autoconhecimento e os limites do conhecimento técnico.

Dai a artimanha da analogia socrática do verdadeiro saber (virtude) com as técnicas.

Não se trata de um saber fazer mas de um saber que...

Saber avaliar , discernir o melhor etc.

²⁹⁴ Comparar com o que Górgias diz sobre a necessidade de “franqueza” de ambos os interlocutores nos diálogos, em prol da busca da “verdade elênctica”.

Mas, para o sofista, trata-se de que a técnica não tem poder de convencimento sem a retórica.

a 4) O problema da dificuldade de comunicação entre os debatedores do diálogo, de que é exemplo a passagem 448d-e:

{ΣΩ.} Καλῶς γε, ὦ Γοργία, φαίνεται Πῶλος παρεσκευάσθαι εἰς λόγους· ἀλλὰ γὰρ ὁ ὑπέσχετο Χαιρεφῶντι οὐ ποιεῖ.

{ΓΟΡ.} Τί μάλιστα, ὦ Σώκρατες;

{ΣΩ.} Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ μοι φαίνεται ἀποκρίνεσθαι.

{ΓΟΡ.} Ἀλλὰ σύ, εἰ βούλει, ἐροῦ αὐτόν.

{ΣΩ.} Οὐκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἥδιον σέ. δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι.

{ΠΩΛ.} Τί δή, ὦ Σώκρατες;

{ΣΩ.} Ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δέ ἐστιν οὐκ ἀπεκρίνω.

{ΠΩΛ.} Οὐ γὰρ ἀπεκρινάμην ὅτι εἴη ἡ καλλίστη;

{ΣΩ.} Καὶ μάλα. ἀλλ' οὐδεις ἐρωτᾷ ποία τις ἡ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς, καὶ ὄντινα δέοι καλεῖν τὸν Γοργίαν·

Tradução:

Sócrates- De fato, Górgias, Polo parece estar bem preparado para os discursos; mas não faz o que prometeu a Querefonte.

Górgias- O quê precisamente, Sócrates?

Sócrates- não me pareceu absolutamente reponder ao que foi perguntado.

Górgias- Mas pergunta tu se quiseres.

Sócrates – Não; se tu mesmo quiseres responder, será muito prazeroso pergunta-te. Pois é evidente que Polo, até pelo que acaba de dizer, cuidou mais da bela retórica do que de dialogar.

Polo- Por quê, Sócrates?

Sócrates – Tendo Querefonte perguntado de que arte Górgias é conhecedor, elogia sua arte, como se alguém a reprovasse, mas que arte é ,não respondeste.

Polo- Pois não respondi que seria a mais bela?

Sócrates- Certamente. Mas ninguém está perguntando de qual qualidade é a arte de Górgias, mas que é essa arte de que é preciso chamar Górgias<conhecedor>;

Sócrates insiste em que deve haver um “ti” em cada arte específica e exige um “ti” também para a retórica.

Para Górgias não há esse “ti” a ser transmitido²⁹⁵, só há palavras e o retórico, porque as domina, é o mais poderoso dos homens, mas falha por *aidós* em face dos circunstantes (de olho em que bem poderia arregimentá-los como discípulos), em deixar isso claro e é, assim, refutado.

Aliás, o problema comunicativo já de dá quando, em sua primeira manifestação no diálogo (447 a), Cálicles lembra a Sócrates que este chegou atrasado ao combate e à batalha.

Isso porque, se, para Cálicles, é próprio da filosofia chegar sempre tarde à “batalha” da retórica (por ocupar tempo demais de que a ela se dedica), Sócrates pensa o contrário: sempre é cedo demais para praticar a retórica, prática rotineira (*empeíria*), no mínimo inútil e no máximo perigosa para a alma

a 5) A *alazoneía* do antagonista estimulada pelo elogio *ironikós* de Sócrates, como manobra de *captatio benevolentiae* de Górgias, para que este use não da *makrología* retórica, mas da *brakilogía* dialética. 449 a-e

{ΓΟΡ.} Ἀλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσεις βραχυλογωτέρου ἀκοῦσαι.

{ΣΩ.} Φέρε δὴ· ῥητορικῆς γὰρ φῆς ἐπιστήμων τέχνης εἶναι καὶ ποιῆσαι ἂν καὶ ἄλλον ῥήτορα· ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὔσα; ὥσπερ ἡ ὑφαντικὴ περὶ τὴν τῶν ἱματίων ἐργασίαν· ἦ γάρ; { – ΓΟΡ.} Ναί. { – ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ

²⁹⁵ Pelo menos, o Górgias do “*Tratado do Não-Ser*”.

ἡ μουσικὴ περὶ τῆν τῶν μελῶν ποιήσιν; { – ΓΟΡ. } Ναί.
 {ΣΩ.} Νῆ τῆν Ἥραν, ὦ Γοργία, ἄγαμαί γε τὰς ἀποκρίσεις,
 ὅτι ἀποκρίνη ὡς οἷόν τε διὰ βραχυτάτων.

Tradução :

Górgias- Farei isso, e tu admitirás que nunca ouviste ninguém falar com tanta brevidade.

(...) Sócrates- Vamos , então; uma vez que alegas ser conhecedor da arte retórica e tornar qualquer um em rétor, a respeito de que a retórica é dentre as coisas que são; exatamente como a tecelagem é a respeito de roupas, não é?

Górgias- Sim.

Sócrates – E a música a respeito da produção de melodias?

Górgias – Sim.

Sócrates- Por Hera, Górgias, estou maravilhado com tuas respostas! Porque respondes o mais possível mediante a maior das brevidades.

Ainda sobre o *Górgias*, todo o diálogo, desde a abertura, ou precisamente desde a primeira fala de Cálicles, remete à essência de seu entevero com Sócrates, como uma refrega onde tanto ele quanto Sócrates estariam disputando uma melhor posição no embate discursivo, em que se sugere um Sócrates tático, cioso em conservar sua posição de perguntador²⁹⁶ .

Esse caráter erístico do método socrático ,apontado por um Cálicles irado, que reiteradamente acusa Sócrates de *philonikía* (amor pela vitória na discussão), surge aqui com muita ênfase , mais do que em qualquer outro diálogo precedente ou posterior.

Se, nos diálogos em geral , a estratégia é toda do autor (Platão, autor estocástico) evidentemente , transfigurada literariamente em sua ironia dramática e em suas paródias de pensadores e poetas, vê-se no *Górgias*, com clareza solar, o papel tático que desempenha o personagem Sócrates.

Aliás, o termo *retoriké* é usado (inicialmente em 448e1) aqui bem mais vezes que no *Fedro* , que também é dedicado ao tema.

²⁹⁶ Atraindo o adversário para o elenco e suas regras de *mikrología* e para a aceitação do papel fixo de respondedor.

5.3.2. Subseção 2 Evidências da posição do *Górgias* no corpus como o epílogo de um ciclo, na ordem da escritura (léxis) iniciado em *Apologia/Crítion*. Remissões a temas e e manobras discursivas desses dois diálogos.

Todo um ciclo da obra platônica parece encerrar-se no *Górgias*, diálogo, ao nosso ver, meta-elêntico, em que as limitações do método socrático e a natureza enganadora (para desenganar as opiniões falsas dos interlocutores e leitores) da *eironeía* são postas a nu.

Mas, antes de abordar a remissões e alusões feitas no *Górgias* à *Apologia*, cabe, em primeiro lugar, chamar a atenção para uma dessemelhança significativa entre *Apologia* e *Górgias*, que, no entanto, e daí sua significância, as aproxima no que tange ao personagem Sócrates.

Se a *Apologia* apresenta (junto com o *Criton*), para o leitor, o personagem Sócrates e delinea seu trajeto literário-filosófico, ao tempo em que, na perspectiva dramática, marca seu fim, sua condenação à morte, no *Górgias* tem-se, do ângulo do leitor, um Sócrates já experiente na aplicação de seu método elêntico (dramaticamente previsto na *Apologia*) e sendo confrontado com sua falência, mas, no ângulo do drama, apenas no meio de sua trajetória, em uma encruzilhada metodológica.

Vale salientar aqui, como o faz Dodds²⁹⁷ que o *Górgias* fornece pistas para sua datação dramática absolutamente disparatadas e impossíveis, o que acorda o leitor para o fato de seu caráter ficcional.

Eis os eventos aludidos no texto, que se espalham por um lapso de tempo de 24 anos:

- Morte de Péricles 429 a.C
- Estada de Górgias em Atenas 427 a. C
- Personagem Demos jovem por volta de 425 -420
- Perda de Bens de Alcibíades não aconteceu ainda antes de 419 a. C.

Recente chegada de Arquelau ao poder 413 aa. C

Julgamento dos generais das Arginusas no ano anterior 405 a. C.

Talvez essa proposital menção – pode-se especular – a referências temporais dramáticas tão díspares (coisa não habitual nos diálogos de Platão)²⁹⁸ tenha algo a

²⁹⁷ Tradução comentada do *Górgias* por Dodds (1959:17-18)

ver com a intenção do autor de nos dar a entender que essa conversa poderia ter-se passado em qualquer data situada nesse longo período de 24 anos.

Coincidentemente, é o período da Guerra do Peloponeso (431-404) e a época em que vigia em Atenas uma democracia radicalizada e populista, que se seguiu aos anos de hegemonia política de Péricles na cidade.

Nesse período, subiu ao poder em Atenas uma sequência de mandatários violentos, demagógicos e belicosos, e, diferentemente de Péricles e seus antecessores, oriundos não da aristocracia, mas das artesanias ou comércio, como o emblemático Cleón tão satirizado nas comédias de Aristófanes.

Em nossa leitura, situamos o *Górgias* como um diálogo de transição estratégica na obra platônica, servindo a um intento provável de Platão de, passada a fase aporética de seu personagem Sócrates, fazer um balanço crítico das conquistas, mas sobretudo dos limites do método elêntico de perguntas e respostas tão vinculado ao Sócrates dos primeiros diálogos.

Há uma série de razões textuais para se pensar assim, que serão tratadas a seu tempo.

Mas, de todo modo, pode-se adiantar que tal caráter metalinguístico ou metafilosófico possa ter-se traduzido dramaticamente por uma indefinição temporal, mas cujos termos dramático-temporais inicial (429) e final (404) coincidem não só com a guerra, mas também com a maturidade e velhice de Sócrates, época em que deve ter sido mais agudo seu enfrentamento com os sofistas e com uma cidade prestes a desmoronar política e eticamente e cujo colapso para Platão certamente se deveu em boa medida à influência de sofistas, retóricos e políticos demagogos.

Assim, a ideia é que o *Górgias* represente todo um período da vida e pensamento do Sócrates platônico em que teria praticado seu método elêntico, cobrindo-o quase todo, indo até as imediações da morte do próprio Sócrates (399).

Então, é sobretudo o método elêntico (e não só o próprio Sócrates), com sua *eironéia* e seu roteiro refutatório, o protagonista desse curioso diálogo.

²⁹⁸ H.Benoît encontra referências temporais dramáticas mais precisas em quase todos os diálogos de Platão, in “*Platão e as Temporalidades*”, Ed. Annablume, 2016.

Por outro lado, Sócrates , em *Górgias* 463, já adiantou que a retórica não é nada de belo, mas em 463c diz ser impossível avaliar se é bela ou não antes de saber o que ela é.

Além disso, no *Górgias*, a conduta erística de Sócrates é evidente ,pois além de excessivamente *ad hominem* sua argumentação , o filósofo é infiel às regras de seu próprio método.

Em 458b-c Sócrates joga com a “vergonha” com a reputação, o que tem ligação com a preocupação de alguém (sobretudo se político ou retórico) em não ficar mal com a *éndoxa*(opinião geral).

Parece que no *Górgias*, Sócrates não refuta correta e cabalmente os argumentos de nenhum dos interlocutores mas os refuta a todos *ad hominem*.

Em dado momento, Sócrates dirige-se a Polo nestes termos, depois de este ter fracassado como perguntador²⁹⁹:

{ΣΩ} (...) ἀλλ' εἰ μὲν ἔχεις ἐμὲ ἐρωτᾶν, ἐπίδειξον ὅτι
ψεύδομαι, εἰ δὲ μή, αὐτὸς ἀποκρίνου.

{ΠΩΛ.} Ἀλλ' ἐθέλω ἀποκρίνεσθαι, ἵνα καὶ εἰδῶ ὅτι
λέγεις.³⁰⁰

Tradução:

Sócrates- Mas se tens algo a me perguntar, mostra que digo o falso, se não , responde tu mesmo!

Polo- Mas quero responder , até para que compreenda o que queres dizer.

Aqui se observa o desmascaramento do elenco como método cujo principal escopo direto é a refutação e só indiretamente e ,dependendo da boa vontade do antagonista, servindo como meio de sanar-lhe a alma de opiniões falsas ou incoerentes, para , só então, ter a possibilidade de perseguir ele mesmo o caminho da verdade.

Isso expõe a atopia e a *eironéia* , como alma e razão de ser do elenco socrático .

²⁹⁹ Sócrates só admite que Polo assuma a função de perguntador porque sabe de sua mediocridade intelectual e quer ridicularizá-lo, mas também porque deseja expor mais amiudadamente o que pensa sobre a retórica.

³⁰⁰ *Górgias*, 467c.

E, como vimos, a atopia e a eironeia são igualmente da essência do próprio Sócrates como personagem.

De qualquer modo, no elenco, só há duas posições possíveis: a de refutador (perguntador) e a de refutado (respondedor). O que é uma excelente metáfora para a própria filosofia, arte de saber formular as melhores perguntas e não respondê-las definitivamente.

Portanto, Sócrates, mais do que pretender conhecer a verdade (nos diálogos aporéticos), o que realmente parece querer é contraditar, mostrando o não-saber do opositor, pelo menos como objetivo imediato e necessário.

A busca da verdade só começaria depois da refutação do oponente e, com isso, com a purgação das opiniões equivocadas que acalentava.

Assim dizer que busca somente a verdade já é também uma afirmação socrática *ironiké*, evasiva, enganadora.

Apesar disso, é curioso como, nos diálogos tipicamente elênticos, seja possível também chegar a “verdades provisórias”, definições razoáveis sobre uma virtude, mediante recolher-se e harmonizar-se definições intermediárias de interlocutores (obtidas no curso da aplicação do elenco), não propriamente refutadas, mas abandonadas por alguma incompletude por Sócrates.

É o que aponta Roochnik³⁰¹, dando como exemplo o diálogo *Laques*:

Diz ele:

“Griswold extrai uma definição bastante aceitável: Coragem é uma resistência da alma, numa situação contendo risco para si mesmo, resistência acompanhada por conhecimento (que não é tékhne), de bens e males esperados e temidos” (Griswold, 1986: 189).”

O que também parece sugerir que a pretensa busca por definições tinha outros objetivos não declarados como a refutação necessária do interlocutor mediante enredá-lo em aporia.

Tanto assim é, que, num escrito não dialógico mas biográfico de Platão (Carta VII, 342b), o filósofo coloca a definição com um dos mais baixos estágios rumo ao conhecimento de algo.

³⁰¹ 1195:39-52.

Diz ele:

“Todo objeto existente tem três coisas que são as mais necessárias pelos quais o conhecimento daquele objeto é adquirido; e o próprio conhecimento é a quarta coisa; e a quinta coisa pode postular é o próprio objeto que é cognoscível e verdadeiro. Como primeiro deles vem o nome, em segundo lugar a definição, em terceiro, a imagem; e em quarto o conhecimento”.

A rigor, então, um diálogo socrático seria um falso diálogo se levarmos a sério o que diz Sócrates no *Criton* (49d-e) sobre a impossibilidade de se estabelecer diálogo entre pessoas que divergem radicalmente quanto a certos princípios de ordem ética fundamentais, como os representados pelos paradoxos morais do filósofo.

Para haver diálogo sobre as grandes questões morais é preciso haver um terreno principal compartilhado entre os dialogadores.

A contradição sempre buscada e obtida nos diálogos aporéticos não é tanto sobre proposições mas entre proposições e modos de vida, palavras e ações, autoconhecimento e falsas pretensões à sabedoria polímata.

O *lógos* dos diálogos iniciais é sempre negativo, existe na valência de *lógos* ardil, de dolo de Sócrates para desmascaramento do oponente.

E não deixa de ser interessante que precisamente no diálogo da falência do método elêntico (em que os adversários são derrotados mediante falácias e em que o seu núcleo *eironikós* é apontado por Cálicles) é onde o próprio Sócrates expõe um aspecto do elenco da forma mais desabrida possível: seu caráter *ad hominem*.

Talvez o jogo do engano do antagonista com vistas a seu desengano próprio da *eironeía* socrática (alma do elenco) fosse uma forma paródica, pelo constrangimento refutatório do interlocutor a que visa, do auto-engano voluntário e necessário a qualquer leitor de ficção, ou público de encenação teatral (a suspensão de descrença).

De todo modo, Sócrates usa um meio de engano para obter uma finalidade de desengano das opiniões falsas acalentadas pelo antagonista.

O personagem Sócrates é natural e funcionalmente enganador tanto do interlocutor quanto dos circunstantes e até mesmo dos leitores mais desavisados que o compreendem pelo valor de face.

Sócrates , o duplo complementar (o que sabe que não sabe), divide em dois o ambíguo (e que parece ser um na língua)do discurso e da alma alheios, mantendo-se ele mesmo enigmático. Exemplo: a passagem do “*boúloomai*” e do “que lhe parece bem” do *Górgias*.³⁰²

³⁰²466d-e. Excelente exemplo desambiguizador de Sócrates. Diferença entre o “fazer-se o que se quer” e “o fazer o que lhe parece”, uma indicação da necessidade de investigar a alma em sua psicologia moral (República IV) e poder operar com as motivações humanas das paixões e apetites e ao mesmo tempo de manter a vontade , no sentido forte, como atrelada à razão.

{ΣΩ.} Οὐκ ἄρτι οὕτω πως ἔλεγες· “Ἡ οὐχὶ ἀποκτείνουσιν οἱ ῥήτορες οὐς ἂν βούλωνται, ὥσπερ οἱ τύραννοι, καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῆ αὐτοῖς;”

{ΠΩΛ.} Ἐγωγε.

{ΣΩ.} Λέγω τοίνυν σοι ὅτι δύο ταῦτ' ἐστὶν τὰ ἐρωτήματα, καὶ ἀποκρινοῦμαι γέ σοι πρὸς ἀμφοτέρα. φημί γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν μικρότατον, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὃν βούλωνται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι.

{ΠΩΛ.} Οὐκοῦν τοῦτο ἐστὶν τὸ μέγα δύνασθαι;

{ΣΩ.} Οὐχ, ὡς γέ φησιν Πῶλος.

{ΠΩΛ.} Ἐγὼ οὐ φημι; φημί μὲν οὖν ἔγωγε.

{ΣΩ.} Μὰ τὸν – οὐ σύ γε, ἐπεὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἔφης ἀγαθὸν εἶναι τῷ δυναμένῳ.

{ΠΩΛ.} Φημί γὰρ οὖν.

{ΣΩ.} Ἀγαθὸν οὖν οἶε εἶναι, ἐάν τις ποιῇ ταῦτα ἃ ἂν δοκῆ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι, νοῦν μὴ ἔχων; καὶ τοῦτο καλεῖς σὺ μέγα δύνασθαι;

{ΠΩΛ.} Οὐκ ἔγωγε.

Tradução-

Sócrates – Há pouco não dizias algo assim: “ Mas os rétores não assassinam quem quiserem , como os tiranos, e não roubam dinheiro e exilam da cidade quem pareça bem a eles?

Polo- Sim.

Sócrates- Então, te digo que são duas <e não um>essas perguntas , e responder-te-ei a ambas.Com efeito, afirmo eu , Polo, os rétores e os tiranos terem poder mínimo na cidade, como antes eu dizia, e nada fazendo que querem , como se diz, mas fazerem o que lhes parece ser o melhor.

Polo- E não é isso um grande poder?

Sócrates- Não é, pelo menos como afirma Polo.

Polo- Eu afirmo que não é? Eu afirmo que é sim.

Sócrates- Não pelo....,tu afirmas que não , uma vez que dizias que ter um grande poder é um bem para o poderoso.

Polo -Com efeito, confirmo.

Sócrates -Supões então ser um bem, caso alguém faça o que pareça a ele ser melhor , embora sem inteligência? É isso que tu chamas um grande poder?

Polo- Eu não.

467 b-c: Ainda no tema da diferença entre “fazer o que quer” e “fazer o que lhe parece”

{ΣΩ.} Πῶς ἂν οὖν οἱ ῥήτορες μέγα δύναιτο ἢ οἱ τύραννοι ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐὰν μὴ Σωκράτης ἐξελεγχθῆ ὑπὸ Πύλου ὅτι ποιοῦσιν ἃ βούλωνται;

{ΠΩΛ.} Οὗτος ἀνὴρ –

Assim, o mesmo na linguagem do adversário (que é a linguagem comum para a qual não há diferença entre “fazer o que quer” e “fazer o que lhe parece”) é desmascarado, em sua ambiguidade, como um duplo pelo elenco socrático: uma coisa é fazer o que se quer (e só se quer, em última análise e no sentido forte, o bem) e o fazer o que lhe parece (que significa fazer o que aparenta ser o bem, geralmente confundido com ao prazeroso).

Em *Górgias* 476 se vê que a refutação retórica se baseia em muitas testemunhas mas numa só testemunha se baseia a refutação elênticas: o próprio adversário.

Ademais, há algo também de cômico nessa explicação do elenco, em que o adversário é transformado em testemunha de defesa das posições de Sócrates numa correlação com a *Apologia*, em que Sócrates se recusa a ser réu e assume todos os outros papéis possíveis dentro de uma corte de justiça desde acusador de si próprio, formulando suas “primeiras acusações” não constantes do libelo avcusatório, passando pela função de juiz, que valora e admoesta o modo de vida de seus juízes e da audiência, e, ainda de quebra, tenta impor ordem no recinto da corte, com a apóstrofe “*Mé Thorubeîn!*” (não vos amotineis!³⁰³)

Se até a mentira, na visão de Sócrates, seria justificada, conforma a justeza de seu fim, quanto mais não seria a *eironeía* (*República* 389b-c)!

{ΣΩ.} Οὐ φημι ποιεῖν αὐτοὺς ἃ βούλονται· ἀλλὰ μὲν ἔλεγε.
 {ΠΩΛ.} Οὐκ ἄρτι ὁμολόγεις ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι, [τούτου πρόσθεν];
 {ΣΩ.} Καὶ γὰρ νῦν ὁμολογῶ.
 {ΠΩΛ.} Οὐκ οὖν ποιοῦσιν ἃ βούλονται;
 {ΣΩ.} Οὐ φημι.
 {ΠΩΛ.} Ποιοῦντες ἃ δοκεῖ αὐτοῖς;
 {ΣΩ.} Φημί.
 {ΠΩΛ.} Σχέτλιά γε λέγεις καὶ ὑπερφυῆ, ὦ Σώκρατες.

Tradução:

Sócrates – Como poderiam os oradores ou os tiranos ter grande poder em suas cidades, a menos que Sócrates seja refutado por Polo, porque fazem o que querem?

Polo- Este homem...!

Sócrates- Não afirmo que eles fazem o que querem; mas refuta-me.

Polo – Não admitiste agora mesmo que fazem o que lhes parece ser melhor?

Sócrates- E, com efeito, agora admito.

Polo- Então, não fazem o que querem?

Sócrates- Isso não digo.

Polo- Fazendo o que lhes parece?

Sócrates –Isso digo.

Polo- Sem dúvida, dizes coisas chocantes e monstruosas, Sócrates!

³⁰³ *Apologia* 21 a-b.

Até como parte do castigo , e da cura da alma do oponente que é a refutação de sua *amathía*.

Levar ao absurdo qualquer função que se pretenda para a retórica a desmoraliza : é a pena que Górgias, Polo e Cálicles pagam por suas teses injustas.

Seriam então duas as grandes *eironeíai* socráticas:

- A do não-saber (ocultamento do saber de si, do autoconhecimento e de paradoxos morais apriorísticos)

- a da promessa de levar a cabo uma discussão temática da maior importância sobre a excelência moral, quando de fato o quer e precisa , como missão dada por Platão é refutar o adversário.

E a refutação teria função não só pedagógica , mas catártica (médica) e de punição do principal crime (*a amathía*).

No *Górgias* se esboça uma fenestração de Sócrates enquanto enigma: Sócrates tem o aspecto tático de seu método exposto e fala de si muitas vezes no tom de *alazoneía* (*megalegoría*) aparente, como na *Apologia*.

E, diversamente de Polo, que em dado instante se ri nervosamente já sem saber o que responder, em Sócrates, o riso ou os elementos cômicos ou irônicos estão perfeitamente inseridos no argumento como forma mais eficiente de desestabilização do adversário.

O riso de Polo mais parece falência argumentativa, riso nervoso, sinal de desejo de evasão do diálogo.

Aqui é como se ressoassem as trocas de posição no tribunal forçadas por Sócrates entre ele e os juízes e seu evidente desapeço pelo instituto democrático do testemunho.

A comicidade está em que o próprio adversário é transformado , constringido pelo elenco, a se tornar uma testemunha de defesa para Sócrates.

A fraude (engano) no *Górgias* tem face erística , em que se foca, mais visivelmente que nos diálogos anteriores, a disputa pela vitória.

O dolo é uma espécie de única ponte possível para o diálogo acontecer.

Há um apotegma atribuído a Górgias segundo o qual o melhor mesmo é saber enganar e saber deixar-se enganar.

Caso contrário , é impossível entrar no pacto ficcional.

Já no diálogo socrático em sua estranha *mimesis*, a alma do antagonista é constringida pelos grilhões do desencadeamento lógico e portanto de aceitação

necessária, que impõe ao interlocutor e ao leitor, de certa forma, aceitar seu papel de respondedor.

Curioso que novamente repercute aqui e sempre a *Apologia* e sua distribuição de papéis por Sócrates (Platão).

Sócrates é um réu que não quer responder a seus acusadores e juízes mas sim assumir o papel destes fazendo seus interlocutores confessarem suas faltas.

Sócrates se rebela contra os papéis a ele atribuídos.

O Sócrates da *Apologia* dá um papel atópico a Apolo, manipula o deus ao coloca-lo numa posição de mero chancelador de uma qualidade de Sócrates (a sabedoria), e estranhamente, apesar disso ser afrontoso ao papel tradicional³⁰⁴ deste, o deus não o recusa.

Pode-se então ler também tanto a *Apologia* em quanto o *Górgias* como um jogo de distribuição arbitrária de papéis. Lembrar a semelhança com a *Medeia*, de Eurípidides, em que esta dá a si mesma e aos demais personagens da peça novos papéis, encenando a própria tragédia dentro da tragédia euripidiana, encarregando-se de encenar sua própria vingança, fingindo-se conformada com a traição de Jasão, e construindo todo o trecho de sua peça até nos detalhes do figurino, quando veste a noiva de Jasão com roupas e diadema envenenados.

E o papel de Sócrates é de acusador-juiz da cidade nos diálogos e a cidade sempre o estará acusando diálogos afora através de seus antagonistas nos diálogos.

Já os atenienses aceitam o papel que a cidade lhes dá enquanto Sócrates se rebela contra isso.

Sócrates, por sua vez, é o destemido, *átomos*, e a cidade é considerada por ele como amedrontada, o que a infantiliza. E se não se dirige a uma cidade de adultos tem de usar a *paidiá* mimética dos diálogos ou pelos mitos escatológicos.

Por outro lado, o episódio inicial do *Górgias* numa leitura inocente e não contextualizada, do elogio que Sócrates faz a Górgias de sua braquilogia pode

³⁰⁴ O Apolo de Delfos é o de adivinho divino. Prevê, se demandado, o futuro dos homens, ou seja, os fatos e ações vindouras, mas nunca se manifesta sobre questões referentes a estados ou qualificações humanas. Tanto é assim que, nos diz o mito, que quando Édipo se dirigiu ao oráculo pela segunda vez, insistindo em saber não seu futuro (que de resto já lhe tinha previsto o deus: “matarás teu pai e te unirás com tua mãe”), mas uma questão de estado, isto é, quem eram seus pais, a Pítia o expulsou do recinto sagrado e o proibiu de retornar.

parecer exemplo da ironia moderna , “ironias simples’ de Vlastos , quase uma antífrase, como o exemplo de Vlastos do professor e do aluno medíocre.

Esse tipo de *eironeía* pode parecer “ironia simples” no jargão de Vlastos se não contextualizada

Mas, há muito mais aqui em jogo: esse episódio pode ser perfeitamente caracterizado (embora o termo *eironeía* não apareça na passagem) como a *eironeía* no sentido mais antigo e depreciativo de “engano” (e bem sucedida já que Górgias nem se dá conta da manobra) porque com isso Sócrates já prepara seu oponente para submetê-lo ao elenco, aproveitando-se de sua vaidade.

É um expediente já propiciatório ou preliminar ao elenco ou seu pródromo, em que fica claro para o leitor a manipulação do filósofo do éthos gorgiano.

A *eironeía* é ato intelectual e contextualizado e não simples jogo semântico, mera antífrase ou mudança de sentido de uma palavra ou outra de um enunciado.

Sócrates morre injustamente na *Apologia* mas “morre” justamente no *Górgias* por esgotamento de seu método ou, pelo menos, pela exposição de seus limites e fragilidades.

Na *Apologia* decide-se a vida ou a morte de Sócrates.

No *Górgias*, decide-se a vida ou a morte de seu método.

Seja como for, o julgamento de Sócrates e de seu método se dão no *Górgias*.

Cálicles “mata” (e prenuncia sua morte secundado por Ânito) o Sócrates dos primeiros diálogos: é o antagonista mais hostil e o único que explicitamente não reconhece a derrota , pois conhece o jogo de Sócrates, e não se interessa por ele.

“*Euroneúei*”³⁰⁵ lança Cálicles a Sócrates no momento em que este, sobre a tese do direito do mais forte, opera um deslocamento do “mais forte” ao “melhor”: no momento então em que Cálicles , que , muito claramente fixou o objeto da

³⁰⁵ {ΚΑΛ.} Εἰρωνεύη, ὃ Σώκράτης.
{ΣΩ.} Μὰ τὸν Ζῆθον, ὃ Καλλίκλεις, ὃ σὺ χρόμενος πολλὰ
νυνδὴ εἰρωνεύου πρὸς με· ἀλλ' ἴθι εἰπέ, τίνας λέγεις τοὺς
βελτίους εἶναι;

Tradução:

Polo- Fazes eironeía comigo, Sócrates.

Sócrates- não, por Zetho, Cálicles, de quem há pouco te serviste muitas vezes para fazeres eironeía comigo!

discussão, se vê ele mesmo enganado em sua expectativa, pelo que lhe parece mero jogo de palavras.

Sócrates retribui a acusação de *eironeúei* de Cálicles na mesma moeda, isto é, dentro das escaramuças táticas entre os contendores, em que Cálicles buscou prendê-lo ou dar-lhe um papel inferior e algo ridículo, que o baniria da política (equivalente à pena alternativa rejeitada pelo filósofo na *Apologia* de exilá-lo de qualquer influência “desviante” do convencional no comércio verbal com seus concidadãos), ao conferir-lhe o papel fixo de Amphion, o gêmeo *mousikós* e contemplativo da tragédia Antíope.

Aliás, Cálicles foi extremamente *ironikós*, pois remete a uma posição de Sócrates como mero absenteísta da política, como nefelibata num sentido ainda mais depreciativo do que o do Sócrates habitante das *Nuvens*, peça de Aristófanes.

Papel em que o personagem Sócrates se sente absolutamente desconfortável, pois em nenhum momento diz abdicar da política, como a entende, e em sua nova configuração no *Górgias* pretende enfrentar a questão política, se dizendo até o único verdadeiro político de Atenas (521d-e).

Na minha leitura meta-elêntica do *Górgias*, esse comentário e essa comparação de Cálicles tocava um ponto nevrálgico desse Sócrates que começa a ser “remodelado” nos diálogos subsequentes: seu imobilismo político.

Cálicles estaria, assim, servindo aqui talvez aos propósitos do próprio Platão em sua visão crítica das limitações do próprio Sócrates nessa área.

Sócrates, como vimos, é personagem que se esquia da atribuição de papéis: ele mesmo escolhe seu papel no diálogo – o de perguntador –, ele despista, se furta, não se expõe à refutação.

Não é a toa que na *Apologia* não aceita o papel de réu.

A assunção de Cálicles de que Sócrates estava “brincando”³⁰⁶ quando alcançou, em seu elenco, conclusões morais paradoxais combina com sua visão da filosofia enquanto um divertimento infantil.

Ao contar para o jovem uma “história” (*mûthos*, 523 a2) que pode parecer como um conto de velhas mulheres, Sócrates completa o inverso da postura social de Cálicles, pondo seu oponente na posição de uma criança para quem o entendimento moral deve ser estruturado em termos simples e claros.

³⁰⁶ *Górgias* 481 b-c.

Cálicles tentou assustar Sócrates com soturnos cenários de problemas legais e condenações futuras.

Agora, Sócrates imitando a velha mulher que conta histórias de monstros e as coisas terríveis que eles podem fazer às crianças más (527 a5-6 , cf. a reação de Sócrates aos monstros quando Polo usa o mesmo argumento antes (473d3) explica que , depois da morte, os curáveis são melhorados por sua punição , enquanto os incuráveis se tornam exemplos intimidativos para outros, afastando-os de vidas más.

Assim, o medo grassa no *Górgias*³⁰⁷, afetando a todos menos a Sócrates , que permanece o mesmo da *Apologia*, que se comparava , em seu destemor ao herói Aquiles.

Há um medo de Cálicles de ser pilhado pelas instâncias políticas e judiciárias de Atenas: está é a fraqueza particular de Cálicles explorada por Sócrates no mito final escatológico.

Além do poder político, o que parece buscar Cálicles na retórica é uma espécie de invulnerabilidade à injustiça, que campeia na cidade, onde qualquer um (sobretudo os notáveis) pode , de repente ser acisado de crimes terríveis como “alta traição” , “impiedade violenta” , e outros , crimes ensejadores de pena de morte.

Por isso, em suma, todos os 3 interlocutores de Sócrates no *Górgias* têm medo.

E medo de quê?

No caso de Cálicles , da morte, , e no caso de Polo e Górgias, da opinião alheia, isto é, da aparência, da reputação, coisa que assombra a todos e que pode levar as pessoas às barras dos tribunais.

A reputação, a aparência é que rege os destinos da Pólis democrática, determinando , em última análise, quem é honrado e quem não é, e, sobretudo, quem viverá ou não.

No fundo , para Sócrates, os atenienses não passam de crianças medrosas:

Sócrates -Σχεδὸν γάρ που οὔτοι, ὧ ἄριστε, τὸ αὐτὸ διαπε-

³⁰⁷ Cf. passagens 473c-d, 479b, 486 a-b. O próprio desfecho do diálogo, o mito escatológico , é aterrorador.

πραγμένοι εἰσὶν ὥσπερ ἂν εἴ τις τοῖς μεγίστοις νοσήμασιν
 συνισχόμενος διαπράξαιτο μὴ διδόναι δίκην τῶν περὶ τὸ
 σῶμα ἀμαρτημάτων τοῖς ἰατροῖς μηδὲ ἰατρεύεσθαι, φοβού-
 μενος ὥσπερ ἀνὴρ παῖς τὸ κάεσθαι καὶ τὸ τέμνεσθαι, ὅτι
 ἀλγεινόν.

Sócrates- *É quase como se essas pessoas, ó excelente, tivessem agido como quem, contraindo as maiores doenças, agissem de modo a não pagar aos médicos a justa pena relativa aos erros do corpo e a não se deixarem tratar, temendo, exatamente como uma criança, alguma cauterização ou incisão, por ser algo doloroso.*

O próprio Sócrates , em 457 e5, mimitiza eironicamente esse medo em si para evitar que o interlocutor (Górgias) tema ser refutado:

φοβοῦμαι οὖν διε-
 λέγειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονι-
 κοῦντα λέγειν τοῦ καταφανῆς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ.

Sócrates -*Tenho medo de te refutar de modo a supores que que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar.*

Em , 483 c, Cálicles também revela, o medo que a maioria dos mais fracos tenta infundir aos melhores o medo de possuir mais sob a alegação de ser mais vergonhosa e injusta tal supremacia.

Cálicles - ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν
 ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν
 πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεον-
 εκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων
 ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἷμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν
 φαυλότεροι ὄντες.

Cálicles -Amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais, eles [os muitos, a multidão]dizem, a fim de que estes não possuam mais que eles, que é vergonhoso e injusto esse acúmulo de posses, e que cometer injustiça consiste na tentativa de possuir mais do que os outros; pois visto que são mais débeis, eles prezam, julgo eu, ter posses equânimes.

Em 510b9, Sócrates fala do terror dos tiranos como inspirações de sua própria conduta:

Οὐκοῦν ὅπου τύραννός ἐστιν ἄρχων ἄγριος καὶ ἀπαίδευτος, εἴ τις τούτου ἐν τῇ πόλει πολὺ βελτίων εἶη, φοβοῖτο δήπου ἂν αὐτὸν ὁ τύραννος καὶ τούτῳ ἐξ ἅπαντος τοῦ νοῦ οὐκ ἂν ποτε δύναιτο φίλος γενέσθαι;

Assim se houvesse, na cidade onde um tirano selvagem e ignorante domina, alguém muito melhor que ele, esse tirano o temeria de veras e seria incapaz de um dia tornar-se seu amigo com todo o seu ânimo, não é?

Em 525 b-c, Sócrates valoriza a função inibidora , pelo medo, da punição corretamente infligida:

Σόκρῃ- προσήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρῶντες πάσχοντα ἂ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται.

Sócrates- Convém a todos os que estão sujeitos à punição, cuja punição por parte de outrem seja correta, tornarem-se melhores e obterem algum benefício, ou tornarem-se modelo aos demais, para que estes últimos, quando virem seu sofrimento, fiquem amedrontados e se tornem melhores.

5.3.3. Subseção 3 - A forte presença da ironia dramática de Platão no diálogo, a denunciar sua posição crítica de autor ao método elênctico de seu personagem Sócrates.

Deve-se desconfiar de Sócrates sempre que alegue ou insista em que não está fazendo algo (457d-E) como na passagem:

“Agora tenho medo de refutar-te para que não imagines que estou agonisticamente negligenciando o ponto e sua elucidação e meramente te atacando”.

Isso é precisamente o que Sócrates está fazendo e precisa fazer (é o fim de seu elenco).

Paradoxo performático é um engano, uma dissimulação de um saber que se exhibe ao mesmo momento em que se nega detê-lo.

Parece uma tática socrática diversionista para desarmar o adversário.

As analogias com as *tekhnai*, como em 460 b-c, parecem também uma manobra com função refutatória (elênctica):

– ΣΩ.} Τί οὖν; ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκῶς
τεκτονικός, ἢ οὐ; { – ΓΟΡ.} Ναί. { – ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ ὁ τὰ μουσικὰ
μουσικός; { – ΓΟΡ.} Ναί. { – ΣΩ.} Καὶ ὁ τὰ ἱατρικὰ ἱατρικός;
καὶ τᾶλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ὁ μεμαθηκῶς ἕκαστα
τοιούτος ἐστὶν οἷον ἢ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται; { –
ΓΟΡ.} Πάνυ γε. { – ΣΩ.} Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ
ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκῶς δίκαιος; { – ΓΟΡ.} Πάντως δήπου. { –
ΣΩ.} Ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει. { – ΓΟΡ.} Ναί.

Tradução:

Sócrates- E então? Quem aprendeu carpintaria é carpinteiro, ou não?

Górgias- Sim.

Sócrates - Então, também quem aprendeu música é músico?

Górgias – Sim.

Sócrates- E a medicina, médico? E as demais artes do mesmo modo, conforme o mesmo argumento: quem aprendeu cada uma é tal qual o conhecimento que cada uma produz?

Górgias. Pefeitamente.

Sócrates -Então conforme o mesmo margumento também quem aprendeu ações justas é justo?

Górgias- Com toda certeza.

Sócrates- E quem é justo, supponho, pratica ações justas?

Górgias- Sim.

Isso implica que exatamente como quem tem conhecimento de carpintaria é carpinteiro, é também condição bastante para ser justo ter aprendido o que são ações justas.

Só que o saber de uma *tékhne* não é o mesmo que o saber moral, o conhecimento das virtudes.

Não é porque alguém sabe o que é a verdade moral que sabe também contar mentiras como o quem conhece medicina e a arte de curar seria o mais capaz também, se quisesse, de envenenar e matar o doente.

Ou o matemático, o mais capaz de fazer contas erradas.

O saber moral não é uma *tékhne*, mas Sócrates usa essa analogia para melhor confundir e refutar seus adversários.

Portanto, a analogia com as *tékhnai* é um expediente *eironikós* de Sócrates para levar o elenco à aporia e contradizer o outro.

Faz parte , pois, do arsenal de *eironeiai* de Sócrates

Para Sócrates que visa a uma forma muito forte de “conhecimento moral”conhecer o justo arrastaria a vontade de quem assim conhece para a justiça, sem possibilidade de *akrasía* (falência da vontade).

Platão aparentemente vai mudar isso mais tarde ao dividir a alma em três pulsões conflitantes (da razão, das paixões e dos apetites), para mostrar que esse conhecimento tão imperativo de Sócrates não está de plano garantido , resultando do domínio pela razão das outras partes da alma.

Platão, ou o Sócrates de *República IV* faz isso,por razões políticas , dada sua homologia alma-cidade, mas também para poder operar mais de perto a influência sobre a alma das suas partes irascível e apetitiva.

Mas , como só ficará claro em *Leis*, continuará como o Sócrates dos primeiros diálogos a negar a possibilidade de *akrasía* quando se estiver falando de

conhecimento do bem em sentido forte, que continuará arrastando a vontade no sentido do bem.

Nesse sentido permacecerá afirmando, como o Sócrates dos primeiros diálogos que quem sabe não pode não querer ser justo.

Mas, voltando à questão do paradoxo performático³⁰⁸ de Sócrates, a obra platônica se parece como um imenso paradoxo performático (ironia dramática de Platão), em que ao tempo em que se denuncia a *mimesis*, dela se faz uso o tempo todo na ficção dialógica de Platão.

Participando como personagem de um diálogo crítico de seu próprio método de argumentar e de reafirmar suas convicções morais, Sócrates, antes do *Górgias*, jamais analisa o que está fazendo, seu método, como um mágico não revela seus truques.

Daí se vê o dedo de Platão no *Górgias*.

Possível ironia dramática de Platão no *Górgias*: Sócrates é retirado da cena elênctica via mito escatológico de Platão, equivalente a um *deus-ex machina*.

Sócrates se torna no *Górgias* um guerreiro sendo desarmado, se destitui do papel de hoplita do elenco.

Em vista desta leitura, a visão de Vlastos se converte ou redundando num absurdo ao nível da *mimesis*: o rico personagem Sócrates de repente se torna num mero fantoche de Platão, que, nos diálogos posteriores ao *Górgias*, apenas poria palavras e teses na boca de seu protagonista –fantoche, eliminando dos diálogos qualquer traço de ficcionalidade.

Pois só mediante alguma *mekhané*, algum dolo, poderia estabelecer diálogo com interlocutores tão explicitamente indispostos com o paradoxo moral, o qual ele mesmo, no *Críton* estabelece como condição para alguém dialogar (no caso do *Críton*, a interdição da retaliação por quem sofreu injustiça).

Claro que, implicitamente, também não poderia haver diálogo com nenhum dos interlocutores da primeira fase de Platão, uma vez que, pelo menos pode-se presumir (embora isto não seja dito com todas as letras) que nenhum deles concordaria com tão afrontoso paradoxo a *communis opinio*.

³⁰⁸ O paradoxo performático, não custa lembrar, não constitui uma típica “*eironéia*” socrática: não é uma conduta dissimulatória do protagonista *eironikós*, mas trata-se de comportamento ostensivo de afetar ignorância de algo ao tempo em que se exhibe nisso máxima proficiência. Então, seu caráter simulatório (e não dissimulatório) e o fato de ser procedimento extra-elênctico fazem pensar que se esteja diante de um recurso de ironia dramática de Platão.

O *Górgias* é um dos diálogos em que Platão mais intervém com sua ironia dramática, onde se percebe bem sua “carpintaria” por trás das ações e diálogos.

É metadialógico. Meta-elêntico

Três passagem do *Górgias* denunciam , muito claramente, a interveniência de Platão , via ironia dramática, e todas tendo o personagem Sócrates com alvo.

Numa delas (521d-e) , Sócrates se considera como o único em Atenas a empreender e praticar a “verdadeira “ arte da política.

Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος,
ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ
πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν·

Tradução:

Suponho ser, com poucos atenienses, para não dizer o único, a empreender a verdadeira arte da política, e o único dentre os de hoje a por em prática os assuntos políticos;

Ora, Sócrates já tinha deixado claro que a política tem por função tornar os homens melhores (515 a6-b1):

Φέρε, Καλλικλῆς ἤδη τινὰ βελτίω πεποίηκεν
τῶν πολιτῶν; ἔστιν ὅστις πρότερον πονηρὸς ὢν, ἄδικός τε
καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων, διὰ Καλλικλέα καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς
γέγονεν, ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; λέγε μοι,
ἐάν τις σε ταῦτα ἐξετάζη, ὃ Καλλίκλεις, τί ἐρεῖς; τίνα
φήσεις βελτίω πεποιηκέναι ἄνθρωπον τῇ συνουσίᾳ τῇ σῆ; ὀκνεῖς
ἀποκρίνασθαι, εἴπερ ἔστιν τι ἔργον σὸν ἔτι ἰδιωτεύοντος, πρὶν δημοσιεύειν
ἐπιχειρεῖν;

{ΚΑΛ.} Φιλόνικος εἶ, ὃ Σώκρατες.

Tradução:

Sócrates - Vamos, Cálicles já tornaste melhor algum dos cidadãos? Existe quem, sendo antes perverso, injusto, licencioso e insensato , que , por meio de Cálicles, se tornou belo e bom?

Seja estrangeiro ou cidadão , escravo ou homem livre?

Dize-me: caso alguém te examine assim, Cálicles, o que dirás? Que ser humano dirás teres tornado melhor pelo convívio contigo?

Hesitas em responder se há algum feito teu, ainda na vida privada , antes de tentares a vida pública?

Cálicles – Tu és amante da vitória, Sócrates.

E, como se sabe, Sócrates identifica o político ateniense com o retórico de tipo georgiano, cuja arte visaria ao poder.

Nesse sentido, não há “boa” retórica na cidade opinião que aliás deixa patente

Em 502c-503b:’

εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν
ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία,
τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται
ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ
βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν.
ἀλλ' οὐ πάποτε σὺ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικὴν· ἢ εἴ τινα
ἔχεις τῶν ῥητόρων τοιοῦτον εἰπεῖν, τί οὐχὶ καὶ ἐμοὶ αὐτὸν
ἔφρασας τίς ἐστιν;

Tradução:

Pois se isso (a retórica) é duplo , uma parte , suponho, seria adulação e vil demagogia, e a outra seria nobre – o providenciar para que sejam as melhores as almas dos cidadãos, e o lutar para dizer o melhor, seja ou não prazeroso aos ouvintes.

Mas não viste essa retórica em nenhum lugar; ou se tens algum orador semelhante para mencionar, por que também a mim não proclamaste quem é?

Ora, se é essa a função primordial do retórico e do político, e ele, Sócrates é o único verdadeiro político da cidade porque, então, não deixou melhores seus próprios discípulos, Alcibíades e Crítias (um dos trinta tiranos)?

Essa pergunta, não verbalizada no diálogo, é inoculada sutilmente ao leitor, via ironia dramática de Platão com seu protagonista.

Outro exemplo dessa ironia dramática platônica está na passagem em que Cálicles prenuncia a condenação à morte de Sócrates, vocalizando, com isso, não só o risco que vê em seu modo de vida filosófico, despreocupado da política institucional traiçoeira e perigosa de Atenas e exaltando seu próprio modo de vida de evitar pela retórica tais riscos, mas, sobretudo servindo de porta-voz de Platão em sua visão de seu protagonista, pois, como o próprio personagem Sócrates reconhece, foram suas abordagens indiscriminadas de qualquer transente nas ruas para refutá-lo e desmoralizá-lo publicamente que geraram “as calúnias” contra si e sua morte.

οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν
ὥς ἐγὼ σὲ οἶμαι ἔχειν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πόρρω ἀεὶ
φιλοσοφίας ἐλαύνοντας; νῦν γὰρ εἴ τις σοῦ λαβόμενος ἢ
ἄλλου ὁτουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀπάγοι,
φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅτι
χρήσαιο σαυτῷ, ἀλλ' ἰλιγγιῶης ἂν καὶ χασμῶ οὐκ ἔχων ὅτι
εἴποις, καὶ εἰς τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγοροῦ τυχὼν πάνυ
φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἂν, εἰ βούλοιο θανάτου
σοι τιμᾶσθαι.

Tradução:

Górgias- Não te parece vergonhoso seres assim como suponho que és e os outros que dedicam tempo demais à filosofia? Pois se agora alguém te capturasse ou qualquer outro de teus semelhantes e te conduzisse à prisão, alegando que cometeste injustiça em bora não a tenhas cometido, sabes que não terias como servir-te de ti mesmo, mas ficarias atônito e boquiaberto não tendo o que dizer; e chegando ao tribunal, encontrando um acusador extremamente vil e perverso morrerias, se ele quisesse estipular a morte para ti.(486 a-b)

Platão , ao contrário de Sócrates , não falava a todos indiscriminadamente, mas fundou uma Academia e só discutia filosofia entre pessoas selecionadas.

Um terceiro exemplo da ironia dramática de Platão com seu personagem principal está em que no mesmo diálogo em que Sócrates se ufana de ser o único verdadeiro político de Atenas e em que sente-se mais confiante que nunca em seu método elênctico como meio de acesso à verdade moral é precisamente onde ele sequer consegue terminar a conversa com Cálicles , em que é deixado falando sozinho, totalmente incapaz de persuadir o antagonista , e de refutá-lo, pelo menos no sentido do efeito protréptico da refutação, de encaminhá-lo para a busca da verdade filosófica.

Assim , em 508 e-509 a , a propósito de ter demonstrado a verdade de seu paradoxo moral, segundo o qual “é melhor sofrer injustiça que cometê-la”, Sócrates ergue uma pretensão de ter atingido uma verdade moral com seu elenco.

ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις
οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ
εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἔστιν, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις
λόγοις, ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὕτωςί, οὓς σὺ εἰ μὴ λύσεις
ἢ σοῦ τις νεανικώτερος, οὐχ οἷόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς
ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν· ἐπεὶ ἔμοιγε ὁ αὐτὸς λόγος
ἐστὶν αἰεὶ, ὅτι ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι
ᾧν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἷός τ' ἐστὶν ἄλλως
λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι.

Tradução:

Essas coisas , tornadas evidentes em nossa discussão anterior, estão firmes e seguras – se é possível dizer isso mais rudemente – por razões férreas e adamantinas que tu ou alguém mais impetuoso que tu devem desfazer ou então descobrir que não podes fazer uma afirmação correta diferentemente do que eu estou dizendo.

Pois meu discurso é sempre o mesmo, porque não sei como essas coisas são, mas, ainda assim, de todos que encontrei, antes como agora, ninguém foi capaz de dizer isso de outro modo sem ser ridículo.

E , em 505 c-d Cálicles não vê qualquer sentido em continuar a discussão. E não só por mero escapismo diante do arsenal refutatório de Sócrates, mas porque nada dos truques erísticos do filósofo lhe diz respeito. Sócrates pode prevalecer “em sua conversinha miúda”, capaz até de introduzir um *kínaidos* (prostituto) para provar seu ponto, mas , para ele, uma coisa é essa “brincadeira de crianças” para ganhar a discussão (chama a atenção com frequência para a *philonikía* socrática) , mas outra coisa inteiramente diversa e incompatível , para ele, é a vida na cidade de Atenas, em que a retórica é tanto um meio efetivo de escapar à morte quanto um passaporte para a impunidade e para o poder político.

{ΚΑΛ.} Οὐκ οἶδ' ἄττα λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἄλλον
τινὰ ἐρώτα.

{ΣΩ.} Οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς
τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, κολαζόμενος.

{ΚΑΛ.} Οὐδέ γέ μοι μέλει οὐδὲν ὧν σὺ λέγεις, καὶ ταῦτά
σοι Γοργίου χάριν ἀπεκρινάμην.

{ΣΩ.} Εἶεν· τί οὖν δὴ ποιήσομεν; μεταξὺ τὸν λόγον
καταλύομεν;

{ΚΑΛ.} Αὐτὸς γνώσῃ.

Tradução:

Cálicles- *Não sei do que falas, Sócrates, mas pergunta a algum outro.*

Sócrates – *Este cidadão não suporta ser beneficiado e ele mesmo experimentar aquilo sobre que é o nosso argumento, isto é, ser castigado.*

Cálicles- *Nada me interessa do que tu dizes, e só respondi essas coisas a ti em atenção a Górgias.*

Sócrates- *Seja! Mas o que faremos então? Romperemos nosso argumento no meio?*

Cálicles – *Julga tu mesmo.*

Para finalizar esses exemplos de ironia dramática no *Górgias*, a passagem 458 a-b mostra uma clássica *eironeía* socrática do tipo propiciatório da inserção seu hesitante Górgias como vítima do elenco convivendo com uma ironia

dramática de Platão apontando para a impossibilidade mimética de tal eventualidade , alvitrada por Sócrates (ser refutado) pois se o filósofo fosse contraditado em seus elencos estes perderiam sua razão literário-filosófica de ser.

ἐγὼ δὲ τίνων
 εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς
 λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι,
 οὐκ ἀηδέστερον μεντὰν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων· μείζον
 γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳ περ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν
 αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι.

Tradução:

Sócrates - Mas que tipo de homem sou eu?

Sou daqueles que são refutados com prazer se digo algo não verdadeiro, e com prazer refutam se alguém disser algo não verdadeiro, pois o considero um bem maior, tanto quanto é um bem maior livrar-se do maior mal é bem maior que livrar outrem dele.

Neste momento, talvez na tentativa de dar maior autoridade a essas nossas pobres especulações devemos referir termos tido a sorte de assistirmos recentemente a uma série de três conferências da professora Jöuet-Pastré proferidas sobre o diálogo *Górgias*.

Não gravamos nada , apenas tomamos notas, sobre as quais agora nos apoiamos para resumir o que apreendemos.

A leitura da professora entende esse diálogo como ”um diálogo sobre o não-diálogo” ou sobre ‘ a impossibilidade” de diálogo , de comunicação, entre interlocutores caracterizados por posições de princípio antagônicas, pela dificuldade de se encontrar algum solo compartilhado por onde um elenco como o socrático pudesse evoluir.

No fundo , como decorrência do que já alertava Sócrates no *Crítion* , a que já fizemos remissão (49,d-e).

Ou dito de outra forma, em nossa leitura do diálogo, trata-se da constatação por Platão e não pelo personagem Sócrates do *Górgias* de que qualquer elenco seria impossível, se ambas as partes deixarem claras suas premissas.

O personagem Sócrates só poderia chegar a essa conclusão já no *Críton*(49 d-e), diálogo bem posterior, na ordem dramática, e concluiria isso , com bastante probabilidade, pelo que aprendeu e constatou no próprio diálogo *Górgias*, quanto à comunicação impossível entre cidadãos de dois mundos, como Cálicles , Polo e Górgias, de um lado, e ele Sócrates, de outro.

De toda forma, essa *parrhesía*, esse falar franco sobre suas concepções apriorísticas no campo moral, ao contrário do que pensa Vlastos teria inviabilizado na prática todos os primeiros diálogos e nos quais Sócrates , além de ocultar o estranho conhecimento que detém, oculta sobretudo suas premissas morais principais, só reveladas a seu íntimo e querido amigo Críton , já na prisão, e sem qualquer intento de aplicar elenco a esse companheiro da vida toda.

Mas a professora Jöuet-Pastré , alheia ao nosso debate com Vlastos, dá obviamente outro encaminhamento a suas reflexões, embora sem ignorar, em seus argumentos, o dito socrático no diálogo *Críton* a que acabamos de nos referir.

Insiste ela na impossibilidade de dois discursos antípodas se encontrarem em forma de diálogo, e o *Górgias* , como diz, seria a “mise en épreuve du dialogue” , o diálogo posto a sua mais dura prova.

E, como não há verdadeiras refutações no *Górgias*, o diálogo funciona para o leitor mas não para os interlocutores, que saem dele tal como entraram, no que tange à eudamônia, ao que entendem ser a melhor forma de viver a vida.

Haveria talvez uma indicação , através do *Górgias*, segundo Pastré, da impossibilidade de comunicação filosófica: a fronteira trágica da filosofia.

Nos outros diálogos haveria , para ela, um acordo sobre o objetivo da discussão, mas no *Górgias* a incompreensão seria crescente desde o primeiro interlocutor até Cálocles.

Outro tipo de estranheza em relação aos diálogos precedentes é que, neste, o antigo Sócrates não-sabedor agora se propõe a definição de “retórica”, tentando mostrar a superioridade da filosofia sobre a retórica e seus modos de vida.

O desencontro filosofia /retórica se dá desde o atraso inicial de Sócrates à *epideixis* de *Górgias*: o diálogo começa pela brevidade e termina pelo silêncio de Cálicles.

A incomunicabilidade é tanta que nem Sócrates respeita suas próprias regras elênticas.

E o não-cumprimento por Sócrates de suas próprias regras de discussão mostra a deficiência do elenco como meio de comunicação eficaz: não seria método bom o bastante para o entendimento filosófico entre os debatedores. O fato é que para Polo e sobretudo para Cálicles, o elenco e a filosofia nada têm a ver com a vida: a refutação socrática nada vale de real.

A retórica considera o efeito persuasivo e Sócrates não consegue persuadir, ainda que refute logicamente.

A distância entre a vida hedonista e a argumentação de Sócrates em favor da filosofia é insuperável.

Há um choque entre dois amores diferentes: o de Sócrates (filosofia) e o de Górgias (povo, poder)

A filosofia é uma questão de desejo, de desejo compartilhado.

Entre Sócrates e Cálicles não há desejo compartilhado.

O poder, a potência (*dýnamis*) é o termo mais pervasivo do diálogo, efeito da retórica.

Sócrates é que desvia essa ênfase para a questão da reflexão sobre o objeto da retórica e, portanto, sobre sua definição (452dc)

Cálicles propõe uma ética sem *nómos* e sem limite: viver segundo a *phýsis*.

Como introduzir o limite, o *lógos* (limite, razão, discernidora) e revelar o subsolo ético do uso da palavra como vontade de dominar o outro, é o que faz Sócrates limitando a linguagem.

É, aliás, sua principal característica, função e missão, segundo nossa leitura.

Também para Pastré, Sócrates nos diálogos impõe limite ao *lógos*, limita a falta de limites

Amor da filosofia e amor da linguagem (de poder) não permite um verdadeiro diálogo.

Cálicles não se importa com as conclusões lógicas. É um diálogo não-protrético, não produz conversão.

E a retórica é desmascarada como dominação do outro.

Feita essa brevíssima reprodução dos pontos principais das conferências de Jöuet-Pastré, concordamos em praticamente tudo com sua análise.

Não há dúvida quanto à impossibilidade de comunicação dialógica retratada no *Górgias*.

Só não percebemos na conferencista uma intenção clara de perceber esse diálogo como nevrálgico no *corpus* platônico por se constituir em dissecação dramático–didática do método elêntico empregado pelo personagem Sócrates até ali, ou seja, ela não sublinha a absoluta singularidade metaelêntica do *Górgias* nem muito menos a inteligência desse diálogo tanto como o fim do método quanto a insinuação de indícios de que, incipientemente, constam dele embriões ou potências de noções filosóficas a serem desenvolvidas nos diálogos subsequentes, o que venho chamando de os “a priori” socráticos, que desembocarão na tese da anamnese, da “doutrina” das Formas etc.

E ainda menos, pude perceber qualquer cogitação da possibilidade, mediada pelo *Górgias* de permanência, sem inverromilhaça do personagem Sócrates vocalizando teses até então inéditas e aparentemente, até contraditórias com o pensamento explícito do Sócrates dos primeiros diálogos.

A impossibilidade de comunicação, enfatizada com acerto, na nossa visão, por Pastré, não passa do cumprimento da advertência feita por Sócrates no *Criton*, tantas vezes aludida nesta nossa tese.

Seja como for, e para finalizar este item “c” do nosso capítulo V, reiteramos a ideia de que o que se denomina “paradoxo performático” pode-se perfeitamente se enquadrar no que chamamos “ironia dramática” de Platão, embora interpretada pelo seu personagem Sócrates.

É o caso da *Apologia*, onde Sócrates se diz um estrangeiro incapaz de falar a língua político-jurídica falada na cidade, e ao mesmo tempo brinda a audiência, os juízes e os leitores com belíssimo espécimen do gênero retórico-forense.

Claro que ao invés de exhibir-se na tribuna e pleitear sua absolvição, Sócrates desvia a finalidade da retórica tradicional para exortar os presentes a mudar de vida em busca do que acredita ser a verdadeira *eudamonía*, e a cuidar de suas almas mais de que de seus corpos e patrimônio.

Aliás, o mesmo procedimento de inversão do convencional que o filósofo usa em sua *eironeía*, transformada de expediente fraudulento, enganador, num tipo de engano para promover o desengano do interlocutor livrando-o de suas opiniões perniciosas.

Até aí, nada demais.

Mas fica a questão: como dizer , como digo, que a alma do discurso de Sócrates no tribunal , embora proferido por ele mesmo, possa ser atribuído a Platão?

Não seria isso levar a hipótese dessa nossa leitura literária da obra longe demais?

Ocorre que na *Apologia* , diálogo em que Platão apresenta seu protagonista, Sócrates parece se revelar também como um tipo especial de personagem.

Em primeiro lugar, porque a função de antecipar temas , teses, e procedimentos discursivos de uma obra literária pertence ao autor.

É Homero que , em seu próêmio, seja na *Ilíada* seja na *Odisseia*, quem invoca a deusa ou as Musas para lhe infundirem o saber necessário a antecipar as ações porvindouras nas epopeias.

Mas, na *Apologia*, é o personagem Sócrates que se incumbe disso, como vimos, ajudando Platão a revelá-lo enquanto personagem, apontando qual será seu papel nos diálogos, servindo-se da retroatividade dramática ínsita ao fato de ser um diálogo de fim de vida do protagonista.

Seja como for, é Sócrates que se revela como instrumento para um fim determinado pelo autor, e atribuído por Sócrates a Apolo (sua “missão”).

Na prática, o que nos parece é que a rebeldia atópica do personagem Sócrates , que não só rejeita o papel de réu como adota todos os outros papéis disponíveis numa corte de justiça, e, portanto, rejeita ser um personagem dos atenienses, mas chega ao ponto de rejeitar também ser um mero personagem de Platão.

Ámousos e portanto, antimimético que é, por vezes dá até a impressão de que rejeita entrar na *mimesis* platônica (ignorando tratar-se, de fato, de uma antimimesis) e sua forma de rebelar-se é desempenhando um paradoxo performativo em relação à retórica , mimetizando nisso o próprio Platão , (“usurpando” sua função ou unindo-se a ele em sua ironia dramática) , cuja obra , na nossa leitura, é pura antimimesis, desconstrução da *mimesis* habitual no sentido da *mimesis* filosófica , mas a praticando simultaneamente com excelência , o que torna o *corpus platonium* um imenso paradoxo performático.

E essa rebeldia socrática , que parece chegar até a transbordar do diálogo, realça extraordinariamente sua autoconsciência, seu autoconhecimento, dando-nos

a impressão , pela arte literária de Platão, de ter até mesmo consciência de sua condição de personagem.

6. Conclusão

O objetivo desta tese é apresentar uma visão talvez original sobre o papel da polêmica *eironeía*/ironia como articulação necessária e fundamental entre forma e conteúdo nos diálogos platônicos e como um canal de expressão instigante e perfeitamente bem sucedido na História da Filosofia das possibilidades de potencialização mútua entre filosofia e literatura.

É uma tentativa de investigar a poética da construção dos primeiros diálogos.

Ao nosso ver, Platão é tão importante para a História da Filosofia como também para os rumos da literatura, como aponta Bakhtin, identificando-o como fundador do gênero comico-sério (*spoudogeloîos*) no Ocidente , com seu viés carnavalesco, prenunciador do romance moderno, conforme esse autor.

Platão optou pelos diálogos para fazer filosofia, e , com isso, tornou-se o mais livre de todos os pensadores da História da Filosofia, em sua expressão, pelo menos até Nietzsche.

A tal ponto que, em resposta irônica a qualquer objeção que se lhe faça de incoerência filosófica, Platão sempre poderá retrucar: “*Olha meu caro, não se engane de novo (como na interpretação da Apologia como documento histórico), isto aqui é mimesis*”.

A pretexto de sua estupidez para os grandes discursos, o personagem Sócrates obtém dos sofistas que dêem respostas curtas e objetivas , mais adequadas à sua (de Sócrates) pretendida ignorância.

A ironia vai funcionar , então, como uma tremenda arma socrática.

As respostas curtas levavam os arrogantes sofistas à autocontradição, ao silêncio ou à confirmação de ignorância.

É uma guerra movida contra a aparência por quem conhece a verdadeira realidade (Platão).

E, tanto a ironia moderna quanto , com muito maior razão, a *eironeía* socrática são expedientes de fazer preencher lacunas (decorre talvez da compreensão metateórica contida no *Mênon* de que no mundo tudo é congênere , bastando seguir e completar as pistas já descobertas como num imenso quebra-

cabeças) e, portanto, instrumento de uma certa compreensão metafísica que é a de Platão.

E claro que está implicado no procedimento irônico ou no *eironikós* a primazia do pensamento não-dito sobre o que é verbalizado no discursos, o que é bastante funcional ao cerne da metafísica platônica, que está no contraste problemático de aparência e essência.

A *eironeía*/ironia nos põe em guarda contra a linguagem e suas pretensões de transparência.

Desde a *Apologia*, tudo o que mais parece ser na realidade não é.

Mimesis e real se misturam e se confrontam o tempo todo.

Sócrates parece ser réu no tribunal, mas é acusador e juiz.

Parece um rétor, mas é um filósofo.

Parece estar numa corte de justiça, mas está num teatro (numa teatocracia), onde as acusações de impiedade e de corrupção dos jovens são apenas pretextos para calar a voz perturbadora de um filósofo incômodo por dizer verdades que Atenas não quer ouvir.

Parece o mais ateniense dos atenienses, aquele que nunca deixou Atenas de livre vontade, mas ninguém é mais estranho (*átopos*) e estrangeiro (*xénos*) que ele, para quem Atenas faz tudo o que considera de mais condenável: relegar o cuidado de si e o autoconhecimento.

A *eironeía* socrática foi defendida nesta tese como uma dissimulação de um saber inaudito em Atenas (o autoconhecimento), mas pode também ser vista como uma contra-simulação, num mundo teatralizado, feito de aparências. Seria a dissimulação socrática contra a simulação de toda a *Pólis* e não só do sofista.

E, se escolhermos abordar nesta tese a questão *eironeía*/ironia foi quase como um pretexto para a convocação de uma leitura literária de Platão, norteadora tanto do aspecto poético de Platão quanto de seu pensamento e de suas íntimas conexões.

Pudemos ver como o paradigma antimimético da *mimesis* platônica seria a própria filosofia.

Platão vai aos confins da *mimesis* – a caricatura cômica – para montar seu extraordinário personagem Sócrates, que tem seu lugar de protagonista nos diálogos garantido (embora a morte de seu método elêntico tenha ocorrido no *Górgias*) até o *Sofista*, quando uma elevação considerável do estatuto ontológico

da linguagem tornou-se verossimilmente incompatível com sua permanência como condutor do debates.

O dito “Sócrates histórico” para o Platão que inverte e desmascara a *mimesis* através de seu uso filosófico, fazendo *mimesis* para destruí-la ou desconstruí-la é um verdadeiro ectoplasma nos diálogos. É o que menos interessa a Platão reconstituir tal qual: o próprio Platão conviveu pouco com Sócrates , que era quarenta e três anos mais velho anos que ele; talvez apenas nos dez últimos anos de sua vida, se tanto³⁰⁹.

Não pode dar testemunho pessoal – como Aristófanes pode - do Sócrates de quarenta ou cinquenta anos de idade, com quem não conviveu, embora em conhecida passagem do *Fédon* faça seu protagonista reconhecer um vívido interesse pela *physiología*, o que é negado pelo Sócrates da *Apologia*.

Em todo caso, fique claro que o Sócrates cômico e o Sócrates filosófico são dois e não uma só figura.

Platão vem revelar a dualidade existente na ambiguidade poética.

Por outro lado, Aristófanes deixa clara a *atopía* de Sócrates.

A *atopía* de Sócrates é aristofânica.

Tanto a *atopía* (sua radical diferença de todos os outros atenienses) quanto a *amousía*³¹⁰ de Sócrates , as qualidades mais essenciais do personagem composto por Platão, se originam da comédia antiga e mais precisamente de seu maior comediógrafo.

E os procedimentos de inversão nos diálogos socráticos: o doloso vítima de seu dolo, o enganador de fato que é enganado, o enganador aparente que promove o desengano do outro, o feitiço contra o feiticeiro, o uso das armas do adversário mas em novo e desconhecido campo de batalha com regras de combate inusitadas, tudo isso se constitui pela e na *eironéia* socrática, cujo significado pejorativo original do século V a. C. é mantido e “apenas” invertido em sua finalidade, que ,

³⁰⁹ Sócrates nasce em 469/470 a.C. e Platão em 427 a.C.

³¹⁰ Nietzsche, à sua maneira, compreendeu bem a importância dessa *amousía* de Sócrates, certamente também se fiando no retrato aristofânico do filósofo. Diz ele em 2000: 81-83 : “Devemos agora nos acercar mais da essência do socratismo estético, cuja suprema lei soa mais ou menos assim: “tudo deve ser inteligível para ser belo”, como sentença paralela à sentença socrática”Só o sabedor é virtuoso” . (...)”Eurípides deve valer para nós como o poeta do socratismo estético. Sócrates porém , foi aquele segundo espectador, que não compreendia a tragédia antiga e por isso não a estimava(...) Se ,com isso, a velha tragédia veio abaixo, o princípio assassino está no socratismo estético”.

para a ética socrática, e mesmo para a ontologia platônica, é o mais importante de tudo.

A ironia dramática de Platão e também a *eironeía* metódica de Sócrates produzem um *quid pro quo*, uma interferência das séries, tomar alguém ou algo por outrem ou outra coisa.

Sócrates é sim um *eironikós* aparente, mas de aparência difícil de desvendar pelos interlocutores e não um praticante da “ironia complexa” de Vlastos, mas alguém que, se engana de diferentes maneiras seus oponentes, o faz com o intuito de livrá-lo de suas opiniões falsas e perniciosas e de suas pretensões de considerá-las verdadeiras.

Por outro lado, a *amousía* socrática tem a ver com o caráter estocástico que atribuímos à escrita de Platão.

A indisposição de Sócrates com a linguagem de seu tempo não o impede, pelo contrário, de usá-la como linguagem-dolo para a refutação, mas também para infundir-lhe caráter ilocucionário.

Além disso, a estratégia de escondimento de Sócrates nos diálogos tem paralelo com o escondimento muito cerrado de Platão em seu anonimato de autor.

O anonimato de Platão nos diálogos é próprio da literatura e não da tradição filosófica, mas é preciso nunca renunciar ao esforço e ao desafio de tirá-lo, o mais possível desse anonimato por meio de interpretação que conjugue o mais possível o conteúdo filosófico dos diálogos com sua forma literária.

As dificuldades de interpretação dos diálogos de Platão e de identificação da real opinião do autor sobre o que tematiza advém não apenas do anonimato autoral comum a toda obra ficcional, que lhe permite confundir-se quando queira com seus personagens e da existência de um protagonista essencialmente *eironikós*, mas também da frequente apresentação parodística (intertextual) de seus escritos.

Os paradoxos performáticos são parte da ironia dramática de Platão e não tanto da *eironeía* socrática, embora às vezes, em certas passagens, se confundam.

Platão tira partido da *mimesis* (faz comédia, *paratragoidía*, épica etc), mas com o fim de desconstruir a própria *mimesis*.

Se a *eironeía*/ironia nos diálogos fossem apenas questão de procedimento, de forma portanto, seria acertado o subtítulo do livro de Kahn: “*Uso Filosófico de uma Forma Literária*”.

Mas não é: primeiro, porque não estava pronta, à disposição de Platão essa forma literária; ele a construiu, junto com outros discípulos de Sócrates, é verdade, mas com excelência incomparável.

Segundo, porque, na *eironeía*/ironia dos diálogos, confluem naturalmente forma e conteúdo, há uma dissimulação tática e uma ironia dramática do lado da forma, mas há também uma visão de mundo dúplice, eirônica, antimimética (a complexa relação entre sensível e o inteligível).

A posição antimimética de Platão nos diálogos tende a estabelecer uma aparente ficção invertida, um operar-se do *mímema* em direção ao paradigma, implicando a criação (ou descoberta) de uma nova e, até ali, impensada realidade: um mundo paralelo, mas que passa a ser o verdadeiro mundo, o das Formas inteligíveis.

De todo modo, a *Apologia* é uma chave, uma matriz para o entendimento dos diálogos e de quem é Sócrates, um hoplita da refutação, em seus *agônes* de perguntas e respostas curtas, e o *Górgias*, uma necropsia do método elêntico. No *Górgias*, encruzilhada do método elêntico, é Sócrates quem está em aporia.

Vlastos é que parece não considerar, em seu conceito puramente linguístico de “ironia complexa”, o contexto da audiência do diálogo e o de seus leitores, mas apenas o que se passa entre os dois interlocutores.

E nossa escolha de Vlastos para o debate *eironeía*/ironia não se cinge obviamente a esta discussão específica, que, conquanto relevante tanto literária quanto filosoficamente, para uma melhor leitura de Platão, mas serviu sobretudo para se refletir acerca da limitação de interpretações do *corpus platonicum* alienadas de seu relevo literário.

Vlastos encara a ironia como mais um *lógos* apofântico a ser analisado como qualquer outro, linguisticamente.

E, por isso, resulta como que um *quid pro quo* entre o comentador e o autor comentado - Platão.

Vlastos, ao não dar importância maior ao aspecto literário e às temporalidades em Platão, tende a fundir numa só pessoa interlocutor e leitor, tomando este como um possível interlocutor e aquele como um potencial leitor. Cai, como já dissemos, na armadilha mimética.

Vlastos ignora o literário nos diálogos e a diferença entre leitor e interlocutor de Sócrates porque via Sócrates enquanto fonte de dicção de

universais e , então, o que diz valeria para todos indiferentemente (se leitor ou antagonista).

Ao Vlastos empatizar tanto com Sócrates , cai na armadilha platônica, tornando-se como quem um espectador ingênuo de teatro, é vítima do engano (*eironeía*) tanto quanto o interlocutor.

Um dos fins de Platão com seu drama é evitar que o leitor se comporte como um espectador comum : Vlastos , com isso, assume tal posição , graças a seu *páthos* (temor reverencial) intenso por Sócrates.

Por outro lado, os diálogos Sócrates, ao menos os iniciais (até o *Górgias*) , a par da multifuncionalidade do exercício de *dialégesthai* que representam (ao constituírem a um tempo, diálogos com interlocutor, com leitor, com a tradição filosófico literária, e com a alma), são diálogos travados em condições estranhas a qualquer conversa comum entre as pessoas.

Aludindo , sutil mas constantemente, ao que admitimos como prêmio de leitura do *corpus*, a *Apologia*, e à situação ali figurada de um réu rebelde à sua condição de réu e de uma sociedade ateniense disposta a condená-lo para não ter de condenar-se eticamente, Platão desdobra , diálogos a fora, uma eterna acusação e condenação do filósofo e uma também constante tentativa de Sócrates de inverter suas posições no tribunal.

Disso decorre que os diálogos são um experimento de constrangimento de seus participantes , tanto dos interlocutores por Sócrates (mediante sua *eironeía*) quanto de Sócrates pelo autor, Platão (mediante sua ironia dramática).

Os diálogos de Platão, ao tentar arrancar confissões de ignorância, usa o questionamento refutatório, procedimento técnico do âmbito forense: perpetuação desse aspecto da *Apologia* nos diálogos, usado especificamente no interrogatório de Meleto.

Ao lado disso, Sócrates quer obter seu efeito moral regenerador de almas “no matter what”, sem considerar o provável rastro de ressentimentos deixado para trás por reputações arruinadas publicamente.

Há , então, em Sócrates pelo menos um dolo indireto de provocar o efeito da ira no oponente, pelo método desmoralizador.

Ademais, é preciso compreender, na leitura dos diálogos, a importância da questão do todo e das partes da obra porque muitas vezes o todo (o *corpus* ,

imprescindível) escapa à compreensão (por ser muito grande talvez , conforme Aristóteles, na *Poética*).

Mas o certo é que a análise fragmentada e randômica na perspectiva “analítica” jamais chegará a um todo e, assim, nem às partes, mas apenas a passagens mais ou menos avulsas.

Os intérpretes dos diálogos de linha pós-nietzschiana parecem ser vítimas dos estigmas interpretativos atribuídos a Sócrates ,desde Aristóteles, de ser um racionalista empedernido, um lógico basicamente.

Mas, a leitura “analítica” nos parece ainda pior, pois desconsidera toda a dimensão literária da obra.

A *mimesis* é para Platão uma questão central, seja para a sua dramaturgia , seja para sua filosofia, em sua força persuasiva.

Isso porque parece que a liberdade de persuadir, na retórica, está limitada ao que é possível, ou seja, parece não haver lugar, no discurso retórico, para o verossímil ficcional, que extrapola até mesmo o reino das possibilidades (Platão diria , no caso, possibilidades aparentes, factuais). O persuasivo retórico deve ter mais aderência ao real sensível e cotidiano que o verossímil ficcional.

Platão , então, em seus diálogos, parece se apropriar do melhor da retórica e da literatura, pois aproveita da retórica seu caráter fortemente estocástico, estratégico, com um fim determinado de antemão, sem ser cerceado pelos limites da retórica e sim dispor da liberdade da literatura para não ser muito didático (nem tratadístico em sua argumentação) nem aceita os grilhões das possibilidades aparentes e factuais que constroem a retórica, mas sim as franquias imaginativas e da mera verossimilhança próprias da esfera literária.

A montagem do socrático duplo-*ironikós* talvez seja a melhor construção literária possível do Sócrates de Platão , a partir da ambiguidade extrema do Sócrates da tradição cômica , compatível , aliás, com a fortuna interpretativa variada de seu pensamento, por cínicos, cétricos, dogmáticos estóicos etc.

No fundo, a filosofia platônica é tão propedêutica quanto a de Sócrates : visa ao preparo da alma para viver bem.

Só que Sócrates o fazia empírica e individualmente; e Platão o fez universalmente , para todos os leitores em potencial.

Nos diálogos finais , o antagonista é cada vez menos um personagem e sim um mero ‘yes-no man’, o que talvez mostre que esse personagem é cada vez mais identificado ou assimilado a qualquer leitor potencial, tomado universalmente.

Assim o elenco vai progressivamente perdendo sua tonalidade *ad hominem*, e sua dramaticidade.

De todo modo, Platão é o filósofo do inacabamento, filosofia de obra aberta, da experimentação de variados métodos de pesquisa e do entrecruzamento das temporalidades dramática e da *léxis* (da escritura dos dipálogos)

Isso é mais um elemento da natureza literária do perguntar-se platônico: alimentar o processo contínuo de indagação.

Aqui também se vê a articulação necessária entre a forma e a temática dos diálogos.

Por isso, a pertinência da forma dialógica.

A forma dialógica não é de nenhum modo aleatória, uma opção idiosincrática de Platão.

A atopia de Platão está em fazer um estranho casamento³¹¹, nunca antes tentado com tanto êxito, entre filosofia e literatura.

Em sua filosofia, a forma é dialógica

Em sua literatura, o conteúdo é teórico.

Nessa *symploké* (tessitura) um texto nunca foi tão bem tecido como pelo fundador da Academia de Atenas.

³¹¹ O Sócrates do livro X da *República* fala de um litígio antigo entre filosofia e poesia(607b-c).

7. Referências bibliográficas

Fontes primárias.

ARISTÓFANES. *As Aves*. Tradução, Introdução notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. S.Paulo, HUCITEC, 2000.

_____. *Les Guêpes*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris, LES BELLES LETTRES, 2002.

_____. *As Rãs*. Prefácio, tradução do grego, introdução e notas de Américo da Costa Ramalho. Lisboa, EDIÇÕES 70, 1996.

_____. *Frogs, Assembly Women, Wealth*. Edited and Translated by Jeffrey Henderson. London, Harvard University Press, 2002.

_____. *Clouds, Wasps, Peace*. Edited and Translated by Jeffrey Henderson. Cambridge, Massachusetts, London, England. Harvard University Press, 1998.

_____. *As Nuvens*. Coleção Os Pensadores, tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo, Editora Abril Cultural. 1972.

_____. *Acarnenses, Cavaleiros, Nuvens* in *Comédias I*, Introdução geral de Maria de Fátima Sousa e Silva, Introdução e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva e Custódio Magueijo. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

_____. *Aristophanes Clouds*. Edited with Introduction and commentary by K.J.Dover. Cambridge, Clarendon Paperbacks, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego , introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora UnB, 1999.

_____. *Retórica*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

_____. *Poética*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Editorial Gredos, 1992.

------. “*Éthique à Nicomaque*”., traduction e présentation par Richard Bodéüs. Paris, Flammarion, 2004.

ÉSQUILO. *Orestéia* (3 volumes). Estudo e Tradução de JAA Torrano. São Paulo, Editora Iluminuras, 2004.

HESÍODO. *Teogonia, A Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de JAA Torrano. São Paulo, Editora Iluminuras, 2001.

------. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução, Introdução e comentários de Mary de Carvalho Neves Lafer. São Paulo, Iluminuras, 2006.

HOMERO. *Odisséia* (em versos). Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, Ediouro, 1997.

_____. *Ilíada*. (2 volumes). Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo, Editora Arx, 2002.

PLATÃO. *Gorgias*. A revised Text with Introduction and Commentary by E.R.Doods. Oxford, Clarendon Press, 1959.

------. *Phaedo*. Edited with introduction and notes by John Burnet. Oxford, N. York, Harvard University Press, 2007.

-----.*Charmides.Alcebiades.Hipparchus. Lovers.Theages. Minos. Epinomis.*
With an english translation by W.R.M. Lamb. Cambridge, Massachusetts,
London, England.Harvard University Press,2005.

_____. *Statesman.Philebus.Ion.* With translation by Harold N. Fowler &
W.R.M.Lamb. Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University
Press,2001.

_____. *Republic Books I-V.* With an english translation by Paul Shorey.
Cambridge, Massachusetts, London, England. Harvard University Press, 1999.

_____. *Republic Books VI-X.* With na English translation by Paul Shorey.
Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1987.

_____. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus.* With na English
translation by Harold N. Fowler. Cambridge, Massachusetts, London,
England,Harvard University Press, 2001.

_____. *The Laws Books VII-XII.* With na English translation by R.G. Bury,
Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1984.

_____. *Laches.Protagoras.Meno.Euthydemus.* Translated by W.R.M. Lamb.
Cambridge , Massachusetts, London, England,Harvard University Press, 1999.

_____. *Cratylus.Parmenides.Greater Hippias.Lesser.* Translated by
Harold N. Fowler. Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard
University Press, 2002.

_____. *A República.* Introdução, tradução e notas de Maria Helena da
Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *O Banquete . Apologia de Sócrates.* Tradução direta do grego de
Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. *Teeteto. Crátilo.* Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. *Fedro.* Tradução de Manuel Pulquério e Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa, Edições 70,1997.

_____. *Apologia de Sócrates.* Coleção Os Pensadores. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1972.

_____. *Fedro. Cartas. O Primeiro Alcibiades.* Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária UFPA, 2007.

_____. *Êutifron. Apologia de Sócrates. Críton.* Tradução, Introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

_____. *Theaetetus. Sophist.* Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1996.

_____. *O Banquete, Fédon, Sofista .Político.* Coleção Os Pensadores. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1972.

_____. *Lysis. Symposium. Gorgias.* Translated by W.R. Lamb. Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2001.

_____. *Íon.* Introdução, tradução e notas de Victor Jobouille. Lisboa, Editorial Inquérito, 1999.

_____. *Mênon.* Tradução de Maura Iglésias. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. São Paulo e Rio de Janeiro, Edições Loyola & Editora PUC-Rio, 2001.

----- . *Eutidemo* . Tradução De Maura Iglésias, texto estabelecido a anotado por John Burnet. S. Paulo e Rio De Janeiro, Edições Loyola & Editora PUC-Rio, 2012.

----- . *Parmênides*,. Tradução de Maura Iglésias, texto estabelecido a anotado por John Burnet. S. Paulo e Rio de Janeiro, Edições Loyola & Editora PUC-RIO, 2004.

_____. *Laques*. Tradução de Francisco Oliveira. Lisboa, Edições 70, 1989.

SÓFOCLES. *Èdipo-Rei*. Tradução de Trajano Vieira, São Paulo, Editora Perspectiva, 2001.

TUCÍDIDES. *History of Peloponnesian War* (books I and II) . Cambridge: Harvard University Press, 1928.

XENOFONTE. *Memorabilia.Oeconomicus. Symposium. Apology*. Translated by E.C.Marchant & O.J.Tod. Cambridge, Massachusetts, London, England,Harvard University Press, first published 1923.

_____. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*. Coleção Os Pensadores, Tradução de Líbero Rangel de Andrade através da versão francesa de Eugène Talbot. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1972.

Fontes Secundárias.

ALLEN, R.E. “*Socrates and Legal Obligation*”. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.

ANGIONI, L. *“Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles”*. Campinas, Editora UNICAMP, 2006.

BARNEY, R. *“Name and Nature in Plato’s Cratylus”*. New York & London, Routledge, 2001.

BENOIT, H. *Platão e as Temporalidades: A Questão Metodológica*. São Paulo, Annablume, 2015.

BENVENISTE, E. *“Problemas de Linguística Geral I”*. Campinas, Pontes Editores, 2005.

BOOTH, W.C. *A Rhetoric of Irony*. Chicago, University of Chicago Press, 1974.

BOUVIER, D. Platon et les poètes comiques : peut-on rire de la mort de Socrates? In *Le Rire Des Grecs. Anthropologie du Rire em Grèce Ancienne*. Grenoble. Sous la direction de Marie-Laurence Desclos. Éditions Jérôme Millon, 2000.

BROCK, R. Plato and Comedy, in *“Owls to Athens”*, Edited by Elizabeth Craik. Oxford: Clarendon Press, 1990.

BRANDWOOD, L. *“The Cronology of Plato’s Dialogues”* . Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

BUARQUE, L. *“As Armas Cômicas, os interlocutores de Platão no Crátilo”*. Rio de Janeiro, Hexis Editora, 2011.

CASSIN, B. *“Se Parmenides, o tratado Anônimo de Melisso, Xenophane, Gorgia*. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2015.

CLAY, D. The Origins of the Socratic Dialogue, in Paul A. Vander Waerdt (org) *The Socratic Movement*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.

CUNHA, S.S.B “*As Marionetes Divinas: o Fundamento da Responsabilidade Moral no Pensamento de Platão*”. Dissertação de mestrado defendida na PUC-RJ, março de 2010.

DICKEY, E. “*Greek Forms of Adress*”. Oxford ,Clarendon Press, 1996.

DIÈS, A. *Autour de Platon. Essai de Critique et d’Histoire*. Paris, LES BELLES LETTRES, 1972.

DODDS, E.R. Plato. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1959.

DORION, Louis –André. “La Subversion de L’”elenchos” juridique dans L’Apologie de Socrates”. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 88(1990) p. 311-344.

DOVER, K.J. *Aristophanic Comedy*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.

ELSE, G. *Plato and Aristotle on Poetry*. Edited with na Introduction by Peter Burian. Chapel Hill and London: The University of North Caroline Press, 1986.

FATTAL, M. “*La Langage Chez Platon, autor du Sophiste*”. Paris, L’Hamarttan, 2009.

FONTENROSE, J. *The Delphic Oracle, Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1981.

FRONTISI-DUCROUX, F. “*Du Masque au Visage*”.Paris, Flammarion, 1995.

GOOCH, P.W. "Socratic Irony and Aristotle's "Eiron": Some Puzzles". *Phoenix*, vol. 41, n° 2(Summer, 1987), pp. 95-104. Published by Classical Association of Canada.

GORDON, J. "Against Vlastos on Complex Irony". *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 46, n° 1 (1996), pp. 131-137.

GOTTLIEB, A. *Sócrates: o Mártir da Filosofia*. Tradução de Irley Fernandes Franco.

São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GOTTLIEB, P. The Complexity of Socratic Irony: A Note On Professor's Vlastos' Account. *Classical Quarterly, NS 42* (1992), 278-9.

GRISWOLD, C.L. Jr. Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues, in *Platonic Writings-Platonic Readings*. Edited by Charles L. Griswold Jr. University Park, Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press, 1988.

_____. The Socratic Problem: Some Second Thoughts, in *Essays in Ancient Greek Philosophy, volume two*, Edited by John P. Anton and Anthony Preuss. Albany: State of N. York Press, 1983.

----- . *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press, 1957.

_____, "Irony in Platonic Dialogue". *Philosophy and Literature*, n° 26, 2002, pp. 84-106.

----- . *"Self-Knowledge in Plato's Phaedrus"* . Yale, Yale University Press, 1986.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Campinas, SP: Papirus, 1996.

IRWIN, T. “Socratic Puzzles: A Review of Gregory Vlastos, Socrates: Ironist and Moral Philosopher. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume X, 1992, pp.241-266. Oxford University.

JAEGER, W. *Paidéia. A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, C.H. *Plato and the Socratic Dialogue*. The philosophical Use of a Literary Form. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

_____. Vlastos’ Socrates, in William J. Prior(org.) *Socrates Critical Assessments, vol.I, The Socratic Problem and Socratic Ignorance*. London and N.York, Routledge, 1996.

_____. Plato as a Socratic, in *Recherches sur la Philosophie et La Langage n° 12, Hommage à Henri Joly*. Grenoble, Université de Sciences Sociales de Grenoble, 1990.

_____. “Did Plato Write Socratic Dialogues?”, *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 31, n° 2 (1981), pp. 305-320, published by Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.

KIERKEGAARD, S. *The Concept of Irony. With Constant Reference to Socrates*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.

KNOX N. “On the Classification of Ironies. The Compass of Irony” by D.C. Muecke, Review by Norman Knox, in *Modern Philology*, Vol. 70, n° 1 (aug. 1972), pp. 53-62. Published by The University of Chicago Press.

JOLLES, A. *“Formas Simples, Legenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste”*. São Paulo, Editora Cultrix, 1988.

LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora UnB, 1987.

LANE, M. “The Evolution of Eironeía in Classical Greek Texts: Why Socratic Eironeía Is Not Socratic Irony”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXXI, pp.49-83. Oxford University Press.

LEIBOWITZ, David. *The Ironic Defense of Socrates. Plato's Apology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LESKY . A. “A Tragédia Grega”. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.

-----“*História da Literatura Grega*”. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LORAU, N. *Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MARROU, H.I. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda., 1973.

McCOY, M. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. São Paulo, Madras Editora Ltda., 2010.

McLEISH, K. “*The Theatre of Aristophanes*”. Great Britain, Thames and Hudson, 1980.

McPHERSON, M.L. “*The Religion of Socrates*”. Pennsylvania , The Pennsylvania State University Press, 1999.

MEIER, C. “*The Political Art of Greek Tragedy*” . Cambridge, Polity Press, 1993.

MICHELINI “ Rudeness and Irony in Plato's Gorgias”. *Classical Philology*, Vol. 93, No. 1 (Jan., 1998), pp. 50-59, Published by: The University of Chicago Press.

MOST, G. M. A Poética da Filosofia Grega nos seus Primórdios, in *Primórdios da Filosofia Grega*, A.A.Long(org.), São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2008.

MUECKE, D.C. “*A Ironia e o Irônico*”. São Paulo, Editora Perspectiva, 1982.

----- “*The Compass for Irony*”. London, Methuen & CO LTD, 1969.

NARCY, M. Le Comique, l’Ironie, Socrate, in *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce Ancienne*. Sous la Direction de Marie-Laurence Desclos. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2000.

-----, Qu’est-ce que l’ironie socratique?. In <https://www3.nd.edu/~plato/narcy.htm>, University of Notre Dame. 2007.

NIETZSCHE, F. “*O Nascimento da Tragédia*”. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

NIGHTINGALE, A.W. *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

OBER, J. “*Mass and Elite in Democratic Athens*”. New Jersey, Princeton University Press, 1989.

O’BRIEN, D. “*Le Non-Être, deux études sur le Sophiste de Platon*”. Germany, Academia Verlag-Sankt Augustin, 1995.

PARKE, H.W. *A History of The Delphic Oracle*. Oxford, Basil Blackwell, 1939.

PHILIP, J.A. “Mimesis in the Sophists of Plato”, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 92 (1961), pp. 453-458, published by The Johns Hopkins University Press.

PICKARD- CAMBRIDGE, A. “*The Dramatic Festivals of Athens*”. Oxford, Oxford University Press, 1968.

PRIOR, W.J. “*The Historicity of Plato’s Apology*”. Polis. Vol. 18, Issues 1 and 2, 2001.

PROPP, V.I. “*Morfologia do Conto Maravilhoso*”. Rio de Janeiro, Forense Unioversitária, 1984.

REEVE, C.D.C. *Socrates in the Apology*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

ROBINSON, R. *Plato’s Earlier Dialectic*. Oxford:Clarendon Press, 1953.

ROMILLY, J. “*La Loi dans la Pensée Grecque*”. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

-----“*Los grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*”. Madrid, Editorial Gredos, 2010.

ROOCHNIK, D. “Socratic Ignorance as Complex Irony: A Critique of Gregory Vlastos”. John Hopkins University Press. *Arethusa* 28(1995) 39-52.

-----“*Of Art and Wisdom*”. Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1996.

ROSSETTI, L. Le Ridicule comme Arme dans les Mains de Socrate et de ses Élèves, in Le Rire des Grecs. *Anthropologie du rire em Grèce Ancienne*. Sous la Direction de Marie-Laurence Desclos. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2000.

ROWE, C. “*Plato and the Art of Philosophical Writing*”. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

SANTOS, F. *Platão e a Linguagem Poética*. O Prenúncio de uma Distinção. Chapecó: Argos Editora Universitária, 2008.

SCHLEGEL, A.W. “*Lectures on Dramatic Art and Literature*”. California, Hard Press, 2013.

SEDLEY, D. “L’ Ironie dans les dialogue platonicien selon les commentateurs anciens”, in *La Forme Dialogue Chez Platon, Évolutions et Réceptions*, textes réunis par F.Cossutta et M. Narcy. Éditions Jérôme Millon, 2001.

SHERO, L.R. Plato’s Apology and Xenophon’s Apology. *The Classical Weekly*, vol. 20, n° 14 (Jan. 31, 1927), pp. 107-111.

SILVA, V.M. “*Teoria da Literatura*”. Coimbra, Livraria Almedina , 1983.

SNELL,B. “*A Descoberta do Espírito*”. Rio de Janeiro, Edições 70, 1975.

SPINELLI, M. “*Questões Fundamentais da Filosofia Grega*”. São Paulo, Edições Loyola, 2006.

SEDGEWICK, G.G. “*Of Irony: Especially in Drama*”. Toronto, Toronto University Press, 1935.

STRAUSS, L. *Socrates and Aristophanes*. Chicago and London, The University of Chicago Press,1996.

TAYLOR, A.E. *Socrates*. Toronto and N.York, Thomas Nelson&Sons LTD, first published 1932.

THOMPSON, J.A.K. “*Irony*”. Cambridge, Harvard University Press, 1927.

VASCO de MAGALHÃES-VILHENA. *Estudos Inéditos de Filosofia Antiga*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VERNANT, J.P. *Entre Mito e Política*. São Paulo, EDUSP, 2001.

VLASTOS, G. *Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, N.York, Cornell University Press, 1991.

_____, G. "The Socratic Elenchus". *The Journal of Philosophy*, vol.79, n° 11, *Seventy Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association*, Eastern Division. (Nov., 1982), pp. 711-714.

_____. Socrates, in William J. Prior(org) *Socrates Critical Assessments*, vol.I, *The Socratic Problem and Socratic Ignorance*. London and N.York, Routledge, 1996.

-----Afterthoughts on the Socratic Elenchus, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume I, 1983.

-----*Socratic Studies*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1995.

-----"Socrates's Disavowal of Knowledge". *The Philosophical Quarterly*, vol. 35. Número 138(jan.1985), pp. 1-31.

-----"*Plato's Universe*". Canada, Parmenides Publishing, 1975.

WEST, T. G. *Plato's Apology of Socrates. An Interpretation with a New Translation*. Ithaca and London: Cornell Unbiversity Press, 1979.