

# TEMPO DO MUNDO E TEMPO DA AÇÃO NO *POLÍTICO* DE PLATÃO

## COSMIC TIME AND TIME OF ACTION IN PLATO' *STATESMAN*

MARCELO PERINE\*

**Resumo:** No mito do *Político* (268d-274e) há elementos da cosmologia, da teologia e da antropologia de Platão. Apresentados em narração mitológica, esses elementos não só não estão em contradição com as perspectivas formuladas em contextos argumentativos, mas ajudam a compreendê-las e interpretá-las. Esta comunicação quer mostrar: a) o tempo do mundo na era de Zeus está sob governo de deus; b) o governo de deus não exclui, mas exige a autonomia humana; c) a inserção da ação humana no contexto cósmico é fundamental para o sentido e alcance da autonomia humana; d) a descrição platônica do cosmo é crucial para a compreensão de suas preocupações ético-políticas.

**Palavras-chave:** mito; tempo; cosmologia; antropologia.

**Abstract:** In the *Statesman* myth (268d-274e) elements of Platonic cosmology, theology, and anthropology can be found. These elements, although presented in a mythological narrative, are not only not in contradiction with Plato's direct formulations, but also help in the understanding and interpreting of them. This paper aims to show that: a) cosmic time in the age of Zeus is under divine government; b) this divine government does not exclude but requires human autonomy; c) the inclusion of human action in the cosmic context is essential to understanding the meaning and reach of human autonomy; d) Plato's description of the cosmos is crucial to understanding his ethical-political preoccupations.

**Key-words:** myth; time; cosmology; anthropology.

### 1. UM DIÁLOGO INQUIETANTE

O *Político* de Platão não é, certamente, dos diálogos mais freqüentados pelos estudiosos e, muito provavelmente, não é o que polariza os interesses da pesquisa no interior da vastíssima bibliografia platônica nas últimas décadas. A constatação é feita por Maurizio Migliori, logo no início de seu

---

\* Marcelo Perine é Professor da PUC-SP e pesquisador bolsista do CNPq. E-mail: m.perine@superig.com.br

*Comentário histórico-filosófico ao “Político” de Platão*<sup>1</sup>. Com efeito, até 1992, com a realização do III Simpósio Platônico de Bristol, cujos *Proceedings* foram editados por Christopher J. Rowe e publicados em 1995 sob os auspícios da Sociedade Platônica Internacional<sup>2</sup>, a recente bibliografia platônica registra uma relativa escassez de pesquisas sobre esse inquietante diálogo platônico<sup>3</sup>.

As razões da aparente subvalorização do *Político* se devem, talvez, à sua singular posição no interior da obra platônica. Do ponto de vista político, ele se encontra estrangulado entre os dois mais extensos diálogos de Platão, justamente dedicados à política, a saber, *República* e *Leis*, o primeiro cronologicamente anterior e o segundo posterior à redação do *Político*. Do ponto de vista dialético, este diálogo parece inferior ao *Sofista*, que lhe é anterior, e ao *Filebo*, que lhe é posterior na cronologia das obras de Platão. Como observa Migliori, o *Político* tem uma posição extraordinária no conjunto da obra platônica: ele é o segundo de uma trilogia incompleta – *Sofista*, *Político* e “*Filósofo*” –, o terceiro de uma trilogia escrita – *Teeteto*, *Sofista* e *Político* – e o quarto de uma sucessão lógica de escritos dialéticos – *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*<sup>4</sup>.

Além das complexas questões relativas à posição do diálogo no interior da obra platônica, algumas características internas da obra tornam particularmente difícil a sua leitura. As repetidas interrupções e correções nas diéreses iniciais; a composição de três mitos tradicionais num único relato com a finalidade de corrigir um erro no procedimento dialético; a relação entre mito e logos, entre dialética e metrética são apenas algumas das muitas questões que o diálogo apresenta. No momento, não pretendo entrar na discussão dessas questões. Meu objetivo é bem mais modesto. Pretendo apenas fazer uma leitura do grande mito sobre a história do cosmo (268d-274e), no qual são facilmente identificáveis elementos da cosmologia, da

<sup>1</sup> Cf. MIGLIORI, M., *Arte politica e metretica assiologia*. Commentario storico-filosofico al “Politico” di Platone, Prefazione di Hans Krämer, Milão, Vita e Pensiero, 1996.

<sup>2</sup> Cf. *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum, ed. by Christopher J. Rowe, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.

<sup>3</sup> Além do volume de *Proceedings*, Peter Nicholson e Christopher Rowe editaram o volume *Plato’s Statesman*. Selected papers from the Third Symposium Platonicum, número especial de *Polis*. Newsletter of the Society for the Study of Greek Political Thought, v. 12 (1-2), 1993.

<sup>4</sup> Cf. MIGLIORI, M., op. cit., p. 26s. Note-se que hoje é praticamente inquestionável a seguinte ordem cronológica dos últimos escritos de Platão: *República*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*. Ver: KAHN, C. H., The place of the *Statesman* in Plato’s later work, em: *Reading the Statesman*, pp. 49-60.

teologia e da antropologia de Platão. Esses elementos, apresentados na forma de narração mitológica, não só não estão em contradição com as perspectivas formuladas nos contextos argumentativos deste e de outros diálogos de Platão, mas ajudam a compreendê-las e interpretá-las. Assim, a partir da compreensão do significado filosófico do mito, pretendo mostrar que o tempo do mundo na era de Zeus também está sob governo de deus, de modo semelhante ao tempo do mundo na era de Cronos. Entretanto, se o governo de deus na era de Cronos não permite que se responda à questão da felicidade e, portanto, da autonomia humana, o governo de deus na era de Zeus não só não exclui, mas exige a autonomia da ação humana. Com isso, pretendo mostrar que a inserção da ação humana no contexto cósmico é fundamental para compreender o sentido e o alcance da autonomia humana, e que a descrição platônica do cosmo é crucial para a compreensão das preocupações ético-políticas de Platão, uma vez que o drama cósmico é apresentado como fundamento do drama humano.

## 2. O MITO DO *POLÍTICO* E SUAS LEITURAS

É indiscutível que o mito tem uma enorme importância no desenvolvimento do diálogo: ele ocupa uma grande parte da obra (268d-274e), e, curiosamente, em mais de uma ocasião o Estrangeiro afirma o seu caráter incompleto (271e, 274b), além de lamentar o fato de ter-se servido mais do que seria necessário de uma narração demasiado longa que, contudo, não foi desenvolvida até o fim (277b). Porém, ao mesmo tempo em que afirma o caráter excessivo e incompleto do mito, o Estrangeiro defende a sua verossimilhança ao condenar explicitamente a atitude cética dos contemporâneos com relação às antigas tradições que ele recolhe (271b). Mais ainda, a pertinência do relato mítico para a reflexão filosófica é afirmada em duas ocasiões, logo no início da narração. A primeira (268d-e), ao apelar para o mito para corrigir um erro de fundo da primeira diérese, que pretendia individuar o político humano e acabou revelando o pastor divino. A segunda, ao sustentar que o mito servirá para identificar a *causa* dos acontecimentos narrados, o que será útil para definir a natureza do rei (269b-c).

### 2.1. O relato mítico

O desenvolvimento do mito é bastante complexo, pois o Estrangeiro reúne três mitos tradicionais: o de Atreu e Tiestes e a inversão do movimento dos céus, o da idade de ouro e do reino de Cronos e, finalmente, o dos

seres humanos nascidos da terra (268d-269c). O Estrangeiro conjuga esses três mitos num relato único cosmogônico, que começa com a criação do universo como um ser vivo pelo seu demiurgo e pai, do qual recebeu inteligência e capacidade de mover-se. O universo não é imutável, porque corpóreo, e a corporeidade revela a antiga natureza caótica da qual o universo participava antes de ter sido ordenado por deus. Esse universo, depois de ordenado por deus, foi entregue a si mesmo, e, por força da sua antiga natureza, começou um movimento de retrocesso circular. Como o universo não pode ser a causa contínua da sua própria rotação, e como não se pode dizer que as duas rotações contrárias sejam dirigidas pelo mesmo deus e nem por duas divindades cujas vontades se opõem, a única explicação para a duplicidade de movimentos é que num deles ele foi dirigido pela ação divina e dela recebeu vida e imortalidade, enquanto no outro ele foi entregue a si mesmo e caminhou em retrocesso (269c-270b).

Os efeitos dessa inversão repercutiram tanto sobre o universo como sobre os seres vivos. Além da grande devastação provocada pela inversão do movimento cósmico, os seres vivos passaram a rejuvenescer até desaparecer completamente, e os mortos sepultados na terra voltavam à vida e nasciam do seio da terra, quando não eram dirigidos por um deus para outros destinos. Entretanto, o reino de Cronos, em que tudo nascia de si mesmo para servir aos homens, pertencia a um ciclo precedente, no qual a direção e a vigilância de deus se exercia, tal como hoje, sobre todo o movimento cósmico e todas as partes do universo estavam confiadas a deuses encarregados de governá-las. Naquele tempo, era o próprio deus que pastoreava os homens e sob o seu governo não havia constituições, nem casamentos, nem geração de filhos, pois tudo e todos nasciam espontaneamente em abundância do seio da terra (270b-272d).

Tendo-se completado o tempo determinado para todas as coisas e todas as almas tendo voltado à terra como sementes tantas vezes quantas determinara a sua própria lei, o piloto do universo deixou o leme e se colocou no seu posto de observação e todos os deuses locais também abandonaram as partes do universo a eles confiadas. Então o universo, levado pela sua tendência natural mudou o sentido do seu movimento, provocando nova catástrofe na qual pereceram quase todos os seres vivos. Ao final de um tempo suficiente, prosseguiu seu curso habitual zelando por si e por tudo o que havia em seu seio, relembrando as instruções de seu criador e pai, com mais exatidão no início, mas com enfraquecimento crescente por causa dos princípios corporais da sua natureza primitiva, que comportava grande parte de desordem antes de alcançar a ordem cósmica atual.

Com o avançar do tempo e do esquecimento os restos da sua turbulência primitiva tornaram-se tão poderosos que o universo corria o risco de destruição. Então, temendo que tudo se dissolvesse na tempestade e desaparecesse no mar infinito da dessemelhança, deus tomou novamente o leme, recompôs as partes, ordenou e restaurou o universo de modo a torná-lo imortal e imperecível (272d-273e).

Quando, por uma reversão, o mundo desviou-se para o modo atual de geração, a evolução das idades inverteu-se novamente, de modo que os corpos nascidos da terra passaram a envelhecer, definhar e voltar para a terra, assim como todo o resto, regulando-se pela nova evolução do universo. Uma vez que o mundo se tornou o seu próprio senhor e passou a dirigir a sua própria evolução, já não era mais possível que tudo nascesse da terra, mas por uma lei análoga todas as suas partes deveriam conceber, dar à luz e criar por si mesmas. Quanto aos seres humanos, privados dos cuidados do deus que os mantinha sob sua guarda, cercados por animais que se tornaram selvagens, viram-se nos primeiros tempos em grande abandono, carentes de meios e de técnicas e sem saber como procurar o próprio alimento. Foi então que, segundo antigas tradições, os deuses deram aos homens lições e ensinamentos indispensáveis: o fogo, as artes e a agricultura, de modo que, privados da vigilância divina, eles tiveram de conduzir-se a sós e zelar por si mesmos, tal como o universo, porque o modo de viver dos homens consiste em imitar e seguir em tudo o universo (273e-274e).

## 2.2. Estrutura e significado do relato mítico

Há divergências entre os intérpretes quanto à estrutura do relato, decorrentes das diferentes leituras dos ciclos cósmicos e do seu sentido filosófico. Luc Brisson, por exemplo, propõe uma leitura segundo três ciclos cósmicos<sup>5</sup>: primeiro, o reino de Cronos, em que deus e os demônios se ocupam de todos os aspectos do cosmo (271c2-272d6); depois, o tempo do mundo abandonado a si mesmo, em que o universo progressivamente perde a própria ordem (272d6-273e4), e, finalmente, o reino de Zeus, em que deus supervisiona a revolução dos céus, enquanto os demônios não voltam a ocupar-se dos aspectos individuais (273e4-274e1).

É importante observar três coisas na interpretação de Brisson. Primeiro, que o Estrangeiro de Eléia está longe de valorizar o reino de Cronos,

<sup>5</sup> Cf. BRISSON, L., *Interprétation du mythe du Politique*, em: *Reading the Statesman*, op. cit., pp. 349-363.

apesar da apresentação idílica que dele faz. Em segundo lugar, que o movimento do universo abandonado a si mesmo está invertido relativamente ao reino de Cronos, e é compreendido como um caminho inelutável do melhor ao pior, a ponto de o mundo sensível só poder ser salvo da destruição pela intervenção do deus que o fabricou. Finalmente, que o nosso mundo, isto é, o reino de Zeus, não é um mundo sem deus, mas um mundo em que os deuses não nos apascentam mais, muito embora certos deuses tenham dado as técnicas aos homens, entre as quais está a política<sup>6</sup>.

Konrad Gaiser interpreta o mito do *Político* segundo uma estrutura protológica, ou seja, na perspectiva da doutrina dos Princípios e sustenta que no mito, considerado em sua globalidade, “delineia-se a estrutura da realidade, da mesma maneira como ela se revela com base na doutrina platônica da oposição entre os Princípios do ser e do não ser, que nas doutrinas esotéricas orais são definidos como o ‘Uno’ e ‘Dualidade indeterminada’, ou ‘Díade de grande e pequeno’”<sup>7</sup>. Segundo essa interpretação, o mito estabelece dois períodos caracterizados pela diferença na direção do movimento cósmico e pela maior ou menor unificação recíproca dos opostos segundo a predominância maior ou menor de cada um dos dois princípios.

Também aqui é preciso notar que o significado do mito está na conexão do processo cósmico com a história humana, dado que os homens imitam e seguem a condição em que se encontra o desenvolvimento do cosmo no seu conjunto. Isso levaria a pensar que o gênero humano participa da progressiva ruína do mundo. Entretanto, note-se que o dom divino das artes, posterior ao abandono do mundo a si mesmo, portanto, no momento em que a tendência à dissolução começa a se impor, sugere que o conhecimento técnico vai na contramão do processo de ruína do cosmo e revela a permanência de uma tendência oposta à corrupção geral do mundo e ao esquecimento.

Embora discordando da interpretação de Gaiser em algumas questões de pormenor, Maurizio Migliori manifesta uma concordância de fundo com essa compreensão da estrutura do mito em dois ciclos e dois movimentos, um deles caracterizado pela presença ativa de deus, o outro pela autonomia do mundo, que gira sozinho em sentido contrário, sob a vigilância de um deus que não age, mas deixa espaço para os processos espontâneos. Para

<sup>6</sup> Id. *ibid.*, pp. 358-360.

<sup>7</sup> Cf. GAISER, K., *La metafisica della storia in Platone*. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia. Seconda edizione. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milão, Vita e Pensiero, 1991, pp. 49-70, aqui p. 55.

Migliori, o modelo platônico é binário e, portanto, incompatível com uma interpretação ternária que, para ser coerente deveria enfatizar um contraste que Platão quer evitar, isto é, o contraste entre a ação de duas divindades ou de uma única divindade agindo com lógicas diferentes, sustentadas por dois nomes. Um esquema tripartido exigiria uma interpretação dificilmente aceitável dos ciclos dos nascimentos, ou seja, no reino de Cronos teríamos uma geração espontânea da terra, com um normal processo de envelhecimento; na fase da autonomia do mundo, se conservaria a geração da terra, mas procedendo da velhice à juventude; finalmente, no reino de Zeus teríamos o ciclo que conhecemos ainda hoje. Além dessa dificuldade, seria preciso também redimensionar a figura do pastor que, no plano funcional, se tornaria apenas um motor responsável pelo movimento celeste. Ademais, na interpretação ternária o próprio modelo antropológico mudaria, na medida em que seria preciso situar as técnicas no reino de Zeus, o que tornaria impossível compreender como o homem desprovido de instrumentos sobreviveu na fase em que o mundo e a humanidade são abandonados a si mesmos. Finalmente, seria impossível justificar uma reconstrução que considera pacífica a realidade na fase em que o mundo é totalmente abandonado a si mesmo, ao mesmo tempo em que faz explodir a guerra entre as raças sob o domínio de Zeus<sup>8</sup>.

Na interpretação de Migliori, o Estrangeiro de Eléia, depois de ter unificado num único relato os três mitos antigos, identifica as suas causas na existência de dois ciclos cósmicos e dois movimentos celestes. Dado que o cosmo animado e formado por deus é incapaz de manter a ordem, segue-se uma primeira intervenção de deus, que muda a direção do movimento e provoca uma primeira grande destruição. Da primeira mudança de movimento seguem-se transformações enormes, das quais a mais importante é a instauração do reino de Cronos com a constante melhoria do cosmo. Mas, tendo-se cumprido esse ciclo e todos os homens tendo voltado à terra como sementes tantas vezes quantas estava estabelecido, deus se retira e uma nova mudança do movimento provoca outras grandes catástrofes. Segue-se depois o tempo que conhecemos como reino de Zeus. Dessa mudança decorre para o cosmo, por um lado, um progressivo e inelutável encaminhar-se para a desagregação e, por outro lado, a necessidade de uma nova intervenção de deus para salvar o mundo da total destruição e restabelecer as condições de uma nova era de Cronos. Para

<sup>8</sup> Para o desenvolvimento da discussão de Migliori com a interpretação de Brisson, ver particularmente as pp. 316-318 do comentário acima citado.

os homens, a conseqüência mais notável da segunda inversão do movimento é o nascimento da sociedade civil e política<sup>9</sup>.

### 2.3. Uma nova interpretação do relato mítico

Em recente obra intitulada *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*<sup>10</sup> Gabriela Roxana Carone propõe uma nova leitura do mito do *Político*, em consonância com a cosmologia de Platão e com as suas intuições sobre a relação dos seres humanos com o universo expressas nos diálogos tardios, particularmente *Timeu*, *Político*, *Filebo* e *Leis*.

Em contraste com o que ela chama de interpretação predominante do mito, segundo a qual estaríamos num universo sem deus e no qual devemos ser protagonistas da nossa própria história, a autora quer mostrar que mesmo numa leitura literal do mito é possível constatar que Platão acreditava que a política tem lugar num universo submetido ao cuidado providencial de deus, de modo que não é necessário esperar milhões de anos para que ocorra um progresso na qualidade da existência humana. Para evidenciar que Platão pretende pintar um quadro no qual o nosso tempo aparece sob o governo de deus, a autora concentra a sua análise em torno a três falhas na interpretação tradicional<sup>11</sup>.

- a. Ao integrar antigas lendas no mito, Platão deixa claro que é deus que muda o curso do movimento celeste e que a presente forma do movimento do universo tem sua causa em deus e é um sinal da sua presença. Platão afirma que o universo ‘foi desviado’ (*strephthentos*, 273e6) para o atual caminho da geração, depois de ter afirmado um desvio ativo (*strepsas*, 273e3) do universo por deus quando volta ao leme<sup>12</sup>.
- b. Em 272b2-3 a presente era é caracterizada como a de Zeus. A adesão do Estrangeiro à perspectiva de que estamos num período governado por deus é confirmada pela asserção anterior em 271d4, onde se diz que na era de Cronos deus cuidava do universo ‘tal como hoje’ (*hós nun*).

<sup>9</sup> Para a sua compreensão da estrutura do mito na interpretação de Migliori, ver as pp. 319-324 do comentário acima citado.

<sup>10</sup> Cf. CARONE, G. R., *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>11</sup> Para o que se segue, cf. CARONE, G. R., op. cit., pp. 129-132.

<sup>12</sup> “Assim o universo ‘sendo desviado’ em 273e6, na voz passiva, sugere que ele foi desviado por um fator externo, não por si mesmo; e esse fator externo deve provavelmente ser o deus do qual se acaba de afirmar a função de ‘desviar’ (*strepsas*) em 273e3”. cf. CARONE, G. R., op. cit., nota 22, p. 242 s.



- c. Enfatizando a conexão entre macro e microcosmo, o mito diz que a direção do envelhecimento dos indivíduos segue a direção do cosmo (271b7-8; cf. 273e11-274a1, 274d6-7). Na era de Cronos as almas caíam na terra ‘como sementes’ (272e3) e, portanto, seguiam o processo normal de crescimento e morte, como uma planta. Na era de Zeus há gestação, parto e criação dos seres vivos (274a). Isso sugere que nas duas eras os eventos microcósmicos e os macrocósmicos seguem a mesma direção, o que acarreta que os períodos de inversão do processo de envelhecimento estejam situados entre as eras de Cronos e de Zeus. A melhor imagem dessa segunda inversão do movimento cósmico não é a de um filme rodado ao contrário, como seria o caso para a primeira inversão, porque ela não corresponde ao sentido de ‘cair na terra como semente’. Em 270e8-9, ao descrever a primeira inversão do movimento cósmico, é o verbo ‘desaparecer’ (*exaphanizesthai*) na terra e não ‘cair’ na terra, que o Estrangeiro usa para a inversão do envelhecimento, de modo que a expressão ‘cair na terra como sementes’ deve ser interpretada como a descrição do plantio normal de uma semente no início de um ciclo que vai da juventude à velhice<sup>13</sup>.

Não é o caso de reconstruir aqui a longa análise textual de Roxana Carone, pela qual ela identifica cinco ciclos cósmicos, a saber: 1) a criação do universo por deus que o ordena; 2) uma primeira inversão do movimento cósmico, mencionada em 270c11-12, cuja conseqüência mais notável é o rejuvenescimento dos seres vivos; 3) a era de Cronos, na qual os homens nasciam da terra como sementes; 4) uma segunda inversão, que provoca outra destruição de animais, mencionada em 273a3-4, e que vai na linha de uma crescente desordem até que o mundo corra o risco de desaparecer no mar infinito da dessemelhança; e, finalmente, 5) a era de Zeus, inaugurada com uma nova intervenção de deus, que reassume o leme do universo e o desvia na direção da ordem, de maneira a torná-lo imortal e imperecível<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> A autora chama a atenção para o paralelismo da expressão “corpos recém-nascidos da terra tornaram-se grisalhos” de *Pol.*, 273e10-11, com a afirmação de Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, 181) segundo a qual a raça de ferro seria destruída quando os homens nascessem “com têmporas encanecidas”. Isso indica que a perspectiva de Platão não é a da degradação sugerida por Hesíodo, pois isso não combina com o modo como é descrita a era de Cronos: proximidade de deus, clima ameno, crescimento espontâneo das plantas da terra etc. Cf. CARONE, G. R., op. cit., p. 132.

<sup>14</sup> Para a análise textual que fundamenta essa estruturação em cinco ciclos, cf. CARONE, G. R., op. cit., pp. 132-141, particularmente a nota 37, p. 244, na qual contrasta a sua interpretação com a proposta por Brisson em três ciclos.

Nessa interpretação, o universo gira “para frente” sempre que está sob o domínio de deus, e “para trás” nos ciclos em que é abandonado a si mesmo. Assim, de acordo com a regra estabelecida em 274d6-7, segundo a qual sempre imitamos e seguimos o cosmo, é preciso distinguir dois tipos de nascimentos da terra: o primeiro, que ocorre quando o movimento cósmico gira “para trás”, em que os homens nasciam velhos da terra e rejuvenesciam (271a2-b3), e o segundo, que ocorre na era de Cronos, quando os homens caíam na terra como sementes (272e3) e dela nasciam seguindo o processo natural de crescimento de jovem a velho, como uma planta. Portanto, a contraposição entre a era de Cronos e a de Zeus não se refere à direção do movimento cósmico, que em ambas corre “para frente”<sup>15</sup>, mas ao nascimento espontâneo de tudo para os homens, bem como à ausência de agricultura, de animais selvagens, de guerras, de famílias e de constituições políticas.

Não é a ausência de deus na direção do mundo que contrapõe as eras de Cronos e de Zeus, porque deus está presente, embora não de maneira ativa, até mesmo nos ciclos de inversão do movimento cósmico. Para os homens, na era de Cronos deus estava presente como pastor que “os possuía e os mantinha sob sua guarda” (274b5, cf. 271d6-e1), enquanto na era de Zeus ele está presente pelas “lições e ensinamentos indispensáveis” (274c6) dados para a sobrevivência do gênero humano. Portanto, deus está presente na era atual, embora de maneira mais distanciada, ensinando e educando para facilitar a progressiva independência dos seres humanos. Isso revela que não é o cuidado divino que falta aos homens e ao mundo na era de Zeus, mas apenas a proximidade do cuidado divino que eles tinham na era de Cronos. Assim, em 274a4-b1 as noções de condução divina e de instrução apontam na direção de um universo e de um gênero humano cada vez mais autônomos<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Entretanto, deve existir um ciclo invertido entre eles. O texto apresenta esse ciclo invertido em 272d6-273d4, caracterizado por uma convulsão cósmica inicial e por “outra” destruição dos animais (273a3-4) paralela à que ocorreu no início do ciclo invertido descrito em 270c11-12; restauração da ordem por um breve período, e o crescimento da desordem cósmica que resulta em perigo de destruição do universo. Quando o universo está a ponto de se destruir deus intervém para começar nova era, que será a “de agora”, isto é, a de Zeus. Com efeito, em 273e-274a, o texto diz: “Quando o mundo, por um movimento reverso, foi desviado para o modo atual de geração, a evolução das idades parou uma segunda vez para voltar num sentido contrário àquele que então seguia. Os seres vivos que se haviam reduzido a quase nada voltaram a crescer e os corpos recém-nascidos da terra tornaram-se grisalhos, definham e voltaram à terra. E todo o restou voltou, da mesma forma em sentido contrário, amoldando-se e regulando-se à nova evolução do universo; e especialmente a gestação, o parto e a criação imitaram e seguiram o processo geral”.

<sup>16</sup> Cf. CARONE, G. R., op. cit., p. 138-141.

### 3. SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO DO MITO

O mito do *Político* oferece uma quantidade enorme de elementos para pensar, por exemplo, o problema teológico ou religioso no pensamento de Platão. De fato, como observa Arrigo Bortolotti no seu amplo estudo sobre *A religião no pensamento de Platão*, no *Político*, “a tentativa de elaborar uma concepção religiosa diferente, de caráter racionalista e capaz de harmonizar-se com as concepções do filósofo, apresenta-se de forma nova: nele Platão, fortalecido pela crítica e pela reelaboração racionalista precedente, e seguro de não ser ‘reabsorvido’ ou integrado nas formas e nas práticas da religiosidade tradicional, pode se permitir restabelecer alguma forma de contato com a tradição, religar de algum modo uma ‘mitologia’ própria, uma cosmologia própria à mitologia e cosmologia tradicionais”<sup>17</sup>.

Entretanto, é o sentido ético-político do mito que me interessa destacar para concluir a presente reflexão. É evidente que o sentido antropológico do mito não pode ser buscado independentemente da teologia e da cosmologia nele esboçadas. Pelo contrário, é minha convicção de que as conseqüências antropológicas a serem extraídas do mito decorrem diretamente da concepção teológico-cosmológica nele dominante. Não só porque o exige a regra do paralelismo estrito entre o macrocosmo e o microcosmo (274d6-7), mas também porque o impõe o recorrente tema da *homoíosis theós*, isto é, “a assimilação à divina realidade ideal, que é o fim dado ao ser humano pela sua própria natureza”, com o qual o Professor Szlezák encerrou sua conferência<sup>18</sup>.

A ênfase na autonomia do universo na era de Zeus é característica de todas as leituras do mito aqui apresentadas. Brisson sustenta que na era de Zeus, embora deus ainda cuide do movimento da totalidade do universo, mesmo que não tenhamos mais as divindades secundárias cuidando das suas diferentes partes, os homens devem imitar a autonomia própria do universo, sobretudo pelo apelo às técnicas<sup>19</sup>. Embora compreendendo a era de Zeus

<sup>17</sup> Cf. BORTOLOTTI, A., *La religione nel pensiero di Platone dalla Repubblica agli ultimi scritti*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 1991, p. 132. Embora discordando da posição do autor no que se refere à condução do movimento cósmico por deus na era de Zeus, considero fundamentalmente corretas as suas análises sobre a teologia esboçada no mito e suas conseqüências antropológicas, que consistem sobretudo na afirmação de “uma visão leiga e antropológica, autônoma, da história humana” (p. 140).

<sup>18</sup> Cf. SZLEZÁK, Th. A., O tempo do filósofo. Reflexões platônicas sobre o uso responsável do tempo, publicado neste mesmo número de *Hypnos*.

<sup>19</sup> Cf. BRISSON, L., op. cit., pp. 351s. e 360.

como um período no qual o mundo vai para a ruína, Gaiser afirma que a evolução do conhecimento técnico, junto com a conquista da legislação política e do conhecimento filosófico obedecem à lei geral da evolução histórica ditada pela polaridade dos Princípios, presente e atuante no cosmo, na polis e no homem individual<sup>20</sup>. Para Migliori os ciclos do movimento cósmico são caracterizados, um pela presença ativa de Deus, o outro pela autonomia do mundo, sob a presença vigilante de um deus que não age, mas deixa espaço aos processos espontâneos do nosso mundo<sup>21</sup>.

Entretanto, é a interpretação de Roxana Carone que me permite extrair mais claramente da afirmação da autonomia do universo o sentido ético-político do mito. Com efeito, para ela, “Platão parece querer sugerir aqui que a política não tem lugar nem num universo ideal no qual o *noûs* divino teria muito mais poder, nem no seu oposto sob o domínio da necessidade (*anánke*), mas no mundo “presente” no qual coexistem *noûs* e necessidade”<sup>22</sup>. Uma leitura atenta do mito indica que, para Platão, a ordem necessária do universo e da sucessão dos eventos se impõe à própria divindade<sup>23</sup>, pois a idéia de um destino estabelecido conscientemente por uma divindade suprema é totalmente desconhecida na sociedade em que vive Platão. De fato, na comum opinião do tempo de Platão, o destino é totalmente independente dos deuses ou de um deus. Portanto, como sustenta Bortolotti, “é impossível supor que Platão pretenda conceber o destino sujeito a deus: é antes deus que aparece de algum modo sujeito à necessidade”<sup>24</sup>.

Que deus continue ativo na era de Zeus mostra-o o fato de assumir novamente o leme para evitar que o mundo “desapareça no mar infinito da dessemelhança” (273e1). Mas é principalmente pelas “lições e ensinamentos indispensáveis: o fogo por Prometeu; as artes por Hefesto e sua companheira; as sementes e as plantas por outras divindades” (274c5-d2), que deus desempenha um papel ativo na era de Zeus. Como entender, então, que a era de Zeus seja o tempo da autonomia do universo e, portanto, de acordo

<sup>20</sup> Cf. GAISER, K., op. cit., pp. 131-185.

<sup>21</sup> Cf. MIGLIORI, M., op. cit., pp. 319-324.

<sup>22</sup> Cf. CARONE, G. R., op. cit., p. 141.

<sup>23</sup> “Este universo, em que estamos, algumas vezes é o próprio deus que lhe dirige o curso e preside à sua revolução; outras vezes, *terminados os períodos que lhe foram determinados*, ele o deixa seguir...” (269c); “*Quando se completou o tempo determinado a todas as coisas, e chegada a hora em que deveria produzir-se a mudança...*” (272d-e)

<sup>24</sup> Cf. BORTOLOTTI, A., op. cit., p. 156. Note-se que Brisson também sustenta, na sua clássica obra sobre o *Timeu*, que a nossa era é uma síntese entre a ordem ideal da era de Cronos e a desordem que prevalece no ciclo invertido. Cf. BRISSON, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique de Timée de Platon*, Paris, Editions Klincksieck, 1974, pp. 490ss.

com a lei do paralelismo entre os processos cósmicos e a vida humana, também o tempo da autonomia da ação humana? Duas sugestões do mito são fundamentais para responder a esta questão.

Em primeiro lugar, a questão sobre qual das eras, a de Cronos ou a de Zeus, é a mais feliz (272b1-4). A resposta do Estrangeiro permite compreender que o exercício da filosofia e do diálogo em vista da sabedoria era uma possibilidade oferecida aos homens no reino de Cronos. Isso significa que não é a presença ou ausência de deus que decide a questão. Assim sendo, a afirmação de Gaiser segundo a qual “tem-se a impressão de que é melhor viver no tempo presente seguindo as exigências da filosofia, do que usufruir, na outra época do mundo, de uma existência sem preocupações, mas sem conhecimento”<sup>25</sup>, deve ser lida com ressalvas, uma vez que a resposta do Estrangeiro não exclui a possibilidade da filosofia e do conhecimento na era de Cronos, mas sugere que ela dependia de uma escolha a ser feita pelos homens<sup>26</sup>. Portanto, a questão da autonomia e da felicidade dos homens não decorre da ausência de deus, mas é posta por Platão como tarefa que depende da escolha dos homens, tanto no nível individual como no nível político, mesmo que as artes, entre as quais está a política<sup>27</sup>, devam ser contadas entre os dons da divindade para a sobrevivência do gênero humano.

<sup>25</sup> Cf. GAISER, K., op. cit., p. 65. A respeito disso, é interessante notar o que afirma Migliori: “Sustentar que a felicidade é uma possibilidade que o homem pode alcançar, de modo aparentemente idêntico, nas duas fases, na que se caracteriza por um máximo de ordem como na que é marcada por uma crescente desordem, quer dizer que é impossível aplicar mecanicamente o esquema cosmológico à dimensão humana: o ser humano pode realizar-se mesmo se a desordem tende a prevalecer. Isso não só tem um significado ético-político, mas nos leva a dizer que, a partir desse mito, não se constitui uma filosofia da história determinística: em todos os casos existem variantes constantemente em jogo e isso abre espaços de liberdade ao ser humano”. Cf. MIGLIORI, M., op. cit., pp. 330s.

<sup>26</sup> Nesse sentido, também deve ser nuançada a afirmação de Vidal-Naquet, segundo a qual “o paraíso da idade de outro é, definitivamente, um paraíso animal. A humanidade, inclusive a dos filósofos, está na outra vertente, do lado do ciclo de Zeus”. Cf. VIDAL-NAQUET, P., *Le mythe platonicien du Politique*, les ambiguïtés de l’âge d’or et de l’histoire, em *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 361-380, aqui p. 373. Também a interpretação de R. Brague, no seu estudo sobre “O isolamento do sábio. Sobre um aspecto do mito do *Político*”, contrasta com a leitura que se faz aqui, pois se podemos aceitar que “a idade de ouro não é de modo algum a idade de ouro da filosofia”, não parece proceder o pressuposto de que “a filosofia estava ausente da vida prazenteira da era de Cronos, justamente quando ela teria sido soberanamente necessária”. Cf. BRAGUE, R., *O tempo em Platão e Aristóteles*, trad. de N. N. Campanário, São Paulo, Ed. Loyola, 2006, pp. 81-105, espec. pp. 100 ss.

<sup>27</sup> Lembremo-nos que a arte política aparece como dom de deus para garantir a sobrevivência do gênero humano no mito de Prometeu do *Protágoras*, 322cd.

É desse ponto que parte a segunda sugestão do mito para responder a questão da autonomia humana. O advento das artes na era de Zeus como dom dos deuses não significa que elas não possam ser creditadas à inteligência humana. O recurso à imagem da dádiva divina, segundo Migliori, tem a credibilidade de se inserir numa concepção antropológica que remete a deus o dom da alma e, portanto, a capacidade de pensar. Ademais, o recurso a essa imagem tem dois méritos: primeiro, o de assinalar que a divindade, no momento em que abandona os homens, não só continua a observá-los, como também intervém para permitir o desenvolvimento das atividades humanas, e, segundo, o de afirmar que o homem é, desde o início, *homo faber*, ou seja, capaz de produzir as condições da própria vida<sup>28</sup>.

Entretanto, mais do que no plano antropológico, a imagem do advento das artes deve ser situada no plano cosmológico<sup>29</sup>. Aqui o mito nos mostra que as artes respondem à inabilidade humana para enfrentar as limitações impostas pela necessidade. Ora, se é a necessidade (*anankázein*, 274c4) que obriga os homens a procurar os meios da própria subsistência, então fica claro que a inserção das artes no plano cosmológico é crucial para entender o seu sentido no plano antropológico, pois o modo como *noûs* prevalece sobre *anánke* em escala cósmica na era de Zeus “funciona como um ponto de referência para os seres humanos se devem ser eles mesmos agentes teleológicos empenhados em criar um *kosmos* político”<sup>30</sup>. Ora, o mito dá elementos para pensar que não é a ausência das necessidades, típica da era de Cronos, mas a mistura de *anánke* e de *noûs*, típica das artes na era de Zeus, que cria o espaço para a dignidade das artes humanas, entre as quais a mais elevada é a que permite o florescimento do estado, que é o âmbito por excelência da responsabilidade da ação humana. Portanto, se mesmo num universo absolutamente tutelado por deus a questão da felicidade depende do modo como os homens “usaram de todas essas vantagens para praticar a filosofia” (272b), tanto mais num universo em que a presença de deus no

<sup>28</sup> Cf. MIGLIORI, P., op. cit., pp. 95 s.

<sup>29</sup> Segundo Gaiser, o desenvolvimento das artes é um momento decisivo do processo histórico, de onde se segue a importância do nexo entre *natureza* e *arte*, em função do qual se compreende o fato de que a história política do homem deve mimeticamente corresponder à realidade histórica do cosmo no seu conjunto. O dom das artes pelos deuses indica que por elas é confiado ao agir e ao pensar humano a verdadeira ordem da natureza. Na evolução do conhecimento técnico, o pensamento humano torna-se cada vez mais capaz de atingir o seu verdadeiro objeto, a sua verdadeira origem, ou seja, o Princípio divino; porém, por uma falsa “imitação” da verdade, pode também afastar-se da sua origem ou natureza. Cf. GAISER, K., op. cit., pp. 128-130.

<sup>30</sup> Cf. CARONE, G. R., op. cit., p. 142.

leme do mundo não significa que este não seja “o seu próprio senhor, sujeito a dirigir a sua evolução” (272a). É justamente no tempo desse mundo, “desviado para o modo atual da geração” (272e), que os homens, privados da vigilância divina, devem “conduzir-se sós e zelar por si mesmos, tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo” (274d).

## CONCLUINDO

A leitura do mito aqui realizada mostrou que no reino de Zeus o mundo continua sendo governado por deus e que isso não exclui, mas exige, a autonomia do mundo e dos seres humanos. De acordo com a regra do paralelismo entre o macro e o microcosmo, é a inserção da ação humana no contexto cósmico que permite compreender o sentido e o alcance dessa autonomia, assinalada no mito pela segunda inversão do movimento cósmico, a partir da qual se restabelece para os seres vivos a gestação, o parto e a criação, pois não era mais possível nascer do seio da terra, dado que o mundo se tornara o seu próprio senhor, sujeito a dirigir sua própria evolução (273e-274a).

Essa leitura não pretende roubar do mito o caráter dramático que ele sugere com as inversões do movimento cósmico. Ao contrário, o seu pressuposto é que as perturbações do universo descritas miticamente são, como afirma Roxana Carone, “postulações hipotéticas, que mostram como o mundo seria *se* deus não estivesse presente “todo o tempo”, ou – na terminologia do *Timeu* – se a necessidade (*anánke*) fosse deixada a si mesma sem a direção do *noûs*”<sup>31</sup>. A descrição platônica do cosmo mostra claramente o conflito entre a ordem e a desordem, entre a causa divina, descrita como um *nous* (274c6, 278e8), e a *epithymía* inerente à “antiga natureza” (273b) do mundo, responsável pela inversão do movimento que o leva à beira da ruína. Esse drama cósmico simboliza o drama humano como “conflito ético”, cuja solução está na imitação e no seguimento da ordem estabelecida por deus no universo, que consiste na permanente vigilância de *noûs* sobre *anánke* para que a desordem não leve o mundo a desaparecer no “mar infinito da dessemelhança” (273d). “Dito de outro modo, o universo é o que os seres humanos e a *pólis* devem ser. Essa também é a principal diferença entre nós e deus: enquanto *noûs* define deus de maneira invariável e essencial, a racionalidade humana, ao contrário, não é algo ‘dado’, mas uma tarefa que precisa ser completada”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Id., *ibid.*, p. 152.

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, p. 158.

Ao concluir essa leitura do relato mítico do *Político*, é inevitável a rememoração de dois outros grandes textos políticos de Platão, a saber, a *República*, que antecede o *Político*, e *Leis* que o sucede. A primeira rememoração é do mito de Er, com o qual Platão termina a *República*. Lemos aí que as almas ouviam do arauto de Láquesis, filha da Necessidade, que no novo ciclo a ser iniciado para a raça humana, cabia a cada uma escolher a vida a que ficaria ligada pela necessidade. E o anúncio se concluía com a solene admoestação: “A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (*Rep.*, X, 617e). A segunda rememoração é do livro IV de *Leis*, na seção dedicada a apresentar a medida como critério da lei, que começa justamente com a recordação do mito da era de Cronos. O Ateniense recorda a Clíncias a antiga máxima de que o semelhante é amigo do semelhante, desde que seja segundo a medida, porque as realidades privadas de medida não só não se atraem, mas também não são atraídas pelas que são dotadas de medida. E arremata: “Para nós é Deus a suprema medida de todas as realidades, muito mais do que o homem, como alguém costuma sustentar” (*Leis*, IV, 716c).

[recebido em junho 2006]