



**Diego Barbosa Dantas**

**Ironia e verdade: A relevância da *eirōneía*  
na filosofia socrático-platônica**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro,

Abril de 2023



**Diego Barbosa Dantas**

**Ironia e verdade: A relevância da *eirōneía*  
na filosofia socrático-platônica**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio

**Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda**

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Profa. Alice Haddad**

Universidade Federal Fluminense – UFF

**Prof. Fernando Santoro**

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Rio de Janeiro, 25 de abril de 2023

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

## Diego Barbosa Dantas

Bacharelado em Letras Clássicas (Português-Latim), na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e Licenciatura em Literaturas, na UFF (Universidade Federal Fluminense). Membro da Comissão organizadora da XXI e XXII SAF (Semana dos Alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio), da Comissão editorial das revistas AnaLógos e Alter (PUC-Rio) e tem publicado artigos e ensaios que tratam sobre teoria da literatura, poética e filosofia.

### Ficha Catalográfica

Dantas, Diego Barbosa

Ironia e verdade : a relevância da *eirōneía* na filosofia socrático-platônica / Diego Barbosa Dantas ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2023.

146 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Sócrates. 3. Platão. 4. *eirōneía*. 5. Ironia socrática. 6. Figuras de linguagem. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

À Luzia Maria Barbosa Dantas,

*in memoriam.*

## AGRADECIMENTOS

“Não sou nada. (...) À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo” e, primeiramente, agradeço à Divindade, fonte de entusiasmo e resiliência ao longo de todo o processo da pós-graduação, desde a seleção, o ingresso no mestrado, até o resultado presente nesta dissertação. Agradeço à ancestralidade afro-brasileira e ofereço respeito às referências da intelectualidade negra, na qual encontro inspiração para continuar me dedicando a pesquisar sobre diversas áreas do conhecimento. Agradeço às minhas muitas famílias, biológica, afetiva e espiritual (Barbosas, Mirandas, Lusquinos e Vaishnavas), porque elas acreditam e incentivam o meu desenvolvimento como um melhor indivíduo e cidadão.

Os meus sinceros agradecimentos também se destinam às maravilhosas professoras, verdadeiras profissionais da Educação, que contribuíram para minha formação, desde o ensino básico público ao universitário. Em especial, agradeço à minha querida orientadora e amiga, Profa. Dra. Luisa Buarque, por toda a generosidade, erudição e profissionalismo com o qual conduziu nossa pesquisa, na PUC-Rio. Igualmente, agradeço à Profa. Dra. Alice Haddad, quem me acolheu na UFF, e também ao Prof. Dr. Fernando Santoro, responsável por ter me orientado nos primeiros passos sobre o tema, ainda na UFRJ. Além deles, não poderia deixar de agradecer ao Prof. Dr. Renato Matoso, pela participação na banca do projeto definitivo e pelas valiosas contribuições para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço às caríssimas orientandas e orientandos do nosso grupo de estudos, ministrado pela Profa. Luisa, e também às comissões organizadoras da SAF e ao corpo editorial das revistas *Alter* e *AnaLógos*, equipes com as quais compartilhei das atividades acadêmicas, na PUC-Rio. Além deles, lembro das minhas companheiras e companheiros da UFF, UFRJ e do Colégio Ponto de Apoio, em Teresópolis. Eis aqui um trabalho de muitas mentes e de muitas mãos!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## RESUMO

Dantas, Diego Barbosa; Buarque de Holanda, Luisa Severo (Orientadora). **Ironia e verdade: a relevância da *eirōneía* na filosofia socrático-platônica.** Rio de Janeiro, 2023, 146p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação trata do conceito de ironia socrático-platônica, com ênfase em excertos nos quais encontram-se registros textuais de εἰρων (eirōn) e derivados, que possam ser compreendidos como ocorrências irônicas do Sócrates de Platão. O problema é que a palavra εἰρωνεία (eirōneía), no dialeto ático, geralmente, tinha a semântica negativa da "dissimulação". Contudo, a origem ambígua do termo também abrangia a ideia de "questionamento". Dentre os mais proeminentes autores da antiguidade grega, Platão foi o que mais fez uso de εἰρωνεία e congêneres, na maioria das vezes, em contextos nos quais aparece Sócrates, agindo com seu hábito tão peculiar de questionar seus interlocutores. No decurso do tempo, essa correlação entre o termo antigo e o paradoxo filosófico da negação de conhecimento intitulou-se de "ironia socrática". As correntes interpretativas dividiram-se, basicamente, entre uma proposta de leitura negativa e a outra positiva para esse evento. Portanto, nesta dissertação, o primeiro e principal objetivo é escrutinar a relevância da "*eirōneía*/ironia socrática", a partir da verificação do *corpus platonicum*. Então, encontram-se os oito diálogos que contêm instâncias do termo, subdividindo-os entre aqueles em que (1) a *eirōneía* não está diretamente relacionada a Sócrates, a saber, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Sofista* e *Leis*, e os outros nos quais (2) a *eirōneía* está diretamente relacionada ao protagonista platônico, *i.e.*, *Apologia*, *Górgias*, *Banquete* e *República*. Para tal, organizam-se alguns critérios básicos que auxiliam na delimitação e identificação dos eventos irônicos, a fim de extrair conclusões mais coerentes quanto à natureza e os propósitos da *eirōneía*/ironia socrática. Além disso, esta dissertação tem como segundo objetivo a interpretação da mais pregnante estratégia literária de Platão, a saber, o famoso anonimato, ou ocultação da voz autoral, como uma espécie de dissimulação inerente à *eirōneía*. Então, almeja-se analisar o potencial retórico e epistemológico desse recurso, em seus dois aspectos: o método socrático e a estratégia literária platônica. Contudo, apesar dos desafios

hermenêuticos e a polêmica que divide a vasta fortuna crítica a respeito do assunto, o terceiro objetivo desta dissertação é a aproximação de interpretações positivas do termo ou, ao menos, interpretações que o vejam como relevante à prática filosófica. Assim, revisitam-se os clássicos para se pensar a atualidade. Afinal, acredita-se que, quando Platão emprega a *eirōneía*/ironia socrática, o efeito disso é o estímulo à reflexão sobre as virtudes (ἀρεταί) e a verdade (ἀλήθεια) dos variados temas encontrados nos diálogos.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Sócrates; Platão; *eirōneía*; ironia socrática; figuras de linguagem.

## ABSTRACT

Dantas, Diego Barbosa; Buarque de Holanda, Luisa Severo (Advisor). **Irony and truth: the relevance of *eironeia* in Socratic-Platonic philosophy.** Rio de Janeiro, 2023, 146p. Master's Thesis – Department of Philosophy, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This thesis deals with the concept of Socratic-Platonic irony, with emphasis on excerpts in which textual scripts of εἶρων (*eiron*) and derivatives are found, which can be understood as ironic occurrences of Plato's Socrates. The problem is that the word εἰρωνεία (*eironeia*), in the Attic dialect, generally had the negative semantics of "dissembling". However, the ambiguous origin of the term also embraced the idea of "questioning". Among the most prominent authors of Greek antiquity, Plato made the most use of εἰρωνεία and cognates, most of the time, in contexts where Socrates appears, acting with his very peculiar habit of questioning his interlocutors. Throughout the time, this correlation between the ancient term and the philosophical paradox of the disavowal of knowledge was called "Socratic irony". The interpretative currents were divided, basically, between a negative and a positive reading proposal for this event. Therefore, in this thesis, the first and main goal is to scrutinize the relevance of Socratic "*eironeia*/irony", by the verification of the *corpus platonicum*. Then, we find the eight dialogues that contain instances of the term, subdividing them into those in which (1) the *eironeia* is not directly related to Socrates, namely, *Euthydemus*, *Cratylus*, *Sophist* and *Laws*, and others in which (2) the *eironeia* is directly related to the Platonic protagonist, i.e., *Apology*, *Gorgias*, *Symposium* and *Republic*. To this end, some basic criteria are organized to help in the delimitation and identification of ironic events, in order to draw more coherent conclusions, regarding the nature and purposes of Socratic *eironeia*/irony. Furthermore, this thesis has as its second goal the interpretation of Plato's most pregnant literary strategy, namely, the famous anonymity, or concealment of the authorial voice, as a kind of dissimulation, inherent to *eironeia*. So, we aim to analyze the rhetorical and epistemological potential of this resource, in its two aspects: the Socratic method and the Platonic literary strategy. However, despite the hermeneutical challenges and the controversy that divides the vast critical fortune on the subject,



the third goal of this thesis is the approach of positive interpretations or, at least, those which see it as relevant to philosophical practice. Thus, the classics are revisited to think about the present. After all, it is believed that, when Plato employs the Socratic *eironeia*/irony, the effect of this is the stimulus to reflection on the virtues (ἀρεταί) and on the truth (ἀλήθεια) of the various themes found in the dialogues.

**KEYWORDS:**

Socrates; Plato; *eironeia*; Socratic irony; figures of speech

Introdução	13
Capítulo 1. A <i>eirōneía</i> como simulação de conhecimento	28
1.1. Dionisodoro εἰρωνικῶς, em profunda meditação ( <i>Eutid.</i> , 302b3)	29
1.1.1. A ironia platônica na caracterização dos personagens	32
1.1.2. A ironia entre a cruz e a espada	34
1.2. Crátilo não dá resposta clara e ainda εἰρωνεύεται ( <i>Crátilo</i> , 384a1)	37
1.2.1. Sócrates e Hermógenes: “Amigos, amigos, negócios à parte”	38
1.2.2. As provocações da ironia platônica	41
1.3. εἰρωνικοῦ é a arte e sangue do autêntico sofista ( <i>Sofista</i> , 268c8)	45
1.3.1. O paradoxo do personagem presente-ausente	47
1.3.2. A tenuidade entre o discurso astucioso <i>versus</i> o discurso falso	49
1.4. O castigo para o ímpio εἰρωνικόν ( <i>Leis</i> , X, 908e2)	51
1.4.1. Seria Sócrates um ímpio εἰρωνικόν?	52
1.5. A <i>eirōneía</i> dissociada do <i>elenchus</i> socrático	53
Capítulo 2: A <i>eirōneía</i> socrática como simulação de ignorância	57
2.1. Imaginariam que eu estivesse εἰρωνευομέν ( <i>Apologia</i> , 38a1)	60
2.1.1. A <i>eirōneía</i> /ironia em defesa da filosofia	64
2.1.1a. O fator devocional	66
2.1.1b. O fator moral	68
2.1.1c. O fator político	70
2.1.2. O filósofo irônico, ético e <i>zetético</i>	76
2.2. Εἰρωνεύη, Sócrates. Εἰρωνεύου, Cálicles ( <i>Górgias</i> , 489e1-3)	78
2.2.1. Uma análise da <i>eirōneía</i> de Cálicles e a de Sócrates	79
2.2.1a. A investida de Cálicles	79
2.2.1b. A evasiva de Sócrates	83
2.2.2. A possível expansão semântica da <i>eirōneía</i> no <i>Górgias</i>	85
2.3. E ele passa a vida εἰρωνευόμενος ( <i>O Banquete</i> , 216e4)	88
2.3.1. E ele respondeu εἰρωνικῶς ( <i>O Banquete</i> , 218d6)	95
2.3.2. εἰρωνεία e ἀλήθεια: o prato cheio do <i>Banquete</i>	100
2.4. Αἰ está a habitual εἰρωνεία de Sócrates ( <i>A República</i> , 337a4-6)	107
2.4.1. Diante de um <i>sardánion</i> , é justo ser <i>eirōnikós</i>	111
2.5. A <i>eirōneía</i> socrática: ocultação, revelação e reflexão	119

Capítulo 3. <i>Status Quaestionis</i> : A relação entre a <i>eirōneia</i> e a ironia atual	122
3.1. O conceito de ironia socrática no debate contemporâneo	124
3.1.1. Gregory Vlastos e Iliana Lytra	124
3.1.2. Alexander Nehamas	130
3.1.3. Melissa Lane	132
3.1.4. Síntese	135
 Considerações finais	 138
 Referências bibliográficas	 141

*Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro.*<sup>1</sup>

Machado de Assis

---

<sup>1</sup> ASSIS, Machado de. *O Espelho*. Obra Completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. II.

## INTRODUÇÃO

Originalmente, a relação do adjetivo *eírōn* com o personagem Sócrates se encontra na comédia de Aristófanes, *As Nuvens* (449), num sentido pejorativo: “macio na fala, *dissimulador*, viscoso e fanfarrão”<sup>2</sup>. No entanto, essa associação só é possível de maneira indutiva, pois é Estrepsíades, o personagem falido, quem faz o voto de tornar-se um dissimulado; enganador, como se essa espécie de juramento fosse compulsória para se tornar um membro do pensatório — *phrontistérion* —, cujo mestre era um Sócrates. Ao que tudo indica, o comediógrafo não teria deixado nenhuma lacuna para uma possível leitura positiva do termo. Portanto, o teor negativo se manteria intacto, até Platão relacionar os cognatos da palavra *eírōn* com a maneira peculiar de Sócrates expor suas indagações aos amigos e oponentes, registrando com uma marca bastante singular o seu modo de filosofar. A partir disso, uma questão recai sobre as instâncias platônicas: apesar do sentido negativo com o qual o vocábulo era apresentado comumente, no panorama da antiguidade grega, no dialeto ático, a prática de Sócrates seria diferente, devido ao efeito positivo, o interesse no exame filosófico das virtudes?<sup>3</sup>

Por ora, essa interrogação fica suspensa para explicar que, basicamente, dois critérios são levados em conta para se considerar como negativa a qualificação do termo: (1) a própria etimologia incerta<sup>4</sup>, que acarreta uma

<sup>2</sup> “μάσθλης, εἶρων, γλοιός, ἀλαζών”. (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 449. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski)

<sup>3</sup> Convém frisar que o extenso debate sobre o Sócrates histórico está longe do escopo desta dissertação. Contudo, uma vez que a performance do personagem e as obras platônicas são as principais referências ao longo da argumentação, elas estarão divididas em dois agrupamentos distintos. Por enquanto, delimita-se uma sequência para cada conjunto de obras, com (1) *eirōneía* não-socrática e outro com (2) *eirōneía* socrática. Além disso, em cada um desses grupos, é possível perceber a cronologia mais canônica, naturalmente, por estratégia prática e convencional, sem que haja uma abordagem estrita à questão da estilometria. Desse modo, as aparições da *eirōneía* nas obras de Platão, serão apresentadas pela seguinte alternativa: (1) *Eutidemo*, *Crátilo*, *Sofista* e *Leis* e (2) *Apologia*, *Górgias*, *Banquete* e *República*. Por fim, porém não menos importante, nos dois agrupamentos propostos, os diálogos que encerram cada conjunto (1: *Leis*; 2: *República*) possuem episódios bastante expressivos e informações importantes que envolvem a *eirōneía*. Mas esse assunto será discutido ao longo dos capítulos 1 e 2.

<sup>4</sup> No *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, a explicação de Pierre Chantraine para εἰρωνεία é que “a etimologia não é satisfatória” (CHANTRAINE, 1999, p. 326). Em suma, de acordo com o gramático e helenista francês, ἐρωτάω e εἰρωμαι referem-se a “perguntar, interrogar, pedir, questionar”. Isso também permite a suposição de que a maneira habitual das falas e atitudes do Sócrates platônico transmitem ao público interno/externo um questionamento sobre qual seria sua verdadeira intenção, e ainda, sobre a possibilidade de alguma dissimulação e/ou simulação. De

semântica pejorativa, e (2) a insuficiência em inspirar o pensamento filosófico. Essa concepção negativa era a mais recorrente no emprego do termo por Aristófanes, dentre outros<sup>5</sup>, no decorrer do tempo. Contudo, justamente por causa da própria etimologia de *eirōneía* ser incerta, já havia disputa pelo significado mais apropriado, desde aquela época. O autor mais proeminente a teorizar sobre o assunto é Aristóteles, que distinguiu o *eirōn* do *alāzōn*<sup>6</sup>, enaltecendo a modéstia e autodepreciação de Sócrates<sup>7</sup>. No entanto, as considerações do filósofo de Estagira serão mostradas, *en passant*, no terceiro capítulo da presente dissertação. De todo modo, ele é quem exerce a maior influência para se atentar sobre a qualificação positiva da *eirōneía*, ou seja, apesar da própria etimologia e semântica ambíguas, ela teria o potencial para encapsular um conteúdo filosófico significativo e abrangente. Isso envolve um procedimento mais hermenêutico, pois se deve à presumível intenção *desenganadora* do autor/protagonista, bem como ao possível efeito causado nos leitores/interlocutores que foram contemplados com a participação e pedagogia da dialética socrático-platônica, pelo viés da *eirōneía*/ironia.

Em seguida, o postulado aristotélico seguiu para o contexto latino e inspirou Cícero a redefinir o vocábulo. Ainda preservando a figura de Sócrates, a *ironia* passa a ser associada a “brincar com seriedade” (*severe laudas*)<sup>8</sup>.

todo modo, renomados platonistas associam a ironia socrática às perguntas elaboradas como dispositivo dialético, como estímulo ao pensamento, e com um fim pedagógico de reflexão sobre as virtudes.

<sup>5</sup> Cf. VLASTOS, 1991, p. 23-25; NATHAN, 2020, p. 27, notas 20 e 21.

<sup>6</sup> *MM* 1. 32, 1193a 29–33; *EE* 3. 7, 1233b38–1234a3; *EN* 2. 7, 1108a21–2; *EN* 4.7; 1127a20–4; *EN* 4. 3, *Ret.* 3. 18, 1419b7–9; *Ret.* 2.2, 1379b30–1; *Ret.* 3.19, 1420a1–3, 1124b28–31; 3. 18, 1419b8–10.

<sup>7</sup> “Os dissimuladores que dizem que têm menos parecem mais refinados quanto aos caracteres (pois não parecem falar com vistas ao lucro, mas são avessos à pompa). Eles repudiam, sobretudo, o que traz reputação, como também fazia Sócrates”;

“οἱ δ' εἰρωνες ἐπὶ τὸ ἔλαττον λέγοντες χαριέστεροι μὲν τὰ ἥθη φαίνονται· οὐ γὰρ κέρδους ἕνεκα δοκοῦσι λέγειν, ἀλλὰ φεύγοντες τὸ ὀγκηρόν· μάλιστα δὲ καὶ οὗτοι τὰ ἐνδοξα ἀπαρνοῦνται, οἷον καὶ Σωκράτης ἐποίει”. (ARISTÓTELES, *EN*, 4.7, 1127b23-26. Tradução de Marco Zingano)

<sup>8</sup> “A dissimulação também é urbana quando são ditas coisas diversas das que pensas, não naquele gênero de que falei antes, quando dizes o contrário (...), mas, sim, quando todo gênero de discurso brinca com seriedade, falando algo diferente do que pensas. (...) Mas, como fazem melhor aqueles que conhecem este assunto, minha opinião é que Sócrates, como sua elegância e humanidade, sobressaiu a todos no que tange à ironia e à dissimulação. Trata-se de um gênero bastante elegante, temperado com seriedade, e que se adapta tanto aos discursos oratórios quanto às conversas urbanas”.

“Urbana dissimulatio est, cum alia dicuntur ac sentias, non illo genere, de quo ante dixi, de quo ante cum contraria dicas (...), sed cum toto genere orationis severe laudas, cum aliter sentias ac loquere; (...) Graeco eum verbo appellat εἰρωνᾶ; sed uti ei ferunt, qui melius haec norunt, Socratem opinor in hac ironia dissimulantiquae longe et humanitate omnibus praestitisse. Genus est perelengas et cum gravitate salsum cumque oratoriis dictionibus tum urbanis sermonibus accommodatum”. (CÍCERO, *De Oratore* 2.269–270. Versão inglesa de Edward W. Sutton, 1979.

Igualmente aos seus antecessores, Quintiliano atribui a uma só personalidade o título de representante da *ironia*, ao declarar que “uma vida inteira poderia ser realizada para ilustrá-la, como se pensava de Sócrates” (*Inst. Orat.* IX. II. 46). Além disso, seus comentários com detalhes mais técnicos foram imprescindíveis para reforçar a compreensão positiva do termo e cristalizar a ideia de que a *ironia* é “o entendimento de algo contrário do que realmente é dito” (*Inst. Orat.* IX. II. 44), tal como se conhece atualmente. Inclusive, o mestre de retórica latino foi responsável por esquematizar as diferentes manifestações da ironia, por exemplo:

A ironia envolvendo uma figura não difere da ironia que é um tropo, no que diz respeito ao seu gênero, pois, em ambos os casos, entendemos algo que é o oposto do que realmente se diz; por outro lado, uma consideração cuidadosa das espécies de ironia logo revelará o fato de que elas diferem. (QUINTILIANO, *Inst.Orat.* IX.II.44. Versão inglesa de BUTLER, 1959. Tradução própria)

A primeira manifestação é o tropo, um movimento retórico que implica na alteração artística de uma palavra ou frase, de seu significado próprio para outro (*Inst. Orat.* VIII.V.34-vi). Para ilustrar, retorna-se à *Apologia* (24b5-c5), em que Sócrates qualifica Méleto como honesto e amigo da cidade, expressões que devem ser entendidas como os opostos, haja vista que o paradoxo se confirma quando o filósofo prossegue, dizendo que Méleto é criminoso. Ora, mesmo um leitor mais leigo do diálogo é capaz de captar facilmente a animosidade entre eles. Neste caso, a ironia está em três palavras, e é, portanto, uma forma especialmente concisa de tropo (*Inst. Orat.* IX.II.45). Sendo assim, sua especificidade está no conflito entre os elementos internos do texto, os registros verbais. Por isso, a discrepância entre os qualificadores expõe o outro ao escárnio e envergonhamento.

Já no segundo tipo, a figura de linguagem não acarreta mudança de significado nas palavras, porém efetiva uma forma de reflexão bem mais abrangente e a contemplação de novos aspectos, proporcionados pela arte literária (*Inst.Orat.* IX. I. 14). Envolvendo falas e atos, a figura é bastante dramática: pois a história parece ser encenada, não narrada (*Inst.Orat.* IX. I. 43), além de ser mais

adequada às conversações urbanas e deleitáveis, com um humor mais moderado do que o tropo. Por fim, Quintiliano conclui:

Mas na forma figurada de ironia, o falante disfarça todo o seu significado, o disfarce sendo aparente, ao invés de confessado. À medida que no tropo o conflito é puramente verbal, na figura o significado, e às vezes todo o aspecto do nosso caso, entra em conflito com a linguagem e o tom de voz adotados; não, uma vida toda do homem pode ser colorida com ironia, como foi o caso de Sócrates, que foi chamado de ironista porque ele assumiu o papel de um homem ignorante, perdido, maravilhado com a sabedoria dos outros. (QUINTILIANO, *Inst. Orat.* IX.II.46. Versão inglesa de BUTLER, 1959. Tradução própria)

Em síntese, ele explica que a repetição de uma série de tropos culmina na figura de linguagem (*Inst. Orat.* IX.II.47). Em outras palavras, devido ao fato de a ironia socrática ser habitual e recorrente, sob a forma de tropo, ela culmina na abrangência e complexidade da figura. Isso permitiria observar mais detidamente o *pathos* irônico e a performance do personagem platônico diante do Híppias, por exemplo, a quem ele elogia como sábio e belo, porém a fim de testar-lhe o conhecimento sobre o que é o belo; ou diante de Eutífron, a quem o filósofo pede lições sobre a piedade, mesmo após aquele ter condenado o próprio pai à morte. Entretanto, isso não indica que Sócrates seja digno de desconfiança (sentido negativo), mas pleno de dúvida e investigação (sentido positivo).

Diante desse quadro, a questão inicial sobre as instâncias platônicas viabilizou que os mais distintos comentadores da *eirōneia*/ironia identificassem uma presumível mutação de sentido, passando do pejorativo ao apreciável, e até mesmo com uma abertura para o cômico, que teria sido promovida pelo próprio Platão<sup>9</sup>. Essa eventualidade abriu precedentes para uma série de traduções e interpretações, das quais algumas estabelecem a relação intrínseca entre a *eirōneia* antiga e a ironia contemporânea e dão forte ênfase e até centralidade ao termo nas obras platônicas. Por outro lado, alguns eruditos reivindicam o sentido aristofânico, com o argumento de que esse seria o mais original. Ainda, outros exigem a sistematização de parâmetros para o que se pretende chamar de ironia socrática<sup>10</sup>. Convém informar brevemente que a presente dissertação se concentra

<sup>9</sup> Cf. VLASTOS, 1991, p. 25; LOMBARDINI, 2018, p.47; LYTRA, 2020, p. 25.

<sup>10</sup> Essa é a provocação posta por Sedley (2002, p. 41), Ferrari (2008, p.1) e a mais recente, Melissa Lane, que diz: “E se não houver base textual para uma imputação sistemática (em oposição à



em trechos específicos de oito obras de Platão, daí considera-se a *eirōneía* como algo inerente à moral socrático-platônica, um item que se reflete no padrão dialógico do protagonista. Além disso, adota-se a apreciação aristotélica, no que tange à concepção desse procedimento, considerado como uma forma de autodepreciação. Porém reservam-se algumas ressalvas quanto ao paralelo tão estrito que alguns comentadores estabelecem entre o conceito primário e o atual.

Tendo em vista o panorama aludido, o primeiro capítulo é destinado a tratar dos episódios que trazem a *eirōneía* como simulação de conhecimento, aquele sentido mais ordinário mencionado acima, estritamente negativo, sem qualquer finalidade positiva que lhe seja associada. De maneira imediata, essas instâncias transmitem um desconforto emocional nos interlocutores/leitores, seja pela manifestação da desconfiança, da ira ou qualquer outro tipo de desaprovação a quem é atribuída a alcunha de irônico. Coincidentemente ou não, elas não apresentam nenhuma acusação direta contra Sócrates.

Quanto à questão posta no início desta introdução, sobre uma suposta nova atribuição do termo quando é relacionado ao protagonista platônico, o problema em assumir uma resposta positiva fica nítido pelo fato de que, no *corpus platonicum*, encontram-se quatro passagens com ocorrências da *eirōneía* exclusivamente negativa em diferentes aspectos (semântico e epistemológico), que não correspondem à tentativa de vislumbrar um resultado positivo desses excertos. Isso é o que ocorre em passagens do *Eutidemo* (302b.3), *Crátilo* (384a5), *Sofista* (268c8)<sup>11</sup> e *Leis* (908e2), nas quais os falantes descrevem o perfil de indivíduos dissimulados, de modo que tanto a semântica quanto o contexto nos dirigem para uma única compreensão: que esses sujeitos não são confiáveis de maneira alguma e a forma pela qual eles se expressam não inspira nenhum tipo de reflexão nos debates, tampouco sobre as virtudes.

Uma coincidência nos casos do *Crátilo*, *Sofista* e *Leis* é que o autor não dá voz para que os acusados pudessem replicar ou falar em defesa deles, bem diferente daqueles episódios protagonizados por Sócrates. Com o personagem Crátilo, por exemplo, isso fica muito bem notável, pois ele é emudecido de

---

ocasional e casual) da ironia socrática, então aquelas tradições, postulando seu significado filosófico - por mais que se avalie seu propósito, público e valor - precisam ser reconsideradas". (LANE, 2011, p. 256-257. Tradução própria)

<sup>11</sup> É necessário fixar que, na verdade, a descrição do *eirōn*, no diálogo *Sofista*, está nos trechos 268a7; 268b3, 268c8, e se resumem neste último. Adiante, a seção 1.3 está reservada para os comentários de todos os três trechos.

maneira tão marcada que fica sob a suspeita de ser alguém tão sábio que seu conhecimento é inacessível ou tão tolo que não é digno de ser ouvido. No *Eutidemo*, o curioso é que o próprio Sócrates acusa Dionisodoro de *eirōneía*, o referido ganha o direito de réplica, mas seu discurso é denunciado por Sócrates como um mero disparate e uma evasão da conversa.

Essas seriam algumas evidências de que a *eirōneía*/ironia é estéril filosoficamente. No entanto, eles são exemplos que não estabelecem necessariamente um vínculo exclusivo com a figura de Sócrates e, além disso, são ocasiões em que os personagens envolvidos apontam para um sentido pejorativo, induzindo o público leitor à interpretação negativa, imediatamente. Portanto, eles impediriam de extrair qualquer significado proveitoso do termo. Ainda assim, Platão pode ter reservado um teor positivo quando o vocábulo tinha uma relação direta com seu personagem principal. Afinal, a grande diferença desse outro uso da *eirōneía* ao modo de Sócrates seria que a finalidade é a conversação filosófica e compreensão da verdade, não a imposição de uma doutrina ou ganho erístico, almejando fama, seguidores e fortuna, o que faziam seus antagonistas. Essas informações são apresentadas no seguinte esquema:

- *Eutidemo* (302b3-4): Dionisodoro, *fingindo*, esconde ignorância;
- *Crátilo* (384a1): Crátilo, silencioso, se *esconde* em oráculos;
- *Sofista* (268c8): O sofista, imitador *irônico*, cria opiniões falsas;
- *Leis* (908e2): O ateu *dissimulado* dissemina ateísmo.

Em vista desses episódios, fica cada vez mais evidente o exaustivo argumento de que a noção antiga mais usual de *eirōneía* (enganação; dissimulação) não corresponderia diretamente à ironia, cujo sentido foi alterado no contexto latino e herdado pelo contemporâneo, que causa um contraste fortuito entre fala e pensamento<sup>12</sup>. Porém, de modo geral, é inegável que o tipo de linguagem que Platão utiliza para dar voz aos seus personagens e incrementar as reflexões é repleto de enunciados sugestivos e insinuações, algo bem próximo de como a ironia atual funciona comumente. A partir dessa constatação, é possível afirmar que, talvez, o autor teria estabelecido uma forma bastante original e

---

<sup>12</sup> *Ibidem* notas 18 e 19

própria do uso de *eirōneía*, uma figura cuja finalidade seria incentivar o público a pensar por si.

Desse modo, embora seja nítido que o termo ático e o atual sejam distantes temporalmente e haja uma natural disparidade de sentido do primeiro para o segundo, é provável que somente aquela *eirōneía* do Sócrates platônico fosse interpretada como uma simulação jocosa e fingimento de ignorância, vinculada ao *questionamento* propiciado pelo seu modo bastante original de *perguntar*, que teria inspirado o novo significado aderido por Aristóteles<sup>13</sup>, que perdurou, se expandiu ao longo do período romano e moderno, e alcançou a atualidade. Por sua vez, a ironia recente também carrega um certo tipo de ocultação, fingimento, dissimulação ou ambiguidade, mas que é passível de ser descoberta, de acordo com o contexto.

Em seguida, o segundo capítulo desta dissertação está reservado para discorrer sobre as ocorrências de *eirōneía* como simulação de ignorância, relacionadas diretamente a Sócrates, o protagonista platônico, tal como a relevância positiva desse seu recurso, que seria um tipo mais sublime e refinado de fingimento. A partir da observação textual isolada dos trechos centrais e da interação entre os personagens, *prima facie*, deduz-se prontamente que o vocábulo transmite uma semântica negativa, com a acusação difamatória. Porém, isso ocorre somente na camada interna/dramática de um momento muito específico. Em outra perspectiva, a abrangente verificação contextual de informações expostas em variadas passagens e a atenção quanto ao perfil, discursos e atitudes dos envolvidos possibilitam que o público leitor compreenda que há efeitos dialéticos e epistemológicos positivos, portanto, favoráveis à filosofia. Entretanto, deve-se reconhecer que isso ocorre somente na camada externa/literária, sujeita aos riscos da hermenêutica. Haja vista que a ambiguidade intrínseca ao vocábulo e à caracterização do protagonista são justamente as principais razões que abrem precedentes para novas leituras da *eirōneía*, com sentido fecundo ao pensamento.

Além dos mais, deve-se considerar que o potencial de uma figura de linguagem está em aguçar o pensamento, tal qual ilustrado pela metáfora<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Ibidem* nota 7

<sup>14</sup> A título de curiosidade: Quintiliano (VIII.VI,4) elege a *metáfora* (*translatio*, na versão latina) como o mais comum e belo tipo de tropo, e explica que ela não é só uma mudança na fala, empregada inconscientemente e por pessoas incultas, mas ela é tão atrativa e elegante que, pelo seu brilho próprio, esclarece um significado na linguagem. Portanto, segundo Quintiliano, é

machadiana na epígrafe, que contém um embelezamento pelo jogo dos antônimos, a partir do qual se possibilita a reflexão sobre autoconhecimento. Da mesma maneira, acredita-se que Platão fez da *eirōneia* de Sócrates um recurso retórico-filosófico, capaz de promover uma tensão inicial, mas seguido de uma sedutora interrogação, que poderia ser justificada pelo erotismo daquele Sileno encantador de jovens (*Banquete*, 216d4).

A observação unilateral da etimologia de *eirōneia* seria insuficiente para dar conta do fenômeno discursivo. Portanto, acaso seria justo fixar uma visão tão restrita em todas as passagens, como se Platão estivesse usando *eirōn* no mesmo sentido que, anteriormente, Aristófanes havia utilizado, também acusando e colocando sobre Sócrates a insígnia de “dissimulado”, sem nenhum espaço para reflexão? A resposta para essa pergunta não deixa de ser igualmente ambígua. Numa leitura imediatista, se forem consideradas somente as reações dos interlocutores, se diria que sim. Contudo, uma interpretação um tanto mais apurada permitiria assumir o contrário, se forem considerados o conhecimento prévio sobre o perfil do protagonista e dos seus interlocutores, o contexto no qual os personagens estão inseridos, bem como o vocabulário utilizado pelo autor. Esses seriam alguns dos elementos suficientes para forjar a tensão irônica e prender a atenção do público, encaminhando-o para a análise do episódio e reflexão sobre o assunto em pauta.

Conforme será visto, ao verificar as ocorrências na *Apologia* (38a1), *A República* (337a4), *Górgias* (489e1; 489e3) e *O Banquete* (216e4; 218d6), pode-se perceber parcialmente que, além dos cognatos de *eirōneia*, há algumas outras coincidências, tais como, (1) o personagem Sócrates estar envolvido na trama, no papel de acusado; (2) elas aparecerem sob a forma negativa, de repreensão; (3) acontecerem num ambiente de dicotomia, a partir de vestígios deixados pelo próprio Platão e; supostamente, (4) terem a finalidade de captar a atenção do leitor, conduzindo-o para o questionamento, ou seja, resultando em um evento positivo/favorável filosoficamente. Diante dessas passagens, o que parece mais provável é que, devido à origem do termo, o efeito nos interlocutores/personagens é sempre negativo, mesmo que só num primeiro momento, e depois venha a ser convertido pela técnica do autor, enquanto que,

---

impossível que o efeito da *metáfora* seja banal, medíocre ou desagradável, mas que ela obtém um complemento da tarefa supremamente difícil de prover nome para todas as coisas.

nos leitores, é bem mais frequentemente positivo/reflexivo. O esquema abaixo sugere o seguinte:

- *Apologia* (38a1): tribunal desconfiado X leitores esclarecidos;
- *Górgias* (489e1): Cálices relutante X leitores dispostos;
- *O Banquete* (216e4; 218d6): Alcibíades lamentoso X leitores agraciados;
- *A República* (337a4): Trasímaco precipitado X leitores contidos;

Com isso em vista, presume-se que Platão estivesse consciente das implicações de suas técnicas literárias e tenha deixado vestígios de elementos paradoxais e ambivalentes, associados à *eirōneia*/ironia, utilizando-a como uma ferramenta retórica e figura de linguagem, acionando um efeito sugestivo, abrangente ou aporético. Então, o *gap* causado pela estratégia platônica, uma lacuna entre a verdade e a mentira, é exatamente o espaço convidativo para a participação da pessoa na leitura reflexiva<sup>15</sup>.

Diante dessas informações, vale recapitular que a diferença fundamental estabelecida entre os dois capítulos iniciais desta dissertação é que o primeiro apresenta as ocorrências do vocábulo *eírōn* e correlatos que são remetidos a personagens secundários que não fazem parte do ciclo do principal. Nesses casos, o sentido transmitido pelo termo é somente negativo, ou seja, a semântica ambígua e o perfil dos envolvidos não propiciam outra acepção que permita imaginar alguma intenção benéfica daquelas figuras. Nessa perspectiva, a ênfase é voltada para a camada interna/dramática (emissor - receptor). Assim sendo, essas evidências exibem o que alguns comentadores acreditam ser o uso padrão da *eirōneia* em todo o *corpus platonium*. Ainda assim, é oportuno registrar que outros estudiosos presumem que o autor pretenda transmitir alguma mensagem diferente daquela exposta textualmente e que isso só seria captado na camada externa/literária (autor - leitor). Essa espécie de "ironia platônica" (GRISWOLD, 2002, p. 87) seria um procedimento igualmente proveitoso para a prática

<sup>15</sup> “Isso não quer dizer que proponho ler Platão como uma figura "literária" e não como uma figura "filosófica". Pelo contrário, espero mostrar que, assim como os autores literários muitas vezes levantam e iluminam questões filosóficas, os filósofos também chegam a conclusões filosóficas por meio de características que tendemos a associar principalmente a autores literários. Isso não é verdade nem para todos os autores literários nem para todos os filósofos. Mas é bem verdade no caso do nosso assunto principal aqui”. (NEHAMAS, 1998, p.33. Tradução própria)

filosófica e também inspira algumas ponderações, ao longo dos dois capítulos iniciais.

Por outro lado, no segundo capítulo, marcado pelos registros de *eirōn* e derivados que são remetidos a Sócrates, apresenta-se a hipótese de que a semântica ambígua do termo *eirōneía* transmita uma sensação negativa para o interlocutor, também na camada interna (protagonista-antagonista). O oponente fica irritado porque a *eirōneía* de Sócrates faz com que ele tenha que repensar as suas próprias opiniões, não pelo simples fato do outro fingir saber menos do que sabe. O resultado positivo disso seria melhor percebido na camada externa, em que o leitor pode desaproveitar o comportamento do interlocutor e apreciar o do protagonista, aludindo que este "esconde sabedoria, simulando ignorância", como um sutil ato de modéstia. Com essa afinidade estabelecida, fica mais favorável para o leitor aceitar a proposta de refletir sobre o conteúdo discutido no debate e, por fim, extrair do texto ensinamentos que sejam convenientes para a construção do seu caráter intelectual e moral (Cf. LYTRA, 2020, p. 166).

É oportuno ressaltar que, nesta dissertação, acredita-se que seja plausível que o autor use *eirōneía* vinculada ao padrão dialógico do seu protagonista, mas não com a mesma intenção que os outros personagens. Entretanto, devido à semântica da *eirōneía* ser tão ambígua, ela complexifica a apreensão do sentido. Por essa razão, as ponderações ao longo de ambos os capítulos buscam um forte embasamento na contextualidade, o que também justifica que, às vezes, a argumentação se torna um tanto extenuante, com muitas referências internas de uma mesma obra ou trechos de outras obras platônicas, pois a pesquisa contextualizada é parte da metodologia adotada na elaboração da dissertação e também fator determinante para a compreensão dos eventos irônicos.

Na sequência, o terceiro capítulo traz o *status quaestionis*, no panorama dos séculos XX e XXI, a partir do debate central que é inaugurado pelo mais notório intérprete da visão positiva da *eirōneía*, Gregory Vlastos, em *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (1991), que, assumindo o fardo da prova da interpretação de Quintiliano<sup>16</sup>, formula o seu conceito de ironia complexa, no qual

<sup>16</sup> “Se seguirmos Quintiliano, entenderemos que Alcibiades está dizendo que Sócrates é um ironista ao longo da vida. Se seguirmos Guthrie & Co., entenderemos que ele está dizendo que Sócrates é um enganador ao longo da vida. (...) Esse foi o mais comum dos usos atuais da palavra, a suposição deve ser de que esses estudiosos estejam certos. Portanto, se alguém acredita que, pelo contrário, a leitura de Quintiliano é a correta, deve assumir o ônus da prova. Eu prazerosamente o assumo”. (VLASTOS, 1991, p. 34. Tradução própria)

o conteúdo superficial do que é dito é falso num sentido, mas verdadeiro em outro.<sup>17</sup> Contudo, a definição de Vlastos provoca um amplo debate e gera uma série de contra-argumentações. Aqui, cabe adiantar que esta dissertação se inspira na ideia do autor que compreende a ironia como um recurso metodológico do Sócrates platônico, porém se mantém alguma reserva quanto à supervalorização que ele dá ao sentido positivo.

Dentre os antagonistas da tese de Vlastos, destaca-se a mais recente e persuasiva, Melissa Lane, que, em seus famosos artigos *The evolution of eirōneia in classical greek texts: why socratic eirōneia is not Socratic irony* (2006) e *Reconsidering Socratic Irony* (2011), apresenta uma série de argumentos e dados que reivindicam que *eirōneia* e seus cognatos não devem ser traduzidos em nenhum lugar em Platão como "ironia" (LANE, 2011, p.248). De certo modo, há de se concordar com Lane que algumas passagens apresentam uma visão tão pejorativa da *eirōneia*, que seria muito discrepante traduzir como ironia, no sentido contemporâneo. Entretanto, neste expediente, o que chama a atenção são os casos exclusivos nos quais a *eirōneia* socrática, como verificada em leitura exploratória, é passível de interpretações positivas e que inspiram o sentido contemporâneo de ironia. Portanto, apesar de se apreciar o empenho da autora em restabelecer a originalidade pejorativa do vocábulo, um argumento recorrente ao longo desta dissertação é que a *eirōneia* socrática continua sendo ambígua, uma grande incógnita, em outras palavras, a confluência entre o negativo e o positivo.

A propósito, é mister elucidar que, ao longo de toda esta dissertação, quando se utiliza a "ironia", na noção contemporânea, se pensa em Jan Opsomer, em *The Rhetoric and Pragmatics of Irony/εἰρωνεία* (1998), que observa que, basicamente, a “ironia” foi definida como a transmissão de significado usando linguagem que normalmente expressa *algo a mais*, muitas vezes o oposto; e que a assim chamada *eirōneia* retórica antiga parece coincidir, mais ou menos, com o uso de “ironia” nas línguas modernas (OPSOMER, 1998, p.14). Além disso, sob uma abordagem pragmática,

Εἰρωνεύομαι sempre indica uma simulação ou certa atitude, frequentemente com a clara intenção de que essa simulação ou dissimulação seja entendida como tal, mas em

<sup>17</sup> É curioso que Vlastos não tenha tratado de todas as instâncias de *eirōneia* no *corpus platonicum*, sem fazer qualquer menção ao *Eutidemo* e *Crátilo*, justamente os dois diálogos mais reconhecidamente cômicos e, portanto, mais passíveis de ironias.

outros casos com propósitos enganosos, no mínimo, por parte da audiência (...), o que claramente corresponde à nossa noção moderna de ironia e, propriamente, à noção retórica de ironia ou à nossa noção de falsa modéstia. (...) A noção de enganação propriamente dita pertence exclusivamente à antiga noção de εἰρωνεία. Mas, de fato, a margem entre aqueles dois usos não é tão clara como pode parecer de primeira. (OPSOMER, 1998, p.32. Tradução própria)

Em suma, no terceiro capítulo, o intento é confrontar duas linhas interpretativas basilares sobre o tema da ironia socrática, de Gregory Vlastos e Melissa Lane. A primeira condiz com aqueles que avaliam que, partindo da formulação de um fingimento de insipiência, muitas vezes sorrateiro, o propósito de Sócrates é o questionamento e a contribuição para a construção do caráter intelectual e moral do indivíduo. Essa ponderação positiva, de viés aristotélico, continua sendo bastante influente, tanto que é esmiuçada em *The Socratic challenge: Reinventing Socratic irony's educational character* (2020), a tese mais recente sobre o tema, defendida pela pensadora de origem grega, Iliana Lytra. A segunda linha corresponde aos que afirmam veementemente que mesmo a *eirōneia* relacionada a Sócrates se presta à mera enganação, como em todos os outros casos do termo em ático, desprovida de qualquer pertinência filosófica.

A presente dissertação, inspirada na primeira corrente mencionada acima, sustenta o argumento de que a *eirōneia* do Sócrates platônico não repousa na mera dissimulação, mas a sua ambiguidade fundamental se manifestaria pela possibilidade de “fingimento de ignorância que sugere conhecimento”, ou ainda, “engano que encaminha para desengano”. Evidentemente, isso traz um problema lógico, afinal, algo que pretende confundir não deve esclarecer e vice-versa. Mas, acredita-se que Platão parece brincar com essa lógica.

Um bom exemplo estaria dramatizado em *O Banquete* (216c3-219b2), precisamente pelo afastamento afetivo de Sócrates do belo Alcibíades, fato que incrementa ainda mais a atração do jovem, gerando uma atmosfera de lamentação, devido à negação erótica/irônica. Ao mesmo tempo, há uma aproximação cognitiva do amado, que sugere a investigação além da aparência e que decidissem juntos o que fosse melhor para ambos. Em outras palavras, o filósofo é que concilia a ambivalência entre o afastamento afetivo e a aproximação cognitiva. E a maior prova de amor do jovem é que, apesar da desolação, este persiste na aproximação da sabedoria socrática.



Resumindo, pretende-se assumir que a *eirōneia* aplicada pelo sábio de Atenas pode expor a enganação inicial como um recurso metodológico, um ponto de partida, mas tem a finalidade de encaminhar para o conhecimento, superando as confusões das opiniões falsas, em direção à contemplação da verdade. Entretanto, uma vez que a ironia socrática é entendida como um dispositivo para o pensamento, não se pode perder de vista que ela é manipulada pelo autor que, acima de tudo, também tem intenções muito pretensiosas, tais como instigar a imaginação do público leitor e difundir algumas mensagens com conteúdo profícuo. Em outras palavras, enquanto o autor se utiliza de um termo injurioso para expressar o modo bastante pitoresco de seu personagem simular ingenuidade, ele próprio parece querer transmitir algo *diferente* do que foi exposto nas linhas do texto. Em síntese, o principal corolário dessa coexistência da ironia dramática promovida pelo autor e a ironia filosófica do protagonista é que a narrativa fica ainda mais atrativa filosoficamente, como se pretende demonstrar repetidas vezes ao longo da presente dissertação.

Finalmente, após a avaliação das fontes primárias e secundárias, pretende-se assumir uma perspectiva bem fundamentada a respeito dos eventos irônicos que, inclusive, auxilie em definições mais adequadas da noção contemporânea de ironia. Afinal das contas, o (1) “modo de exprimir-se em que se diz o contrário do que se pensa ou sente” pode significar o mesmo que (2) “falta de verdade no que se diz, crê ou pensa”<sup>18</sup>, constituindo apenas uma grande mentira e enganação. De toda sorte, o fato é que Platão concedeu ao seu personagem, Sócrates, o linguajar heurístico, com um tom ligeiramente bem-humorado e desafiador o suficiente para estimular o pensamento, a análise dos fatos, e revelar os charlatões<sup>19</sup>. E, analogamente, é nesse sentido que a ironia filosófica se torna

<sup>18</sup> Essas são as definições encontradas no *Mini Aurélio Século XXI Escolar* (2001) para (1) ironia e (2) engano. Sabe-se que os verbetes nos dicionários, sobretudo os mais populares, não se destinam à discussão extensa dos conceitos. No entanto, cabe ressaltar que, mesmo na linguagem cotidiana, os falantes de línguas neolatinas reconhecem que “ironia” possui um duplo sentido que pode apontar para uma situação positiva ou negativa, a depender do contexto. No inglês, outro exemplo de língua moderna, segue-se essa mesma regra. Enfim, retorna-se ao problema da definição.

<sup>19</sup> Na versão virtual do *LSJ*, a primeira definição de εἰρωνεία/ironia aponta diretamente para o método socrático: “Uma dissimulação, ou seja, ignorância propositadamente afetada para provocar ou confundir o antagonista, um modo de argumento usado por Sócrates contra os sofistas, *Pl.R.337a*, cf. *Arist.EN1124b30*, *Cic.Acad. 2.5.15*: geralmente, modéstia simulada, opp. ἀλαζονεία, *Arist.EN.1108a22*”. Disponível em <https://lsj.gr/wiki/irony>. Acesso em 21/03/2022. (Tradução própria)

Já no *Houaiss*, em língua portuguesa, encontram-se definições similares, sendo a primeira relativa à Retórica: “1. (ret.) figura por meio da qual se passa uma mensagem diferente, muitas vezes contrária, à mensagem literal, ger. com objetivo de criticar ou promover humor [A ironia ressalta

tão necessária na era da informação, a fim de subjugar a acepção distorcida da liberdade de expressão, as opiniões tendenciosas e supostas verdades que são propostas para encobrir evidências científicas e históricas, estes itens fundamentais para o desenvolvimento da Filosofia.

---

do contexto]”. Destaque para o trecho em colchetes, justamente porque uma das estratégias nesta dissertação é considerar os contextos que envolvem as ocorrências de *eirōneía* para verificar se elas funcionariam, num primeiro momento, como uma atitude da retórica socrático-platônica, que chamo de não-convencional porque se destinaria ao reconhecimento da ignorância, a serviço da investigação filosófica mais profunda, num segundo momento. Já na entrada reservada à Filosofia, vê-se: “ironia socrática (fil.): disposição de aprender com outrem que fingidamente se adota para, interrogando-o habilmente, fazê-lo entrar em contradição e deixar bem evidente o caráter errôneo de suas concepções, do que resulta o reconhecimento por aquele interlocutor da autêntica ignorância do interrogado [Era o procedimento característico de Sócrates, registrado nos *Diálogos*, de Platão]: gr. *eirōneía*, as no sentido de 'ação de interrogar fingindo ignorância; dissimulação', de *eirōneúomai* no sentido de 'fazer-se de ignorante', pelo lat. *ironīa, ae* (no sentido definido)”. Disponível em <https://www.houaiss.net/corporativo/apps/www2/v6-1/html/index.php>. Acesso em 21/03/2022.

Embora o objetivo principal aqui não seja lançar críticas às definições dicionarizadas, não se pode deixar de notar que, em geral, elas se valem de uma etimologia muito assertiva quanto ao vocábulo grego, apesar da falta de consenso entre diversos *scholars*. O problema disso é que acabam relegando ao esquecimento o caráter ambíguo, o duplo sentido e a verificação mais minuciosa dos contextos, uma vez que a *eirōneía*/ironia que Sócrates usava, fingindo ignorância, ao que parece, seria diferente daquela usada por outros, que fingiam conhecimento.

*Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento. (...) Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião, que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos por imaginação, que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas.<sup>20</sup>*

Platão

---

<sup>20</sup> PLATÃO, *Sofista* (263e3-6; 264a7-b3). Coleção Os pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1994. Trad. Jorge Palikat e João Cruz Costa. Fala do Estrangeiro de Eleia.

## Capítulo 1: A *eirōneia* como simulação de conhecimento

Neste primeiro capítulo, analisam-se os contextos nos quais o termo *eirōn* e derivados, com sentido injurioso, teriam sido usados por Platão somente remetidos a outros personagens e situações que não envolvessem diretamente o seu icônico ironista. Agora, seu dileto personagem é quem aparece como acusador ou observador do acusado e, em casos ainda mais emblemáticos, à parte do debate e, portanto, isento de qualquer adjetivação pejorativa, respectivamente, em *Eutidemo* (302b3-4), *Crátilo* (384a1) *Sofista* (268a7; 268b3; 268c8) e *Leis* (908e2).

Nessas circunstâncias, os sofistas, estrangeiros ou outros indivíduos que são taxados de *eirōn*, o mesmo que enganadores e fingidos, dignos de desconfiança, tanto na camada interna quanto na externa dos diálogos. Visto que a semântica da *eirōneia*/ironia<sup>21</sup> é complexa e ambígua, o contexto das passagens analisadas e a ampla intertextualidade auxiliam na identificação de casos nos quais o termo e seus pares estão relacionados à exclusiva intenção de ludibriar um interlocutor. Então, quando há engano e trapaça como finalidade, fica difícil afirmar que *eirōn* e seus símiles possam contribuir para o empreendimento filosófico, pois, num ambiente de mera competição, em que se visa a vantagem pela desonestidade, é improvável se desenvolver a amizade — *philia* — necessária para o cultivo da sabedoria — *sophia*.

Por outro lado, embora Platão deixe bastante patente a nocividade da *eirōneia* no nível textual, pelos menos nos diálogos da fase intermediária e final, é bem possível que ele tenha utilizado do *escondimento*<sup>22</sup> dela como ferramenta retórica para, através das vozes de seus personagens, aduzir críticas contundentes

<sup>21</sup> Por ora, sobre a relação *eirōneia*/ironia, acompanha-se a explicação de José Luiz Fiorin, em *Figuras de retórica* (2014): “A ironia (do grego *eirōneia*, que significa “dissimulação”) é um alargamento semântico, uma difusão sêmica. (...) A ironia apresenta uma atitude do enunciador, pois é utilizada para criar sentidos que vão do gracejo até o sarcasmo, passando pelo escárnio, pela zombaria, pelo desprezo, etc. (...) As dimensões que o uso da ironia pode atingir são vastas: Vai desde uma palavra até uma obra toda, passando por passagens de diferente extensão de uma dada obra” (FIORIN, 2014, p. 69-70). No entanto, se discutirá com mais esmero a complexidade dessa relação no terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>22</sup> A *eirōneia*, que também é entendida como *escondimento/dissimulação*, teria possibilitado o autor a se tornar tão ambíguo quanto seu personagem. (Cf. NEHAMAS, 1998, p. 35; 44). Anna Michelini, ao tratar da defesa retórica, que Platão chamou de *philosophia*, da sua posição e motivação, argumenta que: “(...) Se Platão parece muito familiar, há muito tem sido reconhecido que seus textos se desviam da escrita filosófica moderna convencional, em sua forma dramática, a recusa em afirmar princípios claramente, seu uso frequente de narrativa mítica e seu tom irônico predominante. Mesmo que essas características estranhas sejam rotuladas como importantes, elas são ao mesmo tempo carimbadas com um valor estético que pode parecer irrelevante para preocupações especificamente filosóficas”. (MICHELINI, 2003, p. 2-3. Tradução própria)

à tradição, aos seus contemporâneos e até mesmo para estabelecer sua própria doutrina. Esse anonimato estratégico e mais a problemática função da ironia tornam ainda mais árdua a tarefa de identificação e interpretação de certas passagens (KAHN, 1996)<sup>23</sup>. Ainda assim, em determinados momentos, quando Platão emprega o vocábulo *eirōneía* ou símiles, a fim de encerrar alguma questão de espécie moral, política ou epistemológica, seria pelo viés da ironia dramática<sup>24</sup> que ele estaria "evocando o contrário do que está sendo dito ou pensado", induzindo o público leitor à reflexão sobre soluções racionais para temas como a educação, a linguagem, o ser e mesmo a religião da *pólis*. Em suma, nas seções a seguir, serão desenvolvidos comentários sobre o emprego dos termos, agora dirigidos a personagens que não Sócrates, e que expressam uma interpretação negativa, de imediato; no entanto, num segundo momento, através da estratégia platônica do "escondimento", esses trechos possibilitam importantes reflexões para a leitura filosófica.

\*\*\*

### 1.1. Dionisodoro εἰρωνικῶς, em profunda meditação (*Eutidemo*, 302b3).

O diálogo referido tem Sócrates na função de narrador em primeira pessoa. Ele conta ao seu amigo Críton os pormenores do debate que travara no dia anterior, no Liceu, contra o erístico Dionisodoro. De acordo com seu relato, já pelo decurso final da contenda, os dois falavam sobre a ideia de conhecer aquilo que se tem (301e5), quando o sofista pergunta a Sócrates se ele concordava que, entre os animais, somente seriam dele aqueles sobre os quais teria a liberdade de fazer tudo que quisesse (302b1-2), como vender, dar e sacrificar, o que já havia mencionado antes (302a1-2). Uma vez que Sócrates concorda, descreve que, a partir daí, Dionisodoro, fingidamente — εἰρωνικῶς —, detinha-se muito como que examinando alguma coisa importante<sup>25</sup>. Logo em seguida do silêncio repentino e suspeito, ele fez uma inusitada pergunta: se Sócrates tinha Zeus como pátrio (padroeiro), obtendo a afirmativa do filósofo, que também incluiu Apolo e

<sup>23</sup> “O anonimato da forma do diálogo, juntamente com a ironia problemática de Platão na apresentação de Sócrates, nos impossibilita de ver através dessas obras dramáticas de forma a ler a mente de seu autor. Supor que se pode tratar esses diálogos como uma declaração direta da opinião do autor é o que chamo de falácia da transparência, a falta de levar em conta a opacidade doutrinária desses textos literários. O que podemos e devemos tentar discernir, porém, é a intenção artística com que foram compostas”. (KAHN, 1996, p. 41-42. Tradução própria)

<sup>24</sup> Cf. MUECKE, 2017, p.68-69.

<sup>25</sup> “καὶ ὅς, εἰρωνικῶς πάνυ ἐπισχὼν ὥς τι μέγα σκοπούμενος, εἶπέ μοι, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἔστιν σοὶ Ζεὺς πατρώος”. (PLATÃO, *Eutidemo*, 302b.3. Tradução de Maura Iglésias)

Athena em sua lista. Ao que tudo indica, isso era uma trama para apanhar Sócrates na conclusão de que, se ele conhecia tudo que possuía e tinha a liberdade para fazer com suas posses o que bem entendesse, como fazia com os animais, então ele também teria a liberdade de utilizar aqueles deuses ao seu bel-prazer (302e6-303a3). Desse modo, a estratégia de Dionisodoro fez com que o filósofo se tornasse a vítima da *eirōneía*/ironia. Então, mesmo que tivesse suspeitado e identificado as artimanhas do oponente, ele se calou e teve que admitir-lhe a vitória.

Assim, a passagem supracitada, o seu contexto e o comportamento dos personagens apontam para a semântica negativa da *eirōneía*. Contudo, Sócrates não exprime uma reação explicitamente agressiva, ao contrário dos seus interlocutores quando são vítimas da sua *eirōneía*. Aliás, o desconforto emocional que a *eirōneía* socrática causa no receptor ocorre quando, precipitadamente, este cria uma certa expectativa e opinião — *dóxa* — que, por não ser correspondida, pode provocar frustração, confusão e, por fim, irritação. Esses são casos comuns tanto com Trasímaco quanto com Alcibiades, que se irritam porque cada um tem um desejo específico que não consegue ser realizado por causa das falas e atitudes implicadas pelo filósofo; muito embora eles já conhecessem a "habitual ironia de Sócrates" e não tenham sofrido nenhum efeito surpresa, diferentemente de Cálicles. Decerto, aquela dissimulação sofisticada não era surpreendente, não quebrava a expectativa do receptor, que já esperava que o antagonista fosse agir desonestamente, mas, de maneira um tanto ingênua, convicto de que estava realmente enganando o protagonista. Enquanto que do torpe ponto de vista do *enganador*, ele estava logrando sucesso, no suposto lugar de *enganado*, o filósofo, plácido e atento, é que estava conduzindo e narrando aquela cena, dando a impressão de que se divertia com a prepotência impotente dos tolos irmãos sofistas.

Contudo, na perspectiva do leitor, é bastante comum observar que Sócrates desaprova as atitudes alheias, mas que, paradoxalmente, elas lhe são bastante próprias. Esse é o caso que ocorre quando, um momento antes da passagem central, Dionisodoro, irritado, pergunta se ele não se envergonhava de evitar responder e, ao invés disso, colocar uma outra pergunta (295b6)<sup>26</sup>. Com isso, o autor parece fazer a seguinte jogada: quando o sofista é irônico, ele denuncia, mas

<sup>26</sup> Vide a acusação de Trasímaco (*Rep.* 337a3).

quando é Sócrates, ele omite o termo, que talvez já estivesse maculado. Afinal, como poderia utilizar dessa mesma infâmia contra seu protagonista?<sup>27</sup> Em síntese, se diria que as ações dos personagens não têm a mesma carga negativa, pressupondo-se que a pergunta colocada pelo sofista era capciosa, mas a do filósofo, pedagógica. Diante disso, o mais plausível seria defender que, sim, Sócrates praticava *eirōneía*.<sup>28</sup> Entretanto, essa se destinava a uma finalidade positiva, que era discutir sobre os parâmetros da educação e os requisitos do educador.

Sócrates parece insondável e mostra que sua linguagem não se conforma às regras discursivas preestabelecidas. Enquanto o uso recorrente da *eirōneía* era o da enganação, pelos sofistas, para tirar proveito de jovens inexperientes, o do filósofo era revelar os trapaceiros. A pressuposição é que alguns dos seus oponentes também utilizam de *eirōneía*/ironia, mas para o propósito exclusivo de ofender, se esquivar e evitar o diálogo filosófico, fingindo ter sabedoria. Convém ressaltar que a ambiguidade natural da *eirōneía* possibilita interpretações de duplo sentido, daí, pode-se entender que o fingimento de Dionisodoro, identificado por Sócrates, é do tipo que simula sabedoria, diferente do fingimento do filósofo, que simula ignorância<sup>29</sup>. Vale reforçar que é bem provável que a *eirōneía* abarque sentidos diferentes, de acordo com o contexto. Brevemente, a título de exemplo, no segundo capítulo, comparam-se os episódios nos quais Alcibíades e Trasímaco usam a palavra *eirōneía* relacionada a Sócrates. Daí, a partir deles, percebe-se que seus sentidos são notavelmente diferentes, o primeiro para elogiar e o segundo para inculpar. Portanto, o risco da ironia ser perdida ou mal interpretada é bem maior quando se ignora que ela é sempre ambígua, podendo conter um sentido diferente, e que se alastra pelo contexto.

<sup>27</sup> No entanto, vale notar que, no *Górgias* (489e1), há outro momento em que Sócrates utiliza um cognato de *eirōneía* para acusar alguém, no caso, Cálices. Contudo, enquanto aqui ele reclama que Dionisodoro tinha a intenção de se esquivar, no outro ele replica a acusação de Cálices, ambos zombando mutuamente. O assunto do possível intercâmbio de sentido da *eirōneía* nos episódios socráticos é tratado com mais esmero no segundo capítulo.

<sup>28</sup> “O comportamento exageradamente cômico de Sócrates, em *Eutidemo*, demonstra um problema: a seriedade nem sempre é melhor servida pela sinceridade”. (MICHELINI, 2003, p.51. Tradução própria)

<sup>29</sup> *Ibidem* nota 19.

Inclusive, ainda pode-se dizer que Sócrates tenha sido vítima da *eirōneía* de Dionisodoro, assimilada a uma espécie de *sarkasmós*<sup>30</sup>, devido à índole artilosa desse personagem. De qualquer forma, como a passagem central está dentro de um contexto mais amplo, encontra-se uma série de outros que reforçam a semântica negativa do *eirōnikós*. Por outro lado, elas possibilitam reforçar a ideia de que o Sócrates platônico tenha subvertido o sentido pejorativo, quando exerce a função do *eirōn*.

### 1.1.1. A ironia platônica na caracterização dos personagens

Desde o início, a caracterização que Platão faz dos dois irmãos, Dionisodoro e Eutidemo, é bastante simbólica, pois, além de serem identificados como sofistas, eles são também lutadores — *pancratiastas* — e estão sempre prontos para a briga, são sábios e lutadores em tudo (271c5-6)<sup>31</sup>, capazes de fazer sábios a outros desde que lhes paguem (271c11), hábeis em sustentar o litígio, também para ensinar a outrem a falar e redigir discursos tais que apropriados aos tribunais (272a1-4)<sup>32</sup>, hábeis em lutar com palavras e em refutar completamente o que, a cada vez, é dito, de forma semelhante se for falso ou se for verdadeiro (272b1). Além disso, Sócrates afirma que eles já eram velhos quando aprenderam a erística e que no ano anterior ainda não eram sábios (272b10-11), ou seja, insinua que a sabedoria deles é forjada<sup>33</sup>.

Quanto à caracterização de Sócrates, o próprio relata que, antes que se levantasse para sair do Liceu, o *daēmōn* se manifestou<sup>34</sup>, impedindo-o de sair da cena principal, evidentemente, porque teria que cumprir mais uma importante missão. Levando isso em conta, ele se sentou novamente e, pouco depois, entraram os dois irmãos sofistas. Sócrates, aparentando interesse, sempre pede que eles revelem esse suposto saber, mas em nome da verdade (273e-274a). E,

<sup>30</sup> Cf. OPSOMER, 1998, p.16. O autor mostra que, mesmo nos estudos de Retórica na Antiguidade Clássica, se tinha uma grande dificuldade em circunscrever a abrangência e correspondentes da *eirōneía*.

<sup>31</sup> Cf. LOMBARDINI, 2018, p.18-19

Há de ser considerada a crítica que o próprio Platão, na camada externa (autor-leitor), lança à tradição, quanto à prática da erística ou do uso do humor com uma finalidade meramente agonística/pessoal.

<sup>32</sup> Lembrando que, no início da *Apologia* (17d4), Sócrates declara ser estranho aos discursos forenses.

<sup>33</sup> Nas entrelinhas, ele diria: “Já que no ano passado não eram sábios, talvez, esse ano eles ainda não sejam e, na verdade, nunca serão”!

<sup>34</sup> “ἀνισταμένου δέ μου ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον” (272e3-4). Como se sabe pelas informações no *Teeteto* (151a4) e *Apologia* (31d1), o *daēmōn* só o dissuade de tomar más atitudes.



para simular seu interesse, usa uma das principais estratégias de sua *eirōneía*/ironia, a negação de saber, pedindo que eles ensinem para todos aqueles que não têm essa sapiência (274b2-3), incluindo a ele próprio, fingindo ser ignorante. Novamente, apesar da ausência do termo nesse trecho, é oportuno retomar a hipótese de que Sócrates se disfarça de menos sábio, a fim de investigar a autenticidade da sabedoria dos outros, enquanto eles afetam serem mais sábios, com desejo de honrarias.

A partir daí, antes que os irmãos começassem suas lições, Sócrates, como não poderia deixar de fazer, lança sorratamente o primeiro desafio, perguntando: “Quem vai aprender com vocês, os que estão convencidos ou os que duvidam?” (274d2-e3). Com efeito, esse desafio é potencialmente proléptico, visto que Sócrates já sabia que aqueles sábios eram capazes de convencer só os seus cúmplices, mas não as pessoas avessas. Além disso, por conta de sua desconfiança, em diferentes momentos, ele insiste para que aqueles digam somente a verdade, assim como também depois o faz Ctesipo (294c2; 294c8). E eles se mantêm com isso em mente, até confirmarem a suspeita mais adiante, nas cenas finais do debate. Sócrates opera uma das maiores façanhas, ao solicitar que aqueles ensinassem o jovem Clínias a amar a sabedoria e também a cultivar a virtude (275a5; 278d3)<sup>35</sup>. E eles, devido à presunção típica de um *alāzōn*, aceitam a proposta, sem ao menos perceberem que caíam numa grande armadilha.

Diante disso, a desonestidade dos sofistas começa a ficar mais nítida quando Dionisodoro começa a falar no ouvido de Sócrates qual é a tática de seu irmão Eutidemo contra o jovem Clínias (275e3-6). Isso é um tipo de denúncia dramática feita pelo próprio Platão, que revela ao público leitor o que o sofista falava em confidência no ouvido de Sócrates, que mais tarde diz que ele nem teve tempo de alertar o jovem Clínias das armadilhas que os sofistas estavam colocando (275e7-10). Além disso, fica claro que os sofistas não tinham nenhum constrangimento em envergonhar um jovem inexperiente na frente do público para ganhar aplausos e renome por seus *followers*<sup>36</sup>. Novamente, Dionisodoro fala

<sup>35</sup> “κάλλιστ’ ἂν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν”. No entanto, desde o início do diálogo, Clínias já havia sentado à direita de Sócrates, portanto, a fim de aprender filosofia, no que Sócrates pede para os sofistas ensinarem o jovem a “*philosophēin*”.

<sup>36</sup> Na atualidade, algo bastante parecido ocorre nos debates políticos e nas redes sociais, em que os *influencers* recebem milhares de *likes* dos *followers*, mesmo que o discurso seja completamente pervertido e perverso. Para mais sobre os possíveis efeitos da ironia da audiência, Cf. FERRARI, 2008, p.14.

ao ouvido de Sócrates, revelando o plano, que todas as questões são iguais, sem escapatória (276e3), de modo que Sócrates delate que esse é o motivo da reputação deles (276d6-7). Até que o irmão declare: “Eutidemo está te enganando, Clínias” (277b5-6), criando mais confusão e jogos de palavras na cabeça do moço.

### 1.1.2. A ironia entre a cruz e a espada

Sócrates narra para Críton que naquele momento, de novo ainda, a fim de derrubar o juvenzinho de vez, Eutidemo lançava-se sobre ele para uma espécie de terceiro assalto (275d1-2), como se fosse um *grand finale*. Nesse contexto, compadecido, Sócrates faz uma intervenção, revelando a Clínias toda a “brincadeira”<sup>37</sup> dos ensinamentos dos sofistas que o jovem não conseguia perceber:

Essas coisas, no entanto, são uma **brincadeira dos ensinamentos**, e eis aí por que eu digo estarem eles **brincando** contigo. E digo **brincadeira** pelo seguinte: porque ainda que alguém aprendesse muitas ou mesmo todas as questões desse tipo, ainda não saberia nada sobre como as coisas são, mas se tornaria capaz, graças à diferença de sentido de palavras, de **brincar** com as pessoas, passando-lhes uma rasteira e fazendo-as cair para trás, como aqueles que, puxando por baixo as banquetas dos que estão para sentar-se, rejubilam-se e riem-se quando os veem caídos para trás sobre o traseiro. Assim sendo, supõe terem sido essas coisas uma **brincadeira** contigo da parte deles; mas é claro que, depois disso, são esses dois mesmos que vão mostrar-te as coisas sérias, e eu lhes indicarei o caminho, a fim de que, no que me diz respeito, cumpram o que prometeram. Pois eles afirmaram que fariam uma demonstração do saber protéptico. Mas, de fato, parece, eles acreditaram ser preciso primeiro **brincar** contigo.

Que esteja terminada vossa **brincadeira**, Eutidemo e Dionisodoro, e sem dúvida é suficiente. Eles acharam adequado fazer esporte com você primeiro. Agora, Eutidemo e Dionisodoro, vamos acabar com o seu esporte. (PLATÃO, *Eutidemo*, 278b2-278d1. Tradução de Maura Iglésias. Grifos próprios)<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Neste trecho, a palavra para “brincar” — *paidía* — aparece em sete ocorrências. Contudo, o contexto indica que, na verdade, essa suposta brincadeira seria sinônimo de enganação e desonestidade. Apesar disso, a trapaça é amenizada na voz de Sócrates, que conduz tudo de maneira parcimoniosa, sem criar alardes e com o intuito de apaziguar Clínias e prosseguir no debate com os sofistas. Presume-se que algo um tanto parecido ocorre no testemunho de Alcibíades, no *Banquete* (216e4). Naquela ocasião, os discursos e atitudes dissimuladas do protagonista platônico são amenizadas no relato do antagonista, também tratadas como meras ironias e brincadeiras. Os desdobramentos desse episódio são esmiuçados na seção 2.3.

<sup>38</sup> “ταῦτα δὲ τῶν μαθημάτων παιδιὰ ἐστίν—διὸ καὶ φημι ἐγὼ σοι τούτους προσπαίζειν—παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλὰ τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἄν μᾶλλον εἰδείη πῇ ἔχει, προσπαίζειν δὲ οἷός τ’ ἂν εἴη τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων, ὥσπερ οἱ τὰ σκολύθρια τῶν μελλόντων καθιζήσεσθαι

Ora, após uma série considerável de passagens nas quais o narrador insinua que os dois irmãos são briguentos (271c5-6), interesseiros (271c11), falaciosos (272b10-11), prepotentes (275a3) e enganadores (277b5-6), o principal indício da má intenção da dupla é a crueldade de fazer jogos de palavras para induzir um inocente ao erro e depois se regozijar da vitória trapaceada. O pior de tudo, a educação que transmitiam não tinha nenhum compromisso último com a verdade (276d6-7). Consequentemente, o mais provável é que Sócrates não tinha o real interesse em aprender com aquela dupla de charlatões e, através da ironia, fingia interesse em ouvir deles, mas preparando o cenário para revelar a farsa dos sofistas, neste e em outros momentos, seguindo com o seu modo *sui generis* de ironizar e brincar:

Antes porém vos mostrarei eu como concebo isso e que tipo de <de exortação> desejo ouvir. Caso então vos parecer que o faço como um amador e de maneira ridícula, não zombes de mim. Pois é pelo anseio de ouvir vossa sabedoria que ousarei improvisar diante de vós. Suportai então ouvir-me sem rir, vós mesmos e vossos discípulos. (PLATÃO, *Eutidemo*, 278d3-e2. Tradução de Maura Iglésias)

Desse modo, é a partir de um discurso aparentemente ridículo, pronunciado por Sócrates, num jogo de modéstia, que ele desenvolve a dialética com Clínias, deleitando-se da opinião do jovem de que a sabedoria — *sophía* — é algo ensinável, assim como é a única das coisas que faz o homem <ser> feliz e bem-sucedido, que é necessário cultivar a sabedoria, algo que o moço tinha a intenção de fazer, decididamente, o mais possível (282c1-282d3). Em vista disso, fica ainda mais notável que a maneira irreverente que o filósofo tem de questionar [*eromai*], ligada a uma outra característica que o distingue dos sofistas, seu erotismo, faz com que ele estabeleça uma espécie de cumplicidade entre mestre e discípulo (IGLÉSIAS, 2011, p.10).

Quando Dionisodoro é convidado por Sócrates a falar novamente, o sofista pergunta se ele está de *brincadeira* ou se querem ouvir verdadeiramente e levar a sério. Essa queixa deixa estampada a grande distinção entre o *brincar* na ideia do

---

ὑποσπῶντες χαίρουσι καὶ γελῶσιν, ἐπειδὴν ἴδωσιν ὑπτιον ἀνατετραμμένον. ταῦτα μὲν οὖν σοὶ παρὰ τούτων νόμιζε **παιδιῶν** γεγονέναι: τὸ δὲ μετὰ ταῦτα δῆλον ὅτι τούτῳ γέ σοι αὐτῷ τὰ σπουδαῖα ἐνδείξεσθον, καὶ ἐγὼ ὑφηγήσομαι αὐτοῖν ἵνα μοι ὃ ὑπέσχοντο ἀποδῶσιν. ἐφάτην γὰρ ἐπιδείξασθαι τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν: νῦν δέ, μοι δοκεῖ, δεῖν ᾗθητήν πρότερον **παῖσαι** πρὸς σέ. ταῦτα μὲν οὖν, ὦ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδωρε, **πεπαίσθω** τε ὑμῖν”.

sofista e do filósofo. Ao que parece, os irmãos tomavam por brincadeira quando eram incitados a conversar com o jovem Clínicas, e por isso zombavam e não levavam a sério. No depoimento de Sócrates, essa reflexão o fez insistir ainda mais que estava falando sério (283b8-c2). Ademais, Ctesipo, irritado por conta da situação pela qual passava seu favorito, também faz uma intervenção em defesa de Clínicas, entrando numa discussão contra Dionisodoro, logo após este utilizar um ardiloso sofisma (283d2), sugerindo que aqueles queriam eliminar Clínicas. Na sequência, ao perceber o acalorado debate, Sócrates *brincou* com Ctesipo, para acalmar o jovem apaixonado, dizendo que eles deveriam aceitar dos estrangeiros aquilo que dizem, e não ficar disputando por causa de jogo de palavras (285a3-6). Neste contexto, o sentido de *brincar* de Sócrates não é enganar, mas aliviar uma tensão e acalmar os ânimos.

Além disso, ele separa ainda mais seu método do sofístico quando denuncia que eles não estavam dispostos a fazer uma demonstração usando seriedade, mas imitando Proteu, o sofista egípcio, embasbacando os outros com seus truques mágicos. Então, Ctesipo e ele deveriam imitar Menelau e não largar os dois homens até que se mostrassem claramente (288b7-c4). E isso garante a Sócrates o compromisso com a verdade, mesmo quando Dionisodoro o repreende, indagando se ele não se envergonhava em dar como resposta uma outra pergunta, burlando as regras da prática do interrogatório (IGLÉSIAS, 2011, p.146). Ainda assim, parece que Sócrates poderia responder qualquer coisa, mesmo que não fizesse sentido, que os sofistas ficariam satisfeitos.

Por outro lado, o recurso que é comum entre eles, o silenciamento, é melhor aproveitado pela ironia fecunda do filósofo, quando, saturado das inconveniências dos irmãos sofistas, silencia, dando-lhes a vitória do debate (303a4). No entanto, Sócrates não deixa de dar um discurso super eloquente, confirmando o efeito proléptico das críticas anteriores, que os sofistas só são apreciados pelo seu próprio público (303b1). A arte deles é inventada e qualquer um pode imitar rapidamente (303e5).

Por fim, diante do tal homem que aparece, se crê muito sábio (304d5) e que elogia a atitude dos sofistas, como se eles não fizessem discriminação dos discursos alheios, aceitando qualquer coisa de bom grado, sem a menor necessidade de examinar, Críton defende a filosofia até onde pode, pois já se via convencido das artimanhas sofisticas (305a1-b3). Inclusive, considerando os

imbricamentos entre filosofia, retórica, erística e política (305c2-e3), Sócrates recomenda ao amigo preocupado com a educação do filho que se coloque a filosofia à prova (307a3), deixando-o em aporia, mas exortando-o a persegui-la confiantemente e exercitar-se nela, segundo o ditado, “a ti mesmo e também as crianças” (307c4). Neste expediente, convém reafirmar a ideia de que a designação negativa de Sócrates como *eírōn* não seria correta, uma vez que ele finge ignorância, a fim de incentivar que seus ouvintes desenvolvam seus questionamentos e almejem aprender por experiência própria. Por outro lado, os sofistas é que se ocupam em fingir sabedoria, explorando a ingenuidade do público, a fim de obter recompensas.

\*\*\*

## 1.2. Crátilo não dá resposta clara e ainda εἰρωνεύεται (*Crátilo*, 384a1).

No início do diálogo epônimo, Crátilo e Hermógenes são os principais envolvidos no trecho em questão. Hermógenes se queixa para Sócrates que o outro se furta em dar-lhe uma resposta clara sobre a origem do seu nome e ainda *usa de ironia* — εἰρωνεύεται<sup>39</sup>. Diante disso, reconhecendo que Sócrates é o mestre dos mistérios que envolvem a ironia, ele pediu para que o ajudasse a interpretar o “oráculo de Crátilo” — Κρατύλου μαντείαν — que seria uma sabedoria simulada (384a6), ao contrário daquela relatada por Sócrates, no contexto da *Apologia* (21c1) sobre não “desmentir o oráculo” — ἐλέγχων τὸ μαντεῖον —, nesse caso, a sabedoria desconhecida, oculta, que lhe inspirou a conduta divinatória da investigação<sup>40</sup>.

Aparentemente, *mantéia* e *eirōneía* são elementos de naturezas distintas: enquanto o oráculo se encerra na compreensão, a ironia sucede na enganação. Porém, salvas as devidas proporções, ambas podem ser assimiladas à seara da ambiguidade, do mistério e adivinhação. Essa breve comparação corrobora ainda

<sup>39</sup> “οὔτε ἀποσαφεῖ οὐδὲν εἰρωνεύεται τε πρὸς με, προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι ὥς εἰδὼς περὶ αὐτοῦ”. (PLATÃO, *Crátilo*, 384a1-3. Tradução de Carlos Alberto Nunes)

<sup>40</sup> Esses casos sugerem três interpretações de *mantéia*: a primeira e mais literal é que o oráculo em si conserva uma linguagem tão indecifrável que confunde o receptor e provoca a indisposição em compreender; a segunda é que o oráculo é bastante evidente, porém a limitada capacidade cognitiva do receptor impede a compreensão imediata. Por fim, a terceira é que a linguagem oracular é, ao mesmo tempo, enigmática e atrativa ao receptor, inclusive, inspirando-lhe a buscar por conhecimento. Esse parece ser o caso de Hermógenes que, expondo suas dúvidas, se dispõe a compreender os enunciados de Crátilo. Aliás, de acordo com a narrativa da *Apologia*, esse também parece ser o caso de Sócrates que, além de admitir sua ignorância repetidamente, após receber o oráculo de Delfos, passa a indagar os seus interlocutores para saber sobre o verdadeiro conhecimento. No entanto, há de se atentar para a peculiaridade de Sócrates ter adotado o enigma apolíneo como missão de vida, diferentemente dessa situação entre Hermógenes e Crátilo.

mais a interpretação de que, ao aplicar o mesmo vocábulo em contextos diferentes, Platão pode ter efetuado uma leve alteração de sentido. Isso porque *manteia* e *eirōneia* causam irritação em Hermógenes, mas Sócrates recebe a primeira como inspiração e a segunda como uma brincadeira. Além do mais, Hermógenes aponta a *eirōneia* de Crátilo como um modo de *fingir conhecimento*; porém, em outros contextos, Cálicles, Alcibiades e Trasímaco reclamam sobre a maneira habitual de Sócrates *fingir ignorância*.

Na sequência, ao invés de responder diretamente ao pedido de Hermógenes, Sócrates responde com um “antigo provérbio” (384b1), aludindo à dificuldade que juntos enfrentariam naquela investigação. Nesse ínterim, relata que não tinha ouvido a aula completa de Pródico de 50 dracmas, ouvira apenas a de 1 dracma<sup>41</sup>, por isso só sabia responder parcialmente, ou seja, mais uma negação de sabedoria típica de sua *eirōneia*. Ainda sem dar a resposta, anuncia a Hermógenes que, de muito bom grado, investigaria o assunto juntamente com eles (384c2-3), e comenta que aquela declaração negativa sobre a origem do nome foi apenas uma brincadeira — *σκώπτειν* (384c5).

Essa última declaração de Sócrates corrobora a hipótese de que, na opinião dele, a *eirōneia* também se efetiva através de uma anedota. No trecho em questão, há o dilema sobre o desejo frustrado de Hermógenes, o homem que queria ter o nome reconhecido por pertencer a uma linhagem divina, porém nunca chegaria a adquirir fortuna porque não era, de fato, filho de Hermes. De qualquer maneira, Sócrates lhe confessa que aquela querela, que também incluía *eirōneia* e *skōptein*, seria difícil de compreender e necessitaria de maiores esforços para saber se quem tinha a razão era Hermógenes ou Crátilo (384c6-11).

### 1.2.1. Sócrates e Hermógenes: “Amigos, amigos, negócios à parte”.

A caracterização muito bem acurada e perspicaz das personagens auxilia a captar melhor a atmosfera irônica. O fato de Hermógenes, sem saber como lidar com os traquejos de Crátilo, precisar recorrer a Sócrates para desvendar o oráculo impele a supor que a ironia platônica se manifesta justamente pelo nome do personagem que alude a Hermes, mas não é capaz de fazer hermenêutica, de interpretar uma proposição cratílica e trazer à luz um enigma. Em poucas palavras, ele seria um mensageiro que não entende de mensagens.

<sup>41</sup> Cf. SEDLEY, 2002, p.52

A condição que recai sobre Hermógenes e seu nome o define como o personagem alvo de gozação. A atenção que se pode dar a essa circunstância é que tanto o *Crátilo* quanto o *Eutidemo* são diálogos bastante convenientes para se discutir o sentido que *eirōneía*/ironia pode adotar nas frases/falas e atitudes dos personagens. Ambos são diálogos que carregam a hipótese de que “o papel cômico é a estratégia escolhida por Platão para atacar seu interlocutor hiperbólico através de uma comicidade *à la* Aristófanes” (BUARQUE, 2011, p.45). Aliás, não é muito difícil de presumir que um dos itens em disputa entre os dois autores é o modo dissimulado e efusivo da *eirōneía*/ironia socrática. Entretanto, Platão seria ainda mais ambicioso, pois, objetivando o reexame da tradição grega, teria que ressignificá-la e adaptá-la ao modelo dialógico. Se isso fizer sentido, então, “o cômico aristofânico parece ter sido considerado por Platão, nesse contexto, a arma mais eficaz de derrubar seus adversários, se usada de maneira filosófica” (BUARQUE, 2011, p.46). Ainda, haveria aí uma forte influência direta de Aristófanes e o seu recurso comum e bem acurado de criar nomes. Propositamente, Platão foi bastante criterioso na escolha de uma personalidade histórica cujo nome é Hermógenes precisamente para debater a respeito dos nomes, o que mostra que o método em si pode ser usado filosoficamente. Além do mais, já que Aristófanes fazia uma relação tão esmerada entre nomes, qualidades e objetos, Platão adere a essa lógica e simultaneamente a questiona, usando Hermógenes como pivô para a ironia. A coincidência aqui é que ele pode ser referido pela sua linhagem com Hermes, o deus em constante movimento, e também pela sua posição de suposto representante da tese de Protágoras.

Ainda assim, a partir dessa ironia sutilmente prenunciada, Hermógenes tem um longo debate fértil com Sócrates e parece realmente interessado em aprender, diferente de outros interlocutores do filósofo. No entanto, isso não o isenta de ser vítima de mais uma ironia. Aparentemente, há uma harmonia na conversa entre eles, mas isso abre precedente para a ideia de que Hermógenes, representando uma certa corrente de pensamento, está se conformando em tomar lições da filosofia socrático-platônica. Nesse caso, embora haja uma breve afinidade entre os personagens, há também uma discrepância devido à proximidade dramática, mas o afastamento teórico. Percebe-se ainda que, através de recursos diferentes, Crátilo não quis responder a Hermógenes de maneira direta e ficou calado (silenciamento infecundo); Sócrates também não lhe respondeu, se

ocultando na explicação do antigo provérbio (ocultação-verbosidade), como se estivesse mudando de assunto para, enfim, entrar no *elenchus* (abertura dialética). Então, se a *eirōneia* de Crátilo se expressa na sua ocultação/silenciamento, a de Sócrates, na ocultação/refutação, a abertura dialética.

Esse procedimento pode ficar mais nítido antes da pergunta inicial de Sócrates. Primeiro, ele diz que faz sentido a opinião de Hermógenes (384d2-3) (aproximação dramática), mas que convinha examinar (afastamento teórico) e, somente então, pergunta: “Como quer que resolvemos chamar uma coisa, será seu nome apropriado?” (385a3). E, como a *eirōneia*/ironia não se limita somente ao questionamento, mas também à redução da tese do oponente, através da ridicularização cômica, Sócrates prossegue com a zombaria com o nome do seu antagonista (408a3-b5)<sup>42</sup>. Essa é também umas das principais armas que Platão utiliza para avaliar o relativismo linguístico/ético de Protágoras, pois, a princípio, Hermógenes, que se posicionava tão convicto, mudou facilmente de ideia sobre a origem de seu próprio nome, ao final da explicação duvidosa de Sócrates, concordando com a tese apresentada por Crátilo. Eis que a *eirōneia* cratílica, que era tão incômoda inicialmente, sendo apontada como uma brincadeira por Sócrates, seguida da dialética e mais uma explanação superabundante e também irônica sobre a origem dos nomes dos deuses, finalmente, convenceram Hermógenes.

Embora repleto de ironias e zombarias em cima de Hermógenes (BUARQUE, 2011, p.52), parece que, ao fim do diálogo, estes ainda estavam bem próximos, como indicou o começo do diálogo. Entende-se que, quando Sócrates se aproxima de um outro personagem também significa que ele está se aproximando daquela opinião, daquilo que o personagem representa, ou seja, da sua tese, seja para concordar ou refutar. Nesse sentido, é presumível que, ao aproximar Sócrates de Hermógenes e o manter assim desde o começo do diálogo, ao contrário do que acontece com Crátilo, Platão esteja muito mais inclinado à tese daquele do que deste. Ainda nesse sentido, é conveniente apontar para a hipótese de que a ironia, que representa a justa medida da linguagem entre o verdadeiro e o falso, a revelação e a ocultação, foi um dos principais itens que manteve Sócrates próximo de Hermógenes ao longo do diálogo e que, portanto,

<sup>42</sup> A suposta origem deste nome (*eiren*/falar + *emêsato*/inventar = *Eiremes*), por eles embelezado, *Hermes*. Íris também proveria de *eirein*, por ser ela a mensageira.



também foi capaz de manter as duas teses em certa harmonia. O resultado disso é que ao longo e ao fim do diálogo com Hermógenes, Sócrates havia adotado algumas de suas terminologias e reconsiderado o problema da convenção ao seu próprio modo (BUARQUE, 2011, p.40).

### 1.2.2. As provocações da ironia platônica

Antes de mais nada, aqui será levantada uma hipótese bastante especulativa que concerne à abertura do *Crátilo*. A partir dela, insinua-se que, a fim de começar a obra com uma boa dose de estímulo para a imaginação do público, Platão teria utilizado uma ironia dramática que seria captada pela fala inicial de Hermógenes. Isso indica que havia um diálogo sendo desenvolvido antes da entrada de Sócrates, ou seja, o leitor chega no meio de uma discussão que já havia começado e estava "em fluxo". Sendo assim, uma vez que "tudo é fluxo", o personagem a representar a tese de Heráclito teria sido forjado como uma figura notadamente caricatural, que só se permite proferir poucas palavras, seja porque ele queria ser coerente com a crença de que até mesmo seu discurso era efêmero ou porque ele temia que descobrissem sua falta de conhecimento. Seja lá como for, ele é caracterizado com bastante exagero que, convém lembrar, é um elemento típico da comédia, e, às vezes, da ironia. Enfim, se a tal suposição tiver alguma coerência, talvez ajude a justificar o fato de Hermógenes abrir o debate, apelando para Sócrates lhe auxiliar a desvendar aquele mistério.

E, já que Crátilo usou de *eirōneía* contra Hermógenes no fluxo inicial, parece que o jogo virou após a concordância entre este e Sócrates, visto que, no final, Crátilo é quem, imperceptivelmente, se torna vítima da ironia socrática. Do ponto de vista da tática platônica, enquanto ele disfarça seu personagem atrás da *eirōneía* e o outro percebe e denuncia, o próprio autor também se esconde atrás da ironia para zombar e criticar opiniões da época. Mas a questão é: quem era capaz de identificar e denunciar essa sagacidade do anonimato platônico? Com isso também se identifica a maneira como Platão utilizava a estratégia dos adversários a seu próprio favor, ou como ele era capaz de ressignificar as táticas deles. É por esse e por outros motivos que é tão difícil concordar totalmente com as alegações tão peremptórias de que a *eirōneía*/ironia não tem relevância alguma para a filosofia, conforme assume Melissa Lane (LANE, 2011, p. 256). A discussão com

a fortuna crítica mais recente, entretanto, fica reservada para o terceiro capítulo desta dissertação.

Ademais, em poucas passagens, já é possível perceber o quanto a *eirōneía*/ironia se associa com a atitude do questionamento. Sócrates deixa muito claro que aquele que sabe perguntar — *erôtan* — e responder é o dialético (390c10). Ainda, complementa:

Para te convenceres disso, basta considerares a expressão na antiga linguagem da Ática; aí verificarás que **Érōs provêm de heróis**, tendo havido apenas pequena modificação do nome. Ou herói quer dizer isso mesmo, ou está a indicar que seus possuidores eram **sábios e também hábeis retóricos e dialéticos**, sempre dispostos a **formular perguntas (erôtan)**, pois **eiren significa falar**. Por conseguinte, como acabamos de dizer, na linguagem da Ática os heróis se nos apresentam como retóricos e **formuladores de perguntas**, de forma que todo o gênero dos heróis nada mais é do que uma tribo de **sofistas**. (PLATÃO, *Crátilo*, 398d3-e4. Tradução Carlos Alberto Nunes)<sup>43</sup>

Dessa vez, mais claro e evidente do que em qualquer outra passagem, percebe-se a semelhança entre *eirōneía*, *erôtan* e *eiren* (perguntar e falar). Aqui, o que mais chama a atenção é que as duas últimas estão diretamente associadas ao campo da sabedoria, retórica e dialética. Além de tudo, salta aos olhos a conclusão de que esses termos são traços dos sofistas. Esses dados abrem precedentes para a especulação sobre a própria natureza das atividades socráticas. E, quanto à dúvida se ele tenha usado de *eirōneía*, mas com um sentido mais ameno, talvez a explicação da etimologia de Apolo possa ajudar. Afinal, as qualidades apolíneas têm um único objetivo: deixar puro o indivíduo, tanto no corpo como na alma (405b4):

Logo, com referência à limpeza e à libertação dos males, na sua qualidade de médico, com muita propriedade deverá ser denominado Apolouon; com relação à arte da adivinhação, à veracidade e à simplicidade, Aploun — pois tudo é a mesma coisa — tal como os tessálios lhe chamavam e com acerto poderíamos denominá-lo. (PLATÃO, *Crátilo*, 405b10-c6. Tradução de Carlos Alberto Nunes)

<sup>43</sup> “ἐὰν οὖν σκοπῇς καὶ τοῦτο κατὰ τὴν Ἀττικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν, μᾶλλον εἴσῃ: δηλώσει γάρ σοι ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγονάσιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστὶν ἰονόματος ἡ χάριν. καὶ ἥτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἡ ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες καὶ δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες: τὸ γὰρ ‘εἴρειν’ λέγειν ἐστίν. ὅπερ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορες τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἥρωικὸν φύλον”.

Sócrates, o devoto dedicado, explica que o nome do deus abrange tanto os atributos da purificação quanto da adivinhação. Assim, porventura, esses poderes divinos possam ter expurgado a mácula enganadora da *eirōneía* socrática. Então, o que geralmente era um vício comum a outros homens, para Sócrates seria traço peculiar das suas virtudes, ou seja, a polidez, veracidade e espirotuosidade<sup>44</sup>. Além disso, quando a *eirōneía* de Sócrates é associada a *erôtan* (perguntar), ela envolve algum fingimento interrogativo, mas nada malicioso. A *eirōneía* lúdica de Sócrates também permite que os ânimos se acalmem e o diálogo prossiga. A tensão é amenizada pelo humor, mas um humor tão sério que não se encerra na gargalhada, nem no deleite do momento, mas que transmite a coragem e resiliência imprescindíveis para que os indivíduos sigam no árduo caminho de educar a alma na senda da verdade.

Se é plausível sustentar a noção de que Platão era adepto do uso de linguagem sugestiva, lacunar, crítica e cheia de pensamentos velados, talvez o *Crátilo* seja a melhor opção para desenvolver essa ideia. Aliás, a pertinência da obra para a questão da *eirōneía*/ironia se estabelece pelo principal fato de que é nesse diálogo que ele trata de etimologia, de onde se extrai uma série de aprendizagens sobre a gênese de nomes fundamentais para a tradição filosófica. E tudo isso acontece mediante o humor totalmente irreverente do protagonista. De todo modo, essa é a fonte mais acessível que possibilita se ter uma noção de até que nível os participantes davam importância à rigidez ou flexibilidade na

<sup>44</sup> Aqui, os termos *vício* e *virtude* são pegos de empréstimo de Aristóteles (*EN*. II, 1108a21; IV, 1127a20). Ao que parece, essa etimologia de Apolo seria mais um dos registros platônicos que, mesmo sendo difíceis de perceber, serviram como pistas para a formulação de uma "purificação" na *eirōneía* de Sócrates, posteriormente, definida como um sinônimo de "autodepreciação", por Aristóteles (*EN*. IV, 1127b25-26). "A falsa modéstia é uma dissimulação simpática, mas não deixa de ser dissimulação. A personagem de Sócrates na mão de Platão é bem mais complexa do que um simpático dissimulador por meio da falsa modéstia: Sócrates é acusado de dissimulação por seus oponentes (por exemplo, Trasímaco e Cálicles), mas, ao pretender saber menos do que sabe, ele visa fazer emergir a verdade para os outros, ao passo que os dissimuladores propriamente ditos querem esconder a verdade por meio dela. É contra este último tipo de dissimulação que Trasímaco e Cálicles protestam, mas o texto platônico quer justamente mostrar que esta acusação não é correta; ademais, o comportamento de Sócrates muitas vezes o torna irônico no sentido moderno (por vezes pelo modo excessivo como saúda seus interlocutores, por vezes por suas atitudes durante o diálogo) e é em função desta complexidade de fala e atitude que surge a noção de *ironia socrática* para além das figuras simples de dissimulação e, a partir daí, nasce a noção moderna de ironia." (ZINGANO, 2020, p. 249). Então, devido ao caráter moral e filosoficamente nobre de Sócrates, pode-se encontrar no retrato de Platão alguma reabilitação do conceito de *eirōn*. Se isso fizer sentido, então, significa que não é só Aristóteles que desinfeta a *eirōneía* de sua nódoa costumeiramente negativa, uma vez que, primeiramente, há algo de sugestivo no uso de Platão, quem melhor apresenta a relação devocional e catártica entre Sócrates e Apolo. (Paráfrase de GOOCH, 1987) Cf. QUEIRÓS, 2016, p. 158; LYTRA, 2020, p. 67.

aplicação dos sentidos das palavras. E mais, se por acaso ou não, era legítimo e/ou recorrente que uma única palavra tomasse diferentes sentidos e usos, a depender das variáveis circunstâncias.

Embora os personagens não discorram especificamente sobre a *eirōneía* no *Crátilo*, talvez a conversa sobre o surgimento de outras palavras fosse útil para a compreensão da origem desta. Contudo, deve-se ter cautela e reconhecer que a obra não traz teorias suficientemente elaboradas para resolver a questão da origem dos nomes, ou seja, ser a fonte mais acessível não determina que seja a mais confiável. Enfim, vale lembrar que a hipótese sustentada nesta dissertação é que a etimologia da *eirōneía* já era ambígua desde a Antiguidade grega, sendo que a semântica negativa era a que mais circulava, porém o sentido positivo pode ter sido inaugurado por Platão e, mais tarde, destacado por Aristóteles.

Além disso, o *Crátilo* é considerado um texto bastante representativo quando o assunto é o “*pathos* platônico da disputa” (BUARQUE, 2011, p.3). É nele, por exemplo, que podem ser encontrados diversos dos adversários implícitos de Platão. E, como uma estratégia para amputar seus antagonistas, como se estivesse num verdadeiro litígio, Platão se utiliza de diferentes técnicas, dentre as quais se inclui a *eirōneía*/ironia. Nesse caso, é evidente que ela seja um termo utilizado para uma investida ofensiva, como no contexto inicial, no qual Hermógenes se refere à insinceridade de Crátilo no debate.

Outrossim, ao passo que o personagem homônimo é acusado de *eirōneía* pelo outro, o próprio autor se aproveita da dramatização para ironizar aquele comportamento insólito, ou seja, ridicularizar o pensamento e atitude de quem defendia com tanta veemência o heraclitismo, representado caricaturalmente pelo ato de evitar dar nome às coisas, mantendo-se em silêncio. Crátilo deixa em questão se sua técnica é realmente eficiente e tem algum fundamento.

Resumidamente, talvez esse seja um forte indício do motivo pelo qual o autor fez com que Sócrates passasse a maior parte do tempo examinando as opiniões de Crátilo e se ocupasse menos com o outro. A *eirōneía* reticente dele não apresentou nenhuma grande contribuição para a questão da Linguagem. E mais, quem sabe, a principal vantagem do silenciamento de Crátilo tenha sido deixar Sócrates questionar à vontade. Portanto, enquanto a *eirōneía* de Crátilo, na

tentativa de passar a impressão que tinha muito conhecimento, foi improdutivo<sup>45</sup>, em contrapartida, a *eirōneía*/ironia<sup>46</sup> de Sócrates se mostrou bastante fecunda<sup>47</sup>.

\*\*\*

### 1.3. εἰρωνικοῦ é a arte e sangue do autêntico sofista (*Sofista*, 268c8).

No final do diálogo *Sofista*, pouco antes de chegarem à caracterização definitiva do perfil daqueles supostos sábios que rondavam Atenas, Teeteto e o Estrangeiro constatarem que há uma classe de homens que se apoia na imitação da opinião (*doxomimética*) e dividem-nos entre imitador ingênuo e imitador irônico<sup>48</sup>. Deste último, segue-se uma subdivisão entre aquele que é capaz de praticar ironia<sup>49</sup> em reuniões públicas, com discursos longos e diante das multidões, denominado como orador popular — δημολογικόν —, apenas uma espécie de demagogo. O outro é o que ironiza em reuniões particulares, com discursos e argumentos breves, obrigando o seu interlocutor a se contradizer, e, pela parte irônica<sup>50</sup> de uma arte fundada apenas sobre a opinião, imita o verdadeiro sábio. Eis aí o autêntico sofista, que é muito mais difícil de ser encontrado, devido às performances reservadas a grupos privados e à ocultação de ignorância sob a camuflagem da verdadeira sabedoria (267d1-e5).

<sup>45</sup> “Também em *Eutidemo* (302b3) e *Crátilo* (384a1) uma atitude 'irônica' é atribuída àqueles ao invés de Sócrates. Em ambos os casos consistem no fato de um dos interlocutores permanecer deliberadamente em silêncio por um tempo: sua hesitação destina-se a enfatizar a dificuldade do assunto, que deve tornar sua solução, quando finalmente a apresentarem, ainda mais impressionante”. (BODER, 1973, p.14 *apud* OPSOMER, 1998, p.6. Tradução própria)

<sup>46</sup> Embora não se tenha nenhum registro de *eirōneía* ligado a Sócrates em todo o texto, o emparelhamento dos vocábulos se justifica pelo fato de que suas falas e atitudes ambíguas, ao longo do diálogo, possibilitam a aproximação dos conceitos antigo e atual.

<sup>47</sup> “Andrea Nightingale explora a ironia socrática em *Crátilo*, mostrando a necessidade de o filósofo ter uma voz autêntica, a sua, mas também a dificuldade de isolar essa voz. Crátilo foi levado pela incerteza radical de seu universo heraclítico a uma tentativa contraditória de estabilizar sua identidade e seu discurso por meio de um apelo aos significados das palavras fixados pela autoridade divina. Sócrates apoia a visão de Crátilo produzindo uma enxurrada de etimologias altamente suspeitas. Ao fingir confiar na autoridade de Eutífron para sua perícia linguística, Sócrates, como em sua pretensa ‘inspiração’ ou posseção divina no *Fedro*, imita e paródia a prática de seus interlocutores, os quais substituem o discurso de outra pessoa pelo seu”. (MICHELINI, 2003, p.11. Tradução própria)

<sup>48</sup> “οὐκοῦν τὸν μὲν ἀπλοῦν μιμητὴν τινα, τὸν δὲ εἰρωνικὸν μιμητὴν θήσομεν”. (PLATÃO, *Sofista*, 268a7. Tradução de Carlos Alberto Nunes)

<sup>49</sup> “σκοπῶ, καί μοι διττῶ καταφαίνεσθόν τινα: τὸν μὲν δημοσίᾳ τε καὶ μακροῖς λόγοις πρὸς πλῆθη δυνατόν εἰρωνεύεσθαι καθορῶ, τὸν δὲ ἰδίᾳ τε καὶ βραχέσι λόγοις ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὐτῷ.” (PLATÃO, *Sofista*, 268b3. Tradução de Carlos Alberto Nunes)

<sup>50</sup> “τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ’ ἀνθρωπικόν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικὸν μόριον, ‘ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος’ ὃς ἂν φῇ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τὰ ληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ. (PLATÃO, *Sofista*, 268c8. Tradução de Carlos Alberto Nunes)

Contudo, embora o Estrangeiro e Teeteto tenham ficado satisfeitos com o desfecho da procura que já haviam renunciado como difícil e penosa (218d5; 267d6), ainda assim, a definição do que seja o sofista implica uma série de questões que se mantêm presentes até a atualidade, dentre as quais destaca-se aqui a reflexão sobre a aplicabilidade da *eirōneía*/ironia, tanto na caracterização platônica de Sócrates nos demais diálogos quanto na sua retórica e filosofia. Em vista disso, uma importante interrogação que surge do plano dramático é se o condutor do diálogo, o Estrangeiro de Eleia, estaria fazendo alusões difamatórias ao filósofo ateniense, insinuando que os mecanismos discursivos dele não seriam em nada distintos da sofística<sup>51</sup>.

Por conseguinte, o protagonista seria mais um a identificar o traço *eirōnikós*<sup>52</sup> de Sócrates, porém sua artimanha consistiria numa forma inovadora e sutil de acusação. Aliás, o outro personagem não era o tipo comum de oponente encontrado nos diálogos, mas “realmente um filósofo, um deus em lugar de um estranho, mais comedido do que os ardorosos amigos da Erística”, de acordo com as descrições de Teodoro e Sócrates (216a3-c1). Por sua vez, quando perguntado como gostaria de desenvolver sua tese, o Estrangeiro escolhe o método dialético, justificando que era o mais adequado a um parceiro agradável e dócil como Sócrates (217c1-d1), este que logo indica o jovem Teeteto em seu lugar. Além de tudo, o Estrangeiro compreendia que seria incivil e grosseiro recuar (217e4), reconhecendo que a questão não era simples.

Então, aparentemente, o estado de espírito deles refletia a ideia da conversa justa — *homología*<sup>53</sup> —, em que não haveria disputa, trapaça, muito menos *eirōneía*. Ainda assim, pode-se pensar que essas cordialidades não passaram de elogios irônicos entre aqueles que, na verdade, duvidavam da conduta e ofício um

<sup>51</sup> Quanto à *eirōneía* socrática ser assemelhada à *eirōneía* sofística, Nehamas diz: “Um elemento do quadro tradicional da ironia não é afetado pelas críticas que fiz até agora. Kierkegaard, cuja admiração por Sócrates empalideceu diante de seu amor por Jesus, não se importava em pensar no pensador grego como um sofista usando sofismas contra sofistas. Eu não posso. Embora Sócrates fosse parte integrante do ‘movimento sofístico’, nossa imagem de Sócrates torna impossível atribuir a ele um engano direto e intencional. E enquanto pensarmos que só podemos escolher entre a honestidade e a fraude, entre a ironia maliciosa e enganosa de Aristófanes e Teofrasto, por um lado, e o tropo óbvio dos retóricos, através do qual nada se esconde, por outro, não há dúvida de onde Sócrates pertence. Esse dilema, no entanto, não é real. A conexão essencial entre ironia e superioridade mostra que, mesmo quando não é tão enganosa como em Aristófanes, a ironia sempre inclui um elemento de dissimulação, um distanciamento entre orador e auditório”. (NEHAMAS, 1998, p. 57. Tradução própria)

<sup>52</sup> Vide Trasímaco, Cálicles e Alcibíades.

<sup>53</sup> Esse era o mesmo desejo de Sócrates com relação a Cálicles (Cf. *Górgias*, 487e7).

do outro. Afinal, já que Sócrates havia demonstrado tanta apreciação, por que recomendou o jovem Teeteto para o debate e depois se *ocultou* no silêncio?<sup>54</sup> Ainda, após a atitude de Sócrates, o Estrangeiro declara ter ficado confuso com toda aquela proposta, que exigia uma longa discussão, e se aquele trabalho prolongado viesse a cansar Teeteto, este deveria culpar os seus amigos (218a4).

Em suma, talvez, esses fossem pequenos indícios de uma contradição, uma ambiguidade sutil que envolve a *afinidade desafinada*<sup>55</sup> na natureza dos personagens e na interação entre ambos. No entanto, cabe ressaltar que nem sempre é assim que se lê a posição do Estrangeiro e a relação entre ele e Sócrates. Em algumas interpretações, por exemplo, não se menciona nenhum precedente para um sentido positivo que a *eirōneia* pudesse vir a ter (Cf. LANE, 2006, p.57). Enfim, nesta dissertação, entende-se que nem todas as vezes que Platão usa a palavra *eirōneia* ele está aplicando algo que é exclusivamente socrático. No entanto, essa posição ficará mais clara na seção e capítulo a seguir.

### 1.3.1. O paradoxo do personagem presente-ausente.<sup>56</sup>

A presença-ausência que reserva a Sócrates o papel de uma espécie de coadjuvante no diálogo *Sofista* é bastante significativa para a sua caracterização como um personagem ambíguo, impenetrável e que, inclusive, fica no limítrofe entre o sofista e o filósofo. Além do mais, embora ele tenha ficado em *stand by*, os personagens principais utilizam do mesmo linguajar que ele e isso também serve para o argumento central desta dissertação, que o traço irônico pode ser dividido entre aquele que é enganador e o que é dialético. Literalmente, fica bastante claro que o Estrangeiro está sendo contundente em sua crítica ao imitador irônico/sofista, porque este, como ele conclui, cria discursos e opiniões falsas. No

<sup>54</sup> “A ironia socrática é desse tipo. Nunca indica o que ele pensa: nos deixa com suas palavras e uma dúvida de que elas expressam seu significado. É por isso que penso na ironia socrática como uma forma de silêncio. (...) Afirmando também que o silêncio de Sócrates não se limita aos seus interlocutores e aos leitores de Platão. Argumento, não sem perceber quão estranha essa afirmação deve soar, que ele também é irônico — silencioso — em relação ao próprio Platão, apesar de ser criatura deste último. Em um dos maiores feitos literários de que tenho conhecimento, Platão admite implicitamente (já que nunca aparece em seus diálogos, não poderia fazê-lo de outra maneira) que não compreende o personagem que construiu. (...) Platão, no entanto, não ficou muito satisfeito com seu retrato inicial de Sócrates. Em seus trabalhos posteriores, ele iniciou uma série de esforços para explicar como Sócrates se tornou quem ele era. No processo, ele também produziu uma reflexão de Sócrates diferente do que ele havia feito antes e iniciou toda uma tradição de tais reflexões”. (NEHAMAS, 1998, p. 12-13. Tradução própria)

<sup>55</sup> Vide subseção 2.2.1

<sup>56</sup> A partir desse jogo dicotômico, a intenção é remeter à atopia socrática e também como o personagem é dramaticamente deslocado.

caso do Sócrates platônico, a sua *eirōneía*/ironia seria purificada e faria parte da arte de perguntar e responder, que, na verdade, é intrínseca do seu modo elêntico-dialético<sup>57</sup>.

Novamente, o leitor depara-se com a temática da separação/purificação — διακριτικῆς τέχνης καθαρτική. No *Sofista* (226c1-231c7), a arte de separar — *diakritikés* — pode ser distinguida de duas formas, a que mais interessa para a questão da *eirōneía* é a arte chamada de purificação — *kathartiké* — que consiste em reter o melhor e rejeitar o pior da alma, a saber, a ignorância de nada saber e crer que se sabe (229c4). Por sua vez, essa ignorância só é combatida pela arte da educação elêntica (pergunta e resposta) que seja propícia para o ignaro perceber e superar a sua própria condição indesejável. Pensando nisso, se diria que a *eirōneía* socrática preserva a dúvida engenhosa e exclui a enganação maliciosa, de modo que o receptor aprenda a questionar as falsas opiniões individuais e alheias. Por mais difícil que seja essa distinção, tal como entre o cão e o lobo, entre o animal mais selvagem e o mais doméstico (231a5), Teeteto e o Estrangeiro concluem que a obra de dividir por gêneros é da ciência da dialética, atribuída àquele que filosofa em toda pureza e justiça (253d1-e4). Segundo Opsomer:

Em *Sofista* 286b, o Estrangeiro usa a palavra *eirōneía* para o sofista que tem medo de ser ignorante nos assuntos em que se faz passar por especialista, mas esconde a ignorância. A "ironia" sofística é, portanto, a inversão completa do *eirōn* socrático: é um caso de insinceridade e simulação; o sofista finge, dando deliberadamente a falsa impressão de possuir um certo conhecimento; ele é um impostor. (OPSOMER, 1998, p.6. Tradução própria)

Aparentemente, aquela conotação negativa do *eirōn* não seria própria à imagem de Sócrates porque, enquanto o sofista se ocupa em fingir sabedoria e manter os ouvintes em ignorância para angariar seguidores, a pretensão do filósofo seria, em certa medida, fingir ignorância e suscitar questionamentos para que os ouvintes aprendessem com suas próprias experiências, como visto anteriormente<sup>58</sup>. Diskin Clay (2000) ajuda a compreender que o modo pelo qual ele promove isso também não é menos incomum:

<sup>57</sup> Cf. *Crátilo*, 405b10-c6

<sup>58</sup> *Ibidem* seção 1.1



O Estrangeiro de Eleia faz essas distinções elaboradas na presença de um Sócrates silencioso, que, em seu próprio teste das opiniões humanas, sabe que tem uma razão perfeita para estar ansioso e receoso de que ele não conhece a realidade perseguida em suas conversações. Sócrates, talvez, corresponderia à descrição do Estrangeiro, de um humano que procura produzir “com conhecimento” uma representação verdadeira dos objetos que suas palavras pudessem descrever. Essa última qualificação não significa que Sócrates conhece a realidade como o deus conhece os modelos de seus próprios produtos. Mas no mundo das aparências, Sócrates, no mínimo, sabe como procurar pelos modelos divinos. (CLAY, 2000, p. 98, Tradução própria)

Na perspectiva dos leitores fica muito evidente que há discursos enganosos utilizados pelos sofistas e que esse diálogo é uma grande denúncia. Além disso, fica patente que a *eirōneia* sofística é algo negativo, sem relevância para a filosofia. No entanto, diante das informações textuais, é possível notar o quanto Sócrates, mesmo sendo um indivíduo deslocado, fronteiro e envolvido com a *eirōneia*<sup>59</sup>, tenha a utilizado a favor da dialética filosófica, sendo capaz de distinguir o discurso verdadeiro do falso. Portanto, através da ironia filosófica, de indagações inusitadas, criativas e frutuosas, também se pode perceber ou aventar que o personagem atópico tenha o objetivo de encaminhar seus interlocutores à verdade.

### 1.3.2. A tenuidade entre o discurso astucioso *versus* o discurso falso.

Nesse árduo labor de contrastar o seu ofício com o do outro que era difamado, em meio às várias informações, conclusões e questões levantadas, Platão parece também apontar para o aspecto pejorativo da *eirōneia*, como se este fosse único. Segundo Vlastos:

No *Sofista*, pronunciando a dialética de Sócrates como uma forma superior de *sophistike* (o sofisma da linhagem nobre; 231b), Platão o contrasta com a *sophistike* comum praticada pelos sofistas comuns: essas são as pessoas que ele coloca na espécie *eironikon* de arte. Não Sócrates, mas seus arquirrivals, que Platão considera impostores, são aqueles que ele chama de *eirōnes* (268a-b). (VLASTOS, 1991, p.23. Tradução própria)

<sup>59</sup> “Podemos dizer que esses últimos traços diferenciais do sofista – a saber, a ironia instaurada pela consciência de não saber o que parece saber e a respeito de que em particular e com falas curtas obriga o seu interlocutor a contradizer-se – esses traços são os mais distintivos desta mais sedutora e enigmática personagem filosófica criada por Platão: – Sócrates. Há, pois, uma tensão jamais resolvida entre a posição do estrangeiro de Eleia, hostil ao sofista, e o desenvolvimento mesmo do diálogo, que procede à mais extensa análise da arte com que exerce o poder nos domínios do fundo da caverna”. (TORRANO, 2006, p. 93)

No entanto, levando-se em conta que esse é um diálogo da fase final, pode ser que ele já estivesse se despedindo do sentido positivo do termo, principalmente porque Sócrates não participa diretamente da trama e também porque seus próprios métodos estavam sendo colocados sob suspeita. Ainda assim, através da ironia dramática, Platão também pode ter deixado alguns indícios favoráveis para defender o proveito da *eirōneia* socrática, apesar da notável disputa de sentidos. Noburu Notomi (2006) também salienta o seguinte:

A ironia é a característica do sofista, que é de certa forma relacionado a Sócrates e em outro sentido separado de Sócrates. Este ponto é particularmente importante, pois Sócrates foi anteriormente confundido com o sofista na problemática sexta definição. Agora podemos ver corretamente a diferença entre Sócrates e o sofista a esse respeito. A ironia é uma aparição de Sócrates, que reconhece sua própria ignorância, enquanto é uma característica essencial do sofista porque oculta sua própria ignorância e torna possível o seu engano. O sofista irônico pode estar 'dentro de nós', se não admitirmos nossa própria ignorância. (...) Platão descobriu que, sem críticas sérias ao sofista, não poderia haver filosofia. No entanto, o sofista não é apenas uma figura na história da Grécia antiga, nem se mantém fora de você e de mim, mas vive dentro de nós. Para ser filósofo, portanto, devemos sempre nos interrogar e continuar o diálogo. Devemos enfrentar o sofista aqui e agora. (NOTOMI, 1998, p. 292-301. Tradução própria)

Ademais, após ter acompanhado os registros de uma série de características para encontrar o perfil do autêntico sofista, alguém poderia esperar que Platão também fosse generoso em determinar, definitivamente, a índole do filósofo. Essa empreitada já havia sido iniciada antes (254a4-254b5), porém, não houve um desfecho tão conclusivo. Ao que tudo indica, isso também pode ter sido uma investida irônica e proléptica do autor, remetendo ao contrário do que já havia sido exposto e utilizando uma escrita astuciosa, com a finalidade de incitar o próprio público a cogitar uma tal definição. Essa estratégia literária perspicaz seria herança da *eirōneia* socrática, que não indica necessariamente uma enganação maliciosa. E não se pode esquecer que, a essa altura, as divisas já teriam sido bem delimitadas (?). Uma das sugestões apresentadas por Notomi é que:

Podemos supor, primeiramente, que o questionar é o que tem *sugerido* o filósofo, ao passo que define sua antítese, o

sofista. Em cada traço do sofista, o questionar ilumina a característica oposta, que o filósofo deve possuir. Quando o sofista cria simulacros ou meras aparências, o filósofo deve criar e discernir semelhanças ou imagens verdadeiras. Pois este último realmente possui conhecimento de dialética, a maneira correta de lidar com o argumento, enquanto o anterior apenas afirma conhecê-lo, mas, na verdade, confunde e engana os outros. Além disso, enquanto o sofista irônico esconde conscientemente sua ignorância, o filósofo sinceramente admite isso. (NOTOMI, 1998, p. 297. Tradução própria)

Por fim, os últimos diálogos de Platão apresentam uma linguagem mais escolástica, portanto, menos irônica, e um dos motivos seria a ausência de Sócrates (FERRARI, 2008, p.24). No entanto, parece que sua ausência é sutilmente suprida por uma espécie de avatar, o Estrangeiro, que tem algumas características em comum com ele, sendo que uma diferença é que aquele não ironiza pessoas específicas, mas a humanidade como um todo. Nesse sentido, o que estaria em vista seria a própria relação que os seres têm com o real, a crença nas imagens, nas coisas que são falsas. Então, desconfiar dos sofistas significa ter uma atitude além de só investigar o conteúdo de suas falas. Significa, acima de tudo, colocar a própria realidade em questão.

\*\*\*

#### 1.4. O castigo para o ímpio εἰρωνικόν (*Leis*, X, 908e2).

Em *Leis*, talvez no caso mais grave e inquestionável, o Ateniense, tratando das leis contra a impiedade, conclui que “o ímpio ‘dissimulado’ — εἰρωνικόν —, nem com uma nem com duas mortes receberia o castigo merecido”<sup>60</sup>. Considerando que a obra está inserida na última fase do autor, seria presumível que essa sentença negativa tão radical para o *eíron* fosse o seu veredito final sobre o conceito do termo.

Ao analisar a fala do Ateniense, nota-se que ele assume maior preocupação com uma segunda classe de ateus, os mesmos tipos zombeteiros que conspiram nas iniciações secretas e nas maquinações dos denominados sofistas (908d3). Seguindo a cronologia e a possível intertextualidade entre os diálogos,

<sup>60</sup> “μὲν εἶδη γένοιτ’ ἄν, τὰ δὲ νόμων ἄξια θέσεως δύο, ὧν τὸ μὲν εἰρωνικόν οὐχ ἑνὸς οὐδὲ δυοῖν ἄξια θανάτοις ἀμαρτάνων, τὸ δὲ νοθετήσεως ἅμα καὶ δεσμῶν δεόμενον”. (PLATÃO, *Leis*, 908e2. Tradução de Carlos Alberto Nunes)

presume-se que, se, na conclusão do *Sofista*, aquele perfil é denunciado de maneira tão categórica, mas se encerra o assunto, é aqui em *Leis* (908e2) que se impõe a condenação dessa estirpe (Cf. QUEIRÓS, 2016, p.131).

Nesse sentido, não lhes bastaria a morte física, mas também a constante refutação dos remanescentes de seus falsos discursos. Ainda, porque eles desrespeitavam a tradição religiosa que se perpetuava pela oralidade (*Leis*, 887d1-888a1), diante de uma cultura que compreendia a vivacidade da linguagem, “matar a palavra” deles seria equivalente a também eliminar de vez a doutrina, reputação e atividades de possíveis discípulos que, ocasionalmente, aparecessem nos debates privados. Portanto, o mais provável é que Platão estivesse certo de que, se a infâmia desses tipos ímpios e hipócritas fosse propagada, isso reduziria as chances deles disseminarem qualquer blasfêmia.

#### 1.4.1. Seria Sócrates um ímpio εἰρωνικός?

Embora Sócrates não esteja envolvido diretamente nesse contexto, a sua imagem pejorativa como irônico já era recorrente. De certa forma, aqueles que utilizaram os cognatos do *eirōn* para a acusação de Sócrates em outras obras teriam impulsionado o julgamento por impiedade e o fim com a cicuta. Como se sabe, os principais motivos da condenação do filósofo foram ter corrompido a juventude e não acreditar na existência dos deuses. Mesmo que ele estivesse fazendo justamente o oposto e sendo sincero em suas intenções, ainda assim, alguns o acusariam de ser esse tipo de sujeito irônico. Por outro lado, ele teria transmitido aos jovens o exemplo de cidadão que deveria pensar criticamente e teria utilizado uma outra versão da ironia para questionar sobre os variados temas da vida, inclusive, sobre a relação adequada dos cidadãos com as divindades, uma vez que assumira ser um seguidor dos desígnios do oráculo de Apolo (Cf. LOMBARDINI, 2018, p. 65). Então, será que não teria sido uma grande injustiça acusá-lo de ser um tipo de ímpio dissimulado, digno da mais cruel pena de morte?

Olhando para a *Apologia* de Platão, essa categoria do ateu irônico ressoa com o único uso de *eirōneía* nessa obra. Durante a fase de sentença de seu julgamento, Sócrates acalenta a sugestão hipotética de que ele possa viver e permanecer em Atenas sob a condição de que ele concorde em parar de questionar os outros. (LOMBARDINI, 2018, p. 64. Tradução própria)

Evidentemente, seria muita ingenuidade ou presunção assumir aqui que todo o trajeto e usos que Platão faz da *eirōneía* e cognatos teria como única finalidade eximir Sócrates e denunciar a injustiça da condenação de seu mestre. No entanto, talvez, não seria contraditório pressupor que é o que acaba acontecendo, mesmo que indiretamente ou até pelo viés da ironia desenvolvida pelo próprio autor. O resultado dos usos platônicos da *eirōneía*/ironia socrática foi a reversão de um conceito, tornando o seu protagonista num verdadeiro mártir, elogiável:

E através dessas ocorrências todas do termo “*eirōneía*” nos diálogos, pode-se ver Sócrates como o protótipo do personagem insubmisso, contrariador de expectativas, que nunca está onde se espera que esteja; e a ironia é sua principal arma nessa insubmissão: ele é difícil de agarrar, é evasivo, e, se os inimigos são, como diz na *Apologia*, como sombras, ele também se defende sendo ambíguo à sua maneira, uma imagem de si mesmo, uma mimesis filosófica (antimimética) da mimesis cômica de Aristófanes. (QUEIRÓS, 2016, p. 131)

De toda sorte, o espectro de Sócrates continua na companhia de Platão. Nessa última ocorrência, por exemplo, ele remete a uma identificação semelhante àquela iniciada no *Sofista* e, dessa forma, reforça o seu projeto de elevar a filosofia para um patamar de destaque. Não obstante, se o autor aponta textualmente a impiedade, ele abre precedentes para um outro debate, externamente, que é o papel da filosofia no tocante à religião e às suas implicações políticas. E, é através do *escondimento*, traço típico de Sócrates, que, dessa vez, pela voz do Ateniense de *Leis*, o autor coloca em questão a *paideía* mitológica.

\*\*\*

### 1.5. A *eirōneía* dissociada do *elenchus* socrático

De acordo com a atual exposição, os usos platônicos de *eirōneía* e similares mostram, num nível textual e dramático, os comportamentos repreensíveis dos personagens, diante de determinados assuntos e circunstâncias. Por outro lado, num nível retórico e epistemológico, esses casos podem suscitar reflexões bem mais fecundas do que transparecem essas atitudes, obviamente, repulsivas. Além do mais, se isso não fosse possível, também não o seria fazer qualquer alusão à *eirōneía* como fator favorável para o *elenchus* socrático. Em

tom bastante simples, sugere-se que Sócrates utilize a *eirōneía*, mas sem reproduzir os mesmos erros alheios.

Primeiramente, toma-se como referência o *Eutidemo* (302b3-4). Quando o assunto é educação, talvez, o fingimento modesto seja mais vantajoso do que a presunção, caso falte polidez e veracidade. É claro que a falsa modéstia não é sinônimo de espirituosidade genuína, que é uma virtude, enquanto a outra é enganosa, portanto, um vício. O caso é que a sabedoria, por ser grandiosa e resplandecente, pode ser também espantosa e ofuscante. Além disso, pode ser nociva, porque alguém que se reconhece sábio ou vislumbra um tanto da sabedoria, pode se ludibriar e cair na soberba, a falsa sensação de saber mais do que se sabe realmente, ou seja, um autoengano. Então, a modéstia fingida da ironia filosófica funcionaria como uma estratégia inteligente para lidar com a grandiosidade vívida da sabedoria. Ao invés do mero vislumbre, sob o risco de iludir-se, o filósofo irônico se volta para o seu oposto, reconhece a ignorância que ainda possui e se predispõe a superá-la. Nesse sentido, a ironia como falsa modéstia se aproxima da espirituosidade como virtude consolidada. Além disso, junto do reconhecimento da ignorância, o potencial interrogativo da *eirōneía*/ironia filosófica se apresenta como parte fundamental da dialética, devido à constante investigação do próprio saber e daquilo que ainda não se sabe, e isso se estabelece na dinâmica refutativa, no diálogo da alma consigo mesma.

No *Crátilo* (384a1), diálogo sobre a linguagem, a *eirōneía*/ironia requer o silêncio que seja fecundo ao processo reflexivo, haja vista que nele também se concentram o desconhecido e as dúvidas que servem como matéria-prima para a vida contemplativa. A partir disso, há a possibilidade de especular, encontrar respostas e nomear as coisas que circundam a realidade. Além disso, na definição dos elementos cognoscíveis, também se requer a investigação dos recursos do conhecimento. Nesse sentido, a tão notável etimologia socrático-platônica seria um grande jogo de experimentação irônica com a linguagem, sendo um tanto hiperbólica ou até mesmo equívoca, mas sem deixar de levantar a interrogação sobre os critérios mais lógicos e racionais para lidar com a etimologia. Então, por mais que, em certa medida, Sócrates/Platão tenha exagerado em suas formulações, ironicamente, ele propicia a discussão entre o fluxismo de Heráclito e o relativismo de Protágoras. E, a despeito da aporia que encerra o diálogo, a ironia

filosófica apresenta uma vantagem para a filosofia, pela simples possibilidade de analisar tais renomadas teses.

Em resumo, já no *Sofista* (268a7; 268b3; 268c8), enquanto a *eirōneía* e símiles proveem uma imitação dissimulada de sabedoria, a *eirōneía* do Sócrates platônico seria uma ferramenta útil à filosofia, à dialética, e ao desenvolvimento das virtudes, isto é, ela seria capaz de refrear o vício do fingimento presunçoso. Por fim, em *Leis* (908e2), ao abordar as diferentes formas de impiedade, evoca-se o seu contrário, o tema da piedade (conteúdo do diálogo *Eutífron*), para se pensar a maneira mais justa de se relacionar com as leis divinas e humanas.

*Por vezes há pensamentos em nossas mentes (psyché) que não são acompanhados nem pela verdade, nem pela falsidade; outras vezes há pensamentos que podem ser verdadeiros ou falsos. O mesmo modo se dá em nosso discurso, uma vez que a combinação e a separação são essenciais para que se tenha o verdadeiro e o falso.*<sup>61</sup>

Aristóteles

---

<sup>61</sup> ARISTÓTELES. *Sobre a interpretação* I,1. Tradução de Danilo Marcondes, em *A verdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 60 - 61. (Filosofias: o prazer do pensar / dirigida por Marilena Chaui e Juvenal Savian Filho)



## Capítulo 2: A *eirōneía* de Sócrates como *simulação* de ignorância

A partir deste segundo capítulo, apresenta-se a hipótese central desta dissertação: Platão teria remetido o termo *eirōneía* e análogos a Sócrates, abrandando o sentido negativo corriqueiro e remetendo à caracterização e à performance do seu protagonista atópico, irreverente, atraente e modesto, e isso é um fato que parece estar registrado textualmente. Além disso, todas as instâncias presentes nos quatro diálogos que se seguem, a saber, *Apologia*, *Górgias*, *O Banquete* e *A República*, ocorrem sob forma de acusação difamatória ou sentimentos injuriosos, na camada interna/dramática (protagonista-antagonista). Ademais, elas também estão cercadas por vestígios de elementos dicotômicos e ambivalentes, itens fundamentais de uma ironia. No entanto, é improvável afirmar que Platão concordasse com tais denúncias contra Sócrates. Então, talvez, na camada externa/literária, o autor estivesse utilizando da sua própria ironia platônica, uma estratégia bastante sutil, refinada e oportuna, para expor ao público leitor não só como seu protagonista "*eírónico*"<sup>62</sup> era julgado equivocadamente, mas também para fomentar o espaço de pensamento em sua literatura filosófica.

Por outro lado, há de se admitir que seria uma empreitada um tanto pueril (ou purista) a tentativa de sustentar um perfil plenamente sincero, nítido e lustroso de Sócrates, personagem envolvido numa série de peripécias<sup>63</sup>, para as quais todos os olhos deveriam estar sempre bem atentos. E, é possível que o autor-filósofo tenha se utilizado da mão certa para retratar o protagonista, esperta e sagazmente, atenuando as acusações e, ao mesmo tempo, absolvendo o acusado. O Sócrates platônico seria um tipo bastante distinto de "*eírónico*". Nele se concentraria toda a ambiguidade do termo em conjunto com a sua idiossincrasia igualmente desconcertante e inapreensível. Além disso, ele estaria inaugurando uma maneira de ressignificar os recursos de seus opositores, as artimanhas típicas do seu contexto, convertendo-as em uma nova retórica-filosófica e pedagógica. Afinal, simulação e fingimento não são, necessariamente, atitudes maliciosas, tal como explica Vlastos:

<sup>62</sup> O emprego desse neologismo tenciona delinear a "estranheza" da qualidade do protagonista. Além disso, a partir dele, aventa-se o contato do adjetivo ático e o contemporâneo, salvas as devidas proporções etimológicas.

<sup>63</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1452a, 22. No entanto, salva-se com cautela o termo original, *peripéteia* (reviravolta), a modificação [*metabolé*] que determina a inversão das ações, no enredo complexo, próprio e exclusivo das tragédias.

Ele [Sócrates] muda a palavra não por teorizar sobre ela, mas por criar algo novo para ela significar: uma nova forma de vida realizada em si mesmo que era a própria encarnação de *eirōneía*, naquele segundo de seus usos contemporâneos [zombaria], tão inocente de engano intencional como é o fingimento da criança, de que fichas de brinquedo são dinheiro, tão livre de dissimulação como são os jogos honestos, embora, diversamente dos jogos, sério em sua zombaria (*cum gravitate salsum*), muito austero em seu ludismo (*severe ludens*), uma personalidade previamente desconhecida, inimaginável, tão atraente para seus contemporâneos e tão memorável daí em diante, que tempo viria, séculos após sua morte, quando pessoas instruídas dificilmente conseguiriam pensar em “ironia” sem trazer Sócrates à mente. E, como isso aconteceu, o sentido da palavra alterou-se. A imagem de Sócrates como o *eirōn* paradigmático efetuou uma mudança na conotação prévia da palavra. (VLASTOS, 1991, p. 29. Tradução própria)

Ademais, a *eirōneía* socrático-platônica, sob o ponto de vista literário, deve ser analisada no contraste entre a opinião do interlocutor/personagem (interno ao diálogo) e a perspectiva e efeito sobre o leitor (externo ao diálogo). Aliás, ao longo do tempo, essa distinção possibilitou que certos *scholars* formulassem uma variedade de nomenclaturas para as situações irônicas, dentre as quais destacam-se a ironia dramática e a instrumental (Cf. QUEIRÓS, 2016, p. 60), que são mais típicas dos diálogos socráticos.

Ainda, sobre tal diferenciação, uma sub-hipótese é que Sócrates seja justamente acusado de *eirōneía*, porém Platão estivesse propondo uma releitura dela, não como algo pejorativo apenas, mas como algo pedagógico. Nesse caso, a comum reprovação inicial dos interlocutores seria abrandada e a ambiguidade causada nos leitores seria apresentada como uma chance de reflexão sobre as virtudes em jogo e o aperfeiçoamento do espírito do indivíduo.

Outra notoriedade é a correlação entre a *eirōneía* socrática e a comédia, sobretudo quando se pensa na performance da *Apologia*. Devido a isso, muitas vezes, algumas valiosas informações que estão em jogo em determinados momentos não são levadas a sério ou são imperceptíveis aos leitores menos atentos. John Lombardini (2018) salienta o seguinte:

Embora nem todas as formas da ironia sejam humorísticas, a prática socrática da ironia nos diálogos tem sido frequentemente associada a várias formas de humor. Em comparação com a forma direta de zombaria praticada pelo Sócrates aristofânico, no entanto, as práticas *gelásticas* de

Sócrates constituem um tipo de riso “oculto”, que em muitos casos passa despercebido pelos interlocutores de Sócrates.

Que a prática da ironia socrática nos diálogos platônicos está, no mínimo, formalmente distinta da zombaria socrática encontrada nas *Nuvens* de Aristófanes, é relativamente incontroverso; mais controversa é a questão da natureza e propósito da ironia socrática. Para Gregory Vlastos, Sócrates usa a ironia para zombar de seus interlocutores, mas também praticar uma forma de “ironia complexa” que leva esses interlocutores a descobrir por si mesmos o sentido de suas afirmações paradoxais. Para Alexander Nehamas, é um reflexo do silêncio de Sócrates: constitui uma máscara que torna Sócrates estranho, complexo e misterioso. (LOMBARDINI, 2018, p.51. Tradução própria)

Diante da riqueza de conteúdo e estratégias, seria razoável pensar que Platão estivesse apresentando pontos fundamentalmente relevantes para sua filosofia através de um estratagema aparentemente vulgar, ofensivo ou até mesmo ridículo? A resposta afirmativa para essa questão não causaria muita surpresa, considerando a versatilidade e o fato de que o autor tomava de empréstimo e reformulava recursos de outros estilos, utilizava diversas representações da vida cotidiana, colocando em questão uma série de conceitos que pareciam ser tão triviais e, além de tudo, ficcionalizava as andanças de um ícone que era celebrado tanto no meio popular quanto na nobreza. Esses fatores garantem que o *corpus platonicum* continue sendo surpreendente e instigante, perpetuando a sua verve lítero-filosófica até os dias atuais.

Em conformidade com as ideias do abrandamento de significado, da ambiguidade criativa e do exercício lúdico do pensamento, é plausível presumir que aquele astuto personagem, defensor da Sabedoria, questionador da Retórica, do Amor e da Justiça, seja adepto de uma linguagem assaz engenhosa, interpelativa e sugestiva o suficiente para atrair as mentes mais diligentes, sem que ocorra o propósito de enganação pervertida. Contudo, por mais que os acusadores identifiquem parcelas da *eirōneia*, ainda assim, ela resvala pelas entrelinhas e trejeitos do seu genitor, o que, em certa medida, se assemelha à ironia, no sentido contemporâneo.

Por fim, é imprescindível recapitular que, conforme anunciado na introdução desta dissertação (ver p.21), as ocorrências de *eirōneia* verificadas ao longo desse capítulo, além de serem todas acusações e sentimentos injuriosos, seguem alguns outros critérios basilares, tais como: (1) a participação de Sócrates

no evento, (2) a semântica ambígua, *i.e.*, entre o negativo e o positivo; (3) contexto ambientado com vestígios de elementos dicotômicos e, por fim, (4) a finalidade positiva/favorável filosoficamente.

\*\*\*

## 2.1. Imaginariam que eu estivesse εἰρωνευόμενον (*Apologia*, 38a1)<sup>64</sup>.

Na *Apologia*, parte-se da premissa de que o relato do protagonista sobre a imaginável acusação dos antagonistas seja mais uma evidência textual que fomenta a ideia de que a *eirōneía*/ironia é intrínseca à filosofia socrático-platônica. Nesse contexto, ele afirma que, nem mesmo se vivesse no exílio, ficaria quieto, *i.e.*, deixaria de questionar, pois isso equivaleria a desobedecer à divindade (37e5). A despeito desse motivo tão sublime, o tribunal não estaria convencido e acharia que ele estivesse “usando de ironia” — εἰρωνευόμενον —, como se fosse um enganador. No excerto em questão (38a1), Sócrates não está sendo acusado diretamente do uso de *eirōneía*, mas ele supõe qual seria a reação dos juízes, caso recusasse a penalidade de viver no exílio. Eles imaginariam que o mesmo responderia de maneira “duvidosa”. No entanto, é possível interpretar que, somente do ponto de vista deles, a *eirōneía* é utilizada com o apelo comum da difamação.

Em contrapartida, o protagonista já havia antecipado que o mais difícil seria convencê-los de suas propícias intenções com sua resposta, pois eles pensariam que nela estaria escondida alguma má pretensão. Aqui, o pressuposto defendido nesta dissertação é que a sua resposta não seria “duvidosa” (negativo), ao invés disso, “questionável” (positivo). Essa dicotomia seria reduzida pela obediência à divindade, que também é motivo da sua dedicação à filosofia, à dialética. Eis o que os juízes chamariam de *eirōneía*! Esses seriam os primeiros indícios que levariam a um esboço de definição: o modo ambíguo de perguntar e responder, que se destina a algo sublime. Porém, em perspectivas opostas, o que os acusadores julgariam como enganoso, o acusado sinaliza ser “extra-ordinário”.

Diante disso, torna-se-ia admissível que, no decorrer da *Apologia*, Sócrates/Platão estivesse demovendo dos interlocutores/leitores o senso de uma *eirōneía* exclusivamente pejorativa que, dramaticamente, fora o estigma que outros personagens associaram à originalidade de seus questionamentos e

<sup>64</sup> Os trechos traduzidos são da *Apologia de Sócrates*, de Carlos Alberto Nunes, 3ª edição revisada e bilíngue (texto grego de John Burnet), Belém: Ed.UFPA, 2015.

discursos. A *eirōneía* filosófica inaugurada pelo protagonista platônico seria de um tipo que contém uma atrativa ocultação e simulação com potencial para suscitar debates fecundos, que também se refletiriam na sua conduta ideal, que consistia em conversar a respeito das virtudes e examinar outras pessoas e a si mesmo, mostrando aquilo que era de seu hábito — ἔθος —, sua maneira entusiasmada de dialogar. Conforme visto anteriormente, a *eirōneía*/ironia seria parte de um método reflexivo, com escopo positivo. Desse modo, na camada interna/dramática, sob a ótica dos julgadores desconfiados, a ironia socrática lhes provocaria indignação, enquanto que, na camada externa/literária, os leitores seriam contemplados e esclarecidos pelas matérias mais valiosas para a prática filosófica.

Além do mais, a *eirōneía*/ironia socrático-platônica se manifesta como algo que, em certa medida, converge a veracidade e a falsidade, gerando comportamentos paradoxais, fingimentos parciais que precedem descobertas posteriores, conhecimentos que se revelam valiosos à alma. Do ponto de vista da composição literária, no que tange à linguagem irônica, é possível que os elementos textuais opostos redigidos por Platão, identificados ao longo do diálogo, parecem ser os ingredientes que incrementam o cenário para a ambiguidade e a simulação de ignorância socrática. Ele é capaz de discernir entre conhecimento e o que é ignorância, então consegue equalizar esses contrários. Eis o caráter marcante do protagonista que revela a origem de tal dubiedade da seguinte forma: “A razão desse fato, como já me ouvistes muitas vezes declarar por toda parte, a encontrareis em algo divino e demoníaco que se dá comigo e a que, por zombaria, o próprio Méleto se referiu em sua acusação” (31c7 - 31d2)<sup>65</sup>.

De qualquer forma, levando-se em conta que a relação entre a natureza ambígua da *eirōneía* e o método socrático-platônico continua sendo intrigante, convém analisar mais informações que auxiliem nesta argumentação, sendo cabível uma intertextualidade com o *Teeteto* (150b6-d2), em que Sócrates relata que a divindade permitira que ele fosse capaz de partejar as ideias alheias, porém, sem gerar uma própria. Então, devido à devoção ao deus, lhe seria inevitável agir de outra maneira, senão por uma praxe investigativa, mesmo que o preço fosse sua própria vida entregue sob forma de sacrifício. Ora, se Sócrates decide seguir

<sup>65</sup> τούτου δὲ αἰτίον ἐστὶν ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται [φωνή], ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμωδῶν Μέλητος ἐγράψατο.

em sua empreitada dialética, questionando e refutando seus interlocutores, não é difícil presumir que a sua ironia também entrará em ação. Ao descrever como a influência divina age no seu procedimento de investigação filosófica, ele afirma:

Ora, para a minha arte da maiêutica aplicam-se todas as coisas que <se aplicam> àquelas <, as parteiras,>, mas difere pelo fato de partejar homens e não mulheres, e de examinar suas almas, que estão dando à luz, e não seus corpos. Mas é isto o mais importante em nossa arte: ser capaz de pôr à prova, de todas as maneiras, se o pensamento do jovem está dando à luz uma **aparência e uma falsidade**, ou <algo> **bem gerado e verdadeiro**. Pois aplica-se também a mim aquilo justamente que <se aplica> às parteiras: sou incapaz de engendrar a sabedoria, e aquilo justamente que muito já censuraram em mim - que eu faço perguntas aos outros e eu mesmo não respondo nada sobre coisa alguma, por não ter nada de sábio - eles censuram com verdade. A causa disso é o seguinte: o deus me força a partejar, mas proibiu de engendrar. Não sou pois, em realidade, eu mesmo, nem um pouco sábio, e tampouco nasceu em mim, como um rebento de minha alma, uma descoberta desse tipo. (PLATÃO, *Teeteto*, 150b6-d2. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Grifos próprios)<sup>66</sup>

Na esteira desse raciocínio, é possível que essa noção de *eirōneía* até aqui referida tenha uma coincidência com o fenômeno da arte socrática da *maiêutica*, o partejar de ideias. Embora o termo não seja empregado na citação acima, ele é constantemente relacionado à negação de conhecimento/ensinamento, autodepreciação e a pressuposta simulação de ignorância. É certo que, em comparação à sabedoria divina/superior, o filósofo reconhece que não é nem um pouco sábio, porém em comparação à pessoa ainda mais ignorante/inferior, pelo menos, uma coisa ele sabe: a arte de examinar — τέχνη ἐπισκοπεῖν —, de distinguir o verdadeiro do falso, ou seja, desenvolver o pensamento crítico. Coincidentemente, a ironia complexa funciona justamente dessa maneira, o conteúdo superficial do que é dito é falso num sentido, mas verdadeiro em outro.

Por ora, é mister informar que não há com isso uma pretensão em afirmar que a *eirōneía* esteja a serviço da arte da *maiêutica*, até porque o conceito de ironia complexa faz parte do *elenchus* socrático, seu método *par excellence* (Cf.

<sup>66</sup> Τῇ δὲ γ' ἐμῇ τέχνῃ τῆς μαιεύσεως τὰ μὲν ἄλλα ὑπάρχει ὅσα ἐκείναις, διαφέρει δὲ τῷ τε ἄνδρα ἀλλὰ μὴ γυναικας μαιεύεσθαι καὶ τῷ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα. μέγιστον δὲ τοῦτ' ἐνὶ τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασανίζειν δυνατόν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἰδῶλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές. ἐπεὶ τόδε γε καὶ ἐμοὶ ὑπάρχει ὅπερ ταῖς μαίαις· ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἦδη πολλοὶ μοι ὠνείδισαν, ὥς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθές ὀνειδίζουσιν. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. εἰμὶ δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός, οὐδέ τί μοι ἔστιν εὖρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον·.

VLASTOS, 1991, p.266, nota adicional 3.1). Contudo, a sugestão aqui é que a noção de *eirōneia*/ironia socrática aventada até então (discurso e questionamento ambíguos, negação de conhecimento e ensinamento, simulação de modéstia e ignorância, todos com escopo positivo) parece incidir nessa descrição da arte *maiêutica* relatada por Sócrates. Enfim, a título de curiosidade, *A República* é o único diálogo em que os registros textuais εἰρωνεία e εἰρωνεύσοιο (337a4-6) aparecem bem próximos do vocábulo ἐλέγχῃ (337e1). Na *Apologia*, Sócrates diz que não conseguiria refutar — ἐλέγξων — o oráculo (21c1), mas que imaginariam que estivesse usando de *eirōneia*, se ele dissesse que era para não desobedecer à divindade que ele vivia refutando os outros, o que, evidentemente, não impede que a noção de *eirōneia*/ironia socrática seja expandida aos eventos elênticos em outros diálogos.

Quanto ao trecho do *Teeteto* supracitado, novamente, percebe-se o quanto os elementos dicotômicos — veracidade e falsidade; divino e humano; superior e inferior, interior e exterior — estão presentes diante do filósofo e que eles, inevitavelmente, tornam-se objetos de investigação na *maiêutica*, sendo presumível que a noção de *eirōneia*/ironia socrática incida nesse fenômeno dialético, próprio para examinar a eventualidade de qualquer ambivalência. E, aliás, acredita-se que esses elementos dicotômicos sejam operados pelo próprio autor, de modo a incrementar o ambiente reflexivo nos debates e, quem sabe, os eventos irônicos.

Com isso em mente, presume-se que o parteiro tenha que ser perito e confiante em suas habilidades, para que a atividade tenha êxito. Apesar disso, é evidente o quanto Sócrates tem a lucidez e humildade de admitir os limites do seu próprio intelecto, atribuindo ao deus sua sagacidade em verificar a qualidade das ideias alheias. Essa sinceridade é uma razão particular de Sócrates, a qual ele afirma nunca ter utilizado para expor ninguém a qualquer tipo de envergonhamento ou infâmia (37b2-5), mesmo que esse fosse um efeito natural experimentado por alguém submetido às irônicas questões do protagonista. Contudo, ele reitera o seu sentimento genuíno em simplesmente cumprir com seu ofício.

Além do mais, ainda na *Apologia*, vale também fazer um *flashback* até o momento em que é explicado o motivo que o impele a questionar seus

conterrâneos e estrangeiros, o serviço ao deus de Delfos, *i.e.*, Apolo<sup>67</sup>. Ele seria o primeiro a estimular o filósofo a questionar as pessoas ao redor da cidade. Partindo dessa premissa, não se pode perder de vista a passagem supracitada do *Teeteto*, em que também ele relata o compromisso divino que impregnava as suas indagações.

Resumidamente, tais informações levam a presumir que Platão tenha forjado deliberadamente um protagonista com características instigantes, surpreendentes e insondáveis, de modo que as atitudes e pensamentos socráticos também serão da mesma natureza, no decorrer de todas as suas performances nos diálogos. Se for assim, a ambiguidade, os paradoxos, dicotomias, antecipações e ironias serão os recursos literários mais comuns do autor, associados ao seu *atópico* personagem principal. Então, o mais provável é que os juízes acertam em imaginar que Sócrates usaria de *eirōneia* (38a1), porém estariam equivocados em suspeitar que ele teria o objetivo último de enganar, pois, apesar da sua resposta ser ambígua, ele se mostra estrito em seu desígnio filosófico e no compromisso com a verdade.

### 2.1.1. A *eirōneia*/ironia em defesa da filosofia

Uma vez que já foi identificado um evento que se possa chamar de *eirōneia*/ironia socrática, a partir daqui, aplica-se o procedimento de uma análise contextual mais abrangente, a fim de evidenciar o seu potencial de reflexão. Nesse caso, pode-se dizer que seriam vestígios de elementos que englobam as nuances positivas da *eirōneia*, ou de uma ironia platônica. Em determinados contextos, a leitura de uma noção *lato sensu* da *eirōneia* socrática possibilita que, por exemplo, sua natureza ambígua seja interpretada como um estilo sério-jocososo do

<sup>67</sup> O assunto do oráculo está reservado para a subseção 2.1.2a. Neste momento, entretanto, cabe trazer a seguinte contribuição de Bolzani (2008): "É importante observar que só sabemos que se trata do deus Apolo, porque a narrativa se inicia com Sócrates anunciando que trará ao tribunal como testemunha "o deus de Delfos" (*tòn theòn en Delphoís*) (20e). O nome próprio do deus, contudo, nunca é mencionado, sempre ocorrendo a expressão "o deus" (*ho theós*) (21b, 21e, 23a, 23b-c). Não teria Platão aqui se servido do deus de Delfos, cujo lema é o do autoconhecimento, para pintar o retrato de uma natureza divina em geral, a qual não mais comporta ou não pode exercitar a fala falsa ou mentirosa, querendo ser benéfica aos homens? (...) Sobre o fato de Apolo nunca ser nomeado e como isso pode ser interpretado como forma de fazer a crítica da religião tradicional – dando, inclusive, sentido à acusação de que Sócrates "não acreditava nos deuses da cidade" –, cf. Burnyeat, 2005. Para Burnyeat, essa ausência do nome de Apolo sugere uma posição monoteísta de intenções críticas e até mesmo explica a condenação: em sentido significativo, é certo que Sócrates não acreditava nos deuses em que acreditava a cidade". (BOLZANI, 2008, p.161, nota 11)



protagonista platônico. Provavelmente, é isso que se reflete no comportamento de Sócrates, diante dos seus acusadores e juízes no Tribunal dos Heliastas, nos momentos finais do seu julgamento, mais precisamente após sua condenação, sob a proposta de uma pena alternativa à morte (35e1).

E mais, do ponto de vista da camada externa/literária, é presumível que isso ajude a entender que Platão estivesse fazendo uma releitura e uma ressignificação do julgamento de Sócrates. Ao que tudo indica, o protagonista platônico desejava mais do que o uso da justiça para a preservação da sua própria vida, ele estava determinado a arriscar-se para elucidar a real qualidade da justiça. Ele não proferiu um discurso para defender-se das acusações, mas para favorecer a filosofia, mesmo diante da morte iminente!

Em outras palavras, as ações de questionar, refutar e fazer pensar por meio da *eirōneía* são exercidas como missão, a interpelação irônica, seu principal ofício — *prágma*<sup>68</sup> — e a verdade sua intenção imprescindível. Diante do cenário do tribunal, a preleção realizada pelo protagonista/autor acerca da finitude e da ignorância proporciona aos ouvintes/leitores reflexões fecundas sobre seus opostos, *i.e.*, a valorização da existência e da sabedoria. Ao longo de sua defesa, Sócrates manifesta uma constante tensão ambivalente entre o positivo e o negativo, elementos que permeiam fundamentalmente a *eirōneía*/ironia em suas diferentes manifestações, também possibilitando a dinamização do pensamento. Devido a isso, a *Apologia* pode ser considerada uma das obras mais expressivas, no que tange aos desdobramentos positivos da *eirōneía*/ironia socrático-platônica.

Em resumo, quando Sócrates retoma seu discurso de defesa, após a condenação, ele declara que para que não se irritasse contra aquele resultado contribuíram muitos fatores (35e1 - 36a3)<sup>69</sup>. Nesse sentido, listam-se os três diferentes fatores mencionados que teriam permitido com que ele evitasse encolerizar-se: (1) um de cunho devocional; (2) o outro, moral; e, por fim, (3) o político. Daí em diante, observa-se como a sua *eirōneía*/ironia opera diante de diferentes situações. Ainda, a partir dessa alegação do personagem, abre-se a possibilidade de analisar brevemente essas circunstâncias e tentar constatar o

<sup>68</sup> Ἄλλ', ὃ Σώκράτης, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα; “Mas, afinal, Sócrates, qual é a tua ocupação?” (20c4-5).

<sup>69</sup> Τὸ μὲν μὴ ἀγανακτεῖν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἐπὶ τούτῳ τῷ γεγονότι, ὅτι μου κατεψηφίσασθε, ἄλλα τέ μοι πολλὰ συμβάλλεται, καὶ οὐκ ἀνέλπιστόν μοι γέγονεν τὸ γεγονὸς τοῦτο. “Se não me insurjo, atenienses, pelo fato de me haverdes condenado, é que me sobejam razões, mas principalmente por não ter sido inesperado o que me aconteceu”.

quanto elas poderiam corroborar uma leitura *lato sensu* da *eirōneia*/ironia, sem perder de vista que, na introdução desta dissertação, foram recapitulados os critérios basilares que a acompanham.

### 2.1.1a. O fator devocional

O primeiro fator listado aqui é o famigerado trecho em que Sócrates relata que Querefonte, seu velho amigo, após consultar o oráculo de Delfos, volta com o enigma para o companheiro: a enunciação de que a Pítia negara que alguém fosse mais sábio [do que Sócrates] (21a7). Há um paradoxo que pode despertar bastante a atenção de quem lê. É que, apesar do deus Apolo ter elegido o filósofo como o mais sábio, através da sacerdotisa, ele próprio é alguém que diz ter consciência de não ser nem muito sábio nem pouco (21b4). O interessante neste trecho é justamente perceber a relação tão próxima entre esse inicial paradoxo divino e a socrática negação de conhecimento, que, presumivelmente, é um traço da *eirōneia*/ironia, em sua versão mais sutil e refinada, de natureza ambígua, mas finalidade positiva.

Quanto ao episódio do oráculo, Em *Platão trágico e antitrágico* (2008), Bolzani apresenta uma importante contribuição que auxilia a compreender como esse famoso episódio representa uma novidade, no que tange aos procedimentos tomados por Platão para reinventar algumas formas discursivas tradicionais, como se segue:

Eis por que todo o conteúdo da defesa do filósofo no tribunal, tal como se pode ler na *Apologia* platônica, tem como centro de gravidade as célebres páginas em que se narra o acontecimento maior de sua vida: o episódio do Oráculo de Delfos. Nele, compreendemos como se dá a experiência pessoal de um Sócrates que, inicialmente incapaz de atinar com o oráculo divino, descobre finalmente que está a serviço do deus. São, sem dúvida, as páginas filosoficamente mais significativas e densas do discurso socrático e, em sentido importante, consistem na inauguração da filosofia do mestre, tal como o discípulo quer apresentá-la à posteridade. Nelas germinam alguns procedimentos que os diálogos ditos “socráticos” de Platão vão pôr em ação e que essa mesma posteridade vai eleger como essenciais para a elaboração da própria ideia de racionalidade: o exame rigoroso e crítico de teses a princípio aceitas apenas por autoridade e tradição, a interrogação e a dúvida deliberadas como elementos indispensáveis a uma investigação consistente, obediência estrita a exigências lógicas e dialéticas. (BOLZANI, 2008, p.152)

Antes de seguir na argumentação, convém informar que Bolzani não levanta nenhuma hipótese, faz qualquer menção quanto ao uso de *eirōneia*, tampouco propõe uma leitura irônica do trecho do oráculo. Entretanto, o autor conduz essa pertinente análise sobre os desdobramentos do excerto em questão, que entram em concordância com as argumentações a respeito do conceito de ironia socrático-platônica na presente dissertação.

Ainda, de acordo com o contexto do caso oracular, após ter recebido a intrigante notícia, Sócrates se põe a refletir a sós consigo, pois se julga destituído de sabedoria, e assim, durante muito tempo ficou em estado de aporia (21c1). Somente a partir disso, ele passou a examinar as pessoas que considerava serem realmente sábias: o político, o artesão e o poeta. A fim de desmentir o oráculo, questionando sobre a procedência da sabedoria deles, Sócrates foi percebendo que eles só acreditavam que eram sábios, e, quando tentou demonstrar-lhes isso, instigou neles o ódio.

Nessa empreitada, ele acaba traçando a distinção entre a verdadeira sabedoria *versus* a pretensa sabedoria; o saber divino através da sacerdotisa *versus* o saber humano do trabalhador comum; a sabedoria inspiradora *versus* a sabedoria inspirada. Diante disso, o protagonista reflete consigo mesmo e conclui o que seria a revelação do oráculo: "homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria" (23b1).

Diante desses dados, o que se pretende afirmar é que esses elementos dicotômicos estão associados à origem do empenho investigativo dele e, por conseguinte, ao método refutativo utilizado pelo mesmo, da qual a *eirōneia*/ironia seria um recurso fundamental. Sócrates parece superar o dilema com uma síntese bastante paradoxal, a articulação da sabedoria-ignorância, que pode ser sublime e popular, simultaneamente. Quanto a essa resolução notavelmente ambígua (tal qual o entendimento da *eirōneia*/ironia), Bolzani comenta:

Ora, para chegar a tal conclusão, Sócrates submeteu ao crivo do exame interrogativo – marca distintiva de sua atividade filosófica – tanto os sábios reconhecidos, como, indiretamente, o próprio deus. E somente se deixou convencer da verdade divina quando pôde compreendê-la do ponto de vista de seu critério próprio, essa interrogação e consequente possibilidade de refutação. Ao resistir a tal critério, tornando-se irrefutável (22a), a fala do deus se impôs e pôde assim ser plenamente compreendida pelo filósofo, que, ao mesmo tempo, manteve sua verdade interior – saber que nada sabe – e compreendeu que,

diferentemente do que imaginava, ela não só não conflita com a sentença do deus, como também exibe um exemplo da verdade dessa sentença, confirmando-a. Eis por que o deus oferece Sócrates aos homens como um modelo (*parádeigma*), enquanto o filósofo, doravante uma dádiva divina, passa a ver sua interrogação refutativa como um serviço que presta ao deus, agora obedecendo-o incondicionalmente (23a-b). (BOLZANI, 2008, p.158)

Desse modo, devido à tentativa de compreender o oráculo, o protagonista desenvolve a devoção ao deus, de modo que seria inviável para Sócrates agir de outra maneira, mesmo que em detrimento de sua própria vida. Então, ele anuncia: “estimo-vos, atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e exortar a qualquer de vós que eu venha encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual” (29d2-5)<sup>70</sup>. Isso posto, fica ainda mais evidente a reversão que ocorre com aquele que antes tentara refutar o oráculo do deus, mas depois se coloca completamente devotado a ele, de modo a expressar tamanha coragem, mesmo diante do fim com o qual se depararia.

Aliás, quando se chega próximo do excerto central, analisado anteriormente, onde se encontra a εἰρωνευομένῳ (38a1), o protagonista usa justamente a obediência ao deus para continuar examinando a si e a outros homens. Em resumo, diante de tal situação, Sócrates aceita a morte, ratificando o engajamento até às últimas consequências, pela causa da verdade, expressando a sinceridade que é digna do indivíduo que, embora seja ambíguo e irônico, também é estrito e devotado, com a real intenção de traçar o paralelo entre suas palavras e ações e, então, selar o compromisso de ordem sublime e moral.

### 2.1.1b. O fator moral

A veracidade da qual ele estava imbuído para agir em sua defesa seria o segundo fator que evitara sua cólera, como prenunciado desde o início: “peço-vos aceitar agora — parecendo-me justo o que postulo — minha maneira de falar.

<sup>70</sup> Ἐγὼ ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕως περ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελεύομένός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷά περ εἶωθα.

É interessante notar que Sócrates assume que continuará discursando de acordo com sua maneira habitual (οἷά περ εἶωθα), ou seja, seu *éthos*, sem se importar se aquilo desagradaria seus concidadãos. Coincidentemente, sua declaração confirma aquela acusação de Trasímaco (*Rep.* 337a4) sobre a inconveniência da habitual ironia (εἰωθυῖα εἰρωνεία) de Sócrates. O *éthos* é apontado em ambas as passagens.

Talvez seja pior, talvez melhor; quem sabe? Considerai apenas com a máxima atenção se é justo ou não o que eu disser. Cifra-se nisso o mérito do juiz; o do orador consiste apenas em dizer a verdade” (18a1-6).

Desse modo, entre o falar pior e o melhor, o popular e o jurídico, o despojado e o elegante, está o discurso da *eirōneía*/ironia socrática, que comporta ambos, e também a sua sinceridade, uma vez que ela é que objetiva a verdade e aplicação da justiça. Contudo, devido ao fator da ambiguidade da *eirōneía*, se for levada em conta somente a qualificação negativa de ser irônico, assim seria um tanto improvável que se pudesse defendê-lo da cogitada acusação dos juizes, que ele estivesse "usando de ironia". Portanto, somente com o auxílio de uma análise contextual mais apurada, poder-se-ia eximir Sócrates da alcunha de enganador e ressaltar a veracidade como sua característica mais proeminente.

A fim de seguir na argumentação, convém lembrar a definição de "ironia" vinda da tradição latina, que é "a figura de linguagem ou tropo em que algo contrário do que é dito é para ser entendido” (QUINTILIANO, *Inst. Orat.* IX. XXII, 44), em outras palavras, ela é a afirmação que esconde uma negação, e vice-versa, através da apresentação de elementos opostos, e cujos propósitos são humor, zombaria e ostentação (VLASTOS, 1991, p.21). Por sua vez, a *eirōneía*/ironia socrático-platônica, além de abarcar todos esses aspectos, tem como objetivo final a verdade. Ela funciona como parte do exame filosófico, na elaboração de perguntas, respostas e atitudes ambíguas, mas que acionam no interlocutor, de maneira gradativa e parcial, a disposição para saber se ele está atento ao desafio discursivo, expor e examinar suas opiniões.

Nesse tocante, a filósofa inglesa Mary Margaret McCabe, em *Irony in the Soul* (2006), declara que “sinceridade e ironia parecem estar em paralelo, porque o ponto central do questionamento não é a opinião, tampouco a ironia deve ser ferramenta para medir o valor de verdadeiro ou falso dos enunciados ou atitudes, mas serve para avaliar o quanto a pessoa está aberta à reflexão de suas próprias crenças e ao exame do seu interior, de sua alma” (MCCABE, 2006, p. 26. Tradução própria).

Além disso, é bastante plausível que a veracidade que acompanha *eirōneía*/ironia socrático-platônica seja a real causa que incita a irritação dos membros do tribunal e, em casos que serão analisados adiante, na situação de Trasímaco, Cálicles e Alcibiades. Em síntese, Sócrates declara que ele causaria

um grande incômodo em qualquer lugar onde estivesse, não por falta de uma consciência moral; pelo contrário, porque ele é movido por um estado de espírito parresiástico bastante peculiar e está sempre disposto a desenvolver seus debates<sup>71</sup>, contando com a interrogação e o exame, a fim de alcançar uma conclusão que seja verdadeira.

Fatalmente, essa também seria uma das causas da perturbação de seus acusadores e dos juízes, influenciando no resultado da condenação. Ainda assim, ele alega que um homem justo nunca se sente injustiçado, que não sofre, exceto quando o mesmo comete uma injustiça. Essa é uma das principais lições da tese socrática, “a certeza de que para o homem de bem nenhum mal pode acontecer na vida nem na morte, e que os deuses não descuidam de seu destino” (41c9-d2).

Por fim, a segurança da veracidade seria um dos principais fatores que teria mantido Sócrates livre da ira contra o resultado da condenação e das diferentes acusações, inclusive, da cogitada inculpação difamatória de *eirōneía*. Por outro lado, caso faça sentido a ideia de que a *eirōneía*/ironia socrático platônica faz parte do seu exame filosófico, capaz de remover as falsas opiniões, objetivando a verdade, então, ela poderia conceder ao pensador *eirōnikós*/irônico a perspicácia, moderação e veracidade suficientes para expor as falsidades alheias, e, finalmente, sobreavisar seus concidadãos.

### 2.1.1c. O fator político

A partir da ideia de que a sinceridade e postura moral se vinculam à *eirōneía*/ironia socrático platônica e que ela é um aspecto de forte influência para a atuação pública do personagem, já que lhe possibilitaria suplantar as falsidades e exhibir as verdades, talvez seja plausível mover-se para o terceiro fator que fez com que ele não tenha se irritado com o resultado da acusação: a afeição pela cidade de Atenas, “a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria” (29d7). Por conta disso, é de se esperar que seu engajamento no serviço divino e o propósito com a verdade se mantenham inalteráveis (23b7-c1), apesar dos juízes terem cometido uma grande injustiça — ἀδικία<sup>72</sup> — e decidido pela pena de morte.

<sup>71</sup> A curiosidade é que no *Sofista*, ele não participa do debate, mas indica Teeteto (subseção 1.3.1).

<sup>72</sup> O protagonista/autor nomeia o caso de “injustiça”. Num sentido mais genérico, talvez, o público contemporâneo de leitores da *Apologia* chamaria de “ironia do destino” essa contradição entre a afeição que Sócrates expressa pela cidade e o resultado do julgamento, a morte pela cicuta. Vale salientar que esse não é o caso nesta dissertação, definir como “ironia” qualquer caso de (aparente) contradição ou reversão no enredo. Em alguns casos, porém, podem aparecer os termos mais

Sócrates assevera que, enquanto tivesse alento e capacidade, ele continuaria filosofando (29d6) e sua participação política na cidade consistiria em cumprir com a ordem da divindade, o que envolve interrogar, examinar e arguir a fundo seus concidadãos. O caso é que a ação de examinar e também o efeito da sua *eirōneía*/ironia causam humilhação e irritação nos seus interlocutores. No entanto, o protagonista pergunta se eles não se envergonhavam de não refletir sobre as virtudes (29d8-e2), ou seja, alegar saber o que não se sabe, sem sequer pensar naquilo, é o que seria verdadeiro motivo para o envergonhamento. Portanto, ao mesmo tempo que se ocupava em "persuadir a todos, moços e velhos, de que da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares" (30b2), evitava lidar com as questões administrativas da cidade (31c4-7), porque estava ocupado em sua atividade.

Embora os assuntos da esfera pública e privada sejam retratados como pontos divergentes, essa dicotomia estaria convergindo nesse novo modelo de cidadão, representado pelo protagonista platônico, aquele que examina o conhecimento individual e coletivo, sendo sagaz em cuidar de si mesmo e muitos outros, simultaneamente, por via da *διάνοια*, do *διάλογος* e da *πρᾶξις*. Com isso em mente, retoma-se a ideia de que mesmo que Sócrates usasse a *eirōneía*, que é algo ambíguo, ele exerce uma função especial, no tocante ao objetivo com a verdade, porém ele não perderia sua faceta mais áspera da ação zombeteira.

Ainda que a sua *eirōneía*/ironia pareça funcionar melhor quando é dirigida a um indivíduo específico, em diálogos privados, ela também pode surtir um efeito cômico quando é direcionada ao grande público, com teor ainda mais efusivo e ridicularizante. E, aqui, é dessa maneira que se imagina a performance do protagonista, diante dos seus antagonistas, no pátio do tribunal, adaptado dramaticamente para ser o ambiente da seriedade e da zombaria, sentimentos dicotômicos e ambivalentes que não interferem em nada na estabilidade do objetivo positivo de Sócrates.

Se for assim, talvez seja aceitável que a resposta mais animosa de Sócrates seja melhor percebida na camada externa/literária (autor-leitor), através da interpretação de um evento cômico no cenário de uma suposta tragédia,

---

técnicos, tais como, "ironia dramática" (MUECKE, [1982], 2017, p.68) ou mesmo "ironia platônica" (GRISWOLD, 2002, p.87), levando-se em consideração os devidos contextos e desdobramentos das ocorrências.

provocando o riso no ambiente da solenidade, ironizando e escarnecendo dos seus acusadores no tribunal dos Heliastas, cenário onde sucedeu sua condenação à morte. Neste ínterim, é mister esclarecer que não se pretende desenvolver qualquer hipótese de que a *Apologia* seja uma tragédia, tampouco uma comédia, de Platão. Em contraponto, não se exclui a possibilidade de que o autor tenha se apropriado e ressignificado determinados elementos de ambos os gêneros na defesa de seu protagonista (BOLZANI, 2008, p. 166).

Em conformidade com essa ideia, poder-se-ia afirmar ainda que a ironia socrática se apresenta como uma estratégia retórica e dramática, mas também como um recurso para atuação política, explorado para a elaboração de sua defesa, como apontado por Fernando Santoro, no artigo *O uso político da ironia: Sócrates no tribunal* (2006):

Na *Apologia*, o espetáculo cômico fica insinuado, por exemplo, nas tantas vezes em que Sócrates dirige-se à plateia, digo, aos juízes, para pedir silêncio. É que a horda de juízes populares faz tumulto (*thorybein*) toda vez que Sócrates faz alguma provocação irônica. Este tumulto não é descrito em detalhe, mas podemos imaginar que comporte vaías de indignação e risos misturados, de modo muito parecido ao momento da parábase na comédia, quando o bufão se dirige à platéia incitando-a, provocando-a. (SANTORO, 2006, p.5)

Naquele palco "trágico" e "cômico", talvez se pudesse pensar que Sócrates utilizava da bufonaria e o gracejo para conquistar simpatizantes e amenizar sua pena, mas, na verdade, o protagonista platônico menciona que esse era o seu jeito mais peculiar de falar e agir. Um dos momentos mais emblemáticos é quando ele debocha de Méleto, que não tem respostas plausíveis, mencionando a contradição: "É como se dissesse: 'Sócrates é culpado por não acreditar nos deuses, mas acredita que existem deuses'. Positivamente, tudo isso não passa de pilhéria" (27a5-7).

Novamente, valendo-se do sentido da figura de linguagem de Quintiliano, pode-se presumir que a ironia que acompanha a refutação, além de desconcertar e envergonhar o oponente, permite uma espécie de evasão para o filósofo, direcionando o foco para Méleto, posto agora sob desconfiança, no banco dos réus. Pelo que se evidencia, Méleto representa o papel do maior inimigo político



de Sócrates, seu principal obstáculo, sobre o qual ele mais investe sua ironia. Inclusive, Sócrates declara que, na sua opinião, ele havia escapado de Méleto (36a7), mas sua crença foi ineficiente naquele momento. De qualquer forma, já não havia mais o que fazer quanto ao resultado do julgamento, pois seus inimigos tinham influência política superior e Sócrates enfatizou que não tinha nada a perder, mas que a justiça e a verdade deveriam prevalecer. Ainda assim, lhe restava energia para emitir a sua última ironia, na conclusão da sentença que Sócrates sugere para si:

Não há nada tão indicado, atenienses, para um indivíduo nessas condições, do que ser alimentado no Pritaneu, muito mais do que para qualquer de vós que houvesse sido vencedor em Olímpia, com cavalo de corrida ou em corrida de carro com dois ou quatro cavalos. Semelhante vencedor só vos proporciona aparência de felicidade, ao passo que eu vos deixo realmente felizes, sem contar que ele não carece de alimentos, o que se dá comigo. Se houverdes, portanto, de castigar-me com justiça e de acordo com meu mérito, eis a penalidade que me imponho: ser alimentado no Pritaneu. (PLATÃO, *Apologia*, 36d5-37a1)

Neste passo, é pertinente pensar o também famigerado episódio do Pritaneu como mais uma instância de *eirōneia*/ironia socrático-platônica *lato sensu*. Além de um local de pompa, honrarias e símbolo de vitória, o Pritaneu também era o local da solenidade e homenagem à deusa Héstia, que tinha uma relação de proximidade com Apolo e era divindade do lar, da lareira doméstica ou dos edifícios públicos<sup>73</sup>.

Isso posto, seriam reafirmadas a sinceridade e irreverência com a qual o protagonista platônico dirige seu discurso. Enquanto aqueles queriam sua morte, ele propôs a exortação da vida filosófica, com banquete e honrarias, mas também

<sup>73</sup> “O segundo Hino Homérico a Héstia define essa deusa como intendente de Apolo em Delfos. Tal aproximação com Apolo é posta em relevo no hino a Héstia de Aristonos de Corinto, do período helenístico, conservada em uma longa inscrição lapidar reutilizada no tesouro dos atenienses em Delfos (Audiat, 1932). Ela justifica (...), a ligação de Héstia com o *omphalós* délfico, numa inscrição de Delos e em algumas representações figuradas. (...) Também no Pritaneu de Atenas havia uma estátua (ἄγαλμα) dessa divindade, de acordo com o testemunho de Pausânias (I, 18, 3)”. (SARIAN, 1999, p.71);

“Em primeiro lugar, deve-se enfatizar o atributo do ônfalo a Héstia: símbolo apolíneo, o altar délfico, de forma circular, tinha o valor de centro (o “umbigo do mundo”) como também Héstia era vista sempre no centro (do Pritaneu ou da casa, conforme a expressão μέσῳ οἴκῳ, que aparece já no *Hino Homérico a Afrodite* - 630 - 610 a.C., referindo-se a Héstia). Sua aproximação com Apolo foi assinalada, não só no segundo *Hino Homérico a Héstia*, como também no poema de Aristonos de Corinto dedicado a essa deusa e consagrado em Delfos”. (AUDIAT, 1932 *apud* SARIAN, 1999, p.80)

com a solenidade religiosa perante o fogo de Héstia e a inspiração de Apolo. Mas como ele também se fazia acompanhar da *eirōneía*/ironia, muito possivelmente, os juízes não foram capazes de captá-la, fazendo desse pedido inusitado, talvez, uma das principais provocações da indignação e condenação.

Devido a isso, poder-se-ia suspeitar se Sócrates não estaria agindo de maneira presunçosa, como *alāzōn*, no sentido aristotélico. Porém, a suposta presunção seria melhor entendida como uma benéfica ostentação natural daquele que comporta em si a *eirōneía*/ironia, junto do humor e zombaria. Nesse caso, o autoexame, cuidado de si e compromisso com a verdade, na acepção mais positiva que os termos possam acarretar, se configurariam como qualidades excelsas de alguém que antes de reafirmar seu engajamento e a fidelidade às suas convicções, as coloca sob o constante exame dialético. E mais, mesmo sob a ameaça de más interpretações de sua maneira ambígua de ser e a injustiça sofrida, então utiliza dessa estratégia para se defender, munido de tal espírito parresiástico.

Neste instante, é oportuno trazer mais um dado contextual, ou melhor, uma comparação intertextual que auxiliaria na compreensão da *sui generis* *eirōneía*/ironia socrático-platônica, em contraposição à *alazoneía* que alguém poderia tentar lhe remeter. Na *República* (337d1-5), há uma situação um tanto parecida, uma escolha de penalidade em outro nível de gravidade, obviamente, quando Trasímaco pergunta se, caso ele próprio mostrasse a melhor definição de todas para a justiça, Sócrates seria capaz de avaliar que punição lhe caberia. Este responde prontamente com seu típico tom modesto, de quem costuma simular ignorância e se autodepreciar, que sua pena deveria ser "aprender junto de quem sabe".

Na camada externa/literária (autor-leitor), uma das maneiras de analisar a peculiaridade da resposta de Sócrates nos dois episódios é a seguinte: na *Apologia*, no ambiente público do tribunal, tendo os juízes e acusadores como antagonistas, que colocam em risco todo um projeto filosófico, a condenação teria um nível de gravidade e tensão maior. A *ambiguidade* na cena ocorre quando ele recomenda a celebração no Pritaneu, insinuando a sensação de superioridade para si e provocando o clímax na ocasião. Nesse caso, ocorre também que a dicotomia necessária para que haja ironia está na perspectiva do protagonista, ou seja, tornar superior o modo de vida filosófico que os antagonistas julgavam inferior.

Aqui, o termo *ambiguidade* é o mais apropriado justamente porque abarca a ideia de uma ironia, reversão de expectativa, torção narrativa e complexidade. Vale também salientar que a reversão de expectativa aconteceria na camada externa, ela seria muito mais uma ironia dramática, isto é, uma ironia platônica, visto que, na camada interna, os juízes já imaginariam que ele estaria usando de ironia. Da mesma forma como Trasímaco já havia denunciado que a ironia de Sócrates era habitual. Desse modo, na camada interna/dramática, já seria previsível que Sócrates responderia de maneira ambígua. A impressão que se tem é que uma das complexidades neste excerto da *Apologia* é devido ao enredo crescente, enquanto que, na *República*, é decrescente. Então, ao que parece, as respostas do protagonista são compatíveis com a trama de cada um dos trechos, respectivamente. Portanto, não haveria nesses contextos a quebra de expectativa, a inversão dramática, ou o contrário/diferente, que seriam necessários para que houvesse eventos irônicos.

De qualquer forma, reitera-se o fato de que a interpretação do que seja uma ocorrência da ironia deve ser sempre acompanhada de uma minuciosa análise contextual (Cf. VLASTOS, 1991, p.44; LANE, 2011, p. 245). Ainda, convém ressaltar que a comparação intertextual entre os excertos da *Apologia* e da *República* feita acima é apenas uma das várias leituras possibilitadas pela ambiguidade da *eirōneia*/ironia socrático-platônica.

Por outro lado, na *República*, após a descida ao Pireu e a ocasional parada na casa de Polemarco, *i.e.*, um ambiente privado, no instante exato da querela contra Trasímaco, Sócrates percebe que é apenas a sua reputação que o adversário coloca em ameaça, portanto, isso teria um nível de gravidade e tensão menor. Nessa cena, a ambiguidade ocorre quando ele recomenda para si a penalidade de "aprender" — μαθεῖν — com quem sabe, expressando a sensação de inferioridade, autodepreciação. Dessa vez, a ironia está na intenção de tornar superior o "aprender" do que seja verdadeiramente a justiça, ao invés tentar defender sua reputação, algo que era só uma opinião do interlocutor.

Para finalizar, ainda sobre esse fator político, algo que é bastante característico nessa relação de afeição pela cidade é que, mesmo sem ter definido o que é a justiça e as outras virtudes, ele exerceu de maneira bastante singular o exame dialético delas, como forma de uma atividade político-filosófica, exortando também os seus concidadãos. O seu perfil "*eirônico*" capacita-o a argumentar

contra as investidas difamatórias, de modo que ele evoca a testemunha superior e divina (21a1), a favor da verdade. No entanto, por conta da decisão indevida dos juízes, ele acaba admitindo que "se quiser viver algum tempo, o paladino da justiça terá de conservar-se como particular, sem imiscuir-se na vida da cidade" (32a1).

### 2.1.2. O filósofo irônico, ético e *zetético*.

Os motivos devocional, moral e político, por mais que estivessem envolvidos com nobres sentimentos, foram incapazes de refrear a injustiça. Em outras palavras, aos olhos dos acusadores e juízes, Sócrates teria sido tão arrogante com relação às questões das divindades, que seus atos se tornaram imperdoáveis, mesmo que ele estivesse provando que o gérmen de todos os seus feitos foi a devoção a Apolo, deus da Medicina e da Purificação (*Crátilo*, 405b10-c6).

No entanto, retoma-se a menção à antiga acusação feita por Aristófanes na comédia *As Nuvens* que alude às novas divindades — *daimónia kainá* — que Sócrates estaria introduzindo. O grande distúrbio é que ele estaria naturalizando o culto às potências divinas quando contempla o Sol ao invés de Apolo, também o Céu, as Nuvens e o Ar. Além disso, seus alunos que escavavam e examinavam a terra estariam questionando e, conseqüentemente, desrespeitando o poderio de Hades. De alguma maneira, Sócrates estaria naturalizando os deuses, embora ele próprio não fosse um filósofo naturalista, mas um pensador político-ético (Cf. SANTORO, 2007, p. 85).

Contudo, a grande diferença entre a acusação de Aristófanes e a de Méleto é que uma é feita através da comédia e a outra seria mais séria, respaldada pela lei, através do discurso jurídico com aspectos fortemente políticos. A crítica feita pelo comediógrafo não é a Sócrates, exclusivamente, mas ao tipo geral de filósofos da época, nesse caso, aos sofistas, por seus discursos premeditados, e aos naturalistas, devido às suas divagações flutuantes. Assim, Sócrates, comumente o irônico, é escarnecido por Aristófanes, o que não foi recebido como uma ofensa, não o levou a esmorecer de forma alguma. Pelo contrário, lhe proporcionou o momento de ridicularizar seu oponente, tanto que ele considerou essa acusação antiga mais digna de atenção do que a nova, feita por Méleto (18b1). Ainda a respeito dos efeitos da comédia, Matthew Wright, em *The lost plays of Greek*

*Tragedy*, (2016)<sup>74</sup>, explica o quanto o papel de Aristófanes foi importante para promover ou eclipsar certos autores. No caso de Platão, não se pode atribuir-lhe, de forma alguma, o título de poeta cômico; entretanto, se reconhece a influência de elementos cômicos no *corpus platonicum* (Cf. NETO, 2015, p. 127).

Em conclusão, embora Sócrates tenha manifestado toda sorte de ironia para efetivar a defesa e se mantido seguro ao longo de suas argumentações, ele também estava ciente de que a tarefa seria difícil, mesmo porque a situação já não lhe era favorável. Ele reconhece e denuncia o motivo dessa desvantagem em dois momentos: no início de sua preleção e no desfecho. No primeiro, o filósofo declara que tinha que tentar desfazer o falso conceito que há tanto tempo formaram a seu respeito; e tudo num prazo muito curto (19a1-3). No segundo, ele reitera que a única chance que teve de tentar convencer os juízes era por um tempo demasiado exíguo (37a6-7).

Por conseguinte, Sócrates lança uma crítica direta aos homens do tribunal de Atenas, afirmando que se eles tivessem uma lei, como havia noutros lugares, de não julgar num só dia os casos de pena de morte, porém em muitos, ele estava certo de que poderia convencer-lhes. Mas assim, num prazo tão curto, não lhe era tão fácil limpar-se de uma calúnia daquele porte (37a7-b3). Ainda nesse sentido, o filósofo realça a contradição que se estabeleceu em seu julgamento: que por muito tempo se desenvolveu a mentira, porém, em pouco tempo, a verdade.

Em síntese, nota-se uma das principais teses de Platão: que os indivíduos se atêm mais às aparências do que à realidade. Apesar disso, a ironia, que pode ser interpretada como o *lógos* operando entre as nuances da ilusão e do real, a favor da verdade, funcionaria como incentivo ao indivíduo ser também examinador — *skeptikós* — e a realizar a investigação — *zétesis* — do que lhe salta aos sentidos,

<sup>74</sup> “Quanto à evidência da comédia, é preciso enfatizar que ser ridicularizado ou parodiado não é, de fato, um sinal confiável da qualidade ou status de um poeta. Argumentou-se que essas piadas são na verdade um sinal de prestígio e que muitas vezes funcionaram como um meio de popularizar a obra dos poetas e estabelecer uma base de fãs para suas obras. (...) Sempre que lemos um texto em quadrinhos, devemos nos perguntar com muito cuidado o que as piadas realmente significam. Nem sempre é possível responder definitivamente a essa pergunta, mas vale a pena fazer um esforço para entender o que está em jogo e especular sobre que tipo de atitudes sociais, críticas ou culturais estão por trás da piada. Frequentemente, verifica-se que as piadas dos comediantes não são simplesmente equivalentes a avaliações críticas qualitativas; mas mesmo que algum tipo de julgamento esteja sendo expresso, pode-se às vezes demonstrar que essas piadas contêm alguma informação factual específica sobre esses poetas ou sua obra”. (WRIGHT, 2015, p. 15. Tradução própria).

além das aparências, dedicando-se à filosofia, a exemplo da figura de Sócrates, o protagonista platônico.

\*\*\*

## 2.2. Εἰρωνεύη, Sócrates. Εἰρωνεύου, Cálicles (*Górgias*, 489e1-3).

A *eirōneía*/ironia socrático-platônica, como presume-se ao longo desta dissertação, embora seja fértil e proveitosa, também incita a indisposição de certos interlocutores/leitores que, avessos a esse tipo de conversação socrática, ansiosos por formulações mais imediatas ou por antecipar suas opiniões, acabam por se exaltar, tal como Trasímaco e outros.

Semelhantemente, no *Górgias* (489e1), após mais uma demonstração da falsa modéstia e do questionamento insistente de Sócrates sobre a assimilação entre os homens melhores e os mais fortes, Cálicles denuncia: “Ironizas, Sócrates” — εἰρωνεύη. Diante dessa cena, é fácil notar que ele chama Sócrates de farsante. No entanto, a resposta de Sócrates é inusitada, contestando que foi o outro que lhe ironizou — εἰρωνεύου —, evocando o nome de Zeto, como se estivesse zombando amistosamente.

Sócrates se esquivava da acusação, incrementando com um trocadilho, usando a expressão “Não, por Zeto” — μὰ τὸν Ζῆθον —, ao invés de “Não, por Zeus” — ἀλλὰ ναὶ μὰ Δία. Ele faz menção à fala anterior de Cálicles: “Contudo, eu, Sócrates, nutro por ti uma justa amizade; é provável que eu tenha agora o mesmo sentimento que Zeto teve por Anfíon na peça de Eurípides que rememorei.” (485e2). Em resumo, na tragédia *Antílope*, a personagem homônima foi separada dos filhos. Embora eles representassem naturezas distintas, a vida prática e a contemplativa, no final da peça, tiveram que encontrar o consenso para executar uma vingança e reatar o contato com a mãe. A suposição é que Platão tenha colocado o filósofo e o sofista numa condição em que, mesmo que manifestassem amizade um tanto duvidosa, análoga ao caso dos irmãos, eles deveriam cooperar para alcançar o resultado da harmonia no diálogo.

Assim, percebe-se algo de uma flutuação quanto ao uso dos termos no mesmo episódio. Enquanto na voz do primeiro é evidente o tom repreensivo, na do segundo, parece ser mais anedótico. Se isso fizer sentido, é possível que a *eirōneía*/ironia possua um eixo dual, que será usado para afastar ou aproximar o receptor, a depender do espírito do emissor. Nessa espécie de amizade ácida entre

os personagens, conflita-se também o caráter erístico de Cálicles e o filosófico de Sócrates, que almejava o "consentimento" — ὁμολογία — entre as partes.

Na opinião de Cálicles (interlocutor/personagem), os discursos socráticos eram “tolices” (489b7), ele já mantinha uma postura ofensiva e, de acordo com o contexto, a repreensão da ironia já seria previsível. Aos olhos dos leitores, essa ocorrência tão dúplice da ironia, um tipo de zombaria realizada por personagens distintos, deixaria a sugestão de que, ao invés de simplesmente tentarem garantir a vitória individual, mesmo oponentes devem sempre manter atitudes comedidas, respeito mútuo e mostrar um ao outro que “um belíssimo discurso (...) indica que o melhor modo de vida é viver e morrer exercitando a justiça e o restante da virtude” (523a1-527e2).

### 2.2.1. Uma análise da εἰρωνεία de Cálicles e a de Sócrates.

#### 2.2.1a. A investida de Cálices

Cálicles e Sócrates falam a mesma língua? A resposta mais direta para tal pergunta não poderia ser mais paradoxal: sim e não. Embora as variantes da *eirōneía* estejam sendo “verbalizadas” por ambos os personagens, sob forma de acusação mútua, elas podem (e devem) ser analisadas em termos de causas e consequências distintas. O principal motivo que levou Cálices a acusar Sócrates foi a combinação dos elogios irônicos<sup>75</sup> e a famosa evasiva da falsa modéstia de Sócrates, ou seja, se colocar como pupilo de alguém em que ele não tinha confiança e com quem já vinha conflitando ao longo do debate. Ora, se Sócrates já havia tecido elogios a Górgias e Pólo anteriormente e se submetido aos ensinamentos deles, mas depois os levou ao envergonhamento em público, que garantia que Cálicles tinha da sinceridade de Sócrates, desta vez?

Na verdade, desde o início do diálogo, Cálicles já vinha repreendendo Sócrates; primeiro, pelo atraso, chegando somente após a exibição de Górgias (447a1-6), o que já poderia estar sinalizando um certo desdém e indisposição da parte do filósofo para mais uma das preleções sofísticas; depois, após o debate de Sócrates e Pólo, Cálicles inicia como interlocutor principal, com a desconfiança, perguntando a Querefonte se o oponente estava brincando ou falando sério (481b6). Em diversos momentos, Cálicles teria identificado alguns indícios do

<sup>75</sup> “sapientíssimo Cálicles” — ὁ σοφώτατε Καλλίκλεις (489c8); “extraordinário homem” — ὁ δαμόνιε (489d1); “admirável homem” — ὁ θαυμάσιε (489d7).

método socrático, muito parecido com o que teria feito Trasímaco, na *República* (Cf. LOMBARDINI, 2018, p.73). Aqui, mesmo sem o termo *eirōneía* e cognatos, Cálicles diz:

Tu na verdade, Sócrates, sob a alegação de que alcanças a verdade, te envolves com essas coisas típicas da oratória vulgar, as quais não são belas por natureza, mas pela lei. Pois, na maior parte dos casos, natureza e lei são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias. E tu, ciente desse saber, és capcioso na discussão: se alguém fala sobre a lei, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a natureza, e se ele fala sobre a natureza, tu tornas a lhe perguntar sobre a lei. (PLATÃO, *Górgias*, 482e2-483a4. Tradução Daniel Lopes)

Ele já havia identificado que o modo de Sócrates ironizar — εἰρωνεύη — estava diretamente relacionado ao modo dele “perguntar sub-repticiamente” — ὑπερωτῶν. Isso significa dizer que Cálicles já estava bastante alerta de que o interrogatório aparentemente inocente de Sócrates envolvia algo além da mera busca por conhecimento, tanto que ele se enfurece e pergunta se Sócrates não se envergonhava de “caçar palavras” — ὀνόματα θηρεύων — para fazer o adversário errar nas expressões (489b8), pouco antes de acusá-lo de ironizar, negativamente.

Não obstante, Cálicles se mantém irredutível diante das estratégias do jogo socrático, novamente tal qual Trasímaco, pelo menos do episódio do Livro I. Ambos são representações de interlocutores recalcitrantes e turrões, o padrão perfeito dos sofistas estereotipados pelas mãos de Platão. No entanto, “a diferença do comportamento de Trasímaco entre o Livro I e o Livro V mostra que o sofista, naquela altura do diálogo, já se encontrava, de certa forma, envolvido pelos argumentos de Sócrates” (LOPES, 2016, p.81).

A percepção aguçada e a denúncia de Cálicles delineiam a profundidade e as sutilezas do método socrático-platônico, mas, talvez, também a fragilidade e ineficácia persuasiva contra alguns oponentes. No entanto, pode-se dizer que, acima de tudo, o questionamento irônico se faz denunciativo porque não almeja convencer, mas inquietar, espantar e, através da desconfiança criativa, fazer pensar.

É fato que o personagem de Cálicles estabelece um papel bastante rígido e bem marcado na trama; sem deixar espaços para oscilações, ele deixa muito claro que desaprova o envolvimento de Sócrates com a filosofia, em sua invectiva



(485a4-e2). É interessante notar a referência que este trecho estabelece com o contexto do *Sofista* (268c8), em que o Estrangeiro descreve que a “parte irônica” — εἰρωνικοῦ — é um dos traços das falas curtas e particulares dos sofistas. No entanto, neste trecho do *Górgias*, Cálicles, um autêntico sofista, tanto acusa Sócrates de ser como um verdadeiro orador público (485c5), quanto também particular. E, descrevendo as atividades dos filósofos, utiliza outros traços difamatórios, tais como “balbuciante, zombeteiro e ridículo” — ψελλίζομένου ἢ παίζοντα ὀρᾷ, καταγέλαστον — e, somente adiante na acusação, acrescenta a εἰρωνεία. Pode-se facilmente dizer que ele agia pelo impulso da ira, naquele momento. Então, em ambos os contextos, percebe-se que a *eirōneía* não é um constituinte próprio da filosofia, mas exclusiva da atitude socrática, que se estabelece como paradigma da filosofia, mas ao mesmo tempo como uma grande interrogação entre os limites da sofística e da filosofia.

Cálicles também se mostra um tanto ambíguo, uma vez que, ao mesmo tempo que se mantém firme na sua empreitada de derrubar o método socrático, também lhe tece elogios e lhe mostra alguma amizade irônica, como expressa a referência de Zeto e Anfíon:

Se essa referência de Cálicles à *Antíope* tem uma determinada função retórica em seu discurso, carregado de ironia, como é próprio de uma *invectiva* (“Mas eu, Sócrates, nutro por ti uma justa amizade; é possível agora que eu tenha o mesmo sentimento que Zeto teve por Anfíon na peça de Eurípides que rememorei”, ἐγὼ δέ, ὦ Σώκρατες, πρὸς σὲ ἐπεικῶς ἔχω φιλικῶς: κινδυνεύω οὖν πεπονθέναι νῦν ὅπερ ὁ Ζῆθος πρὸς τὸν Ἀμφίωνα ὁ Εὐριπίδου, οὗπερ ἐμνήσθην, 485e2-4), do ponto de vista de Platão como autor do diálogo, essa referência intertextual à obra euripídiana é um dos modos pelos quais o “diálogo”, enquanto gênero, comunica-se com a tragédia. (LOPES, 2016, p. 86)

Desse modo, tal como nas tragédias, este drama filosófico também seria digno de alguma peripécia. O caso é que Cálicles também é um tanto elogioso no seu discurso (510a11-b1)<sup>76</sup>. A grande diferença é que, enquanto Sócrates se coloca como pupilo (inferior), Cálicles se coloca como superior (o irmão da vida prática), aquele que deveria ser o condutor do debate. Em outras palavras, a *eirōneía*/ironia

<sup>76</sup> “Vês, Sócrates, como estou pronto para tecer-te elogios, quando dizes algo correto? O que acabaste de dizer parece-me absolutamente correto”.

de Cálicles é que ele inferiorizou o outro, mas ainda demonstraria por ele alguma compaixão.

Entretanto, não se pode perder de vista que Cálicles também identifica que existe alguma alegação de Sócrates de um compromisso com a verdade (482e2). Evidentemente, a trama entre os personagens só permite a desconfiança na camada dramática, até mesmo como forma de efervescer o ambiente agonístico. Todavia, é bem possível que o autor esteja ressaltando o método do protagonista, a fim de aguçar a curiosidade do público.

Nesse sentido, segundo Cálicles, a *eirōneía*/ironia socrática está em simular ignorância, querendo conduzi-lo ao erro e ao ridículo. De acordo com Queirós (2016):

O que nos parece, pelo menos quanto ao verbo *eironeúein* usado por Cálicles em relação à conduta de Sócrates na discussão, é que isso tem a ver mais com o encaminhamento falacioso do diálogo, em que, imediatamente antes, Sócrates tentava confundir Cálicles fazendo-o admitir a sinonímia entre “melhor”, “superior” e “forte” fingindo ignorar que Cálicles não admite (embora já tivesse, “en passant”, caído na cilada meramente semântica) que as massas populares, embora mais fortes numericamente e, por isso com o poder de legislar, sejam o que ele chama de “os melhores” e “superiores” (489 b8-d8). (QUEIRÓS, 2016, p. 177)

Isso provoca a sua defensiva e irritação, afinal, ele não quer cair no engano porque seu objetivo é vencer o debate. Portanto, o entendimento que Cálicles tem da *eirōneía* é negativo, muito provavelmente porque ele mesmo já havia utilizado essa estratégia, tentando forjar uma amizade com o oponente para baixar-lhe a guarda. Então, foi muito fácil para ele reconhecer que o adversário também estava usando da mesma estratégia que ele já bem conhecia. Esse seria o caso da historinha de Zeto e Anfion, identificada como uma mera anedota, uma simulação zombeteira de amizade, brincadeira de mau gosto.

Enfim, Sócrates só rememora a anedota e, sem alongar muito a fala, insiste em seu interrogatório. Portanto, se os personagens estão em perspectivas distintas e têm intenções diferentes, isso pode fazer com que uma mesma palavra tenha sofrido com a influência do estado de espírito dos falantes. E, por que Cálicles iria querer se defender, se Sócrates não estava aparentemente atacando, mas pedindo para ser ensinado?

### 2.2.1b. A evasiva de Sócrates

Por sua vez, o filósofo só acusa porque é acusado. Essa é a maneira pela qual ele aponta a *eirōneía* de Cálicles, ou seja, ele só está se defendendo, mas de forma bastante sutil, sem ser expressivamente ofensivo. Antes da sequência de tom agressivo do opositor, a principal arma do velho sábio de Atenas foi pedir: “ensina-me com mais brandura para que eu não abandone tuas lições” (489d7). Entretanto, Cálicles recebeu isso como uma afronta. Ora, afinal, ele era um sofista e, como todos os outros, também seria capaz de ensinar sobre vários assuntos (448a7), porém não da maneira astuta exigida pelo protagonista platônico.

Além disso, pode-se também acrescentar ao argumento que os já mencionados elogios irônicos proferidos por Sócrates seriam mais uma forma de exortação, dando entusiasmo e ânimo para que o outro seguisse no debate e, acima de tudo, eles permitiriam a dedução do quanto o autor estava consciente da adequação e intensidade deste recurso dramático e retórico, bem como do efeito filosófico em potencial que ele possuía. Talvez, uma forte evidência disso seja que os dois envolvidos terminam o diálogo sem que tenha ocorrido uma situação tão vexatória quanto foi com Górgias e Pólo (487a3-b2).

Nesse caso, como o autor costuma retratar, a estirpe dos sofistas é impulsiva e descompensada, capaz de ensinar apenas pelo e para o litígio, algo de conteúdo breve e fugaz, nada sobre o qual se pudesse desenvolver significados mais valiosos para a alma e que tivesse um propósito e compromisso com a verdade<sup>77</sup>. Outro ponto é que a *eirōneía*/ironia de Sócrates não apareceu exatamente numa forma interrogativa, que deveria ser o padrão dentro do *elenchos*<sup>78</sup>, mas se efetiva através de um sutil imperativo, que também pode ser entendido como um pedido. Isso faz jus à hipótese de que a etimologia de *eirōneía* tenha um vínculo com ἐρωτάω; ἔρωμαι — “perguntar, interrogar, pedir, questionar” — e fomenta o argumento de que, exclusivamente, a *eirōneía*/ironia socrático-platônica pode ser bastante variável, assumindo diversos usos efetivos. Assim, aqui discorda-se um pouco de Queirós (2016), que afirma:

<sup>77</sup> Vide o debate de Sócrates sobre a erística, contra os irmãos sofistas, no *Eutidemo* (seção 1.1).

<sup>78</sup> No desfecho do presente capítulo, será vista a definição mais detalhada de Trasímaco, a única em que a *eirōneía* socrática se estabelece no ato de perguntar. Lembrando que Cálicles faz algo semelhante, mesmo sem o uso do termo e congêneres (483a4).

O fato de Sócrates se descrever maliciosamente na posição de aluno de Cálicles no fim dessa passagem não me parece de maior importância, já que tal chiste (que hoje chamaríamos ironia, mas que, em grego ático, jamais passaria por *eirōneia* e, sim, por simples *paidiá*) é de ocorrência frequente nos diálogos em que Sócrates continuamente chama seus interlocutores de *béltistos*, *sophótatos*, etc. O próprio Cálicles, numa passagem em que Sócrates dizia coisas absolutamente paradoxais, pergunta a Querefonte se ele falava sério ou brincava (*paízein*). Tal elogio irônico pode estar ligado a reafirmar o interlocutor na posição do que tem autoridade para responder, procedimento preliminar para garantir que este último permaneça na posição de respondedor. (QUEIRÓS, 2016, p. 178)

Sobre o referido contexto que envolve Cálicles e Querefonte (481b6), pode-se entender que o sofista ainda estava retomando o calor do debate e dirigiu uma pergunta ao amigo do oponente principal<sup>79</sup>. Diante disso, ao que tudo indica, se o autor quisesse registrar o momento com um termo mais extremado, ele teria utilizado *eirōneia* e seus pares. No entanto, o uso de *paízō* pode ter sido intencional, se for considerado que, somente associado a Sócrates, o fingimento se assemelharia à brincadeira, quase que indistintamente (Cf. *Banq*, 216e4).

Adiante, na principal passagem em questão (489e1), Cálicles já estava enfurecido o suficiente, embora Sócrates continuasse com o mesmo procedimento. Então, o que se alterou foi o ânimo do interlocutor, de modo que antes ele questionava se o procedimento era uma brincadeira, agora ele censura o mesmo, como se fosse uma dissimulação perversa. Ainda assim, em ambos os casos, ele se refere a algo negativo, pois o oposto e positivo nesse caso seria “falar sério” — *σπουδάξει*. Contudo, acredita-se aqui que o Sócrates platônico seria capaz de conciliar e convergir brincadeira e fingimento em um objetivo verdadeiramente sério e engajado. Essa seria mais uma indicação de que é no método socrático-platônico que se encontra o presumível gérmen do sentido positivo da ironia contemporânea, que ainda mantém uma fundamental ambiguidade.

<sup>79</sup> “O retorno de Cálicles à cena é marcado pela mudança de seu estado de ânimo diante da conduta de Sócrates na discussão com Pólo. Se, na abertura do diálogo, ele admoesta Sócrates por chegar atrasado à ‘exibição’ (*epideixis*) de Górgias (447a-b), e, em sua segunda intervenção, manifesta deleite perante o debate entre Sócrates e Górgias (458d), Cálicles, ao assumir agora a função de interlocutor principal, expressa uma profunda desconfiança sobre a seriedade do protagonista, que culminará com a invectiva contra a filosofia e o filósofo (485a-486d).” (LOPES, 2016, p.290, nota 103)

Mesmo que Sócrates estivesse sendo sincero e realmente não soubesse por si próprio sobre a questão dos “melhores e superiores” (489e7), ainda assim, ele duvidava que o outro soubesse e, talvez, sua maior intenção fosse essa: só conduzir o oponente para a dúvida, com o sentido de expô-lo diante de todos e também mostrar que ele não sabia, mas deveria buscar saber, ou melhor, eles deveriam buscar conhecer juntos. Sócrates poderia estar sinalizando que, apesar da excentricidade, sua maneira de conversar era inofensiva ou bem intencionada, em última análise. Enfim, a *eirōneía*/ironia perpetua a questão sobre se Sócrates estava sendo sincero e queria mesmo aprender com Cálicles.

Em síntese, quando é Sócrates que refuta a *eirōneía*/ironia de Cálicles, referindo-se a Zeto e Anfion, dir-se-ia que ele identifica a intenção do outro de lhe inferiorizar e fingir lhe fornecer alguma afetividade, mesclando os sentimentos antagônicos de humilhação e compaixão. Portanto, se os personagens têm perspectivas e intenções diferentes, isso pode indicar que o significado de uma mesma palavra sofra a influência do estado de espírito dos falantes. Então, as instâncias relacionadas ao filósofo implicam ressaltar a suposição de que mesmo a *eirōneía* antiga recebe diferentes sentidos, de acordo com o contexto no qual está sendo empregada.

### 2.2.2. A possível expansão semântica da *eirōneía* no *Górgias*

Sem dúvidas, a dupla ocorrência dos derivados de *eirōn* no *Górgias* é a mais significativa para a hipótese da expansão e ambiguidade do sentido. Como já verificado, há uma série de vestígios que apontam para intenções duvidosas da parte de ambos os envolvidos no caso. Para mencionar um primeiro indício, no início do diálogo, ao justificar seu atraso, Sócrates confessa que o que aconteceu foi devido à vontade de Querefonte, por isso eles demoraram na ágora (447a4). Quiçá, essa confissão astuta seja mais um exemplo do uso da prolepse<sup>80</sup>, ou seja, a antecipação de que o protagonista não estava lá muito disposto a ouvir a preleção de Górgias. Afinal, ele já se encontrava na presença do amigo Querefonte, apreciador de seus discursos, e mais, eles se demoravam na ágora, local onde ele

<sup>80</sup> "Esse tipo de *defesa antecipatória* (em grego, πρόληψις [*prolēpsis*], como refere Quintiliano na *Instituição Oratória*, IV, 1.49), em que se presume os contra-argumentos do adversário refutando-os antes de serem chamados em causa no debate (Aristóteles, *Retórica*, III, 1418b5-9), é um artifício argumentativo que Platão parece parodiar no *Górgias*, não só pela boca da personagem homônima, mas também pela de Sócrates". (LOPES, 2016, p.205)

costumava conversar ao seu modo com outros homens (*Apologia*, 17c8). Além disso, a repreensão de Cálicles naquele momento demonstra que ele estava muito ansioso para que Sócrates ouvisse as lições de Górgias, porém o filósofo é adepto do diálogo, não de exhibições.

Em poucas palavras, dir-se-ia que, enquanto um não queria ouvir passivamente, mas aprender metodicamente, o outro estava muito ávido para persuadir/convencer de maneira rápida e instantânea, e não através de toda a parcimônia requerida pela *paideia* filosófica do Sócrates platônico. Assim, um queria testar e validar o conhecimento e o outro queria apenas fazer uma grande exibição. Sócrates ironiza (finge/simula ignorância), Cálicles ironiza (dissimula conhecimento e consentimento), ou seja, há fingimento de ambos os lados. Cálicles se agita quando seu conhecimento e disposição de afinidade são testados. Ainda, de acordo, com Lombardini:

Para Sócrates, o desejo de Cálicles de ajudar-lhe é insincero - o que ele realmente quer fazer é ganhar a discussão. Como Sócrates, Cálicles está acusando Sócrates de ser insincero, mas sobre o quê? Ele não pode estar acusando Sócrates de ser insincero ao supor que Cálicles quis dizer por superior a força superior dos muitos; Sócrates acaba de declarar explicitamente que não pensava que isto foi o que Cálicles quis dizer, implicando que ele já suspeitava disso, antes de iniciar sua linha de questionamento. Não faria sentido para Cálicles estar acusando Sócrates de algo que ele havia acabado de admitir. O mais provável é que Cálicles esteja acusando Sócrates de ser insincero em seu pedido de que o outro fosse mais gentil com ele, e em se posicionar como inferior a Cálicles. Cálicles pensa que Sócrates está sendo insinceramente autodepreciativo, mas ele também pensa que Sócrates está sendo insincero quando afirma que antecipa aprender algo de Cálicles”. (LOMBARDINI, 2018, p. 73. Tradução própria)

Eles ironizam, cada um ao seu modo e de acordo com a sua intenção, afirmando uma coisa, mas sugerindo algo diferente. Se for assim, torna-se cada vez mais aceitável o quanto o filósofo encaminha a retórica erística do sofista para uma nova tendência dialógica-pensante, mesmo que seja pelo viés da *eirōneia*/ironia. Além disso, se for considerada a intenção positiva do protagonista, parece que ele deixa o seu anseio bem claro para o interlocutor, tentando exortá-lo, a favor do exame dialético, dizendo:

Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar; caso contrário, deixarei de lado. Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele. Pois não há para o homem, julgo eu, tamanho mal quanto a opinião falsa sobre o assunto de nossa discussão. Se, então, também tu afirmares ser um homem desse tipo, continuemos a dialogar, contudo se achares que devemos deixá-la de lado, despeçamo-nos agora e encerremos a discussão! (PLATÃO, *Górgias*, 458a1-b2. Tradução Daniel Lopes)

No entanto, considerando a camada literária, num nível do diálogo autor-leitor, Nathan (2020) auxilia na compreensão de que, ao colocar em conflito os discursos e estados de espírito dos personagens, o autor também ironiza e transmite ao público leitor qual seria o seu objetivo, a preparação e postura dos indivíduos para a leitura e vida filosófica:

É realmente difícil dizer se Cálicles engole tudo isso e suspeito que buscar uma resposta em preto e branco a essa pergunta não seria fiel à dramaturgia de Platão. O que é claro é que Sócrates faz Cálicles falar e, como sempre, ele o puxa por meio de seu orgulho. Isto é significativo, pois uma vez que Cálicles é incapaz de se igualar a Sócrates, ele se torna cada vez mais e previsivelmente relutante em se envolver. Isso, por sua vez, leva a uma quebra total da dialética (ver 504d5-506c5 e o que se segue em geral). “Pensar por si mesmo” é bastante irrelevante aqui. Cálicles está espancado, machucado, humilhado e com raiva. Isso também é típico. Sócrates constantemente deixa as pessoas com raiva. (NATHAN, 2020, p. 92-93. Tradução própria)

Dados todos os argumentos considerados previamente, ressalta-se aqui a hipótese de que Platão estivesse consciente dos efeitos desse duplo uso da *eirōneia* e que ele não fez disso algo fortuito. Primeiramente, é interessante o fato de dois personagens expressarem sentimentos e convicções tão antagônicas, mas depois fazerem o mesmo tipo de acusação entre si. Outro ponto intrigante é que Platão recorrera mais de uma vez e insistira na referência da tragédia, no trecho em questão. Mesmo sendo bastante curto e ligeiro, ele cria uma certa dissonância, um paradoxo, que é capaz de prender a atenção do leitor, imediatamente. E essa estratégia leva o holofote para a questão crucial do trecho, colocada por Sócrates:

“quem são os melhores?”. O que também não deixa de ser irônico porque, afinal, Cálicles responde, mas Sócrates não se vê satisfeito e ele mesmo formula a resposta, sob a forma de uma pergunta, virando o jogo, fazendo com que Cálicles concorde com ele (489e5-490a5). De acordo com Lunette Lowu:

Pode ser que ele use a ironia como forma de manter seus interlocutores na conversa. Há duas maneiras de fazer isso. Na primeira, ele quer que seu oponente perceba a ironia em suas palavras; a conversa com Cálicles em *Górgias* é um bom exemplo de tal caso. O interlocutor é ferido pela ironia de Sócrates e isso inculca nele o desejo de provar seu ponto de vista (Lane 2011: 252). Em outros casos, Sócrates pode não querer que seu interlocutor compreenda a ironia e, assim, menosprezando a si mesmo e elogiando seu oponente, ele lhe dá confiança para se engajar na conversa (Lane 2011: 252). Alguns podem argumentar que elogiar seu oponente falsamente é amoral, mas já vimos que Sócrates não vê problema em mentir se isso serve a um propósito, e que propósito poderia ser mais digno do que cumprir a tarefa divina que lhe foi dada? Usando a ironia, Sócrates exala um ar de superioridade que seus interlocutores captam. (LOWU, 2012, p.62. Tradução própria)

Portanto, eis aí um exemplo claro da estratégia socrático-platônica: reverter a situação para manter o interlocutor no debate. Ainda assim, continua sendo possível defender Sócrates, eximindo-o de malícia com sua estratégia, pois, como fica bastante claro, a conversa não pára na ironia, mas ele continua com seu interrogatório. Então, Sócrates não estava interessado numa vitória egocêntrica, mas em prosseguir no caminho da verdade, até o desfecho, com o mito final (523a2)<sup>81</sup>. Em suma, como se nota que o interlocutor não é convencido pelo *elenchos* e a dialética, então, percebe-se a relevância filosófica e a grande vantagem para o público leitor que, diante de toda a situação exposta pelas ironias platônicas, é influenciado a refletir sobre o bom senso, moderação e dinâmica das conversações que, verdadeiramente, engrandecem a alma.

\*\*\*

### 2.3. E ele passa a vida εἰρωνεύμενος (*O Banquete*, 216e4).

Em *O Banquete* Platão oferece mais duas significativas instâncias de *eirōneía* socrática que são intrigantes justamente porque o cenário e a

<sup>81</sup> "Enquanto *logos*, o 'mito' do *Górgias* seria classificado então como 'discurso falso', dentre os quais se encontram os *muthoi*. Mas enquanto *muthos*, embora ele seja por natureza falso, ele ainda pode transmitir certas verdades, que podem ser entendidas aqui no sentido de 'verdade moral': em outras palavras, o que é contado pelos mitos é falso, mas em vista do que eles são contados é verdadeiro". (LOPES, 2016, p. 443, nota 303)



caracterização dos personagens envolvidos compõem os ingredientes perfeitos para a assimilação daquilo que o senso comum entende como ironia, no sentido contemporâneo, ou seja, proferimentos e/ou ações que sugerem algo a mais: não necessariamente o contrário, mas um não-dito que pode provocar o humor, instigar a curiosidade ou até mesmo a pesquisa filosófica<sup>82</sup>. Por ora, o que mais interessa aqui é a passagem central da primeira ocorrência da *eirōneia* socrática, aparecendo sob forma de uma acusação pra lá de duvidosa, feita por um jovem ébrio.

A entrada do belo Alcibiades é narrada de forma bem expressiva e isso contribui muito para a análise acerca da ocasião principal. Naquela circunstância, ele se senta entre Agatão e Sócrates, mas “as fitas e a embriaguez impedem Alcibiades de ver Sócrates. Ou, quem sabe, as fitas e a embriaguez, ajudem Alcibiades a fingir que não vê Sócrates” (212d3)<sup>83</sup>. De repente, “ao avistar Sócrates, Alcibiades, em sobressalto, evoca a força de Hércules, como se estivesse diante de algum perigo<sup>84</sup>. A cena é um tanto exagerada e bem-humorada” (213b3)<sup>85</sup>. Ele desconfia do porquê do outro estar ali ao seu lado, como se este estivesse tramando algo.

Diante das investidas do rapaz, Sócrates pede a Agatão para que o proteja e diz que tem muito receio da loucura e da paixão daquele homem (213d6). A fim

<sup>82</sup> Cf. LYTRA (2020), para considerações mais elaboradas e recentes sobre os diversos tipos de ironia. Neste expediente, cabe a ressalva de que a sentença supramencionada não pretende ser uma definição tão categórica de ironia, pois, como já visto (*Ibidem* notas 18, 19 e 21), ela envolve eventos muito mais complexos e recebe diferentes nomenclaturas, de acordo com as especificidades do contexto e o efeito no receptor/espectador. De todo modo, a regra geral é que qualquer tipo de ironia, fundamentalmente, em algum nível, envolve uma contradição, uma discrepância cognitiva.

<sup>83</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano, nota 124.

<sup>84</sup> Diga-se de passagem, como se verá em breve, essa evocação da força hercúlea é bastante semelhante à que Trasímaco efetiva quando se depara com a árdua tarefa de lidar com os estratagemas socráticos (*Rep.* 337a4). Inclusive, a interpretação preeminente nesta dissertação é que as falas de Trasímaco e Alcibiades são as únicas que coincidem em delatar algo de comum na conduta e discurso de Sócrates, que a sua *eirōneia* “esconde” algo, que muito presumivelmente é digno de ser conhecido, ou seja, que a finalidade não é o escondimento em si, mas a possibilidade do desvelamento. Contudo, isso implica apenas uma breve coincidência de como a ironia é conhecida comumente. Nesse sentido, Lane chega a admitir o seguinte: “Se *eirōneia* significa o usual ‘esconder pelo fingimento’ na *República*, o único lugar que resta para a interpretação de ‘ironia’ se refugiar é *O Banquete*. Aqui, como observado anteriormente, devemos ter cuidado para não tomar a alegação de Alcibiades de ter penetrado na ocultação de Sócrates como uma afirmação de que Sócrates pretendia (ironicamente) transmitir algo que ele estava apenas aparentemente ocultando. Alcibiades nunca faz tal afirmação. Para ele, a intenção de Sócrates de esconder é real; é apenas por acaso que ele afirma ter penetrado na fachada de Sócrates.” (LANE, 2006, p.71. Tradução própria). Ainda assim, parece justo pôr em questão se seria “por acaso” (by chance), como afirma a autora, que Platão permitiria que dois dos principais interlocutores dos diálogos fariam tal tipo de revelação.

<sup>85</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano, nota 125.

de dar sequência à festa, Erixímaco pede que Alcibiades faça seu louvor a *Érōs*, mas este se recusa, pois está na presença de seu amado e pretende dirigir-lhe o louvor; Sócrates pergunta se Alcibiades pretende expô-lo ao ridículo (214e4); ele diz que não, e que só dirá a verdade. E o filósofo exige que só se diga a verdade, como se já estivesse reafirmando seu objetivo último, utilizando do recurso da prolepse<sup>86</sup>. No entanto, Alcibiades diz a Erixímaco: "Ó bem-aventurado, pões fé no que Sócrates há pouco disse? Não sabes que é tudo ao contrário do que ele dizia?" (214d1). De alguma forma, esse contexto apresenta uma ambientação ambivalente, bastante propícia para desencadear toda uma discussão "*eirônica*", através de elementos que instigam a fanfarra e a tensão entre os personagens, incluindo o amor e desprezo que ambos sentem um pelo outro, enfim, com a contingência das mentiras e verdades que podem saltar aos olhos dos leitores, instaurando desafios hermenêuticos quase ininteligíveis.

Adiante, Alcibiades inicia sua preleção, anunciando aos presentes que irá tentar louvar Sócrates através de imagens — *εἰκότων* —, mas pelo interesse da verdade, não do ridículo (215a5). Assim, ele recorre à imagem do Sileno, nome genérico dos sátiros envelhecidos, esculpidos de forma que guardavam estatuetas de deuses no interior, e ele compara tais esculturas com a feiúra física e o modo grotesco de Sócrates, mas também com a sua beleza interna e sabedoria<sup>87</sup>, como se estivesse na mesma posição do mestre dos sátiros, Mársias (215b4). Alcibiades elogia os discursos de Sócrates, elevando-os a um grau superior ao cortejo dos Coribantes, que causavam êxtase e frenesi nos ouvintes (215e1), mas ele também os compara ao perigoso canto das sereias, que aprisiona e mata. "No caso de

<sup>86</sup> *Ibidem* nota 80. William Prior (2006), na empreitada de delinear a figura de Sócrates no *Banquete* de Platão, ajuda a lembrar que "Charles Kahn defendia que os argumentos dos primeiros diálogos são prolépticos, na medida em que levam às soluções propostas nos diálogos intermediários. Talvez os argumentos de Sócrates sejam prolépticos em outro sentido, que não é, no entanto, alheio ao de Kahn: talvez eles levem pelo menos alguns interlocutores da refutação de suas estimadas crenças à descoberta da verdade filosófica. Talvez, uma vez removidas as falsas crenças resultantes da doutrinação cultural, surjam quase espontaneamente as crenças verdadeiras que refletem a natureza da realidade (e que, segundo a doutrina da Reminiscência, são inatas na alma). Tais argumentos não seriam meramente negativos, mas implicitamente construtivos. Eles, e a pessoa que os propôs, seriam inteligentes e irônicos, mas não apenas; a ironia em questão seria complexa e profunda, ocultação e expressão simultâneas de uma visão filosófica construtiva subjacente ao exame crítico elêntico. Talvez, como sugere no *Mênon*, o *elenchus* socrático seja meramente o primeiro estágio no processo de rememoração". (PRIOR, 2006, p.16. Tradução própria)

<sup>87</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano, nota 128.

Alcibiades esse ‘morrer’ teria sido político, por isso ele precisou tapar seus ouvidos, como fez Ulisses e sua tripulação”<sup>88</sup>.

O curioso nesses trechos é que o jovem remete ao filósofo as imagens de seres míticos, encantadores e também duais, com as peculiaridades da dicotomia entre a feiura exterior e a beleza interior, o humano e o animal, o divino e o humano, a vida/o êxtase e a morte. Enfim, seres que encerram em si a ilusão e a realidade. Aidan Nathan (2020) também corrobora a ideia de que “esse contraste inspirador entre o exterior e o interior de Sócrates dá a tônica do simbolismo irônico do *Banquete* e, embora Alcibiades seja um caso em última instância fracassado, ele revela a ideia crucial necessária para entender a natureza de *Érōs* neste diálogo. Ou seja, sua visão de Sócrates é um emblema de como o diálogo deve aparecer para o leitor” (NATHAN, 2020, p.158. Tradução própria).

Além disso, Alcibiades declara que Sócrates é o único homem cuja presença o faz envergonhar-se — αἰσχύνω<sup>89</sup> —, porque ele se conscientiza de que é necessário fazer o que o filósofo **manda** — κελεύει —, mas ainda não torna explícito o que isso seria. Prosseguindo, diz que, quando se afasta dele, foge e evita-o; então ele próprio percebe que é vencido pelas honrarias populares e cai em mais envergonhamento (216b2-5). Logo, a curiosidade imediata é: “O que é isso que o filósofo ‘manda’ de tão importante, que é motivo de envergonhamento naquele ilustre político”?

Ora, qual outra possível sugestão, senão a “verdade”? Basta que se retorne à cena da entrada de Alcibiades, quando ele começa a esgrimir contra Sócrates, bem pouco antes do início do louvor ao seu ídolo. Então, deve-se lembrar que o filósofo “**exige** que só se diga a **verdade**” (214e4). Ainda, como comentado acima, suspeita-se que essa afirmação possa ter um efeito proléptico. E mais adiante, o jovem revelará outra situação na qual ele é tomado imediatamente pelo desejo de satisfazer a exigência do homem adorado. Porém, pode ser que se obtenha uma interpretação um tanto mais comprometedora desse segundo momento. De todo modo, o tema do envergonhamento também está inserido nesse contexto, e é interessante notar que a vergonha é tratada como se fosse um efeito natural de quem começa a assimilar um pouco da finalidade de Sócrates em suas

<sup>88</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano, nota 127.

<sup>89</sup> *Ibidem* seção 2.2.1b

recomendações. E esse seria justamente o importante passo inicial do processo de análise, crítica e aperfeiçoamento de si.

Ademais, mesmo que Alcibiades se ocupasse em descrever e revelar quem é Sócrates de verdade, esse empenho parece não surtir o efeito desejado, porque, afinal, o filósofo é um indivíduo insondável e indescritível em seu aspecto mais íntimo<sup>90</sup>. E uma das suas características mais marcantes é a de se referir a si mesmo como um ignorante, mas, às vezes, revelar ser portador de um consagrado saber oracular. Essa dissonância também respalda a dificuldade em determinar se, quando “ignora tudo e nada sabe” (216d4)<sup>91</sup>, ele alega ignorância devido à modéstia falsa ou genuína. Lombardini (2018) ressalta que

Assim, ao pensar que expôs o verdadeiro Sócrates por trás da máscara irônica, Alcibiades de fato explicou por que ele insiste que Sócrates é um *eirōn*, e por que ele interpreta a *eirōneia* de Sócrates da maneira que o faz. Para Alcibiades, a negação do conhecimento de Sócrates *deve* ser irônica; caso contrário, ele não saberia explicar por que Sócrates o rejeitou e o deixou tão humilhado. Sócrates deve ter a sabedoria que nega ter - de que outra forma ele poderia ter tanta certeza de que a beleza e a vida de Alcibiades são tão inválidas? Nessa perspectiva, a acusação de Alcibiades da *eirōneia* parece ser uma manobra defensiva, que se assemelha ao uso de *eirōneia* na *Apologia* 38a. É psicologicamente menos exigente para Alcibiades continuar a insistir que a rejeição do conhecimento por Sócrates é irônica do que lidar com as consequências potencialmente desconcertantes que resultariam da sinceridade de Sócrates. Desta perspectiva, o entendimento de Alcibiades da *eirōneia* socrática aparece como uma tentativa de domá-lo, ao

<sup>90</sup> O outro ponto a ser considerado é que Alcibiades possa ter se enganado em suas conclusões, talvez por estar bêbado, exagerando no aspecto enganador do protagonista. Quanto a isso, na insistência em demonstrar o retrato mais límpido do personagem platônico, Vlastos argumenta: “Esta é a imagem de um homem que vive atrás de uma máscara - uma figura misteriosa, enigmática, um homem que ninguém conhece: ‘Vocês devem saber que nenhum de vocês o conhece’ (216c-d), diz Alcibiades aos amigos de Sócrates. Dizer isso não significa que Sócrates os esteja enganando: ser reservado e ser enganador não são a mesma coisa. Tudo o que podemos obter do símile é ocultação, não engano. Ainda assim, nós temos que perguntar se Alcibiades não insinua o engano em sua própria explicação do símile”. (VLASTOS, 1991, p.37. Tradução própria)

<sup>91</sup> “καὶ αὖ ἄγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν” (Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano). Vlastos apresenta importantes comentários sobre a negação de conhecimento, mas é um assunto para o capítulo 3. Aqui é cabível a seguinte contribuição de Prior (2006): “Alcibiades interpretou a expressão de apego erótico de Sócrates aos jovens como uma indicação de desejo sexual, e descobriu, para seu embaraço, mas também para sua admiração, que era irônico. Sócrates não estava cheio de desejo sexual; ao contrário, ele estava cheio de virtude moral. Da mesma forma, ele sugere que a famosa profissão socrática de ignorância é irônica. Ele não indica aqui o que Sócrates contém dentro de si em vez de ignorância, mas parece razoável afirmar que o que Alcibiades tem em mente, em paralelo com a virtude divina mencionada acima, são os *logoi* divinos mencionados em 221d–222a. Novamente, embora Alcibiades não use explicitamente o termo “sabedoria” aqui, a posse de Sócrates dos *logoi* divinos deve ser vista como equivalente à sua posse de sabedoria. (PRIOR, 2006, p.158-161. Tradução própria)

invés de revelar a verdade sobre ele. (LOMBARDINI, 2018, p.71. Tradução própria)

Após afirmar que o filósofo vive “ironizando e brincando com os homens” (216e4), Alcibiades relata que “quando ele fica sério e se abre...”, se compara à visão do interior das estátuas — ἀγάλματα —, “que pode implicar a ideia de uma fascinação mágica”<sup>92</sup>, sendo “tão divinas, valiosas, perfeitas e maravilhosas que era obrigatório fazer imediatamente o que Sócrates **mandasse**” (217a1)<sup>93</sup>, como num forte golpe de encanto e persuasão. Assim, novamente, ele expressa o sentimento de satisfazer o desígnio do amado, porém a impressão que se tem é que o suposto interesse erótico do outro estaria muito mais exacerbado agora, intensificando a atração do sujeito apaixonado, cada vez mais convencido que aconteceria o intercâmbio de sexo por sabedoria.

Além disso, parece que Alcibiades faz uma cisão na abordagem de Sócrates, identificando que há uma certa distinção entre o discurso e a intenção, entre sua ironia brincalhona e sua seriedade. Eis aí a grande polêmica, ou a ironia instalada pelo próprio autor, pois não há dados suficientes para determinar uma concepção definitiva! Se a fala de Alcibiades for considerada literalmente, talvez a conclusão mais lógica seja que a seriedade do filósofo só seria demonstrada dentro de um contexto em que sua feição fosse austera, com linguagem eloquente, aberta, clara, direta, portanto, “verdadeira”. Melissa Lane explora justamente essa possibilidade, dizendo:

(...) O contraste entre παίζων e σπουδάζαντος é significativo, mas isso não desconsidera a tradução do primeiro como “brincando”; nem transforma *eirōneuesthai* por associação (epexegetica ou não) em “ironia”. Deixe-me explicar cada ponto. Em primeiro lugar, o contraste entre παίζων e σπουδάζαντος é que Alcibiades é capaz de olhar para dentro de Sócrates apenas no momento em que Sócrates não está com sua guarda defensiva levantada - isto é, quando ele não está demonstrando seu apego fingido à bela juventude como uma forma de evitar que alguém perceba sua temperança interior e, em particular, no momento em que não está cortejando Alcibiades. Portanto, Alcibiades não está atribuindo a Sócrates um motivo geral de brincadeira como a razão de seu engajamento em *eirōneuesthai*. Em vez disso, ele percebe sua brincadeira com meninos como um aspecto específico do

<sup>92</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano, nota 135.

<sup>93</sup> “χρυσᾷ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχον ὅτι κελεύει Σωκράτης”. (PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano)

fingimento em que se envolve para esconder suas verdadeiras atitudes. (LANE, 2006, p. 73-74. Tradução própria)

A complexidade disso é justamente tentar evidenciar que, mesmo em contextos que o apresentam como um sujeito brincalhão, com semblante sorridente, linguajar cheio de traquejos urbanos, populares e descontraídos, ainda assim, a sua intenção estaria alinhada com a verdade. Quiçá os termos usados pelo protagonista sejam tão distintos que, em certo sentido, os ouvidos de alguns interlocutores/leitores estejam fechados para eles, pois tais pessoas irão julgar as informações somente pela camada externa e concluir que ele não fala sério; que, portanto, usa de mentira maliciosa. Enfim, mesmo quando ele esconde alguma opinião ou atitude, o propósito seria indeclinável.

O próprio Alcibiades também faz jogos de palavras e brinca com a oralidade, ao descrever a noite malsucedida que teve com seu amado, com o dito “se no vinho, com ou sem criança, não estivesse a verdade” (217e3-4). Ele mistura os provérbios “é no vinho que se encontra a verdade” e “a verdade sai da boca das crianças”. Aqui, *παίδων* é significativo porque serve tanto para “crianças”, “meninos” (como os mais jovens que se relacionam com rapazes mais velhos), quanto para “escravos”, e “Alcibiades pode estar justamente se aproveitando dessa polissemia para dar mais vida ao seu romance com Sócrates”<sup>94</sup>, com o objetivo de seduzi-lo e satisfazer seu desejo particular, pretensioso ou egoísta.

No entanto, a despeito do jogo de sedução, o moço enamorado não deixa de reclamar que “a dor da picada da víbora lhe domina” (217e6), e ainda, “ele fora mordido por algo mais doloroso e onde mais dolorosamente alguém poderia ser mordido — no coração ou na alma (...), fora golpeado e mordido pelos discursos da filosofia que penetram mais ferozmente que a víbora, quando pegam a alma de um jovem e não sem talento, e fazem-na agir e dizer o que quer que seja”<sup>95</sup>. Nesse sentido, a filosofia socrática poderia agir ironicamente, tanto como veneno quanto como medicamento — *φαρμάκων* —, podendo ser entorpecente, paralisante, mas

<sup>94</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano, nota 136.

<sup>95</sup> καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν ὃ φίλε Ἀλκιβιάδῃ, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καὶ τις ἔστ’ ἐν ἐμοὶ δύναμις δι’ ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων; “E ele, depois de me ouvir, respondeu com sua habitual ironia: meu caro Alcibiades, é possível que realmente não sejas um qualquer, se acaso é verdade o que dizes de mim, e se há em mim algum poder por que te tornarias melhor”. (PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano)

também purificando e libertando a alma do indivíduo das falsas opiniões<sup>96</sup>. Ainda não é exatamente esse o efeito em Alcibiades, porém, em certo momento, ele deixa de ser ambíguo e fala abertamente a Sócrates sobre o que pensava (218c2). Como não poderia deixar de ser, o amado lhe responde com sua habitual ironia.

### 2.3.1. E ele respondeu εἰρωνικῶς (*O Banquete*, 218d6).

Prosseguindo em sua lamúria, Alcibiades se queixa do modo com que Sócrates lhe recusou os favores amorosos: “E ele depois de me ouvir, respondeu com sua **ironia habitual**”<sup>97</sup>. Em sua resposta, percebe-se a maneira bastante modesta que o filósofo utiliza para negar que possua beleza e tenha o poder para torná-lo alguém melhor (218d6-e1). “No entanto, Alcibiades continua convencido de que Sócrates é capaz de torná-lo melhor e, portanto, qualifica sua resposta cautelosa como ‘irônica’. O tom desta observação é, de novo, ligeiramente reprovador: Sócrates se recusa a abandonar seu tom zombeteiro e dar uma resposta séria à sua pergunta (a bem conhecida oposição παίζω - σπουδάζω)” (OPSOMER, 1999, p. 7. Tradução própria).

No entanto, através de seu pequeno discurso, arditamente, Sócrates estaria admoestando Alcibiades para que ele examinasse melhor e não se confundisse, uma vez que “tentava a beleza verdadeira em troca da aparente, trocando ouro pelo bronze” (218e5). Afinal, “a visão do espírito começa a ver com clareza quando a dos olhos vai perdendo a acuidade” (219a3), em outras palavras, quando se deixa de contemplar a aparência, em detrimento da verdade. Como se não bastasse, ainda restava a última ironia: “mas tu ainda estás longe disso” (219a4). Isso faz uma menção travessa à jovialidade do outro, mas também à inexperiência e falta de sagacidade em captar a mensagem que o filósofo lhe transmitia.

Entretanto, essa piada não deixa de ser um tipo de ironia exortativa, insinuando que o interlocutor/leitor deva ser capaz de contemplar as coisas tais como elas são, no devido curso do tempo. Alcibiades deixou-se encantar pelos trejeitos ambíguos de Sócrates, deduziu que o desígnio do sábio ateniense fosse a satisfação erótica, enquanto que a sua principal orientação seria: “Examina melhor

<sup>96</sup> Cf. *Mênon*, 79e-80d; *Górgias*, 458a1-b2.

<sup>97</sup> καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν; (PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano. Grifos próprios)

para que conheças de verdade”! Vlastos expressa muito convictamente um comentário sobre esse trecho:

Aqui, afirmo, é incontestavelmente claro que “ironicamente” tem que ser o sentido de *eirōnikós*, pois o contexto não dá apoio à noção de fingimento ou engano. Sócrates está recusando a troca proposta, dizendo que é uma fraude. Ele começa com uma simples ironia, dizendo a Alcibiades, “você não é estúpido”, quando ele claramente quer dizer: “você é estúpido, muito estúpido: o que poderia ser mais estúpido do que pensar que eu cairia em uma troca de ouro por bronze?” (...) Sócrates está dizendo a Alcibiades: “Eu teria que estar louco para comprar sua proposta; que tolo você deve me achar, um completo asno, por pensar que eu deixaria você fazer isso. (...) Alcibiades fica sabendo que o “ouro” que ele procura não está lá. Se a sabedoria moral deve ser entendida - como Alcibiades a entende - como o tipo de coisa que pode ser entregue em uma troca, Sócrates insistirá que não tem absolutamente nenhuma: como repositório de tal sabedoria, ele é “nada”. Dizer isso não é negar que ele tenha uma sabedoria de outro tipo que Alcibiades poderia ter de graça se ele mesmo a procurasse, vendo Sócrates não como um guru, mas como um parceiro na busca. Para encontrar engano em algum lugar deste discurso, teríamos de plantá-lo nós mesmos: não há sombra de vontade de enganar no que Sócrates disse a Alcibiades, mais *eirōnikós*. (VLASTOS, 1999, p.36-37. Tradução própria)

Como fica exposto, Vlastos tem uma abordagem extremamente favorável em relação a Sócrates. Em contrapartida, essa postura tão contundente abre espaço para algumas divergências sobre os pormenores que envolvem a ocorrência do termo em questão e, sobretudo, a possível consequência pedagógica nos destinatários finais, os leitores. E a hipótese considerada nesta dissertação é que esses desencontros interpretativos se devem justamente à irremovível natureza ambígua e desconcertante da *eirōneia* socrático-platônica. William Prior (2006), no empenho de discorrer sobre o retrato de Sócrates no *Banquete* de Platão, lembra que

O apelo à ironia é perigoso para os estudiosos. Se um estudioso afirma que um determinado argumento ou proposição socrática é irônico, ele ou ela corre o risco de não levar a sério o que Sócrates está afirmando. Assim é com Alcibiades: ele pode estar deixando de levar a sério a profissão socrática de ignorância. Ainda assim, esta é uma afirmação que Alcibiades está apresentando em seu discurso, não uma que um estudioso está fazendo em seu nome. Como tal, deve ser tratado, seu significado e implicações examinadas. Se Alcibiades estiver certo, a profissão de ignorância de Sócrates era uma farsa e a



interpretação de Robinson (neste ponto, pelo menos) está correta. (PRIOR, 2006, p. 160. Tradução própria)

Nehamas (1998), por sua vez, compreende um personagem um tanto mais oblíquo, capaz de escapar das vistas do interlocutor/leitor. Essa alternativa reconhece ainda melhor a complexidade da *eirōneía*/ironia, que não aposta num Sócrates completamente sincero, mas alguém que simula ignorância modestamente, que “quer e não quer dizer o que diz: ele é um professor em um sentido e não em outro. Ele não dá a seus alunos as respostas às perguntas que faz a eles, embora os conheça, mas está disposto a levá-los a vê-las por si mesmos” (NEHAMAS, 1998, p.64. Tradução própria). Mais precisamente sobre o trecho em questão, ele comenta:

Ao longo de sua discussão sobre esta passagem, Vlastos iguala as noções de engano e fingimento. Ele afirma que aqueles que consideram Sócrates um enganador o fazem porque entendem que Alcibiades está dizendo que Sócrates está fingindo não saber as respostas para suas perguntas ou algo mais vago e mais geral. Claro, alguns casos de fingimento também são casos de engano. Mas outros não. Tais casos não são suficientemente fracos para fazer do fingimento um jogo totalmente transparente que não envolve ninguém, mas implica justamente o distanciamento, o desligamento das próprias palavras, até de si mesmo, que já mencionamos. *O Banquete* nos apresenta uma delas. (NEHAMAS, 1998, p.59-60. Tradução própria)

Entretanto, há ainda interpretações que enfatizam a alcunha da enganação e fingimento em Sócrates. Iakovos Vasiliou (1999) coloca sua interrogação sobre o supracitado comentário de Vlastos, se esse seria mesmo um caso de ironia simples, ou seja, dizer o contrário do que se quer dizer, sem nenhuma intenção de enganar. Ademais, ele alega que ali não se trata de simples ironia, usando seu próprio termo, ironia condicional<sup>98</sup> que, como indicado pela nomenclatura, se expressa por uma condição básica, cuja informação antecedente atribui ao interlocutor algum conhecimento. Por exemplo, Sócrates diz: “você não é um estúpido” [antecedente]; “se o que você diz sobre mim é verdade” [condicional]<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Cf. VASILIOU, 1999.

<sup>99</sup> ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων;

A fim de tentar manter a autenticidade do artigo de Vasiliou, optou-se pela tradução que o próprio pega emprestada de Vlastos. No entanto, na versão adotada nesta dissertação, o mesmo trecho ficaria da seguinte maneira: “você não é um qualquer” [antecedente]; “se acaso é verdade o que dizes de mim e se há em mim algum poder por que te tornarias melhor” [condicional]. Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 218d8-e1. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano.

Contudo, sabe-se que Alcibíades tenta seduzir o amado, tenta negociar sua beleza jovial por outra aparente e é apontado como ingênuo, devido à pouca idade em comparação a Sócrates. Esses fatores denunciam que ele não conhece o filósofo de verdade, portanto, a ironia consiste na falta de correspondência entre o antecedente e a condicional<sup>100</sup>. Ainda assim, não se pode perder de vista que, em certo sentido, o rapaz tem alguma sagacidade em perceber e perseguir as devidas qualidades escondidas naquele que se assemelhava ao sileno Mársias. Em vista dessas variantes é que se torna bastante discutível uma leitura definitiva para tal ocorrência. Assim, Vasiliou desenvolve sua interrogativa a Vlastos:

E quanto à segunda pergunta: é “ironicamente” o sentido de *εἰρωνικῶς*, como Vlastos afirma que deve ser? Acho que a afirmação de Vlastos de que “deve” ser tomada dessa maneira é forte demais. Quando Alcibíades diz que Sócrates falava “o mais *εἰρωνικῶς* em sua maneira extremamente característica e habitual”, não está claro a que aspecto de seu discurso Alcibíades se refere. Como argumentei, há ironia na passagem (embora não seja uma simples ironia, como pensa Vlastos, mas condicional), mas também há *εἰρωνεία*. Quando Sócrates diz que Alcibíades deve tomar cuidado para não se passar despercebido que ele não é nada, Alcibíades certamente entende isso como um exemplo da mais pura *εἰρωνεία* no sentido usual de falsa modéstia: Sócrates afirma que não é nada, quando é sem dúvida um homem extraordinário e sábio. Agora, a resposta de Sócrates pode (como pensa Vlastos) conter uma ironia complexa. O próprio Vlastos não explica o que pensa ser a ironia complexa, mas Vlastos provavelmente empregaria sua distinção entre conhecimento elêntico e conhecimento assegurado. Com relação a um certo conhecimento da virtude, possuído apenas pelos deuses, Sócrates não é nada; mas em um sentido diferente, no que diz respeito ao conhecimento elêntico mortal, Sócrates não é nada, mas é bastante raro entre os homens. Mas, independentemente disso ser correto ou não, Alcibíades, ao chamar a fala de Sócrates de exemplo de *εἰρωνεία*, precisa apenas estar se referindo à falsa modéstia típica do significado usual da palavra. (VASILIOU, 1999, p. 467. Tradução própria)

Dessa maneira, embora retomando o sentido pejorativo da palavra, o autor parece ter um tanto mais de cautela do que o anterior. Mesmo Melissa Lane, que adota uma postura um tanto mais enfática no sentido negativo de *eirōneia*, parece considerar uma outra versão para o que Alcibíades denuncia. De acordo com a autora, há três possíveis atos de fingimento na resposta de Sócrates à abertura

<sup>100</sup> Cf. VASILIOU, 1998, p. 467

sexual de Alcibiades, e a descrição de Sócrates como "*eirōnizando*" (ou seja, *escondendo pelo fingimento*), por assim dizer, pode se aplicar a qualquer um ou a todos eles: primeiro, Sócrates pode fingir não ter poder de torná-lo melhor, mas alega que existe uma beleza verdadeira, superior à beleza física do jovem, que era convencido de que sua beleza era a coisa mais valiosa; segundo, ele pode fingir ser um "nada", mas o rapaz já identificara que seu comportamento era de alguém pleno de virtude e conhecimento; por fim, terceiro, quando Sócrates aparentemente aceita a proposta conclusiva de "considerar" — *βουλευόμενοι* — o que é melhor para os dois (219a 6–7), usando o mesmo verbo que o jovem, este fica crente que isso foi um eco de acordo, a troca do favor sexual por conhecimento:

Cabe ao leitor julgar se ao comprometer-se com a deliberação conjunta para fazer o que é melhor, ecoando a formulação de Alcibiades ao fazê-lo, Sócrates estava de fato fingindo uma aceitação do acordo maior (sexo por conhecimento e virtude, efetivamente) oferecido a ele pelo jovem. A meu ver, o eco verbal é mais bem lido como pretendendo apenas reforçar um compromisso com a deliberação conjunta – o que não promete, e pode muito bem acabar por excluir, uma troca de sexo/conhecimento – em vez de preenchê-lo, selando a barganha sexo/conhecimento que Alcibiades havia proposto anteriormente. É Alcibiades cujas suposições o levam a interpretar mal o que Sócrates disse, atribuindo-lhe um significado além do que as palavras de Sócrates implicavam ou precisavam para fazer sentido. Não é necessário supor que Sócrates deva estar escondendo algo para explicar seu comportamento ou suas palavras; o que ele diz é direto e não enganoso, mas a própria ânsia de Alcibiades pela troca de sexo/conhecimento o faz pular para conclusões injustificadas. Nesta leitura, o fracasso é o de Alcibiades em diagnosticar Sócrates como engajado em *eirōneia*, porque ele escolhe ouvir o que Sócrates diz mais e diferente do que Sócrates quer dizer. (LANE, 2006, p. 76. Tradução própria)

Em suma, essas evidências textuais deixam patentes o quanto a *eirōneia*/ironia socrático-platônica continua abrindo margem para diversas interpretações e dividindo opiniões e, com efeito, é bastante plausível que haja alguma repercussão pedagógica dessas lições para o interlocutor/leitor. Uma circunstância que não encerra o assunto, mas é ligeiramente interessante é que, ao fim daquela resposta, Alcibiades e Sócrates combinaram que iriam fazer o que fosse melhor para ambos, com relação ao assunto amoroso e outros assuntos

(219b1), como se estivessem se aproximando do estado ideal de ὁμολογία, que parecia não ser possível com Trasímaco e Cálicles.

Além disso, o próprio Alcibiades admite que, depois daquilo, seu estado de espírito era de alguém que se sentia desprezado e ao mesmo tempo admirado pelo caráter, temperança, coragem, sabedoria e firmeza (219d3-7) do filósofo. Então, parece que essa é a experiência tão incomum que Alcibiades tenta descrever. Aliás, pode-se dizer que uma decorrência fecunda da ironia filosófica é justamente a emoção do desafio enigmático, o sentimento de participação no jogo dialético, no qual mesmo a perda pode se converter numa vantagem, operando na dinâmica da desconstrução de opiniões falsas para a concepção de opiniões verdadeiras.

Ora, não seria um acontecimento um tanto paradoxal, um indivíduo que negava ser capaz de transmitir qualquer ensinamento, transmiti-lo através de uma linguagem dissimulada? Ainda, ao recomendar que o jovem atentasse mais para as qualidades verdadeiras, ao invés das aparentes, ele não estaria expressando o poder de tornar esse alguém melhor? Essas questões deixam suspensa a insistência de Vlastos numa supervalorização da sinceridade tão visível de Sócrates e a tal clareza imediata da *eirōneía*, pois até as instâncias atreladas ao protagonista parecem carregar algum tipo de enganação, mesmo que o seu fingimento não seja próprio para o engano pervertido, prejudicial.

Ainda assim, elas parecem não deixar de cumprir com um fundamento pedagógico, afinal, “sua insistência irônica de que ele não sabe o que é a virtude nem é capaz de ensiná-la, uma vez interpretada dessa maneira, desaparece em um dispositivo protréptico, um mecanismo para motivar alunos que, de outra forma, não teriam entusiasmo”. (NEHAMAS, 1998, p.64. Tradução própria)

### 2.3.2. εἰρωνεία e ἀλήθεια: o prato cheio do *Banquete*

A matriz ambivalente da *eirōneía*/ironia socrático-platônica é ratificada por fragmentos que permitem a preponderância de ainda mais interrogações quanto à sua natureza, relevância, finalidade e potencial epistemológico, no que tange ao pensamento filosófico. Além do mais, há uma rica variedade de excertos que parecem conter certos paradoxos intencionais do autor, que estaria visando o engajamento do público na investigação filosófica das proposições e o compromisso com a verdade. Com isso em mente, vale retomar uma curiosidade

que tem espaço na *Apologia* (31c7-31d2)<sup>101</sup>, quando Sócrates declara que o que lhe ocorre nos debates é ambíguo devido à influência de algo divino e demoníaco — θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον.

No *Banquete*, é possível pressupor algo um tanto similar quando o assunto é sua qualidade erótica<sup>102</sup>. A reflexão aqui proposta diz respeito à associação do deus concebido por meio de entidades de potências antagônicas. No discurso de Sócrates/Diotima, o deus é descrito como o filho de Recurso — Πόρος — e Pobreza — Πενία —, portanto, tão dúplice e errante quanto o protagonista. Ainda, Prior (2006) lembra que “é somente a pessoa que atinge o topo da escada de ascensão e entra na presença da própria Beleza que atinge o status divino, no relato de Diotima (211d–212b), que é amada pelos deuses e imortal (se algum humano pode tornar-se assim)” (PRIOR, 2006, p. 153, nota 27. Tradução própria).

Portanto, é quase inevitável que excertos dessa categoria transmitam ao imaginário do público que as atividades do filósofo são inspiradas por elementos díspares e entidades superiores, cerceadas por uma esfera mística, sobrenatural e, sobretudo, misteriosa. E, quem sabe, isso não seja uma ação consciente e proposital do autor? A despeito disso, Platão parece não hesitar em demonstrar que mesmo os conteúdos mais esotéricos dos diálogos podem se tornar inteligíveis e reveladores, a depender da disposição de quem ouve ou lê. Ao que tudo indica, seu enigmático protagonista seria a chave mestra para dar algumas pistas aos participantes internos e externos, rumo à verdade pertinente a cada assunto. Desse modo, a conclusão dos casos, mesmo que seja a aporia, é tão importante quanto o caminho e os recursos aplicados, pois eles estão envolvidos numa laboriosa articulação que é bastante comum ao pensamento filosófico.

Ainda, uma informação complementar é que, embora tenha entrado em cena mais tarde e perdido o relato sobre os ensinamentos de Diotima, não à toa,

<sup>101</sup> *Ibidem* seção 2.1

<sup>102</sup> Cf. VLASTOS, 1991, p.37-41, sobre o erotismo de Sócrates. Na versão inglesa do *Dicionário dos Intraduzíveis* (2014), encontra-se uma surpreendente informação, justamente no verbete "Love": "(...) Embora essa exposição do ascetismo do erôs pederástico praticado por Sócrates (212b) seja apresentada por uma estrangeira, uma mulher, e um sofista (o assunto é a beleza e a fala, não o Bem), isso continuou a definir o Platonismo, o amor platônico e o seu processo de sublimação. Ainda mais porque o próprio ascetismo é contagioso, ensinado de fato, desde que Alcibiades, que é amado tão "platonicamente" por Sócrates, acaba por persegui-lo como amante, nota que o *erastes* não é quem as pessoas pensam que ele é: nesses diálogos em que o questionado começa a responder (Platão costuma jogar com a proximidade de *eromai* [ἐρομαι], 'eu questiono' e *erōmai* [ἐρώμαι], 'eu amo'), a ironia socrática consiste em trocar papéis e fazer com que outros que foram 'mordidos' por sua filosofia (218a; 222b) se apaixonem por ele. Assim, a dissimetria erótica determina a prática da filosofia". (CASSIN, 2014, p. 604. Tradução própria)

Alcibíades compara Sócrates ao Sileno, revelando que ele esconde sabedoria no seu interior e seus argumentos “têm as mais divinas e numerosas imagens da virtude e que se entendem ao máximo, ou antes, a tudo aquilo que convém observar quem quer ser belo e bom” (222a3-6)<sup>103</sup>. Em poucas palavras, se diria que sua personalidade está permeada de ocultação e esplendor, de ambiguidade e ironia, de modo que assim também serão seus discursos, atitudes e o poder sobre os interlocutores. Prior (2006) também acentua que

A descrição de Sócrates por Alcibíades é a de um homem sábio cuja sabedoria está encoberta pelo véu irônico de um sátiro. Se deixarmos de lado por um momento a aparente discrepância entre Diotima e Alcibíades, na colocação de Sócrates na escada da ascensão, podemos ver que o que Alcibíades diz sobre Sócrates corresponde muito de perto ao que Diotima diz sobre a aquisição da sabedoria. Antes de descrever a ascensão à Forma da Beleza, Diotima oferece um relato da condição humana. Todos os seres humanos estão grávidos, tanto no corpo quanto na alma (206c). Aqueles cuja gravidez é mais física do que psicológica buscam a imortalidade por meio da reprodução (206e–207a). Aqueles cuja gravidez é mais psicológica procuram dar à luz não filhos físicos, mas “sabedoria e o resto da virtude” (209 a 3-4). (PRIOR, 2006, p.154. Tradução própria)

Nesse instante, não se pode deixar de remeter à estranha e inquietante condição descrita por Sócrates, em que o deus lhe permite partear as ideias alheias, mas nunca dar à luz as suas próprias<sup>104</sup>. Diante disso, pode-se inferir o porquê do formoso Alcibíades denunciar que Sócrates “passa a vida ironizando e brincando com os homens” (216e4), afinal, o próprio protagonista também é vítima de uma grande ironia e brincadeira nas mãos da divindade (e do autor).

<sup>103</sup> O que se pretende conjecturar aqui é sobre a coincidência no assunto do *daēmōn*, *Érōs* e Sileno, tal como as relações que podem ser estabelecidas entre essas figuras, a ambiguidade e ironia. Nehamas (1998) contribui com o seguinte: "(...) Na imagem de Alcibíades de Sócrates como Sileno (feito por fora, cheio das mais belas estátuas por dentro), ele vê 'a imagem de um homem que vive atrás de uma máscara - uma figura misteriosa e enigmática, um homem que ninguém conhece'. Mas, cativo por sua dura dicotomia entre puro engano e absoluta veracidade, ele insiste que 'ser reservado e ser enganoso não são a mesma coisa. Tudo o que podemos obter do símile é ocultação, não engano'. A ocultação, entretanto, constitui um terceiro e distinto efeito irônico. Intermediário entre a mentira e a veracidade, compartilha características com ambas: assim como a veracidade, a ocultação não distorce a verdade; como mentir, não a revela. Uma vez que tenhamos rejeitado a visão de que a ironia consiste simplesmente em dizer o contrário do que você quer dizer, a ocultação não pode, mesmo quando a ironia é detectada, nos levar ao verdadeiro significado do ironista" (NEHAMAS, 1998, p. 62. Tradução própria) Com isso, se diria que a ironia pode levar o indivíduo até determinado lugar, mas, daí em diante, faz com que ele se depare com a autonomia e elaboração dos pensamentos, em seu próprio espaço epistêmico.

<sup>104</sup> Cf. *Teeteto*, 150b6-d2.

Isso pode indicar que Sócrates recebe o que seria uma herança "*eirônica*" do autor, e tal condição lhe parece inevitável e determina o seu *modus operandi*, seu estilo de vida. Nehamas também contribui com o que segue:

A ocultação pode ser muito específica, como nos casos simples de dizer exatamente o contrário do que você quer dizer. Pode ser mais complexo, como no caso da troca de Sócrates com Alcibíades. Mas também pode ser algo muito mais amplo e duradouro. E isso finalmente nos leva à ironia de toda a vida de Sócrates, da qual falam Alcibíades e, seguindo-o, Quintiliano. (...) A tradição a que algumas das observações de Quintiliano deram voz interpreta a ironia socrática como uma pretensão transparente e autodepreciativa de saber menos do que realmente sabe. (NEHAMAS, 1998, p.63. Tradução própria)

Isso posto, parece que, finalmente, é anunciada uma versão mais branda da *eirōneía*, culminando numa ironia dramática e cômica, na qual o leitor pode perceber Sócrates sendo tratado como *eíron*, num tom mais elogioso, uma espécie de triunfo dessa característica do filósofo. Evidentemente, tudo isso é incrementado pelo contexto do duplo sentimento de paixão e rancor do antagonista, um homem arrebatado pela bebida, pelo erotismo e pela filosofia socrática. De acordo com Opsomer:

Alcibíades em seu discurso no *Banquete* fala as palavras que mais contribuíram para a reputação de Sócrates de ser uma pessoa "irônica": durante toda a sua vida ele está sendo "irônico" e brincalhão em suas relações com qualquer um (εἰρωνεύόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ, *Banq.* 216e). O significado dessas palavras é claramente evidente a partir do contexto: Sócrates procura transmitir uma impressão de si mesmo que difere de seu verdadeiro eu. Ele finge admiração pela beleza física e alega ignorância, mas o verdadeiro Sócrates tem grande sabedoria e não tem nenhum interesse pela beleza e esplendor mundanos (216d-e). Alcibíades é uma das poucas pessoas que já viram esse Sócrates real por trás da fachada jocosa, em um momento de revelação quando Sócrates, estando pela primeira vez em um estado de espírito sério, "se abriu" para ele (σπουδάζαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος). "Ironia" aqui parece designar a colocação de uma fachada: Sócrates finge ser erótico e ignorante, mas na verdade não é nem uma coisa nem outra. (OPSOMER, 1998, p.7. Tradução própria)

Portanto, nesse momento, em que Alcibíades (personagem/interlocutor) apresenta a *eirōneía* socrática carregada da duplicidade austera e gaiata, o leitor

seria agraciado com o acesso a uma nova concepção da atividade irônica e a abordagem humorística para o termo, reafirmada a partir desse episódio, tendo em vista que o próprio acusador se encontrava embriagado, inserido numa cena séria e risível, simultaneamente, o que possibilita enfatizar uma ou outra perspectiva.

Por exemplo, Lunette Louw (2012) acredita que quando Alcibiades reclama que Sócrates respondeu εἰρωνικῶς, ele denuncia uma simples ironia verbal; Sócrates quer dizer o oposto do que diz, e nisso ela concorda com Vlastos - embora este use εἰρωνικῶς para se referir ao episódio de maneira isolada, mais precisamente como tradução, enquanto ela pensa que a referência é externa à situação, abarcando mais do contexto e considerando que há, sim, alguma malícia por parte do filósofo. Conforme ela afirma:

Se, como argumentei, Sócrates e Alcibiades eram amigos muito próximos, εἰρωνικῶς agora poderia trair o fato de que Alcibiades, sendo um pouco mais velho do que era quando ocorreu o incidente em seu divã, percebeu retrospectivamente que Sócrates não quis dizer que ele realmente era mais inteligente do que parecia. Alcibiades envergonha-se desta história (“Não teria continuado a ouvi-lo se não fosse... aquele vinho, como o ditado diz... é 'verdadeiro'”; 217e), provavelmente porque se apercebe, como talvez todos o façam em algum momento, como ele foi tolo em sua juventude. Mas agora, ao dizer que Sócrates assumiu um ar enganador, ele está dizendo a Sócrates que percebeu a ironia. Ao mesmo tempo, porém, ele pode salvar pelo menos parte de sua reputação entre aqueles de fora do círculo de Sócrates, pois parecerá a eles que Sócrates enganou esse jovem, fazendo-o pensar que ele tinha uma chance. Esse duplo significado é, portanto, onde a ironia pode ser encontrada, mesmo se tomarmos εἰρωνικῶς como significando "enganoso". (LOWU, 2012, p.29. Tradução própria)

Diante disso, a autora auxilia na percepção do papel pedagógico exercido pela ironia, mostrando como o interlocutor foi motivado a questionar a si mesmo e tomar consciência da verdade, que ele era um tolo e ingênuo, mesmo que o amado tivesse lhe dito o contrário. Ele acreditava ter conseguido dominar Sócrates em seu esquema e sentia o prazer de tê-lo envolvido em seus braços, porém, na verdade, tinha caído na armadilha de se julgar mais sábio do que realmente era. A ironia lhe colocou na situação vexatória, mas também lhe possibilitou a



experiência suficiente para encerrar sua fala com um conselho para Agatão: “criança só aprende quando sofre” — ὥσπερ νήπιον παθόντα γινῶναι (222b6)<sup>105</sup>.

Platão apresenta um texto dramaticamente irreverente e efusivo, porém em seu conteúdo ele é epistemologicamente ocluso e hermético. Desse modo, não só o tema do amor, representado por *Érōs*, é ambíguo, mas a ironia do autor perpassa o protagonista e os personagens envolvidos, contagiando a obra como um todo, e, conseqüentemente, envolvendo o público leitor em busca de uma verdade que não se desvela à primeira vista, *exempli gratia*, a relação instável entre Sócrates e Alcibiades. Nehamas traz uma observação bastante emblemática e levanta dúvidas sobre como o envolvimento dos dois encaminha uma leitura e interpretação da ironia:

Sócrates não oferece a Alcibiades um “enigma” com uma resposta clara do que ele espera que se alcance por conta própria. Pela sua ironia, Sócrates dissocia-se das suas palavras; ele apresenta um enigma, mas não tem solução fácil. Vlastos acredita que quando Sócrates diz a Alcibiades “que parece que você não é estúpido”, ele quer dizer exatamente o contrário: que Alcibiades realmente é estúpido e que ele nunca sequer conceberia aceitar sua oferta. Mas está claro que Alcibiades, mesmo que fosse o intérprete mais talentoso, deveria ter tomado isso como ponto de vista de Sócrates? Ele deveria ter percebido que Sócrates poderia ser valioso para ele apenas como um companheiro de busca da verdade e não como uma fonte de informação sobre ela? Por que deveria? Que evidências ele tem para essa conclusão? Sócrates não lhe dá nenhuma. Ele simplesmente não deixa Alcibiades ver claramente o que ele quer dizer quando responde à sua proposição; ele pelo menos sugere que o que ele diz pode não ser realmente o que ele quer dizer. Não é à toa que, sozinho no meio da noite, o rapaz, ao ouvir as palavras de Sócrates, se junta a ele em seu divã. Sócrates não mentiu para Alcibiades. Mas ele sugeriu que não quis dizer o que disse. Ao ser irônico, ele deixou seu significado e intenção ocultos. (NEHAMAS, 1998, p.61. Tradução própria)

Com isso em mente, é pertinente salientar que a ironia filosófica também cumpre com a função de dinamizar e incrementar os encontros e desencontros da alma consigo mesma, da pessoa pensante, que faz juras de “amor à sabedoria”, a perseguir o *ἔπος* filosófico, mesmo mediante o risco das errâncias com as quais se pode deparar<sup>106</sup>. Além disso, os episódios analisados permitem presumir que a

<sup>105</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano.

<sup>106</sup> Quanto a essa formulação, acrescenta-se a seguinte contribuição de Aidan Nathan (2020): “No *Banquete*, o simbolismo irônico de *erōs* informa fundamentalmente o diálogo. Sugiro que isso seja considerado como um relato dos diálogos em geral. Isso não quer dizer que todos os diálogos

perícia literária de Platão promove uma certa harmonização dos contrários, uma arte bastante peculiar de operar as ambiguidades, sempre objetivando induzir o público a enveredar numa irreversível jornada de constante reflexão. Desse modo, ao que parece, algumas situações e personalidades revelam dados que podem ser compreendidos de modo mais imediato, encaminhando o leitor até determinado ponto da imaginação; porém, dali em diante, o autor exigiria o uso mais aguçado da interpretação filosófica, o que poderia frustrar qualquer indivíduo que espera por respostas pré-definidas. Caso isso faça sentido, concorda-se com a seguinte opinião de Vlastos:

O conceito de autonomia moral nunca surge nos diálogos socráticos de Platão - o que não impede que seja a coisa mais profunda em seu Sócrates, a mais forte de suas preocupações morais. O que ele está construindo é o fato de que com quase tudo o que dizemos colocamos um fardo de interpretação em nosso ouvinte. Quando falamos uma frase, não acrescentamos uma explicação sobre como ela deve ser lida. Não poderíamos assim aliviar o ouvinte desse fardo, pois isso seria um negócio sem fim: cada destaque levantaria o mesmo problema e teria de haver destaque sobre destaque *ad infinitum*. A ironia socrática não é a única a aceitar o fardo da liberdade que é inerente a toda comunicação significativa. É única em jogar esse jogo com apostas maiores do que qualquer outra pessoa já fez na filosofia do Ocidente. Sócrates não diz que o conhecimento pelo qual ele e nós devemos viver é totalmente diferente do que alguém já entendeu ou mesmo imaginou que o conhecimento moral poderia ser. Ele apenas diz que não tem conhecimento, embora sem ele esteja condenado, e nos deixa decifrar por nós mesmos o que isso pode significar. (VLASTOS, 1991, p.44. Tradução própria)

Em síntese, os participantes podem suspeitar da mensagem no primeiro contato e, em seguida, questionar e verificar mais detidamente se alguma aparente mentira pode revelar alguma verdade. Nada obstante, a verdade encontrada ainda pode ser suscetível a mais questionamento, como objeto de pesquisa, exercício e vida filosófica. Portanto, há de se admitir que esse procedimento abrange, sobretudo, o próprio estado de espírito de cada participante, a subjetividade e empenho reflexivo e racional. Em poucas palavras, a hipótese a ser considerada

---

exibem o nítido contraste entre superfície e interior que é simbolizado pelo Sócrates de Alcibiades. Em vez disso, esta é uma caricatura exagerada e lúdica que enfatiza uma característica fundamental dos diálogos, ou seja, que somos obrigados a pensar as coisas através de nós mesmos e olhar por debaixo de sua superfície. Em outras palavras, Platão está dizendo que os diálogos são ‘eróticos’”. (NATHAN, 2020, p.166-167. Tradução própria)

aqui é justamente que Platão opera a *eirōneía* de Sócrates consciente de que ela também reside na sua sinceridade, o compromisso último e amor à verdade.

\*\*\*

#### 2.4. **Aí está a habitual *εἰρωνεία* de Sócrates... (*A República*, 337a4-6).**<sup>107</sup>

*A República* guarda os dois correlatos de *eirōn* que melhor expressam o comportamento de Sócrates como o agente da *eirōneía*/ironia. A principal ocorrência é a famosa passagem em que Trasímaco, já enfurecido, verbaliza o que seria, por assim dizer, a definição platônica da *eirōneía*, só que diretamente associada ao seu protagonista: “Cá está a célebre e costumada ironia de Sócrates! Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, que te fingirias ignorante, e que farias de tudo quanto há para não responder, se alguém te interrogasse” (PLATÃO, *A República*, 337a4-6. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira)<sup>108</sup>.

Curiosamente, apesar de tanta ênfase na semântica positiva da *eirōneía* para a formulação de sua “ironia complexa”, este é o único trecho em que Vlastos considera que o termo não pode ser traduzido como “ironia”, em breve comentário:

Trasímaco está acusando Sócrates de mentir ao dizer que não tem resposta própria para a pergunta que está fazendo aos outros: ele certamente a tem. Trasímaco está protestando, mas finge que ele não tem que manter sua resposta debaixo dos panos, para que possa ter um dia de caça, irrompendo sobre as nossas e dilacerando-as em farrapos, enquanto a dele está protegida contra ataques. Então, não há desculpa para traduzir *eirōneía* aqui por “ironia” (Bloom, Grube, Shorey): se essa tradução estivesse correta, mentir seria uma forma padrão de ironia. (VLASTOS, 1991, p.24-25. Tradução própria).

Adiante, ele complementa que “(...) ‘enganar’, ‘fingir’ é o sentido que deve ficar completamente claro no contexto” (VLASTOS, 1991, p.25, nota 14), ou seja, de alguma forma, o autor não deixa de levar em conta o sentido “enganador” do termo. Aqui, é oportuno ressaltar que o que faz o conceito de ironia de Vlastos ser tão “complexo” é justamente porque o autor entende que, em dados momentos, o que Sócrates diz é verdadeiro num sentido, mas falso no

<sup>107</sup> As edições presentes nesta dissertação são de tradução de Maria Helena Rocha Pereira (2001) e Anna Lia A. A. Prado (2014), de Portugal e Brasil, respectivamente. Portanto, os trechos são selecionados de acordo com o tipo de emoção que, talvez, seja mais apropriada para as devidas circunstâncias. Em vista disso, ora será mais conveniente a tradução da editora europeia<sup>PT</sup>, ora a nacional<sup>BR</sup>, que, ocasionalmente, serão sinalizadas pelas respectivas siglas, de modo a manter a fluidez da leitura.

<sup>108</sup> Ἡράκλεις, ἔφη, αὐτῇ 'κείνῃ ἡ εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθέλῃσιν, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ;

outro, ou seja, que ele também usa de uma certa enganação, e isso torna a interpretação desses trechos uma tarefa bastante árdua. Nesse caso, ficaria bastante difícil decidir em que momento Sócrates estaria sendo sincero ou não, com o uso de ironia. Em cima disso, Iakovos Vasiliou (1999) acrescenta:

Trasímaco está acusando Sócrates do que eu estou argumentando ser o significado de *εἰρωνεία*, projetando uma falsa modéstia ao afirmar que não tem resposta para sua pergunta, quando, na verdade, tem (ou assim acredita Trasímaco). Vlastos concorda que *εἰρωνεία* deve aqui significar "enganação", enquanto mais tarde argumenta que na passagem do *Banquete* deve significar "ironia". Mas podemos entender ambas as passagens de forma unívoca". (VASILIOU, 1999, p.467. Tradução própria).

Diante dessas declarações, reitera-se a ideia de que somente o sentido da palavra ainda não seria o suficiente para definir a "ironia". No entanto, uma leitura contextual um tanto mais cautelosa auxiliaria no esclarecimento do que seria um exemplo autêntico de *eirōneía*/ironia socrática. No referido excerto, alguns outros termos auxiliam a identificar que a "habitual ironia de Sócrates"<sup>BR</sup> — *εἰωθὺν εἰρωνείαν Σωκράτους* — envolve o (1) questionar (*ἐρώτα*), (2) evitar responder (*ἀποκρίνηται*) e (3) fingir ignorância (*εἰρωνεύσοιο*). Ao que tudo indica, esses seriam três fatores de um procedimento exclusivo tanto do *elenchus* quanto do *éthos* do protagonista platônico. Entretanto, isso não significa que eles ocorram sempre de maneira sequencial, inflexível e perceptível aos olhos dos interlocutores/leitores, uma vez que a *eirōneía*/ironia em si já é algo hesitante. Isso significa que o contexto é um dos seus principais componentes. Uma evidência textual que auxilia nessa formulação é o trecho anterior, em que o sofista já havia renunciado o mecanismo socrático, reclamando:

Que conversa fiada é essa, Sócrates? Já há tanto tempo estais nisso... Por que esse bom-mocismo, sempre fazendo um ao outro? Vamos! Se é que, de verdade, queres saber o que é o justo, não fiques só interrogando nem te esforces em refutar quando alguém te dá uma resposta, já que sabes muito bem que é mais fácil perguntar que responder. Vamos! Responde tu também e dize-nos como defines o justo. (PLATÃO, *A República*, 336c1-6. Tradução Anna Lia Prado).

Diferente do temperamento revelado na abordagem do filósofo, o oponente possuía um gênio bastante imperativo e irascível, ordenando-lhe que avançasse de imediato para a conclusão, a definição de justiça, e que evitasse

muito diálogo, que é justamente um dos principais meios de se fazer filosofia ao estilo socrático-platônico. O saber socrático também se manifesta pelo não-saber, pelos ditos e não-ditos que se espriam pelas linhas e entrelinhas dos textos. Como o outro é o tipo comum de oponente de Sócrates, não seria muito difícil presumir que ele poderia fazer alusões difamatórias ao protagonista, insinuando que os mecanismos discursivos dele não seriam em nada diferentes da sofística e que o ateniense só almejava ganhar vantagem na discussão<sup>109</sup>.

No entanto, a reação de Sócrates é evasiva, como alguém que ficou assustado e com medo. Por outro lado, não é explícito que ele escamoteia uma ofensiva bastante certa, apelando para uma crença popular, quando diz que “se não tivesse visto o outro antes, teria perdido a voz...”<sup>BR</sup> (336d6)<sup>110</sup>. Isso é uma alusão ao que se acreditava na Grécia antiga, que se alguém encontrasse com um lobo e não o encarasse primeiro, por medo, perderia a voz<sup>111</sup>. Além do mais, a partir dessa invectiva bastante sutil, nas entrelinhas, pode-se também remeter à breve distinção que se faz entre o lobo e o cão (*Sofista*, 231a5), levando-se em conta que aquele animal selvagem é comparado à classe dos sofistas. Sendo assim, o filósofo ateniense estaria insinuando que é Trasímaco que age de um jeito precipitado, irracional, tem os ânimos exaltados, não é alguém confiável e deseja

<sup>109</sup> Melissa Lane traça o perfil comum dos acusadores para reforçar sua ideia de que aquilo que eles conseguiram identificar é nada mais, nada menos do que a intenção enganadora e maliciosa do protagonista em “esconder algo, fingindo o oposto”: “Aqueles personagens platônicos que acusam Sócrates de ser um *eirōn* não o chamam (...) de ironista. Eles não estão indicando que se sentem vítimas de sua ironia superior; em vez disso, eles estão afirmando uma superioridade própria. Os personagens que fazem essa acusação, afinal de contas, não são os infelizes incapazes de lidar com os desafios socráticos (ou pelo menos no ponto em que fazem a acusação, eles ainda acreditam ser capazes de lidar com isso). Trasímaco, Alcibiades e Cálicles são agressivos e autoconfiantes, procurando não apenas exibir seu próprio conhecimento, mas também desmascarar o que consideram as manobras e fintas de Sócrates. Eles acreditam ter penetrado nos disfarces de Sócrates e desvendado um segredo que ele gostaria de esconder – seja (como para Alcibiades) o genuíno conhecimento filosófico e a virtude de Sócrates, ou (como para Trasímaco) o medo de Sócrates de não ter conhecimento que poderia resistir ao exame público. O vetor de superioridade dessas acusações está inteiramente a seu favor” (LANE, 2011, p.254. Tradução própria). A grande questão é se as acusações condizem ou não com a realidade do acusado, ou seja, se Sócrates, de fato, é um *eirōn*, sua finalidade é esconder, mas se é um ironista, transmitir (Cf. LANE, 2006, p.51).

<sup>110</sup> Sobre essas expressões emocionais que envolvem a ironia, Lane menciona: “Um fenômeno semelhante ocorre quando, nos diálogos que narra, Sócrates às vezes se descreve como tendo fortes reações emocionais a seus interlocutores. Por exemplo, ele conta que ficou ‘com medo’ da explosão de Trasímaco e só conseguiu responder ‘tremendo um pouco’ (*Rep.*336d6,e1–2). Novamente, tais reações não necessariamente implicam em autodepreciação; elas podem fluir naturalmente das correntes emocionais da conversa sem implicar que Sócrates não tenha base para uma resposta ponderada. Mas muitos leitores acham difícil não ler tais narrativas de forma irônica, pois acham difícil acreditar que Sócrates esteja realmente enganado por tais desafios”. (LANE, 2011, p.246. Tradução própria).

<sup>111</sup> Cf. PLATÃO, *A República*, tradução Maria Helena R. Pereira, 2001, p. 20, nota 24; Anna Lia A.A. Prado, 2014, p.45, nota 15.

se aproveitar da situação. A propósito, a caracterização do personagem é elaborada de maneira muito acurada, bastante oportuna para a contribuição de uma leitura irônica.

Explicitamente, ele está muito ansioso para expor sua formulação de justiça na conversa, ou seja, ele já acreditava ser o detentor da melhor resposta, não Sócrates. Ora, se ele julgava que seu saber era superior, não faria muito sentido ele temer e cogitar que Sócrates fingisse ignorância, pois isso implicaria na aceitação de que o mesmo possuísse algum nobre saber a ser escondido<sup>112</sup>. Quiçá, na mente de Trasímaco só havia espaço para a idealização de superioridade, tamanha a presunção que o deixou louco para que os presentes implorassem pelo seu pretenso ensinamento.

Ainda assim, ironicamente, Sócrates se mantém numa postura mansa e comedida, pedindo para que o outro não se zangasse, desculpando-se por ele próprio e pelo companheiro Polemarco. Ao fim desse pedido, ele ainda guarda um último: “Convence-te, amigo! Mas estou achando que não somos capazes... Mais cabível, portanto, é que vós, hábeis que sois, mais vos apiedeis de nós que vos encolerizeis”<sup>BR</sup> (336e10-337a1). No final das contas, o fingimento, simulação ou insistência irônica de ignorância é uma grande interrogação que paira sobre toda essa querela, tal como o estopim que inflama ainda mais o ânimo de Trasímaco que, possivelmente, está convicto de que Sócrates esconde conhecimento. Daí em diante, ele se percebe desafiado a sustentar a sua própria definição de justiça. Segundo Nehamas:

É apenas essa última afirmação que motiva o ataque de Trasímaco contra a “*eirōneía* habitual” de Sócrates. Devemos pensar que ele acusa Sócrates de fingir ou enganar? Trasímaco está chamando a atenção para o que ele toma como a falsa humildade de Sócrates, através da qual ele afirma ser capaz de ver facilmente e que, a seus olhos, Sócrates tem sido tão grosseiro que não é capaz de enganar ninguém. Trasímaco não acusa Sócrates de mentir; ele o culpa por não querer dizer o que diz e, além disso, por não esconder sua falta de sinceridade. Sócrates obviamente não acredita, diz Trasímaco, que o sofista seja mais inteligente do que ele. Ele acusa Sócrates de fingir-se inocente de seu real significado (o que aqui é, de fato, o contrário do que ele diz) e de não conseguir, intencionalmente, esconder sua zombaria. Trasímaco afirma não apenas que Sócrates está tentando enganá-lo - seu estratagema é transparente demais para isso -, mas que ele está fugindo do assunto: ele diz coisas que não quer dizer, distancia-se,

<sup>112</sup> Diferentemente de Alcibiades, com a comparação do Sileno (*O Banquete*, 215b1).

desconecta-se das palavras que está realmente usando; ele parece lisonjear Trasímaco, enquanto na realidade mostra seu desprezo por ele. Não é a intenção de Sócrates de enganar, mas sua recusa transparente em assumir a responsabilidade pelo que ele verdadeiramente quer dizer que enfurece Trasímaco. Ele sabe que Sócrates não o considera sábio ou inteligente. Ele sente que foi insultado com sucesso, não que tenha sido enganado sem efeito. (NEHAMAS, 1998, p.58-59. Tradução própria)

Em síntese, esses são apenas alguns dos elementos textuais que embasam a hipótese de que o próprio autor estaria indicando que Trasímaco atribuíra a outrem adjetivos negativos que lhe são próprios, na intenção de descrever as supostas características de Sócrates. Logo, inversamente, ele é que seria vítima de uma espécie de ironia platônica, identificada somente pelos leitores, que tomam ciência de que “não Sócrates, mas seus arquirrivals, que Platão pensa serem impostores, são aqueles que ele chama de *eirōnes*” (VLASTOS, 1991, p.23).

#### 2.4.1. Diante de um *sardánion*, é justo ser *eirōnikós*.

Inicialmente, ainda bastante próximo do trecho central, é narrado que Trasímaco, após ouvir o suposto pedido amedrontado de Sócrates, “desatou num riso sardônico” (337a2)<sup>113</sup>. Talvez esse fosse o uivo do lobo antes do ataque, antes de evocar a força de Hércules e partir para o embate frontal contra Sócrates. Além do mais, parece que a denúncia de Trasímaco também traz um efeito proléptico, pois ele prenuncia os movimentos que Sócrates faria para não responder e, afinal, o fato é que Sócrates não responde. De toda sorte, há uma série de informações que fomentam a interpretação de que a *eirōneia* de Sócrates se constitui como parte de um procedimento filosófico e, mesmo que carregue resquícios de sua provável origem na enganação, não é necessariamente maliciosa e perversa, tal qual o sarcasmo de Trasímaco.

<sup>113</sup> καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπεν; Cf. PLATÃO, *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira; “começou a rir bem sarcasticamente”; tradução de Anna Lia Prado. Uma interessante informação sobre esse fragmento que auxilia a imaginar a performance dos personagens é que, de acordo com o *LSJ*, a palavra aqui empregada, σαρδάνιον — *sardánion* — (também conectada com σεσηρός — *sēsēros*) indica um tipo de riso cruel (*bitter*). Além do mais, ao reproduzir o quadro de tipos de ironia na teoria retórica da antiguidade de Lausberg, Opsomer identifica que o primeiro a ocupar o lugar nos graus de “agressividade” é o σαρκασμός — *sarkasmós* —, que é acompanhado por ranger de dentes (σεσηρέναι — *sēsērenai*) (Cf. OPSOMER, 1999, p.16). Enfim, além de auxiliar na identificação da abrangência da εἰρωνεία, esses dados também viabilizam projetar a que nível de irritação estava o personagem naquela cena; e já que vem ao caso, dessa forma, a figura dele fica cada vez mais próxima do lobo selvagem do que do cão doméstico.

Como se não fosse suficiente, o tom irônico do ateniense se torna ainda mais provocativo porque ele replica o sofista com um aparente elogio, chamando-lhe de “sábio”<sup>BR</sup> — σοφὸς — e, assim, justificando o seu motivo para se engajar em perguntas (337a6)<sup>114</sup>. Ademais, ele cria uma suposição, como se Trasímaco interrogasse um sujeito hipotético, privando-o de algumas respostas possíveis, então a pessoa ficaria confusa e lhe indagaria: “(...) Ó espantoso homem, será mesmo que sendo uma delas justamente a resposta a dar, apesar disso, queres que eu diga algo diferente da verdade?”<sup>BR</sup> (337b5). Assim, parece ficar cada vez mais evidente como o modo interrogativo do filósofo pretende testar a disposição do seu interlocutor para o comprometimento com a verdade, sem criar confusões nas mentes alheias.

Na sequência, Trasímaco ainda questiona se, naquele caso, Sócrates daria uma resposta que já havia sido vetada antes, ao que o filósofo responde prontamente: “Para mim, nada haveria de estranho, se depois de refletir essa fosse minha decisão...” (337c8)<sup>115</sup>. Isso posto, nota-se aí que o próprio protagonista assume que, mesmo diante das armadilhas da linguagem e da tentativa de manipulação dos opositores, ainda assim, o seu *ethos* lhe permite refletir, examinar — σκεψαμένῳ —, sendo tão comum quanto a sua habilidade em envolver os outros nas investigações filosóficas, mesmo se valendo do recurso da *eirōneía*/ironia. Nesse instante, o sofista insiste na tentativa de encurralar o adversário, indagando o seguinte: caso ele próprio mostrasse, além das respostas já apresentadas sobre a justiça, uma outra, a melhor de todas, se o outro seria capaz de avaliar que penalidade lhe caberia (337d1)<sup>116</sup>.

Como visto anteriormente, Sócrates não hesita em recorrer à modesta alegação de ignorância, dizendo: “Que outra pena, senão aquela que deve sofrer o ignorante. Devo aprender junto de quem sabe. É isso, portanto, que eu julgo

<sup>114</sup> Quanto a essa justificativa, Nehamas contribui com o seguinte: “Sócrates costuma ser irônico quando afirma acreditar que seus interlocutores sabem a resposta para suas perguntas. Ele também é irônico quando, por exemplo, chama Trasímaco de ‘inteligente’ na *República* I. Mas ele é honesto quando diz que ele mesmo não sabe o que é a virtude, e se dedica sinceramente a encontrar alguém que possa realmente ter esse conhecimento e comunicá-lo a ele. Mas dizer que Sócrates realmente não sabe o que é a virtude, como Aristóteles sabia quando corretamente escreveu que ‘Sócrates costumava fazer perguntas e não respondê-las - pois ele costumava confessar que não sabia’, levanta uma série de questões sérias sobre sua prática filosófica”. (NEHAMAS, 1998, p. 72. Tradução própria).

<sup>115</sup> οὐκ ἂν θαυμάσαιμι, ἦν δ’ ἐγώ: εἴ μοι σκεψαμένῳ οὕτω δόξειεν; Cf. PLATÃO, *A República*, tradução de Anna Lia Prado, com uma breve alteração própria.

<sup>116</sup> Convém lembrar que toda essa passagem já foi citada acima, na subseção 2.1.1c., porém, agora, ela está sendo analisada mais detidamente.



merecer”<sup>PT</sup> (337d3). Imediatamente, Trasímaco identifica que isso ainda é parte da ironia de Sócrates e lhe repreende: “És muito engraçado. Mas, além de aprender, terás de pagar também em dinheiro”(337d5)<sup>117</sup>.

Considerando esse contexto, Maria Helena Pereira contribui com uma importante observação:

Tal como certos processos atenienses, Sócrates acabara de ser interrogado sobre a pena que teria de pagar, e respondera ironicamente que o castigo consistiria em ter de aprender o que ignorava. Mas o Sofista aproveita a ocasião para exigir também dinheiro. Platão não se cansa de criticar os Sofistas por só ensinarem mediante remuneração. Cf. *Apologia*, 20a; *Górgias* 519c; *Hípias Maior* 282b-e; *Crátilo* 383b, 391b-c. (PLATÃO, *A República*, 2001, p. 22, nota 26).

Através dessa singela nota, a comentadora auxilia na identificação do que também poderia ser entendido como uma ironia do próprio autor, expressando sua insatisfação nas arestas do texto, estrategicamente, pelas vozes de seus personagens. Aliás, não somente pelas vozes, mas também pelo silêncio da fala reticente de Sócrates em resposta à exigência de dinheiro: “Quando eu tiver... disse.”<sup>BR</sup> Nesse ínterim, percebe-se que a afirmativa, “Mas tens!”<sup>BR</sup> (337d8), não parte do protagonista, mas de Gláucon, que, junto com os outros presentes, parecia estar se divertindo com o *āgōn* do momento e também desejava conferir qual seria a réplica do sofista.

Por sua vez, este profere as mesmas palavras para retomar o pensamento de que “Sócrates faria como é seu costume, que ele não responderia, mas quando outro respondesse, poderia pedir uma explicação e refutá-lo”<sup>PT</sup> (337e1). Contudo, neste instante, Trasímaco adiciona e especifica diretamente o *elenchus* — ἐλέγχῃ

<sup>117</sup> ἡδὺς γὰρ εἶ, ἔφη: ἀλλὰ πρὸς τῷ μαθεῖν καὶ ἀπότεισιν ἀργύριον. (PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena Pereira)

Convém notar que o adjetivo ἡδὺς — *hēdús* — ("engraçado"<sup>PT</sup>; "bonzinho"<sup>BR</sup>), também é encontrado no *Górgias*: “Cálicles: Como és **aprazível!** Afirmas que os idiotas são os temperantes. Sócrates: Como? Todos sabem que eu não digo isso.” (PLATÃO, *Górgias*, 491e1. Tradução de Daniel Lopes). Como fica insinuado, esse seria um exemplo de elogio irônico, endereçado ao protagonista, num momento em que “Sócrates desloca a discussão sobre ‘dominar’ e ‘ser dominado’ (ἡ τι ἄρχοντας ἢ ἀρχομένου, 491d3) do ponto de vista político, a que se referia Cálicles até então, para o ponto de vista do indivíduo, ou seja, do controle dos ‘apetites e prazeres’ (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, 491d11). A discussão passa a versar, portanto, sobre a ‘temperança’ [*sōphrosunē*] (σωφροσύνη), uma das virtudes cardinais da filosofia platônica, definida aqui, *grosso modo*, como o controle sobre os apetites e prazeres” (PLATÃO, *Górgias*, tradução de Daniel Lopes, nota 154). Em resumo, talvez faça sentido presumir que Trasímaco e Cálicles insinuam que Sócrates sente muito prazer — ἡδονή (*hēdonē*) — e se regozija na refutação, cujo constituinte é a *eirōneia*.

— e, embora não tenha mencionado a *eirōneía*, já se subentende que ela seja inerente ao procedimento socrático, devido à imputação tão estridente do contexto anterior que parece ainda ressoar. E mais, talvez essa informação seja mais um dado que fomente o efeito proléptico da denúncia feita pelo personagem indignado, visto que o acusado continua agindo exatamente conforme a delação.

De fato, Sócrates mantém o mesmo repertório, se reporta àquele como “excelentíssimo”<sup>BR</sup> — ὃ βέλτιστε —, inspira Gláucon e os outros a pedirem para que o acusador não se esquivasse ao que lhe era pedido e lhe causa constrangimento. Além do mais, uma peculiaridade dessa cena é que o protagonista emite o tal elogio em primeira voz, diretamente para o opositor, arrematando: “Tu dizes que sabes e tens o que dizer... Não te esquivas e dá-me o prazer de tuas respostas! Não te faças de rogado e ensinas Gláucon e os outros!”<sup>BR</sup> (338a1-3).

Por outro lado, logo em seguida, na voz do narrador, ele declara: “(...) Era evidente que Trasímaco estava ansioso por falar para ser elogiado e pensava ter uma resposta excelente, mas fingia, insistindo que eu respondesse”<sup>BR</sup> (338a5-8)<sup>118</sup>. Visto isso, a conclusão mais plausível é que Sócrates transmite ao antagonista elogios irônicos, falaciosos, porém, com o intuito de exortá-lo ao debate e conseguirem chegar à definição de justiça.

Em contrapartida, o sofista guarda a opinião de que “a sabedoria de Sócrates consiste em se negar a ensinar, mas perambular para aprender com os outros, sem ser-lhes grato pelo favor”<sup>BR</sup> (338b1)<sup>119</sup>, ou seja, a finalidade do filósofo é somente aprender gratuitamente. Contudo, há uma considerável ressalva! Em sua própria defesa, ele argumenta:

Que eu aprendo com os outros, é uma verdade que tu dizes, ó Trasímaco. Porém, dizeres que eu não lhes pago o benefício é mentira. Pago tanto quanto posso. Mas o que eu posso é apenas elogiar, pois não tenho dinheiro. Com que entusiasmo o faço, quando alguém me parece ter falado bem, sabê-lo-ás perfeitamente e em breve, depois de teres

<sup>118</sup> καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερὸς μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἵν' εὐδοκιμήσειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην: προσεποιεῖτο δὲ φιλονικεῖν πρὸς τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον.

<sup>119</sup> κάπειτα, αὕτη δὴ, ἔφη, ἡ Σωκράτους σοφία: αὐτὸν μὲν μὴ ἐθέλειν διδάσκειν, παρὰ δὲ τῶν ἄλλων περιόντα μανθάνειν καὶ τούτων μηδὲ χάριν ἀποδιδόναι. Cf. PLATÃO, *A República*, 338b1. Tradução de Anna Lia Prado, com uma breve alteração própria.

respondido. Pois julgo que vais falar bem. (PLATÃO, *A República*, 338b4-7. Tradução Maria Helena Pereira)<sup>120</sup>

Dessa maneira, ele reconhece que a prerrogativa de aprender através do diálogo coletivo é o único juízo verídico na investida daquele homem<sup>121</sup>. De resto, somente mentira. Não à toa, ele já havia identificado que Trasímaco fingia — *προσεποιεῖτο* — e estava muito ávido pela vitória — *φιλονικεῖν* —, com o único propósito de obter os encômios. Ainda assim, o filósofo não deixa de utilizar um tom amistoso ao final de sua fala (supracitada). Aliás, é a partir dessa contestação irônica que ele convence o sofista a apresentar sua tese, finalmente: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”<sup>BR</sup> (338c1). Não satisfeito, imediatamente, Trasímaco exige que Sócrates lhe preste o louvor.

Desse momento em diante, repetidamente, o protagonista reafirma que só o faria se antes entendesse o conteúdo do que estava sendo dito, mas que, por enquanto, ainda não sabia, então continuaria sua indagação. Mesmo quando o oponente se irrita, xinga-o de “nojento”<sup>BR</sup> e lhe acusa de distorcer o dito e interpretá-lo da pior maneira (338c4-d2), ele retribui com um “excelentíssimo”<sup>BR</sup> — *ὦ ἄριστε* — e persiste: “Vamos! Expõe com mais clareza o que dizes!”<sup>BR</sup> (338d3). Adiante, além de ressaltar que o discurso de Trasímaco deveria estar de acordo com a verdade, Sócrates evidencia bastante a sua disposição para tentar compreendê-lo, sempre pela via do exame das questões. Logo, vale considerar que as próprias evidências textuais e dramáticas contribuem bastante para a imagem do filósofo como um constante investigador.<sup>122</sup> Ainda assim, Trasímaco permanece irreduzível e não perde a oportunidade de profanar o empenho do pensador ateniense, a quem ele chama de “capcioso” (340d1), alguém que age de “má-fé” na discussão.

Neste contexto, Sócrates também usa a palavra “cilada”, a fim de confirmar se Trasímaco tinha mesmo tal opinião sobre seu comportamento

<sup>120</sup> ὅτι μὲν, ἦν δ' ἐγώ, μανθάνω παρὰ τῶν ἄλλων, ἀληθῆ εἶπες, ὦ Θρασύμαχε, ὅτι δὲ οὐ με φῆς χάριν ἐκτίνειν, ψεύδῃ: ἐκτίνω γὰρ ὅσιν δύναιμι. δύναιμι δὲ ἐπαινεῖν μόνον: χρήματα γὰρ οὐκ ἔχω. ὥς δὲ προθύμως τοῦτο δρῶ, ἐάν τις μοι δοκῇ εὖ λέγειν, εὖ εἴσῃ αὐτίκα δὴ μάλα, ἐπειδὴν ἀποκρίνη: οἶμαι γάρ σε εὖ ἐρεῖν.

<sup>121</sup> Também na *Apologia* (18a1-6), Sócrates confessa sua apreciação pela linguagem simples e verdadeira.

<sup>122</sup> Cf. *A República*, 339a5: εἰ δὲ ἀληθὲς ἢ μή, πειράσομαι μαθεῖν. "se é verdade ou não, vou tentar saber"; 339b5: ἀλλ' ὅτι μὲν τοῦτο σκεπτέον εἰ ἀληθῆ λέγεις, δῆλον. "se deve examinar se tu estás dizendo a verdade"; 339b8: ἐγὼ δὲ ἄγνοῶ, σκεπτέον δὲ. "Isso eu não sei... façamos um exame"; 339d5: ἂ σὺ λέγεις, ἔμοιγε δοκῶ: σκοπῶμεν δὲ βέλτιον. "O que tu também estás falando, parece-me. Examinemos melhor".

(341a4). Destarte, o sofista reitera que o oponente “usa argumentos capciosos e age de má-fé” — κακούργει καὶ συκοφάντει (341b7)<sup>123</sup>. Apesar disso, num tom bastante irônico, Sócrates revida: “Acreditas que sou tão louco que tente tosar um leão e usar de cilada contra Trasímaco?” (341c1)<sup>124</sup>. De todo modo, devido ao seu comportamento, aparentemente, igual a de um arguidor incisivo, talvez, alguém interprete que o antagonista acerta em rotulá-lo com o perfil de alguém crítico, como se fosse “um vigilante de discurso”, que interroga, investiga e examina para poder encontrar falhas nas respostas alheias. E, quando Gláucon oferece dinheiro para que Trasímaco ensinasse o que sabia, é possível que fosse só para vê-lo sendo refutado e rir do seu envergonhamento. Afinal, na camada externa/literária, parece que é isso que acontece, promovendo um matiz cômico ao enredo.

Embora seja verdade que Sócrates esteja sempre atento às teses dos seus interlocutores, a fim de examinar se era alguma falsidade ou verdade, parece ser incoerente concluir que, ao ser irônico, ele tinha a única intenção de encontrar erros nos enunciados de outrem para envergonhá-los e se divertir com isso. Então, mesmo que os debates fossem embaraçosos e, às vezes, risíveis, o mais razoável é que a sua intenção final era que, juntos, eles tivessem a capacidade de atingir uma definição que fosse verdadeira e justificada.

Além do mais, a estabilidade peculiar do protagonista é um fator que o favorece e isenta de ser confundido com o papel de mau caráter ao qual o adversário tenta compelir. Haja vista que, após tantos xingamentos de um lado e elogios irônicos do outro, Sócrates ainda aparenta ter algum interesse de amizade por Trasímaco e interesse por suas teses, tanto que, bem próximo do encerramento

<sup>123</sup> Uma breve explicação sobre συκοφάντης é que, segundo o *Dictionnaire étymologique* (1999), o substantivo designa um delator, denunciador e caluniador, em geral, um termo injurioso muito usado na comédia. No entanto, a origem da palavra ainda é obscura, desde a antiguidade. De acordo com Chantraine, a melhor e mais simples explicação é de Gernet, que acredita que “συκο-φάντης” primeiro significava “mostra os figos”, quando eles eram descobertos na roupa de um ladrão (CHANTRAINE, 1999, p. 1069). Nesta ocasião, a palavra “sykophántēs” é traduzida por Maria Helena Pereira (2001) como “má-fé” e por Anna Lia Prado (2014) como “cavilação”. A pertinência sobre o segundo termo é que, no dicionário Houaiss (2009), ele significa 1. trama ardilosa, 2. zombaria. Já no *Aurélio* (2001), ele denota 1. astúcia, manha; 2. ironia maliciosa. Aqui, foi feita uma breve alteração, optando pela palavra “cilada”, a fim de recorrer a um vocábulo mais comum ao público nacional. De todo modo, o que fica bastante patente é o uso de termos bem ultrajantes na fala de Trasímaco, mas que, dificilmente, eles se aplicam a Sócrates, em absoluto. Aliás, percebe-se que a palavra também se refere à zombaria e, ainda mais interessante, à ironia cuja intenção é “maliciosa”. Esta contrastaria da *eirōneia* específica do Sócrates platônico, de um tipo diferente de ironia, que seria fingida e ao mesmo tempo honesta e engajada, em prol da verdade.

<sup>124</sup> οἷτι γὰρ ἄν με, εἶπον, οὕτω μανῆναι ὥστε ξυρεῖν ἐπιχειρεῖν λέοντα καὶ συκοφαντεῖν Θρασύμαχον. Tal qual a referência ao lobo, novamente, Sócrates faz uma alusão ao comportamento ferino e agressivo de Trasímaco.

daquele assunto (Livro I), o personagem principal declara: “Contudo, não devemos recuar na prossecução do exame, enquanto eu supuser que estás a dizer o que pensas. Pois me parece, ó Trasímaco, que realmente não estás a zombar agora, mas a dizer o que julgas ser a verdade”<sup>BR</sup> (349a4). Adiante, ele ainda reforça estar muito contente porque seu interlocutor não estava mais dizendo “sim” e “não” com sinal de cabeça, mas respondendo muito bem (351c3). Com esse sentimento, o protagonista acentua a ideia de satisfação oriunda da fluidez do diálogo amistoso, pois a cena indica que, somente agora, ambos parecem usufruir dessa mesma atmosfera, como se fosse o efeito da reversão experimentada pelos personagens.

Finalmente, quando Sócrates chega à breve conclusão de que “jamais a injustiça traz mais vantagem que a justiça”<sup>BR</sup> (354a7), Trasímaco parece reconhecer o êxito do sábio ateniense, recomendando que ele deveria “banquetear com as iguarias na festa das Bendídias”<sup>BR</sup> (354a8). Provavelmente, a cena seguinte é a que melhor representa a tão longa espera de Trasímaco por um elogio sincero, quando o outro declara:

Mas as recebi de tuas mãos, Trasímaco, já que te fizeste amável comigo e deixaste de ser rude. Se não me regalei, foi por minha causa, não por tua. Ao contrário, acho que fiz como os gulosos que pegam e provam aquilo que vai sendo oferecido, antes de provar suficientemente o prato anterior. Parece que, antes de chegar ao que a princípio examinávamos — o que é a justiça? —, deixei escapar esse tema e dei um salto, passando a examinar se ela é ou vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; e, de novo, mais tarde, ao ocorrer a afirmação de que a injustiça é algo que traz mais vantagem que a justiça, não me contive e troquei a questão anterior por essa... Sendo assim, nada sei, e isso foi o que resultou de nosso diálogo. Se não sei o que é justiça, dificilmente saberei se ela é uma virtude ou não e se quem a tem não é ou é feliz... (PLATÃO, *A República*, 354a9-c2. Tradução de Anna Lia Prado, com uma breve alteração própria)

Em resumo, nota-se que prontamente o protagonista recíproca a gentileza do interlocutor e também emite uma auto-ironia, insinuando que ele próprio acabou cometendo uma digressão, na qual a prolepse estaria envolvida. Se antes havia o fato de Trasímaco ter sido precipitado em suas emoções, agora Sócrates assume ter se precipitado em sua reflexão. Além do mais, essa também pode ser a confirmação do que o outro já havia cogitado, que Sócrates almeja e se deleita com a vitória.

Contudo, talvez seja relevante considerar que, devido ao seu dispositivo "eirônico", o procedimento socrático permita manobras evasivas, divagações, antecipações, ocultações e até mesmo a aporia com a qual se encerra esse episódio. Por conseguinte, o filósofo se isentaria da má adjetivação, visto que o mesmo atribui a vitória ao antigo antagonista; ou melhor, sem a definição, também não há vitória. À vista disso, é previsível deduzir a frustração e o comportamento de Trasímaco em episódios futuros<sup>125</sup>.

Mesmo que Sócrates não tenha definido o conceito de justiça, ele parece ter esgotado as premissas do rival, que iniciou a contenda bastante prepotente, mas terminou esmorecido. Afinal, a ironia tem o potencial de deixar o indivíduo num estado de não-saber, de dúvida e esvaziamento das próprias certezas. De mais a mais, não se pode perder de vista que a tal *eirōneía* tão repugnada pelo antagonista em nada impede a devida fluidez do diálogo. Ao contrário, graças a ela, a dramaticidade se torna mais acalorada e dinâmica, incrementando o clima de suspense e a expectativa dos leitores. Mas ela também traz a advertência de que, diante da literatura filosófica, deve-se manter o comedimento, o exame cauteloso, o compromisso e predisposição para alcançar a verdade. Nehamas também se direciona nesse sentido, reconhecendo que

(...) Mesmo os usos mais negativos de *eirōneía* contra Sócrates não envolvem centralmente a noção de engano, entendida simplesmente como mentira. Mas e os casos em que o termo é usado positivamente, não como uma acusação, mas como uma mera descrição ou diagnóstico da personalidade de Sócrates, talvez até como um elogio? Isso exclui absolutamente a noção de engano, como Vlastos argumenta? Não. Mas "engano" é uma palavra forte demais para meus propósitos. O simples contraste entre veracidade e mentira não pode capturar nem o caráter de Sócrates nem sua maneira de fazer filosofia. (NEHAMAS, 1998, p.59. Tradução própria)

Sendo assim, de acordo com a presente interpretação, as colocações de Trasímaco sugerem que a dicotomia entre pergunta e resposta, seguida do fingimento e ocultação de conhecimento, se destinariam a instigar a curiosidade e estimular o pensamento dos leitores. Com efeito, a declaração negativa feita por Sócrates quebra a expectativa de uma resposta favorável, provocando, consequentemente, a reação do sofista, que, embora tenha ficado exaltado por ter

<sup>125</sup> O início do livro II é marcado pela iniciativa de Gláucon em reanimar Trasímaco e evitar que ele desista do debate (357a3).

identificado a parte superficial da ironia, ainda se incomodava por causa da ausência da resposta imediata, sintoma de alguém que está indisposto ao convite intrínseco da ironia socrática, distanciando-se do questionamento sobre a justiça; ou seja, alguém para quem a verdade não se revela.

Finalmente, a posição de Trasímaco é que a ironia socrática é uma mera trapaça para vencer o debate. Então, movido pela ira, ele se precipita, enfurecido. Deve-se lembrar que, até certo ponto, o sofista acerta ao prenunciar que o filósofo não daria nenhuma resposta conclusiva, pois é o que ocorre. Por sua vez, os leitores simplesmente aprenderiam o funcionamento da estratégia socrática e se manteriam atentos aos ensinamentos inseridos ao longo do discurso. Por isso, é necessário que se tenha diligência diante da linguagem irônica de Sócrates, pois, mesmo circundada pelas ambiguidades, dicotomias, paradoxos e antecipações, ela parece resguardar o que há de essencial dentro dos diálogos. A linguagem irônica do protagonista platônico, então, se perpetua como questão relevante e justa para a filosofia.

\*\*\*

## 2.5. A *eirōneía* socrática: ocultação, revelação e reflexão

Como vem sendo argumentado, apesar da permanência semântica negativa do vocábulo, as falas e a performance realizadas exclusivamente pelo protagonista platônico possibilitaram que a sua *eirōneía* fosse interpretada como uma prodigiosa ocultação de conhecimento e um tipo de conduta moral que valesse por toda vida. A concepção da ironia socrática foi cristalizada assim por uma corrente interpretativa positiva e se tornou tradicional, sendo revisitada e aprimorada até os tempos atuais.

Com base nos quatro diálogos analisados ao longo deste segundo capítulo, nos quais o *eirōn* e derivados são associados diretamente a Sócrates, e também com os valiosos esclarecimentos da fortuna crítica, constata-se que a ambiguidade natural da *eirōneía* dispõe de uma leve incompatibilidade semântica com a intenção positiva do protagonista platônico. Entretanto, apesar de Sócrates usar de *eirōneía*/ironia, isso não faz com que ele seja um dissimulado vil. E, em suma, isso justificaria que os meios utilizados por ele, aparentemente censuráveis, estejam alinhados com um objetivo sublime, que é o exame da verdade sobre as virtudes.

Diante dessas mesmas passagens, também é possível interpretar que Sócrates possa agir pela simulação de insipiência e que, através de uma modéstia bastante peculiar, ele seja capaz de fazer revelações bastante significativas, ensinando aos outros, pelo seu próprio exemplo, que "a vida sem exame não vale a pena ser vivida" (*Ap.*, 38a5) e que "a pessoa sábia deve ter conhecimento, benevolência e franqueza" (*Górg.*, 487d2). E mais, a simulação de ignorância, um sentimento de humildade singular, confere a ele a motivação para seguir na investigação filosófica e também serve como estratégia, tanto do protagonista quanto do autor, de engajar o interlocutor/leitor no procedimento dialético.

A conclusão parcial é que parece ser bastante provável que o método do *elenchus*, os elogios exortativos e a negação de conhecimento/ensinamento sejam associados à *eirōneia*/ironia socrática. A justificativa para isso é que, de acordo com os contextos analisados, através das suas atitudes e discursos, parece que Sócrates sempre requer algo diferente (não o oposto, necessariamente) ou algo a mais dos seus interlocutores. Todos esses são itens que se tornam propícios para que as circunstâncias sejam lidas como irônicas. O efeito disso seria a oportunidade de reflexão mais esmerada sobre determinados assuntos, tanto para a audiência interna quanto para a externa. E, se há tal reflexão/questionamento, então é relevante para a filosofia. Nesta dissertação, explora-se a hipótese de que, embora tenham alguma procedência dramática, nenhuma das acusações de *eirōneia* contra Sócrates exclui o seu desígnio e o compromisso na investigação da verdade, pois esta é uma das informações mais recorrentes e reproduzidas pelo autor Platão através de seu protagonista.



*Isso que se sabe quando ninguém nos pergunta, mas não se sabe mais quando devemos explicá-lo, é algo sobre o qual tem-se que **repensar**. (E manifestamente algo sobre o qual, por alguma razão, dificilmente se repensa.)*<sup>126</sup>

Ludwig Wittgenstein

---

<sup>126</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Aforismo 89. Tradução de João José R. L. de Almeida. UNICAMP: 2017. Grifo próprio.

### Capítulo 3. *Status Quaestionis*: A relação entre a *eirōneía* e a ironia atual

A esta altura da dissertação, já foi exposta a principal hipótese de leitura e, ao menos, já foram aludidas algumas das posições dos principais intérpretes da *eirōneía*/ironia socrática. Ainda assim, será importante concluir este trabalho com um capítulo que sistematize as mais decisivas dessas interpretações, para melhor posicionar esta dissertação face a elas. Dentre muitos comentadores sobre o assunto<sup>127</sup>, os que recebem maior destaque aqui são: Gregory Vlastos (1991), por ressaltar a complexidade da ironia socrática, a relevância dela no método do *elenchus* e o perfil de Sócrates como um filósofo irônico e moralista; Alexander Nehamas (1998), discípulo de Vlastos, por apresentar uma importante leitura da ironia, um tanto diferente daquela interpretação tão benéfica feita pelo seu antecessor; depois, Melissa Lane (2006; 2011), que levanta interessantes questões sobre a correlação estreita entre a *eirōneía* antiga e a ironia atual; por fim, a mais recente, Iliana Lytra (2020), que resgata as concepções de Aristóteles e Vlastos, com algumas ressalvas, para pensar a *eirōneía* socrática como um desafio, com uma função pedagógica válida até mesmo para a educação formal contemporânea, e cuja motivação é a colaboração na formação intelectual dos indivíduos. Entretanto, cabe marcar aqui que a sistematização dessas interpretações terá espaço mais amplo na subseção seguinte (3.1).

Diante das ocorrências de *eirōneía* nas oito obras platônicas analisadas nos capítulos anteriores, percebe-se que algo que é bastante nítido e evidente: todos os casos estão inseridos em contextos agonísticos, nos quais algum tipo de acusação ou conceito injurioso está sendo atribuído a alguém. Nessa perspectiva é que se pode dizer que o termo resguarda o mesmo sentido pejorativo, tal como encontrado em Aristófanes, caracterizando o perfil projetado no mentor do “pensatório”.

A grande curiosidade é despertada pelo fato de que, somente em quatro das principais obras platônicas, nas quais os registros escritos de cognatos de

<sup>127</sup> Aidan Nathan (2020) contribui com uma lista de alguns dos principais *scholars* mais modernos: “Nas últimas três décadas, assistimos a uma profusão de artigos e capítulos dedicados à ironia socrática. E, no entanto, ainda encontramos certa falta de clareza sobre algumas das questões básicas. Essa fortuna crítica encontra alguns nomes como: Friedländer (1958) 137-53, Burge (1969), Burger (1987), Vlastos (1987; 1991), Gooch (1987), Gottlieb (1992), Nightingale (1993), Gellrich (1994), Roochnik (1995), Gordon (1996), Michelini (1998), Nehamas (1998), Vasiliou (1999; 2002; 2013), Clay (2000) 93-9, Brickhouse and Smith (2000) 58-67, Griswold (2002), Sedley (2002), Edmunds (2004), Scolnicov (2004), Lear (2006), Wolfsdorf (2007), McCabe (2007), Ferrari (2008), Piering (2010), Layne (2010), Lane (2006; 2011), Futter (2013) e Cocei (2015)”. (NATHAN, 2020, p. 60, nota 2. Tradução e uma breve alteração próprias).

*eirōn* estão diretamente associados ao protagonista, percebe-se que aqueles que promoveram as acusações são personagens que já apresentavam um conflito anterior com o principal. Há de se inferir que aquelas personalidades sejam dignas de desconfiança, como fica bastante explícito pelo recurso dramático utilizado pelo próprio autor, através da voz direta do protagonista/narrador, apontando a má intenção dos seus antagonistas.

Antes mesmo de ter sofrido as acusações específicas que envolvem a *eirōneia*, Sócrates já havia alertado que Ânito e seus comparsas eram perigosos (*Apologia*, 18b3); também já havia mencionado para Cálicles que, embora Górgias e Pólo fossem sábios e seus amigos, eles careciam de franqueza e tinham se envergonhado de terem caído em contradição (*Górgias*, 487a7). Então, como já acontecera com os dois de ficarem atordoados e envergonhados, ele instiga Cálicles a não cair nesse mesmo erro; além disso, ele se queixa com Agatão que o comportamento de Alcibiades lhe causa transtorno (*Banquete*, 213c7), alegando temer o que o apaixonado seria capaz de fazer pelo ímpeto da loucura e paixão (*Banquete*, 213d6); ainda, ele narra como Trasímaco estava tão ansioso para expor sua tese sobre a justiça que, ao ouvir a resposta evasiva de Sócrates, o sofista havia ficado como um animal feroz (*República*, 336b4). Devido aos traços descritivos que são apresentados sobre aqueles intervenientes, pode-se subentender que os acusadores e juízes são injustos; Cálicles deseja fama, caso se sobressaia no debate; Alcibiades ambiciona mais notabilidade, disfarçando amor ao conhecimento moral; e Trasímaco tem medo que sua reputação seja prejudicada se sua tese for refutada em público.

Portanto, *prima facie*, parece ser bem coerente que alguns leitores neguem que Sócrates use *eirōneia*, porque essas acusações são feitas por uma estirpe de acusadores pervertidos, com o intuito de difamação. Em contrapartida, é possível que todo o contexto tenha sido pensado pelo autor, de modo a justificar o porquê de Sócrates utilizar do mesmo estratagema que era comum aos sofistas trapaceiros. Porém, enquanto eles objetam algum ganho pessoal, Sócrates persiste no propósito com a verdade, e esse discurso é bem recorrente e expressivo.

Contudo, recusar a possibilidade de que Sócrates simule/finja (ignorância) e dissimule/esconda (conhecimento), confundindo seus adversários, parece ser uma alternativa que anula até mesmo a confissão do homem que se declara estar “preso à cidade pelo deus como um tавão a um cavalo grande e generoso, mas que

pelo próprio tamanho se revela um tanto lerdo, motivo por que precisa ser espicaçado”<sup>128</sup>. Em certa medida, ele é provocador e reconhece que suas interpelações incomodam aqueles que acreditam ser e se promovem como detentores de certos saberes. A despeito disso, o filósofo se dispõe a seguir no propósito da verificação dialética, em proveito da verdade, mesmo que em detrimento de sua própria vida.

Diante dessas constatações é que parece que Platão emprega em Sócrates a *eirōneia* como uma simulação de ignorância e dissimulação de conhecimento, mas que, por conta do caráter e motivação tão marcantes em seu personagem, aparecem como marcas de um constante examinador e possuidor de virtudes morais, e também um fiel devoto de Apolo, o deus purificador. Esses fatores implicariam até mesmo na purificação da semântica mais ordinária do vocábulo, a negativa. Em termos mais populares, quem sabe, o autor dissesse que "seu fim justifica os meios". Então, não parece correto concluir que a *eirōneia* como um todo tenha sofrido mutação, como afirma Vlastos, mas que somente os casos isolados, que contam com a participação direta de Sócrates, podem sugerir um outro sentido, uma novidade, no que tange a um recurso discursivo e literário grego, no dialeto ático.

### 3.1. O conceito de ironia socrática no debate contemporâneo

#### 3.1.1. Gregory Vlastos e Iliana Lytra

O assunto da *eirōneia*/ironia socrática é tão complexo e duradouro, justamente porque o próprio termo é ambíguo em sua origem e envolve múltiplos sentidos; inclusive, "quando a ironia fala por enigmas, ela corre o risco de ser mal compreendida. No extremo, o ouvinte pode até perder totalmente a ironia" (VLASTOS, 1991, p. 22). Diante disso, é conveniente finalmente sistematizar e avaliar o que dizem os comentadores atuais mais expressivos e que se empenharam na tentativa de estabelecer alguns parâmetros para o que se pretende

<sup>128</sup> προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος. (PLATÃO, *Apologia*, 30e3. Tradução de Carlos Alberto Nunes). Convém complementar que, antes mesmo de Sócrates se comparar ao moscardo perturbador, ele já havia evidenciado que seus discursos causam incômodo e protesto dentre seus opositores, antecipando: "Não vos alvoroceis, atenienses, mas fazei o que pedi: ouvi-me com atenção, sem vos insurgirdes contra o que eu disser. Estou convencido de que, se me ouvirdes, só tereis a lucrar. Tanto mais que me proponho agora tratar de um assunto que de certo há de provocar protestos de vossa parte. Contende-vos, por favor". (PLATÃO, *Apologia*, 30c1-6. Tradução de Carlos Alberto Nunes)

chamar de *eirōneia*/ironia socrática. O problema é que, de modo geral, os comentadores se dividem entre uma corrente interpretativa que reconhece um propósito positivo na ironia, como um compartilhamento de conhecimento dissimulado, que deve ser descoberto; e outra que lhe atribui um sentido meramente negativo, a saber, uma ostentação de conhecimento simulado. Começa-se aqui pela primeira linha, resumindo as posições de dois autores que propõem uma leitura positiva do fenômeno da *eirōneia* socrática.

Gregory Vlastos (1991) se assume como devedor da elaboração de Quintiliano e, para ele, a *eirōneia* puramente enganadora, como aparece originalmente em Aristófanes, perde esse sentido e recebe um novo em Platão, como fingimento inocente e brincalhão, sem intenção de enganação. Por conseguinte, Vlastos argumenta que "a intenção de enganar é estranha à noção atual de ironia, mas é normal em seus ancestrais gregos *eirōneia*, *eirōn* e *eirōneuomai*" (VLASTOS, 1991, p.23). No entanto, o autor apresenta um importante contraponto:

Do comportamento de *eirōneia* em todos os textos áticos, de Aristófanes a Teofrasto, pode-se facilmente chegar a uma conclusão equivocada: *porque* é tão comumente usada para denotar fala ou conduta astuta e intencionalmente enganosa durante esse período, ela *deve* ser sempre usada dessa maneira pelo Sócrates de Platão? (...) Do fato de uma palavra ser usada em um determinado sentido em muitos casos não se segue que ela não possa ser usada em um sentido totalmente diferente em outros. (VLASTOS, 1991, p.25. Tradução própria)

A explicação de Vlastos para o fenômeno de mutação do termo é que, embora *eirōn* e correlatos tenham sido comumente usados para implicar perversidade, ainda assim, os termos tal como aparecem em Platão são passíveis de ter um senso alternativo, que é completamente livre da evocação anterior. Ainda, de acordo com Vlastos, a versão de Aristóteles, apesar de inovadora, se limita a apenas uma característica socrática e não é suficiente para corresponder a toda a complexidade da ironia no método elêntico. Na perspectiva dele:

Aristóteles tem uma visão indulgente de tal dissimulação no caso de Sócrates. Apresentando-o como um *eirōn*, Aristóteles o contrasta com seu oposto, o fanfarrão (*alāzōn*), e o acha incomparavelmente mais atraente porque as qualidades que ele nega são as de prestígio e sua razão para rejeitá-las - "para evitar pomposidade" - é louvável (E.N. 1127b23-6), embora, deve-se notar, ainda não admirável na

visão de Aristóteles. Quando ele expressa admiração pelo caráter pessoal de Sócrates, ele muda para um traço totalmente diferente: é por indiferença às contingências do destino (*apatheia*), e não por εἰρωνεία, que ele considera Sócrates "grande alma" (*megalopsuchos*, *An. Post.* 98a16-24). (VLASTOS, 1991, p.24. Tradução própria)

Assim, porque o escoliasta de Platão via na *eirōneía* de Sócrates somente uma qualidade bem inusitada, a humildade de esconder conhecimento, Vlastos se reserva a fazer uma apreciação parcial dessa visão. E mais, de acordo com o autor, a "ironia" é mais do que um traço de personalidade. Ela é um item fundamental do *elenchus*, que é o procedimento metodológico *standard* de Sócrates. Já no contexto romano, a *ironia* socrática, versão latina traduzida por Cícero (Cf. *Brutus*, 292; *De Oratore*, 2.269 - 270), foi redefinida com mais outros elementos além da dissimulação refinada do conhecimento: a ela foi acrescentada a ideia de um linguajar urbano, irreverente e elegante. Em diante, Quintiliano contribui para a resolução de que a *ironia* usada a vida inteira por Sócrates consistia na figura de linguagem em que há "o entendimento de algo contrário do que realmente é dito" (*Inst. Orat.* IX. II. 44). Isso posto, Vlastos soma sua enfática opinião de que esse é "o meio perfeito de zombaria livre de enganação" (VLASTOS, 1991, p.28). Portanto, de acordo com o autor, foi principalmente após a tradução e ponderações filosóficas e retóricas vindas de Cícero e Quintiliano, duas gerações mais tarde, que "*eirōneía* se 'metastizou' em ironia" (VLASTOS, 1991, p.28), tal como se conhece nas línguas modernas. Então, a ideia do autor é que, de modo geral, a ironia é a justaposição do humor elegante com a técnica discursiva de falar algo, pensando no oposto.

Nesse contexto, uma curiosidade bastante intrigante apontada por ele é que, por falta de dados linguísticos suficientes, ainda não se sabe a causa cem por cento evidente sobre os pormenores dessa transformação, mas somente a quem ela se atribui: Sócrates. Conforme veremos mais detalhadamente a seguir, Lane diria que não se sabe o tal motivo porque, na verdade, nunca houve nenhuma mudança. E mais, que há de se negar que a "ironia socrática" é um recurso organizador central do Sócrates retratado por Platão (LANE, 2011, p. 256).

Neste expediente, é oportuno salientar que Vlastos até apresenta alguma flexibilidade quanto ao uso do termo, porém ele não trata das ocorrências de *eirōneía* nas oito obras platônicas em que elas aparecem. Ele deixa de comentar

sobre os episódios da *Apologia* (38a1), do *Eutidemo* (302b3-4) e do *Crátilo* (384a1), e apenas menciona, *en passant*, os casos negativos no *Sofista* (268a7; 268b3) e *Leis* (908e2), nos quais Sócrates nem está envolvido diretamente. Sobre *A República* (337a4), como visto anteriormente nesta dissertação, ele entende que a εἰσθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους só pode ter aquele sentido mais antigo. Trasímaco estaria certo na escolha do termo, ao identificar a dissimulação de Sócrates, o que não significa dizer que o autor aceita que o filósofo seja um enganador de fato, mas apenas que o sofista acusa-o por uma atitude também reproduzida por ele mesmo (Trasímaco).

A visão de Vlastos se restringe ao *Górgias* e *Banquete*, ou seja, dentre os oito diálogos nos quais *eirōneía* e similares aparecem, Vlastos só se concentra em dois, para argumentar a favor de uma conotação que teria sido totalmente purificada e formular o seu conceito de ironia complexa. Porém, ele não expõe parâmetros muito bem definidos para tal, apresentando-a da seguinte maneira:

Por falta de um nome melhor, vou chamá-la de ironia complexa para contrastá-la com as ironias simples. (...) Em ironias "simples", o que é dito simplesmente não é o que se quer dizer: tomada em seu sentido ordinário, comumente entendido, a afirmação é simplesmente falsa. Na ironia "complexa", o que é dito tanto é como não é o que se quer dizer: seu conteúdo superficial é para ser verdadeiro em um sentido, falso em outro. (VLASTOS, 1991, p. 31. Tradução própria)

Diante da definição deste tão renomado erudito, nota-se que o que ele chama de "ironia simples" é equivalente a uma antífrase. Já a "ironia complexa" implica em pensar que, no domínio moral, Sócrates não tem conhecimento, nem é capaz de ensinar o que são as virtudes morais. Então, a complexidade da sua *eirōneía*/ironia consiste na ideia de que ele é o único a ter consciência de que não sabe o que são as virtudes. Por isso, ele investiga e examina as afirmações alheias. Então, somente através do *elénchus*, ele sabe que o "conhecimento" é uma opinião que deve ser verdadeira e justificada (*Teeteto*, 210a2) e, sendo assim, ele cogita que foi referido para ensinar pelo seu próprio exemplo (*Apologia*, 23b1).

Segundo Vlastos, no *Górgias* (489e1) ocorre uma ironia simples, uma vez que Cálicles sente que é pela irônica negação de conhecimento que Sócrates se coloca como um aluno, mas, na verdade, o que ele deseja é ocupar a posição de condutor do debate. De acordo com o autor, a única intenção deles era fazer uma

piada amistosa um com o outro, sem nenhum vestígio de enganação (VLASTOS, 1991, p.26). Ainda assim, a posição do autor parece estranha devido à afirmação tão segura de que não há a mínima intenção de engano, tampouco nenhuma questão de envergonhamento – *shamming* – em ambos os casos.

Ora, como explicado no capítulo anterior, é plausível concordar que Sócrates não tivesse uma intenção maliciosa e o objetivo último de vencer o debate, porém é improvável que essa fosse a mesma conduta de Cálicles. O contexto pode encaminhar para uma significativa discrepância entre o desígnio de cada um dos envolvidos. E acredita-se que seria bastante possível o uso de uma mesma palavra para dar conta de duas intenções totalmente divergentes. Afinal das contas, reaproveitando-se da citação supracitada do próprio Vlastos, é cabível realçar que "o fato de uma palavra ser usada em um determinado sentido em muitos casos não se segue que ela não possa ser usada em um sentido totalmente diferente em outros" (VLASTOS, 1991, p.25).

O *Banquete* é o diálogo a que o autor dedica a maior parte de sua argumentação, pois segundo ele as situações nesse diálogo são um tanto mais intrincadas, já que a *eirōneia* não está relacionada somente ao que Sócrates diz e ao seu método *elêntico* (VLASTOS, 1991, p.36), mas ao seu estilo de vida como um todo (216e4), que envolve a sua habitual e marcante maneira de se comportar. Sobre a resposta socrática no episódio da noite não correspondida, narrada por Alcibiades (218d6), Vlastos interpreta que, primeiro, o protagonista dispara uma ironia simples, dizendo que o caro Alcibiades não era estúpido, mas tudo que queria dizer é que ele é muito estúpido. Ainda assim, se poderia aventar que a intenção de Sócrates é instrutiva, mas é Alcibiades, o apaixonado, que confunde os sentimentos e não capta a lição: "não seja estúpido"!

A explicação dele é que, por um lado, o filósofo realmente quer dizer o que ele pensa, que não sabe e não ensina o conhecimento moral, na medida em que o antagonista concebe, a saber, como uma negociação. Por outro lado, ele intenciona dizer o contrário, que sabe o que é e que participa da busca pela obtenção do conhecimento moral, na medida em que entende algo sobre isso, a saber, que este é atingido pelo exame cooperativo (VLASTOS, 1991, p. 36-37). O cerne do argumento de Vlastos é que Sócrates não costuma intencionar a enganação, por isso seria discrepante que ele ousasse se sobrepor a alguém como objetivo final. Em síntese, há de se concordar com a resolução de Vlastos, que a



intenção de Sócrates é instruir pela participação em desenvolver o conhecimento e impelir o interlocutor à reflexão (VLASTOS, 1991, p. 44), numa abordagem um tanto pedagógica.

Iliana Lytra (2020), em tese mais recente sobre o assunto, se inspira na abordagem positiva de Vlastos, mas com algumas ressalvas. Baseada na teoria dos atos de fala, do filósofo britânico J.L. Austin (1911-1960), ela destrincha os aspectos de percepção, distanciamento (da verdade) e motivação da *eirōneia* do Sócrates platônico. Assim, ela apresenta dados analíticos que parecem ser suficientes para defender que, de fato, a tradução de *eirōneia* para "ironia" não é a mais adequada, quando se pensa que ironia é dizer algo *contrário* do que se pensa. Mas o correto é que Cícero e Quintiliano propuseram que a ironia é dizer algo *diferente* do que se pensa. É somente por força da convenção que a autora continua a usar o termo "ironia" associada a Sócrates. Entretanto, concentrada na motivação do protagonista platônico de colaborar para a construção do caráter intelectual e moral dos indivíduos, ela constata que isso só poderia ser sinal de um forte traço de personalidade virtuosa, de humildade, que evolui para um fenômeno filosófico. Portanto, a noção adotada pela autora é a "autodepreciação", tal como compreendida por Aristóteles.

Além disso, quanto à convicção de Vlastos, elegendo Sócrates como o pivô da alteração de sentido da *eirōneia*, Lytra argumenta que é um ponto bastante controverso, que envolve o problema do Sócrates histórico e do personagem platônico. Aqui, por questão de espaço e restrição do conteúdo, também não convém abordar extensivamente esse tópico.

De todo modo, ele é o ícone desse novo sentido do vocábulo, que já teria sido inaugurado por Platão. Em tal caso, não teria sido Aristóteles o primeiro a usar um sentido mais brando de *eirōneia*, porém ele é quem teria sido o primeiro a teorizar sobre as virtudes morais, destacando a *eirōneia* usada por Sócrates como uma qualidade positiva. Se for assim, o Estagirita não teria inventado um sentido positivo à conta própria, como insinua Lane e como veremos adiante. Em síntese, Lytra escrutina os critérios aristotélicos para traçar positivamente o *status* moral de Sócrates como *eirōn* e também a sua motivação epistêmica e educacional.

### 3.1.2. Alexander Nehamas

No entanto, contra essa reflexão de Sócrates por Gregory Vlastos e a visão comum de que a *eirōneía*/ironia consiste em dizer o contrário do que se quer dizer, Alexander Nehamas (1998) resgata a ideia de que a *eirōneía*/ironia não consiste em dizer o contrário, mas apenas algo diferente do que se quer dizer. Se não fosse assim, a ironia seria sempre simplificada para o receptor, pois, uma vez que suspeitasse estar diante de uma, bastaria se atentar ao contrário do que foi proferido.

Mais do que isso, Nehamas justifica que, mesmo quando o receptor reconhece estar numa situação irônica, apenas identifica uma condição anômala, mas ainda assim ele não tem acesso à real intenção do emissor. E complementa que a ironia socrática é desse tipo, nunca indica o que ele pensa: deixa os participantes internos e externos com as suas palavras e a dúvida sobre o que expressa o seu significado. Por isso, o autor pensa na ironia socrática como uma forma de silêncio (NEHAMAS, 1998, p.12). A impressão transmitida por ele é que a ironia socrática é sempre um procedimento insolúvel/irresoluto e incontornável.

Na opinião de Nehamas, a *eirōneía*/ironia ainda sustenta o sentido pejorativo de sua origem aristofânica, da qual, inclusive, nunca perdeu o teor cômico da zombaria e escárnio. Aliás, a ideia de Nehamas é que "a provocação e a zombaria são, na melhor das hipóteses, características periféricas da *eirōneía* aristofânica, cujo objetivo, como o objetivo de toda mentira, é passar despercebido. Mas eles são essenciais para a ironia como a entendemos hoje". (NEHAMAS, 1998, p. 59). Evidentemente, essa visão diverge do "bom mocismo" de Sócrates, tão defendido por Vlastos. E mais ainda, segundo o autor, quando Platão investe a *eirōneía* em Sócrates, ele reflete a atitude de alguém cuja pretensão seria de esconder cada vez mais o significado do que se diz, de modo que o receptor se mobilize para apanhá-lo quando e se possível. Essa é uma abordagem muito mais exigente, e nela estaria a ostentação revestida pela falsa modéstia.

Em contrapartida, os argumentos de Nehamas em objeção a Vlastos, que indicam uma atitude irônica encoberta pela bufonaria, egoísmo e um senso de superioridade em relação ao destinatário, são muito mais comuns ao perfil do presunçoso do que ao irônico. Quem sabe, essa caracterização tão hiperbólica poderia até trazer à mente a imagem do réu que sugere para si a pena de ser

homenageado no Pritaneu; porém, esses traços tão descomedidos estão, sem dúvida, longe das qualidades da *eirōneía* socrática, embora possam ser detectados no conceito de ironia. Como Aristóteles discute profundamente, o *eírōn* e o *alāzōn* são exatamente os vícios disposicionais opostos (LYTRA, 2020, p. 78).

Ademais, Nehamas crê que é somente um público muito seletivo que pode entender as nuances da *eirōneía*, pois ela é um modo de dissimulação, da qual não se pode extrair nenhuma informação positiva e inferências sobre o que Sócrates realmente pensa, a partir do que ele diz quando está sendo irônico. Com isso em vista, retoma-se o trecho supracitado do *Banquete* (218d6), em que Sócrates renuncia à troca de "ouro por bronze" e se identifica como "nada". A proposta do autor permite deduzir que tudo que resta dessa situação é o esvaziamento, a interrogação, a incerteza. Em linhas curtas, dir-se-ia que a intenção de Sócrates é restrita, ambígua e descompromissada, numa abordagem que impele a uma maior autonomia do receptor. A novidade apontada pelo autor é que

Em alguns outros casos em Platão, um sentido radicalmente novo de *eirōneía* emerge pela primeira vez. O *eírōn* – a pessoa que usa *eirōneía* – agora não é mais simplesmente um hipócrita astuto e dissimulado, um enganador absoluto que pretende e precisa escapar completamente sem ser detectado. O *eírōn* agora se transforma em um personagem muito mais sutil, que deixa parte de seu público saber que suas palavras não expressam óbvia ou necessariamente sua opinião ponderada, que ele nem sempre quer dizer o que ele diz, e que não se importa se algumas pessoas estão cientes de sua dissimulação. (NEHAMAS, 1998, p.50. Tradução própria)

Em resumo, enquanto Vlastos propõe que a *eirōneía*/ironia socrática funciona de maneira simples (antífrase) e complexa, mas é sempre capaz de revelar alguma verdade para o interlocutor/leitor, Nehamas reputa que a *eirōneía* socrática radicaliza a ocultação, porque nela não é só o que é dito que fica oculto, mas o próprio protagonista e sua vida inteira, deixando a seguinte questão diante do público leitor:

O que nos permite ser irônicos com os interlocutores de Sócrates? Obviamente, o fato de a atitude de Sócrates em relação a eles ser quase infalivelmente irônica. A ironia socrática, portanto, desempenha um duplo papel na obra de

Platão. Faz parte do tema dos diálogos; é representada dentro deles e desempenha um papel específico na caracterização de Sócrates e suas relações com os outros. Mas é também uma estrutura formal, um mecanismo para criar um dos efeitos mais poderosos dos diálogos. Enquanto observamos Sócrates **manipular** seus interlocutores, nós mesmos estamos sendo manipulados por Platão. A ironia do personagem é indispensável à do autor; a criatura é essencial para seu criador. (NEHAMAS, 1998, p.48. Tradução e grifo próprios)

Apesar das claras divergências, Vlastos e Nehamas compartilham da ideia de que a *eirōneía*/ironia é inerente à filosofia socrático-platônica, com algum potencial pedagógico, mesmo que o protagonista não seja apresentado como um professor no sentido convencional, de ensinar verticalmente, em posições predefinidas de mestre e pupilo, o detentor e o receptáculo do saber. Mas, de modo horizontal, reconhecendo sua própria ignorância, inspirando os outros no mesmo sentimento e, por fim, encaminhando-os para a formulação de opiniões verdadeiras e racionais.

### 3.1.3. Melissa Lane

Melissa Lane (2006, 2011) é a crítica mais recente e notória dos comentários de Vlastos, e concorda parcialmente com Nehamas, no que tange à permanência do sentido negativo do termo, mesmo quando relacionado diretamente a Sócrates, pois ela nega que haja no vocábulo primitivo qualquer precedente para a comicidade. O primeiro passo tomado pela estudiosa é refutar a ideia de que a *eirōneía* tenha a palavra 'ironia' como tradução mais adequada e que possua qualquer familiaridade com tal noção, seja na Antiguidade greco-romana ou na atualidade.

Ela argumenta que a palavra original jamais deixou de compor a semântica pejorativa, tal como utilizada por Aristófanes, dentre os autores gregos clássicos, e Platão não foi nenhuma exceção. Em todos os casos, a função da *eirōneía* é apenas da dissimulação, de modo que a melhor tradução para o termo associado a Sócrates e a qualquer outro é "esconder pelo fingimento". Essa típica noção não teria absolutamente nada a ver com a noção de "contrário ou diferente do que foi dito", que é o conceito de *ironia* forjado somente em Roma por Cícero e Quintiliano.

Uma das principais objeções feitas pela autora é que a intenção de alguém que usa *eirōneía* é esconder, enquanto a pessoa que usa ironia pretende transmitir,

querendo que sua mensagem escondida seja descoberta e acessada pelo ouvinte. Então, não seria possível que os acusadores de Sócrates estivessem dizendo que ele desejava transmitir algo. Além disso, ele é sempre acusado por um oponente, mas não significa dizer que tal acusação, de fato, corresponde às atividades comuns do personagem, muito menos que o próprio autor quisesse sugerir que seu protagonista fosse um *eírōn*. Por causa disso, o conceito de ironia socrática não encontraria nenhuma base nos usos que Platão faz de *eírōn* e cognatos, tampouco no *Górgias* e *Banquete*, as principais fontes citadas por Vlastos, que contam com a presença direta do protagonista platônico. A observação de Lane é a seguinte:

O objetivo de Vlastos era mostrar que Sócrates não era um enganador; sua estratégia era mostrar que nem Cálicles nem Alcibiades, ao chamá-lo de *eírōn*, o estavam acusando de sê-lo. Mas essa estratégia é falha. A questão de saber se Sócrates é um enganador é diferente da questão de saber se Cálicles *et al.* acreditam que ele seja. (...) Assim como os personagens de Aristófanes, eles usam *eirōneía* com a intenção de, grosso modo, “esconder pelo fingimento”, em um contexto de tentativa implícita de engano. Em suma, o fato de alguns dos personagens de Platão chamarem Sócrates de *eírōn* não justifica a afirmação de que ele é irônico. (LANE, 2011, p. 249. Tradução própria)

Ademais, Lane procura reconsiderar a assim dita ironia socrática em conjunto com os outros elementos a ela associada, a saber, o sentido de *eirōneía* [escondimento; fingimento], a autodepreciação, os elogios irônicos e termos amigáveis de endereçamento. Vale frisar que Lane se mantém numa postura cética e cautelosa quanto à polêmica da negação de conhecimento, *i.e.*, se com isso Sócrates "esconde conhecimento, fingindo ignorância", como sugere Alcibiades ou "esconde ignorância, fingimento conhecimento", como acusa Trasímaco. Aqui, aprecia-se o fato interessante de Lane traduzir o sentido de *eirōneía* como "esconder pelo fingimento", justamente diante da aparente contradição colocada pelo próprio Platão na voz dos dois interlocutores.

Contudo, de acordo com o contexto, seria mais conveniente cogitar que Alcibiades teria muito mais propriedade do que Trasímaco para falar sobre Sócrates, pois *O Banquete* contém mais evidências textuais que expressam a relação prévia entre eles. A partir de algumas delas, sabe-se que Alcibiades já perseguia o amado há um tempo (217b1), já havia passado por outros embaraços na presença dele (217d2; 219d1) e eles haviam lutado juntos na batalha da

Potidéia (219e6). Por outro lado, *A República* só possibilita saber que Sócrates e Trasímaco se encontraram "pessoalmente" no Pireu, precisamente, na casa de Polemarco, local que o protagonista não frequentava há muito tempo (328c2-d1). Todavia, isso parece ser o suficiente para o adversário prevenir os ouvintes sobre a estratégia que Sócrates já tinha há tempos e lhe era habitual (336c1, 337a4).

Enfim, se essas menções anteriores forem pertinentes, talvez seja muito mais plausível o relato de Alcibiades, em que Sócrates "esconde conhecimento, fingindo ignorância". Contudo, quando o assunto é a ambiguidade do termo *eirōneia* e do protagonista platônico, é difícil negar a queixa de Trasímaco, de que Sócrates "esconde ignorância, fingindo conhecimento". Então, o grande conflito reside no fato de que, nas devidas perspectivas, ambas as falas de Alcibiades e Trasímaco parecem razoáveis, porém elas destoam uma da outra. De todo modo, Lane sustenta que *eirōneia* sempre implica na ocultação das informações, sem qualquer atribuição de significado posterior:

Assim, em Platão, vemos *eirōneia* sendo atribuída a Sócrates de maneiras que indicam que as atribuições não são confiáveis. Trasímaco e Alcibiades discordam sobre o que eles acreditam que Sócrates esteja escondendo, e o próprio modelo de ocultação repousa em suposições problemáticas. Mas nada disso envolve qualquer significado novo de *eirōneia*. *eirōneia* significa exatamente o que sempre significou. (LANE, 2006, p.77. Tradução própria)

Além do mais, ela considera que atribuir *eirōneia* à negação de conhecimento é algo um tanto mais complexo do que simplesmente tomar as famosas evasivas de Sócrates pelo seu oposto, como opera a antífrase tão defendida por Vlastos. Essa opinião da autora é parecida com a ideia resgatada por Nehamas, que "ironia é dizer algo *diferente* do que se pensa", justamente porque ela seria um procedimento muito mais simples, se fosse definida de outra maneira. Contudo, Lane acha plausível considerar que a negação do conhecimento certamente pode envolver uma reversão irônica, o que significa dizer que, quando Sócrates afirma que sabe que não sabe, então há um sentido em que ele está (ironicamente) afirmando ser sábio, concomitante com um sentido em que ele (literalmente) afirma ser ignorante.

Nessa perspectiva, a autora encaminha a reflexão de que, se alguém tomar a negação do conhecimento literalmente, a pessoa desenvolve um tipo de leitura

dos diálogos em que Sócrates aparece como o indagador cético, buscando genuinamente o conhecimento por meio do exame elêntico e da investigação colaborativa. Por outro lado, se for tomado ironicamente, acarreta uma leitura muito diferente, na qual Sócrates aparece como a esfinge que não compartilha seu saber, apresentando uma face irônica por razões próprias (ou melhor, de Platão); ou ainda, em que a ocultação de seu conhecimento possa servir a algum propósito específico, seja benéfico ou malicioso. Contudo, até esse momento, deve-se lembrar que Lane não se compromete em oferecer um veredito final quanto à relação da *eirōneía* com a negação de conhecimento, embora a sua concepção seja bastante assumida, a saber, a *eirōneía* sempre serve a um propósito negativo. Aqui, é mister acentuar que os argumentos nesta dissertação procuram fazer um bom juízo dessa hipótese da negação de conhecimento incluir uma reversão irônica e que isso tem um efeito positivo.

#### 3.1.4. Síntese

Como visto acima, as interpretações de Vlastos e Lytra, que teorizam sobre o refinamento do conceito e, diga-se de passagem, servem como fonte de inspiração para a presente dissertação, exploram justamente os objetivos benéficos da *eirōneía*/ironia socrático-platônica, que, de acordo com os autores, se fundamenta pela modéstia e negação de saber das opiniões falsas, mas destina-se à avaliação e edificação do saber das opiniões verdadeiras. Em linhas gerais, os dados levantados por Vlastos e Lytra contestam a afirmação de Lane, que é certo que o conceito de ironia socrática não oferece uma base sólida para decidir entre as diferentes interpretações, favoráveis ou desfavoráveis, ou seja, relevantes ou não à filosofia (LANE, 2011, p. 247).

Portanto, há de se considerar que a opinião da autora não deveria excluir a possibilidade de Platão utilizar um meio retórico para um objetivo epistemológico, que seria compartilhado pelos participantes externos da *eirōneía*/ironia, isto é, o público leitor. Se isso for possível, se diria que a *eirōneía* socrática também assume a forma de fingimento de amizade e exaltação, como impulsionador dramático, dinamizando e dando mais vivacidade ao diálogo travado entre os personagens. Consequentemente, os desdobramentos filosóficos e reflexões que viessem após essa técnica literária seriam particulares aos leitores, pois eles estão além dos limites do texto escrito.

Pode ser que Lytra esteja no caminho correto ao defender tão veementemente que Aristóteles tenha sido o primeiro a perceber a intenção de Platão (LYTRA, 2020, p. 67), pois o Estagirita também reconhecia o sentido nocivo da *eirōneía* e não tratava o *eirōn* como qualidade benévola em todos os casos, mas somente no que se refere a Sócrates. Então, concorda-se com Lytra quando ela explicita que:

O homem irônico não é um personagem nobre *per se* e muitas vezes pode ser um fanfarrão que se subestima para se gabar ou se exhibir. Aristóteles, porém, o diz claramente: “como Sócrates fazia”. A maneira como Sócrates renega suas qualidades altamente estimadas é única e peculiarmente diferente. (...) No entanto, esse tipo de *eirōneía* é motivado pela intenção do filósofo de manter o interlocutor apaixonado e ansioso para prosseguir na investigação para alcançar a verdade (sobre o bem). (LYTRA, 2020, p.77. Tradução própria)

O que parece ser o mais evidente é que a semântica negativa ainda se mantinha arraigada no adjetivo *eirōn*, porém somente a *eirōneía* socrática recebia os primeiros esboços para uma definição mais técnica e efetiva por Aristóteles, tema que Lytra se empenha em demonstrar, com um breve argumento que se destaca e harmoniza nesta dissertação:

A ironia é um conceito que sobreviveu desde a antiguidade até hoje; evoluiu, reformou-se e mudou, como acontece com quase todos os conceitos terminológicos. Não é peculiar que o próprio conceito por vezes carregue eternamente as características que lhe foram atribuídas ao longo dos anos. Portanto, "ironia" tem tantos significados diferentes e tantas características diferentes. A "ironia socrática" (*eirōneía*) é apenas um "ramo", uma característica desse conceito versátil. O conceito de ironia não se esgota no uso de Sócrates. Portanto, a "ironia socrática" (*eirōneía*), como minha pesquisa sugere, deve ser examinada metodicamente como um fenômeno único. (LYTRA, 2020, p. 47-48. Tradução própria)

Em síntese, algo a ser considerado em comum entre os comentadores mencionados nesta seção é que, apesar das evidentes divergências, todos eles reconhecem que, em certa medida, a *eirōneía* e correlatos carregam o fingimento, enganação e ocultação. Além do mais, o consenso é que as obras platônicas são as que exibem a quantidade mais expressiva de evidências textuais que auxiliem nas análises do fenômeno da *eirōneía* associada a Sócrates, tanto para defender quanto para refutar que haja familiaridade entre o termo antigo e o atual.



Entretanto, apesar de ser inevitável a oscilação em concordar e discordar das posições mais expoentes, apresentadas por Vlastos (1991) e Lane (2011), esta dissertação ressalta os contextos que levaram esses notórios eruditos a identificarem as peculiaridades do método socrático-platônico, que tivessem envolvimento com a *eirōneía*. Enfim, é deveras arriscado afirmar peremptoriamente que, ao agir assim, o protagonista dos diálogos tenha a única finalidade de trapacear e esgotar seus argumentos na mentira. Por outro lado, também é bastante temerário negar que ele tenha um perfil irreverente e irônico, que também possa fingir e brincar com a imaginação dos interlocutores/leitores, como um recurso retórico-filosófico. E, vale ressaltar, este último é justamente o caminho feito nesta dissertação.

## Considerações finais

A questão central que conduz esta dissertação concerne às treze ocorrências do vocábulo *eirōn* e derivados, distribuídos entre oito obras platônicas, nos períodos inicial, médio e final do autor. Em todas as circunstâncias analisadas, o termo expressa um sentido depreciativo, sendo que em três diálogos (*Crátilo*, 384a1; *Sofista*, 268a7, 268b3, 268c8; *Leis*, 908e2) isso é referente a personagens secundários, e apenas uma única vez, o protagonista platônico profere o verbete ultrajante contra seu antagonista (*Eutidemo*, 302b3). Já em outros quatro diálogos (*Apologia*, 38a; *Górgias*, 489e1; *Banquete*, 216e4, 218d6; *República*, 337a4), é textualmente explícito que uma opinião difamatória é emitida contra Sócrates. Diante dessas evidências, desenvolve-se a contenda se, mesmo ao utilizar um qualitativo negativo relacionado ao seu tão apreciável protagonista, a partir disso, Platão teria reservado alguma particularidade favorável e relevante ao seu pensamento filosófico.

A *eirōneia* no *corpus platonicum* apresenta um certo padrão que indica a semântica negativa da ocultação e dissimulação. Ao que tudo indica, ela ocorre quando alguém esconde alguma informação importante ou finge saber mais do que realmente sabe. Por exemplo, no *Eutidemo*, Sócrates reclama que Dionisodoro fingia que escondia um conhecimento muito importante; no *Crátilo*, o personagem epônimo é acusado por Hermógenes de fingir que escondia conhecimento sobre etimologia; no *Sofista*, o Estrangeiro adverte que os sofistas são enganadores; e, em *Leis*, o Ateniense assevera que os ímpios dissimulados, *i.e.*, aqueles que escondem seu ateísmo e fingem piedade diante do público, merecem castigo pior que a morte. Em todos esses casos, os contextos contribuem para a conotação pejorativa porque estão cerceados de outros fatores negativos, direcionados a quem é repreendido pelo uso de *eirōneia*, pois, afinal, a intenção deles seria enganar, a fim de ganhar vantagem sobre os inocentes.

Em contrapartida, ao que tudo indica, a *eirōneia* de Sócrates está diretamente ligada à negação de conhecimento/ensinamento, autodepreciação e evocações elogiosas. Apesar disso, esses elementos não necessariamente devem ser interpretados como ironia sempre, em todas as situações triviais. Aliás, eles só se tornam relevantes para a filosofia na medida em que ocorrem em circunstâncias nas quais estejam ligados às atividades do *elenchus* e da dialética, ou seja, nas conversas em que estejam sendo formuladas reflexões filosóficas. Literariamente,

em determinados trechos, os personagens são conduzidos por perguntas e respostas até chegarem ao impasse, à *aporia*. Dentro dos limites do texto, o autor apresenta as questões mais emergentes, imediatas e possíveis até aquele determinado momento. Porém, para os leitores, que podem ir além dos horizontes textuais, as interrogações que se perpetuam ao fim dos diálogos podem ser reformuladas, em função do próprio efeito dialético.

Nesta dissertação, as instâncias de *eirōneía*/ironia de Sócrates são encontradas no capítulo 2, mas, evidentemente, como o fenômeno não depende do vocábulo, é bastante comum que existam tantas outras interpretações dos discursos e atitudes socráticas remetidas à ironia, às vezes, como meio de justificar a simples irreverência do protagonista ou até evitar um tema mais complexo (Cf. VASILIOU, 1999, p.456). Ainda assim, se alguém pretende defender a ideia de que a “ironia” atual encontra seu equivalente grego no verbete *eirōneía*, deve proceder muito cautelosamente e, porventura, os quatro títulos do capítulo 2 sejam os mais apropriados. Inclusive, deve-se lembrar de que uma das principais controvérsias sobre a concepção desse fenômeno discursivo e pragmático é que a definição de que “a ironia é o *contrário* do que se diz” conflita com a interpretação de que “a ironia é *diferente* do que se diz”. Com isso em mente, nota-se que esta última é um tanto mais sugestiva do que a primeira, portanto, mais “socrática”. Em casos que não contam com a presença do protagonista platônico, talvez seja mais adequado traduzir *eirōneía* com termos pejorativos mais comuns, tais como “enganar”, “fingir” e “dissimular”.

A propósito, cabe ressaltar que o objeto de análise aqui é a ironia socrático-platônica, uma versão da *eirōneía*, que parte da consciência da própria insipiência, envolve simulação de ignorância, autodepreciação e modéstia, mas tem como propósito positivo estimular o desenvolvimento e cultivo de uma vida reflexiva e o aprimoramento da faculdade cognitiva, *i.e.*, de pensamentos e atitudes racionais. Para tal, desde Aristóteles à Iliana Lytra, busca-se inspiração em pensadores que interpretam a *eirōneía* de Sócrates como um ato inovador, ligado ao caráter moral e virtuoso. O ato de autodepreciação, a modéstia de quem finge saber menos do que sabe, lhe isenta do vício da presunção. Então, é com esse espírito que ele segue em suas interpelações, e, nesse procedimento, o engano inicial é inofensivo, pois se destina ao desengano final, mas, para o sucesso disso, o protagonista e o autor contam com a diligência do interlocutor/leitor.

Finalmente, devido à ambiguidade intrínseca, a *eirōneía*/ironia socrática insere os participantes num jogo peculiar, um dilema que permite que eles consigam elaborar toda sorte das mais sofisticadas perguntas; no entanto, isso não lhes garante atingir uma verdade absoluta. Portanto, na dinâmica da dialética, as definições das virtudes sempre podem ser analisadas e refutadas, implicando na participação dos indivíduos em estabelecer alguns parâmetros e limites. Afinal das contas, a abordagem socrático-platônica não se presta exclusivamente ao fornecimento de resoluções, mas ela propõe aos participantes a entrada nas veredas da dialética e dispõe de uma variedade de recursos, sejam eles retóricos ou literários, para a perpetuação do exame sobre os temas mais intrigantes da vida humana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária UFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. **A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]**. Introdução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. 2a edição. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Crátilo**. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Eutidemo**. Tradução de Maura Iglésias, texto estabelecido e anotado por John Burnet. São Paulo e Rio de Janeiro, Edições Loyola & Editora PUC-Rio, 2012.

\_\_\_\_\_. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

\_\_\_\_\_. **Leis**. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Banquete**. Tradução, apresentação e notas: Irley F. Franco e Jaa Torrano. Ed. bilíngue grego-português. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. Coleção Os Pensadores. Tradução de José Cavalcante; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, texto estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

### **Fontes secundárias**

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. In: Sócrates. Coleção Os Pensadores; Tradução de Gilda M. R. Starzynski. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1985.

ARISTÓTELES, **Ethica Nicomachea, III 9, IV 15 - As virtudes morais**. Estudo, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo, Odysseus, 2020.

BLONDELL, Ruby. *The Man with No Name: Socrates and the Visitor from Elea*. In: **Plato as Author**. Brill, 2003. p. 247-266.

BUARQUE, Luisa. **As armas cômicas: os interlocutores de Platão no Crátilo**. Rio de Janeiro: Editora Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

BUTLER, Harold Edgeworth. **Quintilian, The Institutio Oratoria, Books VII-IX**. Harvard University Press, 1959.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Platão trágico e antitrágico*. **Letras Clássicas, USP**, n. 12, p. 151-168, 2008.

CASSIN, Barbara. *A máscara e a Efetividade, ou Philosophia enim Simulari Potest, Eloquentia non Potest*. **Discurso**, n. 21, p. 151-170, 1993.

\_\_\_\_\_. *et al.* (Ed.). **Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon**. Princeton University Press, 2014.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Paris: Klincksieck, 1968.

CICERO, Marcus Tullius; SUTTON, E. W. **De oratore/1 Books I, II**. Harvard Univ. Press, 1979.

CLAY, Diskin. **Platonic questions: Dialogues with the silent philosopher**. Penn State Press, 2010.

COSTA, Admar. *Sócrates e a ironia segundo Vlastos*. **Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 28, n. 2, p. 185-196, 2015.

EDMUNDS, Lowell. *The Practical Irony of the Historical Socrates*, **Phoenix**, Vol. 58.3, p. 193-207. 2004.

FERRARI, G. R. F. *Socratic Irony as Pretence*. **Oxford Studies in Ancient Philosophy** 34. 2008.

FIORIN, J. L. **Figuras de retórica**. São Paulo: Contexto, 2014.

GORDON, J. *Against Vlastos on Complex Irony*. **The Classical Quarterly**, New Series, vol. 46, no 1 (1996), pp. 131-137.

GOTTLIEB, Paula. *The Complexity of Socratic Irony: A Note on Professors Vlastos' Account*, **Classical Quarterly**, Vol. 42.1, 278-9. 1992.

GRISWOLF, Charles L. **Irony in the Platonic Dialogues**. *Philosophy and Literature* 26. JH. 2002.

KAHN, Charles H. **Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form**. Cambridge University Press, 1997.

LANE, Melissa. *The Evolution of eirōneia in Classical Greek Texts: Why Socratic eirōneia is not Socratic Irony*. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, vol. XXXI, Oxford Univ. Press. 2006.

\_\_\_\_\_. *Reconsidering Socratic Irony*. **The Cambridge Companion to Socrates**. D. R. Morrison (Ed.). Cambridge. Cambridge University Press, 2011.

LOMBARDINI, John. **The Politics of Socratic Humor**. Univ of California Press, 2018.

LOUW, Lunette. **εἰρωνεία or ironia: On the Nature and Function of Socratic Irony**. Thesis of Master Philosophy. Stellenbosch University, 2012.

LYTRA, Iliana Sotiria. **Socratic challenge: reinventing Socratic irony's educational character**. Thesis of PhD Philosophy. University of Edinburgh, 2020.

MCCABE, Mary M. *Irony in the Soul: Should Plato's Socrates be sincere?* In: **Socrates from Antiquity to the Enlightenment**. Edited by Michael Trapp, King's College London, 2007.

\_\_\_\_\_. **Plato and His Predecessors: The Dramatisation of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MAFRA, Janaína. ROSSETTI, Livio. *O diálogo socrático*. Tradução de Janaína Mafra. São Paulo: Editora Paulus, 2015. (Col. Cátedra). **Nuntius Antiquus**, v. 16, n. 2, p. 183-186, 2020.

MICHELINI, Ann N. (Ed.). **Plato as author: the rhetoric of philosophy**. Brill, 2003.

MUECKE, Douglas Colin. **Irony and the Ironic** (1982). Taylor & Francis (Vol. 12), 2017.

NARCY, Michel. *Le Comique, l'Ironie, Socrate*, in Desclos, M.L. **Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce Ancienne**. Grenoble: Millon, 2000.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que l'ironie socratique?* in **Plato 1**, [En ligne] Janeiro, 2001.

NATHAN, Aidan Rene. **Plato's Use of Irony**. Thesis of Doctor Philosophy. University of Sydney, 2020.

NEHAMAS, Alexander. **The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault**. University of California Press, 1998.

NETO, Nelson de Aguiar Menezes. *Os elementos cômicos do diálogo platônico*. **Ítaca**, n. 28, p. 124-143, 2015.



NOTOMI, Noburu. **The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher**. Cambridge University Press, 1999.

OPSOMER, J. *The Rhetoric and Pragmatics of Irony/EIPΩNEIA*. **Orbis**, v. 40, p. 1-34, 1998.

QUEIRÓS CAMPOS, Antônio José Vieira de. **A eirōneia de Sócrates e a Ironia de Platão nos primeiros diálogos**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.

REZENDE, Martha Macedo. **A eirōneia no diálogo socrático Clitofonte**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

ROOCHNICK, David. *Socratic Ignorance as Complex Irony: A Critique of Gregory Vlastos*, **Arethusa**, Vol. 28.1, 39-52. 1995.

SARIAN, Haiganuch. *Arqueologia da imagem: aspectos teóricos e metodológicos na iconografia de Héstia*. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Suplemento**, p. 69-84, 1999.

SEDLEY, David. *Socratic Irony in the Platonist Commentators*. **New Perspectives on Plato, Modern and Ancient**, v. 6, p. 37, 2002.

TORRANO, Jaa. *Entre cão e lobo: com sofista por mestre*. **Revista Hypnos**, n. 17, 2006.

VLASTOS, Gregory. **Socrates: Ironist and Moral Philosopher**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

VASILIOU, Iakovos. *Conditional irony in the Socratic dialogues*. **The Classical Quarterly**, v. 49, n. 2, p. 456-472, 1999.

\_\_\_\_\_. *Socrates' reverse irony*. **The Classical Quarterly**, v. 52, n. 1, p. 220-230, 2002.

\_\_\_\_\_. *Socratic Irony*. **The Bloomsbury Companion to Socrates**, Nick Smith and John Bussanich (eds.), Bloomsbury Academic Publishing, p. 20-34, 2013.

WOLFSDORF, David. *The Irony of Socrates*. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism** 65(2): 175-187. Wiley. 2007

\_\_\_\_\_. *EIPΩNEIA in Aristophanes and Plato*. **Classical Quarterly** 58.2. Cambridge University Press. 2008.