

6

Discussão de temas-chave para a interpretação proléptica e intertextual da *Apologia*

Há três temas que, ao nosso ver, merecem tratamento especial pela sua relevância na interpretação da *Apologia*, e são eles:

- 1) numa argumentação histórico-filosófica, a questão do oráculo;
- 2) numa argumentação filológico-filosófica, a questão do elenco; e
- 3) numa argumentação estético-filosófica, a questão da ironia socrática como método e da ironia platônica como comicidade.

É claro, porém, que nossa abordagem aqui desses três assuntos, que, por si só, já dariam cada um teses específicas, será necessariamente sintética, o suficiente para alertar sobre sua singular importância para o intérprete desse primeiro diálogo de Platão. Vamos a eles.

6.1

A questão do oráculo, argumentação histórico-filosófica (revisão dos limites divino/ humano)

O episódio do oráculo de Delfos, supostamente transmitido a Querefonte e segundo o qual não haveria ninguém mais sábio que Sócrates, é, sem dúvida, a mais controversa e enigmática passagem de toda a *Apologia*. Sem dúvida, o maior desafio proposto pelo diálogo à capacidade do leitor de se sintonizar com o tom com que deve ser lido todo o resto do texto é se dar conta da função desempenhada por essa estranha passagem... Não prestar-lhe a devida atenção, subestimá-lo ou dar-lhe interpretação literal, comprando o relato pelo seu valor de face, compromete o verdadeiro sentido da obra. Assim, muito mais que os juízes, é o leitor o instigado a elucidar não só o oráculo, mas sobretudo a explicação que lhe dá Sócrates, muito mais inusitada que a manifestação délfica.

Diversos especialistas em oráculos gregos, helenistas e historiadores de filosofia antiga têm mostrado, pelo menos, alguma reticência ou dúvida, seja quanto à sua historicidade, isto é, sua veracidade, seja quanto à interpretação a ele dada pelo Sócrates da *Apologia*.

Vejamos, brevemente e em primeiro lugar, o que dizem alguns dos mais respeitados estudiosos dos oráculos delficos, como H.W. Parke (1939) e Joseph Fontenrose (1981).

Admitindo que o irmão de Querefonte de fato tivesse testemunhado em juízo em favor da história narrada por Sócrates sobre a consulta ao oráculo – o que não é de modo algum seguro¹⁹³ –, Parke mostra, no entanto, vestígios de hesitação quanto à veracidade dos fatos narrados:

“Dessa resposta [da Pítia], o irmão de Querefonte deu testemunho no julgamento de Sócrates, e é impossível duvidar dos fatos, *embora sejam estes difíceis de explicar*.

(...) *A menos que se considere esse relato na Apologia ou como uma peça de ficção escrita por Platão ou como uma farsa perpetrada pelo próprio Sócrates*, o oráculo deve ter sido dado como descrito e deve ter tido um efeito determinante na vida de Sócrates.” (grifos meus)

E, depois de comentar sobre a dificuldade de configuração histórica do episódio, através de duas explicações consideradas possíveis, Parke (*op.cit.*, p.412-413) conclui: “Se nenhuma dessas explicações é satisfatória, e são ambas um tanto inadequadas, só se pode deixar a profecia como um dos inexplicáveis mistérios que ainda permanecem acerca do oráculo delfico.”

Fontenrose (1981, p.34), observando as diferenças nos relatos de Platão e Xenofonte sobre o mesmo fato, também menciona o episódio como envolto em muitas interrogações, sobretudo a resposta oracular:

“Eu, de fato, confesso algumas dúvidas sobre essa resposta [do oráculo]. Aparentemente, deve ser datada antes de 430, isto é, antes do nascimento de Platão e talvez do de Xenofonte. (...) Mas a discrepância entre Platão e Xenofonte é seria demais, de modo a levantar questões. É Xenofonte menos confiável que Platão? Dificilmente alguém poderia afirmar isso. Mas pode-se duvidar de Platão? Qual versão é mais próxima da verdade? Ou poderia essa resposta ser uma ficção devota do círculo socrático? Isso não é impossível, embora talvez incrível.”

De todo modo, tudo indica que os oráculos históricos, em geral, não se expressavam por enigmas¹⁹⁴: isso é muito mais a versão lendária que alimentou as tramas trágicas e cômicas do século V. O Sócrates da *Apologia* é que simula, em

¹⁹³ Não existe nenhuma menção ou indício, na *Apologia*, de que Querécates, o irmão do falecido Querefonte, apontado por Sócrates como eventual testemunha de suas palavras, de fato tivesse prestado depoimento a respeito.

¹⁹⁴ Há até um extenso rol de predições delficas tanto de índole histórica quanto semi-histórica e lendária, nos textos desses dois especialistas agora citados, que mostra isso.

face de um enunciado claro do oráculo, estar diante de um enigma, como na lenda, o que já sugere o caráter ficcional deliberado dessa sua narrativa oracular.

Já o helenista E. de Strycker (1975, p.43), apesar de dar como verídica a história do oráculo, acha especiosa a interpretação conferida a ela pelo Sócrates platônico:

“Que papel o oráculo realmente desempenhou na vida de Sócrates? Foi, como muitos *scholars* admitem, o primeiro e principal incentivo para a escolha de Sócrates desse tipo de vida filosófica que é descrita na *Apologia* e especialmente na narração? Já sugeri que, em minha opinião, não foi. Dois argumentos levaram-me a essa persuasão: primeiro, que a interpretação do oráculo dada na narração não é, como um todo, natural e que implica algumas mudanças importantes de pensamento, embora isso seja eficazmente dissimulado pela maestria literária de Platão; segundo, que não há menção do oráculo em nenhuma das outras obras de Platão e que, na *Apologia* mesma, a escolha de Sócrates e sua consciência de ter-lhe sido confiada uma missão divina são parcialmente explicados por outros fatos e motivos.”

Strycker também refere como pouco convincente a passagem abrupta de uma disposição refutatória do deus por parte de Sócrates a uma persuasão de ter sido o próprio método refutatório que empregou um desígnio divino e uma missão irrenunciável para ele. Em seguida, causa estranhamento nesse autor que Sócrates, após evidenciar a ignorância em coisas importantes do terceiro e último grupo de interlocutores, os artesãos, e constatar que por saberem coisas técnicas acreditavam-se sábios, não apenas concluisse não só ser melhor para ele manter a consciência de sua ignorância que partilhar a sabedoria desses artesãos, mas também que persistir como já era correspondia a agir “em benefício” ou “em nome” do deus (*hupér tou khresmoû*, 22e1). E argumenta Strycker:

“Assim, a asserção da Pítia de que ninguém tem mais entendimento que ele é agora interpretada não só como um mandato para fazer *outros* verem que sua assim chamada sabedoria tem pouco ou nenhum valor, mas também uma advertência *para si mesmo*, para não preferir nada ao seu modesto e realístico reconhecimento da própria insuficiência.”

Comentadores de história da filosofia como P.A. Vander Waerdt e Michel C. Stokes vão muito além, expressando dúvidas muito mais sérias acerca da veracidade do próprio episódio do oráculo. Waerdt (1993, p.29), por exemplo, confessa não achar, em tese, a história intrinsecamente implausível:

“A questão que Querefonte formulou – se alguém era mais sábio que Sócrates (21a) – tinha bons precedentes délficos. O oráculo é conhecido por ter decidido reivindicações concorrentes a excelência ética numa variedade de casos desde o século VI, em cada caso considerando as reivindicações do mais obscuro como mais convincentes do que as dos famosos. E a interpretação do oráculo como o entendimento de que ‘a sabedoria humana’¹⁹⁵ vale pouco ou nada (23a-b) torna a historieta platônica inteiramente consonante com essa tradição. Assim, nem a pergunta de Querefonte nem a resposta do oráculo são implausíveis.

O que provoca perplexidade é a completa ausência de notícia contemporânea sobre a consulta de Querefonte ao oráculo, a despeito da proeminência dessa personagem na literatura cômica e filosófica. Se esse episódio forneceu sanção divina à missão filosófica de Sócrates e a origem de seu autoconhecimento como filósofo, conforme Platão o representa, podia-se esperar que os pronunciamentos do oráculo figurassem proeminentemente na discussão filosófica. Sócrates poderia ter guardado a história entre seus amigos: certamente sua introdução em *Apologia* 20d-21a, onde ele previne contra estar brincando, sugere que não esperava que ela fosse conhecida de sua audiência.

(...) Além disso, a alteração do fato por Xenofonte é inteiramente consistente com sua estratégia geral de proteger a reputação de Sócrates. O relato platônico é provocativo, de um modo tal que Xenofonte teria todo motivo de achar imprudente. Para Platão, embora chamasse atenção para as credenciais democráticas de Querefonte, sublinha a distância da história de sua fonte: uma vez que Querefonte morreu, Sócrates oferece (mas não chama) o irmão de Querefonte como testemunha (21a).

A história que serviria para ilustrar a piedade de Sócrates muito mal esconde sua *hybris*. Sócrates chama a atenção da audiência para a notória veemência de Querefonte e para a presunção embutida na sua pergunta ao oráculo. Acusado de impiedade por investigações sobre a natureza do tipo caricaturado em *As nuvens*, Sócrates introduz a história do oráculo citando mal uma passagem de Eurípedes (Melanipo, o sábio, frag.484, Nauck, corretamente citado em *Banquete*, 177a): ‘não é meu *lógos*’ como ‘não é meu *múthos*’, como para suscitar a dúvida sobre a veracidade do oráculo (ver West” Plato’s *Apology* 104-7).¹⁹⁶

Mas, se o oráculo data do início dos anos 430, como muitos estudiosos hoje conjecturam, temos de supor que o Sócrates platônico – tanto quanto o impetuoso Querefonte – escondeu isso do público por três décadas. Além disso, em nenhum outro lugar dos escritos platônicos há uma referência ao episódio, nem em nenhum outro autor antigo, de modo independente do relato de Platão.”

Por outro lado, Stokes (1992) argumenta que Xenofonte revisou a história platônica do oráculo délfico a serviço de sua interpretação própria, bastante diferente da missão filosófica de Sócrates e de sua distinta ideia da excelência ética de Sócrates¹⁹⁷. Para ele, “o principal propósito da *Apologia* de Xenofonte é remediar a impressão, que ele crê que o relato de Platão deixa, equivocadamente,

¹⁹⁵ Em grego, *anthropíne sophía*.

¹⁹⁶ A passagem da *Apologia* referida é a seguinte fala de Sócrates, que prepara a narração da história do oráculo: “Por favor, atenienses, não vos irriteis, mesmo que eu pareça dizer um absurdo; não é meu o *múthos* que vou apresentar; citarei o autor que considerais idôneo. Para testemunhar sobre a minha sabedoria, se é uma sabedoria, e qual é ela, vos trarei o deus de Delfos.”

¹⁹⁷ As virtudes socráticas segundo o oráculo de Xenofonte são a justiça, a generosidade e a sensatez.

de que Sócrates conduziu sua defesa imprudentemente”. E a imprudência (falta de *phrónesis*) parece ser, para Aristófanes, o grande defeito de Sócrates, como aponta Nussbaum. E Stokes prossegue:

“A história do oráculo fornece um ponto de entrada especialmente promissor na busca de entender os dois retratos de Sócrates desses pensadores, na medida em que a revisão de Xenofonte equivale a uma rejeição do entendimento de Platão sobre a missão filosófica de Sócrates e de seus atributos éticos distintivos. Em Xenofonte, o episódio é suscitado como uma resposta à acusação de corrupção de jovens e de impiedade, resposta que insiste na autoridade délfica para a afirmação de que nenhum homem é mais livre, mais forte ou mais prudente que ele.”

Mas, em todo caso, parece, pelo menos, que nada há de errado com o oráculo em si, que, na prática, poderia ter se manifestado exatamente como se manifestou.

Sabe-se que os oráculos emitidos em Delfos nada tinham em geral de enigmáticos, sendo essa fama de obscuridade oracular derivada seja de uma etimologia equivocada do epíteto *Lóxias*¹⁹⁸ (de Apolo), seja da atribuição aos pronunciamentos délficos feita pelo gênero trágico, dessa característica de ambiguidade ameaçadora.¹⁹⁹ O que estranha é o esforço interpretativo de Sócrates (verdadeiro *tour de force*) de transformá-lo num enigma, como eram descritos os oráculos nas lendas e na literatura.

Assim, é visível a incursão deliberada socrática no terreno da ficção. E continua, sobre esse ponto, Stokes:

“A pesquisa ‘ordenada’ por Apolo é que o torna odiado pelos interlocutores – políticos, poetas e artesãos, e que leva também os jovens a imitá-lo. Assim, a história platônica dos oráculos é, então, preordenada a desarmar a acusação de corrupção indiretamente, ao remontar sua origem ao serviço socrático ao deus, não obstante o quão provocativa essa pretensão possa ser.”

E mais adiante:

¹⁹⁸ Segundo Chantraine, a hipótese de o epíteto *Lóxias* provir de *Lókhos* (obscuro, enviesado) é popular e não confirmada.

¹⁹⁹ Fontenrose (1981, p.9) esclarece essa questão: “No primeiro capítulo, eu determino as características das respostas históricas e lendárias, descobrindo que as respostas históricas são pronunciamentos banais e desinteressantes, a maioria comandos claros e sanções em matérias religiosas, ocasionalmente sobre negócios públicos ou ocasionalmente privados. Nenhum tem a qualidade espetacular das respostas lendárias, entre as quais se encontram predições extraordinárias, advertências e comandos, frequentemente expressos de modo ambíguo.”

“Os momentos após a condenação de Sócrates ainda no tribunal são descritos de modo igualmente divergente por Xenofonte e Platão. Em Platão, é dada a Sócrates a oportunidade de uma contraproposta de penalidade e ele, em seu tom superior beirando o sarcasmo, propõe como pena alternativa sua manutenção no Pritaneu às expensas públicas (36d), mas, depois, dizendo que uma multa não lhe faria mal, propõe uma irrisória, e é instado por Platão, Criton e Critóbulo a aumentar em 30 vezes seu valor. Essa intervenção de Platão parece lançar dúvidas sobre sua concordância com o tom excessivamente altivo, ao demandar uma alta recompensa em lugar de pena. Trata-se aqui de uma interrogação em relação à prudência (*phronesis*) dessa estratégia.

De todo modo, Xenofonte contradiz Platão aqui: ‘Primeiro, quando ele foi instado a nomear uma penalidade, ele nem propôs nenhuma, nem permitiu que seus amigos propusessem, mas disse que propor uma pena era uma admissão de que praticava injustiça’ (*Apologia*, 23).

(...) Xenofonte rejeita a ligação platônica entre a história do oráculo e a missão filosófica de Sócrates porque a tentativa de Sócrates de refutar o oráculo e de contraditar o deus poderia ser considerada ímpia: a decisão de Sócrates de tratar o deus como um interlocutor sujeito a seu elenco foi pensada como levantando dúvidas seja sobre sua piedade seja sobre sua crença da divindade de Apolo. Em cada um desses exemplos, Xenofonte, significativamente, altera a história de Platão do oráculo em apoio à sua alegação de que o principal objetivo de Sócrates na corte era preservar sua reputação de justiça e piedade.”

Para Stokes (*ibid.*, p.28-29), a narrativa do oráculo está intimamente ligada à tentativa de Sócrates de se dissociar dos filósofos naturais e dos sofistas, como implicam as acusações de seus primeiros detratores²⁰⁰:

“Não é coincidência que os dois tipos de pessoa com as quais se recusa a ser identificado correspondem obviamente às duas acusações do indiciamento (denúncia) – as acusações respectivamente de impiedade e de corrupção de jovens. A base da negativa de associação de Sócrates é a sua pretendida ignorância. Sócrates diz que nada sabe de ‘filosofia natural’ e recusa ter conhecimento ou habilidade para ensinar seja o que for que garanta o sucesso pessoal de um ser humano. Mas o júri certamente julga que sua reputação de sábio deve ter alguma razão de ser.

(...) Como Sócrates recusa as duas formas de pretensão intelectual atribuídas a ele, tem de procurar explicar como surgiu, então, a falsa atribuição. Sua explicação é espantosa tanto para um júri real como para leitores inocentes que leem Platão pela primeira vez. Sua falsa reputação de sábio, segundo Sócrates, surgiu mais tarde.

(...) E Sócrates continua com seus paradoxos provocativos dizendo que o fato de ser sábio não é uma alegação dele próprio; ele pode apresentar uma testemunha de sua sabedoria, sobre se ele possui alguma e de que espécie: o deus Apolo de Delfos, o oráculo (*Apologia*, 20e7). O respeitável democrata Querefonte, homem ‘dado ao excessivo’ ou ‘impetuoso’, perguntou ao oráculo se havia alguém mais sábio que Sócrates, obtendo resposta negativa. Nada até aqui, como se pode

²⁰⁰ E, como seus primeiros detratores são trazidos por Sócrates à colação como um acréscimo à acusação oficial e remetem diretamente às calúnias que teriam sido assacadas contra ele por parte da comédia, sobretudo pela de Aristófanes, sua evocação parece assim uma incursão voluntária do filósofo no terreno da comédia, e parece natural que a historietta do oráculo, sendo uma resposta a essas ‘acusações’ da comédia, tenha também caráter cômico.

observar, dissocia Sócrates da física ou da sofisticada; nada aqui distingue a sabedoria humana, tal como Sócrates reivindica, da sabedoria sobre-humana, que ele não reivindica.

Tudo o que tem aqui é um oráculo para dizer que não há ninguém mais sábio que ele, e Sócrates aponta Querefonte como testemunha humana disso, embora Querefonte esteja morto, e seu irmão testemunhe por ouvir dizer. Ainda assim, nada de concreto explica a reputação de Sócrates exceto um oráculo que ninguém, aparentemente, conhece.

(...) Sócrates agora explica por que ele veio a ser vítima de falsos boatos; e poderemos chegar à sua missão. Naturalmente, ele não reage ao oráculo, dizendo ‘O oráculo declara que ninguém é mais sábio que eu; isso me dá a missão de viver questionando outras pessoas.’ E, ainda assim, duas páginas mais tarde, depois de explicar como ele viveu questionando as pessoas, encontramos Sócrates descrevendo seu modo de vida como uma ‘ajuda’ e um ‘serviço’ ao deus de Delfos, que são termos apropriados a uma missão, e isso embora não haja nada obviamente cogente, ordem, comando, instrução ou imperativo, e nenhuma imposição clara de tarefa, visível a olho nu no oráculo real, nem nenhuma sugestão aberta de que o deus estivesse requerendo qualquer ajuda ou serviço.”

E continua Stokes (*ibid.*, p.30):

“Gomperz e Hackforth acreditavam que Platão exagerou a importância do significado do oráculo na vida de Sócrates. Hackforth descreve a interpretação de Sócrates como ‘exemplo típico da ironia socrática’, e diz que Platão inventou a conexão entre o oráculo e a missão de Sócrates.”

E mais adiante (*ibid.*, p.33):

“A reação imediata de Sócrates ao oráculo carece ser distinguida da sua reação mais tardia à sua própria interpretação dele. Sua reação imediata foi se perguntar: ‘O que o deus quis dizer?’ e ‘O que ele está dizendo através de enigmas?’ Os oráculos, com toda probabilidade, não se manifestavam geralmente por meio de enigmas; Sócrates está reagindo como se eles se comportassem, de fato, como na lenda²⁰¹ ou na propaganda délfica.

(...) Sempre houve um problema com os oráculos gregos: dado como certo que muitas pessoas aceitariam que a mensagem do deus sempre dizia a verdade, e distinguiriam manipuladores de oráculos, como mencionados em *Apologia*, 22c2, de oráculos respeitáveis tais como Delfos, que dizer dos mensageiros humanos que transcreveram ou transmitiram de outro modo a mensagem? Pode-se confiar neles? Um exemplo famoso disso é a desconfiança de Édipo do oráculo trazido por Creonte. Está correto não somente perguntar o que o deus quis dizer, mas quem relatou a mensagem. Assim, estava Sócrates seguro de que Querefonte era um relator fiel e digno de confiança? No seu discurso, ele tenta ao máximo fazê-lo parecer uma testemunha confiável para o júri, ao referi-lo como um democrata, e explicar a credibilidade de Querefonte para si próprio ao pintá-lo como amigo íntimo desde a juventude (20e-21a). Platão tenta nos convencer de que abundam

²⁰¹ O autor inclui como “lenda” o oráculo de Heródoto recomendando “paredes de madeira” (interpretadas como trirremes) aos atenienses, a despeito de Guthrie (1975, p.40). Ver sobre o assunto Fontenrose (1981). De qualquer forma, isso já aponta também para o caráter ficcional da narrativa oracular da *Apologia*.

probabilidades nesse sentido (da veracidade de Apolo e da fidedignidade de Querefonte).”

Mas não parece ter tido êxito: Sócrates é muito ambíguo quanto à credibilidade de Querefonte, enfatizando sua afoiteza²⁰² e provocando o júri ao invocar duas testemunhas flagrantemente inválidas no processo, Apolo e Querefonte. É, pois, em um contexto de impertinência que Querefonte e Apolo se situam no diálogo. Diz ainda Stokes (*ibid.*, p.36):

“Em segundo lugar, há uma passagem que parece contradizer a anterior, que realça o propósito inicial de Sócrates de refutar o oráculo: ‘Eu devo mostrar minhas errâncias a vós, errâncias de um homem que sofreu muitas penas para que o oráculo pudesse se tornar irrefutável para mim.’ (*Apologia*, 22 a7-8)”²⁰³

Assim, a palavra do deus (se referida a coisas humanas) só adquire sua plena força se submetida com êxito ao processo elêntico, sobretudo se tem, para Sócrates, aparência contrafactual, discordante de seu próprio autoconceito.

Sobre o *tour de force* exegetico de Sócrates acerca do oráculo, Stokes (*ibid.*, p.48) questiona:

“Mas, há outra questão que não é fácil de responder: ‘Por que deveria Sócrates interpretar assim o sentido do oráculo?’ A ‘corrida’ (*run-up*) para essa interpretação a justifica? Antes de responder isso, é necessário dizer algumas palavras dogmáticas sobre uma questão a ser considerada em outro lugar que concerne ao conteúdo da sabedoria socrática ou da sua ignorância. Aceita-se como natural, em geral, que Sócrates diga que é mais sábio que os demais porque, enquanto essas pessoas pensam saber, Sócrates sabe que nada sabe, que parece uma coisa paradoxal, ilógica e impossível de conhecer²⁰⁴, a ponto de Vlastos sugerir o uso de ‘saber’ em dois sentidos: Sócrates sabe, num sentido, que ele nada sabe, em outro sentido.

(...) Mas há ainda um problema na missão de Sócrates. Uma coisa é falar da mensagem de Sócrates, outra é falar que deus lhe deu a missão de divulgar essa mensagem. E a missão de Sócrates é necessariamente uma pesquisa da vida inteira, pois nunca poderia estar seguro de que um genuíno contraexemplo não existiria.

Então, como poderia dizer ter interpretado o oráculo com segurança? O que ele diz é (23a-b): ‘Provavelmente, o deus é verdadeiramente sábio e quer dizer isto com seu oráculo...’ E: ‘Ele parece ter usado meu nome, fazendo de mim um exemplo...’ E, como conhecimento compartilhado entre Sócrates e a audiência está o fato, óbvio para as pessoas religiosas, de ser aconselhável procurar entender um oráculo pessoal.

²⁰² Sócrates chama-o de *manikós* (exaltado, louco, insensato) em *Cármides*, 153b3.

²⁰³ Impossível não notar aqui o paralelo das errâncias de Sócrates com as de Odisseu, anunciadas no próêmio da *Odisseia*.

²⁰⁴ Se Sócrates sabe que nada sabe, ele nada sabe e, nada sabendo, como poderia saber que nada sabe?

Mas a lacuna, se existe, no raciocínio de Sócrates parece residir entre o oráculo e o início de sua disposição em mostrar aos ignorantes sua ignorância. Sócrates não oferece à sua audiência nenhuma razão por que ele deveria ter começado a fazer isso; a ideia de si mesmo como exemplo não pode, então, ter estado em sua mente.”

Stokes se pergunta, então, sobre a veracidade de Platão quando faz Sócrates invocar o testemunho do oráculo. Existiu de fato um oráculo, como relatado? E pondera (*ibid.*, p.34):

“Então, estava Platão sendo verdadeiro quando retratou Sócrates invocando o testemunho do oráculo de Delfos? Houve esse oráculo conforme relatado? Tomou a forma que teve na *Apologia*?”

A maioria dos que escrevem sobre o assunto creem que sim. Eles argumentam que Sócrates (como Platão o retrata) era alguém que dizia verdades e não mentiras, tentando convencer o júri por meios racionais e não por apelos emocionais, nem fraude, nem engano: assim, nunca diria uma mentira deliberada. Mas nada impede, porém, que o oráculo que ocupa posição tão proeminente no argumento de Sócrates possa ser uma criação de Platão. E acusar o Sócrates ficcional de mentir seria neste caso confundir ficção com biografia. É claro que este tipo de abordagem repousa na presunção de que a *Apologia* seja uma ficção literária.”

E, finalmente, indaga Stokes (*ibid.*, p.68) a título de conclusão:

“Que explicação existe senão o oráculo de historicidade duvidosa para seu modo de vida e para sua persistência nele até o fim?”

(...) Convencer as pessoas de que as refutações de Sócrates eram benéficas para as vítimas importaria convencê-las de que suas almas eram o que importa, que excelência é conhecimento e que a refutação era um passo necessário no caminho do conhecimento relevante. Ninguém teria achado fácil construir uma defesa persuasiva nessas linhas. Como ficção, como mito deliberadamente construído, a história de Sócrates é brilhante. Mas, seria plausível essa versão da missão socrática?

Agora, ainda no tema da plausibilidade, por que Sócrates começou por questionar as pessoas? A interpretação do oráculo como querendo que ele fosse o paradigma para a transmissão de uma mensagem geral faz sentido para ele promover a mensagem mostrando em detalhe às pessoas quão inconsistentes e ignorantes elas eram. Mas, continua difícil ver para que deveria ele ter começado a prática da refutação antes de concluir isso como sendo a mensagem do deus. No entanto, a *Apologia* é clara (21d1 e 22b7): suas refutações foram conduzidas em público e com testemunhas desde o início.

Em suma, Sócrates, na versão platônica, parece começar a obra de sua vida antes de entender o oráculo que deu a ela (obra) sentido.²⁰⁵ Este é exatamente o tipo de coisa que se poderia esperar se o oráculo fosse um inesperado atalho para a justificação de uma carreira para a qual a genuína motivação era bastante diferente.”

²⁰⁵ O deus aqui, como na tragédia, dá sentido à ação humana às vezes bem diverso do que o homem pretendia com sua ação (*metabolé*), ainda que essa ação decorra da negação de um oráculo. Só que esse sentido não é trágico, mas filosófico.

Realmente, a interpretação segundo a qual a simples e clara asserção délfica sobre a sabedoria de Sócrates se torna um imperativo vitalício de conduta, de tal força que o leva a uma dedicação exclusiva à tarefa de questionar seus concidadãos, ao preço de sua vida, representa uma acrobacia dedutiva que excede em muito qualquer dos argumentos próprios de Sócrates nos demais diálogos. E arremata o autor (*ibid.*, p.70-71):

“Nesse momento, Sócrates está explicando a tendência dos jovens a passar tempo em sua companhia; eles se juntam e ouvem quando ele refuta outras pessoas – como ele diz, uma experiência não desagradável para eles. É então que ele se diz comandado pelo deus a fazer isso, por oráculos e sonhos e outros meios da providência divina. Mas, se é assim, por que não nos contou e ao júri antes?”

Essa mesma história controversa do oráculo délfico é examinada também por David Leibowitz (*op.cit.*, p.64-65), um dos mais céticos comentadores de história da filosofia sobre esse tema da veracidade da narrativa de Sócrates sobre o episódio na *Apologia*, tanto no que concerne à interpretação fornecida pelo filósofo acerca do sentido e alcance da formulação oracular, quanto no que entende como a própria existência histórica de tal pronunciamento de Apolo. Partindo da hipótese da origem ficcional da narrativa e de sua interpretação, esse autor dá, em primeiro lugar, sua versão sobre os motivos e objetivos prováveis de Sócrates na concepção da história:

“Para explicar sua sabedoria (20e6-8), a origem da calúnia (21b1-2) e seu renome ou reputação como ‘homem sábio’ – que pode ou não ser parte da calúnia (18b6-7, 20d2-4, 20d6-e3, 21a4-6, 22e6-23a5) –, Sócrates agora conta uma história sobre o oráculo délfico²⁰⁶. Ciente de que pode ser visto como fanfarrão, ele promete produzir a mais impressionante testemunha para sua história (20e5, 21b9-c2): o deus de Delfos, ou antes, a sacerdotisa, ou ainda Querefonte, ou antes, como Querefonte está morto, seu irmão Querócrates. Mas seu irmão parece não ter vivido em bons termos com Querefonte (*Memoráveis*, Xenofonte, 2.3), e também não vai à tribuna. Em suma, ninguém se responsabiliza pela estranha história de Sócrates, só mesmo ele. A pergunta atribuída a Querefonte é se havia um “*tis*” (alguém, divino ou humano) mais sábio que Sócrates. Sócrates duvidou de sua sapiência, por não se reconhecer assim (21b4-5).

Perplexo, com relutância (numa aporia inaugural), Sócrates decide-se, impiamente, refutar o oráculo, encontrando alguém mais sábio. Para sua surpresa, ele falhou, descobrindo que todos eram ignorantes sobre as maiores coisas, que

²⁰⁶ Numa paródia com importante artigo de Cherniss sobre a questão da economia filosófica da teoria das ideias, pode-se falar também aqui de uma economia explicativa do episódio do oráculo relatado por Sócrates, que a um só tempo explica (embora com as falhas apontadas) sua reputação de sábio, a origem das calúnias contra ele e, sobretudo, sua missão filosófica.

incluiriam a virtude (21d4, 21e4-5, 22c5-6, 22d7, 38a3-5). Portanto, conclui Sócrates, a consciência da própria ignorância é a sabedoria humana.

Mas não é isso que os outros consideram ser sua sabedoria. Antes, os que testemunham suas refutações acham que ele é sábio ‘nas coisas a respeito das quais ele refuta alguém’ (23a3-5). Esse relato deveria explicar (além da origem das calúnias) como se veio a considerar Sócrates sábio (20d2-3). Mas a explicação é lacunosa porque não explica por que Querefonte o considerava sábio antes disso.

E pior: além de não reparar o defeito da anterior e primeira discussão, ela o reproduz, pois se Sócrates não estivesse fazendo algo muito inusual, Querefonte nunca teria colocado a questão para o oráculo (20c4-d1). Mas o defeito é habilmente camuflado.

Ao contar uma atraente história sobre o oráculo e o que ocorreu depois, Sócrates desvia a atenção das perigosas perguntas que promete responder: como sua reputação de sábio se originou²⁰⁷. Só depois, refletindo, o ouvinte poderá ver o buraco na explicação e então verá que a história é suspeita em outros aspectos também.

Sócrates diz ter ficado perplexo sobre o significado do oráculo, em vez de perguntar a Querefonte a razão de sua demanda ao deus de Delfos, ou seja, por que o considerava tão sábio. Além disso, se estava tão seguro de sua ignorância, por que interpretou ‘ninguém é mais sábio’ como sendo ele ‘o mais sábio’, quando o significado poderia ser que nenhum homem é sábio, ao menos em comparação com o deus. Ninguém nunca ouviu falar de tal oráculo (31c7-d2), mas muitas vezes e em muitos lugares o ouviram sobre seu *daimónion*.

(...) Há uma certa sugestão de ceticismo sobre a resposta do oráculo como sendo a palavra do deus, na forma como Sócrates diz que ‘a pitonisa respondeu’ (21a6). Os jurados parecem não acreditar na história, pelo murmúrio que fazem (21a5, à luz de 20e3-5, 38a1).”

Cabe, então, segundo Leibowitz (*op.cit.*, p.66), indagar o objetivo desse relato ficcional do Sócrates platônico:

“Mas, se for invenção, o que Sócrates quer indicar com essa história? O que, de fato, o levou a seus exames sobre ‘virtude e outras coisas’ (38a3-5)? Ao não dar explicação, Sócrates nos deixa irrefutada a explicação dada pelos primeiros acusadores de que foi sua atividade como fisiólogo (e retórico) que lhe deram a reputação de sábio. Sócrates mesmo sugere isso ao nomear Querefonte como o que foi ao oráculo, sendo que Querefonte é retratado em *As nuvens* como seu companheiro por excelência nas investigações científicas (94-104, 144-147, 156-8).”

Assim prossegue Leibowitz (*ibid.*, p.71-72) sua argumentação:

“A história do oráculo indica que algum tempo depois de ficar conhecido como fisiólogo, ele se volta para examinar os homens sobre ‘coisas belas e nobres’, como a virtude (21d4). Mas isso não foi um desvio da ciência natural. Ao contrário, ele viu sua nova atividade como uma forma de ‘investigar o deus’ ou sua resposta

²⁰⁷ Contar uma história sobre oráculos ou contar uma historinha irritante de Esopo são expedientes, como dissemos, bastante usuais em Eurípedes para livrar o eventual narrador de um embaraço qualquer.

(21b8-9, *autoû*) e através de suas investigações ele continuou a ‘encarar o serviço (a questão) do deus como o (a) mais importante’ (21e4-5).

A história do oráculo délfico é a forma enigmática de apontar para sua maior preocupação: um homem refletido (*sensato*) não pode se satisfazer com a mera fé de que os deuses existem ou não (20d4-6, *Leis*, 888a-d, 966c-d). Sua afirmação de que o deus de Delfos está impedido de mentir (21b6-7) indica que os crentes, conscientes ou não, esperam que os deuses estejam limitados por alguma espécie de lei ou justiça humanamente inteligível.”

E mais adiante (*ibid.*, p.75):

“Diante dos políticos, ele extrai a certeza de que é provável que ele seja ‘um pouquinho mais sábio que os políticos precisamente nessa coisa: que seja o que for que eu não saiba, eu não suponho saber’ (21c3-21d7). Se tomarmos o oráculo de Delfos pelo valor de face, era de se esperar que o exame terminasse com a constatação da ignorância do interlocutor sobre as coisas importantes. Mas Sócrates não se detém aí. Ele tenta mostrar-lhe tanto que ele pensava ser sábio quanto que não era. No início, o homem não se dava conta da extensão de sua crença na própria sabedoria: não tinha presente que o que ele reivindicava saber – a validade de certas políticas, talvez, ou da escolha da vida política – pressupunha conhecimento de coisas que ele não reivindicava, ou não sabia que reivindicava saber, tais como a vontade dos deuses, a relação entre nobreza e o próprio benefício, ou o que nos acontece quando morremos [26b, à luz de 24d-25a; *Laques*, 186b-d]. Em suma, Sócrates o expunha como uma fraude. Por que Sócrates esfregava na cara dos homens sua loucura, humilhando-os em público?”

E finaliza (*ibid.*, p.101):

“Sócrates agora oferece um relato sumário sobre o primeiro ramo de sua investigação do deus. Isso lhe rendeu muitos inimigos e como resultado ele foi caluniado e chamado de sábio naquilo em que refutou os outros.

Ao refutar os homens, Sócrates alega que ‘assiste’ o deus, seja por confirmar seu oráculo seja por mostrar aos homens sua ignorância. Mas, se a história do oráculo fosse verdadeira, Sócrates teria certamente terminado cada exame dizendo a seus interlocutores que foi um serviço ao deus: por um lado, deixando claro a lição do deus sobre a ignorância dos homens e lhes mostrando para onde se voltar (para o próprio deus); por outro lado, na medida em que Sócrates fosse acreditado, isso teria reduzido a hostilidade e o perigo que enfrentou.

Porém, não há nenhuma menção do oráculo a seus examinandos nos diálogos, e diferentemente da sua história do *daimónion*, a do oráculo pega de surpresa o júri, que o ouve falando há tantos anos (20e5-21a9, 31c7-d1). As únicas referências a qualquer deus tendo papel relevante na vida de Sócrates estão em *Teeteto* e *Fédon*, diálogos relacionados ao julgamento, onde ele lança a base de sua defesa ou se apega à história contada na corte (*Teeteto*, 150c7-8, 210c6-d, *Fédon*, 85a9-b7, mas *Cármides*, 164d-165a).

O aspecto de ‘brincadeira’ de que pode se revestir para os juízes, como admite, a história do oráculo parece remeter às *Vespas*, de Aristófanes, em que se inventa um oráculo (158-160). Através de uma transposição cômica, o oráculo de Aristófanes – uma demanda divina para uma punição implacável – se torna o oráculo de Sócrates – uma demanda divina para uma refutação implacável.

Como Sócrates indica em outra parte, refutação é o que a punição ordinária finge ser: algo doloroso que corrige um defeito na alma (*Górgias*, 505b11-c4, 475d4-e1, 478e6-479c4). Além disso, *As vespas* é também um dos poucos escritos gregos subsistentes em que alguém diferente de Sócrates jura pelo “cão” (83). Além disso, lembro eu, parece significativo também que Sócrates compare a insistência de seu mister refutatório à ação de um tãvo (inseto) lançado sobre os cidadãos.”

Feitas essas considerações preliminares e ouvidos os especialistas sobre a questão, nossa opinião pessoal é que o que de fato está em jogo na provável (para nós) invenção por Platão do episódio do oráculo de Delfos na *Apologia* é discutir de forma zombeteira com os juízes (e muito mais com a posteridade) os novos limites que entende adequados e racionais para a relação humano/divino. Vale, nesse ponto a afirmação didática de Sócrates no *Críton*, 46b3-4: “Nunca fui homem de me deixar persuadir senão pela razão que me parecer a melhor pelo raciocínio.”

O ser humano pode ter pouco ou nada a dizer sobre a sabedoria propriamente divina: o que há sob ou sobre a terra, nosso destino após a morte, temas de teodiceia, planos divinos etc. Mas, em contrapartida, nada do que é humano, a sabedoria humana, pode escapar a seu crivo ordenado e inteligente, aí incluídas, é claro, questões éticas e políticas.

Prova decisiva disso é a interpretação socrática tão fortemente interventiva, tão rebuscada, tão audaciosamente reconstrutora do aparentemente singelo ditame oracular sobre sua própria sabedoria (sabedoria humana), que serve para mostrar quão pouco resta da enunciação original do oráculo após a transposição exegética produzida pelo filósofo.

Assim, um oráculo claro na aparência, ao esbarrar na opinião contrária do seu destinatário (Sócrates), é submetido à prova empírica para ser refutado, no curso da qual não só se verifica verdadeiro, mas capaz de converter o próprio processo de sua refutação não mais num juízo de valor sobre sua sabedoria, mas num dever vitalício do consulente, exigido pelo deus, com o fim de deixar claro à humanidade que ninguém é sábio, a não ser da sabedoria de não ter sabedoria alguma de valor. A palavra divina deixa assim de ter viés descritivo para assumir tom imperativo, na instituição da obrigação de aplicação vitalícia do elenco socrático.

Ou seja, não foi Sócrates quem acabou concordando com Apolo ao cabo de suas investigações, mas sim Apolo é que se rendeu e teve de contentar-se com o papel de homologador de uma atividade que provavelmente já vinha sendo exercida por Sócrates, e de uma opinião sobre as pretensões cognitivas humanas que provavelmente também já era a sua. E o interessante é que o resultado final desse *tour de force* interpretativo não é estranho à configuração mitológica de Apolo, que, no pensamento antigo, era realmente o deus cioso da não ultrapassagem dos limites entre o divino e humano²⁰⁸, o que ilustra a preocupação de Platão com alguma verossimilhança em sua ficção.

Mas, na verdade e na prática, quem de fato profere o oráculo e se torna assim seu autor ao traduzi-lo de modo tão contrafactual é seu intérprete, isto é, o próprio Sócrates. Ele é quem, afinal, diz aos homens a vontade de Apolo. Assim, ele realmente subverte o divino, a função dos deuses e dos oráculos²⁰⁹.

Talvez interesse, nesse ponto, fazer uma analogia do caso de Sócrates, na *Apologia*, com o de Édipo, na tragédia de Sófocles, para verificar que, nesse confronto com o tratamento do texto trágico, o texto filosófico não é trágico, embora aparentemente o seja (a condenação injusta de Sócrates), porque a conduta de ambos em face do oráculo – o motor da narrativa em ambas as situações – é muito diversa e, mesmo, antagônica. Senão vejamos: o primeiro movimento de Sócrates é de descrença, enquanto o de Édipo é de credulidade angustiada (crítica e patológica, de *páthos*). O que leva cada um dos personagens às seguintes reações: Sócrates, a de enfrentar a sentença do oráculo para desmentir à luz da experiência, da comprovação empírica, e Édipo, a de fugir da previsão oracular. A iminente confirmação da profecia leva, no caso de Sócrates, a aceitar finalmente o oráculo e as evidências empíricas de sua veracidade, mas no de Édipo, a tentar desacreditar a palavra divina, pela prova empírica. O que leva a, quando comprovada a veracidade do dito oracular, tentar (Sócrates) desvendar o sentido último do oráculo, como forma de composição final com a divindade (a vacuidade de todo conhecimento humano em cotejo com o divino, salvo, é claro,

²⁰⁸ “Nada em excesso”, “Conhece-te a ti mesmo”, o episódio do desarme de Pátroclo na *Iliada*, em que o deus dá tão somente um leve toque no ombro do guerreiro, despojando-o de seus trajes de combate, evitando, ao máximo, ter de se envolver muito com as coisas relativas aos mortais. Com isso, mostra-se sempre o deus mais vigilante da não ultrapassagem da separação absoluta entre o homem e deus.

²⁰⁹ E, de quebra, ainda ridiculariza, implicitamente, o costumeiro uso fraudulento da arte divinatória.

o dom de interpretar o divino) e, no caso de Édipo, o fim do esforço de interpretação e rendição incondicional à divindade, executando em si mesmo a punição divina, cegando-se.

De todo modo, isso parece indicar que embora a base teórica racional para o sempre repetido compromisso de Sócrates com uma vida moral e com a prática do que é justo seja ainda muito empírica talvez para o gosto de Platão (baseada na busca de contraexemplos pelo elenco), ela já não se funda somente numa confiança cega na divindade.

E parece-nos²¹⁰ que essa confiança humana no próprio discernimento já se dá na *Apologia*, a ponto de levar Sócrates a uma postura desafiadora em face da divindade e sua sentença oracular sobre sua própria sabedoria, contestando-a. Como, por um lado, o deus não podia estar errado e ele não é o deus enganador cartesiano, e, por outro, Sócrates está convicto de sua ignorância, era preciso encontrar uma solução de compromisso entre a infalibilidade divina e sua certeza humana sobre sua falta de sabedoria. E a solução foi interpretar o sentido do oráculo dando uma conotação negativa e autoconsciente ao conteúdo desse saber: Sócrates seria sábio apenas em saber que nada sabe de real valor.

Para nós, porém, não custa repetir, essa artificiosa exegese da sentença do oráculo e a própria verossimilhança da consulta oracular nos parecem de historicidade altamente duvidosa e muito mais um rasgo da comicidade platônica²¹¹.

De todo modo, sem negar sua confiança na palavra ou intervenção divina em matéria moral, como fundamento último de suas ações, nem por isso Sócrates exonera o divino de submeter-se ao escrutínio da argumentação lógica, como revelam a *Apologia* e o *Crítion* (46b3-4), através de uma peculiar interpretação da palavra divina pelo filósofo. Ocorre, porém, que a interpretação de Sócrates da intervenção divina nas duas passagens em que esta se enuncia verbal e expressamente, seja como juízo de valor (*Apologia*, 21a7²¹²), seja como ordem ou

²¹⁰ Parecer apoiado no fato de que, em ambos (Édipo e Sócrates), o recurso à refutação pela prova empírica tem fins diversos e opostos. Em Édipo, é expediente defensivo, forma heroica, meio extremo de escapar às previsões do oráculo. Em Sócrates, porém, é recurso pró-ativo, preliminar, concebido *a priori* para mostrar o enunciado divino como suscetível de refutação, tanto quanto qualquer afirmação que pareça contrafactual.

²¹¹ Note-se que dizemos aqui “comicidade” e não apenas “ironia” de Platão. A diferença contamos explicar na parte 6.3.

²¹² “Ninguém é mais sábio que Sócrates.”

recomendação (*Fédon*, 60e6²¹³), se dá sempre de modo tão tortuoso, pouco transparente, extravagante, contraintuitiva e inverossímil, que resvala na comicidade. Sócrates faz aí as vezes de um contraditor compulsivo e contraditório do divino.

As demais intervenções do deus na vida de Sócrates são referidas apenas num sentido geral e não verbal, de impedir que faça algo, jamais de incitá-lo a alguma ação (*Apologia*, 31c5-d5). A impressão que se tem, então, é de que nada que se apresente sob a forma de *lógos*, seja de origem divina ou não, pode pretender escapar ao questionamento socrático, ao seu elenco.

Uma outra observação talvez pertinente que se pode fazer ainda sobre a curiosa e heterodoxa reação de Sócrates, em sua *paratragoidia* cômica ao oráculo, é que Sócrates não responde, com é o esperado *tópos* trágico, ao desafio do enigma oracular, decifrando-o, mas desafia-o de volta, tentando contraditá-lo. Submete, pois, a palavra divina ao crivo da razão e da experiência racional, e descobre não a lição apolínea da separação intransponível dos estatutos divino e humano, mas o que os aproxima: o uso da razão.

Finalmente, no exame da questão oracular, resta considerá-la a partir da possibilidade de entendê-la dentro da perspectiva de certo tipo de comicidade que vimos tentando perceber na elaboração do texto da *Apologia*. Se é verdadeira nossa hipótese de uma certa inspiração aristofânica nos primeiros diálogos de Platão, haverá alguma intertextualidade cômico-filosófica entre esses dois autores no que concerne ao tema do oráculo em geral? Ou, em outras palavras, será o oráculo tema habitual de comédia?

Parece que sim. Numa das primeiras peças de Aristófanes – *Cavaleiros*, encenada em 424 – há um oráculo de grande relevância para a trama. Essa é uma comédia de aguda crítica política, cujo alvo principal é o governante ateniense da ocasião – Cleón, sucessor de Péricles e primeiro de uma longa cadeia de políticos demagogos, belicistas, corruptos e de baixa extração social, típicos daquele período chamado de “democracia radical”, que terminaram contribuindo em muito para o aprofundamento da participação de Atenas na guerra e em sua derrota final.

Cleón é o demagogo de plantão, que, além disso, tem no currículo um processo judicial movido contra Aristófanes sob o pretexto de que este atacara o

²¹³ “Compõe a arte das musas, Sócrates, e a executa!”

modo de vida e as instituições políticas atenienses em peças anteriores (*Acarnenses* e *Babilônios*), diante de autoridades estrangeiras²¹⁴. Isso porque tais peças foram exibidas no festival das Grandes Dionísias, festa máxima do calendário cívico-religioso-cultural da pólis, aberto aos gregos – estrangeiros, portanto – de todas as cidades, sobretudo as aliadas, que compareciam para trazer seu tributo anual obrigatório para a manutenção da liga militar de Delos, liderada por Atenas para (ou sob o pretexto de) conter investidas bárbaras no Egeu.

Por isso, Aristófanes encena essa nova peça no festival das Leneias, cujo âmbito é apenas nacional, sem a presença de dignitários estrangeiros, justamente para poder destilar todo o veneno de seu sarcasmo contra o algoz Cleón, sem risco de ser levado aos tribunais. Assim, em *Cavaleiros*, Cléon é caricaturado no personagem Paflagônio, um escravo bajulador de seu velho amo Demos (povo), de quem consegue favores em detrimento de outros escravos, que concebem contra ele um plano de vingança.

Aqui, o oráculo aparece pela primeira vez em Aristófanes, prevendo que Paflagônio terá como senhor um salsicheiro ainda mais infame que ele, que lhe tomará o posto de homem de confiança de Demos. Esse oráculo deve ser cumprido no final.

Há também um *agón* entre ambos em torno de fantásticas profecias oraculares, competindo por quem seria o mais amado pelos deuses. Como bem observa Strauss: “Em *Cavaleiros*, há a exploração da crença popular em oráculos com fins manipulatórios.”²¹⁵ Além disso, numa curiosa “coincidência” com o perfil de Sócrates²¹⁶: “O salsicheiro nada sabe sobre a arte das Musas” (STRAUSS, *op.cit.*, p.84). Isso, porém, termina revelando-se bom, por ser essa ignorância até mesmo um requisito essencial para o governante da cidade.

Mas, sobretudo, na comédia, há um traço essencial: o oráculo não é dado pessoalmente ao interessado, mas por interposta pessoa – Demóstenes, escravo rival do Paflagônio. Da mesma forma, o de Sócrates e também o dado a Édipo, já no curso da peça, são transmitidos, respectivamente, por Querefonte e Creonte.

²¹⁴ A acusação – grave – era de traição, e constituía-se no único modo legalmente admissível de Cleón retaliar Aristófanes, já que a simples caricatura de um político não podia ser censurada naquele período histórico em Atenas.

²¹⁵ Cf. o oráculo pretendido por Sócrates na *Apologia*.

²¹⁶ Sócrates também nada sabe da arte das musas, não obstante, pretende-se o melhor político já havido em Atenas (*Górgias*, 521d4).

Esse não testemunho presencial do interessado à emissão da predição divina soma-se às incertezas de sua própria interpretação para enfraquecer a fidedignidade da manifestação délfica. Ainda mais que, na peça cômica e na *Apologia* (mas não na tragédia), a consulta oracular sequer foi autorizada pelo destinatário.

Ainda em sintonia com a *Apologia*, é central a importância do oráculo para o desenvolvimento das ações, fato igualmente apontado por Strauss (*ibid.*, p.99): “Toda a ação de os *Cavaleiros* é disparada por um oráculo ou por uma certa interpretação de um oráculo.”

Em *As vespas*, comédia encenada em 422, um dos protagonistas, o velho Filocleón, membro permanente (*dikástes*) dos júris em Atenas, chefe das “Vespas”²¹⁷, sempre ávido por condenar os réus, atribui seu interesse e sua conduta de propor condenações automáticas aos acusados a um oráculo de Apolo em Delfos. Este oráculo previa a ocorrência de acontecimentos terríveis contra ele no dia em que absolvesse o primeiro acusado. Desse modo, fica claro aqui o potencial cômico dessa “explicação pelo oráculo”.

Mutatis mutandis, se nossa hipótese de uma *Apologia* basicamente ficcional é correta, a mesma “explicação pelo oráculo” é dada nessa obra por Sócrates para fundamentar sua missão de ser um tavão (equivalente da vespa cômica) para seus concidadãos, obrigando-os a um autoexame contínuo de seus procedimentos e opiniões.

Em *Paz*, de 421, um tipo parasita, pretendo intérprete de oráculos, é expulso pelo protagonista Trigueu, e ocorre também um exemplo de paródia de dicção oracular (1043-1126). Esses rápidos exemplos de comicidade feita com ou a partir de oráculos são casos de apropriação paródica da atmosfera religiosa dos terríveis enigmas das tragédias para um tratamento risível de oráculos inverossímeis, de interpretações rocambolescas. Não nos parece, então, impertinente indagar sobre o quanto é devedor dessa tradição cômica de paródia oracular a clara resposta pítica dada a Sócrates, tornada num enigma pela sua arrevesada interpretação, que é em suma o motor, “o impulso primeiro que põe em movimento a dialética socrática, todo o seu filosofar” (COLLI, *op.cit.*, p.54).

²¹⁷ Essas vespas, componentes do coro assim fantasiado, representam ardentes adeptos da mania judiciária de Atenas no século V, tema central dessa peça. Seus ferrões indicam sua disposição belicosa, sempre litigante, e sua disposição para condenar os réus, no que são fiéis seguidores de Filocleón, o juiz mais “mão pesada” da cidade.

Parece-nos, além disso, no caso paradigmático da *Apologia*, que Sócrates só apela para procedimentos convencionais da Atenas democrática com fins humorísticos, para ridicularizá-los. É o caso da retórica, cujas técnicas são usadas por Sócrates para melhor garantir sua condenação²¹⁸, com as praxes forenses denunciadas como teatro de má qualidade, cujo instituto do testemunho é desacreditado por ele com a convocação de um deus e de um morto excêntrico para testemunhar, e da paródia tanto à versão trágica da prática oracular quanto à versão cômica.

De qualquer forma, se algo positivo se pode concluir do episódio controvertido do oráculo pretensamente dado a Querefonte sobre Sócrates e de seu tratamento literário na *Apologia* é que ele pode muito bem representar a proposta socrática (ou platônica) de revisão dos antigos limites demarcatórios das esferas divina e humana, vigentes desde o mito fundador de Prometeu. O modo socrático de lidar com o oráculo indica um novo limite demarcador desses territórios, um novo pacto entre homem e deus, cuja linguagem comum é a razão humana, a sabedoria humana, limite e pacto cristalizados nesta passagem do *Crítion*, 46: “Nunca fui homem de me deixar persuadir senão pela razão que me parecer a melhor pelo raciocínio.”

6.2

A questão do elenco, argumentação filológico-filosófica

Pode-se perguntar: qual a importância de tratar aqui da questão do elenco (*élegkhos*) socrático, numa linha de pesquisa como esta, em que a dimensão contextual (histórica, política e literária) da análise que vimos empreendendo ocupa o centro da argumentação? Não seria agora tentar, a destempo, enveredar por uma discussão de método ou doutrina, tratados até o momento de forma colateral?

Realmente, esse poderia ser um risco se a proposta fosse examinar as variadas teses sobre o significado do elenco socrático, sobretudo as mais famosas. Mas não se trata de nada disso.

²¹⁸ Para um exame mais aprofundado das técnicas de retórica judiciária empregadas por Sócrates na *Apologia* (para nos convencer da veracidade histórica do discurso), ver McCoy (2010).

Em poucas palavras, o que se quer é apontar que a evolução semântica do verbo *elégkhein* e do substantivo *élegkhos* e seus cognatos se deu de uma forma de tal modo curiosa e significativa que pensamos ter servido como um dos elementos utilizados por Platão para fazer seu personagem Sócrates transitar, ao longo dos diálogos, quase insensivelmente, de uma posição mais agonística (e subjetiva, *ad hominem*) na argumentação para outra mais cooperativa (e objetiva) com seus interlocutores, numa evolução par a par com a evolução semântica e histórica daqueles termos. Para isso, é importante o exame dessas ocorrências na *Apologia*, onde já se registram, em contextos diversos, os três sentidos que alguns comentadores percebem no que respeita a seu emprego.

Assim, terá de se partir de algumas breves considerações etimológicas, apenas como gatilho para uma argumentação literário-filosófica, que é afinal nosso foco no exame do termo *élenkhos* e do verbo *elégkhein*. Começemos, então, pelo que diz, em essência, Chantraine (1999, p.334) no verbete *elégkho*, descontadas, desde já, minúcias filológicas e especulações etimológicas sem confirmação:

“1) Em Homero, somente dois exemplos, [com sentido de] ‘fazer vergonha a’, ‘desprezar’.

2) Em iônico-ático, sentido dialético extraído do uso dos tribunais: ‘procurar refutar’ (por perguntas, sobretudo), ‘fazer suportar um contrainterrogatório’, refutar, ‘demonstrar alguém culpado’ etc.

(...)

Formas nominais:

1) Ao emprego homérico de ‘fazer vergonha a’ etc. se ligam: [tò] *élegkhos* n. (cf. *óneidos*), ‘vergonha’ (Homero, Hesíodo, Píndaro); no plural pode-se aplicar a pessoas (cf. *Iliada*, 2, 235 etc.); existe também uma forma de gênero animado n.pl. *Elegkhées*, ‘infames’ (*Iliada*, 4, 242; 24, 239).

(...)

2) Ao sentido iônico-ático de *elégkho*, ‘interrogar’, ‘refutar’ etc., responde [ho] *élegkhos* m., ‘contrainterrogatório’, ‘refutação’ etc. (iônico-ático).

(...) A evolução de sentido entre o vocabulário homérico e o grego iônico-ático é notável. O grego culto possui ainda *elégkho*, ‘provar’, ‘refutar’ e *élegkhos*, ‘prova’, ‘controle’ etc.

(...)

Et.: Não há etimologia estabelecida.

Osthoff, ‘Morphol. Untersuch’, 6,1 ss., reprovou *elégkho* a partir de *Elakhús* [pequeno]. [Mas] Essa aproximação é semanticamente possível.

(...) O sentido original seria, então, ‘diminuir’, ‘rebaixar’, o que convém aos empregos homéricos e aos empregos jurídico e dialético do iônico-ático.”

Um rápido exame, sem maiores pretensões filológicas, dessa opinião especializada revela cinco coisas:

1) Um sentido mais remoto, homérico, de *elégkhein* como “fazer vergonha a”, “desonrar” etc., e com isso uma intenção verbal de atingir a pessoa de alguém em sua *timé* (honra, consideração social). Tem um inequívoco caráter subjetivo, *ad hominem*, portanto.

2) Um sentido jurídico do verbo, mais recente, na acepção de “contraditar” alguém, “provar alguém culpado”, em que o sentido, embora mantenha algo de seu viés *ad hominem*, já requer alguma investigação e comprovação (dialética ou não, no caso de prova material ou testemunhal).

3) Uma admissão por Chantraine de um fosso semântico entre os sentidos homérico e o sentido jurídico (iônico-ático).

4) Esse fosso não é preenchido por ele nem com a mínima hipótese explicativa, merecendo apenas o adjetivo “notável”.

5) Chantraine parece claramente absorver o sentido dialético desses termos (na forma nominal e verbal) no sentido jurídico, quando fala em “empregos homéricos”, de um lado, e “empregos jurídico e dialético” de outro, como se de apenas dois grupos semânticos se tratasse, e, também quando fala em “sentido dialético extraído do uso dos tribunais”, como a retirar autonomia de uma possível acepção dialética pura, especializada.

6) Além disso, ele coloca uma frágil ponte entre o sentido homérico e o mais novo, o jurídico/dialético, quando assume a possibilidade de um sentido original de “diminuir”, “rebaixar”, que conviria, de certo modo, a ambos.

Então, o que pensar e como tirar partido de tudo isso para nossa argumentação proléptica e intertextual? Em primeiro lugar, situemos a questão.

O uso por Platão de *élegkhos*, *elégkhein* e seus derivados sempre foi motivo de grande interesse dos estudiosos, mas sua primeira abordagem mais profunda parece ter se dado em 1953 com R. Robinson (1970).

Tal interesse viu-se renovado, depois, por um famoso artigo de Vlastos (1982), que percebe no elenco não apenas um propósito refutativo das teses opostas, como Robinson, mas uma intenção moral direcionada à alma do interlocutor, por ser, em sua opinião, essencial ao método apelar para um conjunto de crenças (premissas) admitidas não apenas lógica mas existencialmente pelo outro, e colidentes com sua própria premissa inicial. A grande fonte textual de

apoio a Vlastos nessa tese parece ser o *Górgias*, mas Kahn (1996a, p.171-174) tenta refutar a aplicabilidade dessa ideia a muitos outros diálogos.

Não é, porém, esse debate que nos interessa, mas a sua menção serve somente para já indicar aqui uma associação por Vlastos entre uma intenção objetiva (refutação do argumento) e uma intenção subjetiva (questionamento do sistema de crenças do interlocutor) numa mesma aplicação do método elêntico. E nesse caso da interpretação de Vlastos, o nexos entre essas finalidades do elenco nem seria, como aponta Chantraine, a mera “diminuição ou rebaixamento” do antagonista, mas a de suscitar nele dúvidas quanto à sua coerência entre agir e pensar (ou falar).

Tenha-se presente, porém, que estamos dizendo tudo isso com intuito meramente exemplificativo de mostrar que o assunto “elenco socrático” talvez não seja tão simples quanto a contribuição etimológica pode sugerir. O fato é que o interesse mais comum dos comentadores pende mais para o aspecto lógico do elenco, que não é o nosso foco aqui. Como afirma, a propósito Louis-André Dorion (1990, p.312):

“Esses estudos visam, então, a esclarecer a estrutura lógica da refutação. Eles parecem ter por suposto que o termo ‘*elenchos*’ significa sempre ‘refutação’, como se a definição aristotélica de elenco estivesse já em vigor quando Platão escrevia seus diálogos. Essa discussão sobre o *elenchos*, entretanto, ganharia muito em clareza e profundidade se nos ocupássemos também da dimensão histórica da questão, e não só da dimensão lógica. Toda discussão sobre a significação da refutação socrática que não se debruce sobre a história do termo “*élegkhos*” e sobre o uso abundante que se faz dele na literatura judiciária se condena, desde logo, a não poder identificar em que essa prática se inscreve no prolongamento da representação tradicional do *elenchos* e em que ela institui uma concepção profundamente original.”

Dorion se pergunta se a descontinuidade entre a aceção homérica do termo e a iônico-ática é tão “notável” (Chantraine) que não admita o esforço de “traçar em grandes linhas a evolução que conduz insensivelmente de um sentido a outro?” E ele mesmo (*op.cit.*, p.313-314) adianta os resultados de sua pesquisa sobre o assunto:

“Em Píndaro se verifica a primeira verdadeira mutação dos cognatos de *élegkhos* [desde a aceção homérica]. Em seus poemas convivem o sentido da representação tradicional do termo e usos inaugurais duma concepção de *élegkhos* que se manterá até Platão e depois.

Em Píndaro, surgem os primeiros exemplos do emprego do substantivo masculino *ho élegkhos*, no sentido duma prova que, se espera, revele o verdadeiro valor ou natureza duma pessoa (*Olímpicas*, IV, 18; *Nemeias*, VIII21).

É possível estabelecer um laço de significação entre *tò élegkhos* e *ho élegkhos* ou não? Há uma ponte entre essas duas significações. Assim, *tò élegkhos* parece significar o sentimento de vergonha de quem não passa por uma prova reveladora de seu valor, e *ho élegkhos* quer dizer a prova mesma, mais objetivamente.

Assim, tanto em Píndaro como em Baquilides o verbo *elégkho* assume o sentido de ‘testar’ e de ‘revelar’ a verdadeira natureza da coisa ou de alguém. Esse, segundo Leshner, é o sentido que prevalece no século V entre os trágicos, embora a acepção de desonra e de vergonha ainda subsista entre eles. Em diversas passagens desses autores, o verbo *exelégkho* é empregado em contextos onde alguém deve, por meio de uma interrogação, desmascarar a natureza perversa ou criminoso de outro indivíduo.

Exelégkho tem, então, um valor muito próximo do nosso verbo ‘confundir’ (em Sófocles: *Antígona*, 395-399, *Traquínias*, 369-373; *Édipo*, 297-299; em Eurípedes: *Ifigênia em Táuris*, 955-957, *Hipólito*, 925-931, 943-945, *Helena*, 884-886, *Electra*, 35-36). Em todas essas passagens, a tradução desse verbo por ‘interrogar’ ou ‘provar’ seria exata na medida em que o uso desse verbo deixa entender que quem dirige a interrogação não presume o resultado do inquérito, nem a inocência nem a culpa da pessoa interrogada.

Um estudo atento, porém, pode mostrar a persuasão antecipada do interrogador da culpa do interrogado. O verbo ‘refutar’ não é adequado igualmente por ser muito ‘lógico’ e neutro do ponto de vista da moral. O uso de *exelégkho* conserva então uma dimensão ligada à vergonha, uma vez que a pessoa confundida é necessariamente humilhada, e isso pelo próprio fato de ter sido desmascarada.”

O próximo passo na evolução semântica desses termos parece ter sido mesmo o sentido assumido por eles nos discursos pronunciados nos tribunais. Isso reconhece Dorion (*ibid.*, p.318):

“Essa pretendida influência da prática dos tribunais sobre a dialética é invocada por número sempre crescente de autores, tornando-se o cavalo de batalha dos estudos sobre as origens da dialética. Mas quais procedimentos específicos nas cortes de justiça influenciaram o nascimento e desenvolvimento da dialética?”

O traço comum entre o procedimento judicial e o confronto dialético é o fato de os contendores falarem em seu próprio nome, sem precisar de representantes: não há advogados em nenhum dos casos. Nos tribunais atenienses, no máximo, podiam ser contratados logógrafos (retóricos que escreviam os discursos forenses), mas sua leitura era obrigatoriamente feita pela parte envolvida, como se fosse de sua lavra.

A diferença entre o debate judicial e o dialético é que, no primeiro, acusado e acusador não buscam o convencimento mútuo: seu diferendo é, por definição, intransponível. A pretensão de convencer o outro da correção de suas razões seria

impensável e até mesmo ridícula de se imaginar. Ora, essa diferença irremovível entre a tentativa de provar a culpa, de um lado, e a intenção firme de provar inocência, de outro, é exatamente o que não existe ou é diluída por outros objetivos maiores no caso do Sócrates da *Apologia*, onde, aliás, deixa de ser ridícula (indicando ineficácia e impertinência) a tentativa de convencimento do opositor, tentada por Sócrates em seu elenco de Meleto até com algum sucesso.

Por outro lado, parece haver certo exagero na sugestão muito difundida de uma continuidade clara entre o significado do elenco jurídico e o do dialético. De tão didática nessa questão de especificar suas diferenças de sentido e alcance, vale a pena acompanharmos a palavra de Louis-André Dorion, a começar pelo sentido do elenco jurídico (*ibid.*, p.320-321):

“É vão esperar que o conflito entre acusador e acusado vá se resolver por uma discussão qualquer entre eles: a oposição é absoluta e irreduzível, diante da qual a linguagem é impotente. O elemento que ensejará a decisão terá de vir necessariamente do exterior. Essa prova, um fato, um testemunho ou outra coisa é exterior ao contexto de comunicação entre os adversários e não nasce dos argumentos trocados.

(...) O verbo *elégkho* tem com frequência nesse contexto o sentido forte e marcado de ‘provar’, ‘estabelecer’, ‘demonstrar’, sinônimo de *epideiknínai*. É boa a tradução do verbo por ‘convencer [outros] da falta’, da culpa, equivale a ‘provar que ele é culpado’.”

Ainda assim, nem aqui se perde inteiramente o sentido primitivo do verbo, segundo esse nosso autor (*ibid.*, p.322):

“Uma pessoa provada como mentirosa é alguém cuja natureza mentirosa foi descoberta e posta à luz, o que mantém essa estrutura em relação com o sentido primitivo de *elégkho*, seja ‘desonrar’ seja ‘fazer vergonha a’. Provar que o indivíduo é mentiroso ou injusto, sendo o processo público, é também fazer-lhe vergonha, desmascarando-o.”

Mas é preciso estabelecer o essencial no elenco jurídico para distingui-lo do dialético (*ibid.*, p.324):

“O *elenchos* jurídico consiste essencialmente, pois, em demonstrar a culpa de alguém. Mas como estabelecer essa culpa? Em que se funda o *elenchos*? Essa questão fundamental permitirá medir o fosso que separa a prática judiciária da troca dialética.

Já salientamos que o processo não consiste em uma disputa verbal entre acusador e acusado. A tarefa do acusador é de provar o seu adversário culpado de algum malfeito, e a melhor maneira de atingir esse objetivo não é certamente tentar

levar o adversário a reconhecer-se efetivamente culpado. O acusador alcançará seu fim se consegue fornecer provas, produzir fatos que serão aflitivos para seu adversário.

(...) Esta é a maneira mais segura de provar o adversário culpado de qualquer delito. Esta é a fonte por excelência da prova (...). Mas o que tornava esses testemunhos dignos de fé? Por que mereciam crença? Os testemunhos atenienses nunca se perjuravam? Havia penas para falso testemunho, como hoje.”

Mas evidentemente não parecia estar aí – no temor da penalidade por perjúrio – a força de convicção do testemunho:

“Todos os textos antigos mostram que a tortura e o suplício (*basános*) são tidos como a prova última, o teste que permite verificar a veracidade de um testemunho. Em todas essas passagens onde é estreitamente ligado à tortura (*basános*), o *élenkhos* conserva seu sentido antigo de prova decisiva, que não pode se enganar, em que a natureza verdadeira dum coisa, pela veracidade do testemunho, se acha revelada e posta à luz. (Demóstenes, XXX, 29 e Lísias, VII, 34) (Gernet).” (*ibid.*, p.326)

O fato é que essa forte prova testemunhal obtida mediante tortura, ou mesmo os testemunhos de cidadãos livres, era colhida antes do julgamento, nele só sendo apresentada sua confirmação:

“Esse rápido sobrevoos dos empregos do termo *élegkhos* no contexto judiciário tinha por alvo nos ajudar a precisar a natureza e os principais aspectos da pretendida filiação entre as práticas jurídicas e dialética do *elenchos*. Ao fim do sobrevoos, pode-se notar a que ponto o *elenchos* é anterior e exterior ao processo como tal.

Pôde-se constatar que a quase totalidade das ocorrências do termo *élegkhos* são ligadas à noção de prova, e que essa última se fabrica ou se obtém nas etapas preliminares do processo. O *elenchos* se funda em testemunhos e testemunhas que se reúnem antes mesmo da abertura do processo.

É forçoso constatar que não existe passagem onde o *elenchos* esteja relacionado com qualquer debate oratório, com um jogo de questões e respostas qualquer em que se defrontem os dois adversários, acusador e acusado. O *elenchos* jurídico não é, então, jamais o fruto de um enfrentamento verbal entre dois indivíduos colocados em situação de conflito, ele não jorra nunca de qualquer mediação onde um dos pontos de vista venha a vencer ou se impor ao outro. E, entretanto, se é verdade que o *elenchos* dialético tem sua fonte na prática jurídica, seria de esperar que existisse certa forma de disputa oratória ou de debate dialogado entre os dois protagonistas. Mas não há nada disso. O acusador pronuncia seu discurso, depois o acusado o seu, e enfim cada um dos dois tem direito a uma réplica.

O *elenchos* jurídico é essencialmente monológico e estranho ao processo, na medida em que o acusador apresenta e submete as provas que ele previamente recolheu.” (*ibid.*, p.327-328)

Mas, a partir de certas passagens de Lísias (um dos grandes logógrafos do século V), temos notícia de determinado procedimento, denominado *erótesis*, pelo

qual acusador e acusado tinham certo tempo para se interrogarem mutuamente, já em plena sessão do tribunal. Diz Dorion a respeito (*ibid.*, p.329):

“Isso se parece bastante a um contexto dialético onde os dois protagonistas se engajam num jogo de perguntas e respostas. Sabe-se que esses interrogatórios existiam, mas não a forma com que se revestiam. Isso porque como os logógrafos escreviam suas peças oratórias antes mesmo do início do processo, era impossível para eles prever a sua evolução a ponto de redigir esse interrogatório direto.”

Assim essa troca, imprevisível, constituía como que a irrupção da contingência no seio de um debate onde tudo já estava de antemão planejado e organizado pelo logógrafo. Por isso, a *erótesis* não gozava de grande popularidade, dada a sua imprevisibilidade, que podia ser desastrosa para uma das partes, que preferiam assim se restringir ao discurso encomendado ao logógrafo (BONNER e SMITH, 1922, p.97-103 e 122).

Os comentadores em geral veem no diálogo entre Sócrates e Meleto, na *Apologia*, um reflexo fiel da prática jurídica de então. Entretanto, veremos que existem muitas boas razões para crer que a *Apologia*, longe de ser um reflexo “inocente” e “inconsciente” da prática judiciária, contém, ao contrário, uma crítica violenta e apenas velada da concepção jurídica do *elenchos*. Há numa fala de Sócrates de uma passagem do *Teeteto* (172d7-173b) um esboço dessa crítica:

“O que importa é atingir a verdade. Os outros, ao revés disso, só falam com o tempo marcado, premidos a todo instante pela água da clepsidra, que não os deixa alargar-se à vontade na apreciação dos temas prediletos. Ademais, o adversário não arreda pé de junto deles, a insistir nos artigos da acusação, de nome *antomosía*, outras tantas barreiras que não podem ser ultrapassadas. Trata-se sempre de discursos de escravos a favor de outro escravo, pronunciado na presença do senhor que se acha ali sentado e traz na mão alguma queixa. A luta nunca se trava por questões indiferentes, porém sempre de interesse pessoal, estando, muita vez, em jogo a própria vida. De tudo isso resulta que ficam hábeis e sumamente atilados, por saberem adular o senhor com suas falas e servi-lo de mil modos. Porém sua alma acaba estiolada e retorcida, pois, escravos desde a infância, ressentem-se do crescimento na retidão e na liberdade, o que os leva a práticas tortuosas e deixa suas tenras almas expostas a perigos e temores de toda espécie.”

Mas prossegue Dorion (*op.cit.*, p.330):

“Há em muitos autores a falsa ideia de que o *elenchos* jurídico consiste essencialmente de um ‘contrainterrogatório’, um ‘*cross-examination*’. O *elenchos* consistiria assim, segundo eles, numa espécie de contrainterrogatório onde o acusado e o acusador se questionam mutuamente na esperança de fazer aparecer

falhas no discurso do adversário. Só que o termo *élegkhos* e seus familiares não aparecem jamais nesse contexto, porque esse procedimento não é jamais apresentado como um meio eficaz ou até possível de estabelecer uma prova. Ora, o elenco jurídico é inteiramente subordinado à prova e esta se obtém quase sempre nas etapas anteriores ao próprio processo. O meio privilegiado de obter uma prova é fornecido pelos testemunhos que se consegue reunir antes da abertura do processo. Não era sequer possível fazer um *cross-examination* da testemunha da outra parte.”

E agora, Dorion nos oferece sua conclusão, que, ajudando a separar essencialmente elenco judiciário e elenco socrático, tem o efeito adicional de corroborar nossa posição, defendida contra Kahn no subcapítulo 3.1 deste trabalho, de que a *Apologia* apenas na aparência se identifica com discurso forense²¹⁹, renunciando já, no elenco aplicado a Meleto, um elemento fundamental e característico dos diálogos socráticos subsequentes:

“Se bem que pela forma e estrutura ela se aproxime muito mais do gênero de discursos judiciários que dos diálogos socráticos, a *Apologia* compreende uma concepção do *elenchos* que contrasta radicalmente com aquela em vigor nos tribunais. Seria então erradamente que numerosos intérpretes consideraram o interrogatório de Meleto por Sócrates como o reflexo fiel duma prática corrente no processo. (...) Já salientamos que a *Apologia* se aparentava por sua forma e estrutura ao gênero dos discursos judiciários.” (*op.cit.*, p.336)

Daí nossa impressão de que Kahn parece ter comprado a *Apologia* pelo seu valor de face, enredando-se na ficção platônica, sem dar-se conta adequadamente de seu caráter pervasivo também nesse diálogo inicial. De toda forma, deixemos Dorion (*ibid.*, p.336) completar sua exposição:

“O que, em contrapartida, foi menos salientado são os traços que fazem com que a *Apologia* se distinga, apesar de tudo, dos discursos escritos pelos logógrafos. Já se revelou que a *Apologia* compreendia uma crítica desse discurso de emocionar os juizes. Mas, não se observou jamais que a *Apologia* representaria uma verdadeira ‘subversão’ da concepção jurídica do *elenchos*. No começo da *Apologia* Sócrates deplora o fato de não poder fazer comparecer ao tribunal os antigos acusadores, os que primeiro procuraram desacreditá-lo junto ao povo (18d). É como, diz, ele se batesse contra sombras, ‘refutar sem que ninguém me responda’ (*te kai élégkhein medenós apokrinómenou*).

O interesse dessa passagem é que o verbo *élégkhein* é relacionado com uma forma de exame ou interrogatório. Sócrates se queixa de precisar *élégkhein* sem que ninguém pudesse lhe responder. Assim, a *Apologia* estabelece, desde logo, um laço entre o *elenchos* e alguma forma de *erótesis*. Sócrates se queixa entretanto de uma situação que é comum e moeda corrente, uma vez que o *elenchos* jurídico não

²¹⁹ Essa tese de que o discurso socrático se filia aos padrões da retórica forense apenas na aparência, mas não em sentido e finalidade, é muito bem explorada por McCoy (2010).

é jamais associado a um exame ou a um interrogatório que teria lugar durante o processo. Os antigos acusadores de Sócrates estão, então, em virtude de sua ausência e de seu anonimato, ao abrigo da *erótesis* e do *élegkhos*.”

Mas Sócrates faz a *erótesis*, essa prática quase em desuso nos tribunais pelas razões expostas, reviver, na forma do principal elemento de seu elenco, como esclarece Dorion (*ibid.*, p.337):

“Esse interrogatório, que se estende de 24d a 28a, compreende três grandes partes:

1) (24d-25c) Sócrates tenta ridicularizar o adversário constringendo-o a sustentar que ele, Sócrates, é o único a corromper os atenienses.

2) (25c-26b) Meleto se vê constringido a aceitar umas das alternativas seguintes: a) ou Sócrates não corrompe ninguém (sabendo-se que a pessoa corrompida poderia lhe fazer mal); b) ou corrompe involuntariamente e por isso não merece ser punido.

3) (26b-28a) Sócrates mostra contradição na posição de Meleto, uma vez que ela consiste em acusá-lo de não crer nos deuses e de introduzir deuses novos.

(...) É então a uma refutação de Meleto em forma devida que Sócrates consagra o procedimento da *erótesis*.

(...) Vê-se, porém a que ponto a *erótesis* assume aqui, na *Apologia*, uma importância capital e nova. Enquanto os logógrafos nunca apresentaram esse procedimento como meio eficaz de obter prova, a *erótesis* se torna, com Sócrates, o único meio de obter um *élegkhos* verdadeiro, uma prova digna desse nome. Ao contrário dos retóricos, Sócrates não recorre jamais a qualquer testemunho que seja. Que se meça a distância que separa o *elenchos* da *Apologia* daquele encontrado nos logógrafos.

O elenco praticado por Sócrates não é exterior ao processo, nem estranho a ele, estando doravante associado ao procedimento da *erótesis*, ele brota do próprio seio do enfrentamento verbal que opõe os dois adversários. O *elenchos* da *Apologia* é imanente ao processo (*agón*), e não exterior a ele.

Se é verdade, como a vulgata o afirma, que a prática dialética da refutação encontra sua origem nos debates diante dos tribunais, não é, entretanto, sem ter desviado ou, se se preferir, ‘reinterpretado’ o sentido de um procedimento particular, a *erótesis*. A dívida da dialética com o uso dos tribunais se situaria então nesse empréstimo da *erótesis*, sua profunda originalidade terá consistido além disso em fazer da *erótesis* o meio por excelência de produção de um *elenchos*.”

Entretanto, por grandes que sejam as diferenças entre o elenco socrático e o da prática judicial, alguma coexistência de ambos em Platão é atestada:

“Platão não chega, entretanto, a eliminar completamente, no seu emprego do termo *elenchos*, todos os traços que atestam senão uma dívida da dialética com os tribunais, ao menos uma certa continuidade entre eles. Em 39c6-7, Sócrates fala em ‘*didónai élegkhon*’ (prestar conta) sem o sentido de refutação, mas com o sentido antigo de ‘prova’ que revela o verdadeiro valor de um homem. Com o mesmo sentido essa expressão aparece em *Górgias*, 474a5-b2: ‘fornecer uma prova’ ou ‘dar razão’ = *lógon didónai*. A mesma expressão com idêntico sentido aparece em *Leis*, 890e6-891a12.” (DORION, *op.cit.*, p.343)

Finaliza Dorion (*id.*, *ibid.*): “Que essa expressão apareça aqui em um contexto jurídico não é sem dúvida uma pura casualidade.”

Ao que tudo indica, então, parece haver, na evolução dos termos *élegkho* e *elégkhein* cinco gradações de sentido, às vezes superpostas e até concomitantes, exemplificadas pelo seu uso por:

- 1) Homero
- 2) Píndaro
- 3) Poetas trágicos
- 4) Oradores do século V e IV

5) E, finalmente, pela dialética, como “subversão” do elenco jurídico, no entender de Dorion.

Pode-se mesmo, didaticamente, compor um quadro comparativo dos procedimentos usuais do elenco jurídico no processo (*agón*) frente aos próprios do elenco dialético:

Quanto ao primeiro, observa-se o seguinte:

- a) Seu *télos* (fim) é a busca da vitória de uma das partes.
- b) Existência de duas pessoas conflitantes que se autorrepresentam.
- c) Conflito incontornável (sem acordo).
- d) Visa ao convencimento de terceiros (juiz, jurados, opinião pública).
- e) Pretende revelar a natureza culpada de alguém.
- f) A prova é pré-constituída (exterior e anterior ao processo), em geral, testemunho ou verossimilhança.
- g) A *erótesis* (interrogação mútua) é rara e não integra o elenco, isto é, não visa a produzir provas.

Quanto ao elenco dialético:

- a) Seu *télos* é a busca da verdade.
- b) Existência de duas pessoas conflitantes que se autorrepresentam.
- c) Conflito para o qual em tese se busca um acordo.
- d) Visa ao convencimento da outra parte.
- e) Pretende revelar a natureza falsa do argumento e a inconsistência do argumentador.
- f) A prova (contradição) só pode ser obtida no interior do processo dialético.

g) A *erótesis* é essencial ao método, integrando o elenco como único meio de sua realização.

E, como assinala Brisson, o uso exitoso (com força probatória) do elenco – por meio da *erótesis* – é um fato inédito num processo judicial: a produção de uma refutação de tipo dialética. Tanto que o próprio Sócrates assim avalia suas respostas às acusações dos acusadores mais recentes: “No tocante a Meleto, acho que fui absolvido” (*Apologia*, 36a).

Além disso, é bom lembrar que a refutação de Meleto se acompanha de uma certa posição humilhante e ridícula deste último, de derrotado publicamente no *agón*. Aqui, vê-se claramente que refutar implica tornar ridículo o refutado.

Desse modo, é evidente que Sócrates está plenamente consciente de que o método que emprega – seu elenco – produz, ao mesmo tempo, a negação lógica do argumento do adversário (sentido filosófico do elenco, mais recente) e sua desmoralização e vergonha (sentido homérico, social, político, mais antigo). Essa seria a verdade (ou conhecimento) elênctica de Sócrates: uma verdade de índole agônica que ameaça com o ridículo seus opositores por se contradizerem, incorrendo no ridículo da contradição, o ridículo do erro, único ridículo, aliás admitido por Platão (*Filebo*, 48c4-d3).

Compare-se com ela o conhecimento (ou verdade) platônica, que surge no *Fédon* como a melhor hipótese disponível, entendida não só como a mais bem equipada para resistir à argumentação contrária, mas também como a de maior abrangência explicativa (não se restringe ao âmbito moral, mas fornece um fundamento epistemológico e ontológico para as considerações morais) e, além disso, cuja provisoriedade não é medida apenas em face de sua eventual debilidade aos ataques, mas, sobretudo, em relação a seu lado positivo, sua eficiência explicativa diante das explicações alternativas que se apresentem.

Retomando a *Apologia*, agora, uma pergunta delicada é indagar por que, em relação às acusações mais antigas (que ele mesmo trouxe à colação), Sócrates não teve o mesmo êxito que diante das de Meleto; ao contrário. Nem sequer tinha esperanças quanto a isso, nem parece ter sido seu objetivo perseguir a qualquer custo a absolvição.

Diz ele em *Apologia*, 18e8-19a5:

“Bem, atenienses, é mister que apresente minha defesa, que empreenda delir em vós os efeitos dessa calúnia, a que destes guarida por tantos anos e isso em prazo tão curto. Eu quisera que assim acontecesse, para o meu e para o vosso bem, e que lograsse êxito a minha defesa; considero, porém, a empresa difícil e não tenho a mínima ilusão a esse respeito.”

É como bem resume Flávio Amorim de Matos Jr. (2007, p.126 e 130):

“A defesa direta de Sócrates se limita a negar seu passado de fisiólogo invocando para isso o testemunho dos presentes. E responde de modo geral ao resto das acusações ‘que é do mesmo tipo – tudo o mais que por aí se fala de mim’ (19d6-8). Nega também ter ensinado por dinheiro (coisa de que nem é acusado).

(...) Sua única e insuficiente defesa é uma tentativa pífia de indução tentando provar alheamento em determinado assunto a partir de testemunho alheio. Nem Sócrates acredita na eficácia de sua defesa (*Apologia*, 24a, 38d). Remissão ao exíguo tempo de defesa = *Górgias*, 455a, *Teeteto*, 210a, *Leis*, 766e.”

E, ainda por cima, ocupa lugar preeminente nessa desastrada “defesa” o famoso relato oracular, que beira à galhofa, como já visto.

É clara a intenção platônica de mostrar Sócrates como indefeso quando não se encontra investido da identidade de combatente do elenco. Um elenco que, em suas mãos, não só refuta argumentos, desmascara e envergonha argumentadores e condena sua incoerência entre vida e pensamento, mas que começa por mostrar-se, na *Apologia* e nos primeiros diálogos, com fortes elementos erísticos e com descuidos lógicos propositais (para revelar fraquezas específicas de cada interlocutor), mas que gradualmente se tornará num processo cooperativo (maiêutico) de busca direta da verdade, como em *Teeteto* e seguintes.

Sócrates sabe que sua defesa contra essas acusações mais remotas foi pouquíssimo convincente, ou, antes, apenas esboçada burocraticamente, como se defender-se delas fosse impossível naquelas circunstâncias – tendo ocupado o trabalho de grande parte da obra de Platão, como temos visto –, mas ainda mais difícil, do ponto de vista da *Apologia*, porque sua principal arma – a *erótesis* –, seria inaplicável contra acusadores ausentes. Sócrates mesmo deixa isso claro em *Apologia*, 18c4-e5:

“Esses acusadores são numerosos e vêm acusando há muito tempo; mas ainda, falavam convosco na idade em que mais crédulos podíeis ser, quando alguns de vós éreis crianças ou rapazes, e a acusação era feita a inteira revelia, sem defensor algum. De tudo, o que tem menos sentido é não se poderem dizer nem saber seus nomes, salvo quando se trata, porventura, de um autor de comédias. (...) nem sequer é possível citar aqui em juízo nenhum deles e refutá-lo (*elégxai*); o defensor

é inevitavelmente obrigado a combater como que sombras, a refutar (*elégkhein*) sem ninguém responder.”

De todo modo, o combatente do elenco está nesse momento desarmado. Mas, como se nota, é ele mesmo, voluntariamente, quem depõe suas armas *ab initio*, quando faz incorporar às acusações formais outras mais temíveis, por irrespondíveis dialeticamente: as calúnias antigas que pesam contra ele. Ao fazê-lo, amplia a tal ponto os interesses em conflito que fica claro que não é o destino de seu corpo que lhe interessa, ao agudizar seu embate moral com a pólis e não com Meleto.

Para isso robustece intencionalmente a acusação e o próprio acusador (agora a cidade): para que sua crítica moral de toda a vida à conduta dos atenienses em seu desdém pela excelência ética, intelectual e espiritual atingisse seu clímax.

Daí ao fundar sua “defesa” num oráculo inverossímil, de interpretação rocambolesca e de condimentos híbridos, torna a cidade inteira objeto de zombaria. Talvez por isso, ironicamente, tenha se servido também de testemunhas ausentes: o amigo Querefonte, já morto, pessoas sem nome da audiência e o deus Apolo. De qualquer sorte, ficam irrespondidas, tanto no nível forense quanto, sobretudo, no nível filosófico, as chamadas primeiras acusações, cuja origem última se encontra na comédia.

Não consistiria a tentativa de encontrar-lhes uma resposta convincente um bom impulso inicial para a montagem de um Sócrates personagem ficcional que iniciaria uma carreira filosófica com esse desafio, o de recriar o ambiente em que viveu e pensou o Sócrates histórico, de modo que a natureza de suas atividades e de seus diálogos com seus concidadãos finalmente se esclarecessem?

A hipótese é que a obra de Platão, pelo menos enquanto foi dramática e filosoficamente preeminente o personagem Sócrates, teve como fio condutor a continuidade dessa *Apologia* de Sócrates, não à maneira de um encômio cego, ao modo de Xenofonte, mas na medida exata em que sua vida e pensamento sejam defensáveis ou criticáveis.

6.3

A ironia socrática como método e a ironia platônica como comicidade, argumentação estético-filosófica

Esta última seção deste último capítulo tem, como de resto as anteriores, função adjutória na seleção e interpretação de elementos que consideramos cruciais no discurso atribuído a Sócrates no tribunal, e refere-se especificamente aos usos do que se denomina “ironia socrática”, seu possível significado e alcance.

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 respeito²²⁰. 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.

De saída, 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 a ocorrência, mas sobre a natureza, função, alcance e, sobretudo, sobre os eventuais destinatários das mensagens irônicas na *Apologia*. E, no interesse das teses que vimos aqui levantando, é importante, claro, destacar a dimensão dramática e, portanto, literária do que se convencionou chamar “ironia socrática”.

O caminho de análise escolhido nesse sentido começa por um famoso entendimento do problema da ironia nos diálogos platônicos, averbado pela autoridade de Gregory Vlastos num artigo que se converteu no primeiro capítulo de seu derradeiro livro e, mais que isso, em referência obrigatória de quem quer que incursione nesse território temático.

²²⁰ Dada a importância que atribuímos ao tema, consideramos seriamente a hipótese de retomá-lo em eventual tese de doutoramento em Filosofia.

Porém, antes de entrar nas considerações de Vlastos sobre a ironia, parece proveitoso fornecer a acepção dicionarizada do termo por um dos melhores léxicos de língua inglesa, o dicionário *Merriam-Webster's* (1998):

“Irony (...) [ironia, fr. Greek eironia, fr. Eiron, dissembler] (1502)

1: a pretense of ignorance and of willingness to learn from another assumed in order to make the other's false conceptions conspicuous by adroit questioning – called also Socratic irony

2 a: the use of words to express something other than and esp. the opposite of the literal meaning

b: a usu. humorous and sardonic literary style or form characterized by irony

c: an ironic expression or utterance

3 a (1): incongruity between the actual result of a sequence of events and the normal and expected result

(2): an event or result marked by such incongruity

b: incongruity between a situation developed in a drama and the accompanying words or actions that is understood by the audience but not by the characters in the play – called also dramatic irony, tragic irony (...)”

Note-se que essa última acepção (3b) já situa a ironia em pleno campo semântico do drama e não mais apenas no quadro de uma simples relação interpessoal da vida cotidiana.

Mas, agora voltando à posição defendida por Vlastos sobre a ironia no âmbito dos diálogos platônicos, pode-se resumi-la com alguns trechos mais relevantes do próprio autor (1991, p.21):

“Numa má interpretação que era virtualmente canônica – e se abrigava até nos dicionários –, a ironia de Sócrates era tomada como engano socrático, seja ele malicioso, como Trasímaco parece ver na *República*, ou benigno, como se entende que Alcebiades o represente no *Banquete*.

Percebi o erro, que identifica o componente irônico no caráter de Sócrates (que descrevi, corretamente, como ‘uma colagem de ironias’), deixando de perceber como a ironia serviu como veículo de sua profissão de ignorância, inteligível somente se entendida para negar um tipo de conhecimento, enquanto reivindicando outro ao mesmo tempo. Esse argumento precisa do suporte da reivindicação de que essa negação é uma ‘ironia complexa’, uma figura de linguagem em que o que é dito é e não é o que se quer dizer.

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.’”

Mas parece que a acepção moderna da palavra “ironia” está bem distante de seu significado original em grego. Tanto é assim que os dicionários de grego

antigo só registram a nota negativa tanto de *eironeia* quanto de *eíron*, no que são acompanhados por Chantraine, que só consegue associar esses termos à afetação de ignorância, à dissimulação, à ignorância fingida. Assim, no dicionário *Bailly abregé*, eis o que se lê nesses verbetes:

“*Eíron*, *onos* (*ho*) que interroga fingindo ignorância, donde, dissimulado [*éromai*]. *Eironeía*, *as*, (*he*) ação de interrogar fingindo ignorância, ironia socrática [*eironeúomai*].”

E no Liddell & Scott, intermediário, consta o seguinte para os mesmos verbetes:

“*Eíron*, *onos*, *ho*, um simulador, i.e., alguém que diz menos do que o que pensa. Lat. dissimulator, Arist. etc. *Eironeía*, *he*, dissimulação, i.e., ignorância fingida, ironia, Plat. etc.”

E Vlastos (*op.cit.*, p.22-4) naturalmente reconhece que *eíron*

“como termo de abuso, era uma possibilidade normal para nosso termo ‘ironia’ em seu ancestral grego ‘*eironeia*, *eíron*, *eironeúomai*’. É assim nas primeiras três ocorrências da palavra no corpo subsistente de textos em grego ático, todos três em Aristófanes: em *As vespas*, 174, ‘*hos eironikós*’; em *Aves*, 1211, ‘*hoion eironeúetai*’; em *As nuvens*, 449, *eíron* aparece numa relação de termos abusivos. Platão, em *Leis*, 901e, prescrevendo pena para heréticos, chama de *eironikón* aos tipos hipócritas dessa espécie a que comete pena de morte. No *Sofista*, 321b, Platão chama de *eironikón* o sofista vulgar por oposição ao filósofo. Não Sócrates, mas seus arquirrivais que considera impostores são os que ele chama de *eírones* (268a-b). O uso mais ordinário, então, da palavra é ‘a falsa candura’.

Embora odioso em Teofrasto e amável em Aristóteles, em uma coisa concordam esses autores: o *eíron* prevarica no que diz sobre si mesmo.

Tolerado em Aristóteles por oposição ao *alazón* (*Ética a Nicômaco*, 1127b23-6), mas visto como desdenhoso em *Retórica* (1379b31-2), é duramente criticado em Teofrasto como enganador, dúplice, adepto da camuflagem em proveito próprio. Aristóteles também, em *Retórica*, 1382b21, observa que os mais perigosos inimigos são ‘os quietos, dissimulados e inescrupulosos’ (*hoi práoi kai eírones kai panoûrgoi*), escondendo seu intento perverso sob um exterior ameno. É como Trasímaco vê Sócrates em *República*, 337a: a ‘ironia habitual’, *eiothuía eironeía* (fingimento, evasividade).”

Vlastos admite que Sócrates tenha suposto que o “comando” que diz ter recebido no episódio do oráculo e o próprio episódio fossem ser tomados pela audiência como ficções desonestas: “*Ou peísesthé moi hos eironeoménoi*”, não ireis me acreditar, alegando que ironizo (*Apologia*, 38a).

Por outro lado, Vlastos dá exemplos em que “ironia” pode ter em Platão sentido puro de “zombaria”, sem intenção de enganar (*Górgias*, 489d-e). Mas reconhece que esse sentido mais ameno da palavra não é o predominante na Grécia do século V, como o será na Roma do século I (onde surge como a tradução mais perfeita de humor inocente), e sim o de engano (*op.cit.*, p.28, acerca de Cícero e outros). E conclui:

“O que propiciou essa mudança de sentido não se sabe, mas se sabe quem o fez: Sócrates. A imagem de Sócrates é a do *eíron* paradigmático. O uso marginal no período clássico se torna normativo em nossos dias.” (*ibid.*, p.29)

Em seguida, Vlastos passa a tratar do cerne de seu artigo e sua maior novidade, que é a noção de “ironia complexa”. Estabelece uma diferença entre ironia simples e complexa, para atribuir essa como a característica do Sócrates de Platão. De forma breve: ironia simples ocorre quando o que é dito não é o que se quer dizer; ironia complexa acontece quando o que é dito é e não é o que se quer dizer (*ibid.*, p.31). E explica:

“Quando Sócrates professa não ter nenhum conhecimento, ele pretende e não pretende significar o que diz. Ele quer assegurar aos ouvintes que, no domínio oral, 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 justificada – 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.” (*ibid.*, p.32)

E prossegue:

“Mas os *scholars* têm leituras diferentes. Guthrie (1969, p.446) toma isso como se referindo ‘à forma com que Sócrates engana a todos quanto a seu caráter real’. Dover acha que isso se refere à pretensa ignorância socrática. Suzy Groden e W. Hamilton também traduzem o termo por ‘fingindo’.” (*ibid.*, p.34)

Finalizando, Vlastos se pergunta se “Sócrates se permite enganar como tática de debater ou não?” E insiste que não, com sua tese da ironia complexa,

contra Kierkegaard, Friedländer, Kahn, O'Brien. O que pode ocorrer, segundo Vlastos, é que Sócrates engane sem intenção de enganar (*ibid.*, p.44).

Por outro lado, numa pequena mas não menos citada nota crítica, Paula Gottlieb (1992, p.278-279) tece certas e fecundas ponderações críticas a respeito da noção de “ironia complexa” de Vlastos:

“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 ele, 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 seus comentários, e os ‘de fora (*outsiders*)’, aqueles infelizes interlocutores dos primeiros diálogos de Platão que são completamente confundidos pelo questionamento de Sócrates. Os íntimos discernem o real sentido do que Sócrates diz; os de fora não. 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 numa discussão de boa fé, enquanto Sócrates e seus amigos compartilham gracejos codificados às suas custas.

(...) 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.

(...) Como Sócrates, Platão não faz nenhum esforço especial para ajudar aqueles que não vão entender e que se identificarão com os acusadores de Sócrates e se sentirão irritados e traídos.”

Gottlieb diz ainda que Quintiliano e Cícero, citados por Vlastos como prova da mudança histórica de compreensão da ironia, se identificariam com os “íntimos” ou “entendidos” da época de Sócrates. O que a autora quer dizer é que não houve mudança, numa dimensão temporal, do sentido de ironia, e que, em vez disso, tudo depende da audiência. E arremata (*op.cit.*, p.279):

“Para o de fora, entretanto, a ironia permanece tão trapaceira e enganadora como sempre foi. A ironia não mudou. Ocorre apenas que a visão de alguém sobre ironia depende de se ela é ou não seu alvo. Em suma, a ironia de Sócrates, como a ironia em geral, é até mais complexa do que o Professor Vlastos admite.”

Assim, numa palavra, o que é engano para o *outsider* é ironia para o *insider*.

David Leibovitz (*op.cit.*, p.18) sublinha também a importância do exame da recepção do que se chama ironia socrática como condição de melhor compreendê-la: “Como diz Sócrates no *Fedro* (275d-276a), não se deve dizer as mesmas coisas a todos, sobretudo não aos que são capazes de genuíno entendimento e aos que não são.” Mas o autor crê que a dissimulação irônica se dirige “tanto aos ouvintes promissores quanto aos outros porque mesmo os promissores partem de crenças e preconceitos vulgares”. E continua (*id.*, *ibid.*):

“Ele deve fingir um tipo de vulgaridade que o protege de parecer vulgar aos seus [de seus ouvintes] olhos ainda vulgares. Suas palavras dirigidas a eles são, pois, ditas de um modo duplo, de maneira a serem entendidas de um modo na primeira vez e de outro depois de reflexão, à medida que sua vulgaridade diminua. Mas suas pistas irônicas visam apenas aos promissores. E o modo duplo de dizer, comum em Sócrates, é também característico do escrito platônico (*Carta VII*, 341ce).

Na *República*, 378d6-7, Sócrates observa que os escritos podem ter um ‘significado escondido’ (*hupónoia*). Essa reserva platônica é ilustrada na *Carta VII*, 342d2-3, quando diz que os poucos que podem se beneficiar da verdade são capazes de descobri-la ‘por si mesmos, por meio de sutil indicação’. Essas indicações ou pistas tomam a forma de contradições, repetições inexatas, afirmações inconsequentes, piadas, comentários estranhos, expressões ambíguas, sequência obscura de tópicos.”

Por sua vez, Jill Gordon (1996, p.131) adiciona alguns elementos importantes a essa crítica que lhe dão maior densidade teórica, e logo no início de seu artigo mostra suas armas: “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.”

Esse autor, mediante a tentativa de entender a ironia de Sócrates como parte integral de um drama, pretende mostrar as insuficiências do conceito de Vlastos. Considera uma simplificação a ideia de “ironia complexa”:

“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.” (*op.cit.*, p.132)

Essa, no fundo, é a questão vital que separa a abordagem dos unitaristas como Kahn, que têm mais abertura para a dimensão literária (em toda sua implicação) dos diálogos platônicos, e os que, como Vlastos, querem recortar

neles tão só o conteúdo nítida e estritamente filosófico, como se se tratasse de tratados caprichosamente escritos numa forma de expressão não convencional. Uma coisa é a obra de Platão dos intérpretes evolutivistas, editada sempre que possível, segundo seus interesses; outra é a consideração de Platão em toda sua cuidadosa e artística forma de expressão, elaborada da forma mais congênere possível ao seu pensamento...

De todo modo, Gordon (*op.cit.*, p.131-132) se serve de uma definição mais completa do que a usada por Vlastos como tradicional para reforçar sua tese acerca “da omissão de Vlastos em relação à chamada ironia dramática”:

“Mesmo o dicionário 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. Sua afirmação de ignorância é em certo sentido séria, com se pode ver na *Apologia* (21a-22e), onde só se considera mais sábio que os demais por reconhecer sua ignorância. A ignorância socrática é uma postura epistêmica, moral e pedagógica que deve ser levada a sério.”

Mas, no entender de Gordon, o mais importante é apreciar a questão da ironia socrática dentro da perspectiva dramática própria e inseparável de um diálogo platônico. No entanto, o autor rejeita a ironia como simples simulação de ignorância (*ibid.*, p.132):

“não só pela sua ausência de ambiguidade, mas também pela ideia de que a ironia socrática se resumiria à questão da ‘negação de conhecimento e de ensino’ (Vlastos, p.131). Para ele, a ironia socrática compreende muito mais que isso. Isso não explica, por exemplo, ocasiões em que Sócrates chama de ‘sábios’ interlocutores obviamente ignorantes e obstinados (*Eutífron*, 9b, 12a, 14b, *Mênon*, 70b, *Górgias*, 461d, 486e-487a).”

O autor vai além de Vlastos na rejeição a essa definição: ele nega a concepção de que “a ironia socrática seja paradigmaticamente sobre a negação de conhecimento (ou de seu ensino)”.

“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.” (*ibid.*, p.132-133)

Gordon não quer dizer que se deva aceitar essa definição dicionarizada como inteiramente descritiva da ironia socrática, mas tais definições ajudam a chegar a um elemento essencial na definição que ele reitera abaixo (*ibid.*, p.132-135):

“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: 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’. 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 *Mênon* e *Protágoras*. É o caso do elogio a Ânito no *Mênon*, 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.

(...) [Exemplo do] paradoxo do conhecimento de Mênon para pôr fim à investigação em curso no diálogo: a investigação é impossível uma vez que nunca se pode encontrar o que se estava procurando sem se saber o que era. Provando o contrário, com a demonstração de verdades geométricas pelo escravo de Mênon, a ironia final de Sócrates é dizer (84b9-c2) que, percebendo sua ignorância, não mais discursasse ante grandes audiências ensinando coisas falsas a respeito.

A ironia só ocorre porque se sabe que um escravo jamais faria isso, como também, e, sobretudo, porque se sabe ter Mênon 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.

No *Protágoras*, Sócrates bate o sofista em seu próprio jogo, aceitando o desafio de analisar poesia para concluir que o método e o objetivo dessa prática são inúteis. A ironia da passagem, não explicável pela teoria de Vlastos, reside na maneira com que Sócrates fala e seu domínio dos procedimentos sofisticos, incongruente com sua posição consistente contra a sofística. O que torna a passagem irônica é como Sócrates escolhe se expressar e em que contexto dramático essa expressão ocorre.

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.”

Numa direção semelhante se manifesta Griswold (2002, p.85) sobre esse texto fundamental de Vlastos, ou seja, de valorizar a dimensão dramática (o contexto, a capacidade ou possibilidade de entendimento do interlocutor, a comunicação direta com o leitor etc.), embora às vezes pareça recair numa postura parecida com a de Vlastos: “Desde a antiguidade, Platão é visto como um mestre da ironia. O ‘Sócrates’ dos diálogos possui reputação similar.”

Primeiro, examinaremos uma classificação dos vários tipos de ironia socrática. Depois, os vários tipos do que é chamado “ironia dramática”, ou o que também Griswold chama de ironia platônica (*ibid.*, p.86).

“Uma obra exhibe ironia dramática (uma ironia que pode ser trágica ou cômica) se o significado dos discursos ou ações de seus personagens é basicamente visível para o leitor (ou audiência) do drama e não para seus personagens. Assim, através da ironia dramática, o autor se comunica com sua audiência diretamente sem passar pelos personagens do drama.

Assim, a natureza radicalmente fictícia dos diálogos é inseparável do uso platônico da ironia. Há, portanto, dois níveis de ironia e a ironia platônica, de abrangência universal, regula a ironia socrática.

As ironias socrática e platônica diferem em seus meios. A ironia socrática ocorre quando o falante propositalmente dissimula suas opiniões no processo de manifestá-las, através de palavras ou ações. Particularmente famosa é a forma de ironia socrática que consiste na exagerada profissão de ignorância do falante. Em ambas, uma duplicidade de significados acontece, visível pela tensão, incongruência ou contradição entre o contexto e o discurso.

Embora o exercício da ironia sempre suponha que algo é escondido pelo autor, em Platão a ironia é também uma forma de revelar, de ensinar e motivar o leitor/auditor a investigar mais, e nem sempre significa o oposto do que se está dizendo. Nem se deve inferir que a ironia é, ao menos em Platão, a expressão de algo que é falso, uma mentira ou um engano intencional porque o significado nem sempre é o contrário do que se diz, mas apenas algo diferente.”

Até aqui a análise de Griswold parece coincidir no essencial com as críticas anteriores a Vlastos, mas em suas considerações imediatamente seguintes a essas, o autor parece adotar uma perspectiva próxima à de Vlastos sobre o assunto. Uma leitura mais detida, porém, mostrará que não necessariamente:

“O que torna a ironia socrática tão complicada é que as afirmações em questão são, sob diferentes pontos de vista, tanto falsas como verdadeiras. O real cerne da afirmação não é necessariamente apenas o oposto do que a afirmação parece significar, como poderia ser o caso com a simples afirmação sarcástica: pode ser algo diferente do que é comunicado pelo significado superficial das palavras.

Quando Sócrates professa ignorância, por exemplo, é falso que ele seja simplisticamente ignorante, mas talvez seja verdadeiro que em algum sentido mais profundo ele seja realmente ignorante, e em certo sentido, que ele mostre certo tipo de conhecimento.” (*ibid.*, p.88-89)

É bom notar aqui que a ideia de Sócrates estar e ao mesmo tempo não estar, de algum modo, dizendo a mesma coisa depende, como quer Gottlieb, exclusivamente do contexto e da audiência (personagens ou leitores). E a Griswold (*ibid.*, p.89) não escapa, ao que parece, esse ponto nodal, quando diz que “o que torna a ironia socrática tão complicada é que as afirmações em questão são, *sob diferentes pontos de vista*, tanto falsas com verdadeiras” (grifo meu).

Muito provavelmente, quando admite a duplicidade de significação da fala socrática, Griswold está se referindo exatamente a esses diferentes pontos de vista, representados como os *insiders* (que veem o jogo proposital de ambiguidade) e os *outsiders* (que só veem a dissimulação, a falsidade zombeteira da afirmação do filósofo).

Finalmente, gostaríamos de emitir nossa opinião, com fulcro no texto da *Apologia* e nas lições desses comentadores. O que Vlastos parece desconsiderar em sua leitura da ironia socrática é o contexto dramático em que ela se insere e que é elementar à sua definição dicionarizada, como vimos. É o que os comentadores recém-citados chamam de “ironia dramática”, por alçar-se acima do âmbito dos interlocutores e remeterem a um diálogo entre Platão e seu leitor. Essa ironia platônica (compartilhada pelos observadores presentes ao diálogo) parece ter o propósito de educar os leitores para o papel propedêutico do riso (mencionado em *Leis*, 816) e para a visão do erro como única fonte de riso filosoficamente justificável (*Filebo*, 48c6-9).

Mas, se considerado apenas o âmbito restrito da comunicação direta entre os interlocutores, não há como negar o viés enganador e desdenhoso do jogo da ironia, de dissimulação de Sócrates. E, é claro que se a ironia para existir tem de ser, de algum modo, transparente para o outro interlocutor (não pode, por definição, passar despercebida), este tem de entender, pelo menos, que o que está sendo dito não corresponde à verdade.

Na ironia complexa de Vlastos, há um sentido literal (“não sou sábio”, p.ex.) falso, que é transparente para o outro como falso (num sentido tradicional), e há também um sentido escondido verdadeiro, sonogado ao outro, ou não captado

por ele, que é o da ignorância real de Sócrates, num sentido moral e filosófico mais rigoroso²²¹. Sendo assim, parece haver em Vlastos uma certa “cegueira dramática” em relação à ironia platônica, que o faz imaginar, tendo por paradigma o *Górgias*, que os dois sentidos para ele concomitantes (p.ex., sou sábio num sentido, noutra não) sejam afinal passíveis de percepção pelos interlocutores, como o são parcialmente por Górgias, Pólo e Cálicles nesse diálogo, e que nisso consista seu valor cognitivo.

Mas o que esses interlocutores específicos percebem, não em relação a si mesmos, mas como observadores da inquirição dos precedentes interlocutores, é apenas a debilidade argumentativa e pessoal destes em face da hábil manipulação sofisticada de Sócrates, e não o verdadeiro sentido da ironia, que, no fundo, implica, para seu entendimento, a aceitação ou, ao menos, uma compreensão mais profunda da visão de mundo socrática. Em suma, a limitação apontada no conceito de “ironia complexa” é a colocação, em pé de igualdade (pelo menos em tese ou potencialmente), do eventual antagonista de Sócrates em dado diálogo e dos principais destinatários da ironia e do próprio diálogo – os leitores –, “representados” ficcionalmente pelos observadores presentes à cena. Todos, em tese, poderiam (teriam a *dýnamis*) de compreender o verdadeiro sentido da ironia, e nisso residiria seu papel educativo²²².

Então, no fundo, a timidez do conceito pretensamente arrojado de Vlastos talvez se origine de uma certa indisposição sua para uma leitura contextual e intertextual dos diálogos²²³, e, portanto, de tipo literário, em que Sócrates não seria, como Vlastos parece crer, um porta-voz de Platão a partir da obra de maturidade deste, e nem Platão um simples porta-voz de Sócrates nos diálogos iniciais. Essa visão nos parece obstrutiva de uma interpretação geral da obra platônica como inextricavelmente filosófica e literária, sendo a motivação política a inspiração inicial para essas suas duas dimensões constitutivas e essenciais.

Tentar reduzir um diálogo qualquer a uma forma tratadística mitigada por ornamentos de natureza artística pode levar o intérprete a se desviar até mesmo de

²²¹ Isso, evidentemente, não é verdade: pelo menos, no que chamamos diálogos pré-aporéticos, não há qualquer sinal de Íon, Hípias ou os juizes da *Apologia* terem entendido esse sentido propedêutico da ironia.

²²² E esse último sentido, convindo-se que a ironia não prescinde de sua percepção pelo interlocutor, sempre que for de todo opaco para este, não poderá ser chamado de irônico em relação a ele.

²²³ Que resulta na impossibilidade de perceber a dimensão dramática da ironia não socrática, mas platônica.

seu cerne filosófico, tão almejado e muitas vezes absolutizado por tal tipo de exegese. O próprio Sócrates de Platão condenava essa falsa percepção de sua função nos diálogos quando, numa divertida autoironia, disse no *Fédon* (101d1-2): “Pareço até um tratado falando...”

O que talvez ocorra é que a manipulação dessa ironia à moda antiga, feita diante de outros ouvintes (externos à discussão²²⁴) e para um leitor também externo ao diálogo, chamada de “ironia dramática”, extrapola tanto a noção antiga como a moderna de ironia, não por ser complexa (sem discrimen dos destinatários), como quer Vlastos, mas por ser endereçada e estendida a pessoas estranhas ao diálogo. Isso, aliás, é exatamente o que caracteriza o diálogo platônico como obra de ficção e não uma mera transposição para discurso direto de texto polêmico previamente escrito em forma dissertativa convencional. E como uma obra de ficção com aspectos irônicos ou humorísticos mais gerais, como cremos, merece que seus mecanismos de detonar o risível (seja a ironia ou outro procedimento) sejam classificados, a nosso ver, como “recursos cômicos”, e não apenas comprimidos no estreito rótulo de ironia. Isso porque nos parece que a comicidade platônica não se resume à ironia estritamente falando, mas vai bem além disso, sobretudo na *Apologia*.

Caso contrário, isto é, caso não se admita isso, dar-se-ia à noção de ironia (seja antiga ou moderna) uma elasticidade tal que nada a não ser o inocente burlesco restaria além dela à disposição do gênero cômico: todo o universo do cômico se resumiria à ironia.

Mas esse nível de elaboração dramática do recurso da ironia, importando percebê-la 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 parece 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.

²²⁴ Em *Apologia*, 38b8-c4, Sócrates assim se refere aos jovens que costumavam acompanhá-lo em suas inquirições e refutações públicas: “Então, por que será que alguns gostam de se entreter comigo tanto tempo? Vós o ouvistes, atenienses; eu vos disse toda a verdade; eles gostam de me ouvir examinar os que supõem ser sábios e não o são; e isso não deixa de ter o seu gosto.”

Portanto, o uso da “ironia dramática” afeta e se refere à própria composição do diálogo como um todo, em que a assunção pelo filósofo do papel que se esperaria fosse desempenhado pelo seu interlocutor visa a melhor desacreditá-lo pelo ridículo. Com isso, o que se está fazendo não é mera ironia *stricto sensu*, mas se 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 *paracomoidia*.

Ademais, no caso da *Apologia*, o procedimento socrático não se limita à contradição irônica entre as palavras humildes de Sócrates de negação de sabedoria e sua conduta moralmente admonitória da má vida dos atenienses, mas também outras palavras suas não disfarçam, para além da ironia, um forte traço de arrogância ou provocação, como por exemplo, ao descrever sua “missão” e sua relação privilegiada e direta com o deus. Nesse último caso, configura-se o que se denominaria uma *hýbris* socrática clara e clássica, e não apenas uma ironia, fruto de descompasso entre palavras e atos, já que não só a divindade está envolvida, mas também a aparência de desprezo de Sócrates pelos ouvintes é tão flagrante que suprime qualquer eventual dúvida a respeito, qualquer ambiguidade mínima característica da ironia comum. Por momentos, ele assume um papel que seria o de Tirésias em algumas tragédias, na crueldade com que exprime verdades terríveis para um interlocutor ímpio e injusto, como portador da palavra de Apolo. Aliás, há passagens dos diálogos em que Platão compara expressamente Sócrates a Tirésias.

A atitude socrática aqui é tão abertamente insolente, do ponto de vista dos jurados, quanto as tiradas de humor agressivo próprias de Aristófanes e da comédia antiga em geral – como se vê no caso da sugestão das suas refeições no Pritaneu como pena alternativa. Assim, me parece impróprio chamar isso somente de ironia, colocando o procedimento em pé de igualdade com os exemplos anteriores.

Andrea W. Nightingale (*op.cit.*) recusa essa hipótese de conduta híbrida de Sócrates, não na *Apologia*, mas pelo menos no *Banquete* (226b, 218d, 216e), como má compreensão do objetivo da ironia socrática de, segundo ela, justamente “combater essa atitude arrogante nos outros”:

“A acusação de Alcebiades de ‘arrogância zombeteira’ (*hybris*) mostra bem a percepção equivocada que a conduta de Sócrates provoca em seus concidadãos, que, ao identificarem nele uma *hybris*, passam a lhe atribuir uma disposição de espírito conscientemente transgressora do regime de igualdade de direitos e igualdade dos cidadãos da pólis democrática. Acusar alguém de *hybris* implica ‘politizar’ seu delito.”

Essa afirmação da autora impõe uma reflexão mais apurada do significado e alcance da ironia socrática que permeia seu método elênctico. Aristóteles (*Retórica*, 1378b-1379b) opinaria, em sentido contrário, que a ironia, que inclui os falsos elogios, é expediente de discursos de invectivas. Até que ponto a ironia e o elenco em Sócrates perdem inteiramente seu caráter *ad hominem*, como parece sustentar Nightingale no trecho acima?

O fato é que tanto a comédia de Aristófanes quanto a literatura filosófica de Platão são agônicas e combativas por excelência. Mas o que e de que forma combatem?

Sem dúvida que o objetivo da filosofia platônica é a busca da verdade e, para tanto, um trabalho prévio de consciência e remoção do falso saber do interlocutor é necessário, e aí está um campo de atuação de sua ironia. Inúmeras vezes durante os diálogos Sócrates encarece a diferença entre sua dialética e as encarniçadas disputas erísticas cujo único fito é vencer o adversário na discussão, e não um trabalho cooperativo de ambos para esclarecer questões importantes. Mas será que é tão fácil assim separar o homem, cuja dignidade se deve respeitar, e seu pensamento, cujo erro deve ser denunciado e extirpado?

Há interlocutores nos diálogos que se deixam persuadir, alguns mais (os do *Fédon*, da *República*, do *Teeteto*), outros menos (*Ménon*, *Fedro*, *Banquete*), outros de jeito algum (os juízes da *Apologia*, o interlocutor do *Hípias Menor* e o do *Íon*, Trasímaco, Cálicles e os do *Górgias*, em geral). Nos casos em que a recusa ao convencimento pelo argumento lógico é mais marcante, o pensamento do interlocutor, de tão aderido a sua pessoa, é refutado ao mesmo tempo em que sua pessoa é desmoralizada e sente-se lesada em sua *timé* (honra), sucumbindo ambos aos recursos dialéticos do filósofo. E, diga-se de passagem, nem sempre Sócrates lança mão apenas de um jogo silogístico ferreamente coerente, sendo comum apelar também aqui e ali a expedientes retóricos, digressões míticas e até mesmo a claros sofismas.

De modo geral, porém, talvez se possa dizer que os traços mais propriamente agonísticos do discurso socrático, com seu tom *ad hominem*, vão escasseando à medida que a obra progride no tempo, dando lugar a uma argumentação cada vez mais rigorosa. Deve-se isso apenas à melhor qualidade dos interlocutores posteriores em relação aos primeiros ou pode-se debitar o fato também ao protagonismo gradualmente menor do próprio Sócrates, cuja participação se vai esmaecendo até a completa desapareção, sendo esmagadora entre os comentaristas a atribuição a Platão da maioria das teses expostas por Sócrates a partir dos diálogos ditos de maturidade?

Vale reiterar, se considerarmos todo o contexto da *Apologia*, com a inversão clara de papéis entre réu e acusadores/juízes, estaremos muito mais no domínio do cômico que da simples ironia. E por que insistimos na tese da comicidade platônica como excedente de qualquer acepção razoável de ironia? Justamente para retomarmos seu nexos inicial com Aristófanes, como já desenvolvido no Capítulo 4 deste trabalho.

Isso porque, 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. Em alguns casos, como no do *Hípias Menor*, parece que nem mesmo a leitura proléptica de Kahn 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 como 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 dá lugar gradualmente – conforme se passa dos diálogos pré-aporéticos aos aporéticos, e especialmente aos de maturidade como a *República* e muito mais ainda a partir do *Teeteto* – à configuração de uma conduta do filósofo de máxima abertura à cooperação representada pela ideia 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 nos diálogos; além disso, acompanha igualmente a melhoria do “nível” moral e intelectual dos interlocutores. Às vezes, como no caso extremo do *Hípias Menor*, só mesmo a leitura proléptica ampliada que propomos pode salvar Sócrates de ser confundido com um sofista.

O próprio curriculum, cheio de etapas preparatórias, 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 do Sócrates dos primeiros diálogos parece sempre lembrar a origem aristofânica do primeiro paradigma desse personagem. Assim, o que parece evoluir, a serviço dos objetivos platônicos, é o Sócrates dos diálogos, o personagem, e não tanto o pensamento de Platão.

No *Protágoras*, obra também inicial²²⁵, o discurso de Sócrates que começa em 342a é, para Charles Kahn, “um embaraço para os admiradores de Sócrates” porque o filósofo se traveste no sofista, a nosso ver operação típica da lógica cômica, o da inversão de papéis e posições. Nesse diálogo, Sócrates elogia o laconismo e pratica a prolixidade, a verborragia de efeitos histriônicos. O desprezo mostrado por Sócrates em relação aos poetas e sua equiparação à linguagem escrita (*Fedro*) é reafirmado em 347c ss.:

“Assim também reuniões como esta (...) dispensam perfeitamente vozes estranhas ou poetas, que não podem ser interpelados a respeito do que dizem, de forma que, dos interlocutores que os citam, uns lhes atribuem tal pensamento, e outros coisa muito diferente, sem nunca chegarem a uma conclusão unânime acerca do assunto em discussão.”

A inversão de papéis (procedimento cômico) provocada por outro procedimento cômico – a paródia do sofista – é o cerne dramático do diálogo. Isso vai muito além da simples ironia socrática, embora se funde nela.

Além disso, ao nosso ver, como já mencionamos, há em Platão uma estratégia “purificadora” em relação à tradição poética de seu tempo. Em relação à comédia, purifica Aristófanes de seus conteúdos mais grosseiros, de cômico do baixo ventre.

De todo modo, essa dita “ironia dramática” que se passa entre o escritor e o leitor, advinda da “ironia trágica”, deve, no mínimo, por uma questão de

²²⁵ Sempre se leva em conta aqui a cronologia de Kahn, já exposta.

paralelismo lógico, ser chamada de “ironia cômica”, porque tal como a trágica é recurso do gênero trágico, assim também o é em relação ao gênero cômico esse outro tipo de ironia. E isso não só em termos estritamente literários, mas porque, para Platão, tanto o efeito humorístico como o sério de qualquer escrito não são mais que elementos de um gênero maior – o diálogo filosófico –, e nenhum deve se subtrair de seu objetivo permanente: a busca da verdade. Talvez aí esteja o sentido da parte final de *Banquete* (223d2-d4).

Por outro lado, é importante reter que o riso resultante, para Platão, é racional e moralmente necessário e explicável, nos termos do *Filebo*. Daí sua pouca atenção ao riso inocente, burlesco.

Seja como for, vale a pena repetir que Platão com seus diálogos está preocupado em educar seus leitores, e não em reproduzir fielmente as táticas argumentativas do Sócrates histórico através de seu personagem principal.

E, assim, voltamos a algumas teses principais desta dissertação através do exame da ironia socrática: nos primeiros diálogos, a ironia de Sócrates geralmente é causa de irritação nos interlocutores (caso da *Apologia*, do *Hípias Menor*, do *Górgias*, do *Protágoras*, do *Íon* – a irritação neste é mais difusa pelo apoucamento mental de Íon –, do *Eutífron* – em certa medida –, de Ânito no *Mênon*, de Trasímaco na *República I* etc.). Mas, numa medida aproximada da progressão dos diálogos (*Cármides*, *Laques*, *Eutífron* – em certo sentido –, *Mênon*, *Crátilo*, *Banquete*), esse sentimento de irritação vai dando lugar a um de frustração porque a ironia, embora presente, já é percebida como algo mais intrigante em seu objetivo, como se alguma coisa incomum estivesse por trás dela que convidasse à reflexão.

Do *Fédon* em diante, os diálogos perdem muito de sua dimensão erística e passam a se mostrar bem mais cooperativos, mais inclusivos, portanto, do interlocutor na medida em que o que estava escondido na ironia (a verdade transcendente) vai se revelando. Desse ponto em diante, a ironia vai pouco a pouco assumindo a condição de mero jogo de espírito, como é mais ou menos seu significado e a função de seus empregos atuais.

Mas uma coisa é reconhecer a ironia socrática como parte propedêutica e metódica do elenco de Sócrates, como forma de instalar-se na posição de interrogador, por mais que isso viesse a irritar o adversário e divertir os circunstantes. A ironia é, então, método.

Outra coisa é examinar o quanto esse mecanismo se torna complexo e abrangente nas mãos de Platão, que agencia a ironia socrática segundo seus interesses filosóficos e literários, explorando, como vimos em outros capítulos, a herança do gênero cômico.

Se no elenco socrático a ironia era necessária para possibilitar o próprio elenco e para, em alguns casos, remover falsas pretensões de sabedoria do interlocutor, por outro lado na *orthé paidéia* de Platão não se pode perder de vista o cômico, deve-se estudá-lo para se poder diferenciá-lo do sério, como em *Górgias*, 481b-c e *Leis*, 819. Em 480-481b, pergunta Cálicles a Sócrates: “Dize-me, Sócrates, devemos tomá-lo a sério, neste momento, ou tu gracejas?” (480 a-481b).

Comenta a propósito M. Narcy:

“O ponto potencialmente engraçado para Cálicles é a última conclusão da discussão com Pólo, em que fica estabelecido que se deve

- 1) evitar de cometer injustiça;
- 2) e quando alguém a comete e deve receber punição, a retórica é ou bem sem utilidade (no primeiro caso) ou bem (no segundo caso) útil, não para se defender de uma acusação, mas somente para se acusar a si mesmo e todos a quem se queira bem. Concepção de retórica que faria rir a um advogado, mas que sabemos ser professada por Sócrates com a maior seriedade (*huperphuós spoudázon*), como diz Querefonte.

Nesse momento, em que sua concepção de retórica resultará na incapacidade de se defender, é nesse momento preciso, que Cálicles pergunta se graceja.”

O caso particular do próprio Sócrates, que não é o do culpado punido, mas o do inocente acusado, não é previsto em sua concepção de retórica, e essa lacuna tem efeito tragicômico. Justamente o que é mais sério para o filósofo parece cômico ao homem comum. O cômico de Sócrates, neste caso, é o cômico do absurdo, do paradoxo incrível de tão ultrajante e inaceitável.

Mas seu efeito provocativo talvez não tenha sido desejado tanto por Sócrates (que afinal falava sério), mas por Platão, que é quem agencia as ações e as palavras, e seu alvo é menos Cálicles que o próprio leitor. Em todo caso, serve para elevar o tom agônico da discussão.

No fundo, está em disputa também quem será afinal o alvo de derrisão, posição que caberá ao derrotado, ou seja, a quem ficar provado como estando em erro, já que a dialética é um agonismo com compromisso com a verdade.

Assim, a comicidade “socrática” tem aqui por arma o paradoxo mais agressivo e absurdo, que, se comprovado, exporá seu antagonista ao supremo ridículo de “ver o mundo de cabeça para baixo”²²⁶.

Achamos apenas muito difícil fazer todo esse complexo procedimento de inversão cômica caber na noção, por mais complexa que seja, de ironia. Assim, com sua “ironia dramática” ou em sua “comicidade filosófica”, como preferimos chamar, Platão faz com que o personagem Sócrates desmascare e torne ridículos seus antagonistas que se fiam apenas em aparências e no erro.

O ridículo é, então, uma terapia para quem está em erro. Mas a vítima do ridículo socrático tem de se dar conta desse papel terapêutico da ironia e do elenco socráticos, caso contrário apenas se sentirá ludibriada pelo que tomaria por simples dissimulação e astúcia enganosa por parte de Sócrates.

Esse último efeito, na nossa opinião, é o que tende a ocorrer em pelo menos quatro dos seis primeiros diálogos²²⁷ na cronologia de Kahn, que denominamos pré-aporéticos: *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Górgias* e *Menexeno*.

Mas, entre outras coisas, para que o papel terapêutico do filósofo se torne mais perceptível ao interlocutor, Platão concebe os diálogos aporéticos, que parecem dar aos interlocutores socráticos, de melhor qualidade moral e intelectual que os dos diálogos pré-aporéticos, uma espécie de suavização da derrota infligida a eles pela aporia, uma vez que o próprio Sócrates proclama também participar da mesma perplexidade. Essa suavização do ridículo por meio da aporia, evidentemente, não ocorre nos diálogos pré-aporéticos em que, portanto, o aspecto *ad hominem* é mais relevante.

Em certos diálogos, Sócrates não dá aos interlocutores sequer o benefício da aporia: são diálogos cômicos não só porque procedimentos de comédia são utilizados, mas porque, aparentemente, os interlocutores são um caso perdido para a filosofia (*Apologia*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Crátilo* e *Eutidemo*), e não valem o uso do recurso pedagógico do elenco e da aporia. Só servem para que se faça a devida exposição do erro ao ridículo, além de suas sugestões prolépticas de temas a serem aprofundados em outros diálogos.

²²⁶ *Górgias*, 481c2-c7: “Cálicles – Dize-me, Sócrates, devemos acreditar que estás falando sério, ou é brincadeira? Se é sério e for verdade tudo o que disseste, então a vida dos homens está completamente revirada, e nós agimos, ao que parece, exatamente ao contrário de como fora preciso proceder.”

²²⁷ Exceção feita talvez ao *Críton* e ao *Menexeno*.

Finalmente, a comicidade em Platão se estende também, embora raras vezes, a manifestações de seus personagens no sentido do simples gracejo, sem aparentes intenções metodológicas ou dramáticas. Exemplos típicos disso são as seguintes passagens do *Cármides* e *Laques*, 183d3-184a7. No trecho do *Cármides*, Sócrates descreve a chegada do belo protagonista, convidado por todos para se sentar num banco com eles:

“Pois ele chegou e causou muito riso, porque cada um de nós que estávamos sentados cedemos lugar a ele empurrando com força seu vizinho só para tê-lo sentado a seu lado até que em cada extremo do banco um tinha de ficar em pé, e nós derrubamos o outro para fora do banco.”

Já no *Laques*, trata-se de uma anedota:

“Um dia em que Estesilau andava embarcado como epibata²²⁸, fez-se a abordagem de um navio de carga. Ele pôs-se a combater com uma lança terminada em foice, arma tão superior às outras quanto ele próprio era superior aos outros. De um indivíduo dessa espécie nem vale a pena contar mais. Basta aquilo em que descambou a invenção da foice na ponta de uma lança. A certa altura do combate, ficou enganchada nos apetrechos do navio inimigo e dali não saía. Estesilau bem puxava para a libertar. Mas não conseguia. E os navios bordo com bordo. E ele a correr pelo navio afora, a puxar pela lança! Quando o navio passou o seu e o arrastou agarrado à lança, deixou deslizar a haste entre os dedos, até ficar agarrado à extremidade. Houve risadas e aplauso entre os do navio de carga, ao verem a figura que fazia. Por fim, alguém lançou uma pedra sobre a ponte, a seus pés. Ele largou a lança. Então nem os da trirreme foram capazes se suster o riso por mais tempo, ao verem arrastada no ar pelo navio de carga aquela foice de guerra...”

Nosso Capítulo 4, no item 3 do decálogo examinado, traz também passagens dos diálogos exemplificativas da possível (aqui defendida) reprodução paródica ou transposição de procedimentos humorísticos aristofânicos mais afins ao simples burlesco do que à ironia.

²²⁸ Epibata é o hoplita embarcado nas trirremes.