



## A ARTE DE ENSINAR

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes<sup>1</sup>

**Resumo:** Como se ensina filosofia? Pergunta preciosa que abre precedente para um longo e árduo caminho. Para isso não há resposta pronta, não está escrito e determinado, mas é preciso percorrer todo o caminho, pois a própria pergunta 'pode a filosofia ser ensinada?' já nos é uma pergunta filosófica e respondê-la significa entrar nos meandros da filosofia e em que consiste uma educação filosófica. A tentativa de responder a questão, nos deixa outra questão no ar: existe tal arte de ensinar? Se ela existe, então também existe seu artífice e seu objeto. Como nos diz Platão na *República* "cada arte foi feita para procurar e fornecer a cada um o que lhe convém por natureza" (341d). Se tomarmos o mestre como o artífice e o discípulo como objeto deste ensino, devemos ter em mente que a arte de ensinar é conveniente ao discípulo e não ao mestre. O mestre, portanto, é instrumento para que se possa ensinar tal arte ao discípulo. Se a filosofia é uma arte ensinável, então é preciso verificar a existência de tal mestre para ensiná-la. A dialética tem um papel de, através de seus cortes, encontrar a verdade a ser proferida no discurso da alma. O objetivo deste trabalho é refletir o ensino, seu instrumento e seu objeto a partir do pensamento da antiguidade grega, mais especificamente a obra de Platão e suas implicações sobre o ensino da filosofia.

**Palavras-Chave:** Platão; Educação Filosófica; Dialética; Discurso Amoroso; Phármakon.

Tema Livre

### I. INTRODUÇÃO

Filosofia: disciplina ampla, que envolve diferentes tipos de conhecimento. Mas como aprender tudo que envolve essa disciplina? Ou, melhor perguntando, é possível aprender tudo que envolve o universo da filosofia? A resposta mais sensata seria *não*, pois o conhecimento humano não consegue abarcar o todo que envolve este universo. Mas, se não sabemos tudo sobre filosofia, como podemos ensinar a filosofia? Esta preciosa pergunta abre precedente para a discussão deste trabalho.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor de Filosofia, Ética e Política do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM).



O nosso intuito é problematizar o ensino da filosofia como uma disciplina a ser aprendida a partir do pensamento de Platão. Pretendemos, desta forma, trazer questões que possam auxiliar a nossa investigação para uma solução coerente e satisfatória para o nosso próprio filosofar. Para isso, retomaremos alguns conceitos gregos de educação, focando-nos na época dos sofistas para demonstrar a sua influência dentro daquilo que chamamos educação.

No processo da educação filosófica, um caminho deve ser percorrido. Um caminho que ainda não está pronto nem determinado. Dessa maneira, deve ser ainda construído, pavimentado e lapidado com o preciosismo de um artífice, pois é nisso que consiste a boa formação: uma natureza adequada aliada a um bom aprendizado. Mas então, se há uma arte para se aprender filosofia, envolvendo um certo grau de dedicação, persistência e memória, pode haver, por outro lado, a arte de ensinar? Se sim, como melhor poderíamos construir esta arte?

## II. PAIDEÍA E MITO

Para refletirmos sobre o problema do ensino da filosofia, iremos antes citar uma passagem do Livro I da *República* de Platão que trata de um diálogo entre Sócrates e Trasímaco falando sobre a arte e que consideramos conveniente para nossa discussão.

- E então, Trasímaco? [...] Diz-me: não afirmamos nós sempre que cada uma das artes se diferencia das outras pelo fato de ter uma potência específica? [...]
- Diferenciam-se por isso, sim.
- E não é verdade que cada uma das artes nos proporciona qualquer utilidade específica, e não comum, como a da medicina, a saúde, a do piloto, a segurança de navegação, e assim por diante?
- Exatamente.
- Portanto, também a arte dos lucros tem o seu salário? Pois é esse o efeito que lhe é peculiar. [...] Acaso não concordamos que há uma utilidade peculiar a cada arte?
- Seja.
- Se há uma utilidade de que gozam todos os artífices em comum, é manifesto que devem empregar alguma faculdade adicional, comum a todos, e daí derivarem a utilidade.
- Assim parece.
- Ora, nós afirmamos que a utilidade dos artífices, quando ganham um salário, lhes advém de empregarem uma faculdade adicional à arte dos lucros. [...] Por conseguinte, não é da sua própria arte que advém a cada um esta utilidade, que é a obtenção de um salário; mas devemos



examinar a questão com rigor: a medicina produz a saúde, a arte dos lucros, o salário, e a do arquiteto, uma casa; ao passo que a arte dos lucros, que a acompanha, dá o salário. E as outras todas, igualmente, produz cada uma o seu efeito e são úteis àquele a quem se aplicam. Se, porém, não se lhe juntar um salário, é possível o artífice auferir alguma utilidade da sua arte?

- Não me parece.
- Mas acaso ele não é útil, quando trabalha de graça?
- Com certeza, assim o creio (PLATÃO. República, 346a1-e2).<sup>2</sup>

A passagem demonstra que toda arte tem uma utilidade que é conveniente ao objeto desta arte e não ao artífice. O mesmo se dá no caso da arte de ensinar: temos o mestre como artífice que irá colocar a utilidade desta arte a favor do discípulo. O mestre, portanto, é instrumento importantíssimo da relação, pois será através dele que a utilidade da arte será transmitida ao discípulo. E quem melhor para assumir o papel de mestre do que o próprio Sócrates? Sócrates é aquele personagem teimoso que na sua relação com os sofistas agia como um mestre ignorante, ou seja, um mestre que ensinava sem saber nada. Apesar dos *salários* serem úteis àquele que exerce sua arte, é inegável que o exercício da sua arte continua sendo útil para outros, mesmo que o artífice não receba nada por isto. Podemos dizer assim, que os *salários* e a *utilidade* são referentes a pessoas diferentes: um é o que pratica a arte e recebe a recompensa por sua prática, e o outro aquele que recebe a conveniência própria da arte em questão.

Dissemos que uma boa formação exige duas coisas, a primeira é uma boa natureza e a segunda um bom aprendizado. Os primeiros a pensarem sobre isso foram os sofistas do século V a.C., sendo este o ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo que imprime caráter a este e aos demais séculos. É nessa época que se tem a origem da *paideia* grega no sentido estrito que podemos dar à palavra educação e, segundo Jaeger,

chegou-se à convicção de que a natureza [φύσις] é o fundamento de toda a educação possível. A obra educadora realiza-se por meio do ensino [μάθησις], da doutrinação [διδασκαλία] e do exercício [ἄσκησις], que faz do que foi ensinado uma segunda natureza. (JAEGER, 2003, p. 356)

Temos aqui o conceito de educação atrelado ao conceito de natureza humana, que será posteriormente utilizado pela filosofia através dos mais

<sup>2</sup> Utilizamos aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho. As modificações na tradução são nossas.



variados filósofos. Vamos tentar esclarecer que conceito de natureza, *i.e.* a *phýsis*, é este que relacionado ao aprendizado forma uma segunda natureza.

No séc. V a observação sobre a *phýsis* passa a ter um novo foco. Ao invés de voltarem suas investigações para o cosmos natural, como fizeram os primeiros filósofos, os novos pensadores deste período irão desenvolver seus estudos sobre a *phýsis* a partir do homem. Mas que homem é esse? O que significa uma natureza humana? A ideia de natureza humana é uma descoberta essencial do espírito grego e somente por ela é possível uma verdadeira teoria da educação. Para entender este significado, não podemos separar o homem de sua relação com a *pólis*, pois é justamente no âmbito político que todo o processo educacional da época irá se desenvolver, já que é através da sua relação com a cidade que o homem é pensado. O conceito de *areté*, de excelência perde a sua ligação estrita com a nobreza para visar o desenvolvimento do todo múltiplo que aparece com o advento da democracia; com isso, duas concepções da natureza se formarão: (i) concepção aristocrática, que diz ser o homem diferente por natureza e que as leis formulam uma falsa igualdade entre eles, e (ii) democrática, onde o homem é igual por natureza, seja grego seja bárbaro, e será a lei aquela que impede o homem de agir conforme a sua necessidade natural. Seja como for entendida esta natureza, podemos dizer que, em sua maioria, os sofistas acreditavam na possibilidade de se educar o espírito para melhor desenvolvê-lo. Será no âmbito democrático que o Estado começará a melhor empregar a educação como instrumento para o desenvolvimento do cidadão e crescimento da cultural de um povo. Protágoras irá considerar as leis do Estado como a força educadora da *areté* política (JAEGER, 2003, p. 361). Será, portanto, no modelo ético-político que toda a educação, estritamente falando, irá começar. Não será diferente em Platão, quando no Livro II da *República* faz Sócrates propor junto de seus ouvintes a educar (*paideúo*) no discurso (*lógos*) os futuros guardiões da *pólis*, como se estivesse a contar um mito (PLATÃO, **República**, 376d).

O mito tem um papel fundamental dentro do ensinar platônico. Se pegarmos o início do diálogo *Fedro*, veremos o personagem Fedro perguntar a Sócrates se ele se persuade que o mito do rapto de Orítia seja verdadeiro [ὁ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;] (PLATÃO, **Fedro**, 229c)<sup>3</sup>. No que Sócrates irá caracterizar a interpretação alegórica do mito como *ἄγροικος σοφία* (PLATÃO, **Fedro**, 229e), uma espécie de sabedoria rústica, a qual os homens hábeis e incrédulos [*ἀπιστῶν*] gastam seu tempo tentando encontrar uma explicação cabível para o mito, e irá dizer não ter tempo para essas coisas, pois “ainda não fui capaz, como manda a inscrição

3 A maioria das referências ao ‘Fedro’ de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *Fedro* (Belém: EDUFPA, 2007). Para o texto grego utilizamos a edição de BURNET, 1902.



délfica, de me conhecer a mim mesmo” [οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτὸν] (PLATÃO, **Fedro**, 229e). Com esta fala, Sócrates estabelecer a diferença entre o verdadeiro *sophós*, aquele que aceita e crê nos mitos como uma forma de se conhecer a si mesmo ao ser por eles conduzido, e o *deinós* como sendo aquele descrente, que nada entende dos mitos e procura interpretá-los sem verdadeiramente compreendê-los. Isto, a nosso ver, faz da primeira utilização de Sócrates da palavra σοφοί em 229c, uma ironia àqueles que são descrentes dos mitos, sendo estes provavelmente os sofistas e outros que se utilizaram dos mitos de forma alegórica.

De acordo com Tate (1927), é mais provável que a interpretação alegórica tenha se desenvolvido gradualmente com o crescimento mais consciente de um uso de uma linguagem mítica para expressar especulações religiosas e filosóficas<sup>4</sup>. No século V a.C., século de Sócrates, o método alegórico já estava plenamente desenvolvido, tanto por filósofos, sofistas e outros pensadores da época. Fazia-se uso das tradições míticas para benefício próprio, afirmando suas próprias ideias através de uma interpretação dos mitos dos poetas. Afirmava-se, assim, haver por trás do mito um sentido oculto [ύπόνοια] que pudesse levar a sua verdadeira interpretação (TATE, 1929).

Na *República*, Platão ao tratar da educação [παιδεία], dirá haver duas espécies de discurso, um verdadeiro e outro falso [λόγων δὲ διττὸν εἶδος τὸ μὲν ἀληθές, ψευδὸς δ' ἕτερον] (PLATÃO, **República**, 376e). Ambos serão ensinados, mas primeiro o *lógos pseúdos*: que nada mais é do que os mitos que serão ensinados às crianças<sup>5</sup>. Tendo exposto as duas espécies de *lógos*, Sócrates irá expor uma terceira espécie de *lógos*, sendo esta terceira espécie o mito, que assim será por ele definido: “de algum modo, no todo, falso [ψευδὸς], embora contenha alguma verdade [ἀληθῆ]” ((PLATÃO, **República**, 377a). Entendemos aqui que o mito não é a enunciação do falso<sup>6</sup> propriamente, pois

4 Segundo TATE (1927), Ferecides de Siros parece ter sido um dos primeiros a utilizar Homero para seus próprios propósitos, dando um sentido alegórico aos mitos do poeta.

5 Reproduzimos aqui, para fins de esclarecimento deste percurso, o diálogo de Sócrates com seu interlocutor na *República*, 377a:

Παιδευτέον δ' ἐν ἀμγότεροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν;

Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις.

Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψευδὸς, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίους χρῶμεθα.

6 Para defender a tese de que o mito não é a enunciação do falso utilizamos os estudos de EDELSTEIN, 1949, p. 469; “To be sure, it is inherent in the nature of human understanding that truth and falsehood are forever closely interwoven”; e principalmente Veyne (1987), onde ele coloca: “O mito e o *lógos* não se opõem como o erro e a verdade” (p. 13-14); “[...] a tradição mítica transmite um núcleo autêntico que, ao longo dos séculos, se foi rodeando de lendas; só estas lendas é que põem problemas, mas não o núcleo” (p. 27); “O mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro, nem falso” (p. 45); “Conclusão: temos de antemão a certeza de que mesmo o mito mais ingênuo tem um fundo de verdade” (p. 87-88).



a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. O mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram. Segundo Edelstein, apesar do mito para Platão ser como uma fábula construída pela vontade ele não é uma antítese da razão (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. De acordo Luc Brisson, “Platão quer colocar o *lógos* no lugar do *mýthos*, mas deve levar em consideração o segundo para dar um fundamento ao primeiro e garantir sua eficácia” (BRISSEON, 2003, p.27).

O mito está ligado ao princípio [ἀρχή] e também à função [ἔργον], pois é de acordo com estes que se aplicam os moldes [τύποι] do discurso à alma [ψυχή] das crianças. Se os mitos forem bons, terão, pois, boas opiniões [δόξαι], do contrário estas serão erradas. Por isso, deve-se vigiar os autores de mitos [μυθοποιοί] e selecionar os mitos belos, recusando-se os ruins (PLATÃO, **República**, 377a-c). Quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é [ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ], mas a opinião [δόξα] que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável [δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα]. Por isso, os primeiros mitos que ouvirem devem ser compostos com a maior beleza possível, orientados para a virtude [ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μαιμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν] ((PLATÃO, **República**, 378d-e).

Depois de Fedro fazer um elogio ao discurso de Lísias, dizendo que ninguém seria capaz de dizer mais e melhor, Sócrates irá assim responder:

Τοῦτο ἐγὼ σοι οὐκέτι οἷός τ' ἔσομαι πθέσθαι· παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφοῦτες ἐξελέγξουσί με, εἴαν σοι χαρίζομενος συγχωρῶ.

Eis uma questão em que é impossível concordar contigo. Os sábios antigos, homens e mulheres que falaram e escreveram sobre o assunto, refutar-me-iam, se, para agradar, eu concordasse contigo. (PLATÃO, **Fedro**, 235b)<sup>7</sup>

Aqui, *παλαιοὶ σοφοί* talvez seja uma referência aos antigos poetas como Anacreonte e Safo, como Sócrates parece indicar abaixo em 235c, mas também pode ser uma ironia de sua parte para inserir um novo assunto. É comum, pelo menos nos diálogos de Platão, que Sócrates traga a figura de um sábio antigo para inserir novas ideias. Se assim o for, Sócrates estaria ele mesmo se incluindo entre os sábios, sem que precise isto dizer. No caso

<sup>7</sup> Utilizamos aqui a tradução de José Ribeiro Ferreira (1997).

indicado, esses antigos sábios são inseridos para contrapor a visão anterior de sabedoria criticada por Sócrates (PLATÃO, **Fedro**, 229c-230a) ao defini-los como *deinoí* e não como *sophoí*.



Na passagem 245c, Sócrates parece estabelecer uma clara distinção entre *δεινός* e *σοφός*. O primeiro como sendo descrente de qualquer tipo de demonstração, seja esta lógica ou mítica, e o segundo como crente desses tipos de demonstração. Sócrates parece apontar no primeiro grupo certo tipo de ceticismo existente na época quanto às questões relativas à natureza da alma. Observemos que o que Sócrates pretende fazer com sua demonstração é parte de um rito de iniciação, na qual os considerados sábios iniciam aqueles que ainda são novos. É preciso, nesse caso, que ambos sejam crentes [*πιστοί*] de tais ritos iniciáticos.

### III. *PHÁMAKON*, ENSINO E FILOSOFIA

Após serem proferidos os três discursos, o de Lísias dito por Fedro e os dois discursos de Sócrates, Fedro e Sócrates irão iniciar uma discussão sobre a retórica a partir da análise destes discursos. Sócrates está disposto a provar para Fedro que “a genuína arte de falar não existe sem uma união à verdade” (PLATÃO, **Fedro**, 260e) e, para isso, tomara a retórica pela sua primeira característica: a persuasão. Os retóricos se utilizariam da aparência de verdade para persuadir a maioria a acreditar nas palavras que dizem. Os discursos destes, portanto, estariam dominados por uma falsa verdade que caracteriza um não conhecimento do que está sendo dito, mas apenas uma vontade em se ganhar um debate, técnica esta muito apreciada por políticos. No entanto, Sócrates irá colocar em xeque esta arte da persuasão no momento em que esclarece que para se enganar o outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exatamente a semelhança das coisas e a sua diferença, sendo a única maneira para isso o conhecimento da verdade de cada coisa. Concluirá desta forma que

a arte da palavra, quem não conhecer a verdade mas ande à caça de opiniões fará dela, de certo modo, coisa ridícula, desprovida de arte. (PLATÃO, **Fedro**, 262c)

Partindo para a análise do discurso de Lísias irá demonstrar que desde o começo deste há um problema de não identificação do objeto que está a tratar. Lísias em momento algum irá definir o que é o amor, assunto tão controverso que entre os homens que eles diferem muito em suas opiniões. Para maior clareza do discurso, Lísias deveria ter iniciado pela definição do



amor, coisa que Sócrates fez em ambos os discursos que proferiu, apesar de apresentarem sentidos opostos, pois um afirmava que se deve conceder os favores a quem ama e outro ao que não ama. Isso entra em relação com as duas espécies de loucura existentes: uma nascida das enfermidades humanas e a outra provocada por um impulso divino que nos leva a abandonar os costumes habituais (PLATÃO, **Fedro**, 265a). Em seu primeiro discurso, Sócrates irá invocar as Musas (PLATÃO, **Fedro**, 237a), entretanto, o *daímon* que habita o seu interior obriga-o a se redimir perante *Éros*, obrigando-o, pelo seu próprio bem, a fazer um segundo discurso. De acordo com o que Sócrates mesmo diz, “manifestou-se-me o *sinal divino* [δαίμόνιον] que me é habitual e sempre me detém de algum intento; pareceu-me ouvir uma voz aqui mesmo, que me impedia de sair antes de purificar-me” (PLATÃO, **Fedro**, 242b-c)<sup>8</sup>. O *daímon* socrático sempre se manifesta para indicar a Sócrates não o que ele deve fazer, mas o que não deve fazer e, nesse caso, Sócrates havia se equivocado em seu primeiro discurso e, portanto, deveria se redimir em um segundo discurso. O elogio que se segue em seu segundo discurso é consequência disto, uma *purificação* do amor e da sua linguagem maníaca<sup>9</sup>.

Aquele que tem beleza será apontado na passagem 252b do *Fedro* como médico, pois é o único capaz de cuidar do amante em seus graves sofrimentos. Aqui é interessante analisarmos essa denominação médica, dada por Sócrates, para classificar a beleza. O médico é aquele que possui a ciência de curar os corpos oferecendo o φάρμακον adequado ao doente. A má administração do *phármakon* pode servir para matar como um veneno, pois é essa a duplicidade do *phármakon*: tanto pode ser remédio e curar, como pode ser veneno e matar. Somente pelo conhecimento da dosagem correta se pode curar. Se voltarmos à linguagem do *Fedro*, podemos notar que se o amado é o médico, o amante deve ser por oposição o doente, aquele que se encontra em estado de loucura. Mas o *phármakon*, de acordo com a passagem 230d, é o discurso (*lógos*), assim dito por Sócrates:

Tu, porém, pareces ter encontrado o remédio [φάρμακον] para me fazer sair, porquanto, tal como se conduzem os animais que têm fome, estendendo-lhes um ramo ou algum fruto, do mesmo modo tu, acenando-me com discursos [λόγους] em livros, é evidente que me levarás a percorrer toda a Ática e qualquer outro lugar que queiras.

8 Grifos nossos.

9 Nesse caso, nos referimos a palavra grega μανία que significa ‘loucura’. Sócrates irá se apropriar dessa linguagem para diferenciar os tipos eróticos possíveis.





Na passagem aqui citada, podemos ver um Sócrates, que quase não saía da cidade, a percorrer um longo caminho para fora da cidade atrás de Fedro, por ter este um discurso em mãos. O objeto do *phármakon* é a alma, o que torna o discurso uma droga para a alma toda. Mas este discurso é sobre o amor, portanto, cabe que analisemos em que medida ele deve ser administrado. Segundo Kohan,

Uma maior proximidade da vida de Sócrates com o *phármakon* é manifesta em outros *diálogos*. Em uma passagem do *Mênon*, Mênon acusa Sócrates de tê-lo enfeitiçado e drogado (*geoteúeis me kai pharmátteis*, 80a). Sócrates o reconhece sem problemas, apenas coloca uma condição: que se leve todos os outros ao *phármakon* da *aporía*, porque ele está mais em *aporía* do que ninguém. No *Cármides*, Sócrates é apresentado por Crítias como conhecedor da droga (*ho tò phármakon epistámenos*, 155c) que poderá curar a dor de cabeça de Cármides (“cuidar da alma com algumas poções”, *epoidais tisin*, 157a). (KOHAN, 2012, p. 38)

O *phármakon*, como bem demonstra Kohan, se situa em um vocabulário muito próximo a Sócrates em seu sentido tanto de droga como de encantamento. Todo *phármakon* tem uma potente relação e função com a *phýsis* de maneira que tanto as propriedades de uma droga são retiradas da natureza, assim como o poder de um encantamento também é extraído da natureza. De modo que, em magia, se poderia dizer que a *phýsis* também é uma *pharmakis*<sup>10</sup>. Se tomarmos todo discurso amoroso<sup>11</sup> como um *phármakon*, podemos distinguir dois tipos de *Éros*. O primeiro seria aquele que ultrapassa a medida do *phármakon*, se tornando um veneno e adoecendo aquele que o utiliza, como ficou representado no primeiro discurso de Sócrates. O segundo é aquele que se mantém na medida do *phármakon* e, como remédio, eleva ao estado divino a alma daqueles que o experimentam<sup>12</sup>. A medida de que falamos nos é dada pelo próprio Sócrates que, ao falar das quatro loucuras divinas, assim falará da erótica:

10 Isso está dito especificamente em Cláudio Eliano (séc. II) em seu *Sobre a Natureza dos Animais*, 2.14: “sendo assim, pode-se dizer que mesmo a natureza [φύσις], embora não ferva ninguém nem aplique drogas, como Medéia ou Circe, também é um encantamento [φαρμακίς]”. Utilizamos a edição de SCHOLFIELD, 1958. Tradução nossa.

11 Cf. PLATÃO, *Fedro*, 227c; λόγος ... ἐρωτικός.

12 Utilizamos para *eros* o mesmo paralelo que se estabelece entre a *mania* na passagem 265a do *Fedro*: “Μανίας δέ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξάλλαγῆς τῶν εἰωθῶτων νομίμων γιγνομένην”.



[...] ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐγαλτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικὸν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα, ὃ Φαῖδρε, καλῶν παιδῶν ἔφορον.

[...] e a [quarta], a loucura erótica, considerada a melhor de todas, e não sei de que jeito, ao nos representarmos a emoção amorosa, atingindo, sem dúvida, por vezes, a verdade, como também nos afastando dela, encaixamos um discurso não de todo carecente de persuasão, uma espécie de hino mítico, *na medida* e piedoso, em louvor de Ἔρος, ó Fedro, nosso comum senhor e protetor dos belos jovens. (PLATÃO, **Fedro**, 265b-c)<sup>13</sup>

Dividimos os tipos de *éros* em dois, considerando o número de discursos de Sócrates, nos apoiando no próprio *Fedro* de Platão quando, a partir de 265c, Sócrates coloca seus discursos como opostos e separa-os, demonstrando como o discurso trocou a censura pelo elogio [ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι] (PLATÃO, **Fedro**, 265c), e irá dividi-los em esquerda e direita:

Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνῶναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον. ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὸ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνός διπλᾶ καὶ ὁμόνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἐν ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἠγησάμε-να τὸ λόγῳ, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκεν τρῖν ἐν αὐτοῖς ἐφευρῶν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαθὸν ἡμᾶς, ὁμόνυμον μὲν ἐκεῖνον, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρῶν καὶ προτεινόμενος ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.

A capacidade de separar de novo em espécies, segundo as articulações naturais, e procurar não causar roturas em nenhuma parte, ao modo do carniceiro inexperiente. Sirvam de exemplo os dois discursos de há pouco que reuniam a loucura do espírito em uma única ideia comum. Tal como de um corpo só nascem membros duplos e homônimos, chamados esquerdos uns, e outros direitos, assim também os dois discursos consideraram o conceito de loucura como uma unidade que nos é congênita: um deles, cortando e recortando a parte esquerda, não

13 As modificações e os grifos na tradução são nossos.



cessou de a dividir, enquanto não encontrou aí uma espécie de amor, denominado sinistro, a quem com toda a razão encheu de vitupérios; o outro levou-nos para a parte direita da loucura e, após ter encontrado aí um amor homônimo daquele, mas de natureza divina, apresentou-o ante os olhos de todos e cantou-lhe louvores, como sendo a causa dos maiores benefícios para nós. (PLATÃO, **Fedro**, 265e-266b)

Consideramos tais discursos como complementares, um não podendo existir sem o outro, pois não existe direita se não existir esquerda e vice-versa. Portanto, para que exista o bom *éros* da direita, é preciso que exista o mau *éros* da esquerda. Isso respalda a teoria do discurso amoroso como um *phármakon*, deixando claro que a diferença entre um tipo e outro está na medida deste. Os que são capazes de fazer esta divisão são chamados por Sócrates de dialéticos, o que caracteriza esse tipo de capacidade de dividir corretamente um discurso como parte da dialética por oposição ao discurso retórico mal dividido.

Tendo um discurso como função conduzir as almas (PLATÃO, **Fedro**, 271d) deve conhecer os diferentes tipos de alma para que possa inscrever nesta o correto discurso. Pois a escrita se tomada como no mito de Theuth traz apenas um enfraquecimento da memória e má condução do conhecimento, mas se for tomada e escrita na própria alma reforça a memória e a inteligência, como um discurso vivo. Portanto, se um discurso é escrito sem espírito crítico ou intenção de instruir, visando apenas a persuasão, de nada serve de fato. Mas se forem considerados os destinados ao ensino, feitos para instruir e realmente escritos na alma, a respeito do justo, do belo e do bom, são únicos que mostram clareza e merecem reconhecimento (PLATÃO, **Fedro**, 277e-278a). A dialética tem a função de, através de seus cortes, encontrar a verdade a ser proferida no discurso da alma.

A dialética tem um papel fundamental na *República*, sendo a última das disciplinas ensinadas para os aspirantes à filósofo. Aqueles que tiverem uma natureza adequada para a filosofia, devem ser educados para a filosofia. A natureza filosófica consiste em uma série de características que alguém deve ter para ser considerado apto à filosofia. Essa aptidão à filosofia não é garantia que este homem se tornará um filósofo de fato, pois há também o fator educação como fundamental para o desenvolvimento do filósofo. Dessa forma, a natureza filosófica é necessária para que alguém venha a se tornar filósofo, mas não é condição suficiente para isso. Tais características necessárias à filosofia seriam: memória, facilidade de aprender, grandeza de alma, amigo da verdade, da justiça, da coragem e da temperança (PLATÃO, **República**, 487a3-5).

No Livro VII, Sócrates irá enumerar todas as disciplinas que o filósofo deve estudar, sendo estas aritmética, geometria, esterimetria, música e



dialética. A dialética só deveria ser aprendida, portanto, depois de todas essas. Dessa formas, temos na primeira educação da *República* o papel principal do mito como formador, já na segunda educação, temos o papel principal da dialética para que se possa conhecer verdadeiramente. Será através da dialética que o filósofo estará apto a contemplar as formas e aquela que é considerada a principal forma: a forma do bem. Ao falar da ideia de bem, Sócrates irá dizer:

τείνει δέ, φαμέν, πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζειν ψυχὴν εἰς ἐκείνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν.

Ora tende para aí tudo o que força a alma a voltar-se para aquele lugar onde se encontra o mais feliz de todos os seres, o que ela de toda maneira tem de contemplar (PLATÃO, *República*, 526e3-5).

O próprio Bem é dito como o mais feliz de todos os seres, para o qual a alma deve ser forçada [*ἀναγκάζειν*] a voltar-se. Se somarmos a isso que a vida fora do governo é uma vida melhor, poderemos inferir que a contemplação do Bem é o que há de mais feliz, sendo essa a *vida melhor* do filósofo. Em outras palavras, a dialética representa o caminho para o verdadeiro conhecimento do filósofo e, dessa forma, os estudos filosóficos devem levar em direção ao caminho para a verdadeira realidade.

#### IV. CONCLUSÃO

Ao tratarmos da possibilidade do ensino de filosofia, nos apoiamos em Platão para identificar e tatear um caminho possível de uma educação filosófica. Com isso, percebemos que é preciso aprender a identificar a dosagem correta do *lógos-phármakon* filosófico para que se possa conduzir a alma para o correto caminho. O que fica claro pela experiência socrática é que a filosofia implica em uma vivência e para se ter uma correta educação filosófica é preciso experimentar o próprio filosofar. Pensar filosoficamente é uma tarefa que exige um esforço pessoal que não pode ser feito por aqueles que não tentam ou não experimentam a filosofia.

Dessa forma, o princípio socrático de conduzir seus discípulos para a filosofia leva em conta a própria alma do discípulo e o seu esforço pessoal para o conhecimento. A *dosagem do discurso* e os ritos de iniciação levam em consideração a próprio esforço do discípulo com o intuito de exercer uma investigação filosófica. De maneira que não há filosofia sem uma relação dialógica entre mestre e discípulo, além de um pensar dialético no intuito de despertar de um verdadeiro saber.



**Abstract:** How do you teach philosophy? Precious question that opens precedent for a long and arduous path. The answer is undetermined, it is not written ready, but it is able to go all the way, for a single question can be a philosophy being taught when it comes to a philosophical word and answering it means entering into the intricacies of philosophy and which consists a philosophical education. However, an attempt to answer a question, leaves us another question in the air: is there such an art of teaching? If it exists, then there is also its art and its object. How does Plato in the *Republic* "every art was made to look for and provide a gift to the convention by nature" (341d). If we take the teacher as a pupil and the disciple as an object of teaching, we must keep in mind that the art of teaching is convenient for the disciple and not for the teacher. The master, therefore, is an instrument to become capable of teaching art to the disciple. If it is a philosophy is an accessible art, one must verify the existence of such a master to teach it. Dialectics has a role, through its courts, to find truth and be uttered in the discourse of the soul. The study is thinking the teaching, the instrument and its work by the Greek antiquity, more specifically Plato's philosophy.

**Keywords:** Plato. Philosophical Education. Dialectic. Love Speech. *Phármakon*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Edições e traduções de textos clássicos*

BURNET, J. **Platonis Opera**, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Ioannes Burnet, Tomus II. Oxford: Oxford University Press, 1902.

FERREIRA, J. R. **Fedro**. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

NUNES, C. A. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

SCHOLFIELD, A. F. **Aelian on the characteristics of animals**, v. 1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.

PEREIRA, M. H. R. **Platão. A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SLINGS, S. R. **Platonis Rempvlicam**, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

### *Estudos*

BRISSON, Luc. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. **Kriterion**, n. 107, 2003, p.24-38.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

EDELSTEIN, L. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. **Journal of the History of Ideas**, v. 10, n. 4, 1949, p. 469.

JAEGER, W. **Paidéia. A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOHAN, W. O. A filosofia e seu Ensino como pharmakon. **Educar em Revista**, n. 46, p. 37-51, 2012.

TATE, J. The Beginnings of Greek Allegory. *The Classical Review*, v. 41, n. 6, p. 214-215, 1927.

\_\_\_\_\_. Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, v. 23, n. ¾, p. 142-154, 1929.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos nos seus Mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.

