

TEMPO DOS DEUSES, TEMPO DOS HOMENS: MITO E HISTÓRIA NO POLÍTICO DE PLATÃO*

*Richard Romeiro Oliveira***

RESUMO *O presente artigo realiza uma exegese do grande mito cósmico do Político de Platão, no intuito de mostrar que a representação da historicidade humana por ele alegoricamente elaborada ilustra e antecipa, em um registro simbólico, algumas das soluções teóricas exploradas pelo diálogo em sua conclusão a respeito das relações entre o melhor regime e a história.*

Palavras-chave: Platão, *Político*, mito, história, política.

ABSTRACT *The present article interprets the great cosmic myth in Plato's Stateman by showing that the representation of human historicity, allegorically elaborated in it, illustrates and anticipates, in a symbolic register, some of the theoretical solutions put forth by the dialogue in its conclusion, concerning the relations between the best regime and history.*

Key words: Plato, *Stateman*, myth, history, politics.

A reflexão sobre o problema da história, isto é, sobre as vicissitudes do homem e das organizações políticas no interior da temporalidade mundana, constitui, como é sabido, um elemento recorrente nos escritos platônicos¹.

* Texto recebido em abril de 2003 e aprovado em maio de 2003.

** Doutorando em História da Filosofia junto ao Departamento de Filosofia da UFMG.

¹ Sobre isso, ver GAISER, K., *La metafísica della storia in Platone. Introduzione e traduzione di Giovanni*

Em vários diálogos, com efeito, podemos observar que Platão consagra seções fundamentais de seu texto à tarefa de pensar as peripécias sofridas pelas diversas civilizações e formas sociais no movimento incessante do devir, buscando compreender o significado das transformações que afetam a vida humana em sua marcha inexorável através do tempo². É verdade que muitas dessas reflexões assumem, via de regra, uma forma nitidamente mítica, expressando-se através de narrativas engenhosas que mesclam, de maneira surpreendente, a ficção e a realidade, a fábula e o fato. Todavia, erraríamos ao supor que esse procedimento platônico, aparentemente anódino, na elaboração e interpretação dos acontecimentos históricos, deve-se a uma negligência ou desleixo metodológicos do filósofo: ao contrário, trata-se de uma opção filosófica claramente consciente, derivada dos próprios pressupostos ontológicos com que trabalha o platonismo, para os quais não há, acerca dos fenômenos pertencentes à ordem empírica do devir (entre os quais se inclui, decerto, a história humana), uma abordagem verdadeiramente científica ou epistêmica, mas apenas um tratamento conjectural e aproximativo, que encontra no mito, entendido como discurso verossímil (*eikòs mûthos*), seu veículo adequado de expressão³.

Não é nossa intenção, porém, procedermos, no presente texto, a uma análise panorâmica de todos mitos platônicos sobre a história. Nosso objetivo é, aqui, ao revés, mais específico e consiste tão somente em tomar como objeto de análise uma narrativa platônica particular, a dos ciclos cósmicos, apresentada pelo *Político*, buscando compreender como a representação da historicidade humana nela presente se vincula a certas teses filosóficas propugnadas pelo diálogo acerca das relações entre o melhor regime (*orthè mone politeia*) e o devir concreto das formas políticas empíricas. Trata-se, assim, de ver como determinadas conclusões teóricas e políticas a que chega essa obra em seu desfecho encontram no mito de Cronos e dos ciclos cósmicos uma sugestiva ilustração simbólica de seu significado. Tal é, portanto, a finalidade que nos guiará no desenvolvimento de nosso texto⁴.

Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1988; CHATELET, F., *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*. Paris, Les éditions de Minuit, 1962, p. 153-225. A leitura de Gaiser, no entanto, por se apoiar de uma forma excessivamente ortodoxa sobre os parâmetros hermenêuticos da chamada Escola de Tübingen, remetendo tudo às chamadas doutrinas não-escritas, torna-se por demais esquemática em muitos momentos.

- 2 Uma seleção dos principais trechos dos diálogos dedicados ao tratamento da questão histórica pode ser encontrada em Gaiser, *op. cit.*, p. 221-337 (texto grego acompanhado de tradução italiana).
- 3 É o que nota Gaiser: "Intorno al sviluppo della storia Platone parla, per lo più, nella forma immaginifica di miti, riacciantisi alla tradizione antica. La ragione di questo (...) dipende, prima di tutto, dal fatto che la sfera della storia nel suo complesso oltrepassa l'esperienza umana e, in generale, dal fatto che essa, in quanto è una sfera che riguarda il divenire ed il corrompersi, non permette una conoscenza vera e propria" (*op. cit.*, p. 49).
- 4 O texto grego do *Político* que utilizaremos no decurso de nossas análises é o da edição de DUKE, E. et al., *Platonis opera. Tomus I. Tetralogias I-II continens*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Antes de mais nada, comecemos, no entanto, por situar o lugar do mito dos ciclos cósmicos no interior do contexto argumentativo do *Político*. Como se sabe, o objetivo principal desse diálogo consiste em buscar uma definição razoável e dialeticamente satisfatória do verdadeiro rei: depois da discussão da véspera, que buscou identificar a figura do sofista, diz o Estrangeiro de Eléia aos seus companheiros de debate no início do texto, importa definir a natureza do homem político, do *anèr politikós*⁵. Ora, após uma série complexa de dicotomias ou *diairéseis*, em que se mesclam áridas lições de lógica a até mesmo uma crítica ao etnocentrismo grego⁶, chega-se a uma primeira definição do político: o *anèr politikós*, diz o Estrangeiro de Eléia, é um pastor de homens⁷. Vê-se logo, contudo, que tal definição, apesar de todo rigor dialético e conceitual com que o Estrangeiro de Eléia a preparou, não é original, constituindo, pelo contrário, um mero lugar-comum do imaginário político grego. De fato, basta consultarmos os versos da *Ilíada* ou da *Odisséia* para constatarmos que a metáfora do rei como “pastor de povos” (*poimèn laôn*) era, há muito, um símile literário cristalizado, cuja utilização é recorrente em Homero, sobretudo no que se refere à qualificação da soberania e da autoridade militar de heróis como Agamémnon, Aquiles ou Jasão⁸. O que equivale a dizer, então, que, definindo, a princípio, a ciência do *basileús* como uma arte de apascentar homens, o diálogo simplesmente reenfatiza uma imagem homérica e tradicional do poder, nada lhe acrescentando de extraordinário.

Ora, observando a seqüência do texto, observamos, porém, que não é apenas por seu caráter de lugar-comum que o Estrangeiro se vê obrigado a abandonar a idéia de pastoreio como um expediente conceitualmente inadequado para se explicar a natureza do homem político. Ao revés, segundo o enigmático personagem de Eléia, é também por sua própria insuficiência lógica que o símile do pastor deve ser rechaçado e um outro procedimento buscado para a compreensão da essência do homem real, porquanto ele falha exatamente no ponto metodológico fundamental, não sendo capaz de isolar a especificidade e a singularidade eidéticas da figura do rei face aos outros atores políticos que habitam a cidade. É o que o Estrangeiro pretende explicar ao seu principal interlocutor no diálogo, o Jovem Sócrates, ao dizer-lhe que um grande número de rivais (comerciantes, agricultores, médicos) poderia, com justiça, arrogar-se, como o político, o título de pastor de homens, de

5 *Político*, 258B.

6 *Político*, 262C-263A.

7 *Político*, 267A-C.

8 Cf. BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Éditions du Minuit, 1969, vol. I, p. 89-91.

vez que também eles — e não apenas o político — responsabilizam-se pelo cuidado e pela criação do rebanho humano (*tês trophês epimeloûntai tês anthropînes*). Trata-se de um fenômeno próprio da esfera política, esclarece ainda o Estrangeiro, e que não ocorre com outras formas de pastoreio, como, por exemplo, a criação de bois. De fato, o pastor de bois é, para seu rebanho, o único e suficiente nutridor, o único médico e o único parteiro; ele, só, conhece as distrações que consolam e aquietam a sua rês, sem encontrar ninguém que lhe dispute essas funções. Mas o mesmo não acontece com o rei, que no terreno mesmo em que pretende basear sua autoridade, isto é, o terreno da criação e do pastoreio, vê-se desafiado por outros homens⁹. Eis porque devemos, então, abandonarmos o símile do pastor e percorrermos, a partir de um outro princípio (*ex álles arkhês*), um segundo caminho (*hetéran hodón*)¹⁰, a fim de podermos apreender a natureza do homem político em sua autêntica pureza e singularidade.

Pois bem, é nesse momento preciso do diálogo que Platão interrompe o debate estritamente dialético e introduz na discussão, como uma espécie de jogo ou brincadeira (*paidián*), a narrativa dos ciclos cósmicos, no intuito de tornar ainda mais evidente o equívoco implícito na compreensão do rei como pastor de povos¹¹.

Seguindo uma interpretação tradicional, poderíamos afirmar que esse mito se organiza, basicamente, a partir da descrição de dois ciclos contrários e eternamente recorrentes na vida do cosmo: 1) a era de Cronos, período paradisíaco, em que o deus se ocupa da rotação do universo como um todo e em que divindades menores ou *daímones* se encarregam diretamente da vigiância de cada uma das partes do mundo em particular; 2) a era de Zeus, período em que o deus abandona o governo dos céus e em que as divindades menores o acompanham, deixando o cuidado das partes do cosmo que lhes foram destinadas; o universo entregue a si mesmo passa então a se mover em um sentido inverso, mergulhando todas as coisas em um estado de caos, desordem e esquecimento progressivos, até que o deus novamente nele interveja, resgatando-o da destruição¹². O ponto decisivo, no entanto, a ser retido

9 *Político*, 267C-268C.

10 *Político*, 268D.

11 *Político*, 268E.

12 BRISSON, L., «Interprétation du mythe du *Politique*» em ROWE, C. (ed.) *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 349-363, propõe uma leitura alternativa do mito do *Político*, segundo a qual a sua narrativa se estruturaria na verdade em três etapas — o reino de Cronos, o mundo abandonado e o reino de Zeus — e não em duas, tal como comumente se pensou. Essa leitura, todavia, esbarra no problema de que o texto do diálogo nos fala explicitamente apenas em dois movimentos contrários de rotação cósmica, aos quais corresponderiam, no plano histórico e antropológico, tão somente a duas formas contrárias de nascer, viver e morrer. Cf. sobre isso a conclusão do Estrangeiro em 274D.

aqui, pelo intérprete, para a correta compreensão desse esquema mítico, e que o Estrangeiro assume como um princípio fundamental de sua narrativa, consiste na idéia de que esses dois ciclos alternados na vida do universo são acompanhados de perto por transformações correspondentes no curso da vida dos homens, de vez que, segundo o homem de Eléia, a história humana nada mais é que uma imitação da história do mundo¹³. Vejamos, porém, agora, um pouco mais detalhadamente, como esses elementos se articulam ao longo da narrativa.

O Estrangeiro começa seu longo discurso pela observação de que muitas tradições ancestrais descrevem a ocorrência de prodígios que subvertem por completo as condições ordinárias da vida sobre a terra. Todos conhecem, por exemplo, observa ele, o caso da inversão do curso do sol e dos demais astros na lenda de Atreu e Tiestes, o episódio do reinado de Cronos ou a célebre história dos homens nascidos da terra (*gegeñeis*)¹⁴. Pois bem, todas essas tradições, prossegue o Estrangeiro, e outras ainda mais incríveis, devem sua origem à ocorrência de um único e mesmo fenômeno (*ek tautoû páthous*), qual seja, o fato de que a marcha do universo ora é governada pelo próprio deus, ora é abandonada a si mesma, quando os céus, passando então a se moverem sozinhos, giram em sentido contrário por milhares de períodos e anos, em virtude da vida que os anima e da inteligência da qual participam¹⁵. Tais alternâncias de movimento sofridas pelo universo¹⁶ não são, obviamente, destituídas de conseqüências, mas, nota o homem de Eléia, produzem necessariamente verdadeiras catástrofes entre as criaturas viventes (*phthorai toínun ex anágkes tôte mégistai sumbaínousi tôn te állon zô(i)on*), que se vêem então reduzidas a um número ínfimo de sobreviventes. A esses poucos sobreviventes, acrescenta imediatamente o Estrangeiro, advêm, na seqüência dos acontecimentos, os mais variados, extraordinários e estranhos acidentes (*peri dè toutous álla te pathémata pollá kai thaumastà kai kainá*), dos quais o maior de todos é o que se dá, sem dúvida, na reviravolta responsável pela passagem do atual estado de coisas — o nosso estado — para o estado contrário¹⁷. De fato, para todos os eles, a idade então se detém, o envelhecimento se interrompe e o processo vital inverte seu curso: os cabelos brancos se escurecem, a pele coberta de pelos se torna lisa e os adultos se fazem crianças, até que, por fim, desaparecem por inteiro na terra, de onde ressurgem de

13 *Político*, 274D-E

14 *Político*, 268E-269B.

15 *Político*, 269B-C.

16 Os termos utilizados por Platão para se referir a essas alterações da rotação cósmica são *metabolé* e *tropé*.

17 *Político*, 270D.

novo, na geração seguinte, como adultos completos. Ora, esse movimento retrógrado da marcha do mundo e da vida, contrário ao que existe no presente, corresponde exatamente à era de Cronos, época paradisíaca na qual o deus governa a totalidade do movimento do mundo¹⁸, e em que cada gênero ou rebanho de animal — inclusive os próprios homens — possuía sobre si a vigilância local de um *daímon*, capaz de lhe satisfazer todas as suas carências e necessidades. Nessas circunstâncias, acrescenta o Estrangeiro, não havia animais ferozes nem guerras; os frutos e os demais alimentos brotavam em profusão da terra e das árvores sem necessidade de trabalho e os homens, visto que nasciam do próprio solo e eram apascentados por uma divindade particular (*theòs énenen autoùs autòs epistatôn*), não possuíam família ou constituição política (*politeiáí te ouk êsan oudé ktéseis gunaikôn kai paídon*). Se realmente ocupavam seu ócio com a prática da filosofia e a busca do conhecimento, tais seres gozavam da mais perfeita felicidade¹⁹.

Mas esse momento idílico não podia perdurar para sempre e, consumado o tempo determinado, processou-se também a sua transformação, o que produziu mais uma vez grandes destruições e catástrofes entre todas as criaturas nascidas da terra²⁰. O deus, seguido pelos demônios, abandonou então o governo do mundo e, refugiando-se como um piloto em sua torre de observação (*toû pantòs ho mèn kubernétes ... eis tèn hautoû periopèn apéste*), deixou que o cosmo seguisse sua rotação sozinho e em sentido retrógrado, arrastado apenas por seu destino (*heimarméne*) e sua ínsita inclinação (*súm-phutos epithumía*)²¹. Nesse contexto, a geração dos seres e o processo vital, à semelhança da rotação cósmica, invertem também seu curso, fazendo com que os seres vivos não surjam mais da terra e descreçam da velhice à infância mas, pelo contrário, se engendrem mutuamente e passem progressivamente da infância à velhice²². O Estrangeiro nota ainda que, a princípio, a ausência do deus não se fez tão sentida no mundo: o universo, embora movendo-se por sua própria conta e sem o auxílio da divindade, conseguiu manter-se dentro de certa harmonia e regularidade, rememorando, quanto possível, as lições recebidas de seu pai, o demiurgo divino (*tèn toû demiourgoû kai patròs apomnemoneúon didakhèn eis dúnamin*). Mas tal situação não se manteve por muito tempo e, em virtude do caráter corpóreo de sua composição primitiva (*tó somatoeidès tês sunkráseos*), avançou ele para um estado de desorganização e entropia gradativamente maiores, esquecendo as lições do

18 *Político*, 271D.

19 *Político*, 271E-272C.

20 *Político*, 272D-E.

21 *Político*, 272E.

22 *Político*, 274A.

demiurgo. Eis a era de Zeus, período de decadência e ruína crescentes, no qual o esquecimento e a desordem ameaçam aos poucos submergir todo o mundo sensível no abismo da destruição universal, até que o deus novamente retome o curso da rotação cósmica²³.

Tais são, em suma, os elementos principais e mais marcantes desse mito do *Político*. A pergunta que, porém, devemos agora nos fazer é precisamente a seguinte: que significação podemos extrair dessa longa narrativa? Que lição é possível deduzir desse complexo painel de imagens para a compreensão do conteúdo do diálogo? A resposta a essa questão, como se sabe, é-nos dada sem mais delongas pelo próprio Estrangeiro, como uma espécie de arremate a toda sua surpreendente narrativa: a principal lição contida no mito, diz-nos ele, consiste em nos mostrar que a definição do político como pastor de homens contém em si um grave erro, na medida em que ela confunde os governantes do ciclo atual com as divindades do tempo de Cronos. Com efeito, a idéia de pastoreio implica *a fortiori* um desnível entre naturezas e, por aí, a existência de uma certa hierarquia, visto que o pastor é, por sua constituição, superior ao rebanho pelo qual é responsável. Tal era precisamente o caso na idade de Cronos, quando éramos apascentados e nutridos pelos próprios deuses, seres excelentes e muito superiores a nós. Mas o mesmo não acontece no momento presente, quando os demônios abandonaram as regiões do cosmo que lhes estavam submetidas, deixando-nos entregues ao governo de homens que, exatamente por serem humanos, “demasiado humanos”, se assemelham muito aos seus súditos, não fazendo jus, portanto, ao título de pastores. Eis porque, conclui o Estrangeiro, definindo os reis atuais como pastores, identificamos erroneamente o humano com o divino, o mortal com o imortal, confundindo o político com o deus²⁴.

Arrematando toda a narrativa sobre as modificações da revolução cósmica, essa breve passagem reveste-se, a nosso ver, de uma importância fundamental no contexto do desenvolvimento do discurso mítico do *Político*, na medida em que ela nos revela a idéia essencial em que ele desemboca, qual seja: a de que o período do governo dos deuses passou e de que, no mundo presente, o mundo degradado, a política é, por conseguinte, um assunto puramente humano. Ora, se afastamos por um momento o véu da alegoria e buscamos penetrar no sentido mais profundo subjacente a essa formulação mítica, veremos que o conceito filosófico fundamental por ela desenvolvido é, assim, o de que a história humana, à semelhança da história do cosmo, representa um movimento essencialmente descendente, de esquecimento e afasta-

23 *Político*, 273B-274E.

24 *Político*, 274E-275E.

mento de um princípio divino, no interior do qual os homens, privados da assistência direta do deus, devem, pois, se orientar e se governar a si mesmos. Nesse sentido, podemos dizer que o mito do *Político* constitui, antes de mais nada, um mito de queda, que, através da representação da passagem do tempo dos deuses ao tempo dos homens, vê o curso do devir histórico não como uma evolução, mas como uma decadência, onde não há espaço, evidentemente, para a realização de um bem absoluto. O ensinamento derradeiro que dele se extrai consiste então no reconhecimento de que, na ausência do deus e vivendo em uma condição histórica degradada, tudo o que os governantes humanos podem fazer é se esforçar por imitar a excelência da arte divina de governar, usando em suas ações o exemplo paradigmático de Cronos²⁵.

Pois bem, o ponto importante para o qual gostaríamos, agora, de chamar atenção é que, a nosso ver, essa representação mítica da condição histórica do homem não constitui, na estrutura discursiva do *Político*, uma mera digressão ou um elemento simplesmente pontual e isolado, mas sim uma elaboração imaginária que, sob forma simbólica, antecipa e ilustra determinadas soluções conceituais exploradas pelo diálogo em seus momentos posteriores em relação ao problema das relações entre o melhor regime e a história. Para vermos, porém, esse dado com maior clareza, buscaremos apreender, ainda que de uma forma sumária, na seqüência final de nosso texto, os principais movimentos teóricos presentes na argumentação do *Político*, no intuito de observar como eles podem ser conectados ao sentido da alegoria histórica presente no mito.

Em linhas gerais, pode-se dizer que todo o desenvolvimento discursivo do *Político* se estrutura em quatro momentos ou blocos teóricos principais. O primeiro deles é caracterizado pela afirmação peremptória da natureza essencialmente epistêmica do exercício do poder, da *arkhé*. A política não é assunto para diletantes, diz-nos o Estrangeiro, mas um saber, uma ciência (*epistémé*), de forma que o único homem verdadeiramente político é o sábio²⁶. Tanto faz que esse sábio se encontre entronizado nos postos públicos de comando (*árkhon*) ou viva tão somente como um obscuro particular (*idiótes*): não é pela posse efetiva da autoridade, mas sim pela sua ciência ou arte, que ele merece ser com absoluta justiça e retidão ser qualificado de político²⁷. Assim

25 É o que observa Robin: “Le mythe du Politique proclame que la fonction politique exige les aptitudes plus hautement spéciales, puisque le Politique est celui qui, dans une humanité déchue, doit être ce qu’était le Dieu pour l’humanité du temps de Cronos” (ROBIN, L., *Platon*. Paris, PUF, 1968, p. 213). Ver também as observações de BIGNOTTO, N., *O tirano e a cidade*. São Paulo, Discurso editorial, 1998, pp. 109-110.

26 *Político*, 258C.

27 *Político*, 259A-C.

sendo, a competência única e suficiente que confere a um indivíduo o título de rei é, portanto, o saber e apenas o saber: o fato de se estar ou não no poder é uma circunstância puramente fortuita e contingente.

Ora, essa subordinação da atividade política às exigências da razão epistêmica conduz Platão, no segundo momento teórico principal do diálogo, a uma radical desvalorização da legalidade positiva como princípio de organização da vida comunitária, o que representa uma ruptura com grande parte da tradição política grega, para a qual a soberania da lei constituía o esteio fundamental da sociabilidade humana²⁸. Nesse sentido, vemos Platão, na sequência de sua argumentação, proclamar que nenhuma lei escrita pode se sobrepor ao governante dotado de ciência, porque, enquanto este, graças às luzes e à plasticidade de seu saber, pode ordenar em cada caso o que mais vantajoso para seus súditos, as leis, sendo comandos fixos, genéricos e cegos às diferenças entre os homens, são incapazes de prescrever com precisão o que é melhor e mais justo para cada um, abarcando ao mesmo tempo o máximo de equidade²⁹. Eis porque, prossegue Platão, o rei sábio, o *phrónimos basileús*, atuará na cidade como um piloto de navio para seus navegantes, isto é, “não instaurando leis, mas oferecendo sua própria arte como lei” (*ou grámmata tithèis allà tèn tékhnēn nómon parekhómenos*)³⁰. Segue-se daí, por conseguinte, que o único regime político reto e digno deste nome (*orthè mónē politeía*) é o *imperium legibus solutum*, isto é, aquele no qual o sábio dispõe da prerrogativa de um poder absoluto e ilimitado, governando acima e além das injunções abstratas dos códigos escritos³¹.

Todavia, Platão, no *Político*, está perfeitamente ciente das dificuldades inerentes a esse governo absoluto do saber, independente de leis (*áneu nómon*), que caracteriza a reta *politeía*, e, na continuação do diálogo, no-lo mostra como uma situação limítrofe da experiência humana. A razão disso, reconhece Platão, é que, no mundo precário da história humana, é extremamente improvável que encontremos entre os homens um governante superior no corpo e na alma aos seus súditos, capaz de governar com ciência e virtude (*met'aretês kai epistémes*), usando a prerrogativa do poder absoluto em estrita conformidade com a visão da justiça. Nessas circunstâncias, não havendo esse indivíduo excepcional, ou, pelo menos, não sendo possível identificá-lo com precisão, a autoridade absoluta e o *imperium legibus solutum* tornam-se,

28 Ver, sobre isso, DE ROMILLY, J., *La loi dans la pensée grèque. Des origines à Aristote*. Paris, Belles Lettres, 1971; JAEGER, W., «Praise of law: the origins of legal philosophy and the greeks» em *Scripta Minora*. Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1960, v. 2.

29 *Político*, 294A-B.

30 *Político*, 297A.

31 Ver, por exemplo, *Político*, 292C-D.

portanto, instituições extremamente perigosas para a cidade, de vez que os indivíduos comuns que a elas acederem podem ceder à tentação de usá-las para seu próprio benefício, arrastando a comunidade para as fronteiras da tirania³². Ora — e aqui chegamos ao nervo de nosso argumento — vê—se bem que estamos, nesse ponto, diante de uma questão para a qual já nos chamara vivamente a atenção o mito dos ciclos cósmicos, cuja lição fundamental consistia exatamente na explicitação simbólica dessa problemática. Com efeito, vimos, em nossa análise anterior, que um dos momentos importantes desse mito era a descrição das benesses de uma era pretérita e recuada, a era de Cronos, quando os homens eram pastoreados e governados diretamente por um deus, que lhes satisfazia então todas as necessidades e carências. Pode-se pensar, agora, que um governante que se comportasse da maneira exigida pela ciência política, exercendo a autoridade absoluta em conformidade com a razão e a justiça, atuaria como uma espécie de “deus entre os homens”. No entanto, como nos ensinou ainda o mito, o tempo de Cronos passou, e no presente estado histórico, em que temos o governo de homens e não de deuses, e em que predomina a desordem, e não a razão, a posse do poder absoluto é desde sempre obscurecida pelo risco da tirania, dado o caráter excessivamente humano dos governantes atuais. Reconhecendo a extrema dificuldade de se encontrar o político ideal, o déspota sábio, Platão o assimila, assim, tacitamente, ao pastor da era de Cronos, o que leva nosso filósofo a admitir, em consequência, o caráter transcendente do melhor regime, que passa a ser visto então como um paradigma regulador, do qual as constituições históricas não passam de imitações e simulacros (*memiméména*, *mimémata*)³³.

Com isso chegamos ao terceiro movimento teórico principal do texto do *Político*: dada a dificuldade de se identificar o governante ideal e, daí, a natureza essencialmente transcendente e paradigmática do melhor regime, do poder absoluto e anômico do sábio, o recurso secundário (*deúteron*) das leis (*nómoi*) como mecanismo de organização política torna-se conseqüentemente imprescindível nas cidades, obrigando os fundadores a instituírem nos domínios do mundo histórico a supremacia inviolável dos códigos escritos como princípio de governo³⁴. A legislação representa, assim, na ausência do monarca perfeito, uma segunda alternativa, um *second best*, e, desde que redigi-

32 *Político*, 301C-E. Cf. sobre isso os comentários de De Romilly, *op. cit.*, p. 192-193 e Bignotto, *op. cit.*, p. 112-114.

33 *Político*, 293E; 297B-C. KAHN, Ch., «The place of the *Statesman* in Plato's later work» em ROWE (ed.), *op. cit.*, p. 54, vê nessa utilização do conceito de *mimesis* a principal novidade teórica apresentada pelo *Político* no contexto da filosofia política platônica.

34 *Político*, 297D-E.

da da forma adequada, ela pode constituir uma imitação da verdade da reta constituição (*mimémata tês aletheías*), através da qual os regimes empíricos reproduzem (*mimésthai*), no plano do devir, a excelência da ordem política ideal³⁵. Vista a partir desse prisma, a lei revela-se, portanto, na concepção platônica exposta no *Político*, como um sucedâneo mimético do melhor regime, funcionando como mecanismo privilegiado de mediação entre a pura racionalidade da *orthè politeía* e a história, entre o paradigma divino e o tempo decadente dos homens³⁶.

Com base nesses pressupostos, Platão chega enfim ao que consideramos como o quarto momento teórico fundamental do diálogo, a saber, a elaboração de uma tipologia dos regimes, a partir da qual as diversas formas de governo ou *politeiai* são classificadas e escalonadas segundo o princípio constitucional do respeito ou desrespeito às leis (*tò paránonom kai énnomon*). Assim, tomando como termo de dicotomia a existência ou não de legislação escrita, Platão é levado a identificar a existência de sete formas de constituição: no terreno das constituições legais, temos, em primeiro lugar, a monarquia, regime em que apenas um homem governa em respeito às leis; depois, temos a aristocracia, em que alguns governam, também respeitando as leis; e, por último, a democracia, em que muitos governam obedientes às normas escritas e aos costumes. Correspondentes a essas três formas legais ou jurídicas de constituição, seguem-se três formas corrompidas ou degradadas de governo, nas quais o respeito às leis é solapado pelo império dos interesses pessoais, quais sejam: a tirania, corrupção da monarquia; a oligarquia, corrupção da aristocracia; e a democracia ilegal, corrupção da legítima democracia. Acima de todas as essas *politeiai* encontra-se, enfim, a reta constituição que, como se fora um deus à parte dos homens (*hoíon theòn ex anthrópon*), institui-se como a regra paradigmática a ser imitada³⁷.

Assumindo a impossibilidade de uma completa transcrição do melhor regime no tempo, admitindo a lei como solução intermediária entre o divino e o puramente humano, o *Político* culmina, assim, em um claro reconhecimento da precariedade e dos limites constitutivos da história dos homens, evidenciando o fato de que, no terreno incerto e vacilante das coisas políticas, não é possível a epifania de uma razão pura. Esse reconhecimento, como se sabe, constituirá precisamente o princípio inspirador de todo o tratado jurídico desenvolvido em momento posterior pelas *Leis*, cuja finalidade pre-

35 *Político*, 300C-301A.

36 Cf. De Romilly, *op. cit.*, p. 195: "la loi, en effet, devient l'intermédiaire entre le monde des idées et celui des humains: à défaut de l'état politique idéal, elle représente ce qui en approche le plus — à condition toutefois qu'elle soit établie à cet effet".

37 *Político*, 302C-303B.

cípua é exatamente a descrição da melhor ordem política adaptada às condições “deste mundo” e à natureza humana. Acreditamos, porém, como mostramos em nossa análise precedente, que ele já se encontrava de certa forma antecipado, sob uma forma simbólica, na engenhosa narrativa do mito de Cronos, que, descrevendo a passagem do tempo dos deuses ao tempo dos homens, deixava claro o caráter finito e decadente do estado presente da humanidade. Podemos dizer, dessa forma, à guisa de conclusão, que o encerramento do *Político* dá, pois, uma justificativa filosófica àquilo que o mito nos sugeria de uma maneira alegórica, a saber: que nas precárias condições do mundo atual, onde governam homens, e não deuses, não há lugar para o bem absoluto, restando-nos apenas a imitação imperfeita da exemplaridade de uma norma divina.