
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO

O filósofo ridículo: Sócrates como dramatização da tese platônica sobre o cômico

**The ridiculous philosopher: Socrates as a dramatization of the
Platonic thesis on the comical**

Felipe Ramos Gallⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-2074-1810>

felipegall@outlook.com

ⁱ Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

GALL, F. R. (2024). O filósofo ridículo: Sócrates como dramatização da tese platônica sobre o cômico. *Archai* 34, e03413.

Resumo: O objetivo deste artigo é o de mostrar a importância dramática da tese platônica sobre o cômico no interior da própria economia dos diálogos. A hipótese condutora será a de que a concepção que Platão desenvolve sobre o cômico ou ridículo, especialmente no *Filebo*, confunde-se com a própria caracterização da personagem Sócrates e com o seu modo de filosofar. Por conseguinte, o que se pretende demonstrar é que a figura de Sócrates, que, enquanto personagem de Platão, é a encarnação do paradigma de vida filosófica por excelência, torna manifesto pela sua própria dramatização nos diálogos a natureza mesma do cômico segundo a conceituação platônica.

Palavras-chave: Platão, Cômico, Riso, Ignorância, Inveja

Abstract: The purpose of this paper is to show the dramatic importance of the Platonic thesis on the comical within the very economy of the dialogues. The guiding hypothesis will be that the conception that Plato develops about the comical or ridiculous, especially in the *Philebus*, mixes with the characterization of Socrates and with his way of philosophizing. Therefore, what we intend to demonstrate is that the figure of Socrates, who, as a character of Plato, is the incarnation of the paradigm of philosophical life par excellence, manifests by his own dramatization in the dialogues the very nature of the comical according to the Platonic conceptualization.

Keywords: Plato, Comical, Laughter, Ignorance, Envy

Introdução

Tema tradicionalmente pouco estudado pelos intérpretes de Platão, a questão do cômico e a dos problemas morais do riso têm recebido maior atenção nos últimos anos. Contudo, salvo melhor juízo, parece que a tentativa de tais estudos sempre é a de se montar o quebra-cabeça de o que seria uma “teoria platônica do cômico” (Halliwell, 2008; Alberti, 1999), de modo a configurar uma “psicologia do riso” e apresentar os danos morais por ele causados

(Trivigno, 2019; Lombardini, 2018), ou ainda de estabelecer as relações entre os comediógrafos da época — em especial Aristófanes — e os diálogos platônicos, seja para mostrar o quanto a tessitura da composição textual platônica deve à comédia (Menezes Neto, 2021; Charalabopoulos, 2012; Sousa e Silva, 2007), seja para compreender melhor a acusação sofrida por Sócrates na *Apologia* e o impacto que a comédia *Nuvens* exerceu sobre este fato (Capra, 2018; Konstan, 2011).

Tomando um caminho diferente, mas sem, de modo algum, desprezar tais considerações supramencionadas, meu objetivo aqui será mostrar a importância dramática da tese platônica sobre o cômico no interior da própria economia dos diálogos que compõem seu *corpus*. Minha hipótese é a de que a concepção que Platão desenvolve sobre o ridículo, especialmente no *Filebo*, confunde-se com a própria caracterização da personagem Sócrates e com o seu modo de filosofar — ou seja, Sócrates, que, enquanto personagem de Platão, é a encarnação do paradigma de vida filosófica por excelência, torna manifesto pela sua própria dramatização nos diálogos a natureza mesma do ridículo segundo a conceituação platônica. Esta intuição parece ter passado despercebida pelos estudiosos desses temas na obra de Platão, e, por conseguinte, meu propósito aqui é o de contribuir para tais estudos, elucidando-a.

Para tanto, este artigo será dividido em duas partes: primeiramente, apresentarei a posição desenvolvida pelo Sócrates platônico acerca da natureza do ridículo, em especial no *Filebo*; num segundo momento, procurarei demonstrar como que esta conceituação do ridículo desenvolvida no *Filebo* se entrelaça com a caracterização da personagem Sócrates operada por Platão e, em especial, com a dramatização de sua prática filosófica.

1. A tematização da natureza do cômico no *Filebo*

O *Filebo* é um diálogo estranho, que já se inicia *in medias res*, sem nenhuma apresentação dramática dos personagens ou da

situação que fez com que discutissem. Para os adeptos da tese hermenêutica do desenvolvimentismo,¹ o diálogo também é insólito por trazer o retorno de Sócrates como protagonista, tendo em vista que, pelas análises estilométricas, o *Filebo* figuraria entre os chamados diálogos da fase final da vida de Platão, juntamente com *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*, diálogos em que Sócrates ou participa timidamente da discussão ou sequer é um dos personagens em cena.

Resumidamente, a desconhecida personagem Filebo defendia que o bem é o prazer, ao passo que Sócrates defendia que era o pensamento e coisas afins, como o intelecto e a memória. Contudo, apesar de dar nome ao diálogo, Filebo já é apresentado como alguém cansado de discutir (11c), e cabe ao igualmente desconhecido Protarco tomar o seu lugar como defensor da tese de que o bem é o prazer — e, conseqüentemente, de que a boa vida ou vida feliz é aquela dedicada aos prazeres — restando a Filebo algumas poucas intervenções, aquiescendo alguns pontos, mas se mantendo firme em sua posição.²

Sendo majoritariamente um diálogo sobre o tema do prazer, é justamente na análise dos tipos de prazeres que a questão do cômico surge (Benardete, 2009, p. 198-212), mais especificamente como um exemplo ou paradigma para que Protarco compreenda um tipo de prazer que Sócrates vai denominar de “prazer falso”,³ em oposição ao prazer verdadeiro. Os prazeres verdadeiros seriam aqueles compreendidos como puros, tal como o prazer do conhecimento ou

1 Tese a qual não subscrevo, tendendo a ter uma leitura mais voltada para a posição hermenêutica que se convencionou chamar de “unitarismo”, como ficará evidente no decorrer do texto.

2 Cf. Pl., *Phlb.*, 12a, 17e, 18d-e, 27e, 28b. Neste último passo, 28b, Filebo diz, na tradução de Fernando Muniz: “Acaso não te propuseste, Protarco, a falar em meu lugar?” (οὐκοῦν ὑπὲρ ἐμοῦ σὺ, Πρώταρχε, προήρησαι λέγειν;) e some do diálogo, que só vai terminar na página Stephanus 67. O porquê de Filebo dar nome ao diálogo, sendo que ele não participa de nem metade dele, é um mistério.

3 Daniel Russell lista e explica quatro tipos de prazeres falsos sugeridos por Sócrates no *Filebo*. Cf. Russell (2005, 176-193). Cf. também Gadamer (1991, p. 177-187).

da contemplação de algo belo (prazeres eminentemente espirituais, portanto). Ora, se o prazer verdadeiro é puro, o falso será misturado — ou seja, os prazeres falsos são aqueles que também envolvem dor. Tais prazeres misturados com dor podem ser corpóreos, como a coceira (46d), mas também podem ser espirituais, quando tal mistura ocorre na alma (47d). Sócrates exemplifica estes últimos dizendo que são afecções tais como “a cólera [ὀργήν], o medo [φόβον], o anseio [πόθον], o lamento [θρήνον], a paixão erótica [ἔρωτα], o ciúme [ζήλον], a inveja e tudo o mais desse tipo [φθόνον]” (*Phlb.*, 47e; trad. Fernando Muniz).

A propósito do anseio e do lamento, Sócrates vai falar dos espetáculos trágicos, onde claramente temos prazer com a dor e com o choro. Ou seja, parece que é *fácil* (ou *mais fácil*) ver a mistura de prazer e dor no sofrimento fornecido pela tragédia, e talvez seja por isso que Sócrates não se dedique a falar disso mais pormenorizadamente; contudo, se o mesmo ocorre na comédia, isso não é nada óbvio:

Sócrates: E a disposição de nossas almas na comédia, será que não sabes que existe nelas uma mistura de dor e prazer?

Protarco: Não compreendo muito bem isso.

Sócrates: Isso porque não é nada fácil, Protarco, conceber o tipo de afecção que se experimenta nesse caso (*Phlb.*, 48a-b; trad. Fernando Muniz).

Que o riso seja prazeroso não há o que discutir; a questão é Sócrates mostrar que não se trata de um prazer puro, e, por conseguinte, verdadeiro. A mistura com a dor é que não é nem um pouco óbvia. É justamente por isso que o exemplo da comédia é paradigmático, pois se Sócrates for capaz de elucidar o que é mais obscuro, ele vai com isso esclarecer os demais casos (50c10-d2).

Das πάθη listadas acima, Sócrates vai tomar como exemplo o φθόνος — que pode ser traduzido como inveja ou malícia, a depender

do contexto⁴ — e a partir dessa afecção ele vai eleger três pressupostos, com os quais Protarco concorda: (1) que a inveja é uma “λύπην τινὰ ψυχῆς”, uma “dor da alma” (48b8-9); (2) que o invejoso se regozija com os males de seus próximos (48b11); e (3) que a ignorância e a estupidez são males (48c2). Será com base nesse tripé que Sócrates vai deduzir a natureza do cômico (48c4). Sócrates começa tal dedução pelo terceiro ponto:

Sócrates: Existe uma maldade [πονηρία] que, de modo geral, é nomeada a partir de certo estado de alma; e existe uma parte do todo da maldade, que é uma experiência oposta ao que é dito pela inscrição de Delfos [ἐν Δελφοῖς γραμμάτων].

Protarco: Estás falando do “conhece-te a ti mesmo”, Sócrates? [τὸ ἄνωθι σαυτὸν λέγεις, ὦ Σώκρατες;]

Sócrates: Sim, estou. É claro que o oposto a isso seria não conhecer de modo algum a si mesmo (*Phlb.*, 48c6-d2; trad. Fernando Muniz).

Ou seja, quando Sócrates afirma (3), que a ignorância e a estupidez são males, ele tem em mente uma “parte do todo da maldade”,⁵ uma ignorância específica, portanto: a ignorância de si mesmo, que seria, para Sócrates, o gesto anti-filosófico por excelência. Propondo uma nova divisão, Sócrates vai distinguir três

4 Aristóteles resolve essa confusão cunhando o termo ἐπιχειρηκακία (cf. Arist., *EN*, II, 1108b1-6; *EE*, II, 1220b38-1221b3), que significa, literalmente, “deleitar-se com o mal”, gracejar [χαίρω] sobre [ἐπι-] o mal [κακία], termo que se costuma traduzir por “malícia” (a partir da tradução latina por *malevolentia*; existe, na língua inglesa, o termo “epicaricacy”, embora seja mais usual no mundo anglófono, para expressar esse sentimento, o termo alemão “Schadenfreude”, que a língua inglesa adotou).

5 Esse ponto específico da consideração sobre o ridículo no Filebo não só é condizente como explicita e aprofunda o tratamento dado a esse tema na República, quando, no Livro V, Sócrates afirma que “é tolo quem julga ridícula qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da maldade” (“ὅτι μάταιος ὃς γελοῖον ἄλλο τι γηγείται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελωτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινὰ ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοίου ἢ τὴν τοῦ ἄφρονός τε καὶ κακοῦ”. *Pl.*, *R.*, 452d-e1; trad. Maria Helena da Rocha Pereira.)

tipos de ignorância de si: (a) em relação ao dinheiro, quando se quer parecer que se é mais abastado do que suas propriedades permitem (48e1-2); (b) em relação ao corpo, quando se quer parecer que se é mais belo do que realmente é (48e4-6); (c) em relação à virtude, quando se quer parecer que se é mais virtuoso ou melhor do que é de verdade (48e8-10). Trata-se de uma escala ascendente, e, portanto, a grande maioria das pessoas padece do mal expresso em (c). Ademais, dentre todas as virtudes que podemos fingir possuir, ou que podemos nos julgar possuidores sem as possuímos de fato, a mais frequente é a σοφία, a sabedoria (49a1-2) — isto é, a grande maioria das pessoas sofre do mal de se achar mais sábio do que realmente é. Com efeito, Sócrates vai propor mais uma divisão ainda, agora entre os dois tipos de pessoa que são ignorantes de si: (α) as que têm força e poder; e (β) as que são fracas e sem poder (49b1-3). Desses, os ignorantes pertencentes a (α) são vergonhosos e odiosos, além de terríveis, por serem capazes de vingança, já que têm os meios para isso, o poder para tal; já os ignorantes (β), por serem incapazes de vingança, dado que são fracos e sem recurso, são ridículos (49b-c).

Em suma: segundo Platão, é ridículo, essencialmente, o fraco que se imagina ou quer parecer ser mais sábio, mais belo, mais rico, ou mais virtuoso do que efetivamente é (e talvez poderíamos acrescentar: e é desmascarado). Por conseguinte, a ignorância de si não é condição suficiente para alguém se tornar ridículo: é preciso também que esse alguém seja fraco (Hackforth, 1945, p. 93). Essa definição platônica é estranha, e de cara é possível levantar várias objeções ao ponto de que apenas o fraco é ridículo, a começar por Aristófanes ridicularizando Cléon em suas peças, sem contar toda a longa história das sátiras políticas, cuja razão de ser é justamente ridicularizar os poderosos, “*to speak truth to power*”, e que contemporaneamente são ainda mais frequentes. Trivigno (2019, p. 24) oferece um bom argumento para esse ponto: segundo ele, nas comédias, mesmo os mais poderosos, quando figuram no palco cômico, são representados como “fracos”, tornando-se, assim, *ridículos*; além disso, o palco cômico funcionaria como um “*safe space*”, garantindo que os espectadores possam rir dos poderosos sem temerem retaliações. Ou seja, do mesmo modo que um vulcão só é

sublime quando contemplado à distância, pois de perto é aterrorizante, alguém só se torna ridículo quando há alguma segurança em rirmos dele, e esse seria o sentido de “fraco” que interessa aqui, isto é, fraco *enquanto impotente*. Quando algum poderoso resolve retaliar e se vinga por ter sido ridicularizado, ele imediatamente passa de ridículo a odioso.

Eis, portanto, o objeto do riso; resta ainda Sócrates tratar do sujeito que ri. Após essa longa volta repleta de diéreses, finalmente é retomado o tema da inveja. Se voltarmos aos pontos iniciais (1) e (2), seremos capazes de deduzir que a própria inveja já é, em si, uma mistura de dor e prazer.⁶ O invejoso sente dor quando se angustia vendo o sucesso de seus semelhantes, pois ele julga que eles não o mereciam, ou que ele, o invejoso, merecia mais do que eles; mas ele sente prazer quando seus semelhantes fracassam, pois assim ele se sente vingado, e essa sensação de que a justiça foi feita é prazerosa. O problema passa a ser, então, o de quem são tais semelhantes, quem são esses próximos de que falou Sócrates. Ele vai propor mais uma divisão: eles podem ser amigos ou inimigos. Se se tratar de inimigos, então se regozijar com seus males não é injusto, e não chega sequer a ser inveja (49d3-4).⁷ Injusto será vermos os males de nossos amigos e sentirmos prazer com isso, ao invés de dor.⁸

6 O ponto (2), que diz que o invejoso se regozija com os males de seus próximos, está de acordo com a definição de Aristóteles: “ἔστιν ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγίᾳ φαινομένη (...) περὶ τοὺς ὁμοίους”, “a inveja é dor pela aparência de sucesso (...) de nossos semelhantes”. (Arist., *Rh.*, II, 10, 1387b23; tradução minha).

7 Cabe a ressalva de que tal concepção de justiça, a de que o justo é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, expressa por Polemarco no Livro I da *República* (334b ss.), foi refutada por Sócrates.

8 Isso concorda em parte com a definição de φθόνος apresentada pelo Sócrates de Xenofonte: “φθόνον δὲ σκοπῶν, ὃ τι εἴη, λύπην μὲν τινα ἐξηύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ἀτυχίας οὔτε τὴν ἐπ’ ἐχθρῶν εὐτυχίας γιγνομένην, ἀλλὰ μόνους ἔφη φθονεῖν τοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων εὐπραγίαις ἀνιωμένους”, “Observando a inveja e o que ela é, descobriu que é uma dor, mas não pelo infortúnio dos amigos nem pela bem-aventurança dos inimigos, mas somente são chamados invejosos aqueles que sofrem com as boas ações dos amigos”. (Cf. X., *Mem.*, III, 9, 8; tradução minha); embora pareça que, para Platão, a inveja também envolve o prazer com o infortúnio dos amigos.

E quanto à aparência de sabedoria dos nossos amigos [τῶν φίλων δοξοσοφίαν] e também a aparência de beleza [δοξοκαλίαν] e tudo mais que acabamos de enumerar ao dizer que ocorrem em três espécies e que são ridículas [γελοῖα] se são fracas [ἀσθενῆ], e odiosas [μισητὰ], se são fortes [ἐρρωμένα] — vamos afirmar o que dissemos há pouco, ou não, que tal estado dos nossos amigos, quando não é prejudicial aos outros, é ridículo? (*Phlb.*, 49d11-e4; trad. Fernando Muniz)

Com isso, Sócrates arremata o argumento: a ignorância de si, como toda ignorância, é um mal; ora, diante de um amigo que ignora a si mesmo, achando que é mais sábio, belo, rico ou virtuoso do que realmente é, e que é fraco e por isso fracassa, sentimos prazer e rimos dele; ademais, como esse prazer é causado pela inveja, também a origem desse riso é a inveja; logo, dado que a inveja é uma dor, e o riso, um prazer, sentimos simultaneamente dor e prazer ao rirmos de nossos amigos. Ao precisar se utilizar das categorias de amigo e inimigo para elucidar o fenômeno do cômico,⁹ Platão extrapola os palcos da comédia para a vida real, e por isso Sócrates vai completar o argumento dizendo:

Assim, o argumento agora indica-nos que nos cantos de lamento e nas tragédias e nas comédias, não apenas no teatro, mas também em toda a tragédia e comédia da vida [μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ], assim como também em milhares de outras coisas, a dor mistura-se, ao mesmo tempo, com o prazer (*Phlb.*, 50b1-3; trad. Fernando Muniz).¹⁰

Por conseguinte, podemos resumir que rir, nesse contexto do *Filebo*, seria essencialmente rir *de*, ou seja, γελάω é, fundamentalmente, καταγελάω:

9 Trivigno (2019, p. 20-26) defende que devemos entender a categoria de “amigo” aqui em sentido amplo, significando “concidadãos”.

10 Esse movimento dos palcos para a vida é condizente com a posição que Sócrates defendeu em *República X* (606c), de que se acostumar com determinadas reações provocadas pelo teatro fará, a longo prazo, com que se naturalizem essas mesmas reações, aplicando-as às situações análogas ocorridas na vida.

Eis a teoria do riso e do risível de Platão. Pode-se dizer que a questão do riso é identificada a um duplo “erro”. Da parte daquele que é objeto do riso, porque ele não obedece à inscrição do oráculo de Delfos e se desconhece a si mesmo. Da parte daquele que ri, porque ele mistura a inveja ao riso. Este é o tom principal da passagem examinada: a condenação moral tanto do risível quanto daquele que ri. Ela ressalta da interseção das duas espécies de pessoas de que trata o texto: os fracos (o objeto do riso) e os amigos (o sujeito do riso, que experimenta, em relação ao objeto do riso, o “erro” da inveja) (Alberti, 1999, p. 42-43).

Assim, a análise da natureza do ridículo no *Filebo* é a de que o riso envolve um duplo erro, ou um duplo mal, relativo tanto ao sujeito quanto ao objeto do riso. Apesar de Sócrates não falar em partes da alma no *Filebo*, podemos entender que os prazeres puros, relacionados ao conhecimento e ao intelecto, seriam os prazeres próprios daquilo que Sócrates chamou de parte racional da alma na *República*. Por conseguinte, o tipo de riso analisado acima, radicado na inveja e, por isso, uma mistura de prazer e dor, um prazer falso, pode ser entendido como um prazer da parte irracional da alma.

2. Dramatizando a teoria cômica

O coração da análise do riso e do cômico em Platão é a tese apresentada no *Filebo*. E o coração do coração, como vimos, é o preceito délfico γνῶθι σαυτόν, “conhece-te a ti mesmo”. É com base nele que vão se desdobrar os temas da ignorância de si, do mal, da inveja, da impotência e de tudo o mais que colore o fenômeno do ridículo. Tomemos, pois, a máxima délfica como uma sugestiva pista, seguindo-a como um fio condutor.

Nesse sentido, o foco da nossa investigação deve ser a *Apologia de Sócrates*, tendo em vista que é nesse diálogo que o Oráculo de Delfos tem a maior importância, sendo inclusive estritamente relacionado com a prática filosófica de Sócrates. Contudo, tendo estabelecido esse ponto de culminação da argumentação, proponho que recuemos alguns degraus, e que partamos de um diálogo que tem

fortes conexões dramáticas com a *Apologia*: o *Eutífron*. E isso porque, como ver-se-á a seguir, o *Eutífron* introduz o problema: ele afirma a relação entre riso e inveja.

2.1. O *Eutífron* como prólogo da *Apologia*

No diálogo homônimo, o adivinho Eutífron, ouvindo quais eram as acusações contra Sócrates, diz que a causa provável de ele ter sido acusado de introduzir novas divindades na cidade era o fato de ele muitas vezes afirmar que mantém contato com um *δαμόνιον*, e que esses assuntos religiosos sempre dão azo para a *διαβολή*, a calúnia da multidão. E ele prossegue, afirmando o seguinte:

Pois de mim também, quando lhes digo algo na assembleia a respeito das coisas divinas, predizendo-lhes o futuro, eles dão risada [*καταγελῶσιν*], como se eu estivesse louco! Porém nada do que eu predisse foi dito sem verdade; eles é que têm inveja [*φθονοῦσιν*] de nós todos que somos deste jeito. Mas não devemos absolutamente nos preocupar com eles, antes devemos “ir ao seu encontro”! (*Euthphr.*, 3b-c; trad. André Malta).

Ou seja, Eutífron afirma que o público ateniense sente inveja de seu conhecimento (ou melhor: inveja de todos os que são conhecedores das coisas divinas), e por isso, por causa dessa inveja, ele, Eutífron, seria ridicularizado. Como ele se acha alvo de inveja, ele assume essa posição de despreocupado, até de corajoso, usando uma expressão bélica, o “ir ao encontro”, como quem chama para si o embate. A isso Sócrates responde:

Caro Eutífron, o fato de darem risada [*καταγελασθῆναι*] talvez não seja nada. Para os atenienses, na realidade, não importa muito, segundo me parece, se pensam que alguém é hábil [*δεινόν*], a não ser que seja dado a ensinar a própria sabedoria: aquele que pensam que faz também os outros iguais a si mesmo — com esse eles ficam irritados [*θυμοῦνται*], seja por inveja [*φθόνῳ*], como você está dizendo, seja por outro motivo qualquer (*Euthphr.*, 3c-d1; trad. André Malta, com modificações).

Notemos a ênfase que Sócrates dá à animosidade do público: se tratando de uma maioria de invejosos, tem-se então uma maioria fraca e impotente, pois sentir inveja é coisa de impotente; no entanto, uma maioria animosa, irritada, encolerizada, é poderosa, pois é capaz de se vingar. Agora, diante dessa possibilidade apresentada por Sócrates, a resposta de Eutífron é: “A respeito disso, não estou muito disposto a testar como porventura se sentem em relação a mim...” (*Euthphr.*, 3d2; trad. André Malta) — quer dizer, aquele ímpeto guerreiro desaparece, Eutífron se acovarda. Agora é Eutífron o fraco, é ele mais uma vez o ridículo. E, no decorrer do diálogo, ele mostrar-se-á ainda mais ridículo, pois revelar-se-á um ἀλαζών, cuja impostura arrogante será desmascarada por Sócrates.¹¹ Ora, não sentimos inveja de Eutífron, não creio que nenhum leitor do diálogo seja capaz de afirmar isso. Mas podemos pensar que, talvez, Eutífron inveje Sócrates, que ele se ressinta pelo fato de Sócrates sempre o refutar, e que, no fundo, tenha sentido prazer quando soube da sua condenação. Ser refutado por Sócrates é, ao mesmo tempo, se sentir ridicularizado e sentir inveja da sua capacidade dialética ou retórica.

Para encerrarmos nossa breve consideração sobre o *Eutífron*, vejamos a resposta de Sócrates à fala supracitada do adivinho:

Talvez porque você pareça se expor com parcimônia e não pareça querer ensinar sua própria sabedoria. Já eu temo que, para eles, por causa do meu apreço pelo homem, eu pareça falar a todos transbordantemente o que quer que traga comigo, não apenas sem pagamento, mas podendo ainda, com prazer, acrescentar um, se alguém quiser me ouvir... Se eles, portanto, como eu dizia agora há pouco, fossem rir de mim [καταγελάω] como você diz que riram de você, não seria nada desprazeroso levar a vida brincando e rindo [παίζοντας καὶ γελῶντας] no tribunal; porém, se vão levar a coisa a sério [σπουδάζονται], aí já não está

11 É principalmente contra esse tipo de “impostor” e “fanfarrão” que pretende parecer mais sábio do que realmente é que a ironia socrática é aplicada. Cf. Nathan (2020, p. 77-83). É evidente, pois, que há uma relação entre a ironia de Sócrates e a tese platônica sobre o cômico desenvolvida no *Filebo*; no entanto, uma articulação mais detalhada entre essas noções está fora do escopo do presente artigo.

claro onde isso acabará — a não ser para vocês, adivinhos (*Euthphr.*, 3d-e3; trad. André Malta).

Sócrates havia dito para Eutífron: ser ridicularizado não é nada demais, e o problema também não é ser δεινός, isto é, terrível, hábil, sagaz; o verdadeiro problema, para o público ateniense, é pretender ensinar algo, tornar o outro semelhante a si. Esse, que ensina, é que desperta a animosidade. À resposta de Eutífron, de que ele não queria “pagar pra ver”, Sócrates diz que talvez seja porque ele, Eutífron, não pareça querer ser um διδάσκαλος. Mas isso é falso, como sabemos, pois logo em seguida Sócrates, ironicamente elogiando o saber de Eutífron, pede para ser seu aluno, pede para que Eutífron o ensine sobre a piedade, e esse nem hesita em aceitar. É como se Sócrates estivesse notando que todos afirmam saber algo e se mostram ansiosos por ensinar a quem lhes der ouvidos,¹² mas ele, Sócrates, que diz nada saber, que nada pretende ensinar e que sempre afirma querer aprender dos outros, ele é o que verdadeiramente despertou a animosidade dos atenienses. Por conseguinte, quem dera, ele diz, que ficassem apenas rindo dele, que o processo no tribunal fosse apenas um grande exercício de escárnio, uma brincadeira, pois desse modo ele seria tido como fraco e impotente, e não seria nenhum perigo para a cidade. O problema real é que vão levar a coisa a sério, ele será considerado poderoso, i. e., com verdadeiro poder de corrupção, e o poderoso, como vimos, é odioso, e não ridículo. É como se Platão estivesse mostrando que, para a maioria das pessoas, a filosofia ou é ridícula ou odiosa, o que aludiria à dicotomia do desafio de Adimanto na *República* (487b-d), onde o filósofo ou é inútil — logo, fraco e ridículo —, ou é perverso — logo, odioso.

2.2. A relação estrutural entre o filósofo e o cômico na *Apologia*

A *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, mais do que uma defesa jurídica de um homem ou uma representação de um evento

12 Cabe notar que Protágoras, no diálogo homônimo (316c-d), fala que professores como ele correm o risco de despertar inveja.

histórico, pode ser entendida como uma defesa do próprio modo de vida filosófico e de seu valor, na medida em que Sócrates encarna essa vida no drama platônico. Defender Sócrates, para Platão, é defender a própria filosofia. Trata-se de uma defesa, contra o senso comum, da dignidade inerente ao modo de vida filosófico. Destarte, não é à toa que é justamente nesse diálogo que Sócrates narra a motivação original de sua prática filosófica e a detalha.

O discurso apresentado por Sócrates, antes da votação dos jurados que definirá sua pena, pode ser dividido em três partes: (1) ele apresenta ao público as acusações caluniosas que fizeram contra ele; (2) ele revela o que ele acredita ser o motivo para tais acusações; e, finalmente, (3) ele convoca Meleto, seu principal acusador, e o refuta dialeticamente perante os jurados. Focarei a análise nos dois primeiros pontos, pois neles encontram-se a justificativa e confirmação da hipótese que tenho levado a cabo neste artigo.

Um leitor atento da peça *Nuvens*, de Aristófanes, percebe que acusações sofridas por Sócrates, as de que ele introduz novas divindades e corrompe a juventude, são perfeitamente condizentes com o Sócrates aristofânico, como já Platão havia notado. Sócrates começa dizendo que os educadores dos jovens tentavam convencê-los, desde pequenos, de que “há um certo Sócrates, homem sábio, pensador das coisas suspensas no ar [μετέωρα φροντιστής], e que tem investigado tudo que há sob a terra, e que torna superior o discurso inferior” (*Ap.*, 18b; trad. André Malta). É evidente a referência ao personagem cômico. Ao menos uma geração inteira de jovens atenienses teria ouvido, desde a mais tenra idade, que esse tal Sócrates que perambulava pela *ágora* era aquele mesmo charlatão caracterizado pela comédia, e que, portanto, era um homem perigoso. E não se trata apenas de uma mera alusão a *Nuvens*; Sócrates fala primeiro de um certo comediógrafo (18d), para, mais adiante, nomeá-lo explicitamente: “Vocês mesmos já viram isso na comédia de Aristófanes...” (*Ap.*, 19c2; trad. André Malta).

Tendo atrelado explicitamente as já conhecidas acusações de corrupção da juventude e impiedade à comédia, melhor dizendo, à sua representação cômica, Sócrates vai agora revelar o motivo

secreto para tais acusações, que, poderíamos pensar, seria também o motivo secreto por detrás da sua própria representação cômica ter sido como foi, isto é, que se tenha elegido justamente ele como o representante arquetípico do charlatanismo sofístico, da nova pedagogia corruptora, da inutilidade e da maldade do novo saber. “A alguns de vocês vai parecer talvez que estou brincando, porém fiquem sabendo: vou lhes dizer toda a verdade” (*Ap.*, 20d; trad. André Malta). E qual é esse grande motivo secreto, a razão oculta por detrás da condenação de Sócrates? Nada mais, nada menos, que a *inveja* (18d).

Inveja? Mas inveja de quê? Sócrates era famoso por sua feiura, e ainda havia afirmado que a vida dedicada à filosofia o teria tornado pobre. Assim, por eliminação, segundo os critérios apresentados no *Filebo* (48e-49a), só resta a virtude. E, dentre as virtudes, ele contava com uma muito especial: a sabedoria, e uma sabedoria extraordinária. Aparentemente, ser detentor desse saber o tornava poderoso e perigoso e, conseqüentemente, odioso.

Mas que sabedoria era essa possuída por Sócrates, capaz de despertar afetos tão destruidores? Para apresentá-la ao público, Sócrates convoca Apolo como testemunha e conta a seguinte estória: que, certa vez, seu amigo Querefonte foi a Delfos e se atreveu a perguntar ao oráculo se havia alguém mais sábio do que Sócrates, e a Pítia respondeu que não havia. Sócrates, que não se considerava sábio de modo algum, passou a refletir sobre o sentido do oráculo, o enigma que ele transmitia. Decidiu-se então por procurar os que parecem ou se dizem sábios para examiná-los, pois, se ele conseguisse tornar manifesto que eles eram de fato mais sábios, a interpretação literal do oráculo estaria refutada. E esses reputados sábios eram os políticos, os poetas e os peritos (detentores de uma técnica ou arte). Sócrates passa então a relatar esses encontros, esses exames que ele prestava aos pretensamente sábios. Cito aqui apenas o primeiro desses encontros, pois nele já se pode captar a essência da coisa:

Ao examinar bem então esse homem (não preciso absolutamente chamá-lo pelo nome; era um dos

envolvidos com a política esse junto ao qual tive, examinando-o, esta impressão) e ao dialogar com ele, varões atenienses, me pareceu que parecia ser sábio para muitos outros homens e *principalmente para si próprio*, mas que não era. *Em seguida, fiquei tentando lhe mostrar que ele pensava ser sábio, mas que não era. A partir daí me tornei odioso a ele e a muitos dos circunstantes* e, indo embora, fiquei então raciocinando comigo mesmo — “Sou sim mais sábio que esse homem; pois corremos o risco de não saber, nenhum dos dois, nada de belo nem de bom, mas enquanto ele pensa saber algo, não sabendo, eu, assim como não sei mesmo, também não penso saber... É provável, portanto, que eu seja mais sábio que ele numa pequena coisa, precisamente nesta: porque aquilo que não sei, também não penso saber.” (Ap., 21c-d; trad. André Malta. Grifos meus).

Isso que Sócrates conclui a partir desse encontro vai se repetir em todos os casos: absolutamente todos os atenienses que se julgavam ou eram reputados como sábios, quando examinados, revelavam-se não saber, ou seja, nenhum deles era propriamente sábio. Com efeito, a sabedoria de Sócrates seria como que a encarnação do preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”, interpretado aqui como evitar a impostura, a ἀλαζονεία de se achar mais sábio do que realmente se é, e isso, em última instância, significa: não julgue *saber* coisa alguma, pois sábio de verdade é só a divindade. O saber do não saber se mostra uma arma poderosa contra qualquer pretensão de saber de outrem, e é essa a sabedoria que fez de Sócrates alguém odioso e invejado. Nesse sentido, o *Eutífron* pode ser considerado proléptico, sendo uma demonstração prévia dessa prática socrática de desmascarar os que se dizem sábios em alguma matéria.

Dando um salto histórico, podemos ver que o modo como Diógenes Laércio reporta a acusação de Sócrates manifesta precisamente isso:

Tais ditos e feitos e outros semelhantes dão testemunho do acerto da Pítia na resposta concedida a Querefonte: “Dos homens todos, Sócrates o mais sábio”. Por conta disso ele foi o mais invejado [ἐφθονήθη μάλιστα]: sobretudo porque ele discutia com os que se tomavam por grandes pensadores como

se os próprios fossem néscios, tal como fez com Ânito, como mostra o *Mênnon*, de Platão. Ânito não tolerou ser ironizado por Sócrates e foi o primeiro a manchá-lo junto de Aristófanes, e depois auxiliou Meleto a denunciá-lo por impiedade e de corromper os jovens (D. L., II, 37-38; tradução minha).

Na narrativa de Diógenes Laércio, foi Ânito que, indignado por ter sido ridicularizado pela ironia socrática (*Men.*, 94e-95a), envenenou os ouvidos de Aristófanes contra Sócrates, e depois se juntou a Meleto para denunciá-lo. Se se aceitar essa anedota como verídica, a conclusão que resulta é a de que a comédia *Nuvens* foi fruto de ressentimento, uma peça rancorosa de caráter catártico, satisfazendo o desejo de vingança de um grupo de invejosos impotentes. Leo Strauss é partidário dessa visão. Ele aponta como que Platão, no *Banquete*, apresenta Sócrates e Aristófanes como amigos, talvez até mesmo amigos próximos, e essa amizade dos dois poderia ser a chave para se compreender a teoria do cômico apresentada no *Filebo*:

The state of the soul at comedies is a mixture of being pleased by our friends' innocuous overestimation of their wisdom and being pained by envy; that state of the soul is never free from injustice. A friend's wisdom may not be as great as he thinks, and therefore he may be somewhat ridiculous; but his wisdom may be sufficiently great to give one cause for envy. This thought can hardly be adequate as an analysis of comedy as such, but it makes sense as the explanation of the comedy par excellence, the *Clouds*: Far from being an enemy of Socrates, Aristophanes was his friend, but somewhat envious of his wisdom - even of the wisdom of the young Socrates. Or, as one might also say, the primary object of the comic poet's envy was not Socrates' wisdom but his sovereign contempt for that popular applause on which the dramatic poet necessarily depends, or Socrates' perfect freedom (Strauss, 1966, p. 5).

Nesse sentido, o fato de Ânito ter manchado a imagem de Sócrates para Aristófanes pode ser tomado como um indicativo de

que estes eram amigos, isto é, que Aristófanes já tinha uma positiva visão prévia de Sócrates e que foi manchada.

Mas não precisamos concordar com a posição straussiana para notarmos a relação entre a tese de Platão sobre o cômico e a figura de Sócrates. Considerando-se a missão socrática e a sua conduta de examinador de almas, tal como relatado acima, não se torna evidente que a descrição da natureza do cômico no *Filebo* é a própria prática socrática?¹³ Mais: poderíamos dizer que a natureza do cômico é a própria natureza socrática, isto é, Sócrates, em sua representação platônica, dá vida à própria essência do cômico, encarna, dá corpo a ela.

Se o sentido de inveja já está aqui estabelecido, ou seja, se já ficou claro que Sócrates era alvo de inveja, e que sua ridicularização derivava disso, pensemos agora no sentido de malícia: é algum absurdo supor que Sócrates tinha prazer em refutar seus adversários?¹⁴ Caso não seja, podemos considerar que Sócrates

13 Lombardini (2018, p. 36-37) chama a atenção para uma evidência disso no *Laques*: “[In *Laches*] Plato indicates an awareness of the implications of the connection between the definition of *to geloion* in the *Philebus* and his depiction of the Socratic elenchus. In particular, the *Laches* contains an exploration of a very similar dynamic in its depictions of Socrates’ two interlocutors, Nicias and Laches. As the dialogue progresses, Nicias and Laches swap roles as spectator and interlocutor, and that alternation allows us to see two distinct modes of being a spectator of a Socratic refutation. While Nicias remains a silent spectator during Socrates’ examination of Laches, Laches continually interrupts, claiming not to know what Nicias means, stating that he is speaking strange things (*hōs atopa legei*, 195a2) and is speaking nonsense (*lērei*, 195a6). In a manner reminiscent of the *Euthydemus*, Socrates tells Laches that they ought, in that case, to teach (*didaskōmen*) Nicias, rather than abuse him (*loidorōmen*, 195a7). After Nicias has been refuted, Laches notes, sarcastically, that he had believed that Nicias would have discovered what courage is, and held great hope (*megalēn elpida*) that he would do so (199e13–200a3). Nicias responds with the observation that Laches does not care if he himself is ignorant, as long as others are also found to be ignorant; Nicias adds that when he becomes sure about these matters, he will teach Laches and not be envious (*didaxō kai se, kai ou phthonēsō*), perhaps associating the latter with such envy (200a-c).”

14 Sócrates chega a admitir isso: “Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem

obtinha esse prazer graças ao φθόνος como disposição de ânimo, mas no sentido de malícia, de querer destruir a impostura e a arrogância de quem se dizia sábio. Não é essa a suprema ironia? Parecer ridículo, quando na verdade se é o que ri; parecer fraco e impotente, sendo, na verdade, forte e poderoso. O dualismo aparência-ser manifesta-se então como o dualismo ridículo-odioso. O prazer dessa ironia é o riso do filósofo, o verdadeiro riso platônico. Tanto que, por mais que Sócrates nunca dê risadas das contradições de seus adversários, estes se sentem ridicularizados, difamados, envergonhados — como tudo que é *verdadeiro* em Platão, também seu verdadeiro riso ocorre apenas na alma.

Considerações finais

Acreditando ter conseguido demonstrar a procedência da hipótese proposta na introdução, gostaria de concluir mostrando brevemente algumas outras instâncias importantes da relação entre o filósofo e o ridículo no *corpus Platonicum*.

Platão faz Sócrates afirmar, no *Teeteto* (172e-173b), que os jovens educados nos tribunais e coisas afins acabam se tornando escravos, ao passo que os que se dedicam à filosofia tornam-se livres. Pois a filosofia medra no ócio, tendo tempo livre e paz para construir seus argumentos pacientemente, não importando se se fala por muito ou pouco tempo, desde que se chegue à verdade; já os frequentadores de tribunais sempre lutam contra o tempo, pois precisam argumentar conforme o tempo da clepsidra, pressionando-os e impossibilitando-os de construírem os argumentos tal como gostariam. Ademais, precisam sempre persuadir um juiz para ganhar uma causa, sendo este o seu fim, e não o chegar à verdade. E é por isso que eles se tornam escravos, são escravos da lisonja, da adulação e da persuasão, crescendo de modo retorcido entre injúrias, mentiras e corrupção.

maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele.” (Pl., *Górgias*, 458a; trad. Daniel R. N. Lopes). Se levarmos em conta que Sócrates nunca chegou a ser propriamente refutado, essa fala pode ser entendida como sendo ainda mais mordaz, repleta de ironia.

Eles se tornam deformados, mas acreditam serem homens sábios e poderosos.

Na sequência, ele narra a famosa anedota de Tales, que ilustra paradigmaticamente o que seria a figura do filósofo:

Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma elegante e graciosa [ἐμμελής καὶ χαρίεσσα] serva trácia disse uma piada [ἀποσκῶψαι λέγεται] a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta zombaria [σκῶμμα] serve para todos os que se dedicam à filosofia (*Tht.*, 174a-b1; trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, com modificações).

E um homem assim como o Tales da anedota é ridículo porque, para ele, o que está mais próximo, até seu vizinho, é desconhecido. Ele não sabe nem se é um homem ou outra criatura, mas investiga o que é o homem, qual a sua natureza e o que é próprio dela (174b). E é por conta disso, por viver nas nuvens, no mundo da lua, e querer entender o que se passa sobre a terra a partir desse lugar celeste, que ele se mostra inapto às funções políticas:¹⁵

Quando, num tribunal, ou noutro lugar qualquer, é forçado a discutir sobre o que está ao pé de si ou à frente dos olhos, provoca o riso, não só às jovens trácias, mas ao resto da multidão, pois cada dificuldade é um poço onde cai, devido à inexperiência; e a sua falta de destreza é terrível e fá-lo parecer estúpido, porque, quando o insultam, nada tem a censurar a ninguém e nada sabe de mau sobre ninguém, visto nunca se ter preocupado com isso. E assim, a atrapalhão fá-lo parecer ridículo. E o mesmo acontece a propósito dos louvores e pedantices dos outros: ri sem afetação e com sinceridade,

15 Embora na *República X* (600a) Sócrates afirme que Tales era sábio nas questões práticas. Ademais, também Diógenes Laércio (I, 25) reporta que Tales era um excelente conselheiro político.

parecendo tolo (*Tht.*, 174c-d; trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, com modificações).

Se o filósofo é ridículo para as jovens trácias e para o resto da multidão, estes também o são para o filósofo. Sócrates afirma que o filósofo ri daqueles que tentam contar, envaidecidos, as gerações de sua família até chegar a Hércules ou outro herói, e ri de todo tipo de vaidade desse tipo, sendo por isso “ὕπὸ τῶν πολλῶν καταγελάται”, escarnecido pela multidão, “pois, por um lado, parece ser arrogante e, por outro, ignorante das coisas que tem ao pé, atrapalhando-se nas situações concretas” (175b). O filósofo é ridículo para a multidão por não ser hábil nas questões práticas; já a multidão é ridícula para o filósofo por não saber as questões que realmente importam, que seriam as questões filosóficas. Há o que é ridículo para o escravo — escravo das convenções, da aceitação pública, das graças dos juízes e de seus pares — e há o ridículo para o homem livre, isto é, para o filósofo, no entender de Platão.

Ora, se, como vimos, o ridículo para Platão é, essencialmente, o fraco que se imagina ou quer parecer ser mais sábio, mais belo, mais rico, ou mais virtuoso do que efetivamente é, e se a prática socrática narrada na *Apologia* é justamente a de desmascarar esses impostores — impostores que seriam todos nós, já que a ignorância de si parece ser um mal generalizado — então, mais uma vez, podemos perceber que a própria caracterização da personagem Sócrates dramatizada por Platão encarna, em sua prática, a natureza do ridículo. Trata-se de uma prática de ridicularização.

Todavia, Platão também mostra que o filósofo a todo momento cambaleia entre o odioso e o fraco: enquanto fraco, é ridículo; enquanto forte, é odioso e, por isso, deve ser combatido — e, no limite, até mesmo condenado à morte. Por isso que, na *República*, chama a atenção a recorrência do riso no início do Livro VII, no mito da Caverna. No caso, ridícula é a figura daquele que se libertou, saiu da caverna e retornou, pois, para os habitantes da caverna, que nem sequer fazem ideia de que há uma outra realidade exterior, ouvir falar disso é ridículo. E, se o homem que saiu e voltou fosse participar da competição de sombras típica do lugar, faria também papel de

ridículo, pois mostrar-se-ia absolutamente incompetente para julgar as sombras, tendo visto a luz (516e-517a; 517d). Caso ele tentasse forçar os prisioneiros a se voltarem para longe das sombras, ele poderia até mesmo ser morto por eles — já vimos essa história antes.

Só que o homem liberto que retorna à caverna também acha graça dos que lá teimam em reconhecer as sombras como única realidade (518a-b). Contudo, o riso do filósofo nesse caso é tido como menos potente, porque seu objeto de riso é mais digno de compaixão, já que seu objeto de riso é a ignorância, condição típica da humanidade.

Ridículo de verdade, para Platão, não é ser ignorante, pois não há ser humano que não o seja, uma vez que só o divino é detentor de sabedoria; ridículo mesmo é achar que se superou essa condição e, assim, querer parecer sábio para os demais. Desse modo, diante da ignorância, o ser humano teria duas opções: ser ridículo ou ser filósofo — melhor dizendo: ser ridículo *tout court* ou ser um filósofo ridículo.

Bibliografia

- **Obras de Platão**

BURNET, J. (ed.) (1961). Plato. *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford, Oxford University Press.

LOPES, D. R. N. (trad.) (2011). Platão. *Górgias*. São Paulo, Perspectiva.

MALTA, A. (trad.) (2011). Platão. *Apologia de Sócrates, Êutifron e Críton*. Porto Alegre, L&PM.

MUNIZ, F. (trad.) (2012). Platão. *Filebo*. Rio de Janeiro/São Paulo, Ed. PUC-Rio/Loyola.

NOGUEIRA, A. M.; BOERI, M. (trad.) (2010). Platão. *Teeteto*. 3ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

PEREIRA, M. H. R. (trad.) (2013). Platão. *República*. 13ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

- **Demais referências**

- ALBERTI, V. (1999). *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BENARDETE, S. (2009). *The Tragedy and Comedy of Life: Plato's Philebus*. 2ª ed. Chicago, University of Chicago Press.
- CAPRA, A. (2018). Aristophanes' Iconic Socrates. In: STAVRU, A; MOORE, C. (eds.). *Socrates and the Socratic Dialogue*. Boston, Brill, p. 64-83.
- CHARALABOPOULOS, N. G. (2012). *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GADAMER, H.-G. (1991). *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. New Haven, Yale University Press.
- HACKFORTH, R. (1945). *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HALLIWELL, S. (2008). *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KONSTAN, D. (2011). Socrates in Aristophanes' Clouds. In: MORRISON, D. R. (ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York, Cambridge University Press, p. 75-90.
- LOMBARDINI, J. (2018). *The Politics of Socratic Humor*. Berkeley, University of California Press.
- MENEZES NETO, N. A. (2021). *A Poética da Mimesis e a Composição dos Diálogos Platônicos*. São Paulo, Kotter.
- NATHAN, A. R. *Plato's Use of Irony*. A Thesis for the Degree of Doctor in Philosophy. The University of Sidney, 2020.
- RUSSELL, D. (2005). *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford, Clarendon Press.
- SOUSA E SILVA, M. F. (2007). *Ensaio sobre Aristófanes*. Lisboa, Cotovia.
- STRAUSS, L. (1966). *Socrates and Aristophanes*. Chicago, University of Chicago Press.

TRIVIGNO, F. (2019). Plato on Laughter and Moral Harm. In: DESTRÉE, P.; TRIVIGNO, F. (eds.). *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, p. 13-34.

Submetido em 05/06/2023 e aprovado para publicação em 19/07/2023



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
