

FILOSOFIA COMO EXPERIÊNCIA E COMO EDUCAÇÃO*

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio**

A Filosofia é uma invenção platônica. De fato, Platão é talvez o único filósofo autor de uma obra que se sustenta inteiramente por si, sem apego a nada que já tenha existido, e que pretende – e consegue, em grande parte – tratar *de tudo*, de toda a experiência humana. Em Platão, nós que nos dedicamos à Filosofia temos nossos livros sagrados, *nossas escrituras*, às quais sempre nos referimos, sejamos nós fiéis seguidores do espírito desse pai fundador, ou então hereges reformadores mais ou menos radicais. Platão escolheu os seus antecessores, trazendo-os para o território da Filosofia por ele criada e *inventando* uma tradição a qual se filiar: não à toa, os filósofos pré-socráticos são assim chamados: melhor seria chamá-los, no entanto, de pré-platônicos, porque Sócrates, ou ao menos o Sócrates que nos interessa, foi ele também, em grande medida, uma invenção platônica.

Tomemos deste universo, portanto, duas imagens, das inúmeras que Platão nos deixou em suas obras.

A primeira delas é a mais famosa, a mais conhecida, tão exageradamente conhecida que talvez imaginemos saber o que ela nos mostra antes mesmo de encontrarmo-nos com ela. Falo da *alegoria da caverna*, a célebre imagem que foi tomada não apenas como resumo ou emblema

* Aula inaugural do curso de Filosofia da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, realizada em 12 de fevereiro de 2015. O texto que se segue é a versão escrita da conferência, que retém as marcas da oralidade típicas de uma apresentação desse tipo.

** Professor da FEUSP.

da Filosofia platônica, mas da própria Filosofia, desde então. O que temos ali? No início do Livro VII da *República*, no ponto que é, por assim dizer, o eixo em torno do qual orbita a obra platônica, nesse começo do Livro VII Sócrates apresenta para Glauco, seu interlocutor, uma história; mostra a ele um cenário com atores e um cenário, em que um crivo funcionará como distinção:

Compara nossa natureza, conforme seja ou não educada, com a seguinte situação: imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoço amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça.¹

Ou seja, perceba, diz Sócrates a Glauco, como somos, *nós*, seres humanos, conforme nossa natureza, nossa *physis* tenha sido ou não educada. Platão, pela boca de Sócrates, utiliza os termos *paideia* e *apaideusia*, ou seja, educação e ignorância (ou mais rigorosamente: *falta de educação*). Importante notar que, nesse ponto axial da *República*, Platão coloca como fundamento de todo o restante, claramente, a presença ou a ausência da educação, de um processo formativo. Mais do que as descrições sobre a educação dos guardiões, com todos os seus detalhes, foi essa frase curta que talvez tenha feito Rousseau afirmar, no *Emílio*, que a *República*, ao contrário do que pensam os que julgam os livros apenas pelas capas, é o mais importante tratado de educação já escrito. E essa divisão entre ignorante e *ilustrados* irá se desdobrar no cenário montado por Sócrates para Glauco: os ignorantes, presos no fundo de uma caverna, nada sabem acerca da “verdadeira realidade”, e ainda que vivam em um mundo de simulacros e imagens derivadas, pensam conhecer o real tal como ele é. Mas, diz Sócrates, o que veem são sombras e ilusões, incapazes de sair por si mesmos dessa condição de ignorância. Para isso, será preciso a intervenção de uma força externa, que liberte esses prisioneiros. Ela age com empenho e violência: o texto platônico fala de “forçar o prisioneiro

¹ PLATÃO. *A República*, 514a-514b. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora da Universidade do Pará, 2000.

a voltar a cabeça”, “obrigá-lo a olhar para a saída da caverna”, “arrastá-lo para fora”, mesmo contra sua vontade.

Quem é esse que força e liberta? Tudo leva a crer que Platão fale aqui de Sócrates, do Sócrates que ele conheceu e que morrera havia vários anos quando essas linhas foram escritas. Nesse mesmo sentido, diante do espanto de Glauco com a descrição de pessoas presas de maneira tão estranha, Sócrates adianta o enredo e, *piscando* para o leitor do diálogo, quase que se dirigindo diretamente ao público que o lê e que o lerá, Platão faz que ele diga, como que fora do texto – e fora do tempo e do espaço, *sub specie aeternitatis* – que continuamos a ser, desde sempre, tais prisioneiros.

Ou seja, podemos conceber que esse que liberta o prisioneiro é um filósofo, mas o prisioneiro, uma vez libertado, uma vez forçado a subir a “íngreme encosta” em direção ao sol, ele mesmo se torna filósofo e retorna à sua caverna para libertar os seus companheiros, mergulhados no erro. É por amor que ele volta, é por amor que o filósofo irá obrigar seus companheiros a virarem a cabeça e olhar para a saída da caverna. O filósofo ama as pessoas, e por isso as incomoda... O resultado, por vezes, pode ser desagradável para esse herói da consciência: o início do Livro VII faz menção à morte de Sócrates quando diz que muitos vão desejar dar cabo de um sujeito tão irritante e ofensivo.

Em suma, essa é a história, o clichê filosófico celebrado em todo lugar onde se fale da Filosofia. Há, no entanto, alguns pontos que eu gostaria de destacar desse enredo: o primeiro é aquele que apresenta o inominado como responsável pela libertação do prisioneiro.

“Considera”, diz o Sócrates platônico, “o que aconteceria se um desses prisioneiros fosse libertado de suas cadeias e forçado a virar a cabeça”. O sujeito da ação é indeterminado e passamos, creio eu, muito rapidamente por sobre esse detalhe. Em suma, podemos perguntar quem ou o que libertou o primeiro prisioneiro, ou então, quem libertou o libertador. Isso não é de pouca importância. No *Mênon*, no final do diálogo, Sócrates e seu interlocutor acabam em aporia diante da possibilidade ou não de se ensinar a virtude. Uma das saídas é apostar em uma *graça divina*, um presente dos deuses – *theia moira* – que dê ao homem a *areté*, aparentemente impossível de alcançar pelo ensino ou pela educação.

Se na *Alegoria*, ao comparar a situação do ignorante preso na caverna com a do sábio ou aprendiz de sábio, ou seja, o filósofo, Sócrates confia em um *percurso formativo* que leve à verdade e ao conhecimento do real,

não sabemos ainda quem libertou esse mestre originário. Na *Apologia*, o magistério socrático tem início quando ele já é um homem de quase 50 anos, e esse início é dado pela palavra do deus: ele começa sua tarefa de investigação para compreender o oráculo, que dissera ser Sócrates o mais sábio de todos os homens. Ou seja, no começo, temos a graça divina, ou se quisermos dar-lhe outro nome, o *acaso* ou a *fortuna*, que gera um filósofo legítimo, gerador de outros filósofos.

Ora, nós, professores de Filosofia, usamos dessas imagens inúmeras vezes, e quase sempre, quando apresentamos a *Alegoria da Caverna* para os nossos alunos, apontamos a eles a necessidade de sair do âmbito do senso comum, mal disfarçando certo prazer intelectual por estarmos fazendo isso por eles.

Afinal, atuamos ali no papel de quem volta para a caverna a fim de salvar consciências. No entanto, resta a pergunta: e a nós, quem libertou? Como imaginar que nossa saída da caverna não foi apenas a entrada em outra? Essa é uma dificuldade que a *Alegoria* platônica carrega em si e que está ligada ao segundo aspecto que eu gostaria de indicar.

De fato, a saída da caverna é a ascensão ao plano do inteligível. Ainda que, no limite, nunca alcançado plenamente (Platão considerava que pouquíssimos seriam os capazes de alcançar a contemplação das Formas), afastado da *eikasia* e da *dóxa*, e próximo da *episteme* e da *noesis*, esse conhecimento postula ser um saber sobre o mundo e o homem, capaz de dar conta de ambos. Nós conhecemos essa pretensão da Filosofia, e ainda que o pensamento de Platão não possa nem de longe ser chamado de sistema, há nele o espírito geométrico – que é o espírito sistemático – das grandes construções, dos grandes edifícios filosóficos, esperançosos de dar conta de tudo. O problema é que essa pretensão, hoje, não se sustenta mais. Depois de Nietzsche, pelo menos, depois de Kierkegaard, a esperança de um discurso filosófico capaz de alcançar uma verdade incontornável, que fosse ao mesmo tempo uma verdade acerca do mundo e sobre o homem, isto é, que inclua nas prescrições da ética e da política a descoberta de como as coisas são, harmonizando homem e cidade, homem e moral, a partir de uma conexão necessária entre saber e dever-ser, essa pretensão acabou. É o que Lyotard chamou de fim das metanarrativas, dos discursos totalizantes ou, se quisermos, de *pós-moderno*.

Mas eu gostaria de voltar a Platão.

Eu disse, no começo, que iria tomar emprestado de Platão duas imagens. A primeira foi essa, da *Alegoria da Caverna*. Agora, tomo outra, que encontramos em um diálogo escrito, muito provavelmente, no começo da carreira de Platão, podendo mesmo ter sido o primeiro diálogo escrito por ele, alguns anos antes da *Apologia*, que ao que tudo indica, é de 396 a.C. Falo do *Primeiro Alcibiades*, que durante toda a antiguidade foi considerada uma obra autêntica de Platão, mas que passou a sofrer com as dúvidas dos editores da era moderna, a partir do Renascimento. Hoje, no entanto, sua autoria é pouco contestada, e vou considerá-lo uma obra, se não escrita diretamente por Platão, ao menos produzida no âmbito da Academia.

Pois bem, o que encontramos no *Primeiro Alcibiades*? Como era de se esperar, o personagem que dá nome ao diálogo está ali, junto de Sócrates, com quem conversa. Alcibiades foi um personagem importante da história de Atenas, amado e odiado na mesma medida, dotado de talentos inquestionáveis, mas também de vícios evidentes. Filho da alta nobreza de sua cidade, participou da política durante a Guerra do Peloponeso e comandou a malfadada expedição contra Siracusa, na Sicília, quando a Marinha ateniense foi derrotada de maneira quase definitiva. Acusado por esse desastre, associado já a uma péssima fama, Alcibiades passa para o lado dos espartanos, traindo a pátria e terminando sua vida – não sem antes ter voltado para Atenas – no incêndio da casa onde estava, que era também a casa de sua amante, impedido de sair pelo marido, que era também, por acaso, um sátrapa do Grande Rei.

Ou seja, Alcibiades foi uma figura polêmica e multifacetada, como nos é apresentado no *Banquete platônico*, por exemplo, desde sua entrada na casa de Agatão, acompanhado de tocadores de flauta, de jovens e de flores, até o encontro com um Sócrates constrangido, a quem ele declara seu amor. Alcibiades, portanto, foi um homem das paixões, da inconstância, da desmedida. Diríamos hoje: um herói romântico, *maior que a vida*.

No entanto, o Alcibiades com quem Sócrates dialoga, nessa obra de juventude de Platão, é um Alcibiades jovem, ansioso por ingressar na vida pública, nos debates políticos, almejando começar sua carreira de líder da cidade. Ora, nesse ponto, Sócrates intervém e faz a pergunta que nos interessa: *desejoso de comandar a cidade, os homens, seria Alcibiades*

capaz de governar a si mesmo? Em outros termos, *como exercer o mando, como guiar os outros, se não se domina a si mesmo, se não conhece a si mesmo?* O *conhece-te a ti mesmo*, que Sócrates vai buscar na inscrição do tempo de Apolo em Delfos, frase atribuída por vezes a Sólon, outras vezes a outro dos Sete Sábios, essa frase surge no diálogo como a marca de um *impedimento*, de um *bloqueio* ou *barreira* que Sócrates caracteristicamente colocava diante de seus interlocutores. “Não tão rápido”, parece ele dizer, quando pergunta a Alcibiades pelo preceito delfico. Vemos isso acontecer várias vezes: o exame socrático é quase sempre um impedimento e um bloqueio, o que diz muito a nós, ocupados com Filosofia, professores de Filosofia: o espírito tutelar de nossa atividade é, antes de tudo, o espírito da barreira e da lentidão, da marcha suspensa, do *intervalo* – espaço em que o pensamento pode acontecer.²

Mas voltemos ao *Primeiro Alcibiades* e à imagem da qual lhes fala: Sócrates pergunta se Alcibiades se conhece, a ponto de ser capaz de comandar a si mesmo. Ora, Alcibiades fica confuso com a pergunta, que lhe faz pensar e perceber a dificuldade que existe em sua pretensão de comandar a cidade. Para conhecermos a nós mesmos, diz Sócrates, será preciso saber o que somos, e o que parece evidente, continua Sócrates, dialogando com Alcibiades, é que somos formados de corpo e alma, e que a alma, via de regra, comanda o corpo. Sendo assim, o que somos, fundamentalmente, é a alma, a *psyché*.³

Aqui, não temos a teoria da alma como vamos encontrar no *Fedro* ou na *República*, ou mesmo no *Timeu*: a alma é um todo e resume o homem. Podemos dizer que essa alma é a vida mental, a consciência. Em outras palavras, serve-nos pensar que essa alma é a sede do eu, ou, se quisermos, o *self*. Pois bem, sendo o homem, antes de tudo, sua alma, como conhecê-la, como saber quem se é? É nesse ponto que Platão usa a imagem que eu gostaria de colocar ao lado daquela da caverna:

Sócrates: Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito ‘Conhece-te a ti mesmo’, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido

² Cf. GUSDORF, G. *Professores para quê?* Lisboa: Moraes Editora, 1970, p. 95-96.

³ Obviamente, essa e as afirmações seguintes necessitariam de uma explicação mais demorada e cuidadosa. Para os propósitos da conferência, no entanto, elas são suficientes.

de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

Alcibiádes: É claro.

Soc.: E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos?

Alc.: O espelho, Sócrates.

Soc.: Acertaste. Porém, nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

Alc.: Perfeitamente.

Soc.: Como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.

Alc.: É certo.

Soc.: Assim, quando um olho olha para outro, e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?

Alc.: É evidente.⁴

O olho, que nos faz ver tudo o que pode ser visto, e que nos permite conhecer o real (aqui não há, pelo menos não de maneira explícita, a desconfiança em relação ao mundo empírico: Sócrates e Alcibiádes compartilham da “crença ingênua no mundo exterior”), o olho, que nos permite ver, é incapaz de enxergar a si mesmo. De que modo ele pode, então, se conhecer? Alcibiádes propõe de imediato um espelho, e propõe o óbvio e o acertado, mas Sócrates vai indicar algo que não é apenas mais poético, mas sobretudo muito eficaz para os seus fins: se o olho quer conhecer a si mesmo, deve ele olhar *para a melhor parte*, para a “menina” (*koré*), de outro *olho*: ali, ele enxergará a si mesmo, ao mesmo tempo em que vê o olho do outro, diante dele, face à face com ele. Ora, a situação é idêntica à da alma, que é capaz de conhecer tudo o que se pode conhecer, exceto a si mesma, sem o recurso ao outro (e por isso o espelho não serve aos fins socráticos, porque ele não responde, ao contrário dos espelhos das fábulas: se é preciso ver para se conhecer, também é preciso ouvir o que é dito sobre as nossas almas).

⁴ PLATÃO. *Primeiro Alcibiádes*, 132d-133a. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora da Universidade do Pará, 2007.

A alma, para conhecer a si mesma, precisa portanto colocar-se em relação à outra alma, em um mesmo plano, frente a frente. Diferente do plano inclinado e ascendente da *Alegoria*, em que algo ou alguém liberta o prisioneiro das ilusões a partir de cima, um acima que permanecerá sempre como a realidade privilegiada, aqui a experiência se dá em um mesmo plano, e no chão comum habitado por quem se coloca na busca pelo conhecimento de si, pelo cumprimento do oráculo. Esse contraste entre as duas imagens é bastante esquemático, mas talvez sirva para indicar a presença de duas maneiras de se conceber a Filosofia, ambas na obra platônica. Ainda que se saiba que existem tantas Filosofias quantos filósofos, e que essas duas concepções não são, nem de longe, um resumo das formas que a Filosofia assume em Platão, elas são úteis para o nosso argumento.

De uma primeira imagem, a da caverna, nasce a concepção de Filosofia como sendo, antes de tudo, uma epistemologia, ou seja, um discurso sobre o conhecimento e sua validade. A verdade que permanece fora da caverna, e que justifica a existência de cavernas e prisioneiros e filósofos: essa verdade permanece como *télos* e alvo da Filosofia, e todos os discursos que se pronunciarem *sobre* o mundo e *no* mundo podem ser avaliados a partir desse privilegiado ponto de vista, o ponto de vista, diríamos, do olho de Deus. Em suma, um ponto de vista incondicionado, e por isso verdadeiro, liberto das ilusões da caverna.

Voltando ao que já foi dito: esse modo de pensar a Filosofia, mesmo depois das crises pelas quais passou o pensamento filosófico, em tempos de dissolução das metanarrativas, da crítica profunda da metafísica, do relativismo galopante, ainda assim, esse modo de se pensar a Filosofia persiste em muitas das nossas atividades e práticas em relação a ela. Infelizmente, insistir hoje que a Filosofia irá libertar o homem da “alienação”, revelar a ele os grilhões que o oprimem, fazê-lo conhecer a “realidade verdadeira”, tudo isso soa deslocado, patético, e mesmo um pouco ridículo. Simplesmente porque não há como garantirmos, em relação a outros discursos, a posição privilegiada do discurso filosófico vazado na forma da imagem da caverna. A ideia da Filosofia como *episteme*, como discurso que se pronuncia de modo incondicionado sobre o mundo, essa ideia não se pode mais sustentar.

Isso é mais do que claro, creio eu, para todos nós. Sendo assim, é na outra imagem platônica que nos resta buscar um sentido para a Filosofia,

quando a compreendemos não como *episteme*, mas como *askesis*. Ou seja, se tomarmos como fundamento para a Filosofia a imagem do olho que se conhece a si mesmo em outro olho, da alma que se conhece a si mesma em outra alma, nesse apelo de *reflexão* (que se dá na própria forma da frase reflexiva), encontraremos a exigência por um *exercício*, que é uma das traduções do termo *askesis*. Um *exercício ascético* (com o perdão do pleonasmico) que não se confunde com o isolamento ou com o afastamento do mundo: se há uma parada, uma retenção e um retraiamento sobre si mesmo, ele só pode acontecer diante do outro, dos outros, que permita à minha imagem *refletida* me alcançar.⁵

Há esperança que o *Primeiro Alcibiades* e a *Apologia*, por serem os textos que Platão, muito provavelmente, primeiro escreveu, retenham algo do essencial da figura do Sócrates histórico, aquele Sócrates que acabou por influenciar o desenvolvimento de concepções filosóficas paralelas às de Platão e Aristóteles, mas das quais pouco sabemos. O que me interessa aqui, no entanto, é permanecer um pouco na imagem da alma que se conhece a partir de outra alma, e da necessidade de reconhecer diante de si outro *em um mesmo plano* para que a Filosofia, assim concebida, possa começar. Essa *experiência* é o que me interessa, e gostaria de pensar ter sido essa a principal contribuição do Sócrates histórico, para além do que nos dá a obra platônica e, em menor medida, as obras de outros que a ele se referiram e que chegaram até nós. E se uso o termo *experiência* aqui não é sem motivo. O sentido que dou à palavra, nesse primeiro momento, é o mais amplo e também o mais simples, emprestado da Filosofia de John Dewey e do pragmatismo: *experiência é tudo o que acontece*.⁶ O universo, dessa maneira, não é mais que um conjunto incessante de experiências, um fluxo sem termo de eventos. Há, no entanto, um subconjunto de experiências, aquelas das quais participamos. Da mesma forma que o universo é um conjunto de experiências, nessa definição, em nós ocorre também um número enorme de ações e reações das quais não estamos conscientes ou avisados: há a experiência da respiração e da circulação sanguínea, por

⁵ A ideia de conceber desse modo a Filosofia deriva, em grande parte, da obra de Pierre Hadot (Cf., p. ex.: *O que é a Filosofia Antiga*. SP: Loyola, 1999). Sobre seu possível papel em uma Filosofia da Educação, cf. Jan Masschelein e Maarten Simons, *A pedagogia, a democracia, a escola*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

⁶ Cf. DEWEY, J. *Experiência e Natureza*. In: Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1980, e *Experiência e Educação*. SP: Companhia Editora Nacional, 1971, entre outras obras.

exemplo, que via de regra não percebemos, exceto no momento em que nelas colocamos a nossa atenção. Ou seja, nesse microcosmos que somos, há experiências que percebemos, e outras que acontecem, é fato, mas que não notamos. Desse número inconcebível de experiências, matéria, por assim dizer, de que é formada a realidade, há uma, a mais importante para nós nesse ponto, que é a chamada *experiência refletida*, ou *educativa*. Essa experiência é aquela em que estamos presentes, experiência na qual pomos a funcionar deliberadamente o pensamento, ao observar um *antes* e um *depois* em cujo intervalo alguma coisa se deu, e que se apresenta a nós, coloca-se diante de nós. Aqui, nesse momento em que sustamos a marcha, em que paramos e *vemos* (idealmente, mentalmente) o que nos ocorre, o que acontece *diante* de nós, no intervalo entre um antes ou depois, esse momento é muito assemelhado ao que aprendemos a chamar de *thaumazein*, o *admirar-se* próprio da Filosofia desde, novamente, Platão.

De fato, a tradução latina do termo *thaumazo* (*admirari*), diz isso: ficar surpreso, *ad-mirar*, olhar com atenção, perceber. Desde o começo, a Filosofia parece trazer a marca da experiência, assim definida. Porém, a palavra experiência traz em si um componente de risco, por vezes esquecido: a etimologia de experiência (*experiencia*, *experiens*) indica o sentido de *pôr à prova*, *de testar*, a si e aos outros. Ora, colocar-se à prova, testar e examinar são também marcas da Filosofia desde Sócrates. A partícula “-ex” indica um “para fora”, e o “-per” a presença de um limite, de uma delimitação, uma fronteira (o *perímetro* de uma figura, a *periferia* da cidade). Ou seja, no coração da experiência está a exigência do risco e o chamado para se ultrapassar a fronteira.⁷ Em nosso caso, que limites seriam esses, se continuarmos diante da imagem que o *Primeiro Alcibiades* nos traz? Não são, forçosamente, limites físicos, é óbvio, mas limites da própria experiência. Em outras palavras, a tarefa ou o desafio lançado a quem se envolve com a Filosofia é o de ser capaz de encontrar em todo lugar objeto e motivo para a experiência ou para o espanto, tornando a experiência definida nesses moldes como certo *modo de vida*, como uma segunda natureza. E nesse caminho, ainda de acordo com a prescrição socrática, resta a alma como primeiro e privilegiado campo de investigação. Não foi Heráclito mesmo quem disse que a alma é sem termo: “Mesmo

⁷ Cf. BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Rev. Bras. Educ.* [on-line], 2002, n.19, p. 20-28.

percorrendo todos os caminhos, jamais encontrarás os limites da alma, tão profundo é seu *logos*”? (B2).

É importante destacar, porém, que o cuidado-da-alma socrático, e o conhece-te a ti mesmo delfico não têm nada de psicológico, no sentido moderno. O que se escreveu na entrada do templo de Apolo para que todos os visitantes vissem, foi algo como: “– Quem você pensa que é, mortal?”, um chamado à moderação e a percepção de si mesmo, esse “si-mesmo” que Sócrates instaura em uma alma que é o próprio homem, ou melhor, a parte mais nobre do homem, porque capaz de conhecer e se autoconhecer, experimentando a si mesma, testando-se, atentando a si mesma: em suma, tornando-se consciente de si. O “gnothi seauton” socrático é um apelo, dessa forma, à moderação, que funciona como impedimento, um bloqueio que faz parar a marcha (em vez de forçá-la a acontecer, subindo a “escarpada encosta” da caverna).

O que nos resta, portanto? O que pode nos dizer tudo isso, nesse momento que marca o início de um novo ano letivo do Curso de Filosofia? Talvez o seguinte, pensando que aqui falo a professores ou futuros professores de Filosofia.

Primeiro, que é preciso deixar-se alcançar pela experiência refletida, no sentido que demos a ela, e que essa experiência, antes de tudo, deve ser uma experiência de si, outro modo de dizer cuidado-da-alma. Parece desnecessário postular isso diante de uma plateia de filósofos, mas sabemos todos, creio eu, o quanto os assim chamados filósofos são ciosos de suas posições e de suas teses, capazes sem dúvida de obrigar Sócrates a beber cicuta novamente, se fosse preciso.

Em outros termos, penso que mais nos vale, hoje, a imagem que encontramos no *Primeiro Alcibiades* que a do Livro VII da *República*, se pensarmos nas exigências feitas aos professores de Filosofia que somos. As aulas que temos em uma faculdade de Filosofia pouco ou nada se referem àquelas que deveremos dar na Educação Básica, no Ensino Médio: aqui, na universidade, somos todos convertidos à espera do filósofo que virá nos salvar dos grilhões e do simulacro do mundo, ou então, pior ainda, somos já ex-prisioneiros rumo à saída, ou mesmo quase lá, para o que precisaremos, somente, de alguma ajuda mais burocrática e formal que efetiva. Não, nos bancos da escola, para onde iremos, os jovens que nos esperam não serão como nós somos; via de regra, pouco ou nada se interessarão pela Filosofia, o que não é de todo ruim, mas um campo aberto, franqueado

para a experiência filosófica, se a quisermos fazer. Diante desses alunos, o modelo de Filosofia representado pela *Alegoria da Caverna* talvez devesse mesmo ser deixado de lado. Isso quer dizer: a partir dele, nós, professores, não temos como evitar a incorporação do papel do libertador, seja apenas pelo fato de levarmos até a sala a imagem e colocá-la a funcionar. Porém, não temos nenhuma prerrogativa, nenhum direito ou garantia que nos possa permitir dizer que o papel do filósofo nos cabe. Pode parecer exagero, e talvez o seja, porque meu interesse maior não é dizer o que cada um de vocês deve fazer diante de seus alunos, em suas salas. A isso serão dadas respostas as mais variadas, todas podendo ser igualmente válidas. O que me importa aqui, antes de tudo, não é o que o professor fará com a Filosofia, mas o que a Filosofia fez e fará com ele. Ou seja, assumir o papel de salvador e encarnar, seja como for, essas pretensões soteriológicas, é colocar-se no alto e negar a imagem que encontramos no *Primeiro Alcibiades*, que dá como tarefa da Filosofia um trabalho que começa em um mesmo nível de interlocução. Com isso não se nega, absolutamente, que o professor deva possuir mais conhecimento e saberes que seus alunos: isso não é só admitido, como é uma condição para o trabalho docente – é, afinal, o percurso por dentro da tradição, a experiência *na e pela* tradição que permite ao professor assim se colocar, não por generosidade, não por bondade, mas no âmbito da mais estrita disciplina filosófica.

É preciso que o professor de Filosofia experimente consigo mesmo, preste atenção e tome a si mesmo como objeto da experiência refletida. Essa experimentação passa, obrigatoriamente, pela experimentação na tradição filosófica, mas, da mesma forma, pela experimentação *diante* dos alunos, *diante* da sala, que passa a ser não mais o lugar em que se “aplica” ou se “demonstra” o que se sabe, por meio de um discurso competente ou esclarecido, “iluminista” e emancipador, ou onde se encena a “construção” de um saber já construído, com o qual os alunos precisam apenas concordar para estarem certos – e o professor, confortável e satisfeito – mas sim como um lugar privilegiado no qual a Filosofia *acontece*, nesse hiato já marcado entre um antes e um depois, espaço ideal do admirar-se, do espantar-se, do experimentar, um espaço de atenção que se dá a si e ao outro. Nesse sentido, para o professor ao menos, a Filosofia pode vir a ser educativa, eminentemente educativa, e representar mesmo o mais alto grau de educação, que é a deliberada e conscientemente buscada autoeducação.