

Martha Macedo Rezende

A eirōneía no diálogo socrático Clitofonte

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Letras
2019

Martha Macedo Rezende

A eirōneía no diálogo socrático Clitofonte

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para obtenção do grau de mestre.

Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais. Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
2019

R467e Rezende, Martha Macedo.
A eirõneia no diálogo socrático Clitofonte [manuscrito] / Martha Macedo Rezende. – 2019.
114 f., enc.

Orientador: Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes.

Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais.

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 90-97.

Anexos: f. 98-114.

1. Platão. Clitofonte – Crítica e interpretação – Teses. 2. Filósofos antigos – Teses. 3. Filosofia antiga – Teses. 4. Ironia – Teses. I. Lopes, Antonio Orlando de Oliveira Dourado II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

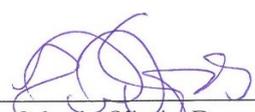
CDD : 182.09

Dissertação intitulada *A Eironeia no diálogo socrático Clitofonte*, de autoria da Mestranda MARTHA MACEDO REZENDE, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos Literários.

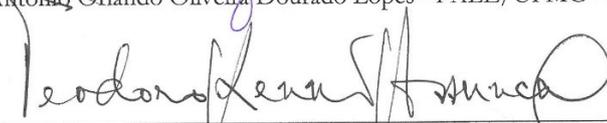
Área de Concentração: Literaturas Clássicas e Medievais/Mestrado

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

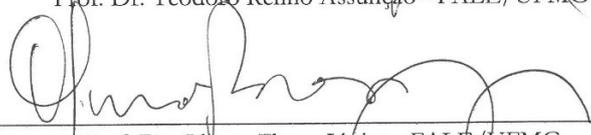
Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Antônio Orlando Oliveira Dourado Lopes - FALE/UFMG - Orientador



Prof. Dr. Teodoro Rennó Assunção - FALE/UFMG



Prof. Dr. Olmar Flores Júnior - FALE/UFMG


Prof. Dra. Maria Zilda Ferreira Cury
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da UFMG

Belo Horizonte, 10 de junho de 2019.

RESUMO

O *Clitofonte* consiste de um discurso do político ateniense no diálogo homônimo. Ao se dirigir a Sócrates, Clitofonte questiona o valor dos discursos protrépticos do filósofo acerca da justiça e entende que cada arte (*téchnē*) possui sua própria função ou resultado (*érgon*), Clitofonte espera a resposta de Sócrates, o que não acontece. Sócrates é criticado, permanecendo em silêncio, o que faz com que alguns comentadores do século XIX considerem o diálogo espúrio ou um enigma. Primeiramente Clitofonte é repreendido por Sócrates, já que alguém contou a Sócrates que Clitofonte havia censurado suas diatribes e elogiado a companhia do retórico Trasímaco (406a1-4). Em seguida, Clitofonte se dispõe a explicar, dizendo que não foi isso o que Sócrates entendeu, pois suas críticas são feitas em relação a algumas coisas, não a todas. Assim, Clitofonte diz que gostaria de fazer uma *parrhēsia*. Em seu discurso *parrhēsiástico* Clitofonte elogia os discursos de Sócrates, não sem ironia (408c2-3) e então passa a criticar as exortações de Sócrates (408c4, 408c9, 408d7). Ele diz que Sócrates não explicita como se deve começar o estudo filosófico da justiça (408e2-3) que, sendo uma arte, deve ter uma função ou resultado (409c1) e quem deve ensiná-la. Essas perguntas, ele diz, não são respondidas por Sócrates nem por seus companheiros e, como resultado, ele conclui, Sócrates é inútil e quase um entrave para se atingir a finalidade da virtude e tornar-se feliz (410e7-8). Esta dissertação tem como objetivo oferecer uma análise acerca da *eirōneía* atribuída a Sócrates nos diálogos platônicos partindo da comparação de dois textos cujos autores apresentam pontos de vista diferentes, a saber, “Socratic Irony”, de Gregory Vlastos, e “The evolution of *eirōneía* in Classical Greek Texts: Why Socratic *eirōneía* is not Socratic Irony”, de Melissa Lane. A nossa proposta de trabalho também inclui a análise da prática da *parrhēsia* em Atenas no século IV a.C., além de apresentar uma nova tradução em língua portuguesa a partir da edição do texto grego estabelecido por John Burnet (*Platonis Opera*, ed. Oxford University Press. 1903).

PALAVRAS-CHAVE: *Clitofonte*, *eirōneía*, ironia, *parrhēsia*.

ABSTRACT

The *Clitophon* consists in a speech by the athenian politician in the homonymous dialogue. When addressing to Socrates, Clitophon questions the value of the philosopher's exortative speeches concerning justice. Seeing that each art (*téchnē*) has its own function or work (*érgon*), Clitophon expects Socrates' to answer but remains unanswered. Socrates is then criticized, but falls silent though, what leads some of the 19th century commentators to consider this dialogue as spurious or as a riddle. Initially, Clitophon is reprehended by Socrates, for someone has told him that Clitophon had censured Socrates' diatribes and praised the company of Thrasymachus (406a1-4). It follows that Clitophon takes the turn and replies to Socrates' accusation and explains that Socrates may have heard wrongly, for there are some things that he has criticized, but not all the things. Clitophon, thus, says that he would gladly offer his *parrhēsia*. In his *parrhēsiastic* speech Clitophon praises Socrates' protrepticous, not without irony (408c2-3) and after this he criticizes what followed Socrates' exortations (408c4, 408c9, 408d7). He says that Socrates does not explicitly say how to start the learning of justice (408e2-3) which, as an art, consists of its own work (409c1) and who should teach it, if it is teachable at all. These questions, raised by him, are not answered by Socrates neither by his companions and, as a consequence, he concludes, Socrates is useless and almost an impediment to achieve the completeness of virtue and happiness. This dissertation aims to offer an alternative analysis of the *eirōneía* ascribed to Socrates in the platonic dialogues while distinguishing this linguistic approach from the ironic Clitophon's speech by comparing two texts whose authors hold different views, namely, "Socratic Irony", by Gregory Vlastos, and "The evolution of *eirōneia* in Classical Greek Texts: Why Socratic *eirōneia* is not Socratic Irony", by Melissa Lane. We also intend to approach the practise of *parrhēsia* in the fourth century BCE Athens, besides the intent of a new translation to the brazilian portuguese from the greek text established by John Burnet (*Platonis Opera*, ed. Oxford University Press. 1903).

KEYWORDS: *Clitophon*, *eirōneía*, irony, *parrhēsia*.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, pelo apoio desde o início, pelo cuidado com as minhas dúvidas, elucidando por meio de outras questões, fazendo com que esse caminho ficasse mais árduo e, ao mesmo tempo, melhor para as minhas próprias superações;

Ao professor Dr. Jacyntho José Lins Brandão que, com seu sorriso acolhedor, tornou as minhas leituras da *Odisseia* um verdadeiro convite ao estudo de grego (ainda em progresso);

Ao professor Dr. Olimar Flores Júnior, sempre presente na minha caminhada e aberto para me ouvir, fazendo com que essa caminhada ficasse um pouco menos árdua nas aulas sobre o “cinismo” de Luciano;

Ao professor Dr. Teodoro Rennó Assunção, sobretudo pela atenção na leitura atenta do projeto deste trabalho, mas também nas leituras de Homero e de Hesíodo em sala de aula e pelo cuidado com a nossa formação;

À professora Dra. Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, pela demonstração firme no seu propósito de levar nossa tradução de *Orestes* aos que estão dentro e fora dos muros da universidade;

Aos colegas, pelo apoio e alegria na convivência;

Às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Faculdade de Letras da UFMG, Letícia Magalhães Munaier Teixeira, Bianca Drielly, Giane de Oliveira Jacob e Leise Ahbreu, pela paciência, apoio e dedicação;

À minha mãe Marisa (*in memoriam*), pelas doces palavras nessa escolha;

À CAPES, pelo valioso apoio financeiro e institucional.

Vinde então, nobres criaturas, e persuadi a Fedro, pai de belos filhos, que se ele não filosofar dignamente, também jamais será digno de discursar sobre nada. Que Fedro então responda. (PLATÃO, *Fedro*, 261a).

SUMÁRIO

1. <i>Clitofonte</i> – Tradução	1
2. Introdução	15
2.1. Algumas palavras sobre a composição do <i>Clitofonte</i>	17
2.2 O diálogo <i>Clitofonte</i>	22
2.3. A estrutura do <i>Clitofonte</i>	26
3. Ironia e <i>Eirōneía</i> socrática	36
3.1 A <i>eirōneía</i> socrática segundo Vlastos e Lane	43
3.2 A <i>eirōneía</i> socrática no <i>Clitofonte</i>	56
4. A <i>Parrhēsia</i> de Clitofonte	73
5. Considerações gerais e Conclusão	88
6. Referências	90
ANEXO A – INTERPRETAÇÃO DO <i>CLITOFONTE</i> SEGUNDO IAN H. BLITS	98
ANEXO B – GLOSSÁRIO	110

1. TRADUÇÃO

ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ*

- [ΣΩΚ.] 406 Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου τις ἡμῖν διηγεῖτο
ἔναγχος, ὅτι Λυσία διαλεγόμενος τὰς μὲν μετὰ
Σωκράτους διατριβὰς ψέγοι, τὴν Θρασυμάχου δὲ συνουσίαν ὑπερε-
παινοῖ.
- [ΚΛ.] 5 – ὅστις, ὦ Σώκρατες, οὐκ ὀρθῶς ἀπεμνημόνευέ σοι
τοὺς ἐμοὶ περὶ σοῦ γενομένους λόγους πρὸς Λυσίαν· τὰ μὲν
γὰρ ἔγωγε οὐκ ἐπήνουν σε, τὰ δὲ καὶ ἐπήνουν. ἐπεὶ δὲ
δῆλος εἶ μεμφόμενος μὲν μοι, προσποιούμενος δὲ μηδὲν
φροντίζειν, ἥδιστ' ἂν σοι διεξέλθοιμι αὐτοὺς αὐτός, ἐπειδὴ
10 καὶ μόνω τυγχάνομεν ὄντε, ἵνα ἥττον με ἡγή πρὸς σὲ φαύ-
λως ἔχειν. νῦν γὰρ ἴσως οὐκ ὀρθῶς ἀκήκοας, ὥστε φαίνη πρὸς
ἐμὲ ἔχειν τραχυτέρως τοῦ δέοντος· εἰ δέ μοι δίδως παρ-
ρησίαν, ἥδιστα ἂν δεξαίμην καὶ ἐθέλω λέγειν.

* Texto grego estabelecido é PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. v. 9, 1925. Disponível em: <<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg029.perseus-eng1>>. Acesso em: 27 Mar. 2018.

406a3-4: ὑπερεπαινοῖ: Segundo Slings (*Plato Clitophon*, 1999, p. 264) essa palavra não significa ‘elogiar demais’, mas ‘elogiar muito’ referindo-se às ocorrências do verbo ὑπερεπαινέω em Platão: *Eut.* 303b2, *Leis* 629d8; e em Aristófanes (*Cav.* v. 680). Entretanto, Slings observa que a maior parte dos tradutores optam por ‘elogiar demais’. Maura Iglesias traduz por ‘desmanchar em elogios’ (PLATÃO. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias. Edição bilingue grego-português. Rio de Janeiro: Ed. da PUC Rio; Edições Loyola, 2011. 156 p.).

CLITOFONTE

- [SÓC.] – A respeito de Clitofonte, filho de Aristônimo, alguém nos contou recentemente, conversando com Lísias, que ele, por um lado, censurava os passatempos com Sócrates, por outro, louvava em demasia o convívio com Trasímaco. 406
- [CLIT.] – Quem quer que seja, ó Sócrates, não lembrou corretamente os meus discursos a seu respeito com Lísias. Pois certamente algumas coisas eu, de minha parte, não louvei, outras louvei. Já que é evidente que me reprova e ainda assim fingindo nem ao menos se preocupar, narraria com o máximo prazer para você eu mesmo as mesmas coisas, já que acontece de estarmos os dois a sós, a fim de que você me considere menos me- 10
díocre. Sendo assim, talvez você não tenha escutado corretamente, de modo que você parece ser mais rude comigo do que se deve. Se me der licença de falar com franqueza, aceitaria com o máximo prazer, e desejo falar.

- [ΣΩ.] 407 – ἀλλ' αἰσχρὸν μὴν σοῦ γε ὠφελεῖν με προθυμου-
μένου μὴ ὑπομένειν· δῆλον γὰρ ὡς γνοὺς ὄπη χείρων εἰμι
καὶ βελτίων, τὰ μὲν ἀσκήσω καὶ διώξομαι, τὰ δὲ φεύξομαι
κατὰ κράτος.
- [ΚΛ.] 5 – ἀκούεις ἄν. ἐγὼ γάρ, ὦ Σώκρατες, σοὶ συγγιγνό-
μενος πολλάκις ἐξεπληττόμην ἀκούων, καὶ μοι ἐδόκεις παρὰ
τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κάλλιστα λέγειν, ὅποτε ἐπιτιμῶν
b τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός, ὑμνεῖς
λέγων· ‘ποῖ φέρεσθε, ὄνθρωποι; καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν
δεόντων πράττοντες, οἵτινες χρημάτων μὲν πέρι τὴν πᾶσαν
σπουδὴν ἔχετε ὅπως ὑμῖν ἔσται, τῶν δ' ὑέων οἷς ταῦτα
5 παραδώσετε ὅπως ἐπιστήσονται χρῆσθαι δικαίως τούτοις,
οὔτε διδασκάλους αὐτοῖς εὐρίσκετε τῆς δικαιοσύνης, εἴπερ
μαθητόν—εἰ δὲ μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν, οἵτινες ἐξασκή-
σουσιν καὶ ἐκμελετήσουσιν ἱκανῶς—οὐδέ γ' ἔτι πρότερον
c ὑμᾶς αὐτοὺς οὕτως ἐθεραπεύσατε. ἀλλ' ὀρῶντες γράμματα
καὶ μουσικὴν καὶ γυμναστικὴν ὑμᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς
παῖδας ὑμῶν ἱκανῶς μεμαθηκότας—ἃ δὴ παιδείαν ἀρετῆς
εἶναι τελέαν ἠγεῖσθε—κάπειτα οὐδὲν ἦττον κακοὺς γιγνο-
5 μένους περὶ τὰ χρήματα, πῶς οὐ καταφρονεῖτε τῆς νῦν
παιδείας οὐδὲ ζητεῖτε οἵτινες ὑμᾶς παύσουσι ταύτης τῆς
ἀμουσίας; καίτοι διὰ γε ταύτην τὴν πλημμέλειαν καὶ ῥαθυ-
μίαν, ἀλλ' οὐ διὰ τὴν ἐν τῷ ποδὶ πρὸς τὴν λύραν ἀμετρίαν,
καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ πόλεις πόλεσιν ἀμέτρως καὶ

[SÓC.] – ‘Mas certamente seria vergonhoso de minha parte, não me sujeitar ao seu empenho em me tornar melhor: pois é evidente que, ao ter reconhecido no que sou pior e no que melhor, isso, por um lado exercitarei e perseguirei, aquilo, por outro, fugirei segundo o meu poder.’

[CLIT.] – Então ouça. Pois quando eu, ó Sócrates, estava em sua companhia, ficava frequentemente perplexo ao ouvir, e a mim parecia dizer mais belamente aos outros homens todas as vezes que reprovava os seres humanos, como um deus trágico *ex-machina*, você entoava dizendo: ‘Para onde vão, seres humanos? Vocês ignoram que não fazem nada do que têm a fazer, colocam todo o empenho em torno das riquezas de modo que a tenham, mas dos filhos para os quais vocês a deixarão, como servir-se delas com justiça, nem encontram mestres que lhes ensinem a justiça – se é que ela é ensinável – ou se é possível pelo treino e pela prática, o que vem do exercício e da dedicação suficientes – nem sequer cuidam de vocês mesmos. Mas ao ver que vocês mesmos e seus filhos aprenderam suficientemente as letras, as artes das musas e a ginástica – o que com certeza consideravam ser essa a educação inteira na virtude, – sem serem por isso menos perversos em relação à riqueza, como não desprezam o sistema de educação vigente, nem procuram por quem possa cessar essa falta de cultivo das artes das musas? Por certo é por causa desse desafinamento e dessa indolência e não pela desmedida que, irmão contra irmão e cidades contra cidades,

- d ἀναρμόστως προσφερόμεναι στασιάζουσι καὶ πολεμοῦντες τὰ
ἔσχατα δρῶσιν καὶ πάσχουσιν. ὑμεῖς δὲ ἦτε οὐ δι' ἀπαι-
δευσίαν οὐδὲ δι' ἄγνοιαν ἀλλ' ἐκόντας τοὺς ἀδίκους ἀδίκους
εἶναι, πάλιν δ' αὖ τολμᾶτε λέγειν ὡς αἰσχρὸν καὶ θεομισῆς
- 5 ἢ ἀδικία· πῶς οὖν δὴ τις τό γε τοιοῦτον κακὸν ἐκὼν αἰροῖτ'
ἄν; Ἦττων ὅς ἂν ἦ, φατέ, τῶν ἡδονῶν. οὐκοῦν καὶ τοῦτο
ἀκούσιον, εἴπερ τὸ νικᾶν ἐκούσιον; ὥστε ἐκ παντὸς τρόπου
τό γε ἀδικεῖν ἀκούσιον ὁ λόγος αἰρεῖ, καὶ δεῖν ἐπιμέλειαν τῆς'
- e 'νῦν πλείω ποιεῖσθαι πάντ' ἄνδρα ἰδίᾳ θ' ἅμα καὶ δημοσίᾳ
συμπάσας τὰς πόλεις.'
- ταῦτ' οὖν, ὃ Σώκρατες, ἐγὼ ὅταν ἀκούω σοῦ θαμὰ
λέγοντος, καὶ μάλα ἄγαμαι καὶ θαυμαστῶς ὡς ἐπαινῶ.
- 5 καὶ ὁπότεν αὖ φῆς τὸ ἐφεξῆς τούτῳ, τοὺς ἀσκοῦντας μὲν
τὰ σώματα, τῆς δὲ ψυχῆς ἡμεληκότας ἕτερόν τι πράττειν
τοιοῦτον, τοῦ μὲν ἄρξοντος ἀμελεῖν, περὶ δὲ τὸ ἀρξόμενον
ἐσπουδακέναι. καὶ ὅταν λέγῃς ὡς ὅτῳ τις μὴ ἐπίσταται
χρῆσθαι, κρεῖττον ἔαν τὴν τούτου χρῆσιν· εἰ δὴ τις μὴ
- 10 ἐπίσταται ὀφθαλμοῖς χρῆσθαι μὴδὲ ὠσὶν μὴδὲ σύμπαντι τῷ
σώματι, τούτῳ μῆτε ἀκούειν μῆθ' ὄρᾶν μῆτ' ἄλλην χρείαν
μηδεμίαν χρῆσθαι τῷ σώματι κρεῖττον ἢ ὀπιούν χρῆσθαι·

lançando-se e rebelando-se em conflitos sem medida e sem harmonia, infligindo e d
sofrendo em combates as coisas mais extremas. Então vocês dizem que não é por falta da
educação nem por ignorância, mas é com consentimento que os injustos são injustos,
ainda ousam dizer que a injustiça é vergonhosa e odiosa
aos deuses. Como então alguém escolheria 5
tal mal com consentimento? Alguém que seja, vocês dizem, mais fraco do que os prazeres.
Portanto não é sem consentimento que é assim, se é verdade que o vencer se dá com
consentimento? De modo que, de todo jeito, o discurso escolhe que cometer injustiça se dá
sem consentimento, e que é necessário o cuidado do que fazemos agora tanto todo homem na e
vida privada quanto na vida pública em todas as cidades em conjunto.?’
Quanto a essas coisas, ó Sócrates, quando eu, de minha parte, ouço você dizer frequentemente,
me admiro muito e louvo com espanto.
E quando de novo você diz que aqueles que exercitam 5
o corpo e negligenciam a alma praticam algo
desse tipo, eles negligenciam a parte que comandará e, por outro lado, zelam por aquela que
será comandada. E quando você diz que se alguém não sabe
fazer uso do que quer que seja, mais forte não fazer uso disso. E se de
fato alguém não sabe se servir dos olhos, nem dos ouvidos, 10
nem de todo o corpo, é melhor não ouvir, nem olhar, nem se servir
do corpo de algum modo, do que usá-lo não importa como.

408 και δὴ καὶ περὶ τέχνην ὡσαύτως· ὅστις γὰρ δὴ μὴ ἐπίσταται
 τῇ ἑαυτοῦ λύρᾳ χρῆσθαι, δῆλον ὡς οὐδὲ τῇ τοῦ γείτονος, οὐδὲ
 ὅστις μὴ τῇ τῶν ἄλλων, οὐδὲ τῇ ἑαυτοῦ, οὐδ' ἄλλω τῶν
 ὀργάνων οὐδὲ κτημάτων οὐδενί. καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς ὁ
 5 λόγος οὕτως σοι, ὡς ὅστις ψυχῇ μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι,
 τούτῳ τὸ ἄγειν ἡσυχίαν τῇ ψυχῇ καὶ μὴ ζῆν κρεῖττον ἢ ζῆν
 πράττοντι καθ' αὐτόν· εἰ δέ τις ἀνάγκη ζῆν εἴη, δούλω ἄμεινον
 b ἢ ἐλευθέρῳ διάγειν τῷ τοιούτῳ τὸν βίον ἐστὶν ἄρα, καθάπερ
 πλοίου παραδόντι τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλω, τῷ μαθόντι
 τὴν τῶν ἀνθρώπων κυβερνητικὴν, ἣν δὴ σὺ πολιτικὴν, ὧ
 Σώκρατες, ἐπονομάζεις πολλάκις, τὴν αὐτὴν δὴ αὐτὴν δικα-
 5 στικὴν τε καὶ δικαιοσύνην ὡς ἔστιν λέγων.
 τούτοις δὴ τοῖς
 λόγοις καὶ ἑτέροις τοιούτοις παμπόλλοις καὶ παγκάλως λεγο-
 μένοις, ὡς διδακτὸν ἀρετῆ καὶ πάντων ἑαυτοῦ δεῖ μάλιστα
 c ἐπιμελεῖσθαι, σχεδὸν οὕτ' ἀντεῖπον πῶποτε οὕτ' οἶμαι μή-
 ποτε ὑστερον ἀντεῖπω, προτρεπτικωτάτους τε ἡγοῦμαι καὶ
 ὠφελιμωτάτους, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ καθεύδοντας ἐπεγείρειν
 ἡμᾶς. προσεῖχον δὴ τὸν νοῦν τὸ μετὰ ταῦτα ὡς ἀκουσόμενος,
 5 ἐπανερωτῶν οὕτι σὲ τὸ πρῶτον, ὧ Σώκρατες, ἀλλὰ τῶν
 ἡλικιωτῶν τε καὶ συνεπιθυμητῶν ἢ ἐταίρων σῶν, ἢ ὅπως δεῖ
 πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν. τούτων γὰρ
 τοὺς τί μάλιστα εἶναι δοξαζόμενους ὑπὸ σοῦ πρώτους
 ἐπανηρώτων, πυνθανόμενος τίς ὁ μετὰ ταῦτ' εἶη λόγος, καὶ
 d κατὰ σὲ τρόπον τινὰ ὑποτείνων αὐτοῖς, 'ὧ βέλτιστοι,'
 ἔφην, 'ὕμεῖς, πῶς ποτε νῦν ἀποδεχόμεθα τὴν Σωκράτους
 προτροπὴν ἡμῶν ἐπ' ἀρετῆν; ὡς ὄντος μόνου τούτου,
 ἐπεξελεθεῖν δὲ οὐκ ἔνι τῷ πράγματι καὶ λαβεῖν αὐτὸ τελέως,
 5 ἀλλ' ἡμῖν παρὰ πάντα δὴ τὸν βίον ἔργον τοῦτ' ἔσται, τοὺς
 μήπω προτετραμμένους προτρέπειν, καὶ ἐκείνους αὖ ἑτέρους;
 ἢ δεῖ τὸν Σωκράτη καὶ ἀλλήλους ἡμᾶς τὸ μετὰ τοῦτ' ἐπανερω-
 e τᾶν,' ὁμολογήσαντας τοῦτ' αὐτὸ ἀνθρώπῳ πρακτέον εἶναι, τί

ainda por cima a respeito da arte da mesma forma: pois quem quer que não sabe 408
fazer uso da própria lira, é claro que não sabe nem da do vizinho, nem
quem quer que não sabe fazer uso da dos outros, não sabe fazer uso de sua própria
nem de qualquer dos instrumentos ou de suas posses. E finaliza belamente seu
discurso assim: ‘quem quer que não sabe fazer uso da alma 5
mais vale para ele conduzir a alma em tranquilidade e não viver é melhor do que viver
segundo si mesmo. Mas se houver alguma necessidade de viver, melhor [viver]
como escravo do que passar a vida em liberdade, como b
a embarcação que entrega os lemes do entendimento a outro, ao que aprende a arte
da pilotagem dos seres humanos, a qual você,
ó Sócrates, denomina frequentemente política, essa que diz ser o mesmo
que a prática jurídica e a justiça.’
Esses tais discursos 5
e outros desse tipo muitíssimos e belissimamente
proferidos, que defendem que ‘a virtude pode ser ensinada’ e mais do que tudo
da qual ‘é preciso se ocupar’ eu nunca contradisse, suponho c
nem contradirei daqui por diante, eu os considero os mais exortativos e
os mais úteis, e simplesmente, como se nos acordassem do estado de sono.
Prestei atenção como se para ouvir o que viria em seguida, perguntando de novo
não a você primeiro, ó Sócrates, mas a seus 5
contemporâneos com as mesmas aspirações ou companheiros, ou como quer que se deve
nomear a relação tal como essa entre você e eles. Pois desses,
os primeiros a quem eu interoguei, eram os mais estimados por você,
tendo inquirido qual seria o discurso depois desse,
ao seu modo, mostrando a eles ‘Ó excelentíssimos’ d
eu disse, ‘e agora como enfim recebemos o discurso exortativo à virtude
que nos dirige Sócrates? Como se não houvesse nada mais,
discorrer sobre o assunto e ser impossível apreendê-lo completamente.
Mas será a nossa tarefa para toda a vida, os não ainda 5
exortados exortar, e aqueles por sua vez aos outros?
Ou, uma vez que concordamos que é isso o que um ser humano deve fazer, e
devemos interrogar de novo Sócrates e uns aos outros, qual é o próximo passo ? e

τὸν τευθεν; πῶς ἄρχεσθαι δεῖν φαμεν δικαιοσύνης πέρι
 μαθήσεως; ὥσπερ ἂν εἴ τις ἡμᾶς προύτρεπεν τοῦ σώματος
 ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, μηδὲν προνοοῦντας ὁρῶν καθάπερ
 5 παῖδας ὡς ἔστιν τις γυμναστική καὶ ἰατρική, κάπειτα ὠνεύ-
 διζεν, λέγων ὡς αἰσχρὸν πυρῶν μὲν καὶ κριθῶν καὶ ἄμπέλων
 ἐπιμέλειαν πᾶσαν ποιεῖσθαι, καὶ ὅσα τοῦ σώματος ἕνεκα
 διαπονούμεθα τε καὶ κτώμεθα, τούτου δ' αὐτοῦ μηδεμίαν
 10 τέχνην μηδὲ μηχανήν, ὅπως ὡς βέλτιστον ἔσται τὸ σῶμα,
 ἐξευρίσκειν, καὶ ταῦτα οὕσαν. εἰ δ' ἐπανηρόμεθα τὸν ταῦθ'·
 409 ἡμᾶς προτρέποντα λέγεις δὲ εἶναι τίνας ταύτας τὰς τέχνας;
 'εἶπεν ἂν ἴσως ὅτι γυμναστική καὶ ἰατρική. καὶ νῦν δὴ τίνα
 φαμέν εἶναι τὴν ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ τέχνην; λεγέσθω.'
 ὁ δὲ δοκῶν αὐτῶν ἐρωωμένεστατος εἶναι πρὸς ταῦτα ἀπο-
 5 κρινόμενος εἶπέν μοι ταύτην τὴν τέχνην εἶναι ἥνπερ ἀκούεις
 σὺ λέγοντος, ἔφη, Σωκράτους, οὐκ ἄλλην ἢ δικαιοσύνην.
 εἰπόντος δ' ἐμοῦ 'μή μοι τὸ ὄνομα μόνον εἴπῃς, ἀλλὰ ὧδε.'
 b 'ἰατρική πού τις λέγεται τέχνη· ταύτης δ' ἔστιν διττὰ τὰ
 ἀποτελούμενα, τὸ μὲν ἰατροῦς ἀεὶ πρὸς τοῖς οὕσιν ἐτέρους
 ἐξεργάζεσθαι, τὸ δὲ ὑγίειαν· ἔστιν δὲ τούτων θάτερον οὐκ ἐτι
 5 τέχνη, τῆς τέχνης δὲ τῆς διδασκούσης τε καὶ διδασκομένης
 ἔργον, ὃ δὲ λέγομεν ὑγίειαν. καὶ τεκτονικῆς δὲ κατὰ ταῦτα
 οἰκία τε καὶ τεκτονικὴ τὸ μὲν ἔργον, τὸ δὲ δίδαγμα. τῆς δὲ
 δικαιοσύνης ὡσαύτως τὸ μὲν δίκαιους ἔστω ποιεῖν, καθάπερ
 ἐκεῖ τοὺς τεχνίτας ἐκάστους. τὸ δ' ἕτερον, ὃ δύναται ποιεῖν
 c ἡμῖν ἔργον ὁ δίκαιος, τί τοῦτό φαμεν; εἰπέ.'
 οὗτος μὲν ὡς
 οἶμαι, τὸ συμφέρον ἀπεκρίνατο, ἄλλος δὲ τὸ δέον, ἕτερος δὲ
 τὸ ὠφέλιμον, ὃ δὲ τὸ λυσιτελοῦν. ἐπανήειν δὲ ἐγὼ λέγων
 5 ὅτι 'κάκει τά γε ὀνόματα ταῦτ' ἔστιν ἐν ἐκάστη τῶν τεχνῶν,
 ὁρθῶς πράττειν, λυσιτελοῦντα, ὠφέλιμα καὶ ἄλλα τὰ τοιαῦτα·
 ἀλλὰ πρὸς ὅτι ταῦτα πάντα τείνει, ἐρεῖ τὸ ἴδιον ἐκάστη
 ἢ τέχνη, οἷον ἢ τεκτονικὴ τὸ εὖ, τὸ καλῶς, τὸ δεόντως, ὥστε'
 d 'τὰ ξύλινα, φήσει, σκευὴ γίγνεσθαι, ἃ δὲ οὐκ ἔστιν τέχνη.
 λεγέσθω δὲ καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης ὡσαύτως.'
 τελευτῶν
 ἀπεκρίνατό τις ὃ Σώκρατες μοι τῶν σῶν ἐταίρων, ὃς δὲ
 κομψότατα ἔδοξεν εἰπεῖν, ὅτι τοῦτ' εἶη τὸ τῆς δικαιοσύνης
 5 ἴδιον ἔργον, ὃ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς, φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσιν

O que devemos dizer a respeito de como começar o aprendizado acerca da justiça?
 Como se alguém nos exortasse a prestar
 nossos cuidados do corpo, refletindo de antemão como se fôssemos crianças, não prevendo
 que existe algo tal como a ginástica e a medicina, então 5
 ele censurava dizendo que é vergonhoso dar todo o cuidado ao trigo, à cevada, às vinhas
 e a tantas coisas pelas quais por causa
 do corpo esforçamo-nos e adquirimos e ao mesmo tempo sem descobrir nenhuma arte
 nem artifício que será o melhor possível para o corpo
 apesar de tais existirem. E perguntássemos novamente a ele 10
 que nos exorta. ‘Diz o que essas artes são?’ 409
 Diria ele provavelmente que são a ginástica e a medicina. E então qual
 é a arte que nós dizemos ser sobre a virtude da alma? Diga.
 O que era considerado mais vigoroso em relação a essas coisas me respondeu
 que essa arte sobre a qual você ouviu 5
 Sócrates falar, não era outra senão a justiça.
 Então eu respondi: ‘Fale não apenas nome, mas desta maneira
 diz-se que há uma arte da medicina e seus fins são dois: b
 um continuar a produzir médicos além dos que existem,
 e produzir a saúde. Desses, o segundo não é mais uma arte,
 mas o resultado da arte que tanto ensina como é ensinada,
 a qual chamamos saúde. E da mesma maneira que a carpintaria, há a casa de um lado,
 o resultado, de outro a lição. Em relação à justiça, de modo semelhante, ela 5
 produz homens justos, assim como
 no caso das outras arte em relação aos
 artesãos. O que dizemos que é a outra, o resultado
 do que o homem justo é capaz de realizar para nós ? Diga.’ c
 Esse mesmo
 eu acho, me respondeu, ‘o que é de interesse’, o outro, ‘o que é o dever’ e ainda outro,
 ‘o que é útil’, e ainda outro, ‘o que é vantajoso’. Eu, de minha parte, recapitulei e
 disse que esses nomes certamente estão dirá em cada uma dessas artes,
 agir corretamente, as coisas vantajosas, as coisas úteis e assim com as outras artes. 5
 desse tipo. Mas quanto a que todos esses termos se aplicam, cada arte exprime a sua
 peculiaridade por exemplo, a carpintaria, o bem, o que é belo, o que é necessário,
 de modo a fazer as madeiras tornarem ferramenta, o que certamente não é arte. d
 Fale pois dos assuntos da justiça da mesma forma.
 Finalmente,
 um de seus companheiros, ó Sócrates, o que parecia o mais
 refinado para falar me respondeu que o resultado particular da justiça, 5
 e que não seria partilhado por nenhuma das outras, seria fazer a amizade nas cidades.

ποιεῖν. οὗτος δ' αὖ ἐρωτώμενος τὴν φιλίαν ἀγαθὸν τ' ἔφη
 εἶναι καὶ οὐδέποτε κακόν, τὰς δὲ τῶν παίδων φιλίας καὶ
 τὰς τῶν θηρίων, ἃς ἡμεῖς τοῦτο τοῦνομα ἐπονομάζομεν, οὐκ
 ἀπεδέχετο εἶναι φιλίας ἐπανερωτώμενος. συνέβαινε γὰρ αὐτῷ
 e τὰ πλείω τὰς τοιαύτας βλαβερὰς ἢ ἀγαθὰς εἶναι. φεύγων
 δὴ τὸ τοιοῦτον οὐδὲ φιλίας ἔφη τὰς τοιαύτας εἶναι, ψευδῶς
 δὲ ὀνομάζειν αὐτὰς τοὺς οὕτως ὀνομάζοντας. τὴν δὲ ὄντως
 καὶ ἀληθῶς φιλίαν εἶναι σαφέστατα ὁμόνοιαν. τὴν δὲ
 5 ὁμόνοιαν ἐρωτώμενος εἰ ὁμοδοξίαν εἶναι λέγοι ἢ ἐπιστήμην,
 τὴν μὲν ὁμοδοξίαν ἠτίμαζεν. ἠναγκάζοντο γὰρ πολλοὶ καὶ
 βλαβεραὶ γίνεσθαι ὁμοδοξίαι ἀνθρώπων, τὴν δὲ φιλίαν
 ἀγαθὸν ὠμολογῆκει πάντως εἶναι καὶ δικαιοσύνης ἔργον.
 ὥστε ταῦτόν ἔφησεν εἶναι ὁμόνοιαν καὶ ἐπιστήμην οὖσαν,
 10 ἀλλ' οὐ δόξαν. ὅτε δὴ ἐνταῦθα ἤμεν τοῦ λόγου ἀποροῦντες,
 410 'οἱ παρόντες ἱκανοὶ ἦσαν ἐπιπλήττειν τε αὐτῷ καὶ λέγειν ὅτι
 περιδεδράμηκεν εἰς ταῦτόν ὁ λόγος τοῖς πρώτοις, καὶ ἔλεγον
 ὅτι 'καὶ ἡ ἰατρικὴ ὁμόνοιά τις ἐστὶ καὶ ἅπασαι αἱ τέχναι,
 καὶ περὶ οὗτου εἰσὶν ἔχουσι λέγειν. τὴν δὲ ὑπὸ σοῦ λεγομένην
 5 δικαιοσύνην ἢ ὁμόνοιαν, ὅποι τείνουσά ἐστιν, διαπέφευγεν,
 καὶ ἄδηλον αὐτῆς ὅτι ποτ' ἐστὶν τὸ ἔργον.'
 ταῦτα, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ τελευτῶν καὶ σὲ αὐτὸν ἠρώτων,
 καὶ εἰπές μοι δικαιοσύνης εἶναι τοὺς μὲν ἐχθροὺς βλάπτειν,
 b 'τοὺς δὲ φίλους εὖ ποιεῖν. ὕστερον δὲ ἐφάνη βλάπτειν
 γε οὐδέποτε ὁ δίκαιος οὐδένα. πάντα γὰρ ἐπ' ὠφελίᾳ πάν-
 τας δρᾶν.
 ταῦτα δὲ οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλὰ πολὺν δὴ
 ὑπομείνας χρόνον καὶ λιπαρῶν ἀπείρηκα, νομίσας σε τὸ
 5 μὲν προτρέπειν εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν κάλλιστ' ἀνθρώπων
 δρᾶν, δυοῖν δὲ θάτερον, ἢ τοσοῦτον μόνον δύνασθαι, μα-
 κρότερον δὲ οὐδέν, ὃ γένοιτ' ἂν καὶ περὶ ἄλλην ἠντιναοῦν τέχνην,
 οἷον μὴ ὄντα κυβερνήτην καταμελετῆσαι τὸν ἔπαινον

Interrogado outra vez, ele afirmou que a amizade era um bem e nunca um mal, mas quanto ao que damos esse mesmo nome, a amizade das crianças e dos animais, não aceitou que fosse amizade, pois ocorreu-lhe que eram na maioria das vezes mais prejudiciais do que boas. Evitando as consequências dessa afirmação disse que tais relações não eram amizades e que aqueles que as nomeiam assim, as nomeiam de maneira errada. E o que era, realmente e verdadeiramente, a amizade era claramente a concórdia. e

Ao ser interrogado se a concórdia queria dizer a concórdia de opinião ou de conhecimento, 5
ele desprezou a concordância de opinião. Pois existem necessariamente muitos exemplos prejudiciais concordância de opiniões entre os seres humanos, enquanto a amizade era inteiramente um bem e o resultado da justiça. Dessa maneira ele disse que a concórdia seria o mesmo, que ela era conhecimento e não opinião. Ao chegarmos a esse ponto do discurso, e em impasse, 10
os presentes foram capazes de repreender o homem e dizer que 410
o discurso dava voltas em direção ao mesmo ponto de partida. A medicina também, disseram, é uma espécie de concórdia e assim como todas as artes elas dizem respeito acerca do que são, elas podem dizer; mas quanto à ‘justiça’ e à ‘concórdia’ de que você fala, 5
ao que ela visa, nos escapuliu, e qual é afinal o resultado dela não é claro.

Finalmente, ó Sócrates, fazia também a pergunta a você mesmo e você me dizia ser próprio da justiça prejudicar os inimigos e beneficiar os amigos. Mais tarde, porém, revelou que o homem justo não prejudica ninguém. Pois em tudo ele age para a utilidade de todos. b

Depois de insistir não uma ou duas vezes, mas por muito tempo, eu desisti de perguntar. Ao chegar a considerar que você é o mais excelente dos seres humanos em exortar ao empenho da virtude, 5
das duas coisas uma: ou só é capaz apenas de tanto e nada mais, o que seria o caso de outra arte, como por exemplo um homem que, embora não sendo timoneiro, exercitasse o louvor

c 'περι αὐτῆς, ὡς πολλοῦ τοῖς ἀνθρώποις ἀξία, καὶ περὶ τῶν
 ἄλλων τεχνῶν ὡσαύτως· ταῦτόν δὴ καὶ σοὶ τις ἐπενέγκοι
 τάχ' ἂν περὶ δικαιοσύνης, ὡς οὐ μᾶλλον ὄντι δικαιοσύνης
 ἐπιστήμονι, διότι καλῶς αὐτὴν ἐγκωμιάζεις. οὐ μὴν τό γε
 5 ἐμὸν οὕτως ἔχει· δυοῖν δὲ θάτερον, ἢ οὐκ εἰδέναι σε ἢ
 οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν.
 διὰ ταῦτα δὴ καὶ πρὸς
 Θρασύμαχον οἶμαι πορεύσομαι καὶ ἄλλοσε ὅποι δύναμαι,
 ἀπορῶν ἐπεὶ εἴ γ' ἐθέλεις σὺ τούτων μὲν ἤδη παύσασθαι
 d πρὸς ἐμὲ τῶν λόγων τῶν προτρεπτικῶν, οἷον δέ, εἰ περὶ
 γυμναστικῆς προτετραμμένος ἢ τοῦ σώματος δεῖν μὴ ἀμελεῖν,
 τὸ ἐφεξῆς ἂν τῷ προτρεπτικῷ λόγῳ ἔλεγεσ οἷον τὸ σῶμά
 μου φύσει ὄν οἷα θεραπείας δεῖται, καὶ νῦν δὴ ταῦτόν
 5 γιγνέσθω. θές τὸν Κλειτοφῶντα ὁμολογοῦντα ὡς ἔστιν κατα-
 γέλαστον τῶν μὲν ἄλλων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, ψυχῆς δέ,
 e ἥς ἔνεκα τᾶλλα διαπονούμεθα, ταύτης ἡμεληκέναι· καὶ τᾶλλα
 πάντα οἷου με νῦν οὕτως εἰρηκέναι τὰ τούτοις ἐξῆς, ἃ καὶ
 νυνδὴ διήλθον.
 καὶ σου δεόμενος λέγω μηδαμῶς ἄλλως ποιεῖν,
 ἵνα μὴ, καθάπερ νῦν, τὰ μὲν ἐπαινῶ σε πρὸς Λυσίαν καὶ πρὸς
 5 τοὺς ἄλλους, τὰ δέ τι καὶ ψέγω. μὴ μὲν γὰρ προτετραμμένῳ
 σε ἀνθρώπῳ, ὃ Σώκρατες, ἀξιον εἶναι τοῦ παντὸς φήσω,
 προτετραμμένῳ δὲ σχεδὸν καὶ ἐμπόδιον τοῦ πρὸς τέλος ἀρετῆς
 ἐλθόντα εὐδαίμονα γενέσθαι.

a essa arte, a qual é de valor para os homens, e assim igualmente c
nas outras artes. Alguns poderiam talvez lhe fazer a mesma acusação
sobre a justiça, que você não é melhor conhecedor da justiça
só porque a elogia belamente. Não é que essa seja minha posição. 5
De duas, uma, ou você não sabe ou
não quer compartilhar comigo.
É exatamente por isso, suponho, que recorro a
Trasímaco e a quem eu puder
em impasse. Contudo, no que respeita a mim, se [você] estiver disposto a cessar
esses discursos de exortação – e, assim como se tivesse me exortado acerca d
da ginástica, que não se deve descuidar do corpo, você prosseguisse com o discurso de
exortação explicando qual a natureza do meu corpo
e que tipo de terapia necessita – que isso aconteça agora.
Fique certo de que Clitofonte concorda que é ridículo 5
se dedicar ao cuidado de outras coisas e negligenciar aquela
por causa da qual nos esforçamos por cada uma e
das outras coisas: a alma,
e supõe agora também que todas as outras coisas que se seguem a estas e
que acabei de discorrer. Faça como digo lhe implorando agora a fim de que, diante de Lísias e
dos outros não te louve por algumas coisas e te repreve por outras. Pois mantenho, ó Sócrates, 5
que para o que não foi exortado por você, [você] é de inestimável valor,
mas para quem foi exortado, você é quase um entrave para alcançar a finalidade da
virtude e tornar-se feliz.

2. INTRODUÇÃO

O principal objetivo deste trabalho é apresentar uma segunda proposta de tradução do diálogo *Clitofonte* a partir do texto grego estabelecido por John Burnet (*Platonis Opera*, ed. Oxford University Press. 1903), visto que, no Brasil, o *Clitofonte* foi traduzido por Carlos Alberto Nunes e publicado, em 1980, pela editora da Universidade Federal do Pará, sob o título de *Apócrifos ou Duvidosos*.¹ Em Portugal, José Colen foi o responsável pela tradução publicada na revista *Filosofia*, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 2012, disponível online.² Em língua inglesa existem vários tradutores desse diálogo, entre os quais Simon R. Slings, que publicou, em 1999, como resultado de sua tese de doutorado, a edição crítica desse diálogo com uma lista de seus manuscritos mais relevantes.³ A questão acerca da autenticidade do *Clitofonte*, porém, ainda é motivo de debate entre tradutores e comentadores do diálogo e será brevemente discutida na seção seguinte.

Em segundo lugar propomo-nos a discutir a *eirōneía* socrática ainda que esse termo ou seus cognatos não ocorram no texto do diálogo. A justificativa que apresentamos para essa discussão é a detecção, por parte de Clitofonte, do fingimento de Sócrates (406a8). Clitofonte usa o participio do verbo fingir (προσποιούμενος) ao dizer que Sócrates “finge” não se preocupar com suas censuras. A *eirōneía*, segundo Lane, não supõe ironia, mas uma tentativa de “ocultar fingindo”, necessariamente detectada por uma segunda pessoa.⁴ Assim, quando Slings afirma que Sócrates é irônico tanto no prólogo, quanto em seu silêncio no restante do diálogo, propomos o questionamento do significado de *eirōneía* ao contrapormos as visões de dois autores, Vlastos e Lane, cujos pontos de vista acerca desse tema apresentam divergências.⁵

Finalmente analisamos brevemente o discurso franco (*parrhēsia*) de Clitofonte neste diálogo que, segundo Saxonhouse, constitui uma prática ateniense durante a democracia instituída em 508 a.C., lugar da liberdade de discurso, uma abertura a todos

¹ Tuffani (2016, p. 44) publicou um catálogo de literatura grega em que o diálogo *Clitofonte* aparece como subtítulo do resultado de Platão traduzida por Carlos A. Nunes, a saber, PLATÃO. *Diálogos*: Sofista, Político, Apócrifos ou duvidosos [Hiparco, Minos, Os rivais, Teágenes, Clitofonte, Do justo, Da virtude, Demódoco, Sísifo, Erixias, Axíoco, Definições]. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 10.

² Cf. COLEN, 2012, p. 17-30.

³ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999.

⁴ Cf. LANE, 2006, p. 53.

⁵ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 15, 17, 41, 42, 46.

para o discurso público e especialmente a rejeição à vergonha ou ao pudor (*aidōs*).⁶ O pudor constitui, junto à justiça (*dikē*), a “a arte política, que Zeus, por meio de Hermes (*Prot.* 319a4, 322c2), enviou aos homens de modo que eles possam escapar do caos de suas vidas como indivíduos que vislumbram apenas sua satisfação pessoal”.⁷ Esse pudor, ou o temor respeitoso, é sinalizado por Sócrates quando este diz que seria vergonhoso (*aischrón*) não se submeter à *parrhēsia* de Clitofonte. Assim como no diálogo *Protágoras* (317c), Sócrates percebe a avidez de Clitofonte para falar.⁸ Mas é a ironia, como observam Brünnecke e Slings, que permeia os elogios e as críticas de Clitofonte a Sócrates.⁹

O *Clitofonte* nos permite observar que, diferentemente daquilo que Foucault sustenta, a verdade pode ser dita por meio da ironia e que, portanto, a *parrhēsia* pode não configurar uma “anti-ironia”.¹⁰ Propomos que a ironia aqui, é justamente o recurso de Clitofonte para deixar claro que, para ele, os discursos de Sócrates são inúteis (410e), justificando os elogios a Trasímaco. Os elogios inicialmente feitos a Sócrates configuram, como observa Geffcken, uma atitude conciliatória.¹¹ A *parrhēsia* pejorativa como Foucault classifica, consiste em dizer tudo, “no sentido de dizer qualquer coisa”, como faz Clitofonte diante de Sócrates.¹²

É, portanto, nesse discurso *parrhesiástico* de Clitofonte que procuramos mostrar a distinção entre a *eirōneia* socrática em Platão e a ironia, tal como entendemos hoje.

⁶ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 40. Sobre os sentidos de *aidōs* na literatura grega antiga veja-se, por exemplo: CAIRNS, D. L. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press. 1993, 474 p.

⁷ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 213.

⁸ Cf. PLATÃO, *Protágoras* (317c7-9): Percebi que ele desejava mostrar-se e vangloriar-se a Pródico e a Hípias de o termos procurado na qualidade de admiradores dele (καὶ ἐγὼ—ὕπώπτευσα γὰρ βούλεσθαι αὐτὸν τῷ τε προδίκῳ καὶ τῷ Ἱππία ἐνδείξασθαι καὶ καλλωπίσασθαι ὅτι ἔραστοι) (Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: Edufpa, 2002).

⁹ Cf. BRÜNNECKE, 1913, p. 471; Slings, comentador e tradutor do diálogo Clitofonte, em PLATO'S CLITOPHON, 199, p. 46.

¹⁰ Cf. FOUCAULT, P.-M., 2013, p. 54.

¹¹ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 436.

¹² Cf. FOUCAULT, P.-M., 2017, p. 10-11..

2.1. Algumas palavras sobre a composição do *Clitofonte*

Entre os diálogos suspeitos de autoria platônica o *Clitofonte* é o que deixa maiores controvérsias e o que oferece o maior número de conclusões discordantes. Além dessa questão, há, também, divergências quanto à sua completude, negada por alguns, quando atribuído a Platão. A favor da inautenticidade do diálogo estão Ast¹³, Socher¹⁴, Herman¹⁵, Susemihl¹⁶, Kunert¹⁷, Hirzel¹⁸, Hartlich¹⁹ e Wendland²⁰. Scheleiermacher, por exemplo, defendeu a necessidade de excluir o *Clitofonte* das obras autênticas de Platão devido à representação claramente polêmica de Sócrates que permanece sob o poder de seu adversário sem responder às acusações, o que seria inconcebível para Platão.²¹ Segundo Souilhé, a maior parte dos críticos do século XX fizeram “eco” das palavras de Scheleiermacher.²² Souilhé considera o *Clitofonte* um panfleto dirigido mais contra Platão do que contra os autores socráticos.²³ Grube, no entanto, demonstra que Platão era capaz de confrontar seu mestre, como no diálogo *Parmênides*. Por outro lado, Johannes Geffcken, que defende a completude (“völlig abgeschlossen”) do *Clitofonte* no texto “Das Rätsel des ‘Kleitophon’”, oferece duas hipóteses sobre o possível autor do diálogo: ou o autor seria o sofista Teodectes de Fasélide, autor de uma Apologia de Sócrates (*Ret.* II, 23), ou um de seus alunos.²⁴

Teodectes de Fasélide, amigo e aluno de Aristóteles, foi citado tanto na *Retórica* (II, 1399a 11, 1399b1, 1399b29, 1400a 34, 1401a 35, 1401b 46), quanto na *Poética* (1455a 9, 1455b 29). Em alusão a um provável aluno de Aristóteles como autor do *Clitofonte*, Chroust lembra que o estagirita ensinou retórica principalmente com o objetivo de antagonizar e desacreditar Isócrates, seu rival e oponente na Academia e Diels, ainda de acordo com Chroust, insistiu que, mesmo enquanto Platão estava vivo, Aristóteles ofereceu um curso de retórica na Academia, o que pode ter resultado na

¹³ Cf. AST, 1816, p. 500. (Para quem o diálogo não foi concluído).

¹⁴ Cf. SOCHER, 1820, p. 154-160.

¹⁵ Cf. HERMANN, 1839, p. 426-427.

¹⁶ Cf. SUSEMIHL, 1865, *A*, *apud* BRÜNNECKE, 1913, p. 450.

¹⁷ Cf. KUNERT, 1881, *Apud* BRÜNNECKE, 1913, p. 450 (KUNERT é também citado por Slings (Plato *Cleitophon*, 1999): KUNERT, R. *Quae inter Clitophonem dialogum et Platonis Rempublicam intercedat necessitudo*, Greifswald 1881.

¹⁸ Cf. HIRZEL, 1883, p. 77.

¹⁹ Cf. HARTLICH, 1889, *Apud*, GEFFCKEN, 1933, p. 430.

²⁰ Cf. WENDLAND, 1896, *Apud*, BRÜNNECKE, 1913, p. 450.

²¹ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 230.

²² Cf. SOUILHÉ, 1930, p. 169.

²³ *Ibidem*, p. 172.

²⁴ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 439.

publicação do livro “Τέχνης Θεοδέκτου Συναγωγή”, por Teodectes de Fasélide, logo após Aristóteles ter abandonado a Academia.^{25, 26}

Segundo Geffcken, o *Clitofonte* foi escrito sob o ponto de vista sofista-isocrático (“ganz sophistisch-isokrateisch ist denn auch Kleitophons Ansicht”), enfatizando as passagens 268 e 269 da *Antídose* em que Isócrates desaconselha as teorias ontológicas dos chamados pré-socráticos na educação dos jovens que, segundo ele, seriam inúteis.²⁷ Tal educação limitada à música, às letras e à ginástica seria inútil, como, por exemplo, o discurso de “um homem que, embora não sendo timoneiro, exercitasse o louvor a essa *téchnē*.” (410b-c).²⁸

Entre os defensores da autenticidade, segundo Brünnecke²⁹, pode-se citar Yxem³⁰, Grote³¹, Dümmler³², Joel³³ e Ernst Biekkel.³⁴

No catálogo do crítico helenista Trasilo, que organizou os diálogos em tetralogias, o *Clitofonte* foi colocado em primeiro lugar na oitava tetralogia da qual faziam parte *A República*, o *Timeu* e o *Crítias*. Na edição aldina, de 1513, o *Clitofonte* foi organizado junto aos diálogos apócrifos, mas Grube considera essa classificação um engano.³⁵ Tanto Grote quanto Grube observaram que o *Clitofonte* foi impresso nas páginas 405 a 407, mas que, no sumário, esse diálogo precede a *República*, ou seja, ele foi posto no lugar organizado anteriormente por Trasilo.³⁶ Finalmente Roochnik, em *The Riddle of Cleitophon*, sustenta que a razão para se considerar o *Clitofonte* como espúrio está no seu conteúdo confuso.³⁷

Simon R. Slings publicou em 1999, em formato de livro, o texto *Clitofonte*, fruto resultante de sua tese de doutorado de 1981. Para Slings *Clitofonte* foi escrito por Platão, está próximo da aridez do *Parmênides* e, apesar de ser relacionado com a linguagem do

²⁵ Cf. CHROUST, 1964, p. 59 *Ibidem*, p. 63.

²⁶ Cf. CHROUST, 1964, p. 63.

²⁷ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 435.

²⁸ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 435.

²⁹ Cf. BRÜNNECKE, 1913, p. 449-478.

³⁰ Cf. YXEM, 1846, *Apud*, BRÜNNECKE, 1913, p. 450.

³¹ Cf. GROTE, 1865, p. 13-26.

³² Cf. DÜMMLER, 1901, p. 232.

³³ Cf. JÖEL, 1893, p. 394-396.

³⁴ Cf. BICKEL, 1904, BRÜNNECKE, 1913, p. 450.

³⁵ Cf. GRUBE, 1931, p. 303.

³⁶ Cf. GROTE, 1865, v. 3, Cap. XXXII, p. 19.

³⁷ Cf. ROOCHNIK, 2004, p. 44.

Livro 1 da *República*, pertence ao grupo de diálogos tardios. Em seu rigoroso e exaustivo estudo do *Clitofonte*, Slings defende que não há evidências estilísticas ou linguísticas que desfavoreçam a autenticidade do diálogo e produz uma lista com três razões a favor da autenticidade do *Clitofonte*, e três em desfavor.³⁸ Entre as razões que levam a se acreditar na autenticidade a primeira é que o diálogo foi escrito de um ponto de vista platônico e que o autor demonstra entender a mensagem que Platão desejava divulgar ao escrever seus diálogos; a segunda razão é que a linguagem é semelhante àquela do diálogo *Sofista*, em que a prática do *elenchos* é recomendada como alternativa ao discurso protréptico; e a terceira razão se baseia na autoridade do *corpus platonicum*, transmitido no final do século terceiro antes da era cristã.

Passando à primeira entre as três razões que apontam para a inautenticidade do *Clitofonte*, Slings cita Gigon (*Memorabilien* I, 119) para quem o *Clitofonte* constitui um ‘cento’, ou seja, um diálogo composto de citações.³⁹ A segunda se baseia nas passagens consideradas adaptações grosseiras. Uma delas é a passagem 408a2 em que a expressão “lira do vizinho” não faria sentido. Outra passagem importante do *Clitofonte* que constituiria exemplo de citação seria nas tentativas de definição do resultado da justiça (409c3-d1). A primeira definição, “o que é de interesse”, a outra, “o dever” e outra, “o que é útil”, e ainda outra, “o que é vantajoso”, estaria incompleta se compararmos com aquela quando Trasímaco pede a Sócrates a definição do justo e não apenas exemplos (*Rep.* 336c). No *Clitofonte* a expressão τὸ κερδαλέον (o lucrativo ou o proveitoso) está ausente, e τὸ συμφέρον (o que é de interesse) é a última expressão a compor a série de adjetivos, ou seja, no *Clitofonte* essa ordem é diferente daquela apresentada na *República*.

A segunda razão para a suposta inautenticidade desse diálogo diz respeito ao resultado ou função da justiça, que na passagem 409d-e, é definida como “a amizade nas cidades” e a concórdia que, segundo Slings, no Livro 1 da *República* (351c 8-d 9), não constituem a definição da justiça ou seu resultado. No final da discussão entre Trasímaco e Sócrates, a associação da justiça com a amizade política e a concórdia é comum na literatura filosófica do século IV a.C., mas a ὁμόνοια, é um conceito político, não relacionado com a amizade nas cidades.

³⁸ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 227 -234.

³⁹ Slings (1999, p. 229) não concorda com Gigon (GIGON, O. *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953), pois sustenta que a “reciclagem” das passagens platônicas é típica dos diálogos duvidosos (*Dubia*).

Para Slings, a definição da justiça e a natureza da amizade provêm, provavelmente, de discussões diferentes.⁴⁰ Para justificar que a natureza da amizade seria parte de outra discussão ou de outra fonte, Slings chama atenção para a passagem 409d7-8 em que Clitofonte exclui a amizade das crianças e dos animais, restringindo a amizade àquela nas cidades. Outra passagem que, segundo Slings, constitui uma citação que advém de outro contexto seria a passagem 408c4-7, comparável à segunda cena erística no *Eutidemo* (283a 1-7) em que Sócrates dá a palavra a Eutidemo e a Dionisodoro para que estes demonstrem seu método de ensino, “a maneira como iriam argumentar e a partir de qual ponto começariam a exortar o jovem Críton”.⁴¹

Eutidemo (283a 1-7)

τῷ δὲ μετὰ τοῦτο ἐσομένῳ πάνυ σφόδρα προσεῖχον τὸν νοῦν, καὶ ἐπεσκόπουν τίνα ποτὲ τρόπον ἄψοιντο τοῦ λόγου καὶ ὁπόθεν ἄρξοιντο παρακελευόμενοι τῷ νεανίσκῳ σοφίαν τε καὶ ἀρετὴν ἀσκεῖν.

Ao que seria depois disso prestava uma enorme atenção, e observava de que maneira afinal se engajariam na discussão e a partir de que ponto começariam a encorajar o juvenzinho a praticar a sabedoria e a virtude.⁴²

Clitofonte (408c4-7)

προσεῖχον δὴ τὸν νοῦν τὸ μετὰ ταῦτα ὡς ἀκουσόμενος, ἐπανερωτῶν οὐτι σὲ τὸ πρῶτον, ὃ Σώκρατες, ἀλλὰ τῶν ἡλικιωτῶν τε καὶ συνεπιθυμητῶν ἢ ἐταίρων σῶν, ἢ ὅπως δεῖ πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν.

Preste atenção como se para ouvir o que viria em seguida, perguntando de novo não a você primeiro, ó Sócrates, mas a seus contemporâneos com as mesmas aspirações ou companheiros, ou como quer que se deve nomear a relação tal como essa entre você e eles.

Segundo Slings esse paralelo não faz sentido se o leitor estiver atento ao contexto dos diálogos.⁴³ Pela mesma razão, Heidel, que defende a inautenticidade do *Clitofonte*, observa que, ao final da narrativa (410a8-b1), a definição da justiça não é aquela oferecida

⁴⁰ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 186 – 187.

⁴¹ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 179.

⁴² Cf. PLATÃO, *Eutidemo*, 283a1-7: Texto grego estabelecido por BURNET, John; Tradução de Maura Iglésias. 2.ed. Rio de Janeiro: PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2013. 156 p.

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 229.

por Sócrates, apontando o descuidado do autor de *Clitofonte* ao parafrasear as personagens às quais Platão havia atribuído diversas visões.⁴⁴

A terceira razão a favor da inautenticidade do *Clitofonte* diz respeito ao ataque a Sócrates por um jovem, no caso, Clitofonte. Slings se refere ao diálogo *Parmênides* em que o ataque é do “velho Parmênides” ao “jovem Sócrates”. Além disso, segundo Slings, no *Clitofonte*, diferentemente do que ocorre no *Parmênides*, esse ataque é irônico e desrespeitoso.⁴⁵

Entre os autores “modernos” que mantêm a análise temática para defender a inautenticidade do *Clitofonte* estão, segundo Roochnik, Schleiermacher, Ast, Socher, Hermamm e Pavlu.⁴⁶

Thomas Pangle toma como critério para defender a autenticidade do *Clitofonte* o fato de ter sido o ateniense Demétrio de Falero quem adquiriu e organizou os manuscritos de Platão na Biblioteca de Alexandria. Pangle afirma que, se Demétrio de Falero adquiriu de vendedores particulares – os quais professavam a autenticidade –, Calímaco e Arisfófanos seriam capazes de diferenciá-las antes da edição e da organização realizadas por Trasilo.

[...]When Thrasyllus set himself to edit and re-distribute the Platonic works, we may be sure ... he accepted the collection of Platonic compositions sanctioned by Aristophanes and recognized as such in the Alexandrine library...⁴⁷

[...] Quando Trasilo se dispôs a editar e a redistribuir as obras platônicas, podemos ter certeza ... ele aceitou a coleção das composições platônicas sancionadas por Aristófanos e reconhecidas como tais na biblioteca de Alexandria...

Para Pangle, o *Clitofonte* apresenta as possíveis dúvidas e questões acerca do sucesso de Sócrates em seus discursos exortativos.⁴⁸ Segundo Pangle, Schleiermacher e Ast são os primeiros, no século XIX, a questionarem a autenticidade dos diálogos organizados em nove tetralogias por Trasilo. Divergindo de Schleiermacher, Grote

⁴⁴ Cf. HEIDEL, *Pseudo Platonica*, 1896, p. 46.

⁴⁵ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 230.

⁴⁶ Cf. ROOCHNIK, 2004, p. 45.

⁴⁷ Cf. PANGLE, 1987, p. 7.

⁴⁸ Cf. PANGLE, 1987, p. 2.

defende, em seu artigo, que o *Clitofonte* é de Platão, mas constitui um fragmento inacabado, justificando que, para Sócrates, a definição da justiça constituiria um desafio.⁴⁹

Alguns comentadores consideram o *Clitofonte* como o rascunho de uma introdução à *República* visto que, nesta obra, Sócrates parece responder às questões de Clitofonte. Entretanto, como sugere Saxonhouse, quando Clitofonte recorre a Sócrates para saber a definição da justiça, ele ouve que a justiça consiste em “fazer bem aos amigos e o mal aos inimigos”, uma frase que conhecemos (*Rep.* 332d10-11) e sabemos que não é de Sócrates, mas de Polemarco, em referência a Simônides. Supondo que Clitofonte tenha se esquecido, ou não se recorde de quem havia dado essa definição, Saxonhouse sugere que o *Clitofonte* foi escrito depois da *República*.⁵⁰

Apesar dos questionamentos acerca de sua autenticidade, completude e data da composição, esse diálogo constitui um registro de uma velha crítica ao Sócrates de Platão; uma opinião, sem dúvida, compartilhada por muitos leitores do diálogo.

2.2 O diálogo *Clitofonte*

Pressupomos que Clitofonte, o interlocutor de Sócrates no diálogo homônimo, seja aquele que defende Trasímaco no Livro 1 da *República*: aquele que coloca em dúvida se o filósofo pode ser um homem político em sentido pleno, um papel que o Sócrates platônico reivindica para si mesmo no *Górgias* (521d6-e4): “um ateniense que pratica verdadeiramente a arte política”. No *Clitofonte* a arte política é aquela que conduz os seres humanos (408b3), a mesma que Sócrates denomina justiça (δικαιοσύνην) (408b4).

A justiça, enquanto *téchnē*, como afirma Clitofonte, deve estar ligada a um resultado (*érgon*). Quando Sócrates, na *Apologia de Sócrates* (32a-b) explica os motivos pelos quais se ausentou da política – impelido por seu δαίμων –, ele declara ter praticado a justiça, se não em público, ao menos particularmente, e acrescenta, a título de justificativa, poder provar:

μεγάλα δ' ἔγωγε ὑμῖν τεκμήρια παρέξομαι τούτων, οὐ λόγους ἀλλ' ὁ ὑμεῖς τιμᾶτε, ἔργα.

⁴⁹ Cf. GROTE, 1865, *kleitophon*, Cap. XXXII, p. 20.

⁵⁰ Cf. SAXONHOUSE, 2005, p. 134.

Disto eu, de minha parte, vos darei provas valiosas; não palavras, mas o que vós honrais, fatos.⁵¹

No mesmo diálogo, em 32d, devido à recusa em obedecer às ordens do governo dos Trinta – os quais o haviam designado a execução de Leão de Salamínio –, o filósofo aponta que a importância que relega à morte é mínima, dizendo já tê-lo demonstrado:

τότε μέντοι ἐγὼ οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὐ̃ ἐνεδειξάμην ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὀτιοῦν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μὴδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει.

nessa ocasião demonstrei novamente não por palavras, mas por atos, que a morte –se expressão não é rude- não me preocupa no mínimo, mas não praticar injustiça nem ato ímpio, nisso consiste todo meu empenho.⁵²

Essa disposição do homem que demonstra ser virtuoso por meio de palavras e atos (*lógoi e érga*) se revela no *corpus platonium* em passagens da *República* (389d, 498e); *do Crítias* (42c-d); *do Górgias* (461d) e *do Timeu* (19e). É a mesma oposição *lógos - érgon* que supomos dominar no discurso de Clitofonte: a adequação da arte à política e à justiça, de onde se pode entrever uma concepção das *téchnai*, atrelada, por sua vez, à definição da justiça no diálogo entre Sócrates e Trasímaco no Livro 1 da *República*.

Um terceiro exemplo de analogia entre as artes em Platão é verificado quando Sócrates questiona se Protágoras ensina a “arte política” (*Prot.* 319a4), aquela que Protágoras alega fazer dos homens bons cidadãos: “parece-me que você diz sobre a arte política e promete fazer dos homens bons cidadãos.”⁵³ Em seguida Protágoras narra sua versão do mito de Prometeu (320c-322d), para justificar a afirmação de que a política é uma arte ensinável assim como a medicina, a astronomia e a carpintaria.

As razões para que Platão sirva de modelo no *Clitofonte*, segundo Geffcken, não são difíceis de se adivinhar. Em sua análise Geffcken define o diálogo como um ataque dos antiplatônicos para afirmar seu desempenho nos discursos.

⁵¹ Cf. PLATÃO, *Apol.* 32a (A tradução é nossa).

⁵² Cf. PLATÃO, *Apol.* 32a (A tradução é nossa).

⁵³ Cf. PLATÃO, *Prot.* 319a4 (A tradução é nossa).

Es handelt sich dabei kaum um eine “fortlaufende Parodie und Karikatur Platonischer Manieren”, wie Schleiermacher wollte, sondern eher um das Bestreben des Antiplatonikers, seinem Angriff durch den Nachweis gründlicher Kunde des Bekämpften bis in seine Sprache hinein stärkeren Nachdruck zu verleihen.

Trata-se menos uma de uma “paródia e caricatura das maneiras platônicas como Schleiermacher defendia, do que tentativa dos antiplatônicos de conferir mais peso ao seu ataque ao provar que são precisos no ataque para dar maior impacto ao seu discurso.⁵⁴

Se Geffcken tem razão sobre essa tentativa de ataque dos antiplatônicos, os pontos fundamentais em que Sócrates se apoia, talvez alvos desse ataque da argumentação contra Trasímaco, no Livro 1 da *República*, estão apresentados nas seguintes passagens:

342*d*: que nenhuma τέχνη promove o que é útil a si mesma, portanto, o governante prescreve o que é útil aos governados;

347*d*: que aquele que governa o faz em função de um salário, seja em dinheiro, seja como um castigo, de modo que, se houvesse uma cidade de homens de bem (πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν), haveria competições para não governar;

350*c*: que o justo se assemelha ao homem bom e sábio, e o injusto, ao homem mau e ignorante;

351*d* – 352*b*: que a injustiça instaura revoltas (στάσεις), ódios (μίση) e contendas (μάχας), enquanto a justiça gera a concórdia e a amizade (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν), o que lhe permite inferir que a injustiça impede os homens de agir e a justiça torna-os aptos à ação;

352*d* - 353*c*: que a vida do justo é melhor e mais feliz que a do injusto, visto que cada coisa tem um resultado (ἔργον) que lhe é própria e que só ela poderá desempenhá-la bem, ou seja, a cada ἔργον corresponde uma ἀρετή;

353*d-e*: que a alma (ψυχή) tem por ἔργον, o cuidado (τὸ ἐπιμελεῖσθαι), o governar (ἄρχειν) e o deliberar (βουλευέσθαι), e por ἀρετή, a justiça (δικαιοσύνη); a injustiça é, pois, um mal da alma (κακίαν δὲ ἀδικίαν).

⁵⁴ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 433. (A tradução é nossa)

Adam observa que na passagem 351*d* a definição de justiça é vagamente esboçada, apontando para aquela apresentada no Livro 4, 433*a* – 434*e*, em que a comparação entre a cidade e alma do indivíduo possibilitará a manifestação da justiça.⁵⁵

Na ausência de data do contexto dramático e da descrição do local e da situação do diálogo, o início do *Clitofonte* é abrupto. Após se referir a Aristônimo como pai de Clitofonte, Sócrates repreende o adversário por tê-lo censurado pelas costas. Clitofonte responde que, se ele havia criticado algumas coisas em Sócrates, também o havia elogiado em outras. Enquanto Clitofonte profere o que vem a ser mais censura do que elogio, Sócrates permanece em silêncio, sem resposta. Ao elogiar e até imitar as exortações de Sócrates à virtude, Clitofonte reclama que ele não diz qual é o resultado (*érgon*) da justiça e que perguntou aos companheiros de Sócrates e ao próprio Sócrates qual seria o resultado ou função da justiça (409*b8-c1*), mas só recebeu respostas insatisfatórias e até contraditórias.

Em seguida Clitofonte chega à conclusão de que, ou Sócrates não entende o que ele próprio fala, ou mantém seu conhecimento oculto dos outros. Clitofonte escolhe, assim, tornar-se discípulo de Trasímaco, companheiro com quem Sócrates se empenha na discussão acerca do mesmo tema na *República*, o qual Clitofonte tenta defender (*Rep.* 340*b*).

Entre as questões acerca da educação dos jovens, no início da narrativa, Clitofonte aponta para a tricotomia dos valores em escala hierárquica posses – corpo – alma (*χρήματα* - *σῶμα* - *ψυχή*) que, segundo Slings, são originalmente platônicos e tratados extensivamente no *Alcíbiades I*. Uma tricotomia semelhante – posses - honra – alma (*χρήματα* - *τιμή* - *ψυχή*) é observada na *Apologia* (29*d-e*) e no *Fédon* (68*b-c*) nos quais o termo “corpo” (*σῶμα*) é substituído por “honra” (*τιμή*). Esses valores hierárquicos, ou apenas justapostos, sugerem a razão para o autor do *Clitofonte* mostrar seu “desejo de dar ao discurso uma estrutura que reflita um tema conhecido na literatura protréptica.⁵⁶ Slings chama a atenção para essa mesma escala de valores nas *Leis* (724*a-b*, final do Livro 4; 726*a7-8* e 728*e5-729b2*, no prólogo do Livro 5) em que a estrutura, apesar de mais

⁵⁵ Cf. ADAM, *The Republic of Plato*, v.1, p. 55.

⁵⁶ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 100.

complexa do que a do *Clitofonte*, apresenta um modelo semelhante, se repetindo em vários temas dos discursos exortativos (“protreptic motifs”).⁵⁷

A ironia é observada em grande extensão da *parrhēsia* aporética de Clitofonte em sua procura por uma resposta pronta e imediata acerca do resultado da justiça. Ao final, Clitofonte já não insinua ironicamente a incapacidade de Sócrates para resolver seu impasse ou seus apuros e, como propõe Slings, dá seu veredicto sincero, justificando sua busca por Trasímaco.

2.3 A estrutura do *Clitofonte*

O *Clitofonte* é considerado o mais curto diálogo do *corpus* platônico.⁵⁸ Segundo Slings, os diálogos curtos, conhecidos como “duologos”, foram escritos na primeira metade do século IV a. C. e apresentam, normalmente, as seguintes características:⁵⁹

- São diálogos em que um dos interlocutores é Sócrates e o outro é anônimo, mas normalmente um nome é citado de modo a ser identificado. No caso do *Clitofonte*, Sócrates o identifica como filho de Aristônimo.
- Além da escassez de informação “externa” ao diálogo há também a falta de características ou marcadores estilísticos. No *Clitofonte*, os elementos externos ao diálogo, o local ou a ocasião estão ausentes; no entanto, os marcadores estilísticos estão presentes ao longo do diálogo.
- Paralelamente à ausência de individualização percebe-se, normalmente, ausência de contexto situacional ou do fundo cênico. No *Clitofonte* é possível saber apenas que Clitofonte e Sócrates estão presentes no diálogo, o que é explicitado na passagem 406a10: “já que acontece de estarmos os dois a sós” (καὶ μόνω τυγχάνομεν ὄντε.).
- Muitos diálogos curtos começam com uma revelação imediata do problema e terminam com uma sentença final retomando essa declaração. Lísias é citado no prólogo como aquele que ouviu comentários acerca das censuras a Sócrates e os elogios a Trasímaco volta a ser lembrado, como aquele que ouvirá algo sobre Sócrates. A preocupação “irônica” de Clitofonte em revelar a Sócrates as suas críticas e ao que ele pensa, são repetidas em seu “veredicto”, na conclusão do diálogo.
- Presença frequente de marcadores de transição e de introdução a novos argumentos no desenvolvimento do diálogo.

⁵⁷ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 102.

⁵⁸ Cf. GRUBE, 1931, p. 302.

⁵⁹ Slings (*Plato Clitophon*, 1999, p. 21) cita Müller, C. W. (*Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich 1975), segundo o qual o critério usado para se determinar se um diálogo é “curto” está associado à extensão, ou seja, ao número de páginas OCT (Oxford Classical Texts), segundo o qual o número inferior é 1 ¼ e o limite superior é de 6 páginas OCT.

- Redução radical da espontaneidade do interlocutor do diálogo. Segundo Müller essa característica é observada em Xenofonte. No *Clitofonte* esse traço é indicado pela falta ou pela escassez de discurso direto.⁶⁰

Slings sugere uma outra característica dos diálogos curtos do *corpus* platônico ou daqueles atribuídos a Xenofonte, a saber, a ausência de um ápice entre o prólogo e o final do diálogo (“pedimental structure”).⁶¹ A fim de justificar essa característica adicional, Slings sustenta que a característica determinante para se estabelecer se um diálogo em particular pertence ou não ao gênero “diálogo curto” é a estrutura, e não o número de páginas. A ausência de um “ápice” no *Hípias Maior*, que não é um diálogo curto, teria de ter uma explicação. Slings também entende que, se o *Críton*, que não apresenta um ponto culminante, é um diálogo curto e atribuído a Platão, não há razão para dizer que o autor do *Clitofonte* não é Platão. Slings, portanto, diverge de Müller, o qual afirmou que Platão não teria escrito diálogos curtos tais como o *Clitofonte*.⁶²

Orwin acredita que o prólogo do diálogo já define sua estrutura, uma espécie de contra-apologia em que Sócrates estaria no papel de acusador e Clitofonte no de acusado: “In the Cleitophon, however, the accused is Kleitophon; in this dialogue so full of blame of Socrates, it is not he who is on the defensive (406a)”.⁶³ Além disso, observa Orwin, o *Clitofonte* é o único diálogo em que Sócrates alega, já no início, querer ouvir as críticas de alguém.

It is also worth noting that of all the dialogues the *Cleitophon* is the only one that Socrates initiates in order to hear someone's criticism of him (406a). This in itself may suffice to explain the structure. The interest of the occasion lies not in what we or Kleitophon have to learn from Socrates, but in what we and Socrates have to learn from Kleitophon.⁶⁴

também é digno de nota que, de todos os diálogos, o *Clitofonte* é o único em que Sócrates dá início a fim de ouvir as críticas de alguém a ele próprio (406a). Esse fato é suficiente para explicar a estrutura. O interesse da ocasião não está no que nós ou Clitofonte temos a aprender com Sócrates, mas no que nós e Sócrates temos a aprender com Clitofonte.

⁶⁰ Cf. SLINGS, *Plato Clitophon*, 1999, p. 32. (Ver nota 2 acima sobre a citação)

⁶¹ Cf. SLINGS, *Plato Clitophon*, 1999, p. 33.

⁶² Cf. SLINGS, *Plato Clitophon*, 1999, p. 34.

⁶³ Cf. ORWIN, 1982, p. 744.

⁶⁴ Cf. ORWIN, 1982, p. 745.

Segundo Orwin a réplica de Clitofonte diz respeito às exortações do Sócrates platônico, as quais, apesar de necessárias, são insuficientes. Assim, Sócrates se dispõe a ouvir a razão das censuras, mas termina recebendo um veredicto.^{65,66} Brünnecke, que também percebe esse tipo de prática discursiva no *Clitofonte*, observa o diálogo como um gênero chamado de “audiências judiciais de ficção literária” (“literarisch fingierten Gerichtsverhandlungen”).⁶⁷

Andrea Nightingale cita Aristóteles o qual identifica três partes da retórica (*Ret.* 1358b 2-13), a retórica epidêitica, caracterizada pelo elogio e dirigida ao público, que concerne à habilidade do orador; a retórica deliberativa, dirigida a juízes, caracterizada pela exortação e conselho; e a terceira, a retórica forense (*Ret.* 1358b 8-13) caracterizada pela acusação e defesa, também diante de juízes responsáveis pela votação num determinado julgamento.⁶⁸

O que se constata, segundo Geffcken, é que há uma correspondência estrutural com o texto de Teodectes de Fasélide, aluno de Isócrates e autor de uma *Apologia de Sócrates* (Arist. *Ret.* II, 23): “prologar para captar a benevolência, narrar para dar credibilidade, provar para o convencer e concluir para suscitar a raiva ou compaixão”.⁶⁹

Em sua narrativa Clitofonte pronuncia um discurso de autodefesa expondo sua visão sobre os discursos exortativos do Sócrates platônico. Em relação à estrutura dos discursos forenses, ou da oratória forense, é interessante comparar a estrutura do *Clitofonte* com a “divisão tradicional em quatro partes dos discursos forenses” que, segundo Gagarin, foi criada pelos autores das *téchnai* retóricas (textos sobre a arte retórica), Corax e Tísias. Segundo Gagarin, Tísias foi o responsável por delinear os discursos forenses em quatro partes:

The historical existence of Tisias is more likely; he may have devised the division of forensic speeches into four parts – prologue, narrative, argument, epilogue – which represents a natural arrangement for a forensic speech; and he seems to have devoted most of his attention to the third part, argument.⁷⁰

⁶⁵ Cf. ORWIN, 1982, p. 744.

⁶⁶ Cf. BOWE, 2007, p. 258.

⁶⁷ Cf. BRÜNNECKE, 1913, p. 453.

⁶⁸ Cf. NIGHTINGALE, 1995, p. 94.

⁶⁹ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 437.

⁷⁰ Cf. GAGARIN, 2007, p. 30.

A existência histórica de Tísias é mais provável; ele pode ter delineado a divisão dos discursos forenses em quatro partes – prólogo, narrativa, argumento e epílogo - o que representa uma organização estrutural de um discurso forense, e ele parece ter dedicado grande parte de sua atenção à terceira parte, o argumento.

A análise do *Clitofonte* permite sua dividido em três partes principais. Em primeiro lugar, o prólogo (A), em que Sócrates diz ter ouvido de alguém que Clitofonte havia censurado suas diatribes, enquanto elogiava a convivência com Trasímaco. Teríamos, a seguir, a narrativa (B) de Clitofonte, subdividida, por sua vez, em duas partes, e, finalmente, seu veredicto (C).

A primeira parte da narrativa (B) consiste no elogio de Clitofonte a Sócrates, e a segunda nas críticas a Sócrates. O elogio contém inicialmente as palavras introdutórias (a); em seguida, Clitofonte narra os discursos exortativos de Sócrates (b); e então a conclusão em (c). As críticas, subdivididas em quatro partes em que são dadas três definições da justiça. Em seguida, o veredicto com um último apelo a Sócrates (C) em que o adjetivo εὐδαίμονα (feliz) ocorre pela primeira e última vez no diálogo.

A	Prólogo			(406a1-407a4)
B	Narrativa	Elogio		(407a5-408c3)
		a.	Palavras introdutórias	(407a5-b1)
		b.	O discurso protréptico de Sócrates	(407b1-408b5)
		c.	Palavras conclusivas	(408b5-c3)
	Crítica		(408c4-410b2)	
	a.	Introdução	408c4-409b10	
b.	Primeira definição do resultado da justiça	(409c1-409d2)		
c.	Segunda definição do resultado da justiça	(409d2-410a6)		
d.	Terceira definição do resultado da justiça	(410a7-b3)		
	Resposta de Sócrates a Clitofonte	(410a8-b2)		
C	Veredicto de Clitofonte	a.	Crítica	(410b3-c8)
		b.	Último apelo	(410c8-e5)
		c.	Epílogo	(410e5-8)

A. Prólogo (406a1-407a4)

Questão inicial: Sócrates se dispõe a ouvir Clitofonte acerca das censuras feitas às suas diatribes e das aprovações ao convívio com Trasímaco. Sócrates, ao reconhecer em que é melhor e em que é pior, irá fugir deste e perseguir aquele, de acordo com seu poder (407a1-5).

B. Narrativa (407a5-410e8)

a) Palavras introdutórias (407a5-b1)

Clitofonte diz ficar perplexo quando Sócrates profere seus discursos como um *deus ex-machina*:

b) Elogio aos discursos protrépticos de Sócrates (407a5-408c4)

Segundo Clitofonte, Sócrates, em seus discursos protrépticos, diz que “os pais não agem como deveriam, colocam sua atenção em adquirir posses, mas descuidam de dar aos filhos, os quais as herdarão, o conhecimento necessário para usá-las com justiça; os pais não procuram professores de justiça para seus filhos, se é que eles existem, nem cuidaram de si mesmos. Eles e seus filhos seguem o currículo tradicional e não são menos maus em questões de dinheiro – portanto a educação vigente deve ser condenada. A discórdia no mundo se origina da desarmonia, não musical, mas na própria alma. Quando os homens dizem que a injustiça é a consequência não de uma má educação, mas de uma livre escolha, eles se contradizem, do mesmo modo que eles também pensam que a injustiça é odiosa aos deuses.⁷¹ Se o homem for guiado por seus prazeres, ele o é sem o seu consentimento. Consequentemente cada indivíduo e cada cidade deve cuidar mais dessa questão do que é feito no momento”.

Interrompendo sua narrativa, Clitofonte reafirma sua admiração por Sócrates (407e3-e4) e continua: “Aqueles que cuidam apenas de seu corpo e descuidam de sua alma agem da mesma forma: eles negligenciam a parte que deveria governar.”

⁷¹ Cf. PLATÃO, *Rep.*I, 352b1 e *Rep.* X, 612e, em que Platão afirma que o justo é querido aos deuses, ao passo que o injusto é odioso a eles.

c. Palavras conclusivas (408b5-c4)

Clitofonte concorda com a maior parte deste e dos outros discursos semelhantes e os considera muito adequados e úteis para a exortação.

2. Críticas de Clitofonte (408c4-410b3)

A metáfora apropriada para o governo é a do timoneiro, mas justamente o timoneiro só conhece os meios e não os fins: não sabe sequer se é bom para alguns chegar ao porto. Clitofonte, nesta paráfrase, ou interpretação do ensino socrático, aceita os fins como se fossem suficientes, e parece convencido de que as diferenças são apenas instrumentais.

a. Introdução (408c4-409c1)

Clitofonte perguntou àqueles por quem Sócrates tinha mais estima qual seria o próximo passo na exortação de Sócrates deveria ser em seguida supondo-se que a exortação em si mesma não é o objetivo de viver. À maneira socrática, ele faz uma analogia: aquele que os havia persuadido para o cuidado do corpo iria reprová-los, pois eles estariam apenas cuidando do cultivo dos alimentos em vez de cuidarem do corpo. Diria ele provavelmente que as artes que aprimoram o corpo são a ginástica e a medicina. E então: “qual é a arte que aprimora a alma?”

Aquele que parecia mais preparado respondeu que essa arte não é outra senão a justiça. Clitofonte exigia ouvir não apenas o nome dessas artes, pois a medicina possui dois resultados ou funções, produzir novos médicos e a saúde (que é o resultado da arte, mas não a própria arte). Da mesma forma a carpintaria pode ser dividida em doutrina e resultado. De modo semelhante a justiça produz, por um lado, homens justos e, por outro, o resultado próprio dela. Qual seria?

b. Primeira definição do resultado da justiça [409c1-d2]

Esse companheiro respondeu que seria “o que era de interesse”, os outros, “o dever”, “o útil”, “o que é lucrativo”. Clitofonte diz que todas essas definições são válidas como resultado de cada uma das artes, tais como a carpintaria; que o significado dessas

definições seria estabelecido por cada uma das artes em questão. Então qual seria o “resultado” da justiça?

c. Segunda definição do resultado da justiça (409d2-410a6)

A verdadeira amizade seria a concórdia. Tendo sido interrogado se a concórdia seria concordância de opinião ou de conhecimento, ele rejeitou a primeira, “a “amizade das crianças e dos animais”, como sendo sempre prejudicial. Nesse ponto aqueles que estavam presentes foram capazes de alegar que o discurso dava voltas e chegava ao ponto de partida (“καὶ λέγειν ὅτι περιδεδράμηκεν εἰς ταὐτὸν ὁ λόγος τοῖς πρώτοις,”): a medicina também, de algum modo, seria a concórdia, mas diferentemente dos saberes, não se tratava de objeto de conhecimento da justiça.

d. A terceira definição do resultado da justiça (410a7-b3)

Então Clitofonte perguntou ao próprio Sócrates o qual respondeu que o resultado particular da justiça é prejudicar os inimigos e beneficiar os amigos. Mas chegou-se à conclusão de que a justiça nunca prejudica ninguém.

C. O Veredicto de Clitofonte (410b3-410e8)

a. Críticas (410b3-c8)

Tendo tolerado esse impasse por um longo tempo, Clitofonte desistiu. Ele achava que Sócrates ainda persuadia à justiça melhor do que ninguém, no entanto, ou ele não sabe dizer nada mais que isso, ou, como um leigo na arte de pilotar embarcações, ele elogia o timoneiro – mas essa não é a opinião de Clitofonte. Assim, ou Sócrates não sabe qual é o resultado da justiça, ou ele não quer compartilhar seu saber com Clitofonte. Esse é o motivo pelo qual Clitofonte visita Trasímaco.

b. O último apelo (410c8-e5)

Se Sócrates estiver preparado para parar de persuadir e agir como se tivesse persuadido Clitofonte a cuidar do corpo segundo sua natureza, ele pudesse explicar, segundo a natureza de seu corpo e o tratamento requerido para ele, que assim seja. Clitofonte concorda que o cuidado da alma é importantíssimo e diz que criticou Sócrates

com a intenção de obter explicações sobre isso. Finalmente, ele implora que Sócrates explique, pois, assim, ele não mais o criticaria ou o elogiaria parcialmente.

c. Resumindo (410e5-8)

Sócrates é inestimável para aqueles que ele ainda não persuadiu, mas para aqueles que foram persuadidos, ele é quase como um entrave ao alcance da finalidade da virtude e da felicidade.

Hirzel se refere ao “pseudo-Kleitophon” enfatizando o subtítulo do diálogo: *protreptikos* (προτρεπτικός) que, segundo esse autor, faz alusão ao objeto do diálogo, ou seja, a Sócrates. Para Hirzel essa personagem seria o objeto das críticas, e não o discurso.

Aber beim lesen dieses Dialogs überzeugt sich Jeder leicht, dass hier nicht λόγος, sondern ἄνηρ oder φιλόσοφος zu ergänzen ist; nicht die Schrift soll als eine ermahrende, protreptische bezeichnet werden, sondern der Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, soll dadurch angegeben werden, Sokrates der protreptische Philosoph ὁ προτρεπτικός.

Mas ao ler esse diálogo qualquer um é facilmente convencido de que aqui não é o λόγος, mas o homem, ou o filósofo, para se complementar; não é o texto que deve ser chamado de admoestador, protréptico, mas o objeto com o qual o diálogo se ocupa é que deve, por isso, ser declarado: Sócrates, o filósofo protréptico (ὁ προτρεπτικός)⁷²

Para Geffcken a passagem 408a do *Clitofonte*, em que o tema “fazer uso da alma” é colocado em questão, está relacionado não só com Platão (*Górg.* 512a-b) mas também com a ideia aristotélica no fragmento 52 do *Protréptico*:

Clitofonte (408a)

καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς ὁ λόγος οὗτός σοι, ὡς ὅστις ψυχῇ μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, τούτῳ τὸ ἄγειν ἡσυχίαν τῇ ψυχῇ καὶ μὴ ζῆν κρεῖττον ἢ ζῆν πράττοντι καθ’ αὐτόν· εἰ δέ τις ἀνάγκη ζῆν εἴη, δούλω ἄμεινον ἢ ἐλευθέρῳ διάγειν τῷ τοιούτῳ τὸν βίον ἐστὶν ἄρα,

E finaliza belamente seu discurso assim: ‘quem quer que não sabe fazer uso da alma, mais vale para ele conduzir a alma em tranquilidade e não viver é melhor do que viver segundo si mesmo. Mas se houver alguma necessidade de viver, melhor [viver] como escravo do que passar a vida em liberdade,

⁷² Cf. HIRZEL, 1876, p. 62. (A tradução é nossa).

Górgias (512a-b)

ἀλλ' οἶδεν ὅτι οὐκ ἄμεινόν ἐστιν ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ: κακῶς γὰρ ἀνάγκη ἐστὶν ζῆν.

pois ele [o piloto] sabe que não é melhor para um homem perverso persistir em viver, pois é necessário que ele viva miseravelmente.

Protréptico (Aristóteles, Fr. 52)

ἢ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν ἀλλά μὴ τοῦ ζῆν εὖ γλίχεσθαι.

Certamente é próprio de um escravo ambicionar viver sem viver bem.

Geffcken analisa outros elementos aristotélicos presentes no *Clitofonte* visando provar a inautenticidade do diálogo e defende que o autor é um tipo de *rétor*. A passagem em que a amizade das crianças e dos animais é mencionada (409a), é atribuída por Geffcken a um dos elementos correspondentes ao pensamento aristotélico referidos na *Ética a Nicômaco* (1156a31 ss, 1165b26). Assim como a amizade, a concórdia e a concordância de opinião, citadas na passagem 410e, segundo Geffcken, também constituem elementos do pensamento aristotélico, observados na passagem 1167a 22-24 em *Ética a Nicômaco*:

φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία: τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν:

A concórdia parece envolver o sentimento de amizade. É precisamente por este motivo que a concórdia não é concordância de opinião, porquanto esta esta poderia dar-se até entre os que não se conhecem.⁷³

Dessa maneira, de acordo com a análise de Geffcken, a expressão “o resultado particular da justiça, que não seria partilhado por nenhuma das outras, seria fazer a amizade nas cidades” (τῆς δικαιοσύνης ἴδιον ἔργον, ὃ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς, φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσιν) (409d5-6). Uma proposição semelhante é observada, a partir da noção aristotélica, na passagem da *Política* (1262b7 ss):⁷⁴

φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτως γὰρ ἂν ἤκιστα στασιάζοιεν),

⁷³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1167a 22-24: A tradução nossa.

⁷⁴ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 435.

a amizade é o maior dos bens para as cidades porquanto pode ser o melhor meio de evitar revoltas.⁷⁵

No trecho citado acima Aristóteles afirma, seguindo Sócrates, que a unidade na cidade ideal é uma consequência do laço de amizade que une os seus cidadãos. Na sequência, no entanto, Aristóteles sustenta que em tal cidade a amizade se tornaria inevitavelmente “diluída”, ao comparar com o açúcar dissolvido em água, aludindo ao possível rompimento da expectativa na tentativa de fundação da cidade ideal traçada na *República* (351d 3-5).

Segundo McDonald, a predominância do espírito retórico no século IV foi comentada por Aristóteles que testemunhou explicitamente o caráter retórico das composições dramáticas quando este diz (*Poet.* 6, 1450b 4-8) que “[...] [o pensamento] consiste em poder dizer sobre tal assunto o que lhe é inerente e a esse convém. Na eloquência, o pensamento é regulado pela política e pela oratória (efetivamente, nos antigos poetas, as personagens falavam a linguagem do cidadão e, nos modernos, falam a do orador). [...]”⁷⁶

As considerações acerca da autenticidade do diálogo não negam que a intenção inicial do autor foi um discurso para se defender, pois mesmo que a acusação de Clitofonte a Sócrates tenha como objetivo obter uma resposta de Sócrates, devemos nos contentar com o conteúdo, sua estrutura e com o final desse diálogo tal como ele se apresenta.

⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, 1262b 7-9. (Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998). A noção aristotélica de laço de amizade entre cidadãos é também referida na passagem 1155a 22 da *Ética a Nicômaco*.

⁷⁶ Cf. McDONALD, M. 2007, p. 485; ARISTÓTELES, *Poética* (6, 1450b 4-8) (Tradução de Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, 316 p.)

3. IRONIA E A *EIRŌNEÍA* SOCRÁTICA

Começamos o estudo do *Clitofonte* com o objetivo de distinguir dois fenômenos de linguagem, a saber, a *eirōneía* e a ironia, uma vez que acreditamos que o Sócrates platônico não é irônico. Propomo-nos a demonstrar que o sentido de *eirōneía* (εἰρωνεία) deve ser baseado no enunciado de Sócrates e também no interesse de seu interlocutor. A tradução de *eirōneía* por ironia, proposta e discutida por comentadores dos diálogos de Platão é abundante, mas não tem origem nas obras de Platão. Segundo Norman Knox foi Aristóteles (*EN*, 1108a, 20-22) quem estabeleceu o sentido do termo *eirōneía* como um modo autodepreciativo de desapontar⁷⁷. O oposto do *eirōn* é o presunçoso (*alazōn*) e entre esses extremos está aquele que é veraz. Segundo Knox, Teofrasto descreve o ironista como alguém que “nunca é capaz de fazer qualquer coisa, ou de se comprometer num discurso, de modo que é forçado a assumir uma posição nas discussões acaloradas” (*Caracteres*, I. 1-7).⁷⁸ Essa descrição para o ironista não está de acordo com o proposto por Aristóteles que, segundo Stewart, foi o primeiro a tornar a ironia de Sócrates o verdadeiro tipo de “ironia refinada”, mas que Teofrasto compreende a ironia como algo quase totalmente ruim.⁷⁹ Pode-se, portanto, supor que Teofrasto, ao descrever o “Dissimulado”, parece não ter entendido a urbanidade despretenciosa do *eirōn* em Aristóteles quando este o descreveu negativamente, mas sem mencionar Sócrates.⁸⁰

Para distinguir entre o uso que Platão faz da *eirōneía* socrática da noção moderna de ironia contrapomos aqui as visões de Vlastos e de Lane. Para Vlastos, “a intenção de enganar está implícita na noção de *eirōneía* e seus cognatos *eirōn* e *eirōneúomai*”. Lane, no entanto, identifica o sentido de *eirōneía* em Platão, com aquele fora do círculo do Liceu.⁸¹ Lane defende que o sentido do termo *eirōneía* em Platão é o mesmo em Aristófanes quando este usa o adjetivo *eirōn* em *Nuvens* (v. 449), *Vespas* (v. 174) e *Aves* (v. 1211). Lane não só se opõe à afirmação de Vlastos quando este diz que “as palavras que derivam de *eirōn*- vieram a significar ironia, como nega a intenção de enganar na *eirōneía*.”⁸²⁻⁸³

⁷⁷ Cf. KNOX; 1961, p. 4.

⁷⁸ Cf. KNOX, 1961, p.4.

⁷⁹ Cf. STEWART, 1892, v.1, p.359.

⁸⁰ Cf. TEOFRASTO, *Caracteres* (Tradução e comentários de Maria de Fátima Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume Editora, 2014, p. 50-52)

⁸¹ Cf. LANE, 2006, p. 56-80.

⁸² Cf. LANE, 2006, p. 52.

⁸³ Cf. LANE, 2006, p. 53

Entendemos que fixar uma definição para ironia poderia restringir esse recurso da linguagem, o qual, segundo o pragmaticista Stephen C. Levinson, é usado por todos nós, e a pragmática, que estabelece os efeitos dos usos da língua na estrutura da língua, nos permite entender sua função e explicar em que consiste esse recurso.⁸⁴ Levinson explica que é possível encontrar outra maneira de dizer a mesma coisa evitando comunicar uma certa proposição, mas compartilhando uma outra que dá origem a uma leitura irônica.⁸⁵ A esse tipo de leitura o autor denomina “implicatura conversacional”, um tipo de inferência linguística.

Opsomer acredita que o significado de *eirōneía* abarca o de ironia e traduz *eirōneía* por ironia.⁸⁶ No entanto, Lane faz uma leitura distinta dos termos e sustenta que o termo *eirōneía* em Platão não permite a construção da “ironia socrática” e propõe os seguintes significados para os adjetivos *eirōn* e ironista:

the (purported) purpose of someone called an *eirōn* is to *conceal* what is not said; the (purported) purpose of someone called an ironist is to *convey* what is not said (to at least one person, though not necessarily the person who is addressed in ironic tones).⁸⁷

a intenção (pretensa) de alguém chamado de *eirōn* é de ocultar o que não foi dito; e a intenção (pretensa) de um ironista é de comunicar o que não foi dito (a pelo menos uma pessoa, embora não necessariamente à pessoa a quem se dirige em matiz irônico).

A definição de Lane para o termo ironista, ou seja, “aquele que é capaz de comunicar o que pretende, mas não diz explicitamente por meio do seu enunciado”, está em conformidade com aquela apresentada pelo linguista Levinson: a leitura irônica é feita por meio de inferências, pois há meios diferentes de se dizer a mesma coisa. De acordo com Levinson, a ironia, por ser uma implicatura conversacional, possui a propriedade de ser “não-destacável”, ou seja, “as implicaturas não podem ser retiradas de um enunciado simplesmente trocando as palavras do enunciado por sinônimos”.⁸⁸

Quanto à *eirōneía*, ou à intenção do *eirōn* segundo as interpretações de comentadores, existem diferentes interpretações dos enunciados em que Sócrates é

⁸⁴ Cf. LEVINSON, 2007, p. 49.

⁸⁵ Cf. LEVINSON, 2007, p. 145.

⁸⁶ Cf. OPSOMER, 1998, p. 18.

⁸⁷ Cf. LANE, 2006, p. 51.

⁸⁸ Cf. LEVINSON, 2007, p. 144.

chamado de *eirōnikós* (εἰρωνικός), tanto em Aristófanes, quanto em Platão. A ideia expressa por Simon R. Slings de que Clitofonte é mais irônico do que Sócrates (“is more obviously ironical than Socrates”) é representativa do que aqui, em parte, tentamos demonstrar.⁸⁹

Mesmo não havendo registros dos termos εἰρωνεία, εἴρων ou da forma verbal εἰρωνεύομαι no *Clitofonte*, acreditamos que esse recurso de linguagem está subjacente ao discurso do filósofo no prólogo do diálogo. Segundo Bowe, a análise de Slings depende da ironia profunda observada no diálogo, ou seja, da ironia por parte de Clitofonte e não de Sócrates.⁹⁰ O leitor de *Clitofonte*, portanto, deve estar atento à ironia, correndo o risco, caso ela não seja captada, de ficar com a impressão errada sobre sua intenção, ou seja, aos elogios e críticas aos discursos exortativos de Sócrates.

Cooper considera o diálogo socrático como uma forma para refletir sobre o que cada interlocutor diz ao outro, perceber o que demanda mais argumentação do que o exposto e prestar atenção ao modo com que o autor apresenta as personagens conforme surgem as questões. Sobre a atitude de Sócrates quando ele nega saber as respostas, o que contribuiu para que fosse conhecido como *eirōn*, Cooper argumenta:⁹¹

In writing Socratic dialogues and, eventually, dialogues of other types, Plato was following Socrates in rejecting the earlier idea of the philosopher as wise man who hands down the truth to other mortals for their grateful acceptance and resulting fame for himself. It is important to realize that whatever is stated in his works is stated by one or another of his characters, *not* directly by Plato the author; in his writings he is not presenting his ‘truth’ and himself as its possessor, and he is not seeking glory for having it. If there is new wisdom and ultimate truth in his works, this is not served up on a plate.⁹²

Ao escrever os diálogos socráticos e, eventualmente, diálogos de outros tipos, Platão seguia o Sócrates que negava a antiga ideia do filósofo como um sábio que oferecia a verdade aos outros mortais em troca de sua grata aceitação e da conseqüente fama. É importante entender que o que quer que seja declarado em suas obras é declarado por uma ou outra das personagens, mas não diretamente pelo autor, Platão, que, em seus escritos, não está expondo a sua “verdade” e ele mesmo, como seu possessor, não busca alcançar a glória porque a possui. Se há uma sabedoria nova e uma verdade fundamental em suas obras, esta não será servida num prato.

⁸⁹ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 46.

⁹⁰ Cf. BOWE, 2007, p. 258.

⁹¹ Cf. COOPER, 1997, xx.

⁹² Cf. COOPER, 1997, xix-xx. (A tradução é nossa).

Em poucas palavras Cooper explicita a conduta de Sócrates. Buscar a motivação para as respostas “lacunares” de Sócrates por meio da tradução do adjetivo *eirōn* por “irônico” e qualificar como “ironia” o recurso de linguagem em suas respostas seria fazer injustiça a Platão e ao Sócrates que conhecemos dos diálogos platônicos. A ironia tal como reconhecemos hoje e como é definida nos dicionários poderia ser atribuída aos interlocutores de Sócrates, mas não acreditamos ser o recurso de linguagem próprio do Sócrates, o conhecido *eirōn* do *Simpósio* e da *República*.

Para Opsomer, na passagem da *República* (337a) em que Trasímaco, ávido para impressionar com seu discurso, se refere a Sócrates usando o verbo *eirōneúomai* (εἰρωνεύομαι); quem é o *eirōn*, na realidade, é Trasímaco, “pois Sócrates está preparado para responder honestamente”. Trasímaco, que finge estar ansioso para ouvir a resposta de Sócrates. Como muitos leitores poderiam supor, não quer dizer que Sócrates diz ser ignorante na expectativa de que suas palavras insinuem o oposto. Opsomer defende que o termo εἰρωνεία nos diálogos de Platão indica dissimulação: “dissimulação de ignorância ou dissimulação de admiração por homens sábios e avidez em aprender algo com esses homens.”⁹³

Após uma breve análise das passagens dos diálogos em que o termo *eirōneía* aparece, Opsomer afirma que “as alegações de ‘ironia socrática’ tornam-se irônicas: a partir do contexto, pois parece que aqueles que afirmam que ‘Sócrates é irônico’, dizem isso porque não entendem qual é o papel de Sócrates”. (“the affirmations of Socrates’ ‘irony’ become ironic: from the context it appears that those who claim that Socrates is being ‘ironic’ say so because they do not fully understand what Socrates stands for”).⁹⁴ Defendemos essa análise e acreditamos que o termo *eirōneía* ou seus cognatos, quando atribuídos a Sócrates, não poderiam ser traduzidos por ironia, nem por engano, ou por tentativa de enganar. Somente o contexto do diálogo traduz essa conduta tão simples conforme Cooper afirma:

All that he knew, humbly, was how to reason and reflect, how to improve himself and (if they would follow him in behaving the same way) help others to improve themselves, by doing his best to make his own moral, practical opinions, and his life itself, rest on appropriately tested and examined reasons — not on social authority or the say-so of

⁹³ Cf. OPSOMER, 1998, p. 5.

⁹⁴ Cf. OPSOMER, 1998, p. 8.

esteemed poets (or philosophers) or custom or any other kind of intellectual laziness.

Tudo o que ele sabia, humildemente, era o modo como racionalizar e refletir, como se aperfeiçoar e (se eles o seguissem comportando-se da mesma maneira) ajudar os outros a se aperfeiçoarem, oferecendo o melhor de si para construir a própria moral, opiniões práticas e sua própria vida, se apoiando em razões examinadas e testadas - não na autoridade social ou em poetas respeitados (ou filósofos) ou na *praxis* ou em qualquer outro tipo de indolência intelectual.⁹⁵

Caberia aqui lembrarmos a passagem inaugural do *Fedro* (230a) em que, descalços, caminhando pelas águas do Ilisso, Sócrates lembra a máxima délfica e declara a Fedro, após anos de exame e inquérito, sua falta de autoconhecimento dizendo que isso o impede de saber se ele é “um monstro mais complicado e mais furioso do que Tífon, ou se é um animal mais manso e simples, com quem a natureza partilha um divino e desanuviado destino”.⁹⁶

Um exemplo de ironia situacional na *Odisseia* de Homero, segundo Muecke, é a cena da prova do arco (*Od.* XXI, v. 397-404), em que Ulisses examina o arco em suas mãos e imagina que carunchos poderiam ter carcomido os chifres desse arco durante sua ausência do palácio. Isso se dá enquanto um dos pretendentes pensando se tratar de um vagabundo, diz o seguinte:⁹⁷

ὄδε τις εἶπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον:
ἢ τις θηητήρ καὶ ἐπίκλοπος ἔπλετο τόξων:
ἢ ῥά νύ που τοιαῦτα καὶ αὐτῶ οἴκοθι κεῖται
ἢ ὄ γ' ἐφορμᾶται ποιησέμεν, ὡς ἐνὶ χερσὶ
νωμᾷ ἔνθα καὶ ἔνθα κακῶν ἔμπαιος ἀλήτης.' 400

E assim falavam, fitando quem estava ao lado:
“Por certo era algum conhecedor de arcos;
talvez alhures ele tenha um assim em casa
ou intencione fazer um, do modo como, nas mãos,
aciona-o aqui e ali, vagabundo calejado em vilania”.⁹⁸

A partir dessa cena em que Odisseu, disfarçado de mendigo, maneja o presente oferecido por Ífito e deixado no palácio, Muecke introduz o capítulo acerca da ocorrência

⁹⁵ Cf. COOPER, 1997, xix.

⁹⁶ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 230a: Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: editora 34. 2016.

⁹⁷ Cf. MUECKE, 1970, p. 15.

⁹⁸ Cf. HOMERO, *Odisseia*, Canto XXI, vv. 397-400: Tradução de Christian Werner, São Paulo: Cosac Naify, 2014.

do termo “ironia” intitulado *The evolution of a concept* e observa que *eirōneía* passou a significar ironia verbal a partir de Aristóteles:⁹⁹

If Homer had a word for the suitors' mockery it was neither 'sarkasmos' nor 'eironeia'; the former did not acquire its modern meaning until very late and the latter did not mean Verbal Irony until the time of Aristotle.

Se Homero tivesse uma palavra para o escárnio dos pretendentes, ela não seria ‘sarcasmo’ nem *eirōneía*; a primeira não adquiriu esse significado até bem recentemente, e a última não significava ironia verbal até a época de Aristóteles.

Na ironia situacional, segundo Vasiliou, existe alguma incongruência entre as expectativas, atitudes ou atos e como as coisas, de fato, são.¹⁰⁰ Para este autor a ironia dramática depende do conhecimento da audiência, mas não do próprio drama, e se origina da ironia situacional. Gifford argumenta que o destino histórico dos interlocutores no Livro I da *República*, Céfalo e Polemarco (este morto pelo regime dos Trinta) seria a realização de suas propostas, ou seja, de que a justiça seria o benefício dos amigos e o prejuízo dos inimigos, um triste caso de ironia dramática.¹⁰¹ Outro caso lembrado por Vasiliou e Gifford é aquele em que o diálogo *Cármides* pode ser lembrado como um exemplo funesto de ironia dramática quanto à referência ao uso da força (176c), pois os leitores de Platão devem saber que Cármides se tornaria um dos Trinta envolvidos na violenta derrota da democracia.

Segundo Muecke, a ironia, para Cícero, não possui os “significados abusivos” da palavra grega εἰρωνεία, pois Cícero usou a ironia como figura retórica ou para se referir à pretensa urbanidade de Sócrates, como um hábito difundido no discurso.¹⁰² Muecke afirma que o significado de ironia tem origem em Cícero e em Quintiliano, ou seja, sua origem é romana, e não grega. Muecke admite, em tom informal, que Platão talvez viesse a apreciar a qualidade e o efeito da ironia como estabelecida por Cícero.

When, therefore, we use the word 'irony' of Socrates' way of pretending that he has high hopes of learning from his interlocutor what holiness or justice is, our concept of irony is a Roman one and not a Greek one,

⁹⁹ Cf. MUECKE, 1970, p. 15.

¹⁰⁰ Cf. VASILIOU, 2013, p. 21.

¹⁰¹ Cf. GIFFORD, M.; 2001, *Dramatic Dialectic in Republic Book I*. Oxford Studies in Ancient Philosophy 20, p. 35-106.

¹⁰² Cf. MUECKE, 1970, p. 16.

though it would be impossible to suppose that Plato was not as appreciative of the quality and effect of his irony as Cicero was.¹⁰³

Quando, portanto, usamos a palavra “ironia” ao nos referirmos ao modo com que Sócrates fingia altas expectativas em aprender com seu interlocutor sobre o que seria virtude ou justiça, nosso conceito de ironia é o romano, e não grego, apesar de ser impossível supor que Platão não viesse a apreciar a qualidade e o efeito da ironia, assim como Cícero.

Foi Quintiliano, como observa Muecke, quem acrescentou um significado intermediário para essa figura de linguagem, como elaboração de uma figura de discurso numa argumentação, como uma maneira de comportamento.¹⁰⁴ Além disso, o modo irônico de discursar ou de se comportar conforme Quintiliano, segundo Muecke, não foi descrito como ironia até metade do século dezoito, quando Fielding, em 1748, usou o termo para se referir a uma estratégia satírica. No entanto, foi a partir do século XIX que novos significados foram lentamente percebidos.¹⁰⁵

Segundo Sperber e Wilson a função da ironia é aludir a uma proposição diferente daquela que o falante estaria declarando.¹⁰⁶ Estes autores propõem que a ironia verbal ou retórica seja analisada como uma figura de linguagem na qual o sentido figurado parte do sentido literal por meio da “violação” da veracidade literal ou da autenticidade, uma “quebra” da norma ou da convenção que, segundo Sperber, leva ao sentido figurativo (ou implicatura conversacional). Tais processos de inferência exigem que se inverta o sentido literal ou que se adicione perspicácia a fim de se alcançar a intenção do falante.¹⁰⁷

Em relação à etimologia do termo *eirōn*, Cotter tenta explicar defende que essa palavra deriva do espartano ἰρήν, “visto que as tentativas de encontrar sua derivação a partir de εἰρωμαι (perguntar) ou de εἶρω (dizer) “sofrem de fragilidades”.¹⁰⁸ Cotter se refere ao *Dictionnaire etymologique de la langue grecque de Pierre Chantraine*, cuja definição de *eirōn* levaria ao adjetivo “ironista”.¹⁰⁹

Cotter explica que *eírēn* (εἶρήν) é o correspondente ático de *irēn* (ἰρήν) e que o sufixo nominalizador -ων, no grego antigo, teria como função a criação de epítetos e de

¹⁰³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰⁶ Cf. WILSON, D. & SPERBER, D., 2012, p. 123-125.

¹⁰⁷ Cf. WILSON, D. & SPERBER, D., 2012, p. 124.

¹⁰⁸ Cf. COTTER, 1992. p. 31-34.

¹⁰⁹ Cf. CHANTRAINE, 1970. p. 326.

apelidos a partir de adjetivos e substantivos.¹¹⁰ Desse modo, Cotter sugere que o termo εἶρην serve como base para *eírōn* (εἶρων) – cujo significado é “possuir as qualidades de um *eírēn*”, ou seja, “de um soldado cuja iniciação na vida militar é caracterizada pelo uso sistemático de engano nos exercícios paramilitares e que, portanto, o *eírōn* seria alguém com astúcia para enganar”.¹¹¹ O autor explica que a suposição de que *eírōn* seja derivado de *eírōmai* (εἶρομαι) possui apenas uma “conexão sugestiva” com o método socrático de perguntar e responder (“has only the suggestive connection with the Socratic method of question and answer to recommend it”).¹¹²

Dixsaut concorda com Muecke para quem o significado do recurso linguístico conhecido como ironia, se deve a Cícero e a Quintiliano, “de modo que é romano, e não grego”.¹¹³ Por essa razão e pelas análises feitas pelos autores citados acima preferimos simplesmente transliterar a palavra grega εἰρωνεία. No entanto, onde há interpretação pode haver divergências, e as que serão aqui apresentadas se devem às análises de Vlastos em “Socratic Irony” e de Lane, autora de “The Evolution of *Eirōneía* in Classical Greek Texts: Why Socratic *Eirōneía* is Not Socratic Irony”.

3.1 A *eirōneía* socrática segundo Vlastos e Lane

Vlastos, em seu artigo “Socratic Irony”, publicado em 1987, opta pelo sentido tardio de ironia para decifrar o Sócrates platônico. Vlastos sugere que a intenção de enganar não permeia o significado de “ironia”, mas que essa intenção está presente no uso do termo *eirōneía* e de seus cognatos no grego antigo (“the intention to deceive, so alien to our word for irony, is normal in its Greek ancestor εἰρωνεία, εἶρων, εἰρωνεύομαι”).¹¹⁴ Vlastos defende a possibilidade de três funções da ironia, a saber, ocasionar humor, exprimir seu desdém ou zombaria, ou ainda ostentar uma característica, posse ou aparência. Em seguida, Vlastos exemplifica essa intenção nos usos desse recurso de linguagem e de seus cognatos, εἰρωνικός e εἶρων, em três peças de Aristófanes (*Vespas*, v. 173; *Aves*, v. 1210; *Nuvens*, v. 415). Nos diálogos *Leis* (908e) e *Sofista* (268a), o uso de *eírōnikón* (εἰρωνικόν), segundo Vlastos, é permeado por falsidade (“is entrenched in disingenuousness”). Para Vlastos, a falsidade na intenção do *eírōn*, também

¹¹⁰ Segundo o dicionário LSJ, disponível gratuitamente online, a acepção de εἶρην é: jovem lacedemônio que havia completado vinte anos de idade. [Lacedaemonian youth who had completed his twentieth year.

¹¹¹ Cf. COTTER, 1992, p. 31.

¹¹² Cf. COTTER, 1992, p. 31.

¹¹³ Cf. DIXSAUT, 2000, p. 26.

¹¹⁴ Cf. VLASTOS; 1987, p. 80.

estaria representada por Teofrasto e por Aristóteles (*EN*, 1127b23-6), mas nesse último, essa intenção é suavizada e contrastada com outro adjetivo: *alazōn* (ἀλαζών), ou seja, presunçoso ou arrogante.¹¹⁵ A partir de então, Vlastos atribui a Cícero a transliteração do termo *eirōneía* entre os séculos IV e I a.C.:

But turn the pages of history some three hundred years – go from Greece in the fourth century B.C. to Rome in the first, and you will find a change that would be startling if long familiarity had not inured us to it. The word has now lost its disagreeable overtones. When Cicero, who loves to make transliterated Greek enrich his mother tongue, produces in this fashion the new Latin word, ironia, the import has an altogether different tone. Laundered, and deodorized, it now betokens the height of urbanity, elegance, and good taste.¹¹⁶

Mas ao voltar as páginas da história por alguns trezentos anos – a partir da Grécia no século IV a.C. até Roma no século I d.C., você irá descobrir uma mudança que seria surpreendente se uma longa familiaridade não nos tivesse assegurado com esse retorno. A palavra perdeu suas nuances desagradáveis. Quando Cícero, que ama fazer o grego transliterado enriquecer nossa língua mãe, inventa, nesse viés, uma nova palavra em latim, ironia, a importação possuía, de modo geral, uma nuance diferente. Lavada, passada e desodorizada, ela exprime a elevação da urbanidade, elegância e do bom gosto.

Para justificar a origem do termo “ironia” a partir de *eirōneía*, Vlastos cita a definição dada por Cícero, em *de Oratore*, 2.67 (269-70), posteriormente consolidada por Quintiliano, cuja tradução para o inglês, segundo Vlastos, seria:

figure of speech or trope ‘in which something contrary to what is said is to be understood’ (*contrarium ei quod dicitur intelligendum est*)¹¹⁷

figura do discurso ou tropo ‘no qual o sentido contrário do que é dito deve ser entendido’¹¹⁸

Vlastos atribui a Sócrates a atenuação no sentido de *eirōneía* para consolidação do significado de ironia:

The image of Socrates as the paradigmatic *eirōn* effected a change in the previous connotation of the word. Through the eventual influence of the after-image of its Socratic incarnation, the use of which had been

¹¹⁵ Cf. TEOFRASTO, *Caracteres* (Tradução e comentários de Maria de Fátima Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume Editora, 2014, p. 50-52)

¹¹⁶ Cf. VLASTOS, 1987, p. 84. (A tradução é nossa.)

¹¹⁷ Cf. VLASTOS, 1987, p. 79.

¹¹⁸ A tradução é nossa.

marginal in the classical period became its central, its normal and normative, use: εἰρωνεία became ironia.¹¹⁹

A imagem de Sócrates como o modelo de *eirōn* causou uma mudança na conotação anterior da palavra. Embora a eventual influência da encarnação de Sócrates em sua imagem posterior, cujo uso era marginal no período clássico, tornou-se central, normal e normativo: εἰρωνεία transformou-se em ironia.

Cerca de vinte anos após Vlastos ter publicado o artigo *Socratic irony*, Lane publica o artigo *The evolution of eirōneia in Classical Greek Texts: Why Socratic eirōneia is not Socratic Irony* defende que o sentido de *eirōneia* não pode ser estabelecido usando-se o dicionário como recurso, o qual invoca a tradição de se ler a atribuição platônica de *eirōneia* a Sócrates em consonância com as interpretações de Aristóteles e de Cícero.¹²⁰

Lane discorda da tradução de *eirōneia* por ironia e é enfática ao afirmar que o conceito de “ironia socrática” não possui fundamento no uso de *eirōneia* por Platão, (“The concept of ‘Socratic irony’ has no basis in Plato’s use of *eirōneia* with respect to Socrates”), lembrando a definição apresentada por Sperber e Wilson, “o contrário ou o contraditório do sentido literal”, citada anteriormente.¹²¹ No entanto, Lane concorda com Vlastos ao apontar que, nem em Aristófanes, nem em Xenofonte, a *eirōneia* pode ser atribuída a Sócrates” (“neither Aristophanes nor Xenophon ascribes *eirōneia* to Socrates”).¹²²

É evidente o desafio encontrado pelos autores para a tradução de *eirōneia* e seus cognatos, de modo que Lane encontra alternativas chamadas de “definições analíticas” (“analytical definitions”) para discernir e tornar mais claros certos elementos estruturais. A autora distingue o *eirōn* do ironista da seguinte maneira: a intenção daquele que é chamado de *eirōn* é encobrir ou esconder o que não é dito; a intenção de alguém chamado de ironista, por sua vez, é comunicar o que não é dito (a pelo menos uma pessoa, embora não necessariamente à pessoa a quem o matiz irônico é dirigido).¹²³

¹¹⁹ Cf. VLASTOS, 1987, p. 84. (A tradução é nossa)

¹²⁰ Cf. LANE, 2006, p. 49, nota 2.

¹²¹ Cf. LANE, 2006, p. 51 e notas 102 a 106 deste trabalho.

¹²² Cf. LANE, 2006, p. 50; 54. VLASTOS, 1987, p. 80 e 87.

¹²³ Cf. LANE, 2006, p. 51: the (purported) purpose of someone called an *eirōn* is to *conceal* what is not said; the (purported) purpose of someone called an ironist is to convey what is not said (at least one person, though not necessarily the person who is addressed in ironic tones).

Lane seleciona, em primeiro lugar, três ocorrências em que as palavras cujo radical *eirōn-* são usadas nos diálogos platônicos, mas sem serem usadas por Sócrates, ou a seu respeito. A primeira delas é no início do diálogo *Crátilo* (384a1-4) em que Hermógenes julga Crátilo usando *eirōneúetai* (εἰρωνεύεται), por não explicar, fingindo que possui conhecimento:¹²⁴

οὔτε ἀποσαφεῖ οὐδὲν εἰρωνεύεται τε πρὸς με, προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι ὡς εἰδῶς περὶ αὐτοῦ, ὃ εἰ βούλοιο σαφῶς εἰπεῖν, ποιήσειεν ἂν καὶ ἐμὲ ὁμολογεῖν καὶ λέγειν ἄπερ αὐτὸς λέγει.

ele não esclarece coisa alguma e me trata com fingimento, simulando refletir algo consigo mesmo, como se conhecesse algo a respeito do que desejasse dizer claramente, me fizesse concordar e também dizer exatamente as coisas que ele diz.¹²⁵

Segundo Lane, Crátilo é acusado de não dizer o que sabe por não ter de colocar sua teoria à prova e Hermógenes entende esse comportamento “como um disfarce, em que Crátilo encobre o fato de não conseguir demonstrar de forma definitiva” (a feint which conceals the fact that Cratylus may not have such a knock-down proof). Essa passagem não foi citada por Vlastos no texto “Socratic Irony”, o que torna impossível confrontarmos as interpretações deste autor com a que Lane nos oferece.

No segundo exemplo, segundo Lane, em que o termo *eirōneía* em Platão não envolve Sócrates, é a passagem 268a do *Sofista* (repetida em 268c8), em que o estrangeiro de Eleia propõe a divisão dos imitadores segundo a opinião:¹²⁶

Sofista 268a8

οὐκοῦν τὸν μὲν ἀπλοῦν μιμητὴν τινα, τὸν δὲ εἰρωνικὸν μιμητὴν θήσομεν;

Ao primeiro, então, daremos o nome de imitador simples, e ao outro, o de imitador dissimulado?

Sofista 268c8

τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς

¹²⁴ Cf. LANE, 2006, p. 56.

¹²⁵ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 384a (tradução do inglês a partir da tradução de LANE, 2006, p. 56).

¹²⁶ Cf. LANE, 2006, p. 51.

a espécie imitativa e suscitadora de contradições da parte dissimuladora da arte baseada na opinião pertencente ao gênero imaginário.¹²⁷

As duas categorias, o *aplous* (ἄπλοῦς, 268a1) e o *eirōnikós* (εἰρωνικός, 268a1-4), segundo Lane, são traduzidas do grego, respectivamente, por “simples” e “aquele que, por índole, é suspeito e tem receio de que ele não sabe as coisas que finge saber diante dos outros” (“by temperament he’s suspicious and fearful that he doesn’t know the things that he pretends in front of others to know”). Para Lane “o que é pretensiosamente ocultado não é o conhecimento, mas sua possível falta” (what is purportedly concealed here is not possession of knowledge, but rather its possible lack.”). Aqui, no entanto, tanto Vlastos quanto Lane consideram *eirōnikoi* os sofistas, o quais receiam serem reconhecidos como ignorantes e tentam ocultar essa ignorância fingindo ter conhecimento sobre o tema em questão.¹²⁸

Um terceiro exemplo em que a *eirōneía* não é atribuída a Sócrates, é a passagem 908c-e no Livro 10 das *Leis*, em que Platão distingue dois grupos de ateus: os que exercem a franqueza na *parrhēsia* (παρρησία) (*Leg.*, X, 908c) e os que são cheios de astúcia e embuste (δόλου δὲ καὶ ἐνέδρας πλήρης), os quais são chamados de *eirōnikoi* (*Leg.*, X, 908e). Esses *eirōnikoi* enganam “ocultando a descrença nos deuses, na pretensão de que são adivinhos”.¹²⁹

Lane discorda de Vlastos por este dizer que a *eirōneía* nas passagens citadas do *Sofista* e do Livro 10 das *Leis* significa uma ocultação para enganar, enquanto na passagem do *Górgias*, citada abaixo, a *eirōneía* não possui o mínimo traço de engano intencional. Vlastos usa a justificativa de que uma palavra usada em vários casos com um dado sentido pode possuir um sentido distinto em outros casos. Lane afirma que a evidência disso está no *Górgias* (489e) em que a *eirōneía* é traduzida por Vlastos por zombaria (mockery).¹³⁰

Antes de passar à análise dessa passagem do *Górgias*, Lane opta por refletir sobre dois outros diálogos, a *Apologia* e o *Eutidemo*, em que o termo *eirōneía* é usado por

¹²⁷ Cf. PLATÃO. *O Sofista*, 268a8 e 268c8. (Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2003. Versão para eBook eBooksBrasil.com.)

¹²⁸ Cf. VLASTOS, 1987, p. 81 e LANE, 2006, p. 57.

¹²⁹ Cf. LANE, 2006, p. 57.

¹³⁰ Cf. LANE, 2006, p. 63.

Sócrates. Primeiramente, a *Apologia* (37e3-38a7), na passagem em que Sócrates responde que prefere a prisão ao exílio:

ἕάντε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ· ἕάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὄν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγόμενον καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτι ἦττον πείσεσθέ μοι λέγοντι.

pois se eu disser que isso é desobedecer ao deus e por causa disso é impossível ficar calmo, não sereis persuadidos por mim como se eu estivesse dissimulando; por outro lado, se vier a ser o maior bem para o ser humano, a cada dia acerca da virtude fazer discursos e acerca das outras coisas, vós me ouvís conversando e inquirindo a mim próprio e aos outros, porque a vida não inquirida não é viável para o ser humano, disso ainda menos vos persuadireis quando eu vos falar.¹³¹

Lane cita a tradução de Grube, mas substitui “sendo irônico” (being ironical) na tradução original de ὡς εἰρωνευομένῳ, por “enganar” (to deceive) para se alinhar com o argumento acerca do engano, conforme o sentido de *eirōneía* em Vlastos.¹³² Lane observa que Vlastos não menciona essa passagem, mas que Nehamas¹³³ também traduz ὡς εἰρωνευομένῳ por “sendo irônico”, o que, para Lane, não está em conformidade com os textos de Aristófanes e de Platão, pois a ironia seria entendida na passagem citada como arrogância (“boastfulness”), dada a alusão de Sócrates à conexão divina, a qual o colocaria numa posição superior em relação aos juizes. Lane afirma que *eirōneía* em Aristófanes e em Platão significa uma acusação de tentar passar despercebido e ser desmascarado por fazer essa tentativa. Lançando uma questão para o leitor, Lane pergunta: qual seria a razão para Sócrates ser irônico?¹³⁴ Apesar de as palavras *eírōn*, *eirōneía* e *eirōneúomai* serem sempre usadas a respeito de Sócrates por seus oponentes com significado desfavorável, o *eírōn* é aquele que se esquivava da responsabilidade, com desculpas evasivas (tais como a declaração de ignorância por Sócrates). No entanto, lembra Lane, é necessário observar que não se espera que o tribunal, nem por um momento, leve o oráculo a sério, embora os juizes soubessem o que ele havia revelado. Em seguida Lane acrescenta que Sócrates é honesto o bastante; mas, quando menciona

¹³¹ Cf. PLATÃO, *Apologia* 37e3-38a7 (Tradução é nossa).

¹³² Cf. GRUBE, *Apology*, IN: Cooper, J. M. *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.

¹³³ Cf. NEHAMAS, 1998, p. 49.

¹³⁴ Cf. LANE, 2006, p. 60.

“desobediência ao deus”, ele não está se referindo ao “oraculeiro de Delfos” (“oracle-mongering of Delphi”).¹³⁵ Sabendo que os juízes condenavam Sócrates por este não reverenciar os deuses da cidade (*inter alia*), provavelmente eles o acusariam de estar fingindo por meio da desculpa para não se exilar e ficar calado. Apolo seria esse deus cuja instrução foi transmitida a Sócrates pelo oráculo e ele sabia que o tribunal não levava essa instrução a sério. Assim, visto que a maioria dos juízes não aceitaria o fato de Sócrates reconhecer Apolo, eles iriam acusar Sócrates de fingir piedade para ocultar sua descrença nos deuses citadinos. Por isso, de acordo com Lane, Sócrates usa o termo *eirōneía* ao descrever a provável imputação que ele sofreria.

A segunda ocorrência em que Sócrates faz uso de *eirōneía* é na passagem 302b3-4 do diálogo *Eutidemo*, quando Sócrates se refere à pausa de Dionisodoro. Lane defende que a tradução de *eirōnikós* por “ironicamente” seria descrever o que Dionisodoro pretendia comunicar no momento entre a “pausa fecunda” e a primeira frase no argumento erístico, o que, para Lane, não faz sentido. Ela acredita que, se traduzirmos *eirōnikós* por “ocultando ao fingir”, faria sentido como uma acusação de Sócrates (o narrador), ou seja, que Dionisodoro “fingia uma pausa fecunda de um pensamento fecundo no intuito de obter o respeito da audiência pelo argumento erístico seguinte”. Lane concorda que há “fingimento” (“feinte”, nas palavras de Dixsaut¹³⁶), admitindo que a intenção de Dionisodoro seria “ser percebida como uma indicação de passar como uma reflexão profunda” (“to be perceived as an indication of his having some deep thought to convey”), ou seja, como um sinal de que ele possuiria uma mensagem a ser comunicada. Acerca dessa passagem, para Dixsaut, Dionisodoro “simula meditar uma questão de grande importância, não havendo dissimulação, ‘mas representação’, ‘fazer parecer’, pretensão ilusória de um saber e de um pensamento” (“fait mine d’examiner une question de grand importance, il n’y a plus dissimulation, mas feinte, ‘faire semblant’, prétention illusoire à un savoir et à une pensée”). A autora entende que “o desmascaramento da simulação” não é o objetivo de Dionisodoro, mas é sinalizado por Sócrates quando este diagnostica esse comportamento como *eirōnikós*.

¹³⁵ Lane (2006, p. 59), ao se referir à expressão “oracle-mongering of Delphi”, que traduzimos por “oraculeiro de Delfos” cita o artigo de Burnyeat, M. F., “The Impiety of Socrates”. *Ancient Philosophy*, v. 17, n. 1-2, 1997.

¹³⁶ Cf. DIXSAUT, 2000, p. 32.

O outro caso de uso de *eirōneía* por Sócrates é na cena do confronto entre Sócrates e Cálicles do diálogo *Górgias* (489d-e) na alusão ao *agón* (ἀγών) entre Zeto e Anfion. Sócrates capta a contradição de Cálicles e trocando a acusação, o que sugere o paralelo entre a condição dos pares de personagens:

Σωκράτης

ἀλλὰ πάλιν ἐξ ἀρχῆς εἰπέ τί ποτε λέγεις τοὺς βελτίους, ἐπειδὴ οὐ τοὺς ἰσχυροτέρους; καὶ ὃ θαυμάσιε πρῶτερόν με προδίδασκε, ἵνα μὴ ἀποφοιτήσω παρὰ σοῦ.

Σόκρῃτες

Mas, voltando novamente ao princípio, diz-me o quê, afinal, entendes por “os melhores”, uma vez que não são os mais fortes. E, admirável homem, ensina-me com mais brandura, para que não eu abandone as tuas lições.

Καλλίκλῃς

εἰρωνεύῃ, ὦ Σώκρῃτες.

Κάλικλῃς

Ironizas, Sócrates.

Σωκράτης

μὰ τὸν Ζῆθον, ὦ Καλλίκλῃς, ὃ σὺ χρώμενος πολλὰ νυνδὴ εἰρωνεύου πρὸς με. ἀλλ' ἴθι εἰπέ, τίνας λέγεις τοὺς βελτίους εἶναι;

Σόκρῃτες

Não, por Zeto, Cálicles, a quem há pouco recorreste inúmeras vezes para me ironizares! Mas adiante, diz-me: quem são os melhores?¹³⁷

Lane traduz *eirōneúesthai* por “dissimular” ou “fingir” (feign), mas contesta as traduções de Nichols e de Robin, que traduzem por “ironizar”, pois admitem “adotarem um decalque” ao parafrasear.^{138, 139, 140} Irwin, segundo Lane, não faz comentários e traduz por “furtivo” ou “ardiloso” (“sly”).¹⁴¹

Lane cita Vlastos, que traduz εἰρωνεύου por “zombando” ou “escarnecendo” (“mocking”) e discorda dessa tradução, apresentando uma interpretação diferente da passagem segundo a qual, quando Cálicles é acusado de *eirōneía*, deve-se perceber uma

¹³⁷ Cf. PLATÃO *Rep.* 489d-e: Optamos por manter a tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes de *eirōneía* por ironia, em: *O filósofo e o lobo: Filosofia e Retórica no Górgias de Platão*. 2008 467 p. (Tese de doutorado. Área de concentração: Letras Clássicas) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008).

¹³⁸ Cf. LANE, 2006, p. 62.

¹³⁹ Cf. NICHOLS, *Plato: Gorgias and Phaedrus*, trans. with intro., notes, and interpretative essays. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

¹⁴⁰ Cf. ROBIN, (“Mais la signification primitive s’est perdue dans le décalque français, et il faut paraphraser.”) (trans. with notes), *Platon: œuvres complètes* [Œuvres] (Paris, 1950).

¹⁴¹ Cf. IRWIN, *Plato: Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1979.

suposta intenção de enganar no ato de ocultar por fingimento – como nos casos comuns de acusações de *eirōneía* em Aristófanes e em Platão – que é a mesma de que trata esse exemplo. Aquilo que Cálicles, nas palavras de Sócrates, tenta esconder, segundo Lane, não é claro, mas o que importa é que Sócrates detecta a simulação de Cálicles ao expressar preocupação deste com Sócrates como no caso de Zeto por Anfion.¹⁴²

Passemos, agora, às conhecidas passagens de dois diálogos platônicos em que Sócrates é acusado de *eirōneía*, a saber, a *República* (337a4-8) e o *Simpósio* (216e2-5; 218d6-7). Segundo Andrea Nightingale, na *República*, Trasímaco acusa Sócrates de ocultar, por receio, sua ignorância; e no *Simpósio* é Alcibiades que, ao contrário, em sua pretensa admiração, acusa Sócrates de esconder conhecimento acumulado (“hoarding” knowledge)¹⁴³. Lane sustenta que é difícil imaginar como seria mais evidente demonstrar como Platão poderia indicar que não se poderia alcançar uma caracterização mais evidente acerca da *eirōneía* socrática do que por meio da atribuição de *eirōneía* por Trasímaco e por Alcibiades em suposições opostas, ou seja, o primeiro supõe a falta de conhecimento, e o segundo, o acúmulo de conhecimento por parte de Sócrates.

Segundo Nehamas, a *eirōneía* suposta por Trasímaco está associada ao fingimento de Sócrates quando este finge que não sabe, mas sabe que ele próprio sabe a definição de justiça:¹⁴⁴

Still, it is clear that Thrasymachus believes that Socrates thinks he knows more than he says about justice. Thus the boastful implication of irony, which I have been trying to bring into the foreground, is present in both cases. Kierkegaard, too, saw this point: "It can be just as ironic to pretend to know when one knows that one does not know as to pretend not to know when one knows that one knows" [...]

Todavia, é claro que Trasímaco acredita que Sócrates pensa que ele sabe mais do que ele diz acerca da justiça. Daí a implicação arrogante de ironia, que tento trazer à luz, está presente em ambos os casos. Kierkegaard¹⁴⁵, também, entendeu este ponto: “é possível ser tão irônico fingir saber quando se sabe que não sabe, quanto fingir não saber quando se sabe que sabe”[...]

Lane concorda com Vlastos quando este admite que na passagem citada a *eirōneía* tem o sentido de “ocultar fingindo”, mas discorda que Sócrates esteja escondendo que

¹⁴² Cf. LANE, 2006, p. 62.

¹⁴³ Cf. NIGHTINGALE, 1995 p. 124, 126.

¹⁴⁴ Cf. NEHAMAS, Em notes *Introduction 2— Socratic Irony: Character and Interlocutors*, 1998, n. 48.

¹⁴⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 251.

não possui conhecimento e, se protegendo, faz perguntas para evitar responder. Para Lane, Trasímaco acusa Sócrates de ocultar a própria ignorância por receio de ser atacado. Opondo-se a Vlastos, Lane defende que o amor à honra (φιλοτιμοῦ) é o que configura a acusação de Trasímaco (336c2-6).

ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδάν τις τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκῶς τοῦτο, ὅτι ῥῆξον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φῆς εἶναι τὸ δίκαιον.

Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça.¹⁴⁶

Lane defende que o “amor à honra” (φιλοτιμία) é a razão, segundo Trasímaco, que justifica o receio de Sócrates em se expor.¹⁴⁷ Essa mesma acusação pode ser verificada quando Clitofonte (*Clit.* 410b) supõe que Sócrates não responde por uma das duas razões: ou ele não quer compartilhar seu conhecimento a respeito do resultado da justiça, ou ele não sabe a resposta.

Ainda no confronto com Sócrates, Trasímaco o desafia (*Rep.* 337d1-2): “se eu revelar uma resposta melhor do que essas, para além de todas as que deste sobre a justiça?” E obtém a seguinte resposta de Sócrates (*Rep.* 337d4-6): “– Que outra pena – senão aquela que deve sofrer o ignorante? Devo aprender junto de quem sabe. É isso, portanto, o que eu julgo merecer”.¹⁴⁸ Essa mesma atitude de Sócrates pode ser observada no *Clitofonte* quando Sócrates apresenta sua resposta semelhante, disposto a ouvir o discurso franco (*parrhēsia*) de Clitofonte (*Clit.* 407a).

Lane cita a *Scholia Platonica*, de 1938, e editada por Greene, chamando atenção para o uso de *prospoiēsis*, (προσποίησις, ou seja, dissimulação ou fingimento) nas ocorrências de *eirōneia* e seus cognatos no *Górgias* (489e) na *República* (337a4-8) e ao

¹⁴⁶ Cf. PLATÃO *Rep* 336c2-6: Tradução de M. H. da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9 ed. 2005.

¹⁴⁷ Cf. LANE, 2006, p. 66.

¹⁴⁸ Cf. PLATÃO, *Rep.* 337d 1-6: Tradução de M. H. da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9 ed. 2005.

uso de *hypokrinómenos* (ὑποκρινόμενος) e de *chleuázōn* (χλευάζων), no *Simpósio* (216e 2-5).

προσποίησις é a chave para as observações do escoliasta sobre εἰρωνεία no *Górgias* e εἰρωνεία Σωκράτους na *República*: o *eírōn* “finge” (προσποίησις) ser incapaz de fazer algo, mas que, na verdade, é capaz, enquanto o *άλάζων* “finge” ser “capaz de fazer algo de que, na realidade, é incapaz *Gorg.* 489e, *Rep.* 337a).

Essas observações se ajustam ineficazmente aos textos, induzindo ao erro e indicando a clara influência Aristotélica, como no contraste entre εἴρων e ἀλαζών. A observação no *Simp.* 216e é mais interessante: εἰρωνεύομενος está glosado como ὑποκρινόμενος, χλευάζων, dos quais o primeiro conota “passar por”, mas o segundo importa o sentido pós-Aristotélico de zombar (ou gracejar).¹⁴⁹

A partir dessa observação, Lane demonstra que as definições de *eírōn* e de *alazōn* (ἀλαζών) em Platão não seriam as mesmas em Aristóteles (*EN* 4.7) em que o *eírōn* seria o que finge ser incapaz de fazer algo de que é capaz e o *alazōn* seria alguém que finge ser capaz de fazer algo de que é incapaz".

A autora passa, então, a analisar o discurso de Alcibíades, no *Simpósio*, em que *eirōneía* é atribuída a Sócrates por duas vezes. A primeira, como uma característica geral (216e2-5) e então num contexto particular (218d 6-7). Ao final do discurso, Lane observa, Alcibíades declara ter sido enganado por Sócrates ao usar o verbo *exapatáō* (ἐξαπατάω, enganar alguém em algo, fazer alguém crer que, seduzir)¹⁵⁰

οὐκ ἐμὲ μόνον ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ καὶ Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος καὶ Εὐθύδημον τὸν Διοκλέους καὶ ἄλλους πάνυ πολλούς, οὓς οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἔραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἔραστοῦ.

não foi só comigo que ele os fez, mas com Cármides, o filho de Gláuco, como Eutidemo, de Díocles, e com muitíssimos outros, os quais ele engana fazendo-se de amoroso, enquanto é antes na posição de bem-amado que ele mesmo fica, em vez de amante.)¹⁵¹

Para Lane, a figura dos silenos no discurso de Alcibíades (216d6) evoca a imagem de alguém que encanta ou fascina:¹⁵²

¹⁴⁹ Cf. LANE, 2006, p. 69, nota 41. (Tradução nossa)

¹⁵⁰ Cf. DUARTE, v. 2, Cotia: Ateliê, 2007. p. 81.

¹⁵¹ Cf. PLATÃO, *Simp.* 222b1-5: Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

¹⁵² Cf. LANE, 2006, p. 72.

ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνῶδες; σφόδρα γε. τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός· ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὃ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης;

Que esta sua atitude não é conforme à dos Silenos ? E muito mesmo. Pois é aquela com que por fora se reveste, como o sileno esculpido; mas lá dentro, uma vez bem aberto, de quanta sabedoria imaginais, companheiros de bebida, estar ele cheio?¹⁵³

Retomando a passagem 216e2-5, Lane reitera o sentido de εἰρωνευόμενος – em εἰρωνευόμενος δε καὶ παίζων τὸν βίον πρὸς ἀνθρώπους διατελεῖ – tomando παίζων como um exemplo daquilo que Alcibiades contesta em Sócrates. Lane defende que o significado de *eirōneúesthai* nessa passagem é apreendido na atitude e não no discurso, podendo ser comparado com o comentário de Xântias no verso 174 de *Vespas* de Aristófanes.¹⁵⁴

[...] οἶαν πρόφασιν καθῆκεν, ὡς εἰρωνικῶς,
ἴν' αὐτὸν ἐκπέμψειας.

Que estratagema ele planejou e com que dissimulação, para que o deixes sair!¹⁵⁵

Lane sugere que o καὶ na passagem citada é epexegetico, indicando que o particípio *paízōn* (παίζων, brincando, se divertindo) é um aposto explicativo de *eirōneuómenos* (εἰρωνευόμενος). O paradoxo do caráter de Sócrates, segundo Lane, é explicado por Alcibiades, nessa comparação com a imagem do semideus Sileno cuja flauta encanta os homens (*Simp.* 217d). A tradução de *paízōn*, nesse verso, segundo a autora, seria “manejar” ou “manipular na intenção de se divertir”, mas por meio de um ato ou de um comportamento, fora do discurso.

Na segunda atribuição de *eirōneía* a Sócrates (218d6-7),

καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν ὃ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις

E este homem, depois de ouvir-me, com a perfeita ironia que é bem sua e do seu hábito, retrucou-me: “Caro Alcibiades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade o que dizes...”¹⁵⁶

¹⁵³ Cf. PLATÃO, *Simp.* 216d6-7: Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

¹⁵⁴ Cf. LANE, 2006, p. 73.

¹⁵⁵ Cf. ARISTÓFANES, *Vespas*, v. 174 Tradução de Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo. S/D.

¹⁵⁶ PLATÃO, *Simp.* 218d6-7: (Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.)

Lane aponta a passagem 219a6-7 como a que provocou a atribuição de *eirōneúesthai* a Sócrates quando este parece aceitar a proposta do jovem a praticar (πράξομεν) aquilo que eles consideram (βουλευόμενοι) ser o melhor (ἄριστον) para ambos futuramente. Para a autora Sócrates responde ao pedido de Alcibíades para que ele considere (βουλεύεσθαι) o que for melhor para os dois usando o mesmo verbo na resposta. Alcibíades toma o fato de que Sócrates está literalmente falando nos mesmos termos (repetindo as formulações linguísticas) para dizer que Sócrates está aceitando as condições do acordo de troca - não só sobre o que for melhor para ambos, mas também da troca de sexo por conhecimento e virtude - que ele (Alcibíades) havia oferecido. Tendo ouvido sua própria escolha de palavras repetidas por Sócrates, ele havia acreditado no acordo de troca, do qual Sócrates recuou pouco depois.

Segundo Lane, cabe ao leitor julgar se, ao se comprometer com a proposta de Alcibíades a fazer o que fosse melhor repetindo suas palavras, Sócrates estaria dissimulando uma aceitação do acordo (sexo por conhecimento e virtude, efetivamente) oferecida a ele pelo jovem. A autora propõe que a repetição das palavras usadas por Alcibíades é compreendida como um reforço de um compromisso proposto, o que não implica que Sócrates fosse prometer, e que a troca de sexo por conhecimento poderia ser rejeitada. Alcibíades apenas supõe algo que Sócrates não queria dizer. Não é necessário, portanto, supor que Sócrates estivesse ocultando alguma coisa para explicar seu comportamento e suas palavras; Sócrates foi sincero, mas, Alcibíades, em sua avidez pelo acordo de troca, se antecipou em suas conclusões injustificadas. Por meio dessa leitura Lane reivindica que a *eirōneía* atribuída a Sócrates se deve ao fato de Alcibíades ter escolhido ouvir o que Sócrates disse ao invés do que ele queria dizer.

Ao deixar a discussão sobre os diálogos de Platão, Lane sustenta que o participio genitivo εἰρωνευομένης possui o mesmo significado em Demóstenes, na *Oração Fúnebre* (*Or. Fun.* 6-18 7-9), caso seja autêntica, e traduzido pela autora por “enganado/iludido/desapontado” (“deceived”). A partir dessa citação Lane questiona: “How, then, did it come to mean something different ?” E a resposta proposta por esta autora é: A mudança ocorre (de acordo com as evidências que restaram) precisamente onde ela parece ocorrer:

Aristóteles” [“The change takes place (in our surviving evidence) precisely where it seems to do: Aristotle”].¹⁵⁷

Lane, portanto, defende que Aristóteles “ restringe e estabiliza o uso de *eirōn* dentro de um contexto estritamente retórico” (“Aristotle narrows and stabilizes the use of *eirōn* within a strictly rhetorical context”). Segundo Lane, Sócrates serve de modelo para ilustrar o conceito de *eirōn* usado por Alcibíades e Trasímaco. Além disso, Lane compara o escoliasta de Platão a Aristóteles, que usa *προσποίησις* (fingimento) (*NE* 2.7 1108 21-2) para definir a *eirōneía* como “a pretensão ou fingimento em direção ao inferior” e a *alazoneía* como a “pretensão ou fingimento em direção ao superior” (*NE* 4.7 1127 20-4).

Trasímaco, ao caracterizar Sócrates como *eirōn*, não diz que este se autodeprecia, característica do *eirōn* na definição de Aristóteles. Assim, Lane lembra, concluindo:

Aristotle makes no claim that this is what the word has always meant. Rather, he is engaged in setting out technical rhetorical terms, defining them in relation to one another, conscripting the phenomenon of the *eirōn* to serve his purposes.¹⁵⁸

Aristóteles não afirma que o significado de *eirōneía* tenha sido sempre o mesmo, pois ele estava interessado em dar início a termos técnicos na retórica ao defini-los em relação um ao outro, arrolando o fenômeno do *eirōn* para servir aos seus propósitos.

3.2 A *eirōneía* socrática no Clitofonte

Simon R. Slings, editor e comentador do *Clitofonte*, em nota sobre a “ironia”, diz ser esta a característica principal ou exclusiva do Sócrates de Platão e considera que é esse mesmo recurso que o autor do *Clitofonte* adotou para escrevê-lo.¹⁵⁹ A partir dessa justificativa e se baseando em diálogos autênticos, Slings diz que Sócrates, permanecendo, ironicamente em silêncio, coloca Clitofonte acima dele.¹⁶⁰ Todavia, Brandão chama atenção para uma interessante consequência da “erística sofística”, a saber, “costurar a boca do adversário”. Para Brandão, a partir de sua leitura do diálogo *Eutidemo*, Clíncias se cala ao ser interrogado pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, mas

¹⁵⁷ Cf. LANE, 2006, p. 77, nota 51.

¹⁵⁸ Cf. LANE, 2006, p. 79. (Tradução nossa)

¹⁵⁹ Cf. PLATO Clitophon, 1999, p. 15, nota 22.

¹⁶⁰ Cf. SLINGS, *Plato. Clitophon*, 1999, p. 15.

quando interrogado por Sócrates, não se constrange em responder. Em sua análise sobre o silêncio como efeito da atitude do interlocutor de Sócrates, Brandão argumenta:

(o silêncio) adviria não só da atitude desdenhosa e irônica como o jovem é tratado pelos adversários, mas da própria maneira como as perguntas são propostas, induzindo a uma única resposta, ainda que a contragosto, do que responde.”¹⁶¹

Do mesmo modo que Clínius é confrontado, a ironia e o desdenho com que Clitofonte confronta Sócrates podem estar associados ao silêncio deste no diálogo. Tentamos demonstrar a diferença entre a ironia e a *eirōneía* à maneira socrática, apesar de serem reconhecidos como fenômenos linguísticos idênticos por alguns comentadores dos diálogos de Platão. Nessa tentativa propomo-nos distinguir a *eirōneía* socrática do recurso de linguagem conhecido como ironia, quando definida como “ironia socrática”, de forma a questionar a afirmação de Slings.¹⁶² Concordamos que Clitofonte, no diálogo homônimo, tenha tratado os discursos protrépticos de Sócrates com essa ironia, ou seja, “dizendo (ou fazendo) algo com a intenção de que a mensagem comunicada fosse entendida de forma a transmitir o oposto ou um significado diferente daquele que foi dito” (‘saying [or doing] something with the intent that the message is understood as conveying the opposite or an otherwise different meaning’).¹⁶³ No entanto, percebemos que o significado das mensagens de Sócrates e de seu silêncio permanente, não estão circunscritos à ironia, mas, possivelmente, à *eirōneía*.

Temos, a partir do prólogo do diálogo em que Sócrates aceita ouvir Clitofonte, uma clara demonstração da afirmação de Dixsaut – para quem o termo *eirōneía* encontrado em Demóstenes é uma palavra que não oferece mais que uma alguma relação com aquela que os autores de tratados sobre retórica denominarão ironia – de que a *eirōneía* grega não tem nada a ver com ironia.¹⁶⁴

Antes de dar início à nossa abordagem ao *Clitofonte* vejamos ainda a observação feita por Kierkegaard sobre o diálogo platônico e sua significância no método de Platão

¹⁶¹ Cf. BRANDÃO, 1988, p. 42.

¹⁶² Cf. SLINGS, *Plato Clitophon*, 1999, p. 15, 16, 17, 41, 42, 43, 46.

¹⁶³ Cf. LANE, 2006, p. 74.

¹⁶⁴ Cf. DIXSAUT, 2000, p. 26 e p. 27: “Pour Démosthène, chez qui se rencontre le premier emploi du nom εἰρωνεία, le mot n’offre encore que peu de rapport avec ce que les auteurs de traités de rhétorique appelleront le trope de l’ironie”. Lane reconhece essa distinção dizendo: “*eirōneía* came in Aristotle to acquire amore restricted and technical meaning which is consonant with, if not always identical to, ‘irony’” (Cf. LANE, 2006, p. 53.)

em que a “arte socrática de perguntar” ou “de conversar” é colocada em contraposição à arte de falar. Sobre essas duas artes, Kierkegaard faz a seguinte contraposição:

O oposto disso (da arte de perguntar) está na suposta arte dos sofistas de saber responder, pois estes estavam sempre ávidos de que alguém lhes perguntasse algo, para que toda a sua sabedoria pudesse irromper, para “abrir todas as velas e com vento de popa perder a terra de vista, avançando pelo mar alto da verdade”¹⁶⁵

Segundo Kierkegaard, “Sócrates começa não no centro, mas na periferia” chamando a atenção para as artes de conversar e de falar”.¹⁶⁶ Artes que se tornam evidentes no prólogo do *Clitofonte*, em que Sócrates sem fazer rodeios, e usando o plural de modéstia, (τις ἡμῶν διηγείτο), aborda seu interlocutor dizendo que alguém que conversava com Lísias lhe disse que ele (Clitofonte) censurou as diatribes de Sócrates e elogiou muito a frequência a Trasímaco. O discurso alheio ou *alien discourse*, segundo Nightingale, é colocado em debate como se Sócrates tentasse certificar-se do que ouviu dizer.¹⁶⁷ Sem citar o nome de quem fez o comentário, essa “voz externa” é mimetizada por Sócrates que parece querer tirar a prova, provocando ou repreendendo Clitofonte. Nightingale cita o comentário de Griswold segundo o qual “Sócrates, se adere ao ‘mimetismo irônico’, fingindo que ele é como Fedro sobre o qual o discurso de Lísias foi vertido”.¹⁶⁸ É interessante, no entanto, que Griswold usa o verbo “to pretend” ao se referir ao “mimetismo irônico”, pois, como visto acima, Lane afirma ser um caso de “ocultação” (“conceal by feigning”) por parte de Sócrates.¹⁶⁹

Segundo Kierkegaard, a intenção com que se pergunta pode ser dupla. A primeira, denominada de *especulativa*, se constitui no interesse de receber a resposta desejada. A segunda, denominada *irônica*, é aquela em que o interesse não é de receber a resposta, mas, através da pergunta, “exaurir o conteúdo aparente, deixando atrás de si um vazio”.¹⁷⁰ No *Clitofonte*, observamos não uma pergunta feita diretamente, mas a repreensão ou uma provocação de Sócrates a uma personagem que, na *República*, como diz Slings, será

¹⁶⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 48, nota 21; p. 343.

¹⁶⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 48.

¹⁶⁷ Cf. NIGHTINGALGE, 1995, p. 137.

¹⁶⁸ Cf. NIGHTINGALGE, 1995, p. 137.

¹⁶⁹ Cf. LANE, 2006, p. 51.

¹⁷⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 50.

“incuravelmente corrompida por Trasímaco” (Thrasymachus will corrupt him beyond healing).¹⁷¹

Sócrates enfatiza a intenção de ouvir as críticas (407a 1) ao iniciar a frase como marcador de discurso (ἀλλ’ μὴν), o qual, segundo Slings, parece ter a função de recusar quaisquer objeções, ressalvas ou restrições que o interlocutor tenha feito, o que significa que Sócrates exclui a possibilidade de não ouvir a *parrhēsia* de Clitofonte. Sócrates faz duas suposições: a primeira, típica da personagem, ou seja, que o conhecimento sobre o que é bom leva ao útil ou melhor; e a segunda, segundo Slings, altamente irônica: o elogio e a censura de Clitofonte (οὐκ ἐπήγουν σε, τὰ δὲ καὶ ἐπήγουν, em 406a5), dizem respeito ao próprio Sócrates no contraste- χειρίων εἰμι καὶ βελτίων. Em relação à sua opinião acerca dos pares de contrastes Slings comenta as palavras finais de Sócrates no início do diálogo:

I find Socrates' answer to Clitophon's words not so much formal as (ironically) humble; of course the two are compatible. A (possibly) formal trait is the fact that its two main clauses are nominal; the doublet ἀσκήσω διώξομαι is ironically formal and κατὰ κράτος is overt irony; ἀλλ’ μὴν is certainly not a very formal idiom (...), and the first person plural is abandoned.

Eu acho que a resposta de Sócrates às palavras de Clitofonte não são tão formais quanto são ironicamente modestas; mas é claro que ambas são compatíveis. Um (possível) traço formal é o fato de essas duas orações principais serem nominais; o par ἀσκήσω διώξομαι é ironicamente formal e κατὰ κράτος é uma ironia manifesta; ἀλλ’ μὴν não é, certamente, um idioma formal e a primeira pessoa do plural é abandonada.¹⁷²

Para Slings, é com esta última suposição (οὐκ ἐπήγουν σε, τὰ δὲ καὶ ἐπήγουν, em 406a5) que Sócrates torna impossível, de antemão, se defender, permanecendo em silêncio. O silêncio de Sócrates de acordo com Slings, “é irônico, pois assim Sócrates coloca Clitofonte em posição superior, assim como ele fez com Eutidemo e Dionisodoro, Eutífron, Hípias, etc., sem a quebra da ‘ironia’, como nunca o faz”.¹⁷³

Clitofonte parece detectar a *eirōneía* ao dizer que Sócrates finge não se importar ocultando sua preocupação com as críticas feitas (406a7-8). Nesta resposta de Clitofonte, – assim como na de Trasímaco (*Rep.* 337a4-8) e de Alcibiades (*Simp.* 216e e 218d) – há detecção da intenção, por parte de Sócrates, de ocultar algo, seja sua ignorância ou seu

¹⁷¹ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 55.

¹⁷² Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 41.

¹⁷³ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 15.

conhecimento, o que o leva à aporia. Lembremos da nota em que Lane diz que προσποιήσις “é a chave para as anotações do escoliasta sobre εἰρωνεία no *Górgias* e na *República*: o *eirōn* ‘finge’ (προσποιήσις) ser incapaz de fazer algo de que ele é capaz”, enquanto o ἀλαζών ‘finge’ ser ‘capaz de fazer algo de que ele é incapaz de fazer’ (*Górg.* 498e, *Rep.* 337a).¹⁷⁴ Neste caso Clitofonte diz que Sócrates “finge” não estar irritado com as críticas. Essa interpretação, portanto, é coerente com a definição de Lane a respeito do significado de *eirōneía*, ou seja, ocultar fingindo (“conceal by feigning”).¹⁷⁵ Ao mesmo tempo que Clitofonte não usa o termo εἴρων para qualificar a “repreensão” de Sócrates que, segundo ele, está *fingindo* e, ao mesmo tempo, *ocultando* sua irritação é evidente a ironia em sua observação, pois ele percebe a *eirōneía* de Sócrates, e se sente superior por isso. Ávido para falar, Clitofonte usa a desculpa dizendo que está preocupado em responder, mas não procura saber o quê, e de quem, Sócrates ouviu que Clitofonte o censurou (406a 5-7):

– ὅστις, ὃ Σώκρατες, οὐκ ὀρθῶς ἀπεμνημόνευέ σοι
τοὺς ἐμοὶ περὶ σοῦ γενομένους λόγους πρὸς Λυσίαν· τὰ μὲν
γὰρ ἔγωγε οὐκ ἐπήγουν σε, τὰ δὲ καὶ ἐπήγουν.

– Quem quer que seja, ó Sócrates, não relatou corretamente os meus discursos a seu respeito com Lísias, pois algumas coisas em você não louvei, outras louvei.

Para Slings, a razão pela qual Clitofonte está ansioso para explicar suas críticas é apenas devido à repreensão, mas não à “dissimulação” de Sócrates.¹⁷⁶ Todavia, Clitofonte está certo de que Sócrates finge que não está perturbado ou preocupado com as censuras feitas por Clitofonte e é irônico ao dizer que irá falar francamente. Na verdade, não existiria motivos para um discurso franco caso Clitofonte não se importasse ou se preocupasse com a repreensão de Sócrates. Portanto, é Clitofonte quem se sente ofendido, e não Sócrates. É essa atitude de Sócrates que incomoda Clitofonte, ou seja, repreender, mas não mostra interesse sobre o que foi censurado ou o porquê dessa censura. Clitofonte, no entanto, tem a intenção de dizer a Sócrates o que ele almeja dizer, já que ele não mais frequenta os discursos de Sócrates, mas os de Trasímaco. A *parrhēsia*, como lembra Saxonhouse, é a liberdade de falar francamente e sem pudor (*aidōs*), da qual Clitofonte

¹⁷⁴ Cf. LANE, p. 69, n. 41.

¹⁷⁵ Cf. LANE, 2006, p. 50, n. 6.

¹⁷⁶ Cf. PLATO. *Clitophon* 1999, p. 265-66.

faz uso nesse diálogo. É a liberdade de elogiar e de censurar que, segundo Saxonhouse, ecoa na Atenas do século IV.¹⁷⁷

O jovem Clitofonte parece querer ecoar a voz daqueles que condenam Sócrates e pede licença a Sócrates para manifestar seu estado de aporia. O pudor entra no diálogo com a exclamação de Sócrates dizendo que seria vergonhoso não se submeter ao discurso do jovem político (407a1). Clitofonte revela, no início (406a8-11) e no final do diálogo (410e3-5) a sua preocupação com sua imagem diante de Lísias e de seus companheiros ao mesmo tempo que exerce sua autonomia para fazer seu discurso manifestando sua preocupação com percepção de si pelos outros que, segundo Saxonhouse, é um componente do pudor.¹⁷⁸ Clitofonte demonstra seu interesse em ser aprovado por aqueles com quem ele compartilha seus objetivos como político na Atenas no século IV a.C.

A modéstia ou a auto-depreciação característica, segundo a definição aristotélica do *eirōn* (EN 1127a), não é verificada na réplica de Sócrates, ele apenas diz que, se Clitofonte quer falar francamente, ele procurará, de acordo com seu poder, aceitar que este lhe seja útil.¹⁷⁹ Sócrates está disposto a ouvir, mas desafia seu interlocutor ao adverti-lo que agirá conforme seu poder (407a4-5). Sócrates é claro e demonstra interesse em ouvir. Se lembrarmos da passagem 150c do diálogo *Teeteto* Sócrates, filho de *Fenarete* (Φαιναρέτης ou “aquela que é capaz de mostrar a virtude”), declara que o deus o compele a “partejar” (μαιεύεσθαι), esperando que seu interlocutor reflita sobre suas palavras, propiciando o diálogo. Ao ouvir seu adversário Sócrates poderá, quem sabe, fazê-lo perceber que sua pergunta pode não ter a resposta precisa pela qual ele anseia.

ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοὶ μοι ὠνειδίσαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσιν. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. εἰμι δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός,¹⁸⁰

¹⁷⁷ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 39.

¹⁷⁸ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 6.

¹⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES. EN 1127a: δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζῶν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει, ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν, ὁ δὲ μέσος ἀθέκαστός τις ὢν ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὐτόν, καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω. (O fanfarrão, finge possuir qualidades honrosas que não possui, ou se possui, que são maiores do que são; o dissimulado, pelo contrário, nega os bens que tem ou dá a entender que são menores, enquanto o meio-termo é sincero, verdadeiro tanto em seu modo de viver como em seu discurso, admitindo o que possui, porém nem mais nem menos.)

¹⁸⁰ Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 150c: Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Conhecimento e Memória no *Teeteto* de Platão: 2016, 193 p. (Tese de doutorado)

sou estéril em sabedoria, e muitos já me insultaram por isso, porque eu interrogo os outros, enquanto eu próprio nunca declaro nada sobre coisa alguma, por não ser sábio; e me insultam verdadeiramente. E a causa disto é a seguinte: deus me força a partejar, mas me impediu de gerar.

A função do diálogo é servir como instrumento para a investigação.¹⁸¹ Por isso Sócrates não se recusa em ouvir o que Clitofonte tem a dizer. Dada a anuência de Sócrates para ouvir a fala franca (*parrhēsia*) de Clitofonte, não se pode dizer que há desprezo, mas que ele está atento a seus seguidores e, diferentemente da definição do *eirōn* por Aristóteles (*Ética a Nicômaco* 1108a, 1127b) Sócrates não é dissimulado. A passagem do *Críton* (46b) nos permite entender esse Sócrates o qual revela que não é um homem para se deixar persuadir, senão pela razão.

Nightingale, apesar de traduzir *eirōneía* por ironia, aponta para a necessidade de uma análise plena da “ironia socrática” e questiona se Sócrates estaria simplesmente fazendo um jogo ou manipulando com zombaria desdenhosa (“scornful mockery”).¹⁸² Esta autora cita a *Retórica* (1378b-1379b) em que Aristóteles menciona a “ironia” (1379b 31-2), identificando-a com a *hýbris* (ὑβρις), ou cólera, como um dos três gêneros de *oligōría*, (ὀλιγορία), ou desdém:

καὶ τοῖς εἰρωνευομένοις πρὸς σπουδάζοντας: καταφρονητικὸν γὰρ ἡ εἰρωνεία.¹⁸³

também com os que ironizam ante pessoas sérias; pois a *eirōneía* é uma forma de desprezo.

O que julgamos sobre a réplica de Sócrates na passagem 407a do *Clitofonte*? Sócrates demonstra que está disposto a ouvir, pois rejeitar a *parrhēsia* do político ateniense seria vergonhoso. Clitofonte, todavia, percebe a resposta de Sócrates como fingimento ao ocultar sua preocupação com as censuras feitas pelo político.

Clitofonte inicia seu discurso franco (407a4) elogiando a singularidade dos discursos socráticos diante da multidão (407a6-7), mas ironicamente, como se tratasse de uma farsa, simbolizada pela figura do *deus ex-machina*, uma comparação semelhante

¹⁸¹ Cf. PLATÃO. *Cármides*, 165c.

¹⁸² Cf. NIGHTINGALE, 1995, p. 116-117, nota 66.

¹⁸³ Cf. ARISTÓTELES *Ret.* 1379b31-2 (Tradução de Fernando Santoro. Os coléricos cômicos. *Aisthe*, (Retórica II, 2), n. 4, 2009, p. 129)

àquela que Alcibiades usa dizendo que Sócrates se assemelha os silenos e sátiros, mas não a um homem (*Simp.*, 221c-d).¹⁸⁴

εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτόν καὶ τοὺς λόγους.

a não ser que se lhe faça a comparação como os que eu estou dizendo, não com nenhum homem, mas com os silenos e os sátiros, e não só de sua pessoa como de suas palavras.¹⁸⁵

Slings defende que o discurso de Clitofonte é uma paródia permeada por ironia.¹⁸⁶ Esse autor também defende, assim como Hirzel e von Armim, que tanto Dio Crisóstomo quanto o autor de *Clitofonte* usaram um dos três *Protreptici* de Antístenes.¹⁸⁷ Geffcken, no entanto, não admite essa suposição, defendendo que não se trata necessariamente da retextualização dos discursos protrépticos de Antístenes, pois existem vários autores de discursos protrépticos, descartando uma paródia a um texto específico.¹⁸⁸

A ironia no discurso de Clitofonte, segundo Slings, é manifesta em toda a sua extensão com exceção da conclusão e do último apelo.¹⁸⁹ Concordamos com essa observação e destacamos no quadro a seguir as passagens em que a ironia pode ser verificada.

Narrativa de Clitofonte	T1	407a5-b1	Elogios
	T2	407e3-4	
	T3	408b5-c4	
	T4	408c5-7	Críticas
	T5	409a4	
	T6	409d3-4	
Veredicto de Clitofonte	T7	410b4-6	Palavras conclusivas

Começamos pela passagem 407a5-b1 (T1), como indicado no quadro acima, em que Clitofonte dá início ao discurso: Clitofonte diz ficar perplexo ao ouvir Sócrates (407a7) usando o particípio em ἐξεπληττόμην ἀκούων ligado ao subjuntivo λέγῃς e ao

¹⁸⁴ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 436.

¹⁸⁵ Cf. PLATÃO, *Simp.*, 221d : Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

¹⁸⁶ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 93.

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 94.

¹⁸⁸ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 430.

¹⁸⁹ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 47.

advérbio θαμά (407e), dando a entender que os discursos de Sócrates eram frequentes (πολλάκις). O tom da abordagem marca a ironia de Clitofonte que, em outras palavras, mostra que não havia sequência dos discursos, mas uma repetitividade, e diz que já não frequenta as diatribes do filósofo, comparando-o a um *deus ex-machina*, uma imagem típica de uma cena de tragédia, na qual uma divindade se manifesta suspenso por meio de um artifício (μηχανή) no palco da tragédia.¹⁹⁰ Na comédia *Nuvens*, Sócrates, suspenso no ar, confundido com os sofistas, agia corrompendo a juventude e adorava aos deuses não cidadãos e na qual o discurso injusto sai vitorioso no diálogo com o discurso justo (vv. 219-223).¹⁹¹ A imagem do *deus ex-machina* é lembrada por Sócrates na *Apologia* (19c), pela ocorrência do participio περιφερόμενον (circulando), para negar que está enganando, dissimulando ou mesmo manipulando (εἰρωνευομένῳ) quando se trata de piedade ou de obediência ao deus (*Apol.*, 38a1-2), cena em que Sócrates mostra claramente que ele não deveria ser identificado de tal forma, mesmo quando nega ter conhecimento, e tenta, abertamente, se distanciar da εἰρωνεία ou do fingimento.

ἐάντε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ:

pois se eu disser que isso é desobedecer ao deus e por causa disso é impossível ficar calmo, não sereis persuadidos por mim como se eu estivesse dissimulando;¹⁹²

Ao se referir à passagem do *Clitofonte* em que Sócrates é comparado a um *deus ex-machina*, Nightingale entende que Platão toma emprestada essa imagem ara se servir a um objetivo anti-trágico como no diálogo *Crátilo* (425d) em que, segundo a autora, Sócrates está desorientado em relação a seus obstinados interlocutores e recorre, assim, ao discurso mítico.¹⁹³

Aludindo à imagem desse deus que se dirige aos seres humanos, Clitofonte parece simular o discurso de exortação de Sócrates usando a expressão “ποῖ φέρεσθε, ὄνθρωποι” na qual ὄνθρωποι (ó seres humanos) não é, segundo Slings, a maneira usual de se dirigir a um grupo, mas a forma utilizada por Sócrates para reprovar (ἐπιτιμῶν) os seres humanos

¹⁹⁰ Veja-se a passagem do 425d do diálogo *Crátilo*, quando Sócrates lembra que o *deus ex-machina* é escolhido pelos tragediógrafos quando os deuses se encontram em impasse (ὡσπερ οἱ τραγωδοποιοὶ ἐπειδὴν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἰροντες.).

¹⁹¹ Cf. STRAUSS, 1978, p. 74.

¹⁹² Cf. PLATÃO, *Apologia* 38a1-2 (A tradução é nossa).

¹⁹³ Cf. NIGHTINGALE, 1995, p. 85, n. 66.

(τοῖς ἀνθρώποις). Slings recorre à comparação com a imagem do *deus ex-machina* nas *Nuvens* (v. 223), em que Aristófanes usa ὄφήμερε (ó efêmero) admitindo-se a equivalência entre os seres humanos (τοῖς ἀνθρώποις) e os mortais (τοῖς θνητοῖς).¹⁹⁴ A expressão ὄνθρωποι é também verificada no diálogo *Protágoras*, na cena em que o porteiro da casa de Cálias se dirige a Sócrates, confundido-o com um dos sofistas (314d6):

‘ὦ ἄνθρωποι,’ ἔφη, ‘οὐκ ἀκηκόατε ὅτι οὐ σχολή αὐτῶ;’¹⁹⁵

Ó seres humanos, disse, não escutaram que ele não tem tempo livre?

Após comparar Sócrates a um *deus ex-machina*, Clitofonte passa a citar os discursos exortativos nos quais Sócrates, mais imediatamente, exorta à justiça, virtude que parece consistir no uso adequado das posses (407b-c). Essas exortações que levaram Clitofonte ao impasse, visto que Sócrates não revela qual é o resultado da justiça, uma “coisa mais valiosa do que grandes quantidades de ouro” (*Rep.*, 336c).

Clitofonte defende a ideia de que, para Sócrates, a educação tradicional não consiste na educação completa da virtude (*Apol.*, 29d - 30c e 36d-e), e sim a educação como exortação à virtude a qual, por sua vez, conduz ao maior bem para a cidade. Uma concepção semelhante pode ser verificada no diálogo *Górgias*, (463b ss), em que Sócrates diz a Polo que aquilo que torna um bom governante são as concepções que este tem sobre a educação e a justiça (470e). Clitofonte, no entanto, critica os discursos de Sócrates à exortação à justiça nas ações políticas, tal como fazem Górgias e Trasímaco.

As críticas aos discursos de Sócrates são, inicialmente, implícitas. Clitofonte diz que os discursos exortativos de Sócrates são repetitivos e numerosos, o que poderia indicar que, para ele, Sócrates não avança em seus discursos. Ao ouvir esses discursos Clitofonte diz ficar muito admirado e louvar com espanto (407e2-3):

ταῦτ’ οἶν, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ὅταν ἀκούω σοῦ θαμὰ λέγοντος, καὶ μάλα ἄγαμαι καὶ θαυμαστῶς ὡς ἐπαινῶ.

Quanto a essas coisas, ó Sócrates, quando eu, de minha parte, ouço você dizer frequentemente, me admiro muito e louvo com espanto.

¹⁹⁴ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 274.

¹⁹⁵ Cf. PLATÃO, *Prot.* (314 d6): (A tradução é nossa)

Tais palavras, para Geffcken, indicam a tentativa de uma “atitude conciliatória” (versöhnliche Haltung) com Sócrates.¹⁹⁶ Segundo Slings, as expressões μάλα ἄγαμαι καὶ θαυμαστῶς ὡς ἐπαινῶ (407e6) após o vocativo se referem a πολλακίς ἐξεπληττόμην ἀκούων (407a6), o que indica que Clitofonte não cessou de admirar os discursos de Sócrates. A perplexidade com que Clitofonte é tomado, no entanto, seria um sinal de que as exortações do filósofo, mesmo frequentes, são incompreensíveis para ele.

Clitofonte se limita a parodiar, com os elogios, os discursos de Sócrates, mas se prepara para as críticas, introduzidas a partir de 407e5, quando ele passa a questionar qual seria o resultado (ἔργον) da justiça que será tratada como arte (τέχνη) (T2). Os elogios prosseguem em 408a4 dizendo que Sócrates finaliza belamente seu discurso referindo-se à arte de pilotar seres humanos. Para Clitofonte é nisso que consiste a justiça (408b) (T3), o que nos permite perceber um paralelo com as seguintes concepções na *República*:

- O paralelo entre o indivíduo e a cidade com o propósito de compor uma cidade com *lógos* para tornar a justiça visível na *pólis* (*Rep.* II, 369b);
- A concepção de condução da alma como liberdade e escravidão (430e-432a);
- O paralelo entre o uso da riqueza (330b-c e 573e-574a) e o uso do próprio corpo (352b-c);
- O paralelo entre o comando da embarcação (341c-d) e o da cidade (347b-c.);
- A concepção da política como arte análoga à justiça (359a-b).

Na passagem 332b-c da *República*, Sócrates critica a definição para a justiça dada por Simônides, o qual fala por meio de enigmas.

ἠνίξατο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον
ὁ εἶη.

É por enigmas, portanto – continuei – à maneira dos poetas, que Simônides parece ter definido o que era o justo.¹⁹⁷

É então que Sócrates se refere à justiça como uma arte (332d):

εἶεν-ἢ οὖν δὴ τίσιν τί ἀποδιδούσα τέχνη δικαιοσύνη ἂν καλοῖτο;

¹⁹⁶ Cf. GEFFCKEN, 1933, p. 436.

¹⁹⁷ Cf. PLATÃO, *República*, 332 b-d: Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012. 416 p.

Seja. Ora, a quem e o que concede o que é devido a arte a que chamariam justiça? ¹⁹⁸

Sócrates passa a fazer analogia da justiça com as outras artes até levar Polemarco a concluir que não é justo fazer o mal (*Rep.* 335e). No diálogo *Górgias*, observamos um paralelo dessa passagem com a *República* no sentido de caracterizar a filosofia política e moral nos diálogos de Platão. Sócrates distingue a retórica de uma *téchnē*, pois aquela não contém, nem conduz ao conhecimento de um assunto relevante (463a), mas “consiste num simulacro da arte política” (463d). Além disso a retórica subjaz à justiça como lisonja (465 b-c).

ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν, καὶ ὅτι ὁ ὀψοποικὴ πρὸς ἰατρικὴν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην. ¹⁹⁹

a indumentária está para a ginástica, assim como a sofística está para a legislação, e a culinária para a medicina, assim como a retórica para a justiça.

No final do diálogo (521d6-8) Sócrates declara ser um dos poucos, se não o único, que se ocupa da arte política.

οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν. ²⁰⁰

Julgo que eu, e mais alguns poucos Atenienses - para não dizer apenas eu, - sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la.

O diálogo socrático não convence aqueles que, diferentemente de Glauco e de Adimanto (*Rep.* II, 358c e 368a-b), já estão convencidos da hierarquia de valores de Sócrates, entre eles a justiça, a qual torna feliz o homem justo, ao contrário da injustiça (*Rep.* I, 354 a).

Clitofonte, por sua vez, parece ter entendido que Sócrates poderia lhe ser útil por conhecer a arte política. Para segui-lo, no entanto, seria preciso entender qual é o resultado

¹⁹⁸ Cf. PLATÃO, *República*, 332 d: Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012. 416 p.

¹⁹⁹ PLATÃO, *Górgias*, 465 c1-3: (Tese de doutorado. Área de concentração: Letras Clássicas) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008).

²⁰⁰ PLATÃO, *Górgias*, 521 d (Tese de doutorado. Área de concentração: Letras Clássicas) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008)

(*érgon*) da arte que Sócrates denomina justiça, já que as outras artes como a medicina, a ginástica e a carpintaria são produtivas. Clitofonte admite que as exortações são úteis, repetindo-as, (408a 4-5), o que, para Slings sugere ironia na duplicação dos superlativos “mais exortativos” e os mais úteis, deixando oculta a ideia de que essas exortações, na verdade, são repetitivas por não serem úteis. Quanto à ocorrência de paralelismo no uso dos advérbios *ῥόποτε* (πώποτε, nunca) e *μήποτε* (μήποτε, jamais, nunca), em 408 b5-c4 (T4), é possível inferir a ironia de Clitofonte, que parece insinuar que ele nunca e jamais criticaria esses discursos, em sinal de ocultação de sua insatisfação com as ditiribos de Sócrates.

Em 408d1-2 a forma verbal na primeira pessoa do plural *ἀποδεχόμεθα* (recebemos), indica que Clitofonte se inclui entre os que talvez possuem a mesma questão, numa forma irônica de polidez, tentando se aproximar dos companheiros de Sócrates de forma aparentemente amigável. Esse interrogatório parece ter, ao mesmo tempo, a função de reprovar os discursos de Sócrates, já que, na *República* (340c) este não responde à asserção de Clitofonte, mas se dirige a Polemarco:

οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Πολέμαρχε, διαφέρει, ἀλλ' εἰ νῦν οὕτω λέγει
Θρασύμαχος, οὕτως αὐτοῦ ἀποδεχόμεθα.

Não faz diferença nenhuma Polemarco, eu disse – , Mas se é assim que Trasímaco se exprime agora, aceitemo-lo dessa maneira.²⁰¹

Um paralelo entre a questão de Clitofonte acerca da noção de utilidade das artes pode ser observado na passagem 332c–336a da *República*, quando Sócrates associa a noção de *téchnē* à de utilidade, concluindo que há ambivalência, pois o médico poderá usar seu conhecimento tanto para levar à cura quanto à doença, do mesmo modo que o guardião tanto pode guardar o que está em depósito, como pode roubar o que lhe foi confiado. Se as artes são ambíguas, a justiça é uma virtude, (*aretē*), visto que o justo não engana, o que livra a justiça da ambiguidade da *téchnē*. Para Clitofonte parece não haver a noção de agir bem, uma ação que depende de uma virtude (*aretē*), mas uma arte útil associada a um resultado ou função estabelecida.²⁰²

²⁰¹ PLATÃO, *Rep.* 340c: Tradução de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9 ed. 2005.

²⁰² Cf. PLATÃO, *Rep.* 341c-e.

Clitofonte se refere com ironia aos companheiros de Sócrates, referindo-se a eles como “os que dividem as mesmas aspirações” e expressando seu distanciamento desse grupo, sem mencionar seus nome (ἢ ὅπως δεῖ πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν).

ἀλλὰ τῶν ἡλικιωτῶν τε καὶ συνεπιθυμητῶν ἢ ἐταίρων σῶν, ἢ ὅπως δεῖ πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν. τούτων γὰρ τοὺς τί μάλιστα εἶναι δοξαζόμενους ὑπὸ σοῦ πρώτους ἐπανηρώτων, πυνθανόμενος τίς ὁ μετὰ ταῦτ' εἶη λόγος,

mas a seus contemporâneos ou aos que dividem as mesmas aspirações ou companheiros, ou como quer que se deve nomear a relação tal como essa entre você e eles. Dentre eles pois aos que forem os mais estimados por você, tendo inquirido qual seria o discurso depois desse,

A ironia pode ser detectada novamente em 409d (T5 e T6) quando Clitofonte dá a entender que, mesmo o mais vigoroso para falar, tendo respondido que a concórdia seria o mesmo que conhecimento (ὥστε ταῦτὸν ἔφησεν εἶναι ὁμόνοιαν καὶ ἐπιστήμην οὔσαν), não foi capaz de esclarecer qual seria o resultado da justiça. Dada a insatisfação as respostas obtidas, Clitofonte simplesmente se limita a se referir às declarações desses, omitindo seus respectivos nomes como uma forma de descaso em relação àqueles que “ainda” permaneciam ouvindo as diatribes de Sócrates.

Interrompendo sua narrativa em 410b3 (T7) e se referindo ao passado, Clitofonte diz ter considerado (νομίσας) Sócrates “o mais excelente dos seres humanos” em exortar ao empenho da virtude, mas declara, ao mesmo tempo, a sua frustração, reprovando Sócrates:

νομίσας σε τὸ μὲν προτρέπειν εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν κάλλιστ' ἀνθρώπων δρᾶν

Como eu havia chegado a considerar que você é o mais excelente dos seres humanos em exortar ao empenho da virtude

Slings observa que, embora o termo filosofia esteja ausente, a passagem acima apresenta semelhança a cena em 274e8-275a2, no diálogo *Eutidemo*, quando Sócrates pergunta a Dionisodoro se este e seu irmão seriam capazes de persuadir alguém que ainda não está convencido sobre o cuidado tanto da filosofia quanto da virtude:²⁰³

²⁰³ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 325.

ὕμεῖς ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Διονυσόδωρε, τῶν νῦν ἀνθρώπων κάλλιστ' ἄν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν;

Logo, vós sois, Dionisodoro, disse eu, dos homens de agora, os que mais bem exortaríeis à filosofia e ao cultivo da virtude? ²⁰⁴

Clitofonte, que não foi persuadido por Sócrates, mostra claramente sua frustração em 410b3-4:

ταῦτα δὲ οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλὰ πολὺν δὴ ὑπομείνας χρόνον καὶ λιπαρῶν ἀπειρήκα

Após demandar essas coisas não uma ou duas vezes, mas persistindo por muito tempo eu desisti.

Ann N. Michelini observa que a ocorrência do tema da exortação à virtude está ausente na grande parte dos diálogos platônicos, exceto no *Eutidemo* e no *Clitofonte*.²⁰⁵ No *Eutidemo* (281d-e), Sócrates revela a Clínicas que “as coisas que os homens consideram boas, como a riqueza, a saúde, a fama, a vida, só são realmente boas quando se faz bom uso delas. Quanto às más, só são realmente más se não se fizer bom uso. Assim, o único bem verdadeiro consiste no conhecimento do que faz boas ou más as coisas; e a ignorância, como o único mal. Quando se alcança esse bem, é possível ser feliz; sem ele, necessariamente infeliz”.

A felicidade (*eudaimonia*) para Clitofonte talvez seja a felicidade política que depende de uma constituição em que as leis compõem a função dos *daimones* os quais atuam como mediadores da inteligência divina, fim proposto nas conversações entre o ateniense e Clínicas nas *Leis*, (4, 713c5-e3).

(713c5) φήμην τοίνυν παραδεδέγμεθα τῆς τῶν τότε μακαρίας ζωῆς ὡς ἄφθονά τε καὶ αὐτόματα πάντ' εἶχεν. ἡ δὲ τούτων αἰτία λέγεται τοιάδε τις. γινώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεῖα φύσις οὐδεμία ἰκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοούμενος ἐφίστη τότε βασιλέας τε καὶ (713d) ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας, οἷον νῦν ἡμεῖς δρῶμεν τοῖς ποιμνίσι καὶ ὄσων ἡμεροῖ εἰσιν ἀγέλαι: οὐ βοῦς βοῶν οὐδὲ αἴγας αἰγῶν ἄρχοντας ποιοῦμεν αὐτοῖσι τινας, ἀλλ' ἡμεῖς αὐτῶν δεσπόζομεν, ἄμεινον ἐκείνων γένος. ταῦτόν δὴ καὶ ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τὸ γένος ἄμεινον ἡμῶν

²⁰⁴ Cf. PLATÃO *Eutidemo*, 274e8-275a2: Texto grego estabelecido por BURNET, John; Tradução de Maura Iglésias. 2.ed. Rio de Janeiro: PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2013. 156 p.

²⁰⁵ Cf. MICHELINI, 2000, p. 511.

ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, (713e) πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη

(713c5) Chegou até nós antiga tradição de como eram felizes os homens de antanho; viviam na abundância e sem depender do esforço. Contam que a causa disso era o seguinte: Sabendo Crono, conforme já explicamos, que a natureza do homem não se compadece com a direção perfeita dos negócios humanos, sem vir a inflar-se de arrogância e de injustiça, imaginou colocar como reis (713d) os dirigentes das cidades, não homens, porém seres de uma raça superior e divina, *daímones*, em suma, tal como fazemos atualmente com os rebanhos de ovelhas e outros animais gregários. De fato, não pomos bois à testa de bois, nem cabras como dirigentes de cabras; nós somos os que dirigimos, por pertencermos a uma raça superior. Assim fez a divindade, em seu amor aos homens, determinando que nos dirigisse uma raça superior a nós, *daímones*, os quais com facilidade para eles e ainda maior para nós, assumimos a direção de tudo, concedendo-nos paz, pudor, boas leis e o sentido da justiça, o que deixou a raça humana livre de dissensões internas, e sumamente fez.)²⁰⁶

Quanto ao silêncio de Sócrates no *Clitofonte*, propomos uma razão a partir da exposição de Wallace:

The obligation to sit quietly without speaking, to listen silently to whatever someone said, was considered a hated characteristic of oppressive regimes: monarchy, tyranny, and oligarchy
A obrigação de permanecer sentado em silêncio, de ouvir em silêncio a o que quer que fosse que alguém dissesse, era considerada uma característica odiosa dos regimes opressivos, monarquia, tirania e oligarquia.²⁰⁷

Segundo Wallace, a obrigação ao silêncio foi relatada por Tucídides, no livro oitavo da sua *História da Guerra do Peloponeso* segundo o qual, durante o golpe oligárquico que derrubou a democracia ateniense em 411 a.C., o silêncio era sinal do medo provocado pelo conselho que, prevendo ameaça da oposição ou sentindo-se ameaçado durante um discurso, poderia matar aquele que ousasse contraizê-lo.²⁰⁸ A apatia gerada pelo golpe foi consequência da violência política atribuída aos oligarcas, dentre os quais estava Clitofonte que, segundo Orwin, era associado de Teramenes, um dos articuladores do golpe.²⁰⁹

²⁰⁶ Cf. PLATÃO, *Leis*, 4, 713d-e: (Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, v. XII-XIII, 1980)

²⁰⁷ Cf. WALLACE, 2007, p. 157.

²⁰⁸ Cf. WALLACE, 2007, p. 157.

²⁰⁹ Cf. ORWIN, 1982, p. 744.

Kleitophon was in fact a public man of some if not the first importance. Active from 411 to 405 (the epoch of the dramatic date of the *Republic*), he was known for his advocacy of the "ancestral laws" (or "regime"), presumed a compromise between democracy and oligarchy. As a close associate of Theramenes, he may have shared the twists and turns of the latter's dazzling career "acting as a good citizen under all regimes." Aristophanes pairs the two as adepts of the sophists. A third leader of their faction was Anytos, later the accuser of Socrates.

Clitofonte foi na verdade um homem público com alguma, senão de fundamental importância. Ativo de 411 a 405 a.C. (período que data o drama na *República*), ele foi conhecido por defender as “Leis Ancestrais” (ou o “regime”), uma suposta conciliação entre democracia e oligarquia. Como um companheiro próximo a Teramenes, ele pode ter compartilhado as reviravoltas de sua brilhante carreira “atuando como um bom cidadão sob todos os regimes”. Aristófanes associa os dois como adeptos dos sofistas. Um terceiro líder dessa facção foi Anito, posteriormente o acusador de Sócrates²¹⁰

Wallace lembra, como um exemplo de razão para o silêncio do prepotente na *Antígona* de Sófocles (vv. 690-2) em que o filho de Creon, Hemon, diz a seu pai tirânico:

τὸ γὰρ σὸν ὄμμα δεινὸν, ἀνδρὶ δημότῃ
λόγοις τοιούτοις, οἷς σὺ μὴ τέρψει κλύων

O teu olhar é terrível para o homem do povo,
cujas palavras não te aprazem ouvir.²¹¹

²¹⁰ A tradução é nossa.

²¹¹ A tradução é nossa.

4. A *PARRHĒSÍA* DE CLITOFONTE

Segundo Raaflaub e Wallace, que citam Jean-Pierre Vernant por ter chamado a atenção para os elementos igualitários da sociedade da *polis* grega, uma mentalidade igualitária, em vez de hierárquica, era influente em todas as esferas na Atenas clássica, exceto na política:²¹²

Greek society was egalitarian, not hierarchical. The city defines those who compose it by placing them in a group on a single horizontal plain. ... Each individual, if he is a citizen, is, at least in principle, able to fulfill all the social functions. ... There is no priestly or warrior caste. ... The citizen of the classical *polis* belongs not to *Homo hierarchicus* but rather to *Homo aequalis*.²¹³

A sociedade grega era igualitária, não hierárquica. A cidade define aqueles que a compõem estabelecendo-os em grupos num plano horizontal. Cada indivíduo, se for um cidadão, é, pelo menos em princípio, capaz de satisfazer todas as funções sociais. Não há nenhuma classe clérica ou guerreira. ... O cidadão da *polis* clássica pertence não ao *Homo hierarchicus* mas ao *Homo aequalis*.

Segundo Wallace a *parrhēsia* consiste na liberdade do discurso franco, e a *isēgoría*, na igualdade de falar na assembleia ateniense da qual faziam parte os homens adultos cidadãos.²¹⁴ De acordo com Glad, a palavra *parrhēsia* passou por mudança de significado e Isócrates foi o responsável:²¹⁵

It is especially in Isocrates that we find the change in connotation of the word *parrhēsia* that was originally used in the political sphere of the right of the free-born Athenian to express his views unhindered.

É especialmente em Isócrates que encontramos a mudança na conotação da palavra *parrhēsia* que era originalmente usada na esfera política do direito do cidadão ateniense nascido livre para expressar seus pontos de vista sem impedimento.

Da esfera política para o círculo de amigos, assim a palavra *parrhēsia*, segundo Glad, passou a conotar sinal de benevolência aos amigos, com significado próximo de

²¹² Cf. RAAFLAUB, 2007, cap. 2, p. 45.

²¹³ Cf. VERNANT, 1991, p. 319-320. (A tradução é nossa.)

²¹⁴ Cf. WALLACE, A tradução é nossa. 2007, p. 156.

²¹⁵ Cf. GLAD, 1995, p. 106. (A tradução é nossa)

elénchō, “por à prova”, “examinar” (ἐλέγχω) e de *nouthetéō*, “admoestar”, “advertir” (νουθετέω).²¹⁶

Ao contrário do que ocorre a partir do século V a.C. numa assembleia ateniense, em Homero, o embate entre Odisseu e Tersites (*Il.* 2, vv. 212-70) não se dá em igualdade de condições. Tersites é silenciado por Odisseu diante daqueles que “seguram o cetro”. Um dos que presenciaram a repreensão de Odisseu, usou o adjetivo *oneídeios* (ὄνειδειος ultrajante, vergonhoso), qualificando as palavras de Tersites (*Il.* vv. 2, 276-7):

οὐ θήν μιν πάλιν αὖτις ἀνήσει θυμὸς ἀγήνωρ
νεικείειν βασιλῆας ὄνειδείους ἐπέεσσιν.

Não me parece que doravante o seu coração orgulhoso de novo o encoraje a insultar reis com palavras ofensivas.

É a entrada de Tersites na assembleia, segundo Saxonhouse, o marco do nascimento da democracia na Atenas antiga.

Accompanying this expansion of the deliberative circle is the freedom of speech, the freedom to say what one thinks without the restraints that shame or respect for the prestige of the “kingest” of men might place on what is said.²¹⁷

Acompanhando essa expansão do círculo deliberativo está a liberdade de discurso, a liberdade de alguém dizer o que pensa sem restrições que a vergonha ou o respeito pelo prestígio do mais rei dos homens poderia impor ao que é dito.

No *Clitofonte* a *parrhēsia* como discurso livre, ou o dizer tudo, não alude a um direito, mas apreende tanto a igualdade do regime que rejeitou a hierarquia implícita no tratamento de Tersites, quanto a expectativa de que o discurso desvele a franqueza de Clitofonte. Seu discurso, além de advertir Sócrates em relação à utilidade de suas

²¹⁶ Vejam-se, sobre essa mudança do significado do termo *parrhēsia*, as seguintes referências citadas por Glad *op. cit.*, p. 106 (nota 23): PETERSON, E. *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρησία* in Reinhold-Seeberg *Festschrift*. Leipzig, 1929. p. 285-86; BOHNENBLUST, G., *Beiträge zum Topos ΠΕΡΙ ΦΙΛΙΑΣ*. Berlin, 1905, p. 35-36; SCARPAT, G., *Parrhesia. Storia dei termine e delle sue traduzioni. in latino*. Brescia, 1964.

²¹⁷ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 1-2. (Tradução é nossa)

exortações, é irônico e exaltado, alegando que, enquanto Sócrates é eficiente em suas exortações, ele não apresenta um conhecimento verdadeiro.²¹⁸

Para se defender da repreensão Clitofonte pede licença (εἰ δέ μοι δίδως παρρησίαν) a Sócrates para falar francamente. Sócrates consente em ouvir dizendo que seria uma vergonha (407a1) não se submeter ao discurso franco.

Foucault, em *A coragem da verdade*, na aula de 1º de fevereiro de 1984, comenta que a *parrhēsia* pode ser “usada com dois valores, o primeiro, pejorativo, e o segundo, positivo.

A *parrhēsia* com valor pejorativo, é como aquela do tagarela, sem indexar seu discurso a um princípio de racionalidade e de verdade, típico da cidade democrática. O segundo “consiste em dizer a verdade, sem dissimulação ou reserva, cláusula de estilo, ou ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascará-la, mas dizendo a verdade. O ‘dizer-tudo’ é, nesse momento, dizer a verdade sem dela nada esconder, sem escondê-la com o que quer que seja. [...]”²¹⁹

Supomos que a disposição de Clitofonte para falar francamente (*parrhēsia*) é semelhante àquela de Trasímaco, a partir da passagem 337a, na *República*. Segundo Saxonhouse, a prática democrática da liberdade do discurso é a prática de franqueza, da rejeição de se esconder os pensamentos por causa de uma vergonha (αἰσχύνη) que traria humilhação ou reprovação aos olhos dos outros.²²⁰ A reprovação da qual Clitofonte parece querer se defender não é outra senão aquela do próprio Sócrates que, ao perceber a avidez de Clitofonte para falar, permanece em silêncio.

Nosso objetivo no presente trabalho não é realizar um exame extenso sobre o que é a *parrhēsia* (παρρησία, em grego) ou quais foram os filósofos que trataram da liberdade de discurso e os temas em questão no século IV a.C. Para o terceiro propósito deste trabalho, analisar o tema abordado em *Clitofonte* atentando para a prática da *parrhēsia* na Atenas do século IV, delimitaremos esta abordagem ao campo da *parrhēsia* como prática filosófica entre Sócrates e seus interlocutores.

²¹⁸ Sobre o assunto pode ser consultado, por exemplo, FLORES-JUNIOR. Tersites Esquecido (Nota sobre a Parrésia Segundo Michel Foucault). *Kléos*, n. 13/14, 2009/10, p. 93-109.

²¹⁹ Cf. FOUCAULT, *A Coragem da verdade*, 2011, p. 10.

²²⁰ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 78.

De acordo com Monoson, Platão apresenta a atividade filosófica como uma forma do falar com franqueza no *Laques*, no *Górgias*, na *República* e nas *Leis*, uma virtude que interessava a Platão como prática da filosofia:

Parrhesia as an ideal remains in the dialogues, a practice linked in important ways to the project and practice of philosophy. In addition, Socrates used this term to enlist Athenian attachments to the ideal in order to reduce his interlocutors' suspicions of philosophy.²²¹

A *Parrhēsia* como um ideal permanece nos diálogos, uma prática associada a maneiras importantes para o projeto e a prática da filosofia. Além disso, Sócrates usava esse termo para angariar simpatia dos atenienses ao ideal com o objetivo de reduzir em seus interlocutores as suspeitas acerca da filosofia.

No *Laques*, diálogo que trata das definições de resistência e coragem, Platão “se ampara na noção de *parrhēsia* três vezes (178a, 179c e 189a) para descrever algumas das precondições psicológicas para a inquirição filosófica”. Na primeira, no prólogo do diálogo, Lisímaco introduz a importância do combate armado ou *hoplomachia* (ὅπλομαχία) na educação [178a] e apela, junto ao companheiro Melésias, pelo conselho de Nícias e de Laques, quanto à utilidade da *hoplomaquia* (ὅπλομαχία) com a intenção de avaliarem sua eficácia no que concerne à educação dos filhos.

τεθέασθε μὲν τὸν ἄνδρα μαχόμενον ἐν ὅπλοις, ὃ Νικία τε καὶ Λάχης: οὗ δ' ἕνεκα ὑμᾶς ἐκελεύσαμεν συνθεάσασθαι ἐγὼ τε καὶ Μελησίας ὅδε, τότε μὲν οὐκ εἶπομεν, νῦν δ' ἐροῦμεν. ἡγούμεθα γὰρ χρῆναι πρὸς γε ὑμᾶς παρρησιάζεσθαι.

Vocês já viram, Nícias e Laques, esse homem no combate armado. Quanto ao motivo, Melésias e eu, então, não lhes contamos porque chamamos vocês para assistirem conosco. Entretanto lhes contaremos agora, pois achamos que devemos falar com franqueza diante de vocês.

Monoson observa a distinção entre a *parrhēsia* filosófica e a *parrhēsia* política. A primeira teria como alvo levar a uma forma harmônica de vida, e a segunda, fazer críticas à política. (“Whereas philosophic *parrhēsia* aims to produce a harmonious form of life (*bios*), political *parrhēsia* aims to produce political criticism).”²²² No diálogo *Górgias*, considerando-se essa distinção, Sócrates condena a retórica por corromper a cidade e a

²²¹ Cf. MONOSON, 2000, p. 166. (A tradução é nossa)

²²² Cf. MONOSON, 2000, p. 161.

alma, e oferece a filosofia como a cura para ambas. O termo *parrhēsia*, segundo Monoson, aparece seis vezes nesse diálogo (487a, 487b, 487d, 491e, 492d, 521a), mas na passagem 487a3-b5 Sócrates parece dizer que a *parrhēsia* e o sentimento de vergonha (487a3-b5) são associados à ousadia lembrando-se da contradição de Górgias e Polo perante a audiência:

[...] ἐγὼ γὰρ πολλοῖς ἐντυγχάνω οἱ ἐμὲ οὐχ οἷοί τε εἰσιν βασανίζειν διὰ τὸ μὴ σοφοὶ εἶναι ὥσπερ σύ: ἕτεροι δὲ σοφοὶ μὲν εἰσιν, οὐκ ἐθέλουσιν δέ μοι λέγειν τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ μὴ κήδεσθαί μου ὥσπερ σύ: τὸ δὲ ξένω τῷδε, Γοργίας τε καὶ Πῶλος, σοφῶ μὲν καὶ φίλω ἐστὸν ἐμῷ, ἐνδεεστέρω δὲ παρρησίας καὶ αἰσχυνητοτέρω μᾶλλον τοῦ δέοντος: πῶς γὰρ οὐ; ὃ γε εἰς τοσοῦτον αἰσχύνῃς ἐληλύθατον, ὥστε διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι τολμᾷ ἑκάτερος αὐτῶν αὐτὸς αὐτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων.

[...] Eu tenho me deparado com inúmeros homens que são incapazes de me verificar porque não são sábios como tu, ao passo que outros, embora sábios, não desejam me dizer a verdade porque não se preocupam comigo como tu te preocupas. Estes dois estrangeiros aqui presentes, tanto Górgias como Polo, apesar de serem sábios e meus amigos, carecem de franqueza e são mais envergonhados que o devido. E como não seriam? Foram acometidos por tamanha vergonha que ambos, por causa dela, ousaram se contradizer perante uma turba de homens, e a respeito dos assuntos mais preciosos.²²³

Deixar de falar francamente, para Sócrates, conforme a passagem citada, pode levar à contradição, o que seria vergonhoso, como ocorreu com Górgias e Polo. A palavra para vergonha (αἰσχύνῃ) referida por Sócrates, segundo Saxonhouse, constitui uma forma mais arcaica usada por Demócrito no lugar de *aidōs*.²²⁴ O sentimento de vergonha (αἰσχύνῃ), seria associado a um sentido de valoração moral perante a comunidade, fundamental para a arte política.²²⁵ Talvez seja essa a questão fundamental no *Clitofonte* quando Sócrates diz que seria vergonhoso não ouvir as críticas de seu ex-discípulo, apenas espera que elas lhe sejam úteis (407a1).

Nas *Leis*, onde são discutidos os detalhes da constituição ateniense, a prática da *parrhēsia* exigia certas qualidades propostas pelo Estrangeiro, para o qual, durante a organização dos festivais e dos sacrifícios, apenas homens virtuosos e de elevado

²²³ Cf. PLATÃO *Górgias* 487a3-b5: Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes, *O filósofo e o lobo*: Filosofia e Retórica no *Górgias* de Platão. 2008 467 p. (Tese de doutorado. Área de concentração: Letras Clássicas) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008).

²²⁴ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 67, nota 23.

²²⁵ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 67.

prestígio, com mais de cinquenta anos de idade e selecionados pelos guardiães das leis, poderiam compor livremente (παρρησίαν ἐν μούσαις) e esperar que suas canções fossem interpretadas sem serem editadas.

[...] κρίσις δὲ αὐτῶν ἔστω παρά τε τῷ παιδευτῇ καὶ τοῖς ἄλλοις νομοφύλαξι, τοῦτο ἀποδιδόντων αὐτοῖς γέρας, παρρησίαν ἐν μούσαις εἶναι μόνοις, τοῖς δὲ ἄλλοις μηδεμίαν ἐξουσίαν γίνεσθαι, μηδέ τινα τολμᾶν ἄδειν ἀδόκιμον μῦσαν μὴ κρινάντων τῶν νομοφυλάκων, μηδ' ἂν ἠδίων ἢ τῶν Θαμύρου [...]

[...] Para julgá-los, serão nomeados o diretor dos jovens e os demais guardas das leis, que lhes conferirão o privilégio de deixar a Musa cantar com liberdade, permissão essa que não será extensiva a mais ninguém, pois os outros poetas ficarão proibidos de cantar seja o que for sem prévia autorização, ainda que se trate de peça mais agradável do que os hinos de Tâmiras e de Orfeu.²²⁶

Essa passagem mostra que a prudência e o respeito na cidade de Magnésia, idealizada por Platão, seriam os critérios necessários para a prática da *parrhēsia*; não dizer tudo o que vem à cabeça, mas dizer aquilo que é melhor. Segundo Monoson, o falar com franqueza envolve discriminação e seriedade moral (“It involves discrimination and moral seriousness”).²²⁷

Segundo Raafalaub, a liberdade de discurso (ἐλευθεροστομία), termo nunca usado pelos oponentes da democracia, conquistou seu valor público neste regime, reconhecido como “liberdade de falar”.²²⁸ A *Parrhēsia* (do termo grego παρρησία, deriva de πᾶς- “tudo” e ῥῆμα- “palavra”, “o que é dito”) significa, literalmente, “dizer tudo”.²²⁹ Segundo Monoson consiste em falar francamente, especialmente articular uma repreensão merecida (“especially uttering a deserved reproach”) nas relações pessoais, particularmente entre amigos, com a intenção de apontar erros, criticar e confrontar:

Frank speaking could refer to speech in a variety of spheres of life—in personal relations (most importantly friendship), in the theater, and in political deliberations. In personal relations it referred mostly to candid speech among friends and associates. It could also be thought to characterize the openness and easiness of daily life. [...] In each of these contexts, *parrhesia* is consistently and closely associated with two things: criticism and truth-telling. To speak with *parrhesia* was to

²²⁶ Cf. PLATÃO, *Leis*, 829d 5-12: (Tradução de Carlos Alberto Nunes, v. 12-13, Belém: Ed. UFPA, 1980, 445 p.)

²²⁷ Cf. MONOSON, 2000, p. 160.

²²⁸ Cf. RAAFLAUB, 2004, p. 41.

²²⁹ Cf. FOUCAULT, 2001, p. 12.

confront, oppose, or find fault with another individual or a popular view in a spirit of concern for illuminating what is right and best.²³⁰

O falar com franqueza poderia se referir a um discurso presente numa variedade de esferas da vida - nas relações pessoais (particularmente entre amigos), no teatro e em deliberações políticas. Nas relações pessoais ela se referia sobretudo ao discurso sincero entre amigos e aliados. Também poderia ser considerada na caracterização da transparência e da tranquilidade da vida cotidiana [...]. Em cada um desses contextos, a *parrhēsia* é consistentemente e intimamente associada a dois aspectos: crítica e dizer a verdade. Falar com *parrhēsia* era confrontar, se opor, ou achar defeitos em outro indivíduo ou na visão popular, com o espírito do cuidado para trazer à luz o que é correto ou melhor.

Essas observações de Monoson são válidas para o *Clitofonte*, ou seja, o confronto, a crítica às exortações de Sócrates não passam de obviedades. O discurso *parrhēsiástico* de Clitofonte está limitado a uma narrativa na qual Sócrates participa apenas com palavras, um discurso em que o ideal democrático não conduz à filosofia.²³¹

O local ou as circunstâncias onde ocorre esse diálogo não é mencionado, mas ainda no prólogo, prestes a iniciar sua *parrhēsia*, Clitofonte pede licença a Sócrates para dizer o que pensa e, assim, justificar as censuras a Sócrates e os elogios a Trasímaco (406a). Ele enfatiza, entretanto, a ocasião ou *kairós* (καιρός) de seu discurso. Acerca dessa ocasião, Foucault ressalta que “o que define essencialmente as regras da *parrhēsia* é exatamente a situação entre os indivíduos que caracteriza o momento escolhido para dizer a verdade”.²³²

Aqui, a ocasião é revelada por Clitofonte que, após ser repreendido por Sócrates, aproveita para falar francamente (406a), momento que, segundo Glad, é desejável que seja confidencial:

Admonishing someone inconsiderately when others are present destroys the salutary nature of frank speech. One should show empathy since persons are more wont to yield to those who seem to have like emotions but no feeling of contempt.²³³

Reprender alguém sem que haja deliberação quando outros estão presentes destroi a natureza salutar de um discurso franco. Deve-se

²³⁰ Cf. MONOSON, 2000, p. 52-53.

²³¹ Cf. MONOSON, S. 2000, p. 53. (A tradução é nossa)

²³² FOUCAULT, *O Governo de si e dos outros*, 2013, p. 204.

²³³ Cf. GLAD, 1995, p. 36. (A tradução é nossa)

mostrar empatia visto que as pessoas são submetidas àqueles que se mostram agradáveis, sem mostrar menosprezo.

Sócrates é censurado e, como demonstramos acima, tratado com ironia, pois Clitofonte alega que Sócrates não dá o passo seguinte, ou não diz nada além, sobre o ensino da justiça. Segundo Clitofonte, quando ele pergunta ao próprio Sócrates e a seus companheiros qual seria o resultado (ἔργον) da justiça, só recebe respostas insatisfatórias e até mesmo contraditórias. Sócrates não intervém após dizer que seria vergonhoso (αἰσχρὸν) não aceitar o esforço do político em torná-lo melhor (407a).

O temor respeitoso (αἰδώς) se associa à reverência que, de acordo com Saxonhouse, é a mesma que faz Trasímaco enrubescer-se.²³⁴ A reverência ou o temor explicitado no diálogo *Protágoras*, em que Sócrates questiona se a virtude é suscetível de ser ensinada e questiona se um indivíduo injusto seria sensato ao cometer injustiça. Ao que Protágoras responde (333c1-3):

αἰσχυνοίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, ὃ Σώκρατες, τοῦτο ὁμολογεῖν, ἐπεὶ πολλοὶ γέ φασιν τῶν ἀνθρώπων.²³⁵

Ficaria envergonhado, Sócrates, respondeu, em admitir semelhante proposição, embora muita gente diga que sim.

De acordo com Saxonhouse, Protágoras, por ser estrangeiro, teme o círculo de atenienses que o observam e por isso é cuidadoso em seu discurso ao não usar a liberdade exaltada pelo praticante audacioso da *parrhēsia* (“not with the freedom of speech exalted by the daring practitioner of *parrhēsia*”).²³⁶ Segundo Saxonhouse, “as pessoas devem se libertar daquilo que estava no passado, assim como os interlocutores nos diálogos platônicos devem se desprender das correntes de opiniões antigas para se engajarem na busca do que é verdadeiro” (“the people must liberate themselves from what has been, just as the interlocutors in the Platonic dialogues must shed the chains of past opinions to engage in the pursuit of what is true”).²³⁷

²³⁴ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 6.

²³⁵ Cf. PLATÃO, *Prot.* 333c1-3: Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002. Editora Universidade Federal do Pará.

²³⁶ Cf. SAXONHOUSE, 2006, 185.

²³⁷ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 40.

Para Sócrates a licença para dizer tudo não seria desejável (*Rep.* 557 b-e), pois a cidade democrática transborda de liberdade. Essa “licença reinante” se deve à não submissão às leis, tanto para quem governa, quanto para quem julga:

οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται;

Pois não serão em primeiro lugar pessoas livres, e a cidade não estará cheia da liberdade e do direito de falar, e não haverá licença de aí fazer o que se quiser?²³⁸

De acordo com a passagem acima, a *parrhēsia* “democrática” está associada ao excesso de liberdade (ἐλευθερία) do cidadão ateniense que, poderia ser chamado de ἐλεύθερος ou de ἐλευθέριος segundo o regime constitucional. Os democratas usavam o termo ἐλεύθερος, e os oligarcas ou aristocratas, por sua vez, usavam ἐλευθέριος para a distinção entre o escravo e o cidadão com plenos direitos políticos. Raaflaub explica essa distinção segundo os critérios dos partidários de cada regime constitucional da seguinte maneira:

Aristocrats or oligarchs placed higher demands on the concept of the ‘free person’ than democrats did. Hence the democrats’ definition did not meet the aristocrats’ criteria: in their view, most citizens recognized by democrats as free only seemed to be free but in reality were dependent or unfree, which disqualified them (no less than metics [resident aliens] or slaves) from full citizenship.

Os aristocratas ou oligarcas enfatizavam maiores demandas para o conceito de “pessoa livre” do que os democratas. Assim, a definição dos democratas não era compatível com os critérios dos aristocratas: em sua concepção, a maior parte dos cidadãos reconhecidos pelos democratas como livres apenas pareciam ser livres, na realidade eram dependentes ou não-livres, o que os desqualificava (não menos do que metecos, estrangeiros residentes, ou escravos) da cidadania plena.²³⁹

Na interpretação dos oligarcas ou aristocratas, o ἐλευθέριος, portanto, era o cidadão livre, aquele que não precisava trabalhar, pois não dependia de outrem para sobreviver, este cidadão poderia optar por uma educação, exercer um ofício ou por servir a comunidade. Raaflaub conclui as distinções entre ἐλεύθερος e ἐλευθέριος, segundo as identidades social e política do indivíduo.²⁴⁰

²³⁸ Cf. PLATÃO, *Rep.* 557b-e: Tradução de M. H. da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9. ed. 2005.

²³⁹ Cf. RAAFLAUB, K. A., 2004, p. 42. (A tradução é nossa)

²⁴⁰ Cf. RAAFLAUB, 2004, p. 42-3. (A tradução é nossa)

What is reflected here is the contrast between two identities: that of the democratic citizen was primarily political, that of the aristocrat had always been and still was primarily social.

O que é refletido aqui é o contraste entre duas identidades: aquela do cidadão democrático era fundamentalmente política, aquela da aristocrata sempre foi e ainda era fundamentalmente social.

No diálogo em estudo Clitofonte parece se referir à identidade social do cidadão sob a perspectiva dos democratas, alguém cuja liberdade não estava restrita ao *status* social. O cidadão livre (ἐλεύθερος), apesar de não ser escravo, estava sujeito ao controle de uma poderosa classe social. Como lembra Roochnik, Clitofonte era associado a Teramenes, um oligarca moderado que, segundo a *Constituição dos Atenienses* (Arist. 34.3), aparece entre aqueles que tentaram estabelecer a *pátrios politeía* e participou do estabelecimento do governo dos Trinta Tiranos, em 404 a.C.^{241,242} O *status* político de Clitofonte, portanto, permitia o discurso livre (*parrhēsia*) sem censura e sem o medo próprio dos escravos.

Ao mesmo tempo que defende a habilidade de Sócrates em exortar, a situação dramática do *Clitofonte* ressalta suas críticas. Primeiramente Sócrates falou sobre a justiça, mas seus discursos levaram a dois resultados principais: se, por um lado, ele fala belissimamente sobre a justiça, seus discursos deixam escapar a sua utilidade ou seu resultado. Sócrates o convenceu de que, para se tornar feliz, é preciso ser justo, mas o deixou confuso e o levou a questionar se a justiça consistia em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Em seguida, Sócrates revelou que o homem justo nunca faz mal a ninguém, mas beneficia a todos.²⁴³

Ao concluir, Clitofonte declara que Sócrates é primoroso em exortar as pessoas à virtude, mas é inútil ao ensinar como alcançá-la. Ele esperava que essas exortações as ensinasse a serem virtuosos, mas só levavam a mais exortações. Como, então, devemos entender seus discursos? Devemos supor que eles são tudo o que nos resta a fazer na vida, exortar aquelas que ainda não o foram para que exortem outras? Ou seria possível realizar a virtude de fato?

²⁴¹ Cf. ROOCHNIK, 2004, p. 49-50.

²⁴² Cf. WALLACE, 2007, p. 157.

²⁴³ Cf. HEIDEL, W. A., 1896, p. 46, n. 1.

A função da *parrhēsia* de Clitofonte parece ser responder a Sócrates aquilo que Trasímaco – tão empenhado na perfeição do governante que sabe o que é do seu interesse – não consegue fazer. Trasímaco defende que a justiça é simplesmente o interesse do mais forte. Existe, segundo Trasímaco, “o interesse” do governante que, como tal, deve saber qual é esse interesse. Se não sabe, ele não merece ser chamado de governante. Sócrates – do modo como Clitofonte entendeu da parte dos companheiros de Sócrates e do próprio Sócrates – não é capaz de descobrir seu interesse. E assim o diálogo termina abruptamente, com apenas cinco páginas *Stephanus*.

Clitofonte tinha assistido Sócrates exortar os homens a se orientarem em busca da justiça em vez da riqueza. Além disso, Sócrates havia dito que os homens não poderiam escolher a injustiça com o próprio consentimento e que eles são injustos só quando são vencidos pelos prazeres. Para ele, Sócrates conclui seus discursos nobremente (*kalōs*) dizendo ‘quem quer que não sabe fazer uso de sua alma, é melhor que a deixe em repouso, e não viver ou agir de acordo com si mesmo’ (408a). Clitofonte tinha achado todos os discursos de Sócrates eram os mais exortativos, úteis e bons para despertar aqueles que se encontravam num estado de sono (408c). Restava uma questão: qual é a arte que se ocupa da virtude da alma? (409a1-2). Entre os companheiros de Sócrates, o mais vigoroso respondeu que seria a justiça (409a6). Clitofonte não aceitou essa resposta, pois era apenas um nome. Clitofonte alega que uma arte consiste, por um lado, de uma lição e, por outro, de um resultado. Ele entende que a justiça, quando ensinada, como resultado, produz homens justos. Mas o que os homens justos realizariam para os outros homens? (409b9-10). Como resposta Clitofonte obteve outros “nomes”, respostas que ele rejeitou, pois “o que é de interesse”, ou “o dever”, “o útil”, ou “a vantagem”, não explicariam a peculiaridade da arte chamada Justiça (409c10). Em seguida Clitofonte questionou qual seria o resultado (*érgon*) da justiça (409d1-2). A “amizade nas cidades” foi a resposta obtida (409d6-7). Ao tentar esclarecer a qual tipo de amizade ele se referia, esse homem disse que a verdadeira obra da justiça seria a amizade (409e8-9). Foi então que uma outra questão acerca da amizade surgiu, ou seja, se ela consistia a concórdia (*homonóia*) de opinião (*dóxa*) ou no conhecimento (*epistēmē*). A Justiça consistiria na concórdia de conhecimento. Conhecimento, amizade e justiça, novamente, eram nomes, não explicavam em que consistiria a arte que se ocupa da virtude da alma. Nesse ponto da narrativa Clitofonte não obteve apenas um nome, pois Sócrates respondeu que ‘seria próprio da Justiça prejudicar os inimigos e beneficiar os amigos’ (410b1). Logo depois

Sócrates disse que ‘o homem justo não prejudicaria ninguém, pois ele age para a utilidade de todos’ (410b1-2). Essas respostas eram confusas e, em impasse, (*aporōn*), Clitofonte procura a convivência com Trasímaco.

As exortações à justiça não revelaram por que ele deveria escolher a justiça em detrimento dos prazeres do poder que o sofista Trasímaco, com a arte retórica, poderia oferecer. Em primeiro lugar Clitofonte pediu a Sócrates que lhe explicasse por que ele deveria se ocupar da alma em vez de buscar satisfazer as necessidades do corpo. Ele conclui que Sócrates não passa de um entrave (*empódion*) para se alcançar a finalidade (*télos*) da virtude e ser feliz (410e).

Ainda assim Sócrates permanece em silêncio sem se defender diante da acusação de que seus discursos são inúteis. O mesmo Clitofonte que foi silenciado na *República* não é silenciado aqui e faz Sócrates se abster de refutá-lo. O mesmo “amor à honra”, ou *filotimía*, (*φιλοτιμία*) atribuído a Sócrates por Trasímaco na *República* (336c) e o temor de ser frustrado por não entender qual seria o resultado da arte a que ele chama justiça perseguem Clitofonte. Em *aporia*, ele abandona as diatribes (*diatribai*) de Sócrates para se amparar na convivência (*sunousía*) com o sofista. A busca pela honra, a *timé*, (*τιμή*) pelo reconhecimento, posição social e por privilégios, seria o real interesse pelo qual Sócrates foi preterido por Trasímaco. Caso perdesse seus companheiros e antigos privilégios, o que restaria para Clitofonte?

A arte que conduz os seres humanos seria, de acordo com Clitofonte, a arte política. E a honra do político estaria associada ao poder do governante de satisfazer o próprio interesse. A honra consistiria, aos olhos de seus companheiros, em parecer forte, ter o poder de comando, correspondendo, assim, à virtude ou excelência da alma do governante.

A justiça da qual Sócrates fala não é a mesma que a política, mas a arte de questionar, fazendo-o pelo bem da maioria, características do homem justo e virtuoso. A filosofia, “o amor ao saber”, deveria ser o interesse do governante. Os governados seriam capazes de conduzir sua própria alma, não serem escravos, ou comandados por outrem. A excelência do político não diz respeito ao poder de governar a *pólis*, mas de conhecer a alma daqueles que constituem a *pólis*.

Trasímaco espera que Sócrates o obedeça assim como Clitofonte espera que Sócrates e seus companheiros o satisfaçam respondendo com precisão. Clitofonte entende que a justiça seria a arte a ser exercida pelo político. Sua honra depende do resultado (*érgon*), ou fruto trabalho do homem justo. Mas, segundo ele, Sócrates não sabe a resposta ou simplesmente não quer compartilhar esse saber com os outros (410b5-6).

Para Trasímaco é por *filotimía* ou “amor à honra” que Sócrates não responde claramente as questões dirigidas a ele que, fingindo saber as respostas, refuta seus interlocutores deixando-os em impasse (*aporía*). No *Clitofonte*, Sócrates se silencia e Clitofonte já se encontra desorientado acerca das exortações à virtude. A razão do silêncio de Sócrates poderia ser explicada a partir da passagem 407a: a obediência às regras impostas ao ouvinte de uma *parrhḗsia*, uma manifestação de sua vergonha ou embaraço (*aidḗs*), caso não aceitasse ouvir o discurso franco de Clitofonte (407a1). Sócrates, no entanto, diz que perseguirá aquilo em que é melhor, mas evitará o aquilo em que é inferior usando a expressão *kata krátos* (407a4) como uma condição.

Os termos *aischrón* e *krátos*, respectivamente, indicam elementos relevantes para a análise do contexto social, psicológico e ético desse diálogo, permitindo justificar o silêncio de Sócrates seguido do apelo de Clitofonte para ser ouvido (406a11-13). Ao definir a *isêgoria* como uma igualdade de discurso no contexto político, Carter define a *parrhḗsia* como um termo associado à ideia de liberdade (*eleuthería*) reconhecida pelos atenienses tanto nos contextos sociais quanto políticos, uma liberdade resultante de um privilégio desejado (como no caso de Eurípides e de Demóstenes), mas que também poderia levar à ofensa.²⁴⁴

Segundo Cairns o sentimento de vergonha é motivado pela, e tem como foco, a posição ou *status* do outro, ou seja, uma pessoa cuja posição social ou *status*, é especial aos olhos de quem sente a vergonha. A essência desse foco em quem critica é, por isso, diferente em duas situações: numa primeira situação as críticas por parte de quem é temido são respeitadas, e numa situação segunda, as críticas por parte de quem é respeitado são temidas. Apesar da “sobreposição” de sentidos, Cairns afirma que esses dois tipos de situação existem.²⁴⁵ Essas situações descritas por Cairns poderiam ser interpretadas da seguinte maneira: na primeira situação é vergonhoso não respeitar as

²⁴⁴ Cf. CARTER, 2004, P. 201-206.

²⁴⁵ Cf. CAIRNS, 1993, p. 3.

críticas, mesmo vindas de quem é temido. Na segunda, trata-se da vergonha de ser criticado por alguém respeitado.

Sócrates não poderia refutar um homem que, apesar de ter ouvido por inúmeras vezes o mesmo discurso, não entendeu que a justiça é uma virtude do homem da *pólis*, seja governante ou governado. Clitofonte, que procura ser honrado e talvez temido pelos cidadãos, como político, espera por uma resposta precisa sobre o resultado da justiça para que ele possa aprender a ser justo. Portanto ele precisa saber qual seria o ganho ou o proveito de exercer a justiça. Sócrates, no entanto, não diz que a justiça pode ser ensinada.

Segundo Raaflaub, a *parrhēsia* era associada à liberdade que, apesar de fazer parte da vida social, era reconhecida como um direito natural baseado na distinção social das elites políticas.

freedom of speech existed as a fact in the social life of most ancient communities, even if sometimes restricted by various factors. It was not, however, a primary political value in aristocratic communities, even if at least the political elites claimed it as their natural right, based on their social distinction. Although it was adopted as a secondary value at least in Rome, it was not conceptualized and formulated in a corresponding term. The reason is that for aristocrats the crucial issue was not freedom, which only described a necessary precondition of their high status and the absence of oppressive authoritarian power. What mattered to them was that they were part of an exclusive group who shared power and government and in that sense were equal—even if within this framework they competed fiercely for primacy. Excellence, power, and equality thus were prime aristocratic values.²⁴⁶

a liberdade de discurso existia como um fato na vida social da maior parte das comunidades antigas, mesmo que algumas vezes fosse restringida por vários fatores. Ela não era, entretanto, um valor político fundamental nas comunidades aristocráticas mesmo que, pelo menos as elites políticas, a declarassem como seu direito natural baseado na distinção social. Embora ela fosse adotada como um valor secundário pelo menos em Roma, ela não era conceituada e formulada de modo correspondente. A razão é que, para os aristocratas, a questão crucial não era a liberdade que descrevia uma condição necessária de seu alto status e a ausência de um poder autoritário opressivo. O que importava para eles era que eles eram parte de um grupo exclusivo que partilhava o poder e o governo e, nesse sentido, eram iguais - mesmo que dentro desse arranjo eles competissem ferozmente pela primazia. A excelência, o poder e a igualdade, portanto, eram os principais valores aristocráticos.

²⁴⁶ Cf. RAAFLAUB, 2004, p. 57. (A tradução é nossa)

Segundo Carter, *krátos*, que significa ‘domínio’ ou ‘poder’, também pode ser entendido como o *status*, ou posição social do ateniense no século IV a.C. associado ao poder do cidadão ateniense.²⁴⁷ O poder de Sócrates e seu silêncio dizem respeito ao contexto, tanto ético quanto psicológico, no qual esse diálogo é escrito. Ele aceita a *parrhēsia* do político, mas prefere se abster de falar e permanecer em silêncio. O silêncio, segundo Sluiter e Rosen, é imposto ao ouvinte do discurso franco (*parrhēsia*), frequentemente expresso pelo verbo ὑποστέλλομαι, ou seja, se conter, abster-se de falar.

Silence may of course also be imposed on a party, thus suppressing their access to free speech. In *parrhēsia* there is no holding back, a concept often expressed by the verb ὑποστέλλομαι ‘to draw back, impose restrictions on oneself, refrain from saying’.

O silêncio pode, naturalmente, ser imposto por um grupo, assim suprimindo seu acesso ao discurso livre. Na *parrhēsia* não há nenhum impedimento, um conceito frequentemente expresso pelo verbo ὑποστέλλομαι ‘se conter, se impor restrições, abster-se de falar’.

O *krátos*, ou poder de Sócrates, se revela à medida que Clitofonte narra, com ironia, as palavras das exortações à justiça. A vergonha e o pudor predominam diante da ironia, e Sócrates se cala.

²⁴⁷ Cf. CARTER, 2004, p. 213.

5. CONSIDERAÇÕES GERAIS E CONCLUSÃO

Uma das questões centrais do *Clitofonte* diz respeito à autenticidade e à completude, ambas associadas ao tema desenvolvido, ao conteúdo e à personagem de Sócrates. Alguns críticos afirmam que as frequentes analogias com outras passagens dos diálogos platônicos denunciam um procedimento imitativo ou grosseiro, o que sugere sua inautenticidade. No entanto, há comentadores para os quais em nenhum dos casos invocados há evidências que comprovem a imitação consciente, mas que o *Clitofonte* consegue ser claro e coerente em si mesmo.

Uma argumentação contra a autenticidade do diálogo está ligada ao conteúdo ou à representação de um pomposo e fastidioso Sócrates exortador da multidão, em contraste evidente com aquele do Sócrates dos diálogos autênticos, em que a dialética acerca dos conceitos e da *eirōneia* constitui um tema de interesse de discussão para a grande parte dos comentadores e estudiosos das obras de Platão. Há também quem pense que a personagem de censuras por Clitofonte não é o mesmo Sócrates dos diálogos de Platão, mas aquele que aparecia nos *λόγοι προτρεπτικοί* de Antístenes, um mestre e rétor que, enquanto inábil na dialética, era especialista em exortações. De acordo com os adeptos desta tese, Platão teria se defendido contra a figura do Sócrates de Antístenes empobrecendo a imagem de Sócrates.

O único texto platônico em que Clitofonte aparece, mesmo que brevemente, é no Livro 1 da *República* (328b7) no qual, assim como no *Clitofonte*, é tratado como o “filho de Aristônimo”. Clitofonte aparece transitoriamente, e pela última vez, após a primeira fase do debate entre Sócrates e Trasímaco. Sócrates, tendo forçado Trasímaco a admitir que “se os governantes, algumas vezes, se enganam, não há dúvida que os mais fracos façam o que não é de interesse para os mais fortes” (*Rep.* I, 339e7).²⁴⁸ Polemarco intervém em seguida. Clitofonte reage imediatamente e tenta livrar Trasímaco sugerindo que “o próprio Trasímaco reconhece que, às vezes, os governantes dão ordens prejudiciais a si próprios e é justo que os governados as executem”. Mas Trasímaco dizia que o justo é “aquilo que o mais forte acredita ser de seu interesse” (340a1-b8) e rejeita a correção

²⁴⁸ Cf. PLATÃO, *Rep.* 397e: τὸ γὰρ τοῦ κρείττονος ἀσύμφορον δήπου προσάττεται τοῖς ἥττοσιν ποιεῖν. Tradução de M. H. da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9. ed. 2005.

encontrando uma saída: “o governante não se engana – quando um governante se engana, ele não está no exercício de sua função” (340e1-4).

O discurso ostensivo de Clitofonte poderia ser aquele que Platão teria desejado realizar: questionar a (in)adequação da ética socrática. No entanto, assim que se torna claro que é o Sócrates platônico, e não o Sócrates histórico quem está sujeito às censuras, temas de outros diálogos platônicos, faz-se necessário analisar a sua autenticidade. A *eirōneia* socrática pode ser confirmada no prólogo do diálogo, a partir do momento em que Sócrates dá a chance de defesa ao acusado. Sócrates não é irônico, mas desconfia e mostra-se respeitoso, ainda que não acredite nas censuras e reprovações de seu ex-discípulo quando este declara que “não é tudo em Sócrates que ele tem a criticar”. O acusado, personagem presente na *República*, mostra que, apesar de ter frequentado as diatribes do filósofo, não foi capaz de perceber no que consiste a justiça, uma das quatro virtudes cardinais. A resposta de Clitofonte a Sócrates é longa, talvez uma *parrhēsia* de valor pejorativo, como qualificada por Foucault, visto que não se baseia na verdade. O deus *ex-machina* poderia estar presente em qualquer tragédia, que Clitofonte certamente conhecia, mas o drama no qual ele se envolveu foi o mesmo que aquele representado pela política. Quando defende Trasímaco, no Livro 1 da *República*, talvez Clitofonte já tivesse se tornado seu companheiro e a intenção nascida naquela contenda foi simplesmente atacar, de forma irônica, as exortações de Sócrates a uma educação dirigida para a filosofia. A felicidade seria o produto ou o resultado final da justiça, virtude, e também arte, visto que em toda arte, como finalidade, a justiça deveria ser, pelo menos, pensada. Nem todos que entendem os discursos de Sócrates cuja defesa mostramente claramente o quanto lhe era caro ser considerado um homem sábio.

6. REFERÊNCIAS

ADAM, J. *The Republic of Plato*. New York: Cambridge University Press, v. 1, 2009. 364 p.

_____. *The Republic of Plato*. New York: Cambridge University Press, v. 2, 2009. 532 p.

ARISTÓFANES. *As Vespas*. Tradução de Junito de Souza Brandão. IN: Eurípides e Aristófanes. Um drama satírico (O Ciclope) e duas Comédias (As Rãs e As Vespas). Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo. S/D.

AST, F. *Platons Leben und Schriften: Ein Versuch, im Leben und wie in den Schriften des Platon das Wahre und Aechte vom Erdichten und Untergeschoobenen zu scheiden, und die Zeitfolge ächte Gespräche zu bestimmen*. Leipzig: in der Weidmannischen Buchhandlung, 1816. 536 p.

AUGUSTO, M. G. de M. O argumento cômico no diálogo entre Sócrates e Trasímaco no Livro I da República. *O que nos faz pensar*, n. 34, 2014, p. 148-181.

BLITS, J. *Socratic Teaching and Justice: Plato's Clitophon*. IN: KREMER, M. (ed.) *Plato's Cleitophon. On Socrates and the Modern Mind*. Lanham: Lexington Books, 2004. p. 71-85.

BOWE, G. S. Defense of Clitophon. *Classical Philology*, v. 102, n. 3, 2007, p. 245-264.

BRANDÃO, J. L. Pregar a Convertidos: Qual o gênero da Apologia de Sócrates? *Kléos*. n.19, 2015, p. 137-151.

_____. O filósofo na casa de um homem justo (segunda parte) (comentários a República 327a-331d) *VirtuaJus*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, 1º sem. 2017 2017, p.21-41.

_____. O jogo e o labirinto no Eutidemo. *Revista Filosófica Brasileira*, v. 4, n. 3, 1988, p. 23-50.

BRÜNNECKE, H. Kleitophon wider Sokrates. Ein Beitrag zur Erklärung des nach Ersterem benannten Dialoges der platonischn Sammlung. *Archiv für Geschichte der Philosophie*.1913, v. 26, n. 4, p. 449-478.

CAIRNS, D. L. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993. 474 p.

CARTER, D. M. Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech. IN: SLUITER, I and ROSEN, R. M. *Free Speech in Classical Antiquity*. *Mnemosyne*, Brill: Leiden, Netherlands. 2004, Cap. 9, p. 197-220.

CHANTRAINE, Pierre; BLANC, Alain. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968. 1368 p.

CHANTRAINE, Pierre; BLANC, Alain. Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots. [Nouv. éd. mise à jour]. Paris: Klincksieck, 1999. xviii, 1447 p.

CHROUST, A.-H. Aristotle's Earliest "Course of Lectures on Rhetoric", *L'Antiquité Classique*, T. 33, Fasc. 1, 1964, p. 58-72.

COLEN, J. O Clitofonte de Platão. São os filósofos inúteis no ensino da justiça? Estudo e Tradução. Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia, n. 29, 2012, p. 17-29. Disponível em <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12022.pdf>>. Acesso em 20 nov. 2016.

COOPER, J. M. *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997. 1808 p.

COTTER, J. The Etymology and Earliest Significance of εἶρων. *Glotta*, v. 70, n. 1/2, 1992. p. 31-34.

DES PLACES, E. *Platon Oeuvres complètes. Lexique de la Langue Philosophique et religieuse de Platon*. Tome XIV. (A-Λ). 1^{ère} Partie. Paris: Les Belles Lettres, 1964. 576 p.

DIELS, H. and KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. 10. Aufl. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960-61 3v.

DIXSAUT, M. "Thalès ou Socrate, que commence?" Ou: de l'Ironie ["Thalès"]. In: _____. *Platon et la Question de la Pensée: Études Platoniciennes I*. Paris: J. Vrin. 2000, p. 15-44.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951. 326 p.

DUARTE, A. S.; MALHADAS, D.; NEVES, M. H. M.; PRADO, ANNA LIA A. DE ALMEIDA; DEZOTTI, M. C. C.; SANTOS, F. B.; BARBOSA, T. V. R.; MORAIS, C. B.; FERREIRA, A. Dicionário Grego Português 2 [epsilon-iota]. 1a. ed. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2007. v. 2. 247 p.

DÜMMLER, F. *Kleine Schriften: Zur griechischen Philosophie*. v. 1, Leipzig: Hirzel Verlag, 1901. 356 p.

FERGUSON, A. S. Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (Continued). *The Classical Quarterly*, v. 16, n. 1, 1922), p. 15-28.

FESTUGIÈRE, A.-J., *YPOMONH Dans la Tradition Grecque*. IN:_____, *Recherches de science religieuse*, XXI, 1931, p. 477-479.

FINE, G. *The Oxford Handbook of Plato*. New York: Oxford University Press, 2008. 603 p.

Flores-Junior. Tersites Esquecido (Nota sobre a Parrésia Segundo Michel Foucault). *Kléos*, n. 13/14, 2009/10, p. 93-109.

- FOUCAULT, P.-M. *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e), 2001. 183 p.
- _____. *A Coragem da Verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2017. 339 p.
- FOUCAULT, P.-M. *O Governo de si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 380 p.
- FOUCAULT, P.-M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. 506 p.
- GAGARIN, M. *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press, 2002. 222 p.
- _____. *Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists*. IN: Wortington I. *A Companion to Greek Rhetoric* Oxford: Blackwell Publishing. 2007. cap. 3, p. 27-36.
- GEFFCKEN, J. Das Rätsel des 'Kleitophon'. *Hermes*, v.68. n. 4, 1933, p. 429-439
- GLAD, C. E. *Paul and Philodemus: adaptability in Epicurean and early Christian psychagogy*. v. LXXXI, 1995, 417 p.
- GORGIAS, *Elogio de Helena*. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. IN: *Cadernos de Tradução*. São Paulo: v. 4, 1999, p. 15-19.
- GROTE G. *Kleitpohon*. IN: *Plato and the Other Companions of Sokrates* (Cambridge Library Collection - Classics. Cambridge: Cambridge University Press. 1865, v. 3, cap. XXXII, p. 13-26. Disponível em: <<http://www.open.uwi.edu/sites/default/files/bnccde/grote/platovol3ch34.htm>>. Acesso em 31 dez. 2017.
- GRUBE, G. M. A. The Cleitophon of Plato. *Classical Philology*, v. 26, n. 3, Jul., 1931. p. 302-308.
- GRUBE, G. M. A. *Apology*, IN: Cooper, J. M. *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997. p. 17-36.
- HARMON, R. From Themistocles to Philomathes: "Amousos" and "Amousia" in Antiquity and the EarlyModern Period. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 9, n. 3, 2003, p. 351-390.
- HEIDEL, W. A. *Pseudo-Platonica*. 1896. 78 p. Faculty of Arts, Literature and Science, University of Chicago, Baltimore: Friedenwald.
- HERMANN, K. Fr. *Geschichte und system der platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1839. 718 p.

- HIRZEL, R. Ein Unbeachtetes Komödienfragment. *Hermes*, v.18. n., H. 1, 1883. p. 1-16.
- HIRZEL, R. Über den Protrepikos des Aristoteles. *Hermes*, Bd. 10, H. 1, 1876, p. 61-100.
- IRONIA: In: HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss Corporativo. Disponível em: <http://www.iah.com.br/sp/hcorporativo.ph>. Acesso em: 09 maio de 2018.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge [England]: Cambridge University Press, 1998. 431 p.
- KIERKEGAARD, Søren A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013, 383 p.
- KNOX, N. *The Word Irony and its Context, 1500-1755*. Durham, NC: Duke University Press, 1961. 258 p.
- LANE, M. The Evolution of Eirōneia in Classical Greek Texts: Why Socratic Eirōneia is Not Socratic Irony. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 1989. v. XXXI, p. 49-83.
- LEVINSON, STEPHEN C. *Pragmática*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 548 p.
- LOPES, A. O. O. D. Cuidado de si na Grécia Antiga: Elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da Hermenêutica do Sujeito, de Michel Foucault. *nuntius antiquus*, n. 6, dez. 2010, p. 111-128.
- LOPES, D. R. N.; *O filósofo e o lobo: Filosofia e Retórica no Górgias de Platão*. 2008 467 p. (Tese de doutorado. Área de concentração: Letras Clássicas) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- McDONALD, M. *Rhetoric and Tragedy: weapons of mass persuasion*. IN: WORTHINGTON, I. A Companion to Greek Rhetoric. Malden, MA; Oxford: Blackwell. 2007, p. 473-489.
- MICHELINI, A. N. Socrates Plays the Buffoon: Cautionary Protrepitic in "Euthydemus" *The American Journal of Philology*, v. 121, n. 4, 2000. p. 509-535.
- MONOSON, S. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2000. 252 p.
- MUECKE, D. C. *Irony and the Ironic*. New York: Methuen & Co., 1970, p. 18.
- MUNRO, J. A. R. The Ancestral Laws of Cleisthenes. *The Classical Quarterly*, v. 33, n.2 (Apr., 1939), p. 84-97.

MURRAY, O. *Forms of Sociality*. IN: VERNAT, J.-P. (Ed.) *The Greeks*. Tradução de Charles Lambert e Teresa Lavender Fagan. Chicago: University of Chicago Press, 1995. p. 218-253.

NAKATEGAWA, Y. Athenian Democracy and the Concept of Justice in Pseudo-Xenophon's "Athenaion Politeia". *Hermes*, 123. Bd., H. 1, 1995, p. 28-46.

NEHAMAS, A. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998. Disponível em: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft1x0nb0jn/>. Acesso em: 28 maio de 2018.

NIGHTINGALE, A. W. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* [Genres], Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1995. 222 p.

OPSOMER, J. The Rhetoric and Pragmatics of Irony/ εἰρωνεία [‘Rhetoric’], *Orbis*, v. 40, 1998. p. 1–34.

ORWIN, C. The Case Against Socrates: Plato's Cleitophon. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, v. 15, n. 4, 1982, p. 741-753.

PAGOTTO-EUZEPIO, M. S. Isócrates, professor de philosophía. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 44, e162915, 2018. p. 1-13. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s1517-9702201703162915>. Acesso em: 13 out. 2018.

PANGLE, T. L. *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Translated, with Interpretive Studies. Thomas L. Pangle (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1987. 406 p.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. xxv, 272 p.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980, 396 p.

_____. *Fedro*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. 255 p.

_____. *Simpósio*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. 253 p.

PLATO *Clitophon*. Edited with Introduction, Translation and Commentary by S. R. Slings. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999. 360 p.

_____. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. J. Burnet. (Ed.). 1924, Oxford: Clarendon Press, 300 p.

PSEUDO-XENOFONTE, *A Constituição dos Atenienses*. Tradução, introdução, notas e índices de Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 3. ed. 2013. 119 p.

RAAFLAUB, K. A. *Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World*. IN: Sluiter I.; Rosen R. (Ed.) *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 2004. cap. 3, p. 41-62.

RAAFLAUB, K., WALLACE, R. W.; "People's Power" and Egalitarian Trends in Archaic Greece. IN: RAAFLAUB, K., OBER, J., WALLACE, R.W. (Ed.). *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkely: University of California Presss, 2007. cap. 2, p. 22-48.

RIJKSBARON, Albert. *The syntax and semantics of the verb in classical Greek: an introduction*. 3rd ed., University of Amsterdam: J. C. Gieben, 2002. 214 p.

ROOCHNIK, D. L. Plato's use of ΑΤΕΧΝΩΣ. 1987, *Phoenix*, v. 41, n.3, 1987, p. 255-263.

_____. *The Riddle of the Cleitophon*. IN: KREMMER, M., (Ed.). *Plato's Cleitophon: On Socrates and the Modern Mind*. Lanham: Lexington Books, 2004. p. 43-55.

_____. The Téchnē-Analogy. *Journal of the History of Philosophy*, v. 24, n.3, 1986. p. 295-310.

SAXONHOUSE, A. The Socratic Silence in Plato's Cleitophon. *Polis*, v. XXII. n.1. 2005, p. 128-135.

SAXONHOUSE, A. W. *Free speech and democracy in ancient Athens*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006, 235 p.

SLUITER, I. and ROSEN, R. *General Introduction*. IN: _____. *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 2004. cap. 1, p. 1 - 20.

SOARES, Fábio Augusto Morales. *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política dos discursos de Lísias*. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-27042010-094630/pt-br.php>>. Acesso em: 27 Out. 2018.

SOCHER, J. *Über Platons Schriften*. Munich. 1820. 463 p.

SOUILHÉ, J. *Cleitophon* IN: _____ *Platon: Oeuvres Complètes*. v. 13, pt 2. Paris: Les Belles Lettres, 1930. 276 p.

SOUZA, Luciano Ferreira de. *Platão. Crátilo. Estudo e tradução*. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. doi:10.11606/D.8.2011.tde-14062011-133520. Acesso em: 27 Abril de 2019.

SOUZA, Luciano Ferreira de. *Platão. Crátilo. Conhecimento e Memória no Teeteto de Platão*. 2016. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi: 10.11606/T.8.2017.tde-14022017-100758. Acesso em: 27 Abril de 2019.

- STEWART, J. A. *Notes on Nichomachean Ethics*. Oxford: At the Clarendon Press, v.1, 1892. 539 p.
- STRAUSS, L. *The City and the Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. 245 p.
- TEIXEIRA, J. P. O. *Sobre a Unidade do Protágoras de Platão*. Tese de doutorado: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Belo Horizonte, 2015. 256 f.
- TEOFRASTO, *Caracteres*. Tradução e comentários de Maria de Fátima Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume Editora, 2014, 133 p.
- TUFFANI, E. Elementos para um catálogo brasileiro de literatura grega (1837-2016): Homero e Platão, *Calíope: Presença Clássica*, 2016-2. Ano XXXIII, p. 24-51.
- VASILIOU, I.; *Socratic Irony*. In: BUSSANICH, J.; SMITH, N. D. (Ed.). *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2013. p. 20-34.
- VERNANT, J.-P. *The Individual within the City-State*. IN: _____ *Mortals and Immortals: Collected Essays*, edited by Froma I. Zeitlin, Princeton: Princeton University Press, 1991. cap. 19, p.318–33.
- VIDAL-NAQUET, P. *The Black Hunter: The Forms of Society in the Greek World*. Translated by Andrew Szegedy-Maszak with a Foreword by Bernard Knox. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986. 367 p.
- VLASTOS, G. Socratic Irony. *Classical Quarterly*, v. 37, n. i, 1987, p. 79-96.
- WALLACE, R. W. Law, *Attic Comedy*, and the Regulation of Comic Speech. IN: COHEN, D.; GAGARIN, M. (Ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. 2005, New York: Cambridge University Press, p. 359.
- WALLACE, R. W. *The Legal Regulation of Private Conduct at Athens: Two Controversies on Freedom*. IN: *Etica & Política / Ethics & Politics*, Trieste: Edizione Università di Trieste. v. IX, n. 1, 2007, p. 155-171.
- WILSON D. & SPERBER, D. *Explaining irony*. IN _____ *Meaning and Relevance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 123-145. Disponível em <<https://www.dan.sperber.fr/?s=irony>> Acesso em: 25 maio de 18.
- WILSON, D. and SPERBER, D. On Verbal Irony, *Lingua* 87, 1992. p. 53-76.
- XENOFONTE, *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/2416>. Acesso em: 13 maio. 2018.

YXEM, E. F. *Über Platon's Kleitophon*. Jahresbericht Friedrich-Wilhelms-Gymnasium.
Berlin, 1846, p. 1-35.

O Prólogo: O ensinamento e o elogio (406a1-407a4)

“O diálogo começa abruptamente com Sócrates relatando que ouviu de alguém, cujo nome Sócrates não revela, uma conversa da qual Lísias presenciou e que, durante a qual, Clitofonte havia censurado suas diatribes e elogiado a convivência com Trasímaco. ‘A respeito de Clitofonte, filho de Aristônimo’, ele diz a Clitofonte, ‘alguém nos contou (ἡμῖν διηγεῖτο) recentemente que conversando com Lísias, que ele, por um lado, censuraria as conversas com Sócrates, por outro, elogiaria a convivência com Trasímaco’ (406a1-a4). Sócrates relata que um informante contou a ele, sem nomear os outros presentes, sobre o que Clitofonte havia dito a um amigo em comum por trás de Sócrates. Ele faz esse relato de maneira impessoal e referindo-se a ambos, ele mesmo e Clitofonte, os únicos presentes, na terceira pessoa, separa o que foi dito daquilo que os outros discutiram. Falando como se ele estivesse relatando o que uma terceira pessoa havia dito sobre uma quarta, Sócrates consegue excluir ambos, aquele que fez o comentário e que ouviu o assunto em questão na conversa.

Clitofonte responde de maneira presunçosa, mas é cauteloso. Ele está certo de que Sócrates está simplesmente fingindo indiferença às críticas e respondendo com um ataque pessoal e imediatamente tenta a conciliação. ‘Quem quer que seja o informante de Sócrates’, ele diz, ‘não relatou corretamente a conversa com Lísias, pois algumas coisas em você não elogiei, outras elogiei’ (406a6-7). Enquanto Sócrates soube que Clitofonte fez elogios a Trasímaco e censurou suas diatribes, Clitofonte fala apenas sobre o que ele havia dito sobre Sócrates. Suas observações, em contraste com as de Sócrates, são completamente pessoais. E assim como Clitofonte substitui seu elogio por Trasímaco pelo elogio não relatado a Sócrates, ele também abafa o fato de que ele havia criticado Sócrates em alguma coisa, reconhecendo apenas que ele não o elogiou na totalidade. Visto que não há outra pessoa por perto, Clitofonte pode falar francamente, mas é cauteloso ao enfatizar

* A interpretação do diálogo *Clitofonte* segundo BLITS, J. foi traduzida e apresentada com modificações. O ensaio escrito por Jan Blits, *Socratic Teaching and Justice: Plato’s Clitophon*, publicado em *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 13, 1985, p. 321-333. Esse ensaio foi reimpresso no livro organizado e editado por KREMER, M. após os textos de ROOCHNIK (nota 198) e de ORWIN, citados neste trabalho.

seu elogio e minimizar as censuras. Ele espera convencer Sócrates de forma que este não venha a desconsiderá-lo, ou que ele, talvez, torne-se mais amável.

Sócrates aceita prontamente ouvir Clitofonte, mas não com a mesma intenção. Sócrates declara que seria vergonhoso não aceitar o esforço de Clitofonte que poderia ser útil tornando-o melhor, visto que ele parece ansioso para beneficiá-lo, mas é claro, Sócrates diz, ‘ao ter reconhecido no que sou inferior e no que melhor’.

Sócrates coloca Clitofonte na posição de professor, mas limita os possíveis benefícios do ensinamento de Clitofonte. Ele diz: ‘ao ter reconhecido no que sou inferior e no que melhor, isso, por um lado exercitarei e perseguirei, aquilo, por outro, evitarei segundo o meu poder’, mas não diz que ele espera se aprimorar no que é melhor.”

A narrativa de Clitofonte: Introdução _Elogios (407a5 – 408c4)

Educação e negligência

“Clitofonte começa seu discurso com os elogios aos discursos de Sócrates cuja primeira metade ele sabe de cor, e que ele introduz de modo a antecipar sua crítica principal. Ele diz ter sempre ficado perplexo ao ouvir Sócrates, ‘o qual parecia falar mais belamente em comparação aos outros homens todas as vezes que reprovava as pessoas, como um deus *ex-machina*’ (407a8). Ao dizer isso, Clitofonte sugere que Sócrates, na melhor das hipóteses, aparece no momento oportuno para realizar o que os homens comuns não são capazes de fazer, mas então desaparece novamente sem prestar contas do que disse.²⁴⁹ Suas exortações carecem de uma explicação.

Em primeiro lugar Clitofonte cita Sócrates repreendendo os pais por negligenciarem a educação de seus filhos (e da própria) sobre a justiça. ‘Eles ignoram’, Sócrates questiona, ‘que nada fazem do que deveriam?’ Enquanto se dedicam seriamente à aquisição de bens, os pais negligenciam se seus filhos serão capazes de fazer uso desses bens justamente e não procuram por professores de justiça, se é que ela pode ser ensinada, ou aqueles que a praticam o suficiente para que os treinem, se é que é uma questão de treino e prática. Sócrates acusa os pais de colocar os meios antes das finalidades, ou seja,

²⁴⁹ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 425d

de colocar a aquisição de bens antes de seu uso justo. No entanto, Sócrates é vago quanto ao modelo de educação – ensino ou treino – é necessário para que os filhos saibam como usar os bens de modo justo. Enfatizando o poder da educação ao evitar falar das diferenças entre seus modelos, ele parece argumentar que assim como a omissão torna os filhos injustos, a educação pode torná-los justos.

Em vez de tentar demonstrar a sua opinião, Sócrates apela para algo que os pais já sabem. Ele diz que eles acreditam que a educação se apoia no ensino das letras, da música e da ginástica ‘a educação completa sobre a virtude’ (407c2), e essa educação não os torna, nem seus filhos, menos corrompidos no que diz respeito à riqueza. Por que, então, eles não desprezam essa educação tradicional e procuram por aqueles que colocariam um fim a essa ‘carência da arte das musas’ (ἀμουσίας) (407c6)?²⁵⁰ Contudo, ‘é por causa dessa negligência e dessa indolência e não pela falta de compasso com a lira’ (407c7), ele conclui, ‘que irmão contra irmão e cidades contra cidades em desmedida e desarmonia se revoltam em combate e sofrem as coisas mais extremas’. Sócrates supõe que os pais acreditam que ‘uma educação inteira na virtude’ é o que ele acredita ser uma educação sobre a justiça, mas reconhece que os pais negam que qualquer modelo de educação poderia tornar um homem justo. Sócrates prossegue: ‘Os injustos são injustos, os pais insistem, não porque eles carecem de educação ou porque são ignorantes, mas com consentimento. Os homens cometem injustiças sabendo que estão errados’. E diante da resistência, Sócrates tenta envergonhar os pais. Ele chama atenção que enquanto eles argumentam que os homens são injustos com consentimento, eles também ousam dizer que a injustiça é vergonhosa e odiosa aos deuses (407d5). ‘Como, então’, argumenta Sócrates, ‘alguém poderia escolher tal mal com consentimento?’ ‘Alguém que seja, vocês dizem, mais fraco do que os prazeres’ (407e9). Mas Sócrates acrescenta, ‘Então não seria sem consentimento que é assim, se é verdade que dominar é com consentimento?’ (407d6-7). Embora os pais sejam devotos da vergonha religiosa, eles se silenciam por causa da vergonha viril, o que permite Sócrates concluir que ‘o discurso escolhe, de qualquer maneira, que a injustiça é praticada sem consentimento e que todo homem, na vida particular, e que toda cidade, em público, deveria dar mais atenção a essa questão do que deram até então’.

²⁵⁰ Cf. PLATÃO. O *Sofista*: 253b e *República*: 375a - 376c, 402b-c, 411c-412a, 441e - 442b.

Sócrates declara ter demonstrado que a educação pode tornar os homens justos porque ninguém é injusto com consentimento. Seu argumento se apoia, Clitofonte conclui, na premissa oposta, pois homem nenhum deseja ser governado pelos prazeres e ser guiado. Ser guiado é ter um senhor. Portanto, do mesmo modo que Sócrates começou a reprovação se dirigindo aos pais desdenhosamente como ‘seres humanos’ (407b1), ele termina desafiando sua virilidade, pois se são justos, não são fracos. Portanto, resistem aos prazeres. O cuidado com a virilidade, não com a justiça, os silencia. O modo de tratar os pais, por parte de Sócrates, parece ser o modelo de educação que ele quer para os filhos. Para Clitofonte, no entanto, esse modelo não é uma educação direcionada ao conhecimento, mas ao hábito, ao treino ou ao condicionamento da alma. O modelo de Sócrates não se apoia no conhecimento da justiça, mas na opinião dos outros. A virtude que esse modelo produz é simplesmente um tipo de dever baseado na vergonha viril, visto que os fracos não resistem aos prazeres.

Clitofonte não diz que Sócrates levou à mudança de opinião dos pais, mas o que o impressionou não foi o tom de censura do discurso de Sócrates semelhante ao do *deus ex-machina*. Sócrates, no início de sua declaração, mencionou a alta estima de Clitofonte por Trasímaco, e Clitofonte, em sua declaração final, ameaça deixar Sócrates e se unir a Trasímaco, cuja companhia e defesa aparecem na *República* (340a-b). No *Fedro* (267d) Sócrates descreve Trasímaco como particularmente forte tanto no ataque ao caráter de alguém quanto à defesa contra os ataques pessoais. Se relembramos da interpretação de Clitofonte na declaração inicial de Sócrates podemos suspeitar que o que o impressiona em Trasímaco é a habilidade em atacar as pessoas com palavras e em resistir a tais ataques.”

O Conhecimento e o uso (407e3-408c4)

“Clitofonte prossegue com seu elogio a uma série de controvérsias de Sócrates, as quais ele elogia tanto quanto Sócrates reprova os pais. Ele não mais cita Sócrates de cor e diz que a crítica seguinte de Sócrates é que, aqueles que treinam seus corpos mas negligenciam suas almas, negligenciam o que deveria guiar, mas são sérios em relação ao que deveria ser guiado. Voltando para o que Clitofonte entende ser a principal questão de Sócrates, ele diz que Sócrates também argumenta que, a menos que alguém saiba como usar algo, é melhor que não use. Clitofonte e Sócrates concordam que a prática benéfica pressupõe conhecimento, mas eles parecem se referir a diferentes tipos de conhecimento.

Enquanto Sócrates havia falado do uso das posses com justiça, Clitofonte fala apenas de saber como usar algo. Ele não se refere ao uso justo. Em relação ao que Sócrates se referia ao conhecimento na finalidade do bom uso de algo, Clitofonte parece se referir às funções ou resultados. Um parece estar interessado em conhecer a finalidade, o outro, em conhecer os meios. O resultado irá mostrar, entretanto, que Clitofonte, quanto à justiça, entende que não há diferença, mas que ela é idêntica a uma arte.

Clitofonte usa três grupos como exemplos de coisas as quais se deve saber como usar. A lista parece ser exaustiva. A primeira delas diz respeito ao corpo e suas partes, a segunda ‘qualquer dos instrumentos ou posses’ (408a3-4), e a terceira, a alma. ‘Se alguém não souber fazer uso de seus olhos ou ouvidos’. Clitofonte diz, ‘é melhor para ele não usar ou ver’. Em outras palavras, alguém não pode usar seu corpo sem saber usá-lo; não se pode ver sem saber o que ver, ou ouvir sem saber o que ouvir. O segundo exemplo, que introduz a arte. ‘O que é verdadeiro para o corpo’. Clitofonte diz, ‘também é verdadeiro para a arte, pois é evidente,’ ele diz que, ‘aquele que não sabe fazer uso da própria lira não saberá fazer uso da lira do outro, e aquele que não sabe fazer uso da do outro, não saberá usar a própria, nenhum outro instrumento ou posse’. O termo uso aqui é equívoco, pois pode se referir aos meios ou aos fins. Alguém pode saber tocar uma lira, mas não discernir o valor de sua finalidade (408b8-d2) ou pode discernir acerca de sua finalidade, mas não saber tocá-la (410b8-c4). De qualquer modo, ele pode saber usá-la de uma certa maneira sem saber fazer uso dela de outra. A arte (τέχνη), que a partir de então, se torna o tema principal do diálogo, tende a obscurecer a distinção entre os dois tipos de conhecimento. Um médico ou um capitão de embarcações deve saber tanto fazer, quanto como fazer.

Clitofonte parece acreditar que a arte incorpora o conhecimento. Voltando ao terceiro e mais importante exemplo, ou seja, fazer uso da alma, ele diz que ‘Sócrates finaliza belamente seu discurso’ e que ‘sem o conhecimento de como fazer uso da própria alma, é melhor estar morto, não viver, do que viver para agir conforme o impulso’. A posse de qualquer bem, inclusive da vida ou da alma, é condicionalmente boa. Ela pode ser boa apenas se o possessor sabe como usá-la, ou usá-la bem. Mas Clitofonte prossegue em sua interpretação: ‘se for necessário que uma pessoa ignorante de tal conhecimento viva, é melhor que viva como um escravo (ζῆν εἴη, δούλω ἄμεινον) do que ser livre (ἢ ἐλευθέρω), e ceder o leme do seu pensamento, como se fosse uma embarcação,

a alguém que aprendeu a arte de pilotar (κυβερνητική) seres humanos, arte que Sócrates frequentemente chama de arte política (πολιτική)'.²⁵¹ Clitofonte entende que a arte política é a mesma que aquela que julga, a ciência jurídica (δικαστική) e a justiça (δικαιοσύνη).²⁵² Viver de acordo com a arte, Clitofonte acredita, é o mesmo que viver de acordo com a razão, o oposto de viver conforme o impulso ou a necessidade. Além disso, alguém que seja capaz de se guiar, também é capaz de guiar as outras pessoas. Assim como alguém que sabe como usar sua própria alma também sabe como guiar as outras pessoas. Tal conhecimento é uma declaração necessária e suficiente para aquele que é justo, pois se alguém sabe como guiar outras pessoas, conseqüentemente também saberá se guiar. Assim como alguém que sabe como tocar a lira alheia, saberá como tocar a própria lira. Assim, quando alguém sabe governar os outros, também saberá se governar. Na opinião de Clitofonte, a arte política é, enfim, idêntica à sabedoria, e o homem justo, ao político.

Clitofonte parece entender que a justiça é obtida por meio da educação por ambas estarem associadas à sabedoria, ele não supõe que a educação possa dar meios para a alma alcançar o bem, mas apenas que poderia aperfeiçoar sua vida no sentido convencional.²⁵³ A verdadeira educação para a qual Sócrates chama atenção é aquela que propicia o afastamento do indivíduo em relação às coisas do mundo das obras, com o objetivo maior, ou seja, a contemplação do bem.”

A censura de Clitofonte

Discursos e ações (408c5-409d2)

“Clitofonte diz que a tais e aos outros belos discursos exortativos, segundo os quais a virtude pode ser ensinada e que uma pessoa deveria sobretudo cuidar dessa virtude, ele não iria se opor, visto que são úteis ‘como para quem desperta do estado de sono’.²⁵⁴ Porém, se despertados, Clitofonte não acha alguém que explique o que seria. Ele diz a Sócrates que perguntou primeiramente a seus ‘contemporâneos ou aos que dividem as mesmas aspirações ou companheiros ou como quer que se deve nomear a relação tal

²⁵¹ Cf. PLATÃO, *Rep.* 341d

²⁵² Cf. PLATÃO, *Rep.* 590c8-d6: Tradução de M. H. da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9. ed. 2005.

²⁵³ Cf. PLATÃO, *Rep.* 518d – 519d: Tradução de M. H. da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9. ed. 2005.

²⁵⁴ Cf. Diels and Kranz, 22 B 123

como essa entre você e eles' (408c5-7) 'e entre estes o que era o mais estimado por Sócrates, qual seria o próximo discurso depois desse, mas à maneira de Sócrates, como entenderiam o discurso exortativo da parte de Sócrates sobre a virtude'. Se era apenas um discurso, impossível de ser cumprido na prática (408d4), e se a função de toda a vida (τὸν βίον ἔργον) fosse exortar aqueles ainda não exortados e esses exortarem outros, então a pergunta seria 'Como começar o aprendizado da justiça?'

Embora Clitofonte reclame estar em aporia, (409e) ele supõe que a justiça é uma arte semelhante à ginástica e à medicina e então diz que, como se fosse alguém que tivesse exortado para o cuidado do corpo, ao observar que eles, assim como as crianças, não tinham noção de que tal cuidado diz respeito à ginástica e à medicina, Sócrates os reprovou dizendo que era vergonhoso para eles se preocuparem com a comida e com a bebida e todas as coisas pelas quais nos esforçamos para adquirir por causa do corpo (408e), mas não descobrir uma arte ou artifício que fosse o melhor para o próprio corpo, apesar de existir uma. O problema, ele concluiu, é determinar qual arte está relacionada com a virtude da alma (409a3).

Clitofonte toma como certo que esta arte é produtiva. Ele relata que, quando aquele que era considerado o mais vigoroso para responder tais questões disse ser aquela já ter ouvido por parte de Sócrates, ou seja, a justiça, ele rejeitou imediatamente a resposta, pois perguntava não somente por um nome.²⁵⁵ Ele lembra que há uma arte chamada medicina por meio da qual duas coisas são realizadas. Os médicos estão sempre produzir (ἔξεργάζεσθαι) tanto médicos quanto a saúde. 'Desses', ele explicou, 'a última não é uma arte, mas o resultado (ἔργον) daquela arte que tanto ensina quanto é ensinada, à qual chamamos de saúde' (409b3-5). 'Do mesmo modo, na carpintaria, há uma casa, que é o resultado, e a arte que é a lição (τὸ μὲν ἔργον, τὸ δὲ δίδαγμα). Assim também com a justiça', ele argumentou: 'uma parte é produzir homens justos, assim como as outras artes produzem os artesãos, mas o que devemos dizer dessa função ou resultado: a resultado que o homem justo é capaz de realizar para nós, o que dizemos que ela é? Diga' (409b8-c1).

Duas considerações, pelo menos inicialmente, tornam as artes produtivas um modelo plausível para a justiça. Em primeiro lugar, as artes produtivas parecem possuir

²⁵⁵ Cf. PLATÃO, *Rep.* 336d, em que a definição de justiça é exigida, em vez de seus sinônimos ou exemplos.

desinteresse pela justiça. O carpinteiro constrói casas para outras pessoas e apenas incidentalmente para ele próprio; o médico, enquanto médico, trata seus pacientes com o objetivo de beneficiá-los; mas não a si mesmo. Os artesãos, como artesãos, parecem abnegar-se pelo bem dos outros. Em segundo lugar, as artes produtivas parecem possuir o tipo de conhecimento que a justiça requer. Se a virtude em questão é dos outros, da comunidade, ou (como Trasímaco argumenta na *República*) de quem governa ou do próprio artesão, a justiça diz respeito a assegurar o bem de alguém e não simplesmente a proteger o bem; e enquanto qualquer pessoa poderia querer fazer coisas boas às outras, os artesãos possuem o tipo de conhecimento técnico que as produz. Se conhecimento é virtude (como Sócrates diz), arte pode ser justiça.

Clitofonte quer que digam a ele o que a justiça realiza além de produzir o homem justo. Ele quer saber a contrapartida na justiça da saúde na medicina e usa a mesma comparação de quem deu a resposta anterior de que a função da justiça ‘é o que é de interesse, o outro, o que é necessário, e outro, o que é útil, e ainda outro, o que é lucrativo’. Mas Clitofonte recusou essas respostas como a distinção entre a justiça e as outras artes. Todas as artes, ele explicou, agem corretamente (ὀρθῶς πράττειν), ‘obtendo proveito, sendo benéfico e assim em cada uma das outras artes individualmente’. Por exemplo, a carpintaria tende a agir corretamente produzindo utensílios de madeira. Enquanto os companheiros de Sócrates disseram o que a arte produz, Clitofonte entende que eles descreveram como a arte produz resultados - seu meio, não a sua finalidade. Ao insistir que a justiça produz um resultado, ele deixa de reconhecer sua própria suposição de que a arte, como arte, é justa, que enquanto tal, é a justiça. Talvez Clitofonte não tenha prestado atenção ao diálogo entre Glauco e Sócrates quando, no Livro 4 da *República*, Sócrates se dispõe a examinar se é ou não é proveitoso agir justamente.²⁵⁶

‘A justiça seria, assim, a “arte relacionada com a virtude da alma” (409a3), não no sentido da alma como sua beneficiária, mas como sua ferramenta. O fim da justiça não seria a alma, mas o interesse de outra coisa. Clitofonte rejeita o que ele diz que deveria comandar, mas almeja o que deveria ser comandado. Ele pode acreditar que o

²⁵⁶ Cf. PLATÃO, *Rep.* 444d-445a (Tradução de M. H. Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9. ed. 2005; LOPES, D. R. N.; 2008, p. 111. (Tese de doutorado em que foi apresentada a tradução do diálogo *Górgias*, de Platão).

conhecimento pode comandar as relações humanas, mas não acredita que o conhecimento seja o bem supremo ou um fim nele mesmo.

A crítica geral de Clitofonte às exortações de Sócrates, parte com ênfase nas artes produtivas, segue a tradição ou convenção entre aquilo que existe em ações e palavras (ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ).²⁵⁷ Sócrates até concordaria com Clitofonte que os discursos deveriam levar a atos, que as exortações não podem ser um fim nelas mesmas. Na realidade, as críticas de Clitofonte a Sócrates se assemelham às críticas de Sócrates aos poetas, os quais, ele diz, são incapazes de deixar ‘obras’ mas ‘imitações’, pois estas estão destituídas do que é real.²⁵⁸ Assim como Clitofonte entende que atos e palavras são opostos, em que as primeiras são subordinadas a estas, Sócrates acredita que são basicamente a mesma coisa, conforme o *elenchos* filosófico. A cidade que Sócrates funda na *República* existe em palavras.²⁵⁹ Como uma comunidade política, está obviamente incompleta, como o próprio Sócrates admite.²⁶⁰ Entretanto, ainda que ele estabeleça uma comunidade educacional em vez de política, ela existe na realidade em atos e palavras. Ela existe nas e entre as almas de seus membros. A evolução da cidade justa em palavras é a educação que Sócrates oferece a seus interlocutores – e para os leitores de Platão – em atos. Diferentemente de qualquer arte produtiva, o que são seus discursos, é o que eles fazem. Seus discursos são, ao mesmo tempo, atos, pois seus efeitos permanecem na alma.”

A Justiça política e a justiça no discurso (409d- 410b)

“Clitofonte relata que um dos companheiros de Sócrates, o que parecia mais vigoroso para falar mais elegantemente, respondeu que a função que pertence à justiça e a nenhuma outra arte, é produzir amizade nas cidades. Ele se referia não ao tipo que Sócrates havia mencionado quando ele exortou aos pais a procurarem uma educação que colocasse fim às revoltas e à violência nas cidades (407c6-d2). Mas Sócrates se referia à amizade filosófica, não à política. Quando questionado, ele disse que a amizade seria boa, nunca um mal, e por essa razão, ele também recusou as amizades das crianças e dos animais, visto serem em sua maior parte perniciosas do que boas. A amizade real e

²⁵⁷ Cf. PLATÃO *Rep.* 383e8, 383a5, 498e4: (Tradução de M. H. Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9. ed. 2005).

²⁵⁸ *ibidem*, 599a-b, 383a5, 498e4.

²⁵⁹ *ibidem*. 369a5, 369c9, 443b-c, 472e1, 592a11.

²⁶⁰ *ibidem*, 473a

verdadeira, ele disse, é claramente a unanimidade ou concórdia (ὁμόνοιαν) (409c3-8). A concordância, ele explicou, não em opinião (ὁμοδοξίαν), mas em conhecimento (ἐπιστήμην), pois havia muitos exemplos prejudiciais de concordância de opiniões entre as pessoas, mas a amizade é inteiramente boa e resultado ou função da justiça. A amizade política ou cívica – o tipo de amizade que mantém a cidade unida – não é uma amizade verdadeira. Se a amizade consiste em compartilhar o conhecimento em relação ao que é vantajoso apenas os sábios e artesãos podem ser amigos.

Clitofonte relata que, ao chegarem a tal ponto no argumento, os presentes, estando perplexos, se prontificaram a contestar o falante e reclamaram que o discurso dava voltas em direção ao ponto inicial. Pois se a medicina, ele cita, é um tipo de concórdia (ὁμόνοιαν) (409e), como são todas as outras artes, mas, diferentemente do que o companheiro de Sócrates chama de justiça ou concórdia, as outras artes podem dizer ‘do que elas tratam’ (410a). Clitofonte não diz que alguém havia sugerido que a arte da justiça poderia ser a arte de dialogar, que a justiça poderia ser filosofia. Ele também não percebe que a resposta daquele companheiro, em vez de fazer uma volta para chegar ao ponto de partida, na verdade, repudia a arte como modelo de justiça, pois, enquanto no modelo das artes produtivas a justiça existiria entre os conhecedores e os não conhecedores (por exemplo, entre os médicos e os pacientes), com base no que o falante disse, ela existiria apenas entre os conhecedores. O modelo de Clitofonte para a justiça é político. Talvez o que Clitofonte não tenha entendido é a noção de *philia* na *República*, com sua função de unir os cidadãos dentro de uma comunidade, pois é uma noção constitutiva entre amigos de compartilhar um bem comum e de agir em concordância com um objetivo comum, usada em contextos políticos onde a concórdia constitui uma forma de amizade.²⁶¹ *Philia* e Concórdia são elementos que levam a uma noção de amizade na cidade de Platão concebida de forma mais ampla do que a noção moderna de amizade. Ao que parece, em Platão, essa noção é ampla no sentido de compreender os assuntos éticos e políticos, sendo tratada quase como sinônimo de concórdia (ὁμονοία).

Clitofonte diz que, quando ele finalmente colocou suas questões a Sócrates, este só o confundiu: ‘você me disse ser próprio da justiça prejudicar os inimigos e beneficiar os amigos. E mais tarde manifestou que o homem justo não prejudica ninguém’, pois em tudo ele age para o benefício de cada um (410a8-b3). Clitofonte entende isso como uma

²⁶¹ Cf. PLATÃO *Rep.* 424a, 443c-d, 449c, 464c.

contradição, ele não percebe a diferença entre a justiça política e aquela que transcende a justiça política. Enquanto prejudicar inimigos é uma parte necessária na vida política, o homem verdadeiramente justo não prejudica ninguém, mas auxilia a todos, ou pelo menos cada um com quem ele faz acordos e que possa ser ajudado, pois os bens que este persegue não requerem que ele tire nada de outrem contra a vontade deste. As declarações de Sócrates seriam contraditórias somente se o homem justo estivesse no lugar do rei.”

Conclusão (410b3-e8)

Clitofonte se encontra abatido e desafeiçoado. Ele reclama que persistiu com tais perguntas não apenas uma vez, nem duas, mas por um longo tempo, e finalmente desistiu. Assim, após ter questionado repetidamente e não ter chegado a uma conclusão, ele concluiu que, embora Sócrates fosse o mais excelente em exortar os homens à virtude, uma das duas coisas deve ser verdadeira: ou ele é capaz apenas disso e nada maior, como se fosse alguém que não é um timoneiro mas elogiasse a arte do timoneiro; ou ele não pretende compartilhar seu conhecimento com Clitofonte. Clitofonte não duvida, entretanto, que Sócrates poderia ensiná-lo se quisesse. Ele está certo de que a virtude é ensinável e que Sócrates sabe que é. Assim, após ameaçar deixá-lo e procurar Trasímaco, ele dá a Sócrates uma última chance para ensiná-lo e ser salvo de sua reputação. Sócrates, ele diz, pode acreditar que Clitofonte acha ridículo cuidar de outras coisas que não a alma pela qual nos esforçamos para obter as coisas.

Voltando ao início do diálogo Clitofonte implora a Sócrates para fazer o que ele pede, para que ele não o elogie em algumas coisas e censure em outras diante de Lísias e dos outros. Pois Clitofonte dirá que, enquanto Sócrates ‘é de inestimável valor para aquele que ainda não foi exortado, para o exortado é quase como um obstáculo para se alcançar a finalidade da virtude e tornar-se um homem feliz’. Sócrates, portanto, é injusto.

As exortações de Clitofonte não produzem qualquer efeito em Sócrates. Nem intimidado, nem avergonhado, Sócrates não diz nada para tirar as dúvidas de Clitofonte. Enquanto sua exortação inicial agia como um tábua (*Apol.* 30e) para perturbar Clitofonte, suas discussões subsequentes produziram o efeito oposto, deixando-o cansado e confuso.²⁶²

²⁶² Cf. PLATÃO, *Mênon*, 80a-b.

A fadiga de Clitofonte é, entre outras coisas, um sinal de sua falta de *philia*. Ele ama a reputação, não a sabedoria; a opinião, não o conhecimento. Tanto as declarações de Sócrates quanto as de Clitofonte associam este a Trasímaco e a Lísias. Lísias é a audiência ou o juiz cuja opinião Sócrates avalia. No *Fedro* (227c, 228d, 230e) Lísias, a favor da superioridade dos não-amantes em contraposição ao amante, elogia o amante apenas por sua utilidade para o seu amado. Do mesmo modo, Sócrates é um amante dos discursos (228c, 236e), mas, diferentemente de Sócrates, Lísias reduz a razão ao cálculo estratégico (230e). Seu interesse pelos discursos se deve à utilidade desses. Segundo Sócrates, aqueles que seriam os melhores governadores são os mais relutantes em governar. Os filósofos devem ser forçados a retornarem da ilha dos bem-aventurados para a caverna, do domínio do bem e da verdade para o domínio da aparência e da opinião. Eles devem ser forçados a se tornarem reis, pois o comando político não pode significar nada mais para eles do que uma carga necessária.

Clitofonte, que não menciona a palavra filosofia, acredita que o que Sócrates diz sobre as prerrogativas da sabedoria - que conhecimento é uma reivindicação necessária e suficiente de bens - se aplica diretamente ao comando da política. As prerrogativas da sabedoria se tornam as prerrogativas do comando à medida que a distinção entre uma vida teórica e uma prática desaparece. Estrepsíades seria a contrapartida de Clitofonte nas *Nuvens* (v. 1276 ss), pois exortações sempre levam a outras exortações, não levam os homens a perseguir coisas que são objetos de uma *philia* genuína. Os homens podem ser exortados à justiça política ou ao ofício, mas não à filosofia ou à sabedoria.

Para Clitofonte, a educação confere poder, mas não direção. Assim, ele percebe a educação como ‘ilimitada’. O objetivo da educação não é ser senhor de si mesmo, mas das coisas exteriores. Clitofonte não entende que o tipo de conhecimento que o homem justo deve possuir pode ser aprendido apenas por alguém que seja dotado deste conhecimento. Aquilo que Clitofonte ignora é precisamente o que faz Sócrates não responder.”

ANEXO B - GLOSSÁRIO DO *CLITOFONTE*

- ἀγάω (407e4): "admirar", verbo em que o prefixo de refoço ἀγα-, indica a constatação de algo significativo ou excessivo: Cf. Pl. *Górg.*(485c5), φιλοσοφίαν ἄγαμαι.²⁶³
- ἀγαθός (409d6): “bem moral”, “valeroso”, : Cf. Hom. *Il.* (9, 341) usado na qualificação de homens, raramente de mulheres, sem o princípio de valor moral.²⁶⁴ Um exemplo em que é traduzido por é a passagem em que Sócrates diz que as almas perseguem o bem: Cf. Pl. (*Rep.*, 505e1-5), (*Prot.* 328e).
- ἄδικος (407d3): “injusto”: Cf. Pl. (*Rep.* 352d-353c, 363d7), *Leis* (IX, 860d3).
- αἰσχρός (407a1): “vergonhoso”, “feio” no sentido físico e moral, “vexaminoso”: Cf. *Il.* 2,216 (sobre Tersites). Em Demócrito (= fr. 244, DK) ocorre a forma arcaica αἰσχύνη em vez de ἄιδός.²⁶⁵ αἰσχύνη, do ático-jônico, possui, às vezes, o sentido de αἰδώς, “sem honra” “o que é ‘feio’ aos olhos da opinião pública: Cf. Pl. (*Apol.* 28c3-d9)^{266,267}
- ἄκούσιος, (407d7): “sem consentimento”, “involuntário”, preferimos adotar a ideia de consentimento é mais exata do que a de vontade: Cf. Pl. (*Apol.* 26a3), (*Leis*, IX, 860d6 ss).²⁶⁸
- ἀμείνων (408a7): “melhor”, “preferível”, “superior”, “mais forte” ou “mais valente”.²⁶⁹ Cf. Pl. (*Rep.* 352d 2-7).
- ἄμετρος (407c10): advérbio derivado de ἄμετρος, “falta de medida”, “desmesura”. A expressão λύραν ἄμετρίαν apõe-se aos termos ἀμουσίας, fazendo ressoar a ideia de falta de conhecimento na execução musical: Cf. Pl. (*Rep.* 403c).
- ἀμουσία (407c7): “falta de conhecimento da arte das musas”. Juntamente com o adjetivo ἄμουσος resume um grupo de alfa privativos ἄ-, ou ἄν-antes de vogal usados entre os séculos V e IV a. C., para qualificar aspectos dos ἀκύκλιος “incultos” e ἀχόρευτος “não adeptos à dança coral”, ἀσχημοσύνη, “falta de competência nos gestos de dança” [σχήματα] (*Leis*, 655a) e ἄμετρία, “falta de ordem no ritmo do corpo e da alma”. [...].²⁷⁰ O termo correlato de ἄμουσος é μουσικός que concerne à música é delineada pela μουσική e γυμναστική: Cf. Pl. (*So.* 253b); (*Rep.* 375a- 376c); (402b-c; 411c-412a e 441e-442b).

²⁶³ Cf. CHANTRAINE, 1999. p. 5.

²⁶⁴ Cf. CHANTRAINE, 1999. p. 6.

²⁶⁵ Cf. SAXONHOUSE, 2006, p. 67.

²⁶⁶ Cf. CHANTRAINE, 1999, p. 40.

²⁶⁷ Cf. DODDS, 1951, p. 26, nota 109.

²⁶⁸ Cf. AUGUSTO, 2014, p. 151, nota 8.

²⁶⁹ Cf. *Dicionário Grego Português* 1 [alfa-delta]. 1a. ed. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2007. v. 1. 264 p.

²⁷⁰ Cf. HARMON, 2003, p. 352.

- ἀνάγκη (408a7): “coação”, “necessidade por força” ou “por natureza”: Cf. Pl. (*Rep.* 5, 458d; 7, 519e), (*Fed.* 108c), (*Fedro* 246a)²⁷¹
- ἀναρμόστως (407d1): derivado de ἀνάρμοστος, “em desacordo”, “sem harmonia”. Em associação musical ao termo πλημμέλεια e conseqüentemente, à ἀμουσία: Cf. Pl. (*Rep.* 3, 400d, 411a; 8,547a).
- ἀπαιδευσία (407d2): “falta da educação”. No entanto, em alusão à *República* (7, 514a) conforme indica Ferguson ἀπαιδευσία “é a educação que adequa à caverna, embora Platão não lhe conceda esse nome.²⁷² “É um estado positivo e perverso, numa disposição psíquica com suas próprias satisfações apertadamente adequadas, que rivaliza com sucesso as reivindicações da filosofia para governar o destino dos homens.”: Cf. Pl. (*Prot.*, 347c7), (*Eut.*, 296a3), (*Teet.*, 175a1)
- ἀπορέω (409e10): “encontrar-se em dificuldade” ou “em impasse”, derivado do substantivo ἀπορία, o “embaraço” ao qual o interlocutor de Sócrates se encontra reduzido: Cf. Pl. (*Rep.* 2, 368b4 7, 515d)²⁷³
- ἀρετή (407c3, 408b7, 408d3, 409a3, 410b5, 410e8): “excelência” ou “virtude humana”. A virtude humana é reconhecida como uma arte (τέχνη), ou seja, realizar com perfeição o resultado (ἔργον), e não simplesmente saber como realizá-la (*Górg.* 463b.). “capacidade de governar”, “arte de persuadir”: Cf. Pl. (*Meno* 73d); *Górg.*(452d). A natureza das virtudes cidadina e filosófica podem ser distinguidas: Cf. Pl. (*Prot.* 328e ss).²⁷⁴
- ἀσκητός (407b7): “exercer”, “treinar”; adjetivo derivado do verbo ἀσκέω, que se refere à noção de “exercício” no trabalho, tendo evoluído para a noção de “exercício” corporal e depois para “exercício” religioso e moral.²⁷⁵ Cf. Pl. (*Men.* 70a), *Arist.* (*EN*, 1099b 10).
- ἀτεχνῶς (408c3): “simplesmente”, “absolutamente” ou “literalmente”. Em Platão, esse advérbio está relacionado com o termo τέχνη, significando “ἄνευ τέχνης”, “sem arte”.²⁷⁶
- δικαιοσύνη (407b6, 408e2, 409a6, 409b7, 409d2, d5, e8, 410a5, a8, c3) “justiça”, “virtude cardinal”: Cf. Pl. (*Rep.* 348c1, 351a3, 368b8, 504a6, 611c5); *Leis* (XII, 964b6). Segundo Sócrates, consiste em cada um se ocupar de sua própria tarefa sem se imiscuir na de outrem: Cf. Pl. (*Rep.* 433e12-434a1).

²⁷¹ Cf. GUTHRIE, *Os Sofistas*, 2007, p. 96.

²⁷² Cf. FERGUSON, 1922, p. 16.

²⁷³ Cf. FINE, 2008, p. 103.

²⁷⁴ Cf. TEIXEIRA, 2015, p. 135.

²⁷⁵ Cf. CHANTRAINE, 1968, p. 124.

²⁷⁶ Cf. ROOCHNIK, 1987, p. 255-263. Sobre significados e usos do advérbio ἀτεχνῶς, veja-se o artigo de TARRANT, D. “Colloquialisms”, “Semi-proverbs” and Word-Play in Plato. *Classical Quarterly*, v. 40, 1946, 109-117.

- ἐκούσιος (407d7): “o que é voluntário”, traduzido por “que se consentiu” ou “consentido”, “que age com consentimento” ou “de bom grado”: Cf. Pl. (*Rep.* 399b3)²⁷⁷
- ἐλεύθερος (408b1): “cidadão livre”, “libertado”, não considerado escravo que, no regime democrático, era um cidadão pleno: Cf. Pl. (*Leis*, 808d, 832d), (*Menex.* 245c), Isóc. (*Areop.* 43).²⁷⁸
- ἐπιμέλεια (407d8, 408e4, 408e7, 410b6, 410d6): “cuidado de si”, que demanda prática, exercício, seriedade e cuidado, derivado de μελέτη. Cf. Pl. (*Alc.* 128a-132a).
- ἔργον (408d5, 409b5, 409b6, 409c1, 409d5, 409e8, 410a6): “resultado”, “função”, “tarefa”, “obra”. No grego ático, o ἔργον, o que é realizado, se opõe ao λόγος, ou discurso.²⁷⁹ Cf. Pl. (*Rep.* 3, 401c8; 6, 501e5), (*So.* 221b).
- εὐδαίμων (410e8): “feliz”. Cf. Pl. (*Rep.* 361d4-6) em que a felicidade é tomada como o fim da virtude.²⁸⁰
- θαυμαστῶς (407e4): “admirado”, “com assombro” ou “com espanto”, advérbio derivado do adjetivo verbal θαυμαστός Cf. Pl. (*Rep.* 331a), quando Céfalo introduz o tema da δίκη.²⁸¹
- κρείσσων (407e9, 407e13, 408a6): “mais forte”, “o que domina”, “o mais forte”; remetendo à noção de vantagem ou de poder. Cf. Pl. (*Apol.*, 18b8-c1), em que a arte filosófica é chamada de discurso fraco em oposição à ocupação educativa dos sofistas. Em Aristófanés, a sátira *Nuvens* é um exemplo em que os discursos forte e fraco (vv. 113-115) servem como elementos da polêmica sobre a educação. Outro exemplo ocorre em Isócrates (*Para Nícoles*, § 24); usado para as cidades “mais fortes”.
- κυβερνητικός (408b2): “arte de pilotagem”, remete à metáfora da embarcação a partir da qual Sócrates se refere à arte política: Cf. Pl. (*Rep.* 6, 488 b-d).²⁸²
- λόγος (406a6, 407d8, 408a5, 408c9, 409e10, 410a2): derivado de λέγειν “falar”, “dizer”, “teoria” em oposição à “ação”, “realidade”.²⁸³ O par λόγος/λέγειν indica o campo semântico relativo ao discurso – λόγος ocorre já em Hesíodo no século VIII a.C. no sentido de mito ou narrativa. No *Elogio de Helena*, Górgias caracteriza o λόγος como o que tem poder para fazer agir ou atuar: Cf. Hes. (*Teog.* v.229, v. 890), Pl (*Rep.* 2, 361b6 - 9, 363c 5, 369a7 - c 9, 376d 12; 8, 548c 10; 9, 588b 10, 592a 1)²⁸⁴

²⁷⁷ Cf. CHANTRAINE, 1968, p. 331.

²⁷⁸ Cf. RAAFLAUB, 2004, p. 42.

²⁷⁹ Cf. CHANTRAINE, 1968, p. 365.

²⁸⁰ Passagem em que Glauco se dispõe a julgar a vida dos justos e dos injustos e coloca em evidência o paralelismo com a última passagem do *Clitofonte*. A felicidade é um tema introduzido no diálogo entre Sócrates e Trasímaco após a demonstração da definição do justo. Sócrates dá início ao questionamento para saber se o justo é mais feliz do que o injusto (Pl. *Rep.* 354a-c).

²⁸¹ Cf. CHANTRAINE, 1968, p. 424-425.

²⁸² Cf. DES PLACES, 1964, p. 302.

²⁸³ Cf. DES PLACES, 1964, p. 311.

²⁸⁴ Cf. GORGIAS, *Elogio de Helena*. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. IN: *Cadernos de Tradução*. São Paulo: v. 4, 1999. Vejam-se também as observações de F. E. Peters em PETERS, 1983, p. 135-138. GORGIAS,

- μελετητός (407b7): adjetivo que remete à noção de μελέτη, “cuidado com acontecimentos vindouros”.²⁸⁵ Veja-se também a nuance retórica em “μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν” na repetição quiástica: Cf. Pl. (*Rep.* 3,407a).²⁸⁶
- ὁμόνοια (409e4, 409e5, 409e9, 410a5): “concordia”, “acordo entre os cidadãos” acerca de seus interesses comuns quando fazem as mesmas opções políticas e as levam a efeito: Cf. Pl. (*Rep.* 351d).²⁸⁷
- παρρησία (406a12) : “fala franca” ou “franqueza” que se exerce no discurso. Constitui uma prática comumente associada com a democracia ateniense em fontes dos séculos V e IV a.C. ^{288, 289}: Cf. Pl. (*La.*, 189a1), (*Rep.* 8, 557b).
- πηδάλια (408b2): par de remos ou lemes da embarcação.²⁹⁰
- πλημμέλεια (407c7): “dissonância”, “desmesura”: Cf. Pl. (*Apol.* 22d8), *Leis* (691a7)²⁹¹
- προτροπή (408d3) : “exortação”: Cf. Pl. *Eutid.* (278d3-6) Sócrates tenta exortar Clínia a se ocupar da sabedoria e da virtude.
- συνουσία (406a3): “convivência”, “frequentação”. Cf. Pl. *Rep.* (10, 600a-b) em que Platão se refere ao saber privado compartilhado na frequentação de Homero e de Pitágoras, usando a comparação entre Homero e Pitágoras.²⁹²
- στασιάζω (407d1): “estar em dissidência” ou “em conflito”, verbo derivado do substantivo στάσις que, na perspectiva política, se torna o mais extremo dos conflitos e que corrompem a unidade dos gregos. Cf.: Pl. *Leis*, (628b) (*Rep.* 470d).
- σῶμα (407e6, 407e11, 407e12, 409e3, 409e7, 410d2): “corpo”, em oposição à ψυχή, “alma”. O contraste alma/corpo é estabelecido no *Górgias* (463e ss) em que Sócrates defende a orientação filosófica.
- τέχνη (408c3, 409b8, 409c5, 410c2): “arte”, “habilidade”, “ofício”. No *Clitofonte* esse termo é também reconhecido no domínio moral e da justiça, além de abarcar as artes de domínio prático, como a medicina, a ginástica e a carpintaria.

Elogio de Helena. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. IN: *Cadernos de Tradução*. São Paulo: v. 4, 1999.

²⁸⁵ Cf. LOPES, 2010. p. 115.

²⁸⁶ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 280. Para exemplos de ocorrências de quiasmos ver Denniston, J. D. *Greek prose style*. Oxford: Clarendon Press, 1952. p. 74-87.

²⁸⁷ Cf. ARISTÓTELES, *EN* 1155a 22ss, 1167a 22 e *EE* 1241a 32 ss, 1234b ss. Acerca do tema, traduzido por Gagarin, por “Concord”, no capítulo “On Concord”, é uma das tetralogias de Antífote, é interessante relacionar as passagens 409e – 410a do *Clitofonte* com o texto desse autor.

²⁸⁸ Vejam-se sobre esse tema as referências indicadas na seção *Parrhēsia* de Clitofonte nessa dissertação (p. 73-87), ver especialmente SLUITER and ROSEN, 2004, p. 4

²⁸⁹ Tema abordado cuidadosamente por SAXONHOUSE, A. W. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, New York: Cambridge University Press, 2006.

²⁹⁰ Slings 1999, p. 295 comenta que, na Grécia Clássica, as embarcações possuíam um par de remos.

²⁹¹ Cf. DES PLACES, 1964, p. 422.

²⁹² Cf. ADAM, J. *The Republic of Plato*. New York: Cambridge University Press, v.2, 2009. 532 p.

Tanto no *Clitofonte* quanto no *Górgias*, parece se referir à arte política.²⁹³ A arte política (τὴν πολιτικὴν τέχνην,) para Protágoras é a arte que deve ser ensinada: Cf. Pl. (*Prot.* 319a, 325a ss.)

- ὑπομένω (407a2) “aguentar firme”, “tolerar”, “submeter”; é o fato de resistir contra um inimigo mais forte; nesta situação se revela a força da alma, *kartería*, que convém a um homem, *andreía*. Como virtude, a ὑπομονή está ligada à temperança da alma: Cf. Pl. *Rep.* (440c-d), *Laq.* (193a), (*Górg.* 507a-b)²⁹⁴
- φαύλως (406a10): advérbio derivado de φαῦλος, “mediocre”, “perverso”, “rude”: Cf. Pl. *Leis* (922d 6-7) em que ocorre uma construção semelhante.^{295,296}
- ὠφέλιμος (409c4, 409c6): “o útil”: Slings defende que ὠφελεῖν foi substituído por ὀφελεῖν cujo significado é “tornar melhor”: Cf. Pl. *Crát.* (417c), *Rep.* (5, 457b5-6), *Mênnon* (87d-89c) e do *Eutid.* (278e-282d, 288c-292e).²⁹⁷

²⁹³ Cf. KAHN, 1998, p. 13-131. Sobre o uso de analogias da *Téchnē* em Platão, veja-se ROOCHNIK, D. em Socrates’ Use of the Techne –Analogy. *Journal fo the History of Philosophy.* v. 24, n. 3, 1986. 310 p.

²⁹⁴ Cf. FESTUGIÈRE, 1931, p. 477-479.

²⁹⁵ Segundo Heidel é estranha a construção “πρὸς σὲ φαύλως ἔχειν” e aponta essa expressão como uma das evidências de inautenticidade do diálogo. (Cf. HEIDEL, 1896, p. 48, nota 8.)

²⁹⁶ Cf. PLATO *Clitophon*, 1999, p. 267.

²⁹⁷ Cf. DES PLACES, 1964, p. 576.