

## A DIALÉTICA SOCRÁTICA COMO PAIDÉIA IRÔNICA

ZUIN, Antonio<sup>1</sup> – UFSCar – dazu@power.ufscar.br

GT: Filosofia da Educação / n.17

Agência Financiadora: CNPq

*Quem de vós pode, ao mesmo tempo,  
rir e sentir-se elevado?*

*Nietzsche (2005)*

### *Introdução*

Logo no início de sua obra: *Emílio*, considerada por muitos como aquela que inaugura a chamada pedagogia moderna, Rousseau presta o seguinte tributo a Platão e, por que não dizer, a Sócrates, ao asseverar que o texto da *República* não se limita à condição de obra política, mas se trata “do mais belo tratado de educação que jamais se escreveu” (Rousseau, 1992, p.14). Tal elogio de Rousseau instiga a análise sobre quais seriam as razões dele ter considerado este texto como o paradigma educacional, uma vez que o filósofo francês não elabora, de forma mais pormenorizada, argumentos que convençam o leitor desta sua impressão tão positiva. De fato, a metáfora construída por Rousseau de que “Platão não fez senão depurar o coração do homem” (Ibid., p. 14) não é esclarecedora *per se*, porém intriga o raciocínio de quem se depara com tal frase a decifrar seu enigma, sobretudo quando o elogio de Rousseau concerne à depuração do coração e não da alma, pois a purificação da alma, da *psyché* seria, a princípio, mais condizente com o pensamento socrático-platônico.

Mas a esfinge de Rousseau não oferece “apenas” duas alternativas, ou seja, a interpretação ou a morte do raciocínio daquele que se motiva a decifrá-la. Ela remete o pensamento para a investigação da força educacional/formativa presente nos escritos socrático-platônicos. Tal força educacional não pode ser apartada do potencial irônico presente nos diálogos socrático-platônicos, até porque a ironia, historicamente, pode ser caracterizada como mola propulsora de obras filosóficas e literárias, tais como *Cândido*, de Voltaire e a *Montanha Mágica*, de Thomas Mann (Walser, 1996, p.77-78 e Ceppa, 1983, p.87). Dito de outra forma, a constatação de Rousseau estimula o estudo do potencial pedagógico dos diálogos

---

<sup>1</sup> Professor-Associado do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação da UFSCar, Pesquisador CNPq 1D e Assessor Fapesp.

socráticos e seus respectivos avatares que foram expostos nas obras de Platão. Daí o objetivo deste trabalho, ou seja, a investigação da denominada dialética socrática como modelo de Paidéia irônica, o que implica analisar a condição de educador de Sócrates.

### **A Refutação, a Maiêutica e a Dialética Socrática**

O destaque formativo da ironia pode ser vislumbrado nos diálogos estabelecidos entre Sócrates e Trasímaco quando ambos refletem sobre a essência do conceito de justiça na *República*. A ironia socrática revela seu potencial formativo quando demole as certezas sobre determinados conceitos, na medida em que as essências de tais conceitos não se restringem ao modo como eles aparecem. As aparências, que são equivocadamente consideradas como os pontos finais das definições conceituais são, na verdade, os pontos de partida dos jogos que se estabelecem entre significantes e significados. Trasímaco aprende a refletir sobre tal equívoco, que é também o seu, principalmente quando desafia Sócrates a contestá-lo de que o “justo não é senão a vantagem do mais forte”. (Platão, 1975, p.19).

Ao invés de ser aplaudido, tal como desejara, Trasímaco é questionado por Sócrates da seguinte forma: se é justo obedecer aos governantes, os quais são os mais fortes e elaboram as leis que lhes são mais vantajosas, podem ocorrer situações na quais estes mesmos governantes se enganem, já que são falíveis, e promulguem leis que lhes sejam desfavoráveis, as quais devem ser obedecidas pelos governados. Consequentemente, não faz sentido afirmar que o justo não é nada mais do que a vantagem do mais forte.

Trasímaco não se dá por vencido e argumenta que, da mesma forma que os pastores e os criadores de gado engordam seus animais objetivando receber as devidas vantagens de tal ato, os governantes também olham para seus súditos como se fossem carneiros e se propõem, deste modo, a obter dos governados algum lucro pessoal. A dedução necessária seria a de que quem reprova a injustiça não receia cometê-la e nem deixar de louvá-la, mas sim teme ser vítima dela caso não a cometa. Sócrates lhe diz que mesmo assim não está convencido de que se deva preferir a injustiça à justiça e Trasímaco lhe responde sarcasticamente que

não terá outra alternativa a não ser enterrar seus argumentos na cabeça de Sócrates.

Mas Sócrates questiona novamente Trasímaco da seguinte maneira: as benesses obtidas pelos médicos e as benfeitorias recebidas pelos pacientes, por exemplo, não provariam que “ninguém aceita exercer os outros cargos por eles mesmos, que, pelo contrário, se exige uma retribuição, porque não é ao próprio que o seu exercício aproveita, mas aos governados?” (Ibid., p.29). Com certo custo, Trasímaco concorda com o raciocínio socrático de que “nenhuma arte e nenhum comando provê ao seu próprio benefício, mas (...) assegura e prescreve o do governado, tendo em vista a vantagem do mais fraco e não do mais forte”. (Ibid., p.30).

Após a contestação da argumentação de Trasímaco de que o justo não é senão a vantagem do mais forte, Sócrates menciona a relevância de se refutar a asseveração trasímicica de que a vida do homem injusto é superior à do justo. Para Trasímaco, os injustos são sábios e bons e, portanto, virtuosos. Sócrates se espanta com tal conclusão e reinicia seu diálogo com Trasímaco observando que o justo não prevalece sobre seu semelhante, já o injusto prevalece sobre seu semelhante e o seu contrário, com o que Trasímaco concorda. Logo em seguida, Sócrates pergunta a Trasímaco se um músico é sábio na sua arte em comparação com aquele que não é músico. Trasímaco lhe diz que sim. Já Sócrates o questiona se o músico desejará prevalecer sobre aquele que ignora a música e não sobre o seu igual. Trasímaco corrobora o raciocínio de que o músico, enquanto sábio, desejará se tornar hegemônico sobre aquele que ignora a música e não sobre o seu semelhante.

Já o ignorante não desejará prevalecer sobre todos, ou seja, tanto em relação a seu igual quanto em relação ao sábio? Trasímaco não tem outra alternativa a não ser concordar e, se ele mesmo afirmara que os injustos são sábios e bons, como podem ser ao mesmo tempo sábios e bondosos uma vez que se o sábio for bom ele não vai querer prevalecer sobre seu semelhante, mas sim sobre o seu contrário? Assim, se o injusto deseja prevalecer sobre seu contrário e seu semelhante, como é que ele pode ser sábio?

A conclusão da dança destes silogismos socráticos é a de que “o justo revela-se-nos, portanto, bom e sábio e o injusto ignorante e mau”. (Ibid., p.33-35). É difícil sintetizar as argumentações de Sócrates e Trasímaco em virtude do risco

de se perder as nuances do jogo irônico desenvolvido no transcorrer dos diálogos socráticos da *República*. Mesmo assim, é importante observar, nestas passagens dialógicas que foram destacadas sobre o conceito de justiça, a voltas e reviravoltas que Sócrates elabora na refutação do raciocínio de Trasímaco. Não se trata “apenas” da demolição pura e simplesmente dos alicerces lógicos de seu interlocutor, mas sim da aparência de verdade que a definição de Trasímaco portava sobre o conceito da justiça e de seu oposto, a injustiça.

De acordo com Reale e Antiseri, a dialética socrática era composta por dois momentos fundamentais nos quais se desenrolava a fiação do novelo irônico: a refutação e a maiêutica. A refutação se caracterizava da seguinte maneira:

(...) o momento em que Sócrates levava o interlocutor a reconhecer a sua própria ignorância: “Primeiro ele forçava uma definição do assunto sobre o qual se centrava a investigação; depois, escavava de vários modos a definição fornecida, explicitava e destacava as carências e contradições que implicava; então exortava o interlocutor a tentar uma nova definição, criticando-a e refutando-a com o mesmo procedimento; e assim continuava procedendo, até o momento em que o interlocutor se declarava ignorante (Reale e Antiseri, 1990, p.98).

Mas esta metodologia socrática não fora, em muitas ocasiões, facilmente acatada pelos seus interlocutores. Trasímaco, por exemplo, assevera sarcasticamente o seguinte: “Essa é a sabedoria de Sócrates: recusar-se a ensinar, ir instruir-se junto com os outros e não se mostrar reconhecido por isso!” (Platão, 1975, p.19). Talvez Trasímaco tivesse razão de certa forma, sobretudo no que diz respeito à recusa socrática de ensinar e de apresentar de antemão a sua definição sobre as essências dos conceitos que eram postos em questão. Os estudiosos dos diálogos socráticos, tais como Reale e Antiseri (op.cit., p.99), destacaram o papel do educador Sócrates como condutor do processo educacional/formativo, de tal modo que sua função se assemelharia a uma espécie de parteiro espiritual que estimularia o interlocutor a parir o conhecimento que lhe era inerente. Desta forma, a maiêutica socrática consistiria neste ato de auxiliar a alma, a *psyché*, a rememorar os conteúdos de verdade dos conceitos.

É justamente a realização da maiêutica, cuja nuance é imanentemente irônica, que permite a reflexão de que o fenômeno não é a essência. Através das relações dialógicas entre o mestre e o discípulo, observa-se a manutenção da tensão entre a palavra e a intenção velada, a qual, ao mesmo tempo em que se

torna manifesta através da dedução, suscita novas formas de interpretação. Não é obra do acaso que a ironia anseia pela liberdade subjetiva, ou seja, aquela liberdade que anuncia a possibilidade da construção de novos inícios. E se tal raciocínio for aplicado com maior ênfase na interpretação das questões pedagógicas, nota-se que estes novos inícios são incentivados pelo educador que faz uso da dimensão emancipatória da ironia quando não apresenta um raciocínio conclusivo ao aluno, mas sim o estimula para que reflita a respeito da temática discutida e expresse suas próprias deduções.

De certa forma, este foi o espírito predominante nos diálogos que Sócrates estabeleceu com seus interlocutores, embora tais jogos conceituais não deixassem de expressar, em muitas ocasiões, a substituição da ironia socrática em sarcasmo tanto por parte de Sócrates quanto por parte de seus “adversários”. Nesta perspectiva de análise, destaca-se a observação de Impara de que a etimologia do termo ironia tenha, após Sócrates, amalhado uma conotação positiva, de estímulo à elaboração de novos significados, embora não tenha desaparecido nos diálogos socráticos a associação do conceito de ironia com a de um tipo de gracejo que poderia se tornar uma zombaria. (Impara, 2000, p.40).

Talvez as contendas ocorridas entre Sócrates e seus interlocutores tenham atingido o seu ápice justamente nos diálogos travados entre Sócrates e Protágoras, os quais tiveram o mérito de colocar frente a frente as idiossincrasias das denominadas Paidéias socrática e sofística, respectivamente. A principal questão que se coloca no texto *Protágoras* era de saber se a virtude poderia ou não ser ensinada. O grande sofista Protágoras se vangloriava de ser um educador capaz de ensinar a prudência e de formar, conseqüentemente, bons cidadãos (Platão, 1945, p.28). Diante da objeção socrática de que a virtude não poderia ser ensinada, eles elaboram uma série de diálogos que conduzem a uma incrível reviravolta das respectivas linhas argumentativas. Sócrates revê sua posição inicial de que a virtude seria uma espécie de dom concedido pelos deuses e defende a idéia de que a virtude é, essencialmente, um saber. Pois se os indivíduos optam por escolher aquilo que lhes agrada e evitar o desagradável, evidentemente ninguém escolherá, de sã consciência, trilhar as vias que conduzem para a infelicidade. Aquele que possui a faculdade de avaliar, de mensurar os prós e contras de suas ações tem, portanto, mais chances de poder ser feliz. As habilidades deste indivíduo virtuoso são assim definidas por Sócrates:

Quando se peca, peca-se por falta de ciência na escolha dos prazeres e dos desgostos, isto é, dos bens e dos males e não simplesmente por falta de ciência, mas por falta desta ciência que há pouco reconheceste ser a ciência das medidas. Ora, toda a ação culposa por falta de ciência, bem o sabeis, é praticada por ignorância, de sorte que ser vencido pelo prazer é a pior da ignorância (Ibid., p.92).

E será no discernimento da proximidade entre a valentia e a sabedoria que Sócrates demonstrará a Protágoras e, surpreendentemente, a si próprio, que a virtude pode ser ensinada, diferentemente daquilo que pensara no início dos diálogos. Já Protágoras reconhecerá, por conta do desenvolvimento de seu próprio raciocínio, que a virtude não pode ser ensinada, ou seja, exatamente o oposto do que a princípio afirmara. Esta aparentemente inusitada inversão de raciocínios será consequência da contestação de Sócrates do argumento de Protágoras de que homens ímpios e ignorantes demonstravam também ser valentes. Protágoras concorda com Sócrates quando ele define os covardes como aqueles que têm receios vergonhosos e audácias indignas, e o motivo de tais receios e audácias não pode ser outro a não ser a falta de conhecimento e a ignorância das coisas que temem. E se estes indivíduos são covardes por causa desta ignorância, isto significa que a covardia passa a ser definida como “a ignorância das coisas que são para rezear e das coisas que não o são”. (Ibid., p.98). Do mesmo modo, a valentia se torna “a ciência das coisas a temer e das que não o são” (Ibid., p.98). O xeque-mate de Sócrates é sarcasticamente admitido pelo atônito Protágoras, que enfim reconhece o equívoco de sua perspectiva inicial de que homens ignorantes seriam também valentes: “Tu teimas, Sócrates, segundo me parece, em que seja eu a responder; dar-te-ei, pois, este prazer e confessar-te-ei que, depois dos princípios em que assentamos, isso (um homem ignorante ser valente – Autor do texto) me parece impossível” (Ibid., p.98).

O prazer concedido por Protágoras de reconhecer a razão de Sócrates corrobora, concomitantemente, a veracidade do argumento socrático de que aquele que se deixa arrastar pelo desejo de ser o dono da verdade recrudescer sua fraqueza moral, uma vez que desconhece as consequências nefastas que o abandono irrefletido a tal prazer acarreta. Ora, Sócrates se notabilizou, entre outras coisas, pelos questionamentos aos movimentos professorais e catedráticos daqueles que partiam da premissa de estar totalmente seguros da solidez de seus

argumentos (Adorno, 1999, p.86). A questão moral, portanto, se revela, prioritariamente, uma questão de saber. E no mesmo movimento deste raciocínio, Sócrates comprova que a virtude pode ser ensinada, pois depende da aplicação da ciência das medidas que, ao ser utilizada, proporciona as condições do exercício do bom julgamento e, no que diz respeito a nosso exemplo da valentia, a consciência daquilo que se deve ou não temer.

É interessante observar que tanto Protágoras quanto Sócrates terminam por, digamos, descer do lugar de destaque do pedestal em que se situavam no início dos diálogos, pois ambos refletiram sobre as incongruências de suas linhas iniciais de argumentação. Mas há uma diferença crucial entre os dois, pois, ao contrário de Protágoras, Sócrates *desejou* descer. E foi o desejo de tentar aprofundar o significado inicial do que seria a virtude, e se ela poderia ser ou não ensinada, que o impulsionou a realizar a sua auto-reflexão crítica.

Já Protágoras não tem outra alternativa a não ser referendar as conclusões de Sócrates, cujo espanto final, decorrente da observação de que a virtude pode ser ensinada revela, paradoxalmente, tanto a condição humana de que ninguém detém irremediavelmente a verdade, quanto a faculdade do indivíduo, por conta de sua falibilidade, de poder continuar, corajosamente, a eterna busca do que a verdade significa. Jaeger enfatizou o fato de que Sócrates se esforçou para demonstrar que a virtude é passível de ser ensinada e que é, portanto, uma forma de saber. E que Protágoras se esmerou na defesa de que a virtude não seria um saber sendo, deste modo, incerta a possibilidade de ensiná-la. O grande intérprete do conceito de Paidéia afirmou o seguinte sobre esta contradição:

O drama finda com o espanto mostrado por Sócrates em face deste resultado aparentemente contraditório; mas o espanto, neste como em todos os casos, é evidentemente a fonte de toda a filosofia, para Platão, e o leitor fica com a certeza de que a tese socrática que reduz a virtude ao conhecimento dos verdadeiros valores deve constituir a pedra angular de toda a educação. (Jaeger, 1995, p.644).

Este aspecto educacional/formativo da Paidéia socrática precisa ser, a meu ver, necessariamente coadunado à verve irônica que explode com toda a sua força nos diálogos socráticos e que, algumas vezes, resvala no limite da tênue linha que separa a ironia do sarcasmo, ora exposto por Sócrates, ora, com maior frequência, por Protágoras. É nessa perspectiva de análise que a ironia socrática tanto pode suscitar os novos princípios, que se desvelam no jogo da alteridade entre

significantes e significados das palavras, quanto pode ceder espaço à fala sarcástica que consagra a vontade de poder daquele que destrói a argumentação do outro por meio da humilhação e do destrato.

Porém, é exatamente nesta situação-limite que se tornam mais discerníveis as tonalidades entre a ironia e o sarcasmo, as quais, a meu ver, só podem ser compreendidas por meio de uma análise crítica do educador concebido em seu modelo ideal. E foi Sócrates aquele que tanto criticou tal modelo, ao questionar a pretensão dos sofistas de serem identificados como os conhecedores da essência da virtude, quanto se metamorfoseou numa espécie de paradigma de educador de uma Paidéia, de um processo educacional/formativo ideal.

### **O Educador Sócrates e a Paidéia ideal.**

Para que se possa analisar a figura de Sócrates como educador é preciso compreender as características do processo formativo/educativo que foram expostas no movimento de ascensão da alma no famoso livro VII da *República*. Com efeito, o mito de caverna detém a prerrogativa de, metaforicamente, narrar o modo como o prisioneiro da caverna rompe os grilhões de suas ilusões e, num processo ascendente, se aproxima gradativamente da luz do sol e, portanto, do mundo inteligível e da Idéia do bem.

Aquele que teve a oportunidade de verdadeiramente se deparar com o conhecimento das essências dos conceitos não consegue mais voltar à condição heterônoma que ocupava anteriormente como escravo das ilusões, principalmente das ilusões promovidas por meio da chamada ditadura dos sentidos. Não por acaso Sócrates define a educação desta maneira: “A educação é, pois, a arte que se propõe este objetivo, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de o conseguir; não consiste em dar vista ao órgão da alma, visto que já a tem, mas como está mal orientado e não olha para onde deveria, ela esforça-se por encaminhá-lo na boa direção”. (Platão, 1975, p.234).

A alma que se encontra mergulhada na lama grosseira é aquela que se rende ao sortilégio dos sentidos e, portanto, ao mundo das aparências. Cabe à verdadeira educação espicaçar o seu processo de conversão, de tal modo que se assenhoreie do controle dos sentidos e, por que não dizer, das coisas relativas ao próprio mundo fenomênico. Contudo, o filósofo que obtém o privilégio de banhar

seu rosto com os raios do sol e de se tornar conhecedor da essência do conceito tem o dever, mesmo que seja contra sua vontade, de iluminar, com suas palavras, as trevas nas quais se encontram a grande massa dos cidadãos. O filósofo cumpre com sua função de educador quando auxilia o cego que pensa que tudo sabe e vê a discernir a natureza de cada imagem e de que objeto ela é imagem. Se aquele que se eleva às alturas, a ponto de sua inteligência se tornar hegemônica em relação à sua opinião, tende a desistir das coisas humanas, uma vez que sua alma aspira a instalar-se em tais alturas, Sócrates o recorda de sua tarefa de ajudar os “cegos” a se desvencilhar dos grilhões que os aprisionam à sedução das imagens deformadas e geradas na esfera de domínio dos sentidos.

Séculos depois, Hölderlin expressou tal anseio na frase poética de que entendia a mansidão do éter e não a linguagem dos homens. (1994, p.110). Mas para Sócrates o filósofo não pode se aferrar à linguagem do etéreo por mais “saborosa” que ela possa ser. O conhecimento da linguagem do éter é condição fundamental para o conhecimento da linguagem dos homens. E o processo educacional dialético é aquele que pode e deve contribuir para que a ciência das medidas prevaleça sobre o desejo desmesurado cotidianamente presente nas ações humanas.

Ao ser acusado de ateísmo em relação aos deuses e de corromper a juventude com o ensino do método dialético, Sócrates mencionou a dificuldade daqueles que o acusavam de reconhecer sua própria presunção do saber, pois, na verdade, nada sabiam. Para tais pessoas, seria inconcebível o raciocínio socrático da necessidade de se permanecer nem sábio da própria sabedoria e nem ignorante da própria ignorância. De acordo com Sócrates, o reconhecimento dos próprios limites seria o fulcro central da possibilidade do intelecto predominar sobre a opinião, pois é sobre ele que se sustentam os alicerces do edifício do método dialético, cujas características foram expostas anteriormente.

O jogo de significados e significantes que se estabelece no avatares de tal método não pode ser apartado da relação entre a ironia e o sarcasmo que podem ser observados nos diálogos socráticos. Seguindo esta linha de raciocínio, não se pode desconsiderar o fato de que a ironia tem uma carga afetiva, cuja intervenção é decisiva tanto para a difusão de sua dimensão emancipatória quanto para sua substituição pelo sarcasmo. De acordo com Hutcheon, “existe uma “carga” afetiva na ironia que não pode ser ignorada e que não pode ser separada de sua política de

uso se ela for dar conta da gama de respostas emocionais (de raiva a deleite – Autor do texto) e os vários graus de motivação e proximidade”. (Hutcheon, 2000, p.33).

É difícil encontrar uma passagem mais significativa da presença desta carga afetiva da ironia do que no momento em que Sócrates contesta Meleto, na *Apologia de Sócrates*, sobre a acusação que lhe fora feita de não acreditar nos deuses respeitados pelos cidadãos atenienses. Quando Sócrates indaga a Meleto se seria possível alguém acreditar nas coisas demoníacas e, ao mesmo tempo, desacreditar a existência de demônios e Meleto lhe responde que isto seria impossível, Sócrates lhe afirma o seguinte: “- Oh! como estou contente que tenhas respondido de má vontade, constrangido pelos outros” (Platão, 1999, p.59).

O sarcasmo na resposta de Sócrates pode ser explicado como uma reação contundente daquele que se encontra bem próximo da morte e que reage violentamente frente a um dos seus acusadores. De todo modo, não há como negar a presença notória da *carga afetiva* na expressão de Sócrates de que estava contente por causa da resposta de Meleto. Mas é esta mesma força apaixonada da ironia que motiva Sócrates a recuperar o poder de simbolização de seu raciocínio ao demonstrar a incoerência da argumentação de Meleto, pois como Sócrates poderia ser acusado de negar a existência dos deuses e dos demônios se, de acordo com Meleto, ele ensinava coisas demoníacas? Novamente, a ironia socrática afrouxa os espartilhos, nos quais as certezas aparentemente irredutíveis se enfeixam, que sufocam a produção de novos significados.

A meu ver, é exatamente esta carga afetiva que determina a perpetuação e difusão da dimensão emancipatória da ironia, bem como a sua substituição pelo sarcasmo que estilhaça a força de simbolização do jogo irônico e impõe, de forma humilhante, a atribuição de *um* significado ao conceito em questão. Mas se tal raciocínio for verdadeiro, como se poderia, a partir do uso das categorias socráticas, tais como refutação, maiêutica e dialética, refletir sobre o potencial pedagógico da ironia, uma vez que a razão deveria prevalecer sobre a sensibilidade? Não haveria uma espécie de contradição silogística nesta linha de argumentação? E mais, como seria possível a realização do jogo irônico de significantes e significados travado entre Sócrates e seus discípulos e, por que não dizer, entre o educador e seus alunos?

São questões como estas que nos conduzem ao encontro da leitura e do diálogo com os textos de Nietzsche e suas ponderações, afetivamente carregadas, sobre a “proposta” socrática de que a educação teria como escopo principal afastar o olhar da alma do lodo dos sentidos e da aparência das coisas. No livro: *O nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, Nietzsche elabora o seguinte questionamento, que não deixa de ser também uma provocação: teria sido toda a cientificidade socrática “apenas” uma reação ao temor e uma escapatória ao pessimismo? Tal ode à razão não seria uma sutil legítima defesa contra a verdade e, portanto, um ato de covardia e falsidade? Não seria uma astúcia amoral? Nas palavras exageradas de Nietzsche: “Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o teu segredo?, ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua – ironia?” (1992, p.14). É exatamente esta ironia de Nietzsche que permite refletir sobre a carga afetiva que se pode observar nos caminhos e descaminhos da dialética socrática, pois como a ironia poderia sobreviver sem uma dose de exagero? (Düttmann, 2004, p.71).

Não são desconhecidos os óbices apresentados por Sócrates, no livro X da *República*, quanto à influência desconcertante que a poesia pode exercer sobre o espírito que se esforça para desviar o olho da alma do lamaçal do sensório. Sócrates afirma a Gláucon a importância de se criticar a poesia e o legado dos belos poetas trágicos, em especial Homero, pois estes se aferraram ao reino das aparências desconsiderando as essências dos conceitos apresentados em obras tais como a *Odisséia*. Sócrates não nega que se sente prazer “quando vemos Homero ou qualquer outro poeta trágico imitar um herói na dor, que, no meio dos seus lamentos, se estende numa longa tirada ou canta ou bate no peito” (Platão, 1975, p.338).

Mas, em nome da razão, é necessário reprimir o desejo de identificação com os infortúnios de tais heróis, pois senão corre-se o risco de se parecer com aquilo que se deve repugnar, ou seja, o comportamento desmedido e descontrolado. As paixões da alma, tais como o amor e a cólera, as quais são suscitadas pela imitação poética devem ser afastadas de nossas ações: “Alimentá-las (as paixões) regando-as, quando conviria secá-las, fã-las reinar sobre nós, quando deveríamos reinar sobre elas, para nos tornarmos melhores e mais felizes, em vez de sermos viciosos e miseráveis” (Ibid., p.339). A concordância de Gláucon com o julgamento socrático sobre a poesia trágica representa também a

“vitória” do processo educacional/formativo da dialética de Sócrates sobre a chamada Paidéia homérica.

Diferentemente da *Odisséia*, na qual a vitória do astucioso Ulisses fora determinada também pela ajuda providencial dos deuses olímpicos, a leitura do conteúdo metafórico do mito da caverna consagra a intervenção humana como determinante nas conquistas obtidas pela alma daquele que gradativamente se afasta do sortilégio das paixões e dos sentidos até alcançar o cume da dimensão da Idéia do bem. Tudo pareceria perfeito não fosse um pequeno detalhe: a alma que é educada para abandonar o lamaçal no qual se encontrava não cessa de olhar, ainda que de soslaio, para este mesmo lodo dos sentidos, das paixões e, por que não dizer, dos instintos humanos. Ora, que tipo de força impulsionaria a avidez com a qual Sócrates defendeu a primazia da razão sobre o prazer a não ser o próprio prazer? Se referendarmos o raciocínio de Nietzsche de que Sócrates inverteria a “lógica natural” de que o instinto seria a força afirmativo-criativa e a consciência se conduziria de maneira crítica, de tal modo que, socraticamente falando, o instinto se metamorfosearia em crítico e a consciência em criador, então faz cada vez mais sentido a asserção nietzscheana de que

(...) o impulso lógico que aparece em Sócrates, estava inteiramente proibido de voltar-se contra si próprio; nesse fluir desenfreado mostra ele uma força da natureza, como só encontramos, para nosso horrorizado espanto, nas maiores de todas as forças instintivas (...) Que ele próprio, porém, tinha um certo pressentimento desta circunstância é algo que se exprime na maravilhosa seriedade com que fez valer, em toda parte e até perante seus juízes, a sua divina vocação. Era tão impossível, no fundo, refutá-lo a esse respeito quanto dar por boa a sua influência dissolvente sobre os instintos (Nietzsche, 1992, p.86).

Defrontamo-nos com uma estranha aporia, pois a carga afetiva da ironia que Sócrates tanto se esmerou em arrefecer foi a mola propulsora da lógica de sua argumentação e de sua argumentação lógica. Ademais, caso se reflita a respeito da dimensão pedagógica da ironia tendo como pressuposto básico o reconhecimento de sua carga afetiva, então se compreende a contradição aparente de Sócrates. Pois ele defende humildemente a permanência da necessidade de nem ser sábio de sua sabedoria e nem ignorante de sua ignorância e, concomitantemente, se auto-intitula pai ou irmão mais velho, ou seja, uma espécie de modelo ideal de uma Paidéia. (Platão, 1999, p.68). A humildade de Sócrates se metamorfoseia, em algumas ocasiões, em soberba intelectual porque Sócrates, embora fosse quem

fosse, era humano. E se as paixões e os desejos humanos exercem notoriamente um fascínio muitas vezes irresistível, a ponto dos espectadores das tragédias gregas se identificarem mimeticamente com os dramas dos heróis e se emocionarem de forma descontrolada, a dialética socrática, como expressão metodológica mais desenvolvida do raciocínio silogístico, também seduz seu praticante a, digamos, exercer sua vontade de poder. No livro de sugestivo título: *Crepúsculo dos Ídolos* é Nietzsche aquele que novamente aponta para a ferida de que a carga afetiva da ironia não pode ser desconsiderada, senão vejamos:

A ironia de Sócrates é uma expressão de revolta? De ressentimento da plebe? Ele goza enquanto oprimido de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? Ele vingá-se dos nobres que fascina? À medida que se é um dialético, tem-se um instrumento impiedoso nas mãos. Com ele podemos cunhar tiranos e ridicularizar aqueles que vencemos. O dialético lega ao seu adversário a necessidade de demonstrar que não é um idiota: ele o deixa furioso, mas ao mesmo tempo desamparado. O dialético despota o intelecto de seu adversário. Como? A dialética é apenas uma forma de vingança em Sócrates? (Nietzsche, 2001, p.20-21).

Seria mesmo a dialética apenas uma forma de vingança socrática? Se, por um lado, o exagero irônico de Nietzsche tem o mérito de iluminar as faces “obscuras” do afeto que potencializa a construção do jogo dialógico-irônico socrático e, neste sentido, pode-se identificar uma teoria da ironia nos escritos nietzscheanos (Bohrer, 2000, p.283), por outro lado esta mesma exorbitância despota o próprio reconhecimento de Nietzsche de que o impulso lógico socrático continha, na sua imanência irônica, uma dimensão emancipatória. Caso contrário, não faria sentido Sócrates criticar os adolescentes que se deleitavam sarcasticamente com a dialética, haja vista o fato de que “(...) sentem prazer, como jovens cães, em assediar e dilacerar pelo raciocínio todos os que deles se aproximam” (Platão, 1975, p.259).

Neste caso, não poderia haver melhor escolha do que o verbo dilacerar, uma vez que sarcasmo etimologicamente significa arrancar carne. Nota-se um componente sadomasoquista na utilização sarcástica da dialética, pois o prazer sádico de tais jovens certamente tem relação com as humilhações masoquistamente reprimidas, as quais encontravam vazão no dilaceramento do argumento alheio, tão logo estes dominassem os elementos da dialética. Mas, e Sócrates? Será que ele, mesmo sendo ciente desta possibilidade de uso da

dialética, se encontrava completamente equidistante do risco de “cair em tentação” e de se favorecer sarcasticamente do uso instrumental do jogo irônico-dialético?

### *Conclusão*

Não foram poucas, ou mesmo menores, as objeções feitas a Sócrates. É um embaraçado Kierkegaard que lembra as palavras de Ast de que a auto-humilhação de Sócrates teve o objetivo consciente de se exaltar diante dos pobres de espírito que são dominados pela opinião e pensam, equivocadamente, que são os senhores das essências dos conceitos. Porém, Kierkegaard reconhece que “este é justamente o fino jogo de músculos da ironia. A circunstância de que ele (Sócrates – Autor do texto) sabe que nada sabe o alegra e o deixa infinitamente leve por causa disto, enquanto os outros se matam por seus tostões (...) Quanto mais ele se alegra por causa deste nada, não como resultado mas como infinita liberdade, tanto mais profunda é a ironia” (Kierkegaard, 1991, p.189).

A alegria de Sócrates concerne justamente à força da ironia em produzir novos significados aos conceitos discutidos. Foi de extrema felicidade a percepção de Kierkegaard do reconhecimento de Sócrates de que não ser nem sábio de sua sabedoria e nem ignorante de sua ignorância o deixava infinitamente mais leve. Sua capacidade de autocrítica o eximia de se identificar e de ser identificado como o senhor absoluto dos conceitos, ao mesmo tempo em que tal constatação o habilitava a enveredar novamente pelos caminhos e descaminhos do conhecimento. É nesta perspectiva que a dimensão educacional/formativa da ironia se revela uma “tentativa de “palavração” (Verspralichung)<sup>2</sup> do mundo. A este respeito, a ironia remete ao mundo real, mas ela é uma tentativa de palavração do mundo na forma de uma réplica simultânea. E assim ela se refere aos mundos possíveis” (Japp, 1983, p.18).

Mas é novamente Nietzsche aquele que observa indícios da vontade de poder socrática que se jacta de ser a única que domina a própria ignorância, ao passo que todos os outros sucumbem ao poder da ilusão e da falta de compreensão. De acordo com Nietzsche, Sócrates julgou que “deveria corrigir a

---

<sup>2</sup> Trata-se de um termo de difícil tradução e que tem o sentido de disseminar as palavras e seus vários significados para o mundo.

existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fimbria com todo o respeito” (1992, p.85). As palavras de Nietzsche são tanto verdadeiramente impiedosas quanto absolutamente equivocadas? Ora, há sarcasmo em algumas respostas de Sócrates a Trasímaco na *República* (Platão, 1975, p.36) ou na *Apologia*, quando Sócrates afirma estar contente na ocasião em que Meleto lhe responde com má vontade (Platão, 1999, p.59). Porém, se ele procedeu desta forma em algumas ocasiões, é o mesmo Sócrates que tem a humildade de rever sua definição inicial no *Protágoras* e concluir que a virtude poderia sim ser ensinada.

O jogo irônico-dialético socrático, enquanto produção do conhecimento humano não pode se “crisalizar”, ou seja, se encapsular a ponto de se dirimir as cargas afetivas que lhe são imanentes. Quando isto acontece, então predomina a carga afetiva sarcástica que dilacera os argumentos alheios por meio da soberba intelectual daquele que não admite se equivocar no domínio dos conceitos discutidos. Na esfera educacional/formativa, tal “mestre” poderia ser caracterizado como um anti-Zaratustra. Diferentemente daquele que se aferra com todas as forças ao pedestal que julga ser-lhe de direito, Zaratustra “provocou” seus discípulos da seguinte maneira: “Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo. E porque não quereis arrancar folhas da minha coroa?” (Nietzsche, 2005, p.105).

Teria o Sócrates educador concordado com a autocrítica de Zaratustra? Penso que a resposta deva ser afirmativa, sobretudo se considerarmos o próprio raciocínio nietzscheano de que a força motriz da lógica socrática se referia aos instintos que foram tão insistentemente “combatidos” por Sócrates, os quais alicerçaram não só a falibilidade como também a altivez de sua condição humana. Se esta argumentação estiver correta, adquire cada vez mais sentido o elogio de Rousseau de que Platão, por meio dos diálogos socráticos da *República*, “não fez senão depurar o coração do homem”. O iluminista “herético” Rousseau, para usar uma expressão de Reale e Antiseri, sabia que o coração depurado não significaria sua destruição, mas sim o seu controle. Pois o conhecimento da virtude implicaria no aceite de que as paixões humanas não deveriam ser destruídas, mas sim controladas, na medida do possível, pela razão que se nutriria da seiva destas

mesmas paixões. Ora, quem é que consegue rir e elevar-se ao mesmo tempo? Provavelmente o educador que é capaz de rir, irônica e pedagogicamente, de si, ao reconhecer suas próprias limitações, tem mais chances de alcançar tal feito que, antes de ser feito divino, se faz ato humano, demasiadamente humano.

*Referências Bibliográficas.*

ADORNO, Francesco, (1999). *Introduzione a Socrate*. Roma-Bari: editori Laterza.

BOHRER, Karl Heinz, (2000). “Nietzsches Aufklärung als Theorie der Ironie”. In: BOHRER, K. H. (Hg.) *Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

CEPPA, Leonardo, (1983). *Schopenhauer Diseducatore*. Milano: Casa editrice Marinetti.

DÜTTMANN, Alexander Garcia, (2004). *Philosophie der Übertreibung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

JAEGER, Werner, (1995). *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: editora Martins Fontes. Tradução de Artur M. Parreira.

JAPP, Uwe, (1983). *Theorie der Ironie*. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann Verlag.

HÖLDERLIN, Friedrich, (1994). *Canto do Destino e outros cantos*. São Paulo: Editora Iluminuras. Tradução de Antonio Medina Rodriguez

HUTCHEON, Linda, (2000). *Teoria e Política da Ironia*. Belo Horizonte: editora da UFMG. Tradução de Julio Jeha.

IMPARA, Paolo, (2000). *Kierkegaard interprete dell'ironia socrática*. Roma: Armando editore.

KIERKEGAARD, Soren A. (1991). *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: editora Vozes. Tradução de Álvaro Valls.

NIETZSCHE, Friedrich, (1992). *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: editora Companhia das Letras. Tradução de J. Guinsburg.

NIETZSCHE, Friedrich, (2001). *Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. São Paulo: editora Relume Dumará. Tradução de Marco Antonio Casa Nova.

NIETZSCHE, Friedrich, (2005). *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: editora Civilização Brasileira. Tradução de Mário da Silva.

PLATÃO. (1945). *Protágoras e Crítone*. Lisboa: Silvas editora. Tradução de A. Vilela.

PLATÃO. (1975). *A República*. Sintra: editora Europa-América.

PLATÃO. (1999). *Apologia de Sócrates*. Rio de Janeiro: editora Ediouro. Tradução de Maria Lacerda de Moura.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario, (1990). *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: edições Paulinas.

ROUSSEAU, Jean Jacques, (1992). *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: editora Bertrand Brasil. Tradução de Sérgio Milliet.

WALSER, Martin, (1996). *Selbstbewusstsein und Ironie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.



