

# O TEMPO DO FILÓSOFO. REFLEXÕES PLATÔNICAS

## SOBRE O USO RESPONSÁVEL DO TEMPO

### THE TIME OF THE PHILOSOPHER.

### PLATONIC REFLECTIONS ON THE RESPONSIBLE USE OF TIME

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK\*

**Resumo:** Segundo Platão, o homem não é responsável pelo breve tempo de sua vida, mas por todo o tempo. As encarnações da alma imortal dependerão da conduta do indivíduo na vida. Essa responsabilidade “escatológica” exige o uso do tempo para a *homoiósis theoi* (fim último da vida humana). Passagens relevantes de Platão serão estudadas para entendimento do conceito de verdadeira vida filosófica, caracterizado pela *scholé*, e pelo comportamento responsável. Especial atenção será dada à estrutura temporal do estudo da dialética.

**Palavras-chave:** tempo; responsabilidade; alma; vida filosófica.

**Abstract:** In Plato's view man is not only responsible for the short time of his present life, but for all time. The successive incarnations of the immortal soul depend on the conduct of the individual in this life. This 'eschatological' responsibility makes it necessary to use one's time for achieving *homoiósis theoi* (the ultimate goal of human life). Relevant passages in Plato are analysed to get a better understanding of his concept of a truly philosophical life as characterized by *scholé* and responsible behaviour. Special attention is given to what the dialogues say about the temporal structure of dialectical studies.

**Key-words:** time; responsibility; soul; philosophic life.

Por volta da metade do diálogo *Teeteto*, Platão descreve, em termos extremamente positivos, um tipo de homem que, se pudéssemos encontrá-lo em algum lugar, suscitaria o nosso estupor e a nossa desaprovação. Primeiramente, Platão nos refere a respeito dele tudo o que ele não sabe. Isso não tem nada a ver com o filosófico “não saber”, que a figura do Sócrates platônico nos ensina a considerar como a forma exemplar de conduta, mas, ao contrário, com situações absolutamente cotidianas. O homem em questão

---

\* Thomas A. Szlezák é professor da Universidade de Tübingen, Alemanha. E-mail: thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de

não conhece nem o caminho que conduz à Ágora, nem sabe onde se encontram o tribunal ou a sede do conselho, e nem mesmo, em geral, qualquer uma das instituições da cidade; ele não conhece os decretos de lei nem dá ouvidos quando se lhe fala das deliberações da cidade; o afã dos grupos políticos na conquista de cargos políticos lhe é estranho, e não lhe viria nunca à mente, nem sequer em sonho, participar das suas reuniões e dos seus festins em companhia de tocadores de flauta; ele nem mesmo sabe quem na cidade tem origem nobre e quem não a tem, e muito menos sabe se alguém herdou de seus antepassados, por parte de pai ou de mãe, alguma tara (*Teet.* 173 c8-e1). Até mesmo o seu próximo lhe é desconhecido, e ele não se interessa por saber qualquer coisa sobre as atividades e sobre quem seja o seu vizinho (174 b1-2).

Um homem como esse dificilmente poderia pretender a estima dos outros. De acordo com os padrões atuais de julgamento e o modo comum de pensar, dir-se-ia que a esse homem falta o mínimo de “competência social” ou, dizendo de maneira mais dura, que ele é “incapaz de viver numa comunidade” – e haveria ainda algo pior a dizer de alguém desse tipo? Talvez se devesse classificar esse indivíduo como misantropo, se não até mesmo como um psicopata. De qualquer modo, o certo é que qualquer um de nós estaria profundamente empenhado em “não educar” os jovens segundo o seu modelo.

Platão, ao contrário, reconhece uma relação de interdependência existente entre a tipologia humana, caracterizada por ele mediante essa total ignorância dos fatos cotidianos e públicos que mais diretamente lhe dizem respeito, e a educação e a formação. E não lhe era de modo nenhum desconhecido que a falta de “competência social” era julgada negativamente em seu tempo. Não obstante isso, e justamente naqueles que ridicularizam o indivíduo a-social pintado por ele, o filósofo vê plenamente a presença dessa penosa deseducação (*ἀπαιδευσία* 175 a1, cf. 174 d8 e 175 d5). A pergunta que se apresenta é a seguinte: quem, com razão, pode rir do outro ou, dito de outro modo, que significa a verdadeira educação – dado que é incontestável que só quem possui uma educação pode zombar de quem é privado dela (de quem é deseducado)?

Quando falamos de competência social (esteja ela ausente ou presente), tendemos a tratar a relação do indivíduo com a comunidade em termos de faculdade ou de capacidade, que pode ser disponível em medida maior ou menor. Entretanto, para Platão, a questão se põe em termos da utilização do tempo. O Filósofo – porque é ele e ninguém mais aquele indivíduo aparentemente anormal que toma distância de toda possível relação com a

comunidade sóciopolítica – simplesmente não tem tempo, ou melhor, não tem tempo livre, *scholé*, para poder se ocupar das questões “humanas”, como lemos num trecho da *República*, que trata do justo modo de exercitar a filosofia<sup>1</sup>. Já foi reconhecido há tempo que as argumentações da *República* a respeito dos verdadeiros filósofos destinados ao governo são, quanto ao conteúdo, muito próximas do excuro central do *Teeteto*<sup>2</sup>.

O fato de dispor de uma quantidade ilimitada de tempo, livres de toda constrição externa, significa, em ambos os textos, não que aquele a quem uma *scholé* desse tipo é concedida poderia usar o tempo para conhecer todas as coisas terrenas. Justamente, aquele cujo tempo livre (cuja *scholé*) não está sujeito a limitações, submeterá a rígidas restrições a sua relação com o contexto sociopolítico. Isso porque se ocupar do mundo dos homens significa *a-scholía*, falta de tempo livre, ativismo, e isso significa deseducação, *apaideusía* (175 a1). Para esse homem, de fato, é justamente a *scholé* diz respeito à educação, uma educação que seja digna desse nome.

O texto platônico mais importante sobre o tema da educação não é tanto a descrição pormenorizada dos conteúdos formativos que, numa cidade ideal, deveriam ser oferecidos aos futuros “guardiães”, mas um trecho alegórico, que traz à luz unicamente a questão de princípio: a alegoria da caverna promete notoriamente, na sua afirmação introdutória, esclarecer qual seja “a nossa natureza relativamente à educação e à falta de educação” (*Rep.* 514 a1-2).

Em seguida, a deseducação constitutiva do ser humano médio consiste, fundamentalmente, em ter a visão apenas de uma pequena parte da realidade, e, ademais, da parte menos essencial e mais desviante. Isso não ocorre por nossa vontade, mas sob o efeito de uma espécie de coerção, que, embora não agindo como o efeito da necessidade de uma lei da natureza, é sentida como via sem saída. Trata-se do vínculo com o contexto social e político que leva a que nos detenhamos por toda a vida, no que não é essencial. É por isso que a analogia da caverna nos representa como homens acorrentados. E na medida em que, para a quase totalidade, essa condição é impossível de ser superada, eles estão “eternamente acorrentados” (*ἀεὶ δεσμώται*, 516 e 9).

Portanto, a ausência de liberdade é o primeiro e mais importante sinal do estado ordinário da nossa educação. Quem se volta para as coisas que o

<sup>1</sup> *Rep.* 497d-502d. A passagem citada é 500 c8.

<sup>2</sup> Cf. especialmente a interpretação muito rica de esclarecimentos oferecida por KRÄMER, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Carl Winter, 1959, p. 110 e p. 128 e ss.

filósofo do excuro do *Teeteto*, separado do seu ambiente, nem sequer leva em consideração, ou para as situações da realidade social e política, não poderá evitar o fato de ficar envolvido nas controvérsias comuns, e desse modo não poderá evitar “encher-se de inveja e malignidade” (*phthónou te kai dymeneias empimplasthai*, *Rep.* 500 c1-2). Os homens dessa raça insultam-se reciprocamente, alimentam a sua animosidade e falam constantemente no plano pessoal, mais do que das coisas que seria preciso discutir (ib. 500 b3-5). Isso vale para os pseudofilósofos, que se apoderam da filosofia, abandonada por aqueles que teriam os autênticos dotes para dela se ocuparem (cf. 495 c2-5) – Platão pensava aqui, em primeiro lugar, no seu rival Isócrates<sup>3</sup> –, e também vale para todos que “olham para baixo, para os negócios dos homens” (ib. b9).

Uma profissão que se enquadra nessa descrição geral é a do político e do advogado. Platão descreve no *Teeteto* (172 d9-173 b3) a formação da atitude psicológica característica dessas profissões: envolvidos, desde os anos da juventude, em dissídios amiúde perigosos, esses homens não conseguem fazer uma experiência de crescimento espiritual e desenvolver um caráter reto e livre. Desde o início, são submetidos a uma pressão externa; assim recorrem a expedientes desonestos, à mentira, à recíproca injustiça, com o que eles se dobram interiormente até despedaçar-se (*Teet.* 173 b1: πολλὰ κάμπτονται καὶ συγκλῶνται, e de maneira semelhante em *Rep.* 495 e: τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι). Mas a marca dominante da sua forma de vida é a *ἀσχολία*, *a-scholia*, a contínua falta de tempo, simbolizada pelo incessante correr da água na clepsidra que preside a sua entrada em cena como oradores. Aqui, como em outros trechos – por exemplo na alegoria da nave do estado (*Rep.* 488 a7-489 a2) –, Platão não economiza tiradas sarcásticas ao representar o modo de vida a-filosófico dos *δεινοί τε καὶ σοφοί* (*Teet.* 173 b2-3), como os políticos e os advogados se consideram.

\*

Mas será verdade que o filósofo tem sempre tempo e nunca é oprimido pela *ascholia*? Os diálogos confirmam essa imagem? Parece haver pelo menos uma exceção. No diálogo *Protágoras*, Sócrates ameaça a interrupção da discussão: ele precisa ir, tem um “negócio” a concluir – uma *ἀσχολία* – por isso não pode ficar para ouvir os longos discursos de Protágoras (335 c3-6). E no caso concreto levanta-se para ir embora. Mas não consegue. É detido,

<sup>3</sup> De todo modo, Isócrates referia, ainda muitos anos depois, no discurso de Antídoto (260), a acusação de *philapechthemonos echein* (φιλαπεχθήμωνος ἔχειν) a si mesmo.

é solicitado a ficar, e no final Sócrates cede. Ao termo da discussão ele se despede chamando a atenção para o fato de que, para ele, já era passado de muito o tempo de ter ido para onde queria ir (362 a2).

À primeira vista, o expediente da cena vivamente descrita no meio do diálogo é ambivalente: por um lado parece verdadeiramente uma ἀσχολία, que poderia levar o filósofo a abandonar uma discussão filosófica; por outro lado, não se chega à ameaçada interrupção do diálogo. Uma análise mais profunda de toda a representação mostra, ao contrário, que a interrupção nunca tinha sido verdadeiramente querida, e que a intenção de Sócrates era, na realidade, muito mais a de obrigar Protágoras a aceitar as suas próprias condições na discussão<sup>4</sup>. Ademais, o leitor já tem consciência, pela introdução do quadro literário do diálogo (310 a3), de que não existe nenhuma ἀσχολία de Sócrates: imediatamente após sua conversação com Protágoras, convidado por um amigo a lhe referir o seu conteúdo, se nada o impedisse de fazê-lo, (310 a2-3), Sócrates começa a contar; portanto, não havia nada que o impedisse.

Ao lado dessas confirmações refinadas e indiretas, mas objetivamente inequívocas, encontramos também uma indicação explícita nas obras de Platão de que o fato de ser livre para filosofar é para Sócrates condição normal e constante, como ele mesmo sugere no *Teeteto*. É na *Apologia* que Platão o faz mencionar que a sua pobreza é o resultado de ter abandonado, por anos, o cuidado dos próprios negócios, e ademais está ligada à renúncia a exigir uma compensação pela sua atividade filosófica (*Apol.* 31 b1-c3). Nessa passagem não são empregadas nem a expressão σχολή nem ἀσχολία, e não obstante isso, é claro que Sócrates teria podido evitar a própria miséria se tivesse se dedicado a quaisquer ἀσχολίαι. Mas exatamente para a aquisição de dinheiro ele nunca tinha tempo.

A σχολή, que segundo o *Teeteto* distingue os filósofos, significa uma ilimitada disponibilidade do próprio tempo para a pesquisa da verdade. A expressão “ilimitada” nesse caso deve ser tomada literalmente. A dedicação à filosofia chega até a exclusão de todas as outras atividades, inclusive as que normalmente seriam consideradas indispensáveis, como a garantia do próprio sustento no Sócrates de *Apologia*, ou o fato de possuir informações necessárias para a comunicação normal com os concidadãos no filósofo do *Teeteto*. O retrato desse personagem é intencionalmente carregado chegando à inverossimilhança – naturalmente não podemos levar a sério a possi-

<sup>4</sup> Cf. SZLEZÁK, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1985, pp. 176-178 (doravante citado *PSP*).

bilidade de que algum membro da Academia não conhecesse o caminho que leva à Ágora ou qual era a sede do conselho de Atenas.

O enorme exagero serve de preparação para a história de Tales, o observador dos astros, que cai num poço e provoca por isso o riso da sua serva trácia (174 a). A condição social dos dois protagonistas desta anedota já exprime o essencial: ela, uma escrava, ele, um homem livre. A exigência do homem orientado para o espiritual é unicamente a de ser verdadeiramente livre. A maioria dos críticos da filosofia pode até se encontrar em condições melhores do que a jovem escrava trácia, na medida em que são homens livres da nobre Atenas, mas é o seu *status* intelectual que não é melhor do que o dela. Dado que não podem dispor do próprio tempo, também eles não são verdadeiramente livres. E esses são ainda menos justificados ao zombar do filósofo do que a jovem trácia: com efeito, quando, na qualidade de oradores, não se trata tanto de adaptar-se de maneira servil à pressão da situação quanto de fornecer as respostas corretas às perguntas fundamentais para a humanidade, são justamente eles a tornarem-se ridículos – e não precisamente diante de mulheres trácias privadas de educação, mas diante daqueles que se tornaram filósofos na liberdade e no ócio (175 b9-e2). Como nos livros V e VI da *República*, Platão busca, também aqui, apresentar o zombador como objeto de zombaria.

É no *Banquete* que Platão oferece dois exemplos instrutivos de como o filósofo recorre ao próprio tempo para pensar. No seu grande discurso sobre Sócrates, Alcibiades narra como o seu maravilhoso amigo, durante a campanha militar contra Potidéia, e para admiração geral dos seus companheiros de campanha, permaneceu imóvel no mesmo lugar por 24 horas, absorto em profunda reflexão (*Banq.* 220 c3-d5). Tudo o que na vida normal é considerado indispensável – alimentar-se, proteger-se do sol do verão, descansar no sono –, para aquele que tem *σχολή* à disposição para os próprios raciocínios não conta absolutamente nada.

No início do mesmo diálogo, também ficamos sabendo que Sócrates, chegando ao lugar da casa de Agatão, prepara-se para o encontro seguindo as convenções sociais (174 a3-9), porém em seguida, contra todas as mesmas convenções, deixa os hóspedes e convidados esperando, para seguir imperturbado o curso dos próprios pensamentos (174 d4-175 d2). E esse comportamento surpreendente, ou seja, um temporário estranhar-se da comunidade de comunicação, é para um pensador algo de maneira nenhuma extraordinário, e é apresentado como um hábito típico de Sócrates (175 b1-c5). O filósofo é, portanto, livre para dedicar-se à atividade especulativa, na solidão ou junto com outros. E se fica para tomar parte na discussão, então

ele tem liberdade para fazer valer o próprio modo de conduzir o diálogo, como no caso da disputa com Protágoras. Ao modo de dialogar socrático pertence sobretudo a liberdade de passar de um tema a outro. Isso é algo tão essencial ao seu modo de agir, que justamente onde a ele e ao próprio interlocutor no *Teeteto* se apresenta a exigência de nova mudança, ele começa o discurso imediatamente com o excuro fundamental sobre a liberdade do filósofo.

No desenvolvimento desse excuro Sócrates pergunta a Teodoro se ele não teme que se esteja fazendo ali um uso irresponsável da liberdade filosófica de mudar de assunto (173 b5-7). Mas o interlocutor nega que isso tenha acontecido no caso concreto, e é por isso que Sócrates não tem necessidade de entrar numa discussão de princípio sobre qual deva ser a extensão apropriada dos λόγοι filosóficos.

\*

A questão foi aprofundada por Platão em outros textos. Surpreendentemente, a admissão de que se deva usar o tempo de toda uma vida para esses λόγοι é atribuída a Glauco (*Rep.* 450 b6-7), ou seja, um interlocutor que embora nutra uma grande simpatia por Sócrates, pelo seu modo de ver as coisas e pelo seu estilo de vida, todavia não pode ser considerado ele mesmo um filósofo no verdadeiro sentido platônico do termo<sup>5</sup>. Glauco responde com esse reconhecimento ao conselho socrático de manter uma medida nos discursos. Isso poderia parecer uma inversão das posições do filósofo e do não filósofo, sendo que na realidade é a particular situação que se verifica no início do livro V da *República*, que esclarece o comportamento de ambos: Sócrates, profundo conhecedor dos problemas que ainda se apresentam para a construção do estado ideal, e que antecipa o que será o verossímil prosseguimento da discussão<sup>6</sup>, prognostica nessa passagem um debate mais breve sobre o problema da comunhão dos filhos e das mulheres, evidentemente para poder deixar mais espaço livre para a muito mais importante discussão do governo dos filósofos. Glauco, na medida em que a discussão prossegue, de tal maneira se deixa arrastar (envolver) pelo modo de pensar socrático, que entende que a medida para “esses discursos (λόγοι)” – sobre a comunhão das mulheres, sobre qual é o estado melhor e sobre tudo o que está ligada a isso – seja a vida inteira, pelo menos para os homens razoáveis (νοῦν ἔχουσι).

<sup>5</sup> Cf. *PSP I*, pp. 300 ss., 307 ss., 311 ss., 314 ss.

<sup>6</sup> Cf. SZLEZÁK, Th. A., *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 40-44 (= *La 'Repubblica' di Platone. I libri centrali*, Brescia: Ed. Morcelliana, 2003, pp. 59-65).

Com essa explicação contextualmente ligada à figura do interlocutor principal da *República*, o tema mais relevante para Platão não é, contudo, deixado de lado. No diálogo *Político* ele o retoma servindo-se da figura de dialético do “Estrangeiro de Eléia”. Mesmo que o interlocutor totalmente inexperiente – que tem o mesmo nome do ancião Sócrates, que por sua vez escuta em silêncio – não emitiu a menor crítica ao desvio aparentemente não necessário à condução do diálogo anteriormente desenvolvido pelo Eleata, este lhe dá uma consistente lição sobre o correto modo de julgar a extensão e a brevidade dos *lógoi*. Esse excurso (*Pol.* 283 b-287 a) conduz imediatamente a fixar o olhar sobre aquela que se apresenta em absoluto como a questão mais difícil, que embora não seja enfrentada diretamente, é sempre lembrada. O Estrangeiro de Eléia não quer falar apenas do “menor” e do “maior”, mas antes, de toda forma de excesso e falta: *πρῶτον τοῖνυν ἴδωμεν πᾶσαν τήν τε ὑπερβολήν καὶ τήν ἔλλειψιν* (283 c3-4).

Em seguida, ele postula para arte da medida (*μετρητική*), responsável por todos os fenômenos dessa espécie, uma dicotomia conceitual (283 d4 e 284 e3), numa *metrética* relativa, que mede constantemente só do menor ao maior (e vice-versa), e noutra absoluta, que se baseia na “justa medida” ou *μέτριον*, e é orientada ao que é conveniente, ao momento oportuno, e ao que é devido (*πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρόπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον*, 284 e6-7), e, em geral, ao que entre os extremos representa o justo meio. A determinação desse *metrion*/*μέτριον* depende todavia do conhecimento da “exatidão enquanto tal” (284 d1-2). Com razão foi individuado nessa observação um aceno à fundação da ética do justo meio (*τό μέσον*, 284 e7) pela sua derivação do Uno ou do Bem, entendido como medida absoluta<sup>7</sup>.

Essa fundação, e o programa da dialética a ela estreitamente ligado, é um projeto de amplo alcance filosófico, para o qual Sócrates, o jovem, não seria o interlocutor adequado<sup>8</sup>. O Eleata, não obstante, lhe esclarece em que esse projeto tem a ver com a presente discussão: a extensão ou a brevidade dos discursos filosóficos só podem ser adequadamente julgadas com a ajuda daquela arte *metrética* que se refere à medida absoluta (286 b4-d2).

<sup>7</sup> Cf. KRÄMER, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 158-162; REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não escritas”*, trad. M. Perine, São Paulo: Ed. Loyola, 1997 (2ª ed. 2004), pp. 311-315.

<sup>8</sup> Para a consideração desse excurso sob o aspecto da comunicação filosófica no diálogo, cf. SZLEZÁK, Th. A., *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Teil II, Berlin-New York: Gruyter, 2004, pp. 176-185.

Isso deixa claro, num único movimento, em que medida o filósofo dispõe de liberdade ilimitada para os debates sempre novos: a utilização da própria *σχολή* não tem nada a ver com o arbítrio ou com o prazer, mas subjaz aos severos interesses do pensamento responsável. Desse modo se esclarece também o paradoxo segundo o qual, por um lado, o filósofo dispõe constantemente de *σχολή* (*Teet.* 172 d4); de outro, para as situações da vida política e social que comumente são classificadas como “interessantes”, não se dispõe absolutamente (*Rep.* 500 b8). Aquele que é o único a ter sempre tempo para as milhares de coisas das *ἀνθρώπων πραγματεῖαι*, não o tem nunca. O único homem livre não se privará da sua liberdade para perder-se naquelas coisas sem nenhum valor dos cidadãos que crêem ser livres. Por isso este lhes parece prisioneiro, fora do mundo, ridículo. Eles não são capazes de compreender que os laços que o homem livre se auto-impõe são um imperativo da razão, do *νοῦς*. As naturezas que são elas mesmas servis (*Teet.* 173 a, cf. a “serva trácia” de 174 a, e *Rep.* 495 d2, e6), não podem saber que o *Noûs* é a única coisa livre pela sua própria natureza (*ἐλεύθεροι ὄντων κατὰ φύσιν*, *Leis* 875 d1-2).

Para compreender corretamente a liberdade do filósofo, que é ao mesmo tempo um compromisso vinculante com a razão, é suficiente contrapor aquele prazer irracional que o tipo de homem democrático, como Platão o entende, considera como liberdade. Nessa tipologia, que Platão associa sobretudo à sua própria cidade, a predileção “democrática” pela igualdade é levada de tal maneira ao excesso a ponto de este reter todos os desejos – tanto os desejos necessários, como os do alimento e da bebida, quanto os não necessários, que só estão ao serviço do luxo (*Rep.* 558 d8 ss.) – como tendo a mesma dignidade, e considera as sensações prazerosas que se originam da satisfação destes como igualmente positivas e dignas de serem perseguidas (561 b2-5). Assim ele leva uma vida que se desenvolve sob o signo daquele desejo e daquele prazer sempre predominantes: para este vale o mesmo entregar-se à vida mundana ou fazer regime ou praticar esporte, interessar-se pelos homens de guerra ou pelo mundo dos negócios, praticar a filosofia ou entrar na política (561 c6-d5). Dinheiro, fadiga, tempo, ele os investe em igual medida nos prazeres não necessários e nos necessários (561 a6-8). E a esse modo de viver ele chama agradável, feliz e – livre (d6).

Para Platão está claro o que falta a esse tipo de vida: a ordem interna e a orientação a uma escala de valores criada racionalmente. Colocar no mesmo plano todos os valores e desejos leva a uma dependência de preferências e impulsos totalmente casuais. Só se pode chamar “livre” a essa vida se a ausência de uma direção e de princípios é trocada pela liberdade (560 e5).

Só aquele que não conhece a liberdade segundo a essência própria do *Noûs* é capaz disso. Nesse sentido, o indivíduo democrático tem tempo para todo o possível, mas nunca para a verdadeira, autodeterminada, σχολή.

\*

Mas o que pode levar um ser humano a submeter-se aos rígidos ditames da escolha de vida filosófica, que o distanciam das numerosas amenidades dos prazeres não necessários? Ao lado do íntimo parentesco da alma filosófica com os objetos aos quais se dirige<sup>9</sup>, há também a consciência de que não somos responsáveis somente pelo breve lapso de tempo da vida, mas por todo o curso do tempo. Porque a nossa alma não morre, mas deve enfrentar sempre, em novos corpos, novos percursos de vida.

Disso nos assegura Sócrates no início da demonstração da imortalidade da alma no livro X da *República*, assim como no final da série de provas da imortalidade no *Fédon* (*Rep.* 608 c9-d1; *Fédon* 107 c2-4), e a isso alude brevemente na conclusão do próprio excursus sobre a ilimitada σχολή do filósofo (*Teet.* 177 a4-5).

O tempo do filósofo não é precisamente o tempo da vida terrena (intramundana) do “indivíduo”, não é o tempo do “eu” empírico, cujas particularidades físicas, biográficas e psíquicas se perdem imediatamente com o término da vida. Para o indivíduo, a morte, entendida como fim absoluto, seria na maioria dos casos um ganho: junto com o próprio eu seria, de fato, eliminada também a própria maldade (*Fédon* 107 c5-8), e uma existência moralmente mal conduzida terminaria privada de conseqüências, na medida em que só o homem amoral seria capaz de manter a aparência da honestidade até a morte (cf. *Teet.* 176 b3-7, *Rep.* 362 e ss.). Mas se a alma é imortal, o que justamente permanece não é a individualidade contingente do indivíduo, mas a identidade do autêntico centro do ser humano. O fim do eu empírico na sua unidade psico-corpórea não chega a tocar o verdadeiro eu, que é ontologicamente diferente de tudo o que é corpóreo e divisível, a alma racional (*Fédon* 78 b-80 a).

Os dois aspectos dessa concepção, o escatológico e o antropológico, embora estreitamente ligados, são ilustrados por Platão com clareza exemplar, separadamente. Nos mitos do além, ele representa, em estreita conjunção com a esfera conceitual das religiões místicas, do pitagorismo e dos órfi-

<sup>9</sup> Quem queira chegar a um conhecimento efetivo, deve ser σικεῖλος τε καὶ δέλιος, e, respectivamente, συγγενής τοῦ πράγματος (respectivamente in *Epist.* VII, 340 c2-3, e in 344 a2-3). A mesma concepção se encontra em *Fédon* 276 e3 (λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν), cf. *Rep.* 539 d6.

cos, o destino das almas depois da morte. O balanço moral da vida no aquém é decisivo não só para as punições e para as recompensas no mundo inferior, mas incide também na escolha da vida com o sucessivo ingresso num corpo (*Rep.* 617 d ss., *Fedro* 249 b). O fundamento dessa religião, a crença na metempsicose, provê naturalmente uma saída do círculo dos renascimentos, embora não definitiva: aquele que na escolha da vida, que se reapresenta a cada mil anos, tenha optado três vezes pela justa vida, a filosófica, está livre da obrigação da reencarnação, mas em todo caso apenas até o início do sucessivo período de dez mil anos, quando a todas as almas será concedido um novo início (*Fedro* 248 c-249 a). As perspectivas de uma existência feliz não são, mesmo com esse novo início, iguais para todos, ao contrário, a atribuição da primeira vida se dá em conformidade com o conhecimento do mundo das idéias, que a alma adquiriu na ascensão às margens do céu no seguimento dos deuses (246 e-248 c). Desde o princípio, portanto, a nossa relação com o mundo inteligível determina a nossa vida terrena, e assim continua a ser com toda nova escolha e em toda nova existência, até a possibilidade do aperfeiçoamento por meio da visão das idéias no curso da própria vida terrena (249 c).

O aspecto antropológico da concepção platônica diz respeito à pergunta: “quem sou eu, e em que consiste o meu autêntico eu?” Que nós mesmos não somos o nosso corpo, Sócrates deve esclarecer imediatamente antes da própria morte, com uma benévola reprovação ao seu amigo Crítón, que se preocupava com o modo como se devia enterrar “Sócrates” – mas o cadáver que dele restará não é Sócrates (*Fédon* 115 c3-116 a1). Ademais, o laço vital orgânico de corpo e alma não pode ser o nosso “eu”, quando o corpo age justamente como uma prisão da alma impedindo-a continuamente de realizar o que lhe é mais próprio, a *areté* e o pensamento (62 b-4, 66 d 3-7).

O verdadeiro homem deve ser buscado na esfera da alma, e mesmo essa não corresponde na sua totalidade a “nós mesmos”. Quem se identifica com seus instintos mais baixos fracassa em colher o que é o ser humano, de modo que acarreta a ele mesmo os danos mais graves, como Platão tenta demonstrar com a figura de Cálicles no *Górgias* e com a forma do perfeito tirano na *República* (562 a ss.). O tirano não só destrói toda esperança de uma sorte mais favorável no além, mas já leva no aquém uma existência infeliz como nenhuma outra (576 b-588 a). Platão reconhece o verdadeiro eu do ser humano exclusivamente na alma racional, que é ao mesmo tempo a única parte imortal na complexa estrutura da alma tripartida (*Rep.* 611 b-612 a, *Tim.* 69 c, 90 a-d). Só a razão é para Platão o “homem no homem” (*Rep.* 589 a7-b1; cf. *Fedro* 246 a 7, 247 c 7). Por causa do próprio parentesco com o

mundo das idéias esse “homem interior” é, ao mesmo tempo, o que de mais divino existe em nós (*Rep.* 589 e4, 611 e2, *Tim.* 90 c1). É isso que é preciso libertar – porque o paradoxo de nossa existência num corpo implica que esse elemento mais precioso e mais puro acabe amiúde sob o controle daquele de menor valor e mais impuro, e pela via de comunhão com o corpo e com as partes mortais da alma seja ele mesmo modificado e deformado. Que a razão domine sobre os impulsos irracionais da alma é, ao contrário, conforme à sua natureza. Conseqüentemente, a restauração dessa condição e a prática livre da pura atividade de pensamento são um retorno à natureza verdadeira e originária da alma (*Rep.* 611 d2, *Tim.* 90 d5). O futuro reside, por isso, no passado: devemos nos tornar o que éramos.

\*

É, portanto, a esse escopo que o filósofo sacrifica todo o seu tempo: a libertação do elemento divino na própria alma para chegar a si mesmo, e isso significa: ao puro pensar. Para buscar isso ele possui *σχολή* ilimitada; para todos os demais lhes falta necessariamente tempo.

A libertação do pensamento, no fundo, só pode ocorrer por meio do próprio pensamento. Mas o pressuposto necessário para que essa via possa ser percorrida é – junto com a disponibilidade de uma predisposição natural para isso – a falta de impedimentos sociais e de caráter, que, no caso, poderiam impedir até mesmo um jovem excepcionalmente apto de encontrar a filosofia (*Rep.* 494 c, d, *Banq.* 216 b). A virtude, *ἀρετή*, é, portanto, o primeiro passo em direção à meta. Ela se mostrará em primeiro lugar nas formas inferiores e não intelectuais da “virtude cívica” (*δημοτική καὶ πολιτική ἀρετή*, *Fédon* 82 a11, *Rep.* 500 d 8), que deriva do hábito e do exercício e não é muito superior às qualidades do corpo (*Rep.* 518 d9-e2). Só o bom êxito do esforço filosófico conduz, então, ao conhecimento da essência da virtude, as idéias das quais são a primeira coisa que a alma, na ascensão ao “lugar hiperurânio” do mundo inteligível, alcança ver (*Fédro* 247 d5-6). A “justiça”, num sentido supramoral, e precisamente como quintessência de ordem e de proporção, é a característica fundamental do mundo eidético (*Rep.* 500 c2-5). Quem é capaz de se tornar consciente dessa “justiça” já se encontra completamente na via do pensamento, e é ele mesmo assinalado por ela.

\*

Em que o filósofo investe o próprio tempo é definido no *Teeteto* com uma viva representação a partir do contraste com a estreiteza espiritual dos

seus críticos: enquanto estes olham maravilhados para grandes propriedades de terras, ele dirige o seu olhar para a infinita extensão de toda a terra; onde aqueles olham com estupor para as genealogias que remontam até a vinte e cinco gerações, ele se admira das perspectivas limitadas da deseducação, que não permite àqueles chegar a conhecer que todo ser humano teve inumeráveis gerações de predecessores (*Teet.* 174 e2-175 b4). A autêntica tarefa do filósofo é, relativamente às aspirações do ser humano médio, simplesmente incomensurável: o que importa é investigar “a natureza em universal e cada ser em sua totalidade (na sua universalidade)” (174 a1). Evidentemente, Sócrates oferece uma paráfrase da dialética, caracterizada constantemente por Platão como uma ciência omnicomprensiva que chega a captar todas as coisas, define a essência ou a “natureza” de todas as coisas e investiga os elementos (στοιχεῖα) e os princípios (ἀρχαί)<sup>10</sup>.

Característica do pensar do filósofo é a capacidade de “ver” as idéias enquanto idéias (ἰδεῖν, κατιδεῖν, ὄραν, θεᾶσθαι) – e segundo a convicção de Platão essa faculdade está ausente na comum compreensão (cf. particularmente *Rep.* 476 c2-4, 479 e1-2). Mas o conhecimento das idéias implica sobretudo também o captar a diferença entre uma existência temporal e uma extratemporal: de fato, os objetos inteligíveis não são afetados pelo tempo. Portanto, o tempo do filósofo será usado para aproximar-se a uma modalidade de ser que transcende a sua própria existência temporal. O filósofo das idéias deve ser capaz de conceber tudo o que é temporal e transitório a partir dos seus modelos (paradigmas) supratemporais, e de pensar o próprio tempo a partir da eternidade. O filósofo se concede um tempo ilimitado para os próprios esforços cognoscitivos, porque tem como fim alcançar o que é extratemporal e, portanto, abandonar o próprio tempo.

Na verdade a visão filosófica decisiva não ocorre numa unidade empírica de tempo mensurável, mas antes ἐξαίφνης, “repentinamente”, o que quer dizer num átimo, cuja essência é enigmática na medida em que “jaz entre o movimento e o repouso, sem ser num tempo determinado” (ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὐτῆ φύσις ἀτοπος τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, *Parm.* 156 d6-e1). Tanto ao representar a elevação ao conhecimento da idéia do belo no discurso de Diotima no *Banquete*, como na caracterização geral da busca do conhecimento dialético na *Carta VII*, Platão sublinha que o evento determinante se dá

<sup>10</sup> Cf. SZLEZÁK, Th. A., “Platonische Dialektik: der Weg und das Ziel” in *Perspektiven der Philosophie*, 31, 2005, pp. 289-319 e especialmente 303 ss.

ἐξαίφνης (*Banq.* 210 e4, *Carta VII*, 341 c7, 343 e1-344 c1). Os dois textos destacam a quantidade de fadiga imanente e quão longo é o tempo de aproximação indispensáveis para poder alcançar esse acontecimento (resultado) que ocorre “repentinamente”. Um tempo infinitamente longo para o “repentino” abandono do tempo – assim se pode resumir o modo como o filósofo platônico entende a utilização do tempo que está à sua disposição.

O mais importante, o acender-se repentino da luz do conhecimento, não pode ser conseguido nem com a força, nem com o máximo dispêndio de energia, de tempo e de inteligência. Não é possível prever nem a quem nem quando ocorrerá esse lampear da visão (cf. ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, *Carta VII*, 344 b7). O melhor que o ser humano pode obter permanece impossível de ser decidido. Assim como o surgimento (nascimento) de um genuíno Eros filosófico nos que detêm o poder (*Rep.* 499 c1), assim também a realização do estado ideal (*ibidem*, 592 a8-9), e igualmente o crucial sair filosoficamente do tempo no ápice do conhecimento, tudo isso é o dom de uma “inspiração divina”, ou de uma “acaso divino” (cf. ἕκ τινος θείας ἐπιπνοίας εἰς θεία τις τύχη, loc. cit.). Não é diferente ao iniciar discussões discursivas (cf. *Tim.* 27 b9-d1, *Filebo* 61 b11, *Leis* 893 b1), e tanto mais que, no curso delas, o filósofo platônico evocará em oração a ajuda dos deuses quando for em busca da “repentina” visão não mais discursiva – e quando ele conseguir alcançá-la, estará ainda mais convencido, como Sócrates no *Filebo* (25 b8-12), de que um deus veio em seu socorro.

Essa espécie de conhecimento é para Platão algo tão precioso que ele o mostra digno de que se lhe dedique toda uma vida. Nos momentos em que esse conhecimento se realiza, realiza-se a ὁμοίωσις θεῶν, a assimilação à divina realidade ideal, que é o fim dado ao ser humano pela sua própria natureza.

Tradução do italiano: Marcelo Perine  
[recebido em maio 2006]