



Entre a physis e a pólis: a temporalidade grega

Autor(es): Manieri, Dagmar

Publicado por: Universidade Católica de Petrópolis; Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/33087>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/1984-6754_2_2

Accessed : 23-Apr-2024 14:43:18

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



Synesis

Revista do Centro de Teologia e Humanidades
ISSN 1984-6754

Revista do Centro de Teologia e Humanidades

UCP

Universidade Católica de Petrópolis



ibict

Instituto Brasileiro de Informação
em Ciência e Tecnologia

ENTRE A *PHÝSIS* E A *PÓLIS*: A TEMPORALIDADE GREGA

DAGMAR MANIERI ¹

Resumo: O objetivo desse artigo é estudar a condição temporal nos gregos antigos, com destaque para Platão. A crítica à temporalidade terrena já está neste último, pois o instante de transcendência surge como ruptura desta forma temporalidade. Abre-se, assim, uma nova corrente de pensamento sobre o tempo, com uma visível dualidade.

Palavras-chave: Tempo, Platão, *pólis*, política

Abstract: The purpose of this article is to study the temporal condition in ancient greek, especially Plato. The criticism of earthly temporality is already on the latter, because the moment of transcendence appears to break this form of temporality. This opens up a new current of thought over time, with an apparent duality.

Key-words: Time, Plato, *pólis*, policy

1. A temporalidade pré-platônica

Quando nos deparamos com a *Iliada*, de Homero, há de forma evidente uma combinação de história, mitologia e literatura. É que o contexto da *Iliada* nos leva ao século XII a. C., onde esses campos da cultura encontravam-se imiscuídos. Fazem parte de um mesmo discurso e que podemos encontrar de forma exuberante em Homero.

Mas em relação a esses escritos, temos que pensar: como esses homens

¹ Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP), Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Adjunto de História da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

concebiam os fatos históricos? Como entendiam a ordem dos acontecimentos que marcavam suas vidas? No início da *Iliada*, a peste assola as tropas gregas. Aquiles quer saber o motivo deste infortúnio; daí chamar “um adivinho, um sacerdote ou mesmo um intérprete de sonhos (que o sonho também nos vem de Zeus), para que nos diga por que tanto se anojou Febo Apolo”.² Que essas calamidades provenham de Apolo, ele tem certeza. O que não sabe é o motivo da ira desse deus. Surge, assim, Calcas; ele é um dos águres que “conhecia o presente, o futuro e o passado”. Há uma ordem inexorável, divina, que preside os acontecimentos. Os homens sabem que ela existe, mas desconhecem seus detalhes. Isto não exime a prática guerreira; pelo contrário, ao saber que os deuses lhes protegem, a ação se torna ainda mais intensa.

A questão principal, neste caso, para além da eficácia guerreira (que fabrica o herói) é a relação dos homens com seus deuses. Aquiles afirma que “quem obedece aos deuses é por eles ouvido”.³ É esta qualidade divina que diferencia Aquiles de Agamemnon. Este último é um herói, mas sem as qualidades divinas de Aquiles. Por isso quando este se dirige aos arautos, confia que Agamemnon “deixa-se possuir de funestos sentimentos e não sabe pensar ao mesmo tempo no futuro e no passado”.⁴ Agamemnon, para Aquiles, é um guerreiro do presente, sem a dimensão temporal/ divina. Mas o que é mais curioso em Homero é a idéia da morada dos deuses. Ela é representada como um palácio real à semelhança dos reis terrenos. Nele, os deuses se confraternizam em “banquetes”;⁵ neste ambiente principesco, as discórdias não deixam de existir. Quando Hera pressente que alguma entidade divina (foi Tétis, enfim) influenciou seu esposo (Zeus), ela lhe recrimina: “Velhaco, qual dos deuses se concertou contigo?”. Temos, então, um ambiente divino e real ao mesmo tempo. Nele ocorre uma relação de poder que não deixa de

2 Homero, 1961, pp. 22, 23.

3 Ibid., p. 27.

4 Ibid., p. 30.

5 Em determinada passagem, Homero afirma que no “banquete (...) todos são iguais” (Ibid., p.37).

estar vinculada aos acontecimentos da vida terrena. Assim como na Corte terrena, na celestial ocorrem os conselhos deliberativos: é aqui que se situa a gênese dos acontecimentos. No Canto IV, Homero narra o conteúdo desse conselho. A intenção de Zeus é realizar grande mortandade entre os aqueus para atingir a reputação de Agamemnon. Zeus atende a um pedido da mãe de Aquiles, Tétis. O conselho está reunido para deliberar um determinado impasse:

A vitória, todavia, pertence a Menelau amado de Ares. Deliberemos, pois, sobre o caso em litígio. Continuaremos a excitar a sinistra guerra e as terríveis refregas, ou faremos amigos os dois povos? Se a situação atual agradasse e satisfizesse a todos, continuaria habitada a cidade do rei Príamo e a argiva Helena seria devolvida a Menelau.⁶

Mas Atena e Hera trabalham a favor dos aqueus. Atena, com “uma cólera selvagem” que lhe enchia o peito, influencia Zeus. Este, mesmo contra sua vontade, resolve pender a balança da guerra para o lado dos aqueus:

Quando eu, também, desejando arrasar uma Cidade, escolher aquela em que tens amigos, não me detenhas a cólera, deixa-me fazer como bem entender. Pois eu te concedo a ruína de Tróia, embora a meu pesar.⁷

Então, o que temos de fato na *Iliada*? Os acontecimentos históricos apresentam uma causa divina. Mas mesmo neste “mundo dos deuses”, ocorre uma relação de poder. Ele não se fecha exclusivamente à ordem divina. Entre os deuses há todo um jogo político: Homero politiza as relações de ordem divina. Isto equivale a dizer que a política terrena representa um nível inferior em relação à grande política divina. E mesmo aqui, os deuses são destronados, sofrem o exílio, atraíam, são astutos, etc. Nesse sentido é necessária toda a atenção com esses deuses. Os homens

6 Ibid., p. 74.

7 Ibid., p. 75.

estão sujeitos à proteção, mas também a toda espécie de “maldade” por parte deles. A relação entre homens e deuses deve prezar pela fidelidade; são, enfim, uma relação senhorial onde a hierarquia do poder está bem definida.

Mas a questão que temos que deixar claro, neste caso dos gregos antigos, é o nascimento da história. Provavelmente o texto de Hannah Arendt (1972), *O conceito de História – antigo e moderno*, possa explicar nossa interrogação. A idéia de Arendt é plausível e merece consideração. Ela afirma que a noção de história aparece para salvar os feitos humanos da “futilidade” e do esquecimento. A história seria uma forma de se eternizar as ações humanas num mundo onde o tempo devora todas as coisas: a idéia de corrupção.

Arendt segue a argumentação – e que já está impressa na mensagem mitológica – de que a marca distintiva da existência humana é a mortalidade. Egressos de um cosmo onde a imortalidade os atinge, os homens agora se veem como seres frágeis e sujeitos à ação devoradora do tempo. Aqui o mito de Cronos explica bem toda essa passagem. *Chronos* (Cronos) é um deus corajoso, o mais jovem dos titãs. Foi o único a ter a coragem de ajudar sua mãe, Gaia (terra), a se livrar dos castigos de seu pai, Urano (céu). Cronos tornou-se o rei supremo dos deuses no lugar de seu pai e gerou muitos filhos com sua esposa-irmã, Hera. Cronos temia que seus filhos lhe tomassem o poder, por isso passou a devorá-los. Zeus foi o único filho que não teve o triste fim. Lutou contra seu pai e depois da vitória, obrigou-o a regurgitar os seus irmãos. Ao derrotar Cronos, Zeus tornou-se imortal. Ver neste ponto como a divindade suprema implica numa derrota de Cronos, o tempo devorador.

As musas eram filhas de Zeus. Eram deusas da música, das artes e da memória. Clio é a musa da história. Observa-se que o outro termo grego para o tempo é *kairós*. *Kairós* era irmão de Cronos; *kairós* pode ser definido como um tempo qualitativo, contra o “tempo linear” e que pode ser medido (*chronos*). *Kairós* é um tempo não mensurável e que pode ser entendido como “o momento certo”, “tempo oportuno”. É o momento indeterminado no tempo onde algo de especial acontece.

Observa-se nesse pensamento mitológico que o tempo é um desafio à

vida humana. Ela perde sentido, no instante em que *chronos* a devora e isto implica numa morte com esquecimento. A derrota de Cronos por seu filho Zeus significa a possibilidade de uma vitória - embora na ordem divina - que escapa ao abismo devorador do tempo. Daí por que Clio simboliza a memória, pois é através dela que nasce a história.

A história, portanto, surge como a possibilidade de inscrever o homem em um movimento retilíneo (a cultura), amenizando a visão da ordem cíclica da natureza. Por isso a Mnemósine, a mãe de todas as demais musas, preside essa capacidade humana de recordar os fatos. A tarefa do *historikós* é fazer com que alguma coisa perdure na recordação. Como no Epílogo da *Metamorfoses* de Ovídio:

E agora terminei a obra que nem a ira de Júpiter, nem o fogo, nem o ferro, nem o tempo voraz poderá (poderão) destruir. Quando quiser, termine aquele dia (da minha morte), que nada tem senão o direito deste corpo, a duração de minha vida incerta; todavia, imortalizado pela minha melhor parte, serei transportado acima das altas estrelas, e o nosso (meu) nome ficará indelével. E por onde quer que, por terras dominadas, se estenda o poder romano, serei lido pela boca do povo; e pela fama viverei por todos os séculos, se os presságios dos poetas têm algo de verdadeiro.⁸

Mas na Grécia antiga a memória histórica estava reservada aos grandes feitos, àqueles homens que através de suas bravuras provaram-se dignos de ser narrados. Arendt acrescenta: “Através da História os homens se tornam quase iguais à natureza, e unicamente os acontecimentos, feitos ou palavras que se ergueram por si mesmos ao contínuo desafio do universo natural eram os que chamaríamos de históricos”.⁹ A história implica em certo tipo de objetividade, assim pensavam os gregos; o *historikós* deve narrar os feitos tanto de gregos, quanto de seus inimigos. A proto-história de Homero narra os feitos de todos os heróis da Guerra de Tróia, gregos e troianos. Isto provinha de uma visão de que as grandes coisas são auto-

8 Apud Almeida, 1985, p. 482.

9 Arendt, 1972, p. 77.

evidentes; cabe ao *historikós* preservar essa glória através da palavra escrita.

Antonio Escohotado (1975) foi claro em uma das definições dessa fase da filosofia denominada de pré-socrática; comenta que a coerência da especulação grega arcaica é total. Ele se referia, particularmente, a Heráclito e concluía que nesses pensadores o *lógos* está sobreposto a *phýsis*. Isto quer dizer que a capacidade de ir ao concreto e captar determinado princípio não implica na abstração da heterogeneidade sensível. O *lógos* não se desprende do conteúdo imediato do cosmo; ele não deixa de ser “realidade”, mas num sentido em que impõe uma “medida”. Ao se referir ao *lógos* heraclitiano, Escohotado o define dessa forma:

(...) o dizer é essencialmente discriminar, determinar, definir, dizer isto e aquilo outro, pôr entre limites algo essencialmente indiscriminado, indeterminado e indefinido.¹⁰

Mas a grande questão para esses pensadores pré-socráticos é conceber o movimento, a transformação das coisas à luz do *lógos*, de um entendimento daquilo que se passa na *phýsis*. É uma das respostas mais intrigantes e por que não interessante é de Heráclito de Éfeso. Nele a potência expansiva está na própria *phýsis* – a luta está no cosmo. Basta que nossa postura seja de abertura para sentirmos um cosmo imediato como fluxo universal. Mas se pensarmos que Heráclito localizou a instância última (Absoluto) nesse “fluir”, estamos enganados. Heráclito afirma que o Absoluto “descansa transformando-se”. Então, mesmo nesse movimento (que ele diz que é “dialético”) há uma espécie de repouso. O movimento que encontramos na *phýsis* é um *pólemos* (polêmica, guerra); as coisas se compõem numa relação negativa. Há um combate generalizado de “isto” com “aquilo” e “cada existente põe algumas presenças e excluem outras”.¹¹ Estar em presença já implica em se pôr no lugar de outro, deslocá-lo, aniquilá-lo. O que é próprio de cada um é sua relação com outros. Em Heráclito não há uma autonomia do vivente, mas uma conexão

10 Escohotado, 1975, p. 78.

11 Ibid., p. 62.

positiva ou negativa a outros. Toda presença se ramifica num mosaico de posições e supressões.

Heráclito concebe um tempo como verdade da distensão de todo ponto. Este tempo não é como o moderno que abarca os acontecimentos num sentido linear, mas como uma forma de “atividade” e que implica nas “ramificações de posições e supressões compreendidas em toda presença”. Evidentemente que não podemos falar em “processo”, pois corremos o risco de adiantarmos demais o próprio significado de termo. O “vale de lágrimas” que Escohotado cita em relação a Heráclito já implica numa atitude de estranhamento em relação à realidade das coisas: alçar-se e cair; nascer e morrer. Então não temos “coisas”, como nos anuncia esse fragmento de Heráclito:

O mesmo é vivendo e morrendo, desperto e dormindo, jovem e velho; pois isto ao transformar-se é aquilo e aquilo é, de novo, isto.¹²

É a dialética que explica essa forma de relação entre as coisas. É uma dialética objetiva e que está inscrita na própria *phýsis*. A semelhança com Hegel é evidente. Isto equivale a dizer que a dialética revela o “ser” como “devir”. No fundo, a harmonia e a beleza surgem dessa discórdia. Daí porque podemos afirmar que em Heráclito há uma luta “harmoniosa”. O *pólemos* não conduz a *phýsis* a um estado de caos. A discórdia, que explica o nascimento e a harmonia cósmica, não equivale a um estado estático. Heráclito afirma que “morro minha vida e vivo minha morte”. Como podemos perceber, a idéia de pericibilidade é marcante nesse filósofo, tão marcante que a morte passa a ser um elemento vital em sua filosofia. O homem é um ser que ainda não morreu – ver a presença marcante da morte como uma espécie de “sombra” das coisas. Essas mesmas coisas carregam como determinação elementos opostos. Mas como conceber o *logos* de Heráclito? Ele não é um princípio abstrato em relação à multiplicidade do sensível; o *logos* está sobreposto à *phýsis* e sua presença se assemelha à lei e à medida. Nas palavras de Heráclito, *logos* é “o sábio”,

12 Apud Escohotado, 1975, p. 67.

o “fogo eternamente vivo”, uma presença que ele associa a um “menino jogando”. Também pode ser concebido como um discurso, mas um discurso fundante do cosmo. Daí o *lógoi* como “razões” do mundo. O *logos* inventa limites; diz e se diz desde sempre. Ele é presença. O governo do *logos* não implica num universo racionalmente fechado: há o azar, o jogo e a medida. Na interpretação de Escohotado, “cada algo está imerso na lei do devir como experiência de um certo limite”.¹³ Então é a ação do *lógos* que amarra e institui uma “determinação com consequência” nesse universo fluido. O *lógos* é um projetar-se, uma aventura do fazer em sua invenção de destinos. Um pouco parecido à instituição de Castoriadis, o *lógos* de Heráclito é a “atmosfera”, o “ambiente”, o “meio” (*to periéjon*) onde nos fazemos racionais – homens – ao absorvermos esse “meio” que é *lógos*.¹⁴

Se a filosofia de Heráclito nos leva a um cosmo em transformação, com Parmênides há o nascimento da metafísica como ontologia. Esse descrédito referente a um mundo em perene mutabilidade encontra em Parmênides seu representante maior. O Ser em Parmênides é *áteleston*, sem finalidade. E o que isto significa? Implica em dizer que o Ser é. Ele não conhece o “processo”, ou as “etapas”. Não tem deficiências ou carências; é perfeito. É eternidade em ato da presença.

Com Parmênides o pensar é apartado das contingências do mundo. Há uma identidade do Ser com o pensar. O mundo do não-ser é limitado e regido pelo tempo. Por outro lado, há o refúgio do saber, do pensar, aquilo que é imperturbável em si mesmo. Como podemos notar, o mundo que se transforma e que apresenta

13 Escohotado, 1975, P. 81.

14 Há outro detalhe importante sobre Heráclito que acentua Alain Lacroix (2009, p. 38). Este afirma que em Heráclito, “entre o *lógos* do mundo e o *lógos* humano não há dualidade alguma” (Fr. 36). Nesse sentido, o homem em Heráclito é tido como *ethos anthropo daimon* (Fr. 119), ou seja, “a personalidade do homem é seu demônio”. Nesse sentido, a função do *dáimon* se esclarece. J-P Vernant ao analisar o pensamento de Empédocles, afirma: “A individualização desse *dáimon* unida a um ser humano particular que descobre nele o seu próprio destino não modifica o seu caráter de força misteriosa, estranha ao homem, de realidade presente no seio de toda a natureza, no vento, nos animais, nas plantas, bem como no homem. A reminiscência das encarnações que o *dáimon* da nossa alma (*psyché*) conheceu outrora lança assim uma ponte entre a nossa existência de homem e o resto do universo; ela confere à antiga imagem de um mundo repleto de almas e de sopros, de um parentesco e de uma circulação incessante entre todos os seres da natureza, o valor de uma experiência que o indivíduo é capaz de viver em seu nível” (Vernant, 1990, p. 160).

o princípio de corrupção, encerrado no ciclo natural, é descaracterizado por Parmênides. Isto porque o filósofo quer uma verdade como Ser, sobrepondo-se à finitude e à corrupção. O imediato, então, é composto de duas “dimensões”: uma do Ser; outra da imediatez composta das coisas em transformação (a aparência).

Como afirma Escohotado, o Ser de Parmênides é um Eu que se ancora numa filosofia do absoluto. Ele está em si mesmo, sabe de si, identifica-se. Há nesse pensar certo humanismo do Eu, mas só que fortemente influenciado por uma metafísica, preso numa ontologia de ferro. Que a filosofia de Parmênides confere ao sábio uma segurança desmedida, isto logo se percebe. Essa segurança refere-se à própria gênese da metafísica. O Ser não está neste mundo corruptível; ele se acha num “aquém presente”. O Ser é presença; as coisas corruptíveis são “aparências”. O Ser é simples, comum, essência; a “aparência” é múltiplo, singular. Como em seu poema filosófico:

Se nasceu, não é (...)
(...)
Não é divisível, porque é todo ele homogêneo
(...)
É todo pleno de Ser
Por isso é todo contínuo (...)
(...)
Não carece de nada; e se carecesse de algo
Careceria de tudo.¹⁵

O cosmo de Parmênides está isento do conflito inerente e da diferença finita. Sua *phýsis* é uma potência essencialmente estática e imperturbável. A diferença se anula em uma universalidade positiva. Tudo participa do Ser, mas ele mesmo é um “elemento” independente. Para algo existir, necessita passar pela ação do Ser.

Como podemos notar a filosofia pré-socrática localiza o homem num cosmo relativamente coerente. A identificação da natureza como *phýsis* explica as potências a que o homem está sujeito. Como na interpretação de Rachel Gazolla:

15 Apud Escohotado, 1975, p. 98.

Somente a *phýsis* permanecerá compreendida como perfeita, regrada, paradigmática, guardando uma permanência que nenhuma lei humana alcança, por mais que o legislador procure um paradigma para fazê-la. Deve, sim, expressar a correção da divina justiça em suas fórmulas perfeitas, nas *dikai*, ou inspirar-se na ordem das estações, dos equinócios, solstícios, marés, fases de crescimento. Sem certeza de conseguir tal correção.¹⁶

E para além dessa *phýsis*, ainda encontramos uma *moira* (destino) como última determinação dos acontecimentos humanos. Há toda uma ordem de acontecimentos que são inexplicáveis pela condição humana; daí a *tyche* como “sorte”, “fortuna”, aquilo que ocorre necessariamente e cujas causas o homem desconhece. O reino da liberdade está encerrado ou condicionado por uma *anankè* (necessidade) que delimita a ação humana. Assim como desenvolveu o pensamento reflexivo no período democrático de Atenas do século V a.C, o homem livre não poderia ser concebido de forma apartada de sua *pólis* (comunidade política); assim também na Grécia arcaica o homem (segundo os pré-socráticos) não se encontra só: ele faz parte de um complexo - o cosmo – e todas as suas ações ganham sentido no interior dessas determinações de ordem universal.

2. No contexto da *pólis*

O exemplo de Demócrito de Abdera (460-385 a. C.) parece-nos um caso a ser levado em conta. Nele a tese de Castoriadis pode ser presenciada de forma clara. É o século V a. C. produzindo o que é de mais humano em relação aos pressupostos sobre a origem do mundo social. O pensamento de Demócrito situa-se entre o relativismo dos sofistas e o absolutismo de Parmênides. Para Demócrito o caminho para o entendimento situava-se numa mistura ponderada de razão intelectual

16 Gazolla, 1999, p.33.

e experiência sensível. Contra a corrente inaugurada por Parmênides – e que Platão será o continuador – que afirma que “aquilo que era, era assim eternamente, imutavelmente”;¹⁷ Demócrito se coloca mais ao lado de Heráclito que afirma que “tudo estava em fluxo”. Há, além de nosso mundo fechado, a existência de “infinitos mundos”. E o princípio que move as coisas é a “necessidade” – tudo acontece de acordo com a necessidade. Demócrito identificava tal necessidade com o turbilhão: o processo físico como um todo ocorre necessariamente; assim, o turbilhão produz as colisões e uniões (dos átomos) sem uma sequencia previamente planejada. Os átomos e o sistema como um todo funcionam independentemente de um demiurgo criador. Assim como na filosofia de Epicuro, Demócrito nega que o mundo seja o produto de um plano. Surge, de forma surpreendente, o que Cartledge descreve:

Em vez disso, o que temos é uma idéia de progresso controlado, desde um passado indesejavelmente bruto, em direção a um presente bastante aceitável. Isto pode ser considerado como análogo ao modo de pensar moderno, mas, no contexto da Antiguidade, era realmente bastante excêntrico.¹⁸

Salto gigantesco e um corajoso desnudamento do homem. A natureza humana aparece como resultado de sua experiência concreta ou como afirma Cartledge, “Demócrito vai mais longe, aparentemente afirmando que, em certo sentido, é a pessoa que se faz a si mesma”.¹⁹ Demócrito, então, lança o homem no interior de seu próprio mundo. Ou melhor, descobre o próprio mundo humano como “destino” do homem:

Os homens – essas são as palavras de Demócrito – pedem saúde em suas preces aos deuses: eles não entendem que o poder para obtê-la está em si mesmos.²⁰

17 Cartledge, 2001, p. 27.

18 Ibid., p. 36.

19 Ibid., p. 37.

20 Apud Cartledge, 2001, p. 44.

O que esse pensamento revelou sobre o mundo político? Ao que tudo indica ajudou a romper com a associação entre política e riqueza. Em Demócrito, a liberdade, a independência e a pobreza eram compatíveis. Cai por terra, assim, a visão aristocrática da participação política: o “bom” era o aristocrático; o “mau” o homem pobre. O que Demócrito afirma é que “uma pessoa sensata suporta bem a pobreza”. Nesse sentido, justifica-se uma comunidade política como um espaço de bem-estar social para a maioria. A *pólis* requer a atenção e a participação de seus cidadãos, como em suas próprias palavras:

Às questões do Estado devemos dar uma importância maior do que a qualquer outra coisa, não nos envolvendo em contendas para além do que é razoável nem nos apropriando de um poder pessoal para além do bem comum. Pois a *pólis* bem administrada é a maior fonte de sucesso, e tudo depende disso. Se isto estiver a salvo, tudo estará a salvo; mas se isso for destruído, então tudo estará destruído.²¹

A *krêsis* (“ponderação auto-reguladora” ou o “equilíbrio dinâmico”) de Demócrito nos leva a um regime político como um misto de aristocracia e democracia. O poder político ficaria, numa forma de entendimento, entre uns poucos ricos e os muitos pobres. É que está em jogo, aqui, evitar a *stasis* (“facção política” que implica em guerra civil) que provoca a *homónoia*, a concórdia social e política. Como se vê, o pensamento de Demócrito representa uma descoberta importante para os horizontes da *práxis* humana.

Platão pode ser considerado, assim como seu mestre Sócrates, um divisor de águas. Promoveram uma espécie de ruptura que não teve mais volta, já que o que se considera neoplatonismo se imiscui com o estoicismo e com o nascente cristianismo. Mas o que nos interessa aqui, em particular, é a reflexão que Platão desenvolve sobre a noção de tempo. Ela se dá no *Timeu*, n’*A República* e no *Político*, além de outras passagens de seus diálogos.

21 Idem., p. 53.

A teoria da corrupção pode ser encontrada n' *A República*. Platão afirma (ele se refere à Cidade bem ordenada, sua utopia) que por mais perfeita que seja a configuração da Cidade, ela não pode deixar de evitar o fato de que “tudo o que nasce está sujeito à corrupção”.²² Esta verdade é válida para as plantas, animais e os seres humanos: eles são atingidos pela “recorrência” de fecundidade ou de esterilidade que afetam a alma e o corpo:

Estas recorrências produzem-se quando a revolução periódica fecha o círculo em que se move cada espécie, pequeno para as que têm vida curta e longas para as que têm vida longa. Ora, por hábeis que sejam os chefes da Cidade que haveis educado, nem por isso conseguirão, pelo cálculo unido à experiência, que as gerações sejam boas ou não ocorram; estas coisas hão de lhes escapar e eles engendrarão filhos quando não deveriam fazê-lo.²³

A teoria da revolução remete-nos à idéia da duração de tempo necessária para que os corpos celestes retornem à mesma posição inicial. E o que comanda “os bons e os maus nascimentos” é o número geométrico. Daí por que os guardiães (da Cidade, que Platão intenta), “ignorantes de suas leis”, ao unirem as moças e rapazes “extemporaneamente”, seus filhos não serão favorecidos nem pela “natureza”, nem pela “fortuna”. Esses filhos quando nos postos de comando irão negligenciar a música e a ginástica. Surgirá uma nova geração menos cultivada e, com isso, chefes que descuidarão da Cidade:

Vindo, portanto, o ferro a misturar-se à prata e o bronze ao ouro, resultará destas misturas uma falta de igualdade, de regularidade e de harmonia, falta que, em toda parte onde surge, engendra sempre a guerra e o ódio. Tal a origem que é preciso consignar à discórdia, onde quer que se declare.²⁴

22 Platão, 2006, p. 304.

23 Ibid., pp. 304, 305.

24 Ibid., p. 307.

Então, há uma série de causas, sendo que a principal e inexorável é a teoria da corrupção. Após essa causa principal, outro conjunto de causas contribui para a derrocada do sistema político-social. Isto é válido (ou seja, essas causas secundárias - mas não menos importante) no exemplo da transição dos regimes políticos. No final d'*A República*, Platão desenvolve esse raciocínio para mostrar os motivos que levam ao desgaste desses regimes políticos. É que no fundo, a primeira causa não pode ser evitada: "(...) para cair doente basta a um corpo débil um pequeno choque vindo de fora e, às vezes, mesmo, a desordem se manifesta nele sem causa externa, (...)".²⁵ Depois, as causas secundárias entram em cena. Mas essas últimas causas, no fundo, são uma explicação de fenômenos que não deixam de representar àquela primeira verdade: "(...) todo excesso provoca geralmente uma reação violenta, que se verifica nas estações, nas plantas, em nossos corpos, e nos governos ainda mais do que alhures".²⁶ Assim, no exemplo dos regimes políticos é a discórdia que provoca a derrocada; discórdia entre grupos ou no seio do próprio grupo. A oligarquia, priorizando o acúmulo de riquezas, engendra uma massa de miseráveis no seio do povo. Esta lutará contra a classe privilegiada; com isso, surge a democracia.

Na democracia, ocorre um excesso de liberdade. Não demorará muito para que a anarquia impere. Nesse clima social, surge um líder popular, que através de falsas promessas, arregimentará o apoio popular. No poder ele se transformará em tirano. Platão associa esses regimes políticos às várias faces da "alma": honra/timocracia; riqueza e avidez/oligarquia; liberdade/democracia; temor/tiranía. Mas o que devemos entender no exemplo das idéias de Platão é que por mais que o homem realize, a tal "corrupção" (que existe na essência das coisas) não deixa de atuar, ainda que de forma silenciosa, nos destinos das comunidades humanas.

Já em relação ao *Timeu*, o termo *aion* surge como princípio explicativo; ele pode ser traduzido por "eternidade". Então, qual seria a relação do tempo com o *aion*? Esse último seria o mundo dos paradigmas, das idéias, onde não há nem

25 Ibid., p. 320.

26 Ibid., p. 330.

passado ou futuro, mas um eterno “presente”. Rémi Brague apresenta-nos em *O tempo em Platão e Aristóteles* as várias interpretações que surgiram ao longo do tempo. Não vamos entrar nesse percurso polêmico, mas apenas seguir o que de mais importante ocorre para nossos propósitos.

Há uma passagem da *Epitomé* de Albino, que Brague denomina de “texto incontestável”:

Deus fabricou também as estrelas e os planetas: as primeiras são fixas; elas servem para adornar o céu durante a noite e seu número é imenso; os segundos, que são sete, servem para gerar o Número e o Tempo e para fazer conhecer o que existe. Com efeito, Deus fez o tempo para ser o intervalo (*diastema*) do movimento do mundo, para ser como uma imagem da eternidade (*aion*) que é a medida da imobilidade do mundo eterno (*aionios*).²⁷

Aqui já temos algo importante, ou seja, o tempo como “uma imagem da eternidade (*aion*)”. E não podemos deixar de considerar que atrelado a essa concepção, o tempo surge como resultado do movimento. Esta última é a interpretação de Platão realizada por Aristóteles: o tempo é o movimento do todo. Percebe-se, com isso, que temos duas faces do tempo. A primeira, que indica o fato de ele “ser medida”; a segunda, de ele ser “imagem (móvel) da eternidade”. Brague segue de perto a interpretação de Callahan, que ele denomina de “muito honesta”. No final da citação, temos: “A função essencial do tempo é o ser uma imagem, e, com isso, fazer do Universo uma imitação mais perfeita da natureza perfeita que mora na eternidade”.²⁸

Percebe-se com toda nitidez o *kósmos* harmonioso. E no *Timeu* os astros que foram gerados segundo determinados fins, “caminham pelo céu e voltam a andar sobre seus próprios passos”. Tudo isto ocorre para que o universo tenha a maior semelhança possível com o “vidente perfeito e inteligível, para imitar a natureza eterna”. Daí a tese de Brague que a similitude com o *aion* ocorre com o

27 Apud Brague, 2006, p. 26.

28 Ibid., p. 39.

universo e não com o tempo. A imagem do *aion* é o céu, não o tempo.

Então a ênfase recai sobre o céu (*ouranós*). Ele é um sistema ordenado: “A ordem que faz do mundo o *kósmos* que ele é, em primeiro lugar e sobretudo, é a de um movimento ordenado”.²⁹ No *Timeu* temos a afirmação de que simultaneamente ao nascimento do tempo, ocorre também o nascimento dos corpos celestes (ou seja, coisas regradas e ordenadas). Com isso muda a primeira definição de tempo ao surgir o *ouranós* como uma ordenação de maior grandeza que o tempo. Agora não temos o tempo mais como imagem do *aion*, mas como “aquilo por meio do que o céu é a sua imagem”. Se o tempo não é mais imagem do *aion*, então ele o imita. Brague explica esse raciocínio como uma estátua que esculpe a si mesma: o tempo imita e fabrica uma cópia ao mesmo tempo. O que é imagem não tem necessidade da imitação: “Ele possuiria tranquilamente a semelhança, sem ter que conquistá-la a cada instante. Em compensação, o céu não é imagem do *aion* senão na medida em que ele não cessa de gerar o número por meio do movimento dos corpos celestes que o tornam visível. (...) A *mimesis* que é obra do tempo é a gênese perpétua do céu como imagem”.³⁰

Se observarmos com atenção, aqui surge um novo elemento: o número. Então a reflexão se aprofunda ainda mais e nos leva à seguinte idéia: o tempo é identificado com o céu na medida em que este está em movimento e se regula segundo o número. A *phýsis* platônica aparece como um lugar de paradigmas e o número, sobre o qual se regula o movimento dos corpos celestes é o *aionios*. Este último nos leva à idéia que é realizado, no universo, o “máximo de ordem”.

A *psyché* que se encontra no *Timeu* é “alma do mundo”. Por isso a noção de tempo é plenamente “objetiva” no sentido de anti-psicológico e, decididamente, cosmológico. Ao finalizar sua reflexão sobre o *Timeu*, Brague nos dá sua última definição de tempo, após uma série de correções: “O tempo é o movimento ordenado do céu, que manifesta a estrutura numérica da alma do mundo. Assim concebida, a alma produz o tempo em vez de tomar consciência dele”.³¹

29 Ibid., p. 60.

30 Ibid., p. 68.

31 Ibid., p. 79.

Também n' *O Político*, de Platão, encontramos o mito de Cronos. Aqui, vamos seguir primeiro as idéias de Castoriadis; depois a do próprio Rémi Brague que difere da interpretação do primeiro. Nos Seminários proferidos por Castoriadis em 1986, o tema do tempo em Platão foi amplamente discutido. A princípio, Castoriadis parte de uma abordagem crítica de Platão; isto significa que sua leitura nos sugere que Platão corresponde ao crepúsculo de uma época especial: o século V a. C.

Para Platão, nossa época vive no reino de Zeus. Compreende-se, no exemplo dos seres vivos, que eles nascem pequenos, crescem, envelhecem e morrem. Isto corresponde a certa maneira de girar do universo. Isto ocorre porque Deus abandonou o mundo à sua própria sorte: ocorre uma espécie de corrupção, de desordem no mundo.

Esta corrupção caminha para tal ponto que num certo momento, Deus se recoloca “no posto de pilotagem” e retoma a direção dos assuntos e reconduz o curso do mundo ao seu verdadeiro sentido (que é inverso ao sentido atual). Após essa intervenção, a esfera celeste começa a girar em outro sentido. Aqui, os seres humanos nascem já idosos e começam a rejuvenescer. Este último período é o reino de Cronos.

No reino de Cronos a vida é feliz. O Deus cuida de toda a existência, sendo auxiliado pelos deuses menores. É uma época de ouro, uma espécie de “comunismo primitivo”. Assim, de tempos em tempos, o Deus abandona a direção do mundo e, com isso, produz-se uma *katastrophé*: o curso contrário reaparece e os homens são obrigados a abandonar o estado feliz para ingressar no estado de cultura. Mas o homem só sobrevive nesse novo mundo de corrupção pela “doação divina” – o fogo de Prometeu, as artes de Hefesto e Atena.

Portanto, esse sistema mitológico explica a visão platônica, pessimista, da deterioração das gerações humanas. Na interpretação de Castoriadis, essa visão platônica corresponde, de certa forma, ao novo contexto histórico após a florescência da *pólis* democrática:

O século IV a.C. é um período de crise, de decomposição das

significações imaginárias ... Já há cínicos que falam de uma espécie de estado de natureza, que pedem o retorno ao estado de natureza.³²

Resta a questão que Castoriadis coloca com clareza: por que Platão quer destruir o pensamento do século V a. C., ou seja, as idéias de Demócrito? É que as idéias de Platão sobre o tempo – segundo Castoriadis – procuram demolir a antropogonia do século V a. C.: Platão procura destruir “a idéia de autocriação da humanidade, para introduzir a idéia de que o que nos permite sobreviver durante esse período de corrupção não é uma criação humana, mas uma dotação divina”.³³

3. Considerações finais

A instância de criação humana na história deixa de existir em Platão. A *ananké* (necessidade) aparece como um princípio superior a toda instância pessoal e até divina. É uma espécie de “*ananké* de ferro” que aparece como uma necessidade absolutamente insuperável. O mundo abandonado por Deus tenta se organizar ao seu modo, mas isto não é possível. A *katastrophé* se aproxima a cada instante. Nada pode evitar essa tendência à *phthora* (corrupção). Castoriadis vê nessa concepção uma verdadeira teodicéia, uma apologia de Deus. É uma visão que em parte será retomada por Santo Agostinho. Deus fez o mundo o melhor que pôde e com a matéria de que dispunha. Mas essa matéria está sujeita à corrupção gradual. Por isso devemos agradecer a Deus por suas intervenções salvadoras: “Pois o mundo, deixado a si mesmo, degenera numa organização cada vez mais confusa, pelo fato de conter um elemento corporal, essencialmente ligado à sua antiga natureza, que o faz perder a memória das Formas que o demiurgo lhe havia imposto”.³⁴

O mundo no tempo de Zeus ao se tornar cada vez mais desordenado

32 Castoriadis, 2004a, p. 157.

33 Ibid., p. 167.

34 Ibid., p. 181.

participa cada vez menos do Ser, já que este último significa uma participação do universal. A crítica de Castoriadis à concepção platônica ampara-se na positividade da criação humana em Demócrito, Protágoras e Tucídides. Platão (segundo Castoriadis) quer nos levar a uma visão da “eterna repetição”. Se há história, em Platão, essa ocorre como *phthora*, no mundo de Zeus. E vamos deixar para o próprio Castoriadis resumir suas reflexões: “Esse tempo que é apenas uma imagem da eternidade é então forçosamente circular, pois o círculo, o ciclo, é a figura que melhor lembra a identidade: ele pode girar sobre si mesmo sem que nada mude”.³⁵

Já na interpretação de Rémi Brague a era atual (sob o reino de Cronos) tem seu diferencial na instituição da filosofia. O homem através desta tem acesso à sua humanidade. Daí por que a saída da vida inocente do reino de Cronos é compensada pelo “progresso” das artes rumo ao bem, propedêutico à filosofia. Brague chega a afirmar: “A saída da idade de ouro é um bem, pois permite que o homem adquira as artes e mereça a sabedoria devido aos seus esforços”.³⁶ É a filosofia que dá essa possibilidade de o homem se salvar; numa época onde Deus abandonou o leme do mundo, a filosofia não é mais uma pura possibilidade, mas o próprio encontro com Deus.

A interpretação de Brague não pode ser deixada de lado. Ele é um intérprete cuidadoso da exegese dos textos platônicos. Sua séria pesquisa mostra no final que “o bem conhecido era mal conhecido”. Suas palavras devem ser levadas em consideração; sua pesquisa filológica pode abrir novas reflexões: é isto que ele deseja.

Por outro lado, a interpretação de Castoriadis se enquadra num contexto amplo da história da filosofia. Sua análise comparativa adquire profundidade na medida em que nela seu próprio pensamento se aloja. Na sua conclusão da leitura d’*O político*, surge uma segunda solução em Platão que indica a ação do cidadão no sentido de “preencher a separação entre a abstração do universal legal e a realidade”. Como numa espécie de retorno à *pólis* democrática, essa segunda solução mostra

35 Ibid., p. 184.

36 Brague, 2006, p. 103.

a força da educação em formar um cidadão à altura daquilo que deseja o bom legislador. A democracia se redime como o melhor dos regimes (em termos de corrupção). Se ela não pode fazer algo de grandioso, tampouco pode fazer nada de muito prejudicial. Então, dentre os regimes corrompidos, melhor é viver numa democracia. Assim, quem é Platão para Castoriadis? Ele é um radical, responde. O esforço de Platão, segundo Castoriadis, traduz-se em “encontrar e de fixar um regime que detenha a história” e que suspenda a passagem do tempo, “que reterá o quanto possível a autocorrupção imanente aos regimes humanos”.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Gramática latina*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 1985.
- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Salamandra Consultoria Editorial; São Paulo: EDUSP, 1981.
- ARENDRT, Hannah. *A promessa da política*. 2. Ed. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- ARENDRT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. Ed. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Tradução Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: edições Loyola, 2005.
- BRAGUE, Rémi. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto/2: Os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto/6: Figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre O político de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.
- EPICURO. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- ESCOHOTADO, Antonio. *De physis a polis: La evolución Del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.
- FRANÇA, Fernando Cesar T. *Criação e dialética: O pensamento histórico-político*

- de Cornelius Castoriadis*. São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1996.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico: O duplo registro do discurso da Etoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GRIMAL, Pierre. *Os erros da liberdade*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1990.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução Octávio M. Cajado. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- LACROIX, Alain. *A razão: análise da noção, estudo de textos: Platão, Aristóteles, Kant, Heidegger*. Tradução Márcio A. Cruz. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PECORARO, Rossano. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- PLATÃO. *A República*. Org. e Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SCHAFF, Adam. *História e verdade*. Tradução Maria Paula Duarte. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2. Ed. Tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.