



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 11, Vol. 2 (2017)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

**DO MAL COMO REMÉDIO OU A PEDAGOGIA COMO *PHÁRMAKON*
PARA A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO**

Adalgisa Leão Ferreira¹

RESUMO

O nome *Télefo* no mundo antigo tornou-se o representante proverbial do conceito de “cura pela arma que causou o ferimento” ou, para usar a terminologia platônica, um expoente máximo do conceito de *phármakon*, que em sua ambiguidade constitutiva, pode significar remédio e/ou veneno. O argumento desenvolvido no presente texto aposta e insiste que a filosofia da educação *deriva* – no sentido de proceder e também de estar à deriva – das questões provenientes da pedagogia, da incerteza do gesto de educar. O *phármakon* vem acenar para o fato de que a pedagogia, considerada como um campo de saber menor nas humanidades, na verdade é a própria condição de possibilidade e existência do que chamamos filosofia da educação. Ou seja, o mal como o próprio remédio. Então, não seria o momento da

¹ Pedagoga e Mestre em Educação, atualmente está no doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Educação UFPE, onde desenvolve pesquisas que buscam correlacionar o pensamento de Peter Sloterdijk (sobretudo no que se refere à razão cínica) e o discurso pedagógico. Áreas de interesse: Teorias da Educação e Filosofia Política Contemporânea. E-mail: gisaleao@gmail.com

filosofia da educação, tal como Télefo, se encaminhar vestida de mendigo rumo ao campo pedagógico em busca de sua *cura*?

Palavras-chave: deriva; filosofia da educação; pedagogia; *phármakon*.

RESUMEN

El nombre Télefo en el mundo antiguo se convirtió en el representante proverbial del concepto de "curación por el arma que causó la lesión" o, en la terminología platónica, un exponente máximo del concepto de *phármakon*, que en su ambigüedad constitutiva, puede significar remedio y/o veneno. El argumento desarrollado en el texto apuesta e insiste en que la filosofía de la educación deriva – en el sentido de proceder y también de estar a la deriva – de las cuestiones provenientes de la pedagogía, de la incertidumbre del gesto de educar. El *phármakon* viene a acentuar el hecho de que la pedagogía, considerada como un campo de saber menor en las humanidades, en realidad es la condición misma de posibilidad y existencia de lo que llamamos filosofía de la educación. Es decir, el mal como el propio remedio.

Palabras clave: deriva; filosofía de la educación; pedagogía; *phármakon*.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Como em geral acontece na mitologia grega, muitas são as versões para a mesma história. A versão mais corrente para a circunstância do nascimento do nosso personagem pode ser resumida da seguinte maneira:

Télefo é filho de Hércules e Augé, filha de Áleo, rei de Tégea. De todos os filhos de Hércules, conta-se que Télefo foi o que mais se pareceu com seu pai. Hércules, em passagem por Tégea em sua jornada para combater o rei Augias, exaltado pelo vinho, violou a sacerdotisa virgem junto a uma fonte. A virgem era Augé.

Tendo a fome e a peste abatido Tégea, Áleo foi informado pela pitonisa que um crime havia sido cometido dentro do recinto sagrado de Atena e dirigindo-se para lá, encontrou a filha em avançado estágio de gestação. Embora tenha chorado e declarado que Hércules a violentara devido a embriaguez, Áleo não acreditou. Conduziu-a até a praça central mas, envergonhado com a situação, não conseguiu matar a filha em público. Encarregou então Naupilo de afogá-la.

Naupilo pôs-se a caminho – mas nunca intencionou matar Augé, tendo por objetivo vendê-la como escrava – mas no monte Partênio ela começou a sentir as dores do parto. Deu uma desculpa qualquer, entrou no bosque e lá pariu um menino, que ocultou sobre os arbustos e voltou ao local onde Naupilo esperava para seguirem viagem. Augé foi vendida a uns

mercadores que a levaram para a Mísia. O pequeno Télefo foi amamentado por uma corsa e encontrado por pastores que lhe ofereceram como presente ao rei Córito, lhe criou como filho.

Quando atingiu a maturidade, Télefo consultou o oráculo para saber o paradeiro de sua mãe, e foram-lhes proferidas as seguintes palavras: “Navegue em busca do rei Teutras, o mísiu, sem proferir uma única palavra”. Conta-se que Teutras estava tão empenhado em uma guerra estrangeira inoportuna que mandou publicar que daria sua filha adotiva Augé e sua coroa àquele que o livrasse de seus inimigos. Télefo se colocou à frente dos mísiu e obtendo a vitória, foi reconhecido como herdeiro da Mísia.

Aqui se sucede o episódio trágico do reconhecimento entre mãe e filho: na noite de núpcias, Augé – fiel à lembrança de Hercules – ameaça matar Télefo se ele não se retirasse de seu quarto. Este por sua vez, quis empregar-lhe a força. Nesse momento, os deuses interferiram e enviaram uma enorme serpente que se interpôs entre eles. Assim, por inspiração divina, mãe e filho se reconheceram e os crimes de incesto e matricídio foram evitados. Após o episódio, regressaram à terra natal.

Segundo os comentadores, é difícil assegurar que exista um elo verdadeiro e seguro sobre a história do nascimento e o episódio da vida adulta de Télefo – que é o que nos interessa efetivamente. Vejamos:

Conta a tradição que os gregos em expedição a Troia, sem conhecer o caminho, desembarcaram por engano na Mísia. Télefo, que havia sido designado como herdeiro do trono, enfrentou e rechaçou os estrangeiros, que voltaram para o mar. Durante oito anos os gregos reuniram outro exército para realizar uma nova expedição.

No entanto, Télefo foi ferido na coxa por Aquiles durante a luta e sofria com o ferimento aberto, que nunca cicatrizava, apesar de passados os anos. Consultou o oráculo de Apolo para saber o que poderia lhe curar, obtendo como resposta que “apenas aquele que causou a ferida pode curá-la”.

Télefo então rumou em direção à Grécia vestido de mendigo e ofereceu aos gregos mostrar-lhes o caminho para Tróia em troca de sua cura. Aquiles concordou e colocou um pouco da ferrugem de sua lança no ferimento, curando-o e Télefo cumpriu a sua promessa.

O nome de Télefo no mundo antigo tornou-se o representante proverbial da ideia de “cura pela arma que causou o ferimento” ou, para usar a terminologia platônica, um expoente máximo do conceito de *phármakon*, que em sua ambiguidade constitutiva, pode significar remédio e/ou veneno.

O argumento a ser desenvolvido no presente texto aposta e insiste que a filosofia da educação *deriva* – no sentido de proceder e também de estar à deriva – das questões provenientes da pedagogia, da incerteza do gesto de educar. O

phármakon vem acenar para o fato de que o que é considerado como um campo de saber menor nas humanidades – a pedagogia – na verdade é a própria condição de possibilidade e existência do que chamamos filosofia da educação. Ou seja, o mal como o próprio remédio.

O PHÁRMAKON

É preciso deixar claro de antemão que não se trata de uma análise do texto *A Farmácia de Platão* (2005) de Jacques Derrida. O recurso à referida obra se efetiva apenas porque ela “dá o que pensar” no sentido de uma experiência de pensamento.

De acordo com as análises empreendidas por Derrida, desde as primeiras menções à Farmácia no início do *Fedro*, faz-se referência à sua ambiguidade constitutiva. Farmácia (*Pharmákeia*) é também um nome comum que significa a administração do *phármakon*, da droga: do remédio e/ou veneno.

O phármakon seria uma substância, com tudo que esta palavra possa conotar, no que diz respeito à sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando desde então, o espaço da alquimia (Derrida, 2005: 14. Grifos do original).

Operando por sedução, o *phármakon* faz sair dos rumos e das leis habituais, gerais, naturais. Faz Sócrates – conhecido por se manter sempre dentro dos muros da cidade – sair de seu lugar habitual e de seus caminhos costumeiros. O *Fedro* é conhecido como uma dura crítica à escritura mas são justamente as folhas das escrituras que agem como um *phármakon* que expulsa ou atrai para fora da cidade aquele que nunca quis sair dela, mesmo quando para escapar da cicuta.

A tradução corrente de *phármakon* por remédio – droga benéfica – não é de certa forma inexata. Mas, diferentemente de “droga” e mesmo de “medicina”, o termo *remédio* é capaz de tornar explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da mágica de uma força à qual não se domina bem os efeitos, de uma dinâmica que sempre surpreende quem deseja manejá-la como mestre ou súdito.

Mas o que está em jogo aqui é o fato de o remédio ser inquietante em si. Não há remédio inofensivo. O *phármakon* não pode ser jamais simplesmente benéfico e isso se dá por duas razões que são profundamente distintas. Primeiro porque a

essência ou a virtude benéfica de um *phármakon* não o impede de ser doloroso, sobretudo porque ele é fruto de uma mistura. Segundo – e mais profundamente, afirma Derrida – porque artificial.

Nesse ponto Platão segue a tradição grega em sua plenitude: o *phármakon* contraria a vida natural, seja a da pessoa saudável, a do doente ou da própria doença.

No *Timeu*, a doença natural é comparada, como o *lógos* no *Fedro*, a um organismo vivo que é preciso deixar se desenvolver segundo suas normas e suas formas próprias, seus ritmos e suas articulações específicas (Derrida, 2005: 47).

Sabemos que a filosofia francesa se debruçou arduamente sobre o tema do *fora*. Autores como Blanchot, Deleuze, Guatarri, Foucault, só para citar alguns, chegaram à conclusões parecidas ao considerar o *fora* como não-relação, como não-lugar, algo que está sempre resistindo ao poder. Por ser um espaço de virtualidades termina por constituir uma não-dimensão, um *fora* do poder que é sempre sua resistência. O *fora* como algo que não pode ser capturado pelo saber. Ora, sem elaborar um efeito estritamente retroativo, mas conhecendo a ojeriza grega ao estrangeiro – logo, ao que está/vem de *fora* – torna-se mais evidente o perigo iminente do *phármakon*, esse suplemento que é artificial, danoso porque de *fora*.

De acordo com Derrida, Platão mantém tanto a exterioridade da escritura (lembrando que o *Fedro* trata da tensão entre escrita e memória) quanto o seu poder maléfico de penetração, capaz de infectar as dimensões mais profundas do indivíduo e, logicamente, da vida na cidade. Assim, o *phármakon* é esse suplemento perigoso que entra por arrombamento exatamente naquilo que gostaria de não precisar dele e que, ao mesmo tempo, se deixa romper, violentar, preencher, substituir, ou seja, completar pelo próprio rastro que no presente aumenta a si próprio e nisso desaparece.

[...] o suplemento supre. Ele não acrescenta senão para substituir. [...] enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio (Derrida, 2004: 173).

É por isso que a tríade Platão-Rousseau-Saussure tentou em vão dominar a lógica suplementaria através do raciocínio, porque o *phármakon* já está abarcado na própria estrutura do *lógos*.

O TELEFISMO DE JEAN STAROBINSKI

Em 1989 o suíço Jean Starobinski publicou na França a obra intitulada *Le Remède dans le Mal*, que se debruça sobre qual era a linguagem e os argumentos empregados nos séculos XVII e XVIII por alguns autores no intuito de fazer a crítica das tensões entre condutas escondidas e as convenções sociais da época. Nessa reflexão, o autor se vale de uma série de exemplos que vão desde a utilização da palavra civilização no século das Luzes, passando pela doutrina clássica de civilidade e a arte da adulação, culminando numa análise do remédio no mal em Rousseau², que intitula a obra.

Sendo pedagoga, não poderia deixar de me inquietar uma análise sobre o mal como remédio que privilegia justamente a vida e a obra de um dos autores mais influentes no campo pedagógico ocidental, autor que escreveu um tratado sobre a educação e a arte de formar os homens – *O Emilio* (1762). Quais seriam as implicações realmente pedagógicas se levássemos a cabo a questão do mal como um remédio em Rousseau, especificamente, e na educação de maneira alargada? Esse não é o objetivo do presente texto, mas fica o convite à experiência de pensamento.

Sendo assim, no capítulo cinco da obra supracitada, intitulado “O remédio no mal: o pensamento de Rousseau”, Starobinski desenvolve dentre outros argumentos, um paralelo entre a lança de Aquiles e o *Telefismo* – conceito cunhado para dar conta da metáfora de buscar a cura através da arma que causou o ferimento – metáfora esta que pode ser encontrada nos mais diversos domínios da filosofia e da vida cotidiana.

Sem dúvida um argumento sofisticado. Afirma que Rousseau, ao se referir à sua própria infância, descobre a doença aí inscrita desde a origem: “Nasci fraco e doente; custei a vida de minha mãe, e meu nascimento foi o primeiro de meus infortúnios” (Rousseau *apud* Starobinski, 2001: 162). Essa ferida inicial, ou poderíamos dizer, a convicção e o relato dessa ferida, exige e mobilizará toda uma

² Apenas em 2001, foi publicada uma versão em português da obra, pela Cia das Letras que ao invés de manter o título original, decidiu por “As Máscaras da Civilização”, com tradução de Ana Lucia Machado. Cf. STAROBINSKI, J. (2001) **As Máscaras da Civilização**. Cia das Letras. São Paulo.

gama de energias reparadoras, toda uma série de faculdades de compensação em Rousseau: a vida inteira não será suficiente para tentar encontrar a cura, quando o mal é inseparável da própria vinda ao mundo!

O mal e os cuidados que o combatem entram em composição (tal como o *phármakon*), na medida em que a própria possibilidade de sobreviver resultou de uma intervenção salvadora – mas que ao mesmo tempo, permitiu que o mal se perpetuasse. Em seu relato, Rousseau não hesita em unir os contrários, em atá-los inextrincavelmente, evocando daí a possibilidade de extrair do próprio mal um princípio terapêutico.

A ideia é formulada de maneira simples: o remédio poderia ser encontrado na vizinhança (ao lado) da planta venenosa ou no próprio interior (na substância) do animal perigoso. No primeiro caso, o mal atrai para perto dele seu antídoto, no segundo, ele o contém. A imagem do remédio coincide com a de uma sociedade onde o saber é restrito. A sagacidade está em confiar este ambíguo privilégio do saber a um pequeno número de pessoas, que velariam por perpetuá-lo, ampliando-o, mas limitando a sua difusão. Aqui, é fácil reconhecer o ideal rousseauiano da comunidade fechada. Ou seja, “O remédio é o próprio mal, mas mantido sob alta vigilância por homens excepcionais que não se deixarão corromper por seu poder nefasto” (Sarobinski, 2001: 165).

O mal de que Rousseau acusava as ciências e as artes era justamente o de dissolver a verdade das relações humanas. Qualquer semelhança com a desconfiança de Platão para com a escritura, não é casual, pois para ele o livro e a droga estavam envoltos em um mesmo gesto, dados ao empirismo do acaso, acessado através das vias mágicas e não de acordo com as leis da necessidade. Muito já se falou sobre o platonismo rousseauiano, as congruências entre as obras de ambos os autores perpassam planos educacionais, estéticos, éticos e políticos.

O que nos interessa realmente é perceber que tanto *O Emílio* quanto *O Contrato Social* são os grandes projetos teóricos que dependem dos princípios que convidam a voltar o mal contra ele próprio. E é nesse sentido que Satorobinski (2001) nos convida a ingressar no seu conceito de *telefismo*.

A história de Télefo, como já foi mencionado, tem muitas variantes e muitas interpretações. No que se refere à sua infância, esta pode ser lida como uma variante do mito de Édipo, tendo em vista elementos como o abandono, o

acolhimento, a consulta ao oráculo, a busca pela mãe, o incesto, etc. Mas para os propósitos do presente texto, vamos nos deter apenas na segunda parte da história, que versa sobre a sua vida adulta.

Recordemos: Télefo foi ferido na coxa por Aquiles em ocasião de uma batalha e mesmo com o passar dos anos a ferida não cicatrizava. Consultou o oráculo que lhe disse que apenas a arma que causou a ferida poderia curá-la. Télefo vai aos gregos e oferece guiá-los em troca da sua cura. Aquiles tomou um pouco da ferrugem de sua lança e fazendo com ela um emplasto, Télefo foi curado.

O mito de Télefo segundo Starobinski é importante porque permite organizar um esquema psicológico homólogo a certos temas cosmológicos (gnósticos, cristãos revolucionários, etc.) em que a causa atribuída ao mal é reinterpretável como uma causa de bem futuro, em que a violência infligida (ou sofrida) se pretende anunciadora da cura³. E nesse diagnóstico, segue afirmando que as mais diversas teodicéias podem valer-se das palavras do oráculo anunciador de que aquele que causou o ferimento o curará.

Rousseau propõe, sem dúvida, o mais perfeito exemplo de uma filosofia da história tefefiana e de um telefismo da existência individual. O mecanismo projetivo faz com que se acredite que o ferimento foi causado pelos outros, é acusado como vindo de fora e a cura como um esforço individual, surgida de dentro. Se estivesse demasiadamente claro que o ferimento na verdade veio do próprio sujeito, o trabalho reparador se acharia entravado em sua própria fonte.

Télefo curado pela ferrugem da lança! Conta-se que Plínio, o Velho, viu aí o sentido mais literal das propriedades hemostáticas e cicatrizantes das raspas metálicas. Poderíamos meditar sobre o fato de que a substância medicamentosa não é completamente idêntica à substância vulnerante: no intervalo, seu material foi alterado, o tempo agiu sobre ele e o ferro não é mais do que um pó. A repetição é

³ Acredito que o trabalho de escritura não pode ser construído apartado da realidade. É nesse sentido que enxergo que discussão aqui empreendida – de um esquema psicológico refinado – se acopla diretamente ao momento político brasileiro, sobretudo quando da finalização do presente texto. No dia 30/08/2016, a advogada e professora da USP, Janaína Paschoal, se utilizou da expressão “remédio constitucional” para se referir à sua contribuição à Nação (sic). “Remédios Constitucionais” – também conhecidos como “tutela constitucional das liberdades” – são direitos-garantia que servem de instrumento para a efetivação da tutela ou proteção dos direitos fundamentais. Em geral, são ações judiciais que procuram proteger os direitos públicos subjetivos. O objetivo é exigir do destinatário (normalmente o Estado) uma ação ou omissão que seja suficiente para **evitar uma lesão ou reparar a lesão causada**. A mesma referência fez o jurista Hélio Bicudo em edição de dezembro/2015 à Revista Veja. Nada mais apropriado a uma discussão acerca do telefismo na política. O reiterado recurso ao termo remédio daria em si, uma ótima discussão, mas que infelizmente, não será possível desmembrar aqui.

apenas porque a arma sofreu, por sua vez, o ataque de um mal. Mas não há tempo hábil para desenvolver aqui essa meditação. Fica o convite...

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Em alguns países europeus a filosofia tomou um contorno midiático que tem incomodado a alguns e feito fortuna de outros. Esse quadro não é novidade, tendo em vista que já na década de 1930, Walter Benjamin transmitia o seu *A Hora das Crianças* pelas ondas do rádio na Alemanha. A questão é o interesse repentino por uma filosofia *para* as crianças que se materializa em “cafés/ateliês/consultórios filosóficos”, sem contar no sucesso mercadológico de obras de filosofia para o cotidiano.

Todo esse quadro de uma filosofia para a vida prática – que em menor grau também nos atinge aqui no Brasil – deve servir para nos interrogarmos sobre os sentidos e as razões de seu retorno, dessa demanda social de filosofia no mundo contemporâneo, mas sobretudo, nos dá a oportunidade de explicitar a necessidade mesma da filosofia. É nesse sentido que uma filosofia da educação deve se beneficiar da discussão. É o que afirma Alain Kerlan (2003).

A questão se complexifica quando o autor questiona se: este retorno de uma “demanda” filosófica na verdade não seria a expressão da desordem em face do mundo contemporâneo e a busca de uma consolação, ela mesma, ilusória? O fato é que essa demanda oscila entre três polos: primeiro a espera de um discurso sobre os grandes problemas da humanidade (lembrando com Hannah Arendt que o fio da tradição foi rompido e não dispomos mais de parâmetros universais para as nossas condutas), depois uma solicitação axiológica e em terceiro, respostas concretas.

As respostas que podem ser dadas também transitam – na perspectiva do autor – entre o binômio das práticas elas mesmas, confrontadas em razão dos desenvolvimentos técnicos/econômicos que afetam as escolhas sob uma nova ótica; ou a resposta que nutre uma a ideia de uma crise das sociedades ocidentais. No primeiro caso, é possível afirmar que recorre-se à filosofia pois acredita-se que esta tem os subsídios axiológicos e epistemológicos que orientam nossas ações. No segundo, há certa ideia de que a filosofia é (ainda) a guardiã dos grandes sistemas

de pensamento, e nela repousa nossa irrepreensível necessidade de unidade, sobretudo em um mundo fragmentado (KERLAN, 2003).

Esse é o retrato de ilusão e ingenuidade, que permite acreditar na existência de uma filosofia blindada e imutável, ao abrigo das incertezas e deslocamentos do mundo moderno. A filosofia, como sabemos, está ela mesma encapsulada nesse movimento de um mundo em eterna mutação e não está resguardada, a não ser que se ponha a pensar sobre ele. Do mesmo modo, uma filosofia *da* educação deve se observar em face às mutações e transformações em curso no domínio pedagógico, pois estas são a imagem do movimento geral da cultura e da sociedade, elucidados à sua maneira.

Conforme anunciou Arendt (2010) uma vez que o fio da tradição foi rompido, não temos mais as grandes narrativas que orientavam as ações das gerações passadas. Gerações estas que acreditavam fazer parte de uma ordem das coisas que os excediam, ordem esta dava o horizonte das posições morais e políticas que orientavam suas existências. E se falamos em ruptura, não estamos aqui simplesmente fixando um fato em um passado distante, pelo contrário, essa ruptura parece não ter sido superada, tanto é que não paramos (ainda) de sofrer as suas consequências.

É nesse escopo que nos deparamos com o desafio geral da filosofia: o de interrogar o sujeito e a subjetividade. Mas é também eminentemente um desafio da filosofia da educação, esta que se debruça sobre a formação do sujeito e suas condições de possibilidade (KERLAN, 2003). A esse respeito, a filosofia da educação participa da filosofia ela mesma e contribui de maneira original, uma vez que não pode se eximir de fazer uma reflexão sobre a questão da subjetividade nos dias de hoje.

E é preciso deixar claro que o declínio da ação política, da conduta ética, do cuidado do bem coletivo, da conduta estética e etc., que não encontram mais seu lugar e sentido assegurados sob o resguardo das grandes narrativas não significa necessariamente que a entrada em um mundo que não suscita mais as ideias de valor e sentido.

Toda atividade formativa e educativa toca nessas questões: das ideias, dos valores, dos problemas que guardam isso que nós somos, nossa existência e seu sentido, o sentido mesmo de nossa humanidade e historicidade. De acordo com

Kerlan (2003), talvez esse quadro indique o retorno da demanda por filosofia na sociedade contemporânea. Tencionando ao limite seu argumento (e aqui eis o ponto crucial para o presente texto) o autor afirma que a necessidade mesma de filosofia *deriva* – no sentido de proceder e também de estar à deriva – das questões provenientes da pedagogia, da incerteza do gesto de educar.

À GUIA DE INCONCLUSÕES

O presente texto tomou a interrogação como ponto de partida filosófico. E buscou interrogar a filosofia da educação, tomando esta como necessária e urgente, em uma permanente construção.

De fato, tornou-se corrente o diagnóstico de que quaisquer tentativas de elaboração de definições que se pretendam categóricas e finais, são totalitárias e arrogantes. Cabe o questionamento: “Mas, deveríamos renunciar, também, à exigência de pensar o que a filosofia da educação tem de próprio?” (Valle, 2002: 18). Afinal, do que tratamos quando falamos em filosofia da educação?

Esse é, sem dúvida, o meu grande problema no presente texto! Acompanho Valle em seu excuro teórico, no sentido de concordar que a filosofia da educação é campo de interrogação capaz de alimentar o pensamento, explorar as possibilidades destes ali mesmo onde a experiência se exerce.

No entanto, acredito que é preciso estarmos atentos às posturas hierárquicas que estão presentes na filosofia da educação nacional, suscitadas por uma má interpretação de afirmações como seguinte:

Se a filosofia é essencial para a educação, não é porque ela antecipe todas as respostas que devem ser encontradas, é justamente porque e quando ela se faz compromisso de interrogação permanente. [...] Eis porque conceber filosoficamente a educação é, antes de qualquer coisa, entendê-la como terreno permanente de questionamento, de interrogação aberta. É assim que *a filosofia investe a educação*, e não oferecendo um menu de concepções a serem escolhidas como nosso prato feito educacional (Valle, 2002: 21, grifos meus).

Certamente, a filosofia é essencial para a educação enquanto atividade que requer uma experiência de pensamento constante, mas quando tratamos especificamente da filosofia *da* educação, não é a filosofia que investe a educação, mas a educação que investe de sentido essa filosofia. Fato reiterado pela própria

autora ao afirmar que “qualquer definição da filosofia da educação e de suas exigências só pode nascer da interrogação da própria prática da educação” (*idem*, p. 22).

É preciso inverter a ordem das coisas, reitero: a filosofia da educação *deriva* da pedagogia, dos problemas e dos questionamentos suscitados por ela e não ao contrário. O pensamento filosófico educacional brasileiro parece estar inserido em uma “filosofia de autoridades”, nas quais os grandes nomes da filosofia são trabalhados/estudados e ao fim, resta apenas uma menção de “implicações pedagógicas” a serem aplicadas, sugeridas ao campo educacional.

Esse diagnóstico é factual: a existência de filósofos (*sic*) dentro das faculdades de educação, responsáveis pela formação de futuros pedagogos, que se arrogam do fato de poder falar em nome de uma filosofia da educação, quando na verdade oscilam entre a filosofia propriamente dita ou uma educação em abstrato. Do meu ponto de vista, lecionar (apenas) em universidades não habilita um filósofo (ninguém, na verdade) a falar/saber sobre educação, pois existe uma especificidade do saber pedagógico que está em jogo e que a “filosofia pura” não dá conta.

Sem dúvida esse quadro é o retrato do descrédito que a educação e o campo pedagógico sofrem socialmente. Ao lado de premissas do senso comum de que “religião, futebol e política não se discutem”, temos aquela percepção de que “todo mundo pode opinar sobre educação”⁴. O campo das representações sociais em educação está repleto de estudos⁵ que se encarregam da questão “o que é um bom professor no ensino superior?”. E aqui posso colocar a mesma questão da seguinte maneira: um bom filósofo *da* educação é aquele que domina os aspectos técnicos da filosofia ela mesma ou é aquele que se debruça sobre os problemas pedagógicos com um olhar filosófico?

Para mim enquanto pedagoga estas são questões imprescindíveis para o campo da filosofia da educação, sobretudo porque desestabilizam, entram como por arrombamento e estão incrustadas na própria estrutura argumentativa da problemática, tal como o *phármakon*. Se aposto na pedagogia – um campo menor do saber nas ciências humanas – como um mal para a filosofia da educação é

⁴ Igualmente, poderia se fazer aqui outra incursão no momento político brasileiro, vide o atual “Escola sem Partido” encabeçado por Alexandre Frota.

⁵ Para mais informações, consultar o trabalho de Candido et. al. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n2/a12v26n2.pdf>>.

porque ela traz aquilo que essa mesma filosofia se recusa a encarar, pois o *phármakon* é inquietante em si e não pode jamais ser simplesmente benéfico.

Da mesma maneira, se o *phármakon* é nocivo porque artificial, o que é de *fora*, a pedagogia tem figurado como estrangeira à filosofia da educação. Talvez a estratégia de enfrentamento a esse diagnóstico seja apreensão da lógica metafórica da fita de Moebius, que dada a reversibilidade que lhe é intrínseca, é preciso ir até o limite de um processo para virá-lo do avesso, para assim revelar a força desse “avesso” que desde o início estava ali, virtualmente, fazendo pressão (Pál-Pelbart, 2013).

Ou, para continuarmos no contexto semântico da história de Télefo – que em uma das variantes do mito, rumou para a Grécia vestido de mendigo – e não esquecendo que a origem da palavra pedagogo remete a escravo: não seria prudente que a filosofia da educação se encaminhasse vestida de mendigo rumo ao campo pedagógico em busca de sua *cura*?

REFERÊNCIAS

Arendt, H. (2010) **A Condição Humana**. Forense Universitária. Rio de Janeiro.

Derrida, J. (2004) **Gramatologia**. Perspectiva. São Paulo.

Derrida, J. (2005) **A Farmácia de Platão**. Iluminuras. São Paulo.

Kerlan, A. (2003) **Philosophie pour l'éducation**. ESF Éditeur. Paris.

Pál-Pelbart, P. (2013) **O Averso do Niilismo: cartografias do esgotamento**. N-1 Edições. São Paulo.

Starobinski, J. (2001) **As Máscaras da Civilização**. Cia das Letras. São Paulo.

Valle, L. (2002) **Os Enigmas da Educação**. Autêntica. Belo Horizonte.