

## A ironia

Marcello de Oliveira Pereira\*

---

*Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...*

*Nietzsche, Crepúsculo dos ídolos (1978, p. 331)*

### A ironia na filosofia antiga

#### - Sócrates: a ironia como método

Sócrates introduz a necessidade da reflexão ética na filosofia, que passa a buscar a verdade, do conceito universal, no subjetivo. Sócrates questionava a religião ateniense, o mercantilismo do saber conduzido pelos sofistas, a política, os padrões sexuais e levava uma vida de pobreza material. Seu exercício filosófico consistia em partir de uma posição de ignorância frente a um interlocutor que supostamente era sábio e, pouco a pouco, demonstrar, para quem quisesse ver, que seu interlocutor era duplamente ignorante: era ignorante acerca do que pensava saber e era ignorante acerca de sua própria ignorância — Sócrates igualmente era ignorante acerca do assunto em questão, mas não era ignorante de sua ignorância. Este método socrático se dirigia invariavelmente contra o conhecimento de senso comum e, ao mesmo tempo em que punha seu interlocutor em contato com um duplo vazio, não deixava nada neste espaço aberto — exceto um convite a interrogar a si mesmo. O simples fato de constantemente pôr abaixo o conhecimento convencional já é por si mesmo desconfortante, mas a interro-

---

\* Doutorando em Letras-PUCRS.  
E-mail: pereiram@portoweb.com.br

gação ética em profundidade que Sócrates fazia veio a ser considerada subversiva pela sociedade ateniense. Acusado de corromper a juventude, Sócrates é julgado e condenado a tomar cicuta.

A seu método filosófico, Sócrates chamou-o *maieutica*, isto é, a mesma arte de sua mãe, parteira: trata-se de, ao invés de auxiliar no dar à luz crianças, auxiliar homens a conceberem idéias. O método consiste essencialmente no diálogo onde, por meio de perguntas e respostas, buscam-se definições. Chamou-se também, o método socrático, de dialético. A bem da verdade, o termo *dialética* etimologicamente surgiu do que se designava a *arte do diálogo*. Ferrater Mora (1988; verbete *dialética*) chama a isso o sentido *dialógico* da dialética: um diálogo em que havia duas *razões* opostas e se tenta, através da mudança de posições e de um acordo — o diálogo propriamente — convir a uma posição resultante que guarde um tanto das contradições.

Hegel (1985, pp. 52-53) considerou que o método socrático específico era a ironia:

*[as] características específicas deste método, [...], em primeiro lugar, [...] infundir aos homens desconfiança com respeito às premissas de que partem, depois de haver feito vacilar sua fé, empurrando-os a buscar o que é dentro deles mesmos. Bem porque trate de desacreditar as maneiras dos sofistas, bem porque aspire a provocar nos jovens que a ele se acercam a necessidade, o afã de conhecimento e o pensamento independente, o certo é que começa sempre fazendo suas as concepções correntes que aqueles reputam por verdadeiras. Porém, para obrigar os outros a expô-las, finge ignorá-las; dando-se ares de inocência, formula perguntas a seus interlocutores, como se quisera aprender deles, quando em realidade trata de escrutar-los.*

*Esta é a famosa ironia socrática, [...] um modo especial de comportar-se no trato de pessoa a pessoa, isto é, unicamente uma forma subjetiva da dialética, enquanto que a verdadeira dialética versa sempre sobre os fundamentos da coisa mesma. O que com isso se propõe Sócrates é, simplesmente, que os demais, ao expor seus princípios, dêem-lhe pé para ir desenvolvendo à luz de cada tese assentada por eles a tese contrária, como consequência implícita naquela ou como uma conclusão a que se pode chegar, partindo da própria consciência e sem pronunciar-se diretamente sobre a tese em questão. Às vezes, desenvolve também a conclusão contrária, partindo de um caso concreto. Porém, como esta conclusão contrá-*

*ria está considerada pelos homens como um princípio igualmente firme, obriga-os a reconhecer que incorrem em contradição.*

*Deste modo, Sócrates ensina a aqueles com quem dialoga a que se dem conta de que não sabem nada; mais ainda, ele mesmo diz que não sabe nada de nada e que não se propõe, portanto, a ensinar nada. E pode se afirmar, em verdade, que Sócrates não sabia nada, pois não chegou nem sequer a desenvolver sistematicamente uma filosofia. Tinha plena consciência disso, e jamais se propôs como finalidade chegar a ter uma ciência.*

É a Platão que se deve, por outro lado, uma descrição precisa do método e do próprio Sócrates. Não porque sejam de Platão a maioria dos registros que temos da vida e dos ensinamentos de Sócrates, mas sim porque em muitas passagens de seus diálogos, como por exemplo na *República* (1986, p. 672), deixou registradas caracterizações de Sócrates como acostumado a servir-se da ironia. Estas caracterizações é que permitiram se falar do método de Sócrates nos diálogos como a *ironia socrática*. Eis como Eduard Zeller (1955, pp. 126-127) a apresenta e comenta:

*mediante suas perguntas, o filósofo induz a outros a que estenda ante ele sua consciência, informa-se acerca de sua verdadeira opinião, dos motivos de suas suposições e atos, e deste modo, mediante inquisitiva decomposição de suas idéias, trata de pôr de manifesto os pensamentos que nela se escondem e dos quais não se apercebem nem os mesmos que os têm. Como neste interrogatório se supõe que o que pergunta, espere achar nos demais o saber que a ele falta, suas perguntas parecem expressar o desejo de que estes o instruem; porém como estes, não somente não possuem tal saber como ele os pede, senão que ignoram todavia seu conceito, o único que fazem estas perguntas é pôr de relevo a ignorância dos interrogados, com o qual o modo de proceder de Sócrates adquire o caráter de ironia; parece que se se apresenta como ignorante que pede que se o instrua, é somente para poder demonstrar aos demais que são ignorantes. Porém o que ocorre em realidade é distinto. Com efeito, não podemos limitar-nos a considerar a ironia socrática como uma maneira de conversação, porém menos como aquele rebaixar-se de burla e ingenuidade simulada que se eleva ao outro é somente para regozijar-se com sua queda, ou como aquela absoluta subjetividade e aquela anulação de toda verdade univer-*



Zeller, como se pode perceber, tenta, além de apresentar a ironia socrática, defendê-la de acusações morais como, por exemplo, de falsa modéstia. O argumento crítico a respeito deste tipo de postura de Sócrates é antigo e remonta a Aristóteles (1986, pp. 312; 365 e ss.) que, na *Ética a Nicômacos*, afirma que a ironia é um vício que se afasta da verdade porque a atenua, por reticência ou dissimulação. Aponta-se que Aristóteles faz quatro alusões a Sócrates na sua *Ética a Nicômacos*, sendo que, na passagem mais significativa para o que nos ocupa, trata dos "vícios contrários à sinceridade" dizendo que "os 'irônicos' são os que, como Sócrates, ficam aquém da verdade, não para obter deste modo qualquer benefício, mas para evitar a presunção, dizendo não possuir as qualidades consideradas como honrosas" (Magalhães-Vilhena, 1984, pp. 293-294). O problema é mais relevante se consideramos que em grego o termo para ironia significava originalmente *simulação* ou *dissimulação*, sendo difícil encontrar-lhe uma boa tradução. O dicionário Aurélio faz remontar ironia ao termo grego *eiróneia* que significaria *interrogação*, porém este é um sentido demasiado tardio. Assim, grosso modo, ironia é antes de mais nada sinônimo de fingimento.

No intuito de defender Sócrates, Zeller obscurece alguns efeitos conseqüentes da ironia socrática. *Desconcerto* e *embaraço* são os termos com que Platão descreveu, no *Teeteto*, pela boca do próprio Sócrates, tais efeitos (Platão *apud* Magalhães-Vilhena, 1984, pp. 106-107). A intensidade do embaraço e do desconcerto é ainda mais realçada quando novamente assinalamos que os termos gregos que Platão usou são *απορία* e *αποπειν*. Este último é facilmente transliterável ao português: aporia. A aporia é uma situação sem saída, uma dificuldade, questão, problema, um encurralamento. Concomitante à aporia está o *espanto* (*thauma*). O espanto de se ver frente a um problema sem vislumbrar saída — esta a situação em que Sócrates invariavelmente punha seu interlocutor. Não é, de maneira nenhuma, uma situação confortável. Tanto mais incômoda quanto pelo fato de que tais problemas insolúveis diziam respeito à

temas de natureza moral. Propondo-se a ser "parteiro de idéias", ou de almas, Sócrates principiava por colocar o interlocutor num estado de desamparo comparável ao de um recém-nascido. O efeito da ironia é subjetivamente experimentado como devastador.

Há outro elemento importante no processo de desenvolvimento do diálogo que intervém potencializando a ironia: é o que se chama a *atopia*, isto é, o atributo de não estar em um lugar determinável. Kierkegaard (1991, pp. 29), comentando o Sócrates pintado por Xenofonte, adverte que é um quadro "de uma cor só", que a personalidade de Sócrates seria presentida em sua época

*numa presença misteriosa e numa flutuação mística por sobre a pitoresca variedade da exuberante vida ateniense, e que se devia deixar explicar por meio de uma duplicidade da existência, mais ou menos como um peixe voador em relação aos peixes e aos pássaros. E acentuar assim a situação seria precisamente importante para mostrar que o decisivo em Sócrates não era um ponto fixo, mas um ubique et nusquam (em toda parte e nenhum lugar) (...).*

Igualmente, a respeito da *atopia*, Sarah Kofman (1989, p. 34) descreve o caráter atópico de Sócrates como "a figura de um ser desviante e bizarro, que não está jamais ali onde se crê que ele se acha, comporta-se sempre de outro modo do que o previsto; fora de gênero, fora de categoria, eminentemente paradoxal, enorme<sup>1</sup>, monstruoso, excessivo, e por aí mesmo sem concorrência e rivalidade".

Ao longo dos diálogos traçados por Platão é muito difícil situar ou determinar o lugar de Sócrates. Talvez o exemplo mais vivo deste aspecto seja dado por Platão no *Banquete*.

A ironia, concebida como simulação ou dissimulação, encarrega-se por iniciar a fazer com que se perca de vista as coordenadas. Apresentando-se como ignorante, ou como quem sabe que nada sabe, Sócrates faz com que o interlocutor perca de vista imediatamente uma série de idéias mínimas que ser-

<sup>1</sup>No original, *énorme*, que julgamos um trocadilho de difícil tradução entre *énorme* "enorme" e algo como *e-norme* "é-norme(a)" ou "a-normal".



vem de indicações sobre a identidade de alguém. Além disso, apresenta-se, posto que nada sabe, como interessado em saber: mas não interessado em saber qualquer coisa — Sócrates está interessado em conhecer a si mesmo e acha que todos deveriam ter o mesmo interesse, como aliás reza a inscrição délfica. Ora, Sócrates sabe que nada sabe e, além do mais, se busca o conhecimento de si, provavelmente nem Sócrates conhece a Sócrates — portanto, se o próprio Sócrates não conhece a si mesmo, quem haveria de conhecê-lo? Entretanto, o próprio rumo dos diálogos socráticos atesta perfeita e claramente que esses aspectos da ignorância de Sócrates serviam como pontos de partida para demonstrar e pôr a descoberto a ignorância daqueles que eram por ele interpelados. Ao fim dos diálogos, Sócrates parece sempre retornar ao lugar de ignorância, mas com uma bagagem distinta daquela com que partiu: partiu ignorante, mas termina o périplo do diálogo mostrando que ao menos tem um sólido *saber* acerca da sua ignorância. Já o mesmo não podem afirmar seus interlocutores: estes principiam julgando-se saber algo e terminam por descobrir-se na mais completa penúria intelectual, com suas convicções em farrapos. Deste movimento é que resulta um saldo apontando para o fato de que talvez Sócrates não tivesse outro interesse, se bem que muito dissimulado, senão o de destruir as certezas dos seus interlocutores — ele não estaria interessado, como principia sempre declarando, em aprender algo; estaria sim interessado em demonstrar o quanto o outro não sabe coisa alguma, o quanto é incapaz de ensinar algo e o quanto pode ser confundido.

Mas o jogo de dissimulação e a flutuação espacial vão ainda mais longe. É fato que Sócrates não deixou nada escrito. Restou-nos apenas o testemunho dos diálogos platônicos, alguns textos de Xenofonte e as referências mais ou menos indiretas em outros filósofos contemporâneos ou em dramaturgos como Aristófanes. Disso resulta que o Sócrates que conhecemos é, antes de mais nada, como menciona Vasco de Magalhães-Vilhena, uma *dramatis persona*, isto é, um personagem dos diálogos platônicos ou das comédias aristofânicas. O problema aqui é tão grave quanto aquele que diz respeito à historicidade de outras personalidades como Pitágoras, Homero, Orfeu, Jesus etc.: os testemunhos históricos em sentido documental são rã-

ros, falhos ou inexistentes. Sócrates não legou escritos, não foi autor no sentido pleno e indiscutível, daquilo que é dito em seu nome. O plano ficcional e mesmo mítico ao qual Platão o alça é caracteristicamente um não-lugar: a literatura, em sentido ficcional, tanto é mais literária quanto mais aberta ao jogo reinterpretante de sentido. É muito difícil pensar que não tenha existido um Sócrates histórico, mas é muito mais difícil sair do âmbito da ficção platônica e aventurar-se no que se torna, por falta de documentos, pura especulação.

Paradoxalmente (e outro sinal da espantosa atopia) o Sócrates histórico encontra-se com o ficcional às avessas: um sai desse encontro sem vida e outro encontra a vida eternizado na cultura.

Temos o registro da condenação e dos últimos momentos da vida de Sócrates atestados por Platão e Xenofonte, sendo que ambos pouco diferem em suas apreciações. Quanto aos comentários acerca de toda essa situação, ao longo da história da filosofia, há muita discordância. Com certeza Sócrates poderia ter escapado à condenação, mas não o fez e isto rendeu uma série de especulações nos que se ocuparam da filosofia antiga. É particularmente importante o comentário crítico e reprovatório de Nietzsche (1978, p. 208) a respeito daquelas que seriam as últimas palavras de Sócrates<sup>2</sup>: “Ó Críton, devo um galo a Asclépio”. Nietzsche pensa que Sócrates com isso expressou, no momento derradeiro, o que acreditava ter sido sua vida, isto é, uma doença ou um mal: assim, Sócrates, no fim, mostrava que era alguém pessimista, desgostoso de sua vida, alguém que via a vida como uma doença e a morte como um remédio — Asclépio, deus da medicina, o havia curado da vida, que é doença ou sofrimento, através da morte, que aqui é o remédio. Por isso Sócrates se sentia em dívida para com o deus, o pagamento de praxe para os pedidos que o deus atendia era o galo. Jacques Lacan, na lição de 15 de novembro de 1961 do seminário *A identificação*, igualmente comenta a mesma passagem: considera a morte de Sócrates como um *acting out* que o faz sair da vida (e de Atenas) para entrar na história. Sócrates, segundo Lacan, não podia sair de Atenas pela questão de sua identidade ligar-se a

<sup>2</sup>Registradas por Platão ao final do diálogo intitulado *Fédon*.



esta polis. Refere-se, enfim, ao fato de Aristóteles ter, paradoxalmente, imortalizado seu nome na história da cultura com o silogismo "Sócrates é mortal": o que não deixa de ser irônico.

### Diógenes: o cinismo como ironia hiperbólica

Vladimir Jankélévitch (1964, p. 15), ao distinguir entre a ironia e o cinismo, apresenta-o como uma hipérbole da ironia: "o cinismo não é outra coisa, sob esse aspecto, que uma ironia frenética e que se diverte em chocar os filisteus por prazer; é o diletantismo do paradoxo e do escândalo". Eis acentuado o traço frívolo, pueril, do cinismo. De modo algum, para Jankélévitch, pode-se confundir a ironia de Sócrates com o "moralismo decaído" dos cínicos, por mais que esses o tenham tentado imitar sob alguns aspectos:

*Sócrates era pobre: eles serão mendicantes. Sócrates flanava pelos cantos das ruas: eles habitarão tonéis. Sócrates praticava com uma refinada humildade a arte do diálogo; eles preferirão as diatribes, sermões, apólogos do propagandista mais cuidadoso de militar e de pregar do que de discutir, mais ardente em convencer do que em persuadir. À ironia delicada sucede o exagero apaixonado do personagem grosseiro; eles se crêem tomados em meio de insultos, a toda uma cabotinagem que fará parte de sua lenda; a ironia, anônima em Sócrates, experimenta a necessidade de se mostrar histérica, grosseira e agressiva; em lugar de analisar as idéias, ela prefere os aforismas (χρηται, σίλλσι) e se lhes recolhe piedosamente as sentenças. (Jankélévitch, 1964, pp. 15-16)*

O cinismo de Sócrates buscava, na melhor das hipóteses, para o próprio Sócrates, o reconhecimento e o amor por parte de seus interlocutores. E é forçoso reconhecer que Sócrates ofereceu para a sua cidade e para a cultura em geral muito mais do que recebeu.

O cinismo antigo desafiava, afrontava, e se expunha, ao cerne do poder — fosse o poder político de tiranos ou da democracia grega, fosse o poder econômico porquanto lhes desinteressavam os bens materiais, fosse o poder cultural dos costumes religiosos ou da hegemonia de certas escolas filosóficas. Há uma situação bem conhecida que é exemplar quanto a esse último aspecto, protagonizada por Diógenes, quem,

*quando Platão formulou a definição de que o homem é um animal bípede e implume, definição que provocou o aplauso dos presentes, Diógenes desplumou um galo e o soltou na escola com as palavras: 'isto é o homem de Platão'; o que motivou que se acrescentara: 'com unhas planas' (Diógenes Laertius apud Sloterdijk, 1989a, p. 149).*

Diógenes de Sínope é um filósofo reconhecidamente cínico, quando não se o toma por uma figura simplesmente associal, e o cinismo que manifestou é típico da antigüidade. Boa parte do que se sabe sobre Diógenes tem caráter lendário, fazendo parte de uma narrativa folclórica que muitas vezes pretende acentuar o tipo de filosofia cínica: diz-se que morava dentro de um tonel, que teria respondido às doutrinas platônicas sobre Eros masturbando-se publicamente, e que teria decidido morrer e, para tanto, deixado deliberadamente de respirar.

Consta que Diógenes de Sínope teria sido discípulo de Antístenes, sofista, o qual, por sua vez, contemporâneo de Sócrates e Platão, em meio ao século IV a. C., é discípulo de Górgias. A doutrina de Antístenes é simples: a felicidade funda-se na virtude, depende do conhecimento e pode ser ensinada. De acordo com Léonce Paquet (1992, pp. 35-36) Antístenes

*discorria, com efeito, no ginásio de Cynosarges, nos arrabaldes de Atenas. O edifício em questão era particularmente o lugar de encontro dos estrangeiros domiciliados na capital, isto é, das pessoas que, ao exemplo de Antístenes, não eram nascidas de dois pais atenienses. O ginásio estava, por outro lado, consagrado a Hércules, filho de um deus e de uma humilde mortal e, de acréscimo, "patrono celeste" dos Cínicos.*

Entre as máximas de Antístenes, atribui-se-lhe uma em particular que é relevante: "As pessoas sensatas, dizia Antístenes, não deveriam aprender a ler, de medo de ser corrompidas pelos outros" (Paquet, 1992, p. 67).

Diógenes, como Sócrates, não deixou nenhum registro escrito. Apenas um número bastante elevado de façanhas narradas por outros. É a Diógenes que se deve, mais que a qualquer outro, o perfil cínico. Como observa Marie-Odile Goulet-Cazé, no Prefácio à obra de Paquet, "quais são os qualificativos



reivindicados por Diógenes? *A-polis*, sem *polis*<sup>3</sup>, *A-oikos*, sem casa, e, de modo aparentemente mais positivo, *kosmopolitês*, cidadão do universo" (Paquet, 1992, pp. 14-15).

Conforme o folclore, Diógenes não era apenas estrangeiro em Atenas, mas sim exilado. Consta que seu pai<sup>4</sup>, banqueiro, teria cometido o crime de falsificar moeda (ao ver de M.-C. Goulet-Cazé, um crime contra a cidade, já que é a moeda que cimenta a vida política) em sua cidade natal, Sínope, e assim Diógenes não poderia retornar para lá. Perambulava por Atenas com um *tribôn*, manto de lã grosseira, que servia de roupa e proteção. É ele também que se diz andar pelas ruas com uma lanterna, durante o dia, à procura de um homem honesto. A moral pregada por Diógenes é a *apatia*, quer dizer, que a felicidade consiste na *apatia* — estado em que as necessidades estão sossegadas e, assim, longe da inquietação que suscita uma necessidade, está-se na plenitude de sua liberdade, sem depender de nada e tendo completo domínio de si, isto é, a autarquia. Na escala dos cínicos, os deuses estão em cima, os animais em seguida e, abaixo de tudo, o homem, escravo de suas paixões e necessidades. A vida na *polis*, sob as leis da cidade ou sob o *nomos*, afasta o homem da vida feliz (autárquica e apática). A ascese consiste em reaproximar-se da natureza — o que é feito por Diógenes ao comer carne crua, por exemplo, recusando um traço básico que distingue os homens civilizados do que seria um estado animalesco (este de Diógenes, comendo carne crua). A diferença entre o cru e o cozido é traçada com a mesma tinta que a separação entre a vida em uma matilha de cães e a vida na *polis*, no limite, a mesma diferença entre valores arcaicos e

valores novos, ou entre uma vida mais natural e a vida mediada pelos bens obtidos ao longo da história da ciência e da técnica.

A maior parte das histórias narradas acerca de Diógenes tem caráter puramente anedótico e são de uma simplicidade desconcertante, quase infantil. Vários são os relatos de encontros com Platão, às vezes versões diferentes de um mesmo encontro. Por exemplo, diz-se que eles se encontram e Diógenes, em vias de comer uns figos, percebe que Platão o olha: diz a Platão que pode apanhar um figo, ao que Platão pega e come. Em seguida, Diógenes diz-lhe que havia dito que poderia pegá-los mas não que podia devorá-los. Outra história, um pouco mais sofisticada, conta que Diógenes pedira a Platão vinho e depois figos, e que Platão, tendo-lhe enviado uma jarra cheia, ouve de Diógenes "se te perguntasse quanto é dois mais dois, tu responderias vinte? Tu não sabes dar exatamente isso que se te pede, tampouco respondes à questão que te foi solicitada" (Paquet, 1992, pp. 91-92).

Também como Sócrates, Diógenes disse que pagaria um tributo a Asclépio, o deus da medicina e das curas, e esse tributo seria um lutador para correr com os fiéis que se prostravam no templo, pois, dizia, sobre ele haviam caído todas as maldições das tragédias: era "sem cidade, sem casa, privado de pátria, miserável, errante, vivendo o dia a dia" (Paquet, 1992, p. 98). Trata-se, evidentemente, de um deboche.

Mais conhecido é o suposto diálogo que teve com Alexandre, o Grande, onde este lhe diz "pede-me o que tu quiseses" e Diógenes responde-lhe "afasta-te e não me faças sombra". Esse é um dos exemplos de maior força da figura de Diógenes, de sua doutrina e/ou ação. É também inverossímil, tanto quanto uma metáfora. Alexandre, conquistador e símbolo do maior poder à época, por sua proximidade pura e simples faz sombra em Diógenes, que apenas queria continuar ao sol... De certa forma é a mesma estrutura do diálogo anterior com Platão envolvendo vinho e figos. De um lado há um excesso para mais e do outro para menos. Igualmente, em ambos Diógenes trata de colocar o interlocutor numa situação desconcertante. O poder excessivo de Alexandre se vê subitamente transformado em mexer as pernas e sair de uma posição que faça sombra em alguém — Alexandre o Grande, para Diógenes, é Alexandre o

<sup>3</sup> O texto aqui reproduzido está em francês no original e há um detalhe de tradução: a autora escreve "*A-polis*, sans cité". É necessário observar que "cité" em francês tem o sentido de cidade no sentido grego, isto é, *polis*. "Ville" em francês traduz-se por *cidade* em português. A distinção é importante porque aponta para um dado de tradição cultural mais latino (romano) ou mais grego. A noção de pertença ao grupo social é muito distinta conforme se considere uma ou outra tradição.

<sup>4</sup> As versões são muito variadas e por vezes é o próprio Diógenes quem falsificou moeda, ao invés de seu pai, chamado Hicésias. Seja quem for, há um outro aspecto que leva a história para o lado do dito espirituoso: Diógenes, ao dizer que *paracharattēin to nomisma* poderia estar fazendo um trocadilho entre "falsificar a moeda" (literal) e "inverter os valores estabelecidos" (figurado). (Cf. Paquet, 1992, pp. 87-88; p. 146).



Que Está Fazendo Sombra, e assim desfaz-se a diferença entre Alexandre e uma nuvem, uma árvore, um poste, ou uma pessoa qualquer que estivesse passando. A resposta de Diógenes, em ambos diálogos, constitui um exemplo do que veio a fazer escola com o nome de *parrhêsia*<sup>5</sup>, a franqueza ou, se quisermos, desvergonha ou o descaramento mais escandaloso.

Essa insolência pública, esse despudoramento, a jocosi-  
dade, e o desprendimento em relação à vida, davam o tom tão  
característico do cinismo antigo.

### A ironia na lingüística (e um pouco de psicanálise)

A título de referência básica, seguem algumas defini-  
ções. Pode-se abordar a ironia como uma das figuras da retórica  
onde algo é dito através de um enunciado que é o oposto do  
que se pretende dizer. Assim, considera-a Georges Molinié  
(1992, p. 180) como

*uma figura de tipo macroestrutural, que funciona sobre a caracte-  
rização intensiva do enunciado: como cada um sabe, diz-se o con-  
trário disto que se quer fazer entender. Importa bem ver o caráter  
macroestrutural da ironia: um discurso irônico se desenvolve por  
vezes sobre um conjunto de frases entre as quais é difícil isolar  
formalmente os termos especificamente portadores da ironia (mas  
em caso de antifrase isso é possível); de outra parte, é todo o acom-  
panhamento da passagem que concorre para a fazer interpretar  
ironicamente, a ironia podendo sempre não ser de modo algum  
percebida.*

Entretanto, convém que se distinga (Molinié, p. 57) a ironia da  
antifrase: esta sendo um tropo e tendo caráter microestrutural.  
Molinié (p. 329) considera os tropos como uma espécie de figu-  
ra onde há dupla indicação do sentido de um termo, quer o  
sentido habitual do termo esteja indicado (caso da metonímia)  
ou não (caso da metáfora) no segmento em questão.

A idéia de figura, por sua vez, é muito abrangente e con-  
funde-se com o repertório e as classificações retóricas. Molinié  
(p. 152) declara que há figura “em um discurso ou em um

<sup>5</sup> No grego, *παρρησία* (παν, ῥήσις): liberdade de falar, franqueza, desvergonha e, em sentido figurado, liberdade, confiança.

fragmento de discurso, quando o efeito de sentido produzido  
não se reduz àquele que é normalmente estabelecido pelo ar-  
ranjo lexical e sintático ocorrente”. O conjunto das figuras divi-  
de-se em figuras micro e macroestruturais: no primeiro a figura  
é manifesta e material no discurso e, no segundo, a figura não é  
necessariamente isolável e nem manifesta (Molinié, pp. 152-  
153). Exemplos dessa definição, seguindo Molinié (p. 153), res-  
pectivamente: *Esta manhã, no metrô, um mamute sentou-se ao meu  
lado no banco* (onde *mamute* significa /um gordo/ ou /uma gor-  
da/), e, *Esta moça é certamente muito bonita* (onde apenas o con-  
texto pode determinar se isso significa que a moça é /bela/ ou  
/feia/).

### Todorov: a retórica clássica

Todorov (1979, em destaque o capítulo 3, *O fim da retóri-  
ca*, pp. 77-123) faz um bom inventário da evolução das teorias  
retóricas clássicas francesas (por um lado, em especial em Du  
Marsais, Beauzée e Fontanier, e, por outro lado, na linha de  
Condillac) e dos problemas relativos a seus conceitos.

Para Todorov (1979, pp. 121-122), a tradição das teorias  
na retórica que vai de Quintiliano a Fontanier contempla as  
figuras, dentre as quais a ironia, como um “desvio em relação à  
norma” — seja um desvio no âmbito do significante, seja no  
âmbito do significado — desvio que é qualificado como subor-  
dinado, acessório, excedente, exterior, ornamental e supérfluo.  
Os problemas relativos aos conceitos, por exemplo a distinção  
entre figuras e tropos, bem como o inventário das figuras e tro-  
pos, decorre em grande parte do aspecto teórico mais geral,  
quer dizer, do modo como é estabelecido o postulado do desvio  
e da norma.

Note-se que esse período da retórica é concomitante ao  
nascimento e estabelecimento de línguas nacionais na Europa e  
aos esforços para organizá-las em grandes gramáticas. De onde  
resulta que justamente a norma não estivesse muito exatamente  
definida (o latim, durante muito tempo, foi a norma mesmo  
quando já havia línguas nacionais).

Por “norma” entenda-se, aqui, tudo que resulta de um  
sistema razoavelmente instituído, isto é, uma língua e seu sis-



tema gramatical, envolvendo um léxico com um mínimo de estabilidade e regras sintáticas definidas. Se o sistema, como um todo, é instável, em decorrência partes dele também o serão. Os desvios correspondem àquilo que escapa do normatizado na língua.

Entretanto, os problemas nascidos em meio às investigações de retóricos e gramáticos têm raízes igualmente em outro lugar. A linguagem considerada de modo geral, o estudo da língua, bem como outras facetas como a dimensão pragmática, envolvem uma pluralidade de questões cujo caráter de modo algum é simples, antes de mais nada é muito complexo. Diga-se que, a despeito de tais complexidades, como bem o notou Todorov, alguns estudiosos da retórica obtiveram desenvolvimentos surpreendentes e dignos do maior interesse.

A teoria da linguagem em muitas retóricas pode ser lembrada pelas próprias figuras que seus autores utilizaram: assim com a concepção de que a retórica versa sobre a forma exterior (a figura) da linguagem normal (o corpo) ou, ainda mais longe, que o objeto da retórica é o uso da linguagem como vestimenta e ornamento para além do uso normal que dispensaria, em sua nudez, esses adereços. Não é de surpreender, tampouco, que esse tipo de perspectiva viesse a originar figuras bizarras e roupagens extravagantes: de fato o interesse em descrever as astúcias de linguagem, o afã classificatório dos retóricos, acabava por incrementar o número de artifícios possíveis. A classificação desse universo fisionômico e de vestuário acaba por se tornar algo próximo da enciclopédia chinesa que Jorge Luis Borges descreve em um de seus contos: existem categorias que incluem a si mesmas e outras classificações que incluem elementos sem nenhuma relação com as demais categorias.

Nos autores de obras do período clássico da retórica estudados por Todorov a argumentação a respeito de como existe a figura, sobre como se produz o desvio, indica uma diversidade de concepções. Em Du Marsais, por exemplo, o uso da linguagem figurada e de tropos faz parte do ser humano, em todas as épocas e em todas as línguas, sendo que consiste no fato das associações entre palavras (principais e acessórias). Indo mais longe constata que o mecanismo de associação entre a imagem de um objeto e a impressão acústica de uma palavra

("o som da palavra pão") associam-se no cérebro pelo mesmo princípio. Ainda que tenha esboçado o que mais tarde será a definição saussureana de signo, Du Marsais não pensa em absoluto em investigar de modo mais crítico o que é que distingue, dada uma idéia e uma palavra, o que é a palavra principal e o que é uma acessória (Todorov, 1979, pp. 92-93). Já Beauzée utiliza a noção de idéia acessória não mais a respeito do discurso, como Du Marsais, mas a respeito do léxico e, assim, antecipa em 150 anos as concepções de Bally a respeito de sinônimos, conforme observa Todorov (1979, p. 94). Sucedem-se termos distintos sobre a mesma noção, por exemplo: palavra principal, sentido principal, sentido próprio, primeira significação da palavra, sentido original, sentido etimológico, sentido literal, etc. O mesmo acontece com a noção de idéia acessória, a qual eventualmente chega a ser descrita como a idéia principal, ao que Todorov conclui que já não há unidade teórica (1979, p. 97). Entretanto, em Fontanier, Todorov (1979, p. 98) encontra uma definição para o par principal-acessório que seria de natureza sincrônica, que dizer, Fontanier opõe sentido primitivo a sentido tropológico (oposição diacrônica) e, por outro lado próprio a figurado (oposição sincrônica). Resulta que, para Fontanier, "o tropo não é forçosamente uma figura" e, ao mesmo tempo, rejeita-se "o critério sincrônico na identificação do tropo" (Todorov, 1979, p. 98).

Em meio aos êxitos e às confusões desses retóricos, a ironia também apresenta um tratamento problemático: Du Marsais apela diretamente para indicadores exteriores à linguagem na compreensão de enunciados irônicos (o tom de voz e o conhecimento das circunstâncias, por exemplo). Conforme Todorov (1979, p. 99), ainda que se insinuasse uma certa hierarquia e articulação desses indicadores (por exemplo, considerando-se a articulação paradigmática e sintagmática simultaneamente na produção do tropo, a substituição que se produziu em meio a qual contexto, seja o sintagma ou o contexto enunciativo), nem Du Marsais, nem Beauzée e tampouco Fontanier, detiveram-se nesse exame.

Tomando isoladamente o exemplo de enunciado dado por Molinié, *Esta moça é certamente muito bonita, sem maior indicação no contexto sintagmático é impossível saber se isso é ou*



não uma ironia. Agora, sendo-nos indicado de algum modo — e aqui estaríamos no contexto que Todorov chama de enunciativo — que a moça a que se refere é “feia”, podemos considerar que esse enunciado é irônico. Considerando o enunciado de modo isolado, não existe nenhuma razão para pensar que a palavra “bonita” não pudesse ser ali empregada de modo adequado e até necessário. Poderíamos pensar o contrário se estivéssemos presentes na situação de enunciação ou se estivéssemos informados sobre as intenções do enunciador. Evidentemente o contexto pode ir além do sintagma isolado, sem ser necessariamente algo extralingüístico, por exemplo, consistindo em algum indicador textual, outro enunciado que formasse parte de um texto que conteria por sua vez também o sintagma *Esta moça é certamente muito bonita*. Fontanier lança mão da categoria de sentido espiritual (que opõe à de sentido literal figurado) para abordar esses aspectos de contexto (circunstâncias do discurso e, por exemplo, tom de voz).

O que se evidencia aqui é a necessidade, como foi dito, de articular sistematicamente dois modos de funcionamento da linguagem que são a substituição de elementos que se opõem no paradigma (sincronia) e combinação de elementos em um sintagma (diacronia): apenas com essa articulação pode-se ter a segurança de não confundir categorias e de usar um mesmo método de análise em todos os casos. Outro ponto fundamental diz respeito ao conjunto de elementos: quais elementos e quantos. É lícito pensar que esse conjunto seja finito e que, se estamos considerando palavras, por exemplo, no conjunto não haverá palavras e frases (um grupo de palavras), mas apenas palavras. Nada nos impede de formar um conjunto com unidades maiores que a palavras, desde que nesse conjunto entrem apenas as unidades maiores que a palavra.

Antes de encerrar esse ponto, algumas considerações históricas. Todorov avalia que a retórica clássica termina no mesmo momento que o espírito da época (ideologia, para Todorov) se transforma: a retórica clássica morre quando se inicia a revolução industrial e ascende ao poder a burguesia e seu ideário de igualdade entre indivíduos. Argumenta que a retórica clássica participava de um mundo organizado hierarquicamente, com um eixo, ao qual respondia o cenário teórico dos

retóricos que pressupunham a norma, o literal, o padrão. Afirma Todorov (1979, p. 122):

*Num mundo sem Deus, em que cada indivíduo é considerado como constituindo a sua própria norma, já não tem cabimento a consideração das expressões que se desviam da norma: reina a igualdade entre as frases, como entre os homens.*

O mundo posterior à Revolução Francesa, encenado pela burguesia com o ideário de liberdade e igualdade, cederá espaço ao romantismo, a uma nova compreensão da retórica como estética e pelo abandono do racionalismo. Deve ser notado que, a despeito da opinião contrária de Todorov, nem sempre os ideários próprios a contextos sócio-históricos distintos deixam de coexistir, eventualmente eles convivem ou jazem adormecidos. Agnes Heller descreve um certo momento crítico da vida social na Grécia antiga onde declinam certas formas comunitárias e se vê surgir um ideário novo, o dos sofistas, representativo de novas relações que se estabeleciam: embora o espírito comunitário (os laços comunitários) fosse muito forte, sobrepujando outros laços, ainda assim dá-se o nascimento do homem privado e começam a aparecer os laços de amizade, amor, família, professor-aluno:

*a aparição do homem privado permitiu situar em primeiro plano a relação particular entre mestre e aluno. Na medida que se relaxavam os vínculos comunitários entre os cidadãos, cresciam em importância os pessoais e extracomunitários. Entre estas relações pessoais em via de desenvolvimento deve-se enumerar, além da relação mestre-aluno, a amizade, o amor (entre homens), os laços no seio de comunidades pequenas e, por último, os familiares. Todas essas relações privadas são cada vez mais estreitas y adotam quase a intensidade da paixão, sobre a base, por assim dizer, do fenómeno pars pro toto. (Heller, 1983, p. 25).*

### Sperber e Wilson: a ironia como menção

D. Sperber e D. Wilson (1978) criticam as teorias clássicas, articuladas principalmente sobre as noções de figura e literalidade, porquanto seriam insuficientes para explicar aspectos



imanescentes ou associados à ironia: os autores propõem que se procure abordar a ironia como menção, em meio a uma pesquisa de caráter “mais vasto que tem por alvo integrar em uma mesma teoria os aspectos semânticos, pragmáticos e retóricos da interpretação de enunciados” (1978, p. 399).

Os autores iniciam observando três aspectos: 1) a retórica envolve fatos psicológicos e dados intuitivos que merecem cuidadosa aproximação e tratamento; 2) parte considerável da retórica ocidental contém, e é o caso da ironia, uma argumentação fraca “a partir de dados escolhidos sem muito método e insuficientemente descritos” (Sperber e Wilson, 1978, p. 400); 3) com maior razão coloca-se sob suspeita a noção de sentido figurado em virtude, especialmente, da complexidade da análise a que conduz. Os autores consideram que é possível postular uma teoria da desambiguação que prescindia da noção de sentido figurado, mantendo-se a noção de sentido literal ou de subentendido. Argumentam que um enunciado qualquer, por mais literal, é ambíguo e comporta uma quantidade razoável de interpretações possíveis, ainda que finitas. Entretanto, quando fazemos a entrada da noção de sentido figurado ao lado da de sentido literal, o número de interpretações possíveis com o qual terá de se ver a desambiguação é incrementado de modo significativo, criando um conjunto inumerável de interpretações possíveis.

Os autores tomam um enunciado como exemplo, indicando que foi pronunciado ao longo de um passeio quando se inicia uma tempestade, diz o locutor: *Este tempo é esplêndido*. A teoria do sentido figurado propõe que esse enunciado contenha o sentido figurado e que o sentido literal seja o contrário, isto é, uma declaração de que o tempo é horrível. Bem, os autores reconhecem como certo que o locutor pense o contrário do que enuncia, mas não reconhecem que o locutor esteja simplesmente expressando o que pensa de um outro modo, isto é, que se pudesse simplesmente substituir o sentido figurado pelo literal ou que o locutor solicite, pura e simplesmente, ao seu auditor que faça mentalmente a substituição. Argumentam que, se fosse esse o caso, bastaria o locutor suprimir a ironia ou o sentido figurado e usar o sentido literal de modo direto. Entretanto, não é isso que ocorreu, posto que o enunciado é irônico.

Sperber e Wilson consideram então que “o locutor busca fazer entender uma idéia sobre uma idéia — por exemplo, que seria ridícula ou derrisória a idéia ou o desejo de que o tempo esteja esplêndido — e não uma idéia sobre o próprio tempo” (1978, pp. 402-403).

O locutor de um enunciado irônico destaca, para seu auditor, o próprio enunciado e não aquilo que o enunciado designa ou informa. Trata-se da diferença entre *uso* e *menção*, conforme se os conceitua e distingue em filosofia da linguagem: “quando se emprega uma expressão se designa o que a expressão designa; quando se menciona uma expressão se designa essa expressão” (Sperber e Wilson, 1978, p. 404). O locutor obtém o efeito irônico ao mencionar um enunciado ao invés de usar um enunciado. A essas categorias lógicas de uso e menção correspondem noções gramaticais variadas relacionadas ao discurso relatado, o que é criticado pelos autores que consideram que seria mais lógico que o discurso relatado fosse considerado um caso particular de menção.

Pretendo interromper aqui a descrição do artigo de Sperber e Wilson para correlacioná-lo com o tratamento que dá J. Authier-Revuz à menção incluindo certos pressupostos psicanalíticos.

### A heterogeneidade e o inconsciente

Jacqueline Authier-Revuz desenvolve uma teoria da enunciação articulada a conceitos de psicanálise lacaniana. O objeto de sua investigação consiste, frequentemente, nas menções, na formas mais variadas de discurso relatado. Estuda nesse âmbito, como diz, de opacificação do dizer, as marcas da heterogeneidade radical e constitutiva que há na enunciação. A exemplo de Sperber e Wilson, Authier-Revuz conduz sua investigação de modo muito rigoroso. Entretanto, interessa destacar a diferença de perspectiva que os separam. Authier-Revuz postula, ao contrário de Sperber e Wilson, pode-se dizer que concebe isso como a priori, uma profunda e irremediável descontinuidade nos atos enunciativos que estabelecem as formas de discurso relatado ou de menção. Voltando ao exemplo do locutor de *Este tempo é esplêndido*, se devemos considerar essa



enunciação como sendo uma forma de menção, seria legítimo perguntar, desde a perspectiva de Authier-Revuz, de qual outro fio do discurso esse enunciado é menção? Deveríamos considerar que em alguns casos é possível que, através de um enunciado contendo alguma incongruência em face do contexto (sintagmático ou enunciativo), unicamente em vista da incongruência, cria-se, retroativamente, um desdobramento de um enunciado que passa a supor um outro enunciado com o qual se relaciona em oposição e ao mesmo tempo como um comentário?

De fato, pelo menos quanto a essa última questão, Sperber e Wilson teriam toda a razão em falar de fatos psicológicos e dados intuitivos, pois que isso poderia explicar como a enunciação de um enunciado desdobra-se em dois, quer dizer, por uma articulação especular, própria a um certo registro muito entranhado na psicologia. O ponto central, e isso Authier-Revuz não cessa de enfatizar, é que o outro discurso é de fato outro, ou melhor, para que as coisas façam sentido é melhor considerá-lo como outro, heterogêneo em relação ao enunciador. De fato, de um ponto de vista da psicanálise, pode-se concordar com o argumento da menção a respeito do enunciado *Este tempo é esplêndido* desde que se conceba que o outro enunciado é heterogêneo a esse. Isso estaria conforme à descrição da ironia feita por Jacques A. Miller (1996, p. 191): "o que a ironia diz? Diz que o Outro não existe, que o laço social no fundo é uma escroqueria". O que está perfeitamente de acordo com a ironia de Sócrates quando disse que devia um galo a Asclépio. Mas a ironia pretende, além disso, um efeito de verdade. Quando se enuncia o contrário do que é óbvio e visível (no sintagma ou no contexto enunciativo), produz-se um efeito de verdade que, caso o enunciado fosse simplificado e direto, não ocorreria — um enunciado direto e informativo sobre a situação do tempo entre duas pessoas em condição de observar as condições do tempo produz um efeito de obviedade que não tem relação alguma com a questão da verdade. Bem, e de qual verdade se trata? Da verdade do sujeito em relação e contra o Outro. Que o Outro não é mediador confiável, que ele mente, trapaceia e é incapaz de garantir aquilo que seria esperado. O efeito de verdade da ironia só se produz com esse recurso a um outro que diz um absurdo, uma mentira, uma incongruência. A ironia, assim, de um

ponto de vista psicanalítico, torna-se uma forma de proteção do sujeito frente à onipotência e desmandos do Outro, essa instância que não cessa de criar interferência nos assuntos do sujeito com seu mundo. Claro que, via de regra, o sujeito armado de ironia visa determinado Outro, mas acerta de fato outro. Visa o Outro simbólico, mas alveja um seu representante imaginário. Existe ainda outro efeito, de fraternidade (para lembrar o terceiro lema da Revolução Francesa) e de comunidade, uma espécie de mão estendida do enunciado irônico: trata-se de estabelecer uma certa cumplicidade entre o enunciador e um auditor, algo como estar no mesmo barco, desde que o auditor não seja o alvo. Eis um último elemento que faz parte do sucesso da ironia em meio aos discursos políticos críticos e na coesão de grupo. Esse aspecto é tanto mais eficiente quanto a ironia se situa no ponto limítrofe em que é ou não perceptível como ironia, quer dizer, no ponto de ambigüidade e de equivocidade máximo onde o auditor é levado a ficar suspenso e a "colocar de si", como gostava Lacan de destacar, quer dizer, colocar o seu desejo em pauta para interpretar de uma ou outra forma o enunciado equívoco: ao fazer isso torna-se em parte responsável, ou pelo menos co-responsável, pela interpretação que dá do enunciado como ironia. O que nos conduz ao tema da morte de Deus e do pai, em termos estritamente psicanalíticos.

A ironia estanca um deslizamento significativo que o enunciador percebe como fugindo ao seu controle. Isso ocorre porquanto, a exemplo do corte saussureano na folha de papel, a ironia produz significação, detém, ainda que temporariamente, as águas que movem o moinho da linguagem. Trata-se da função do que Lacan chamava o ponto de basta.

### Refêrencias Bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1986). *Ética nicomaquea*. In \_\_\_\_, *Obras* (pp. 221-526). Madrid: Aguilar.
- BUARQUE DE HOLANDA, A., & J. E. M. M. (Ed.). (1975). *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- HEGEL, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofia, II*. México: Fondo de Cultura Económica. (1. ed. original 1833).



- HELLER, A. (1983). *Aristoteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Ediciones Península.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1964). *L'ironie*. Paris: Flammarion. (1. ed. original 1936).
- KIERKEGAARD, S. (1991). *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes. (1. ed. original 1841).
- KOFMAN, S. (1989). *Socrate(s)*. Paris: Galilée.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. (1984). *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MILLER, J. A. (1996). Clínica irônica. In \_\_\_\_, *Matemas 1* (pp. 190-200). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MOLINIÉ, G. (1992). *Dictionnaire de Rhetorique*. Paris: Seuil.
- MORA, J. F. (1988). *Diccionario de filosofia, 4 tomos*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. W. (1978). *Obras incompletas / Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural.
- PAQUET, L. (Org.). (1992). *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*. Paris: Librairie Générale Française.
- PLATÃO. (1986). La República. In \_\_\_\_, *Obras completas* (pp. 653-844). Madrid: Aguilar.
- SPERBER, P. & Wilson, D. (1978). Les ironies comme mentions. In *Poétique*, 36, 399-412. Paris: Seuil.
- SLOTERDIJK, P. (1989a). *Crítica de la razón cínica, 1*. Madrid: Taurus.
- TODOROV, T. (1979). *Teorias do símbolo*. Lisboa: Edições 70.
- XÉNOPHON. (1842a). Apologie de Socrate. In \_\_\_\_, *Oeuvres Complètes* (Vol. 2, pp. 415-422). Paris: Crapelet.
- \_\_\_\_\_. (1842b). Mémoires sur Socrate. In \_\_\_\_, *Oeuvres Complètes* (Vol. 2, pp. 423-559). Paris: Crapelet.
- ZELLER, E. (1955). *Sócrates y los sofistas*. Buenos Aires: Editorial Nueva.