

**“Tempo, tempo, tempo,
tempo...”**
**Reflexões sobre o tempo na
filosofia pré-socrática**

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Professora da Universidade Federal de Minas Gerais

<https://orcid.org/0000-0001-5692-4817>
mpeixoto@fafich.ufmg.br

Recebido: 13 de janeiro de 2021
Aprovado: 30 de março de 2021

10.47661/afcl.v15i29.50533



PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. “Tempo, tempo, tempo, tempo...”: Reflexões sobre o tempo na filosofia pré-socrática. *Anais de Filosofia Clássica* 29, 2021, p. 1-33

RESUME : Pour certains historiens de la philosophie, la notion de temps occupait une place secondaire dans l’investigation et la réflexion des penseurs du VI^e et V^e siècles av.C. Toutefois, même si l’on ne trouve pas dans les témoignages et fragments des premiers penseurs une approche directe et systématique du problème du temps, il n’est pas difficile d’y reconnaître la présence du thème et d’une série d’éléments liés à une réflexion sur l’expérience et la perception du temps. Nous pensons avoir suffisamment d’éléments pour renverser ce mal entendu, atténuer ce jugement et soutenir une position très différente concernant l’importance de la notion de temps et de ses implications dans les différents domaines où la recherche et la réflexion se sont développées dans la période en question. Nous comptons donc avancer des preuves tangibles à l’égard de la place qu’occupait la notion de temps soit dans le cadre de l’investigation cosmologique soit dans celui de la réflexion sur la nature et l’action humaines. Comme nous tenterons de le montrer, la notion de temps apparaît dans un double sens et constitue une pièce maîtresse dans la construction des principales thèses de ces penseurs, en plus d’avoir mobilisé leur attention dans chacun des champs de leur activité spéculative.

MOTS-CLES : temps ; penseurs du VI^e et V^e siècles av.C ; activité spéculative

RESUMO: Para alguns historiadores da filosofia, a noção de tempo ocupou uma posição secundária na investigação e na reflexão dos pensadores dos séculos VI-V a.C., e ainda assim apenas no quadro de sua especulação acerca do movimento ordenado dos astros no céu. Entretanto, mesmo se não encontramos nos testemunhos e fragmentos dos primeiros pensadores uma abordagem direta e sistemática do problema do tempo, não é difícil reconhecer aí a presença do tema e de uma série de elementos atinentes a uma reflexão acerca da experiência e da percepção do tempo. Nós acreditamos dispor de elementos suficientes para reverter este mal-entendido, mitigar este juízo e sustentar uma posição bastante diversa no tocante à importância da concepção de tempo e de suas implicações nos diferentes âmbitos em que se desenvolveram investigação e reflexão no período em foco. Propomo-nos, então, a apresentar evidências palpáveis de que a noção de tempo ocupou uma posição importante tanto na economia da investigação cosmológica como naquela da reflexão sobre a natureza e a ação humanas. Como tentaremos mostrar, a noção de tempo aparece em uma dupla acepção e constitui uma peça-chave na construção das principais teses destes pensadores, além de ter mobilizado sua atenção em cada um dos campos de sua atividade especulativa.

PALAVRAS-CHAVE: tempo; pensadores do século VI-V a.C.; atividade especulativa

*Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Entro em um acordo contigo
Tempo, tempo, tempo, tempo
(Caetano Veloso, Oração ao tempo)*

Para uma boa parte dos historiadores da filosofia, a noção de tempo teria ocupado uma posição secundária na investigação e na reflexão dos pensadores dos séculos VI-V a.C., e esses não teriam sido capazes de discorrer sobre o tempo a não ser no quadro de uma especulação acerca do movimento ordenado dos astros no céu. Embora não nos seja possível encontrar aí uma abordagem direta e sistemática do problema do tempo, não é, no entanto, difícil reconhecer a presença de uma reflexão acerca da experiência e da percepção do tempo nos testemunhos e fragmentos recolhidos nas várias coleções de textos dos primeiros pensadores. Estes registros, embora nos tenham sido transmitidos de segunda mão, oferecem evidências suficientes para reverter este mal-entendido e sustentar um juízo bastante diverso no tocante à importância do papel desempenhado pela noção de tempo no período em foco. Proponho-me, então, a apresentar o que considero serem evidências palpáveis de que a noção de tempo não apenas ocupou uma posição importante na economia da investigação cosmológica como naquele da reflexão sobre a natureza e a ação humanas. A hipótese que pretendo aqui examinar é a de que a noção de tempo aparece aí uma dupla acepção e constitui uma peça-chave na construção das principais teses destes pensadores, e mobilizou sua atenção em cada um dos campos em que desenvolveram sua atividade especulativa.

1. Em busca do tempo

*Por seres tão inventivo
E pareceres contínuo
Tempo, tempo, tempo, tempo.*

“O que é o tempo?” Em resposta a esta pergunta, Agostinho de Hipona nos livrou em suas *Confissões* uma das mais célebres e instigantes reflexões sobre o tempo de que temos notícia.

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; porém, se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. (Agostinho, *Confissões*, XI).

Não encontraremos ao certo uma interrogação formulada nestes mesmos termos, ou de modo assim tão direto, entre os primeiros pensadores da Grécia arcaica. Entretanto a ausência de uma pergunta acerca da natureza do tempo, não justifica que se negligencie a presença de um bom número de elementos de resposta que podem ser identificados mediante o exame das ocorrências de termos e expressões que exprimem a ideia de tempo e de outras noções que lhe são afins nos registros literários do período arcaico da antiguidade grega.

Parece-nos oportuno evocar aqui pelo menos dois estudos recentes em que seus autores estabelecem um inventário das diferentes modulações em que a noção de tempo se apresenta entre os antigos. O primeiro é aquele de autoria de S. Sćepanović, Αἰών and χρόνος. *Their*

*semantic development in the Greek poets and philosophers down to 400 BC*¹, publicado em 2011; o segundo é o abrangente estudo do vocabulário pré-socrático de autoria de A. Bernabé, *Los filósofos pré-socráticos. Literatura, lengua y vision del mundo*², publicado em 2013 na Espanha.

Contrariamente ao que pensam alguns intérpretes, Sćepanović mostra que, embora não tenhamos ainda com os primeiros pensadores uma teoria do tempo em sentido estrito, encontramos em seus fragmentos um número significativo de evidências que atestam o seu interesse pelo tema. Ela examina, na seção em que se ocupa das ocorrências dos termos αἰών e χρόνος entre os Pré-Socráticos³, aquelas expressões em que figura o termo χρόνος. Sćepanović observa que o termo χρόνος é empregado para exprimir as ideias de “duração”, de “período de tempo”, de “passagem do tempo”, de “idade” ou “era”, além de compor expressões proposicionais como ἐνὸλίγωι χρόνῳ, σὺν πολλῶι χρόνῳ, ἔξὸλίγου χρόνου, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον (cf. Sćepanović, 2011, p. 172-179).⁴

A. Bernabé, que também reconhece, como Sćepanović, a ausência de uma abordagem direta da ideia de tempo entre os Pré-Socráticos, assevera que não se pode concluir deste fato que não tenha havido entre estes pensadores uma reflexão sobre o tempo. Aos seus olhos, há uma clara noção de tempo nos textos ou extratos de textos em

¹ Trata-se de uma tese apresentada junto ao departamento de *Classical Languages in Literature* do *Jesus College* da Universidade de Oxford. O texto, disponível na Internet, foi consultado em 30 de abril de 2018: https://ora.ox.ac.uk/object/uid:064ad3c7-bd9e-4a8b-a818-0572b738fc46/download_file?file_format=pdf&safe_filename=THESIS01&type_of_work=Thesis

² Campillo Nevado: Ediciones Evohé, 2013.

³ “Presocratic Cosmology and philosophy”, p. 87-183.

⁴(1) em frases adverbiais exprimindo a duração e passagem do tempo: πολὺν χρόνον / πλείῳ χρόνον / ὀλίγον χρόνον / ὀκόσον ἂν χρόνον / χρόνῳ; (2) χρόνος no nominativo exprimindo a ideia de “duração” ou “período de tempo”; (3) em expressões proposicionais como ἐν ὀλίγωι χρόνῳ, σὺν πολλῶι χρόνῳ, ἔξ ὀλίγου χρόνου, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον; (4) no emprego do nominativo χρόνος com o sentido de “passagem do tempo” e, enfim, (5) com o sentido de “idade” ou “era”, ou seja, exprimindo uma diferença temporal com o emprego do nominativo.

que foram vertidos os resultados das primeiras investigações cosmológicas. O problema, segundo Bernabé, é que a concepção de tempo que se pode depreender do exame deste material seria ainda refém dos acontecimentos, relativa unicamente ao que se passa no desenrolar dos eventos cósmicos e da sucessão das experiências humanas (cf. Bernabé, 2013, p. 146-7). Tomando por base a coletânea dos testemunhos e fragmentos dos Pré-Socráticos organizada por H. Diels e W. Kranz⁵, Bernabé estabelece um inventário das ocorrências do termo e identifica pelo menos seis distintas noções de tempo: o “tempo-vida”, a ideia de “ordem do tempo”, o “tempo do acontecer”, a ideia de “mudança de tempo”, a de “marca do tempo” ou “recipiente do tempo”, e, enfim, a noção de “tempo linguístico” ou “gramatical” (cf. Bernabé, 2013, pp. 147 -8).⁶

No exame do tema que aqui se fará, o objetivo não será tanto de examinar o vocabulário do tempo ou as várias nuances do termo em suas diversas ocorrências, mas o de verificar o papel que essa noção desempenha, de modo explícito ou subliminar, na gênese e no desenvolvimento do pensamento pré-socrático. Quais são as consequências filosóficas de uma compreensão do tempo no quadro das reflexões físico-cosmológica e ético-antropológica? A noção de tempo ocupa aí o lugar de pedra angular na construção das cosmologias pré-socráticas e, também, na emergente investigação sobre a natureza humana, incluindo a esfera das motivações e das ações humanas.

⁵Diels, H. and W. Kranz, 1974, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols., 1a ed. 1903; reimpressão da 6a. edição de 1952 (1a ed. 1903). Zurique: Weidmann, 1996. Todos os testemunhos e fragmentos dos Pré-Socráticos serão citados a partir da numeração adotada nesta coleção de textos.

⁶O “tempo-vida” seria aquele relativo à duração da vida; a “ordem do tempo” diria respeito à duração regulada do ciclo das estações, das alternâncias de dia e noite, do passar dos anos, ou ainda do tempo medido pela clepsidra, entre outros; o “tempo para acontecer”, concerne a sequência de um “antes” e um “depois” com relação ao nosso agora, moldado pela sucessão de eventos; a ideia de “mudança de tempo”, relativa ao tempo do devir (*gignesthai*); a ideia da “marca do tempo” ou de um “recipiente do tempo” nos quais os eventos se desenrolam; e, enfim, o registro do “tempo linguístico” ou “gramatical”, relativo à distinção que se pode estabelecer entre o presente, o passado e o futuro ou por meio de advérbios como “antes” ou “depois” (Bernabé, 2013, pp. 147 -8).

2. “O que é sempre”: a cunhagem de uma noção

A transversalidade temporal expressa na ideia do que é sempre, encontra na resposta de Tales à pergunta acerca do que é o divino, uma sua formulação lapidar: “O que não têm começo nem fim” (DK11A1,36)⁷. Com sua resposta, Tales introduz uma noção que viria a constituir uma espécie de peça-chave na construção das cosmologias de viés filosófico. Ao que parece, temos aqui uma primeira ocorrência, no âmbito do pensamento pré-socrático, da expressão que serviria a explicitar a condição *sine qua non* para que a algo se pudesse ocupar a posição de uma *arché*. Tales, ao recorrer ao neutro *to theion*, introduz uma ideia de divino que deixa para trás a habitual representação das divindades do *pantheon* grego, a saber a de entidades cujo traço distintivo residia na sua natureza imortal. Ou seja, elas não estavam sujeitas à corrupção, a sua “existência” não era marcada pela finitude como ocorre aos humanos, não sem razão denominados na poesia arcaica simplesmente como “mortais” (*brotoi*) por oposição aos “imortais” (*ambrotoi/abrotoi*)⁸. Tales opera uma transformação na noção de divino ao empregar a forma do neutro. Mas isso não implica apenas em cunhar uma noção abstrata do que indicaria a condição de uma divindade, do que faz dela divina, mas vai além, introduzindo a condição de algo que não apenas não tem fim, mas tampouco tem um começo. Com efeito, as *archai* das cosmologias pré-socráticas, quaisquer que sejam os elementos a que se atribui tal estatuto, devem satisfazer a esta exigência, isto é, a de não ter sido gerada e a de não poder se corromper. Tal é o entendimento de Aristóteles acerca do que

⁷ Diogenes Laertius, *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, I, 36: τί τὸ θεῖον, « τὸ μίτη ἀρχὴν ἔχον μίτη τελευτήν ».

⁸ Aqui estão algumas ocorrências destes termos em que esta diferenciação se estabelece a partir desta distintiva condição βροτός; Homero, *Iliada*, IV, 36 1; *Odisséia*; V, 197; VII, 20; Sófocles, *Édipo Rei*, 437; 981; Píndaro, *Píticas*, 10, 28. ἄβροτος / ἄμβροτος : Homero, *Iliada*, V, 39; XIV, 78; XVI, 381; XVII, 194; *Odisséia*, XXIV, 445; Ésquilo, *Euménides*, 259.

caracteriza as *archai* nas cosmologias dos primeiros pensadores:

A maioria dos que primeiro filosofaram consideravam como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, o ponto de partida de sua geração e o termo final de sua corrupção, enquanto a substância persiste sob a variabilidade de suas afecções, tal é, para eles, o elemento e o princípio dos seres, e por isso julgam que nada vem a ser nem se destrói, supondo que esta natureza subsistisse sempre... Pois deve haver uma natureza qualquer ou mais do que uma, donde as outras coisas se engendram, mas continuando ela a mesma. (Aristóteles, *Metafísica*, A', 3, 983b6).

A água de Tales, o *aer* de Anaxímenes, o *apeiron* de Anaximandro, o *logos* de Heráclito, assim como o ser de Parmênides (DK28B 8, 5-6: “e o que não ‘foi uma vez’ nem ‘será’, pois agora é todo ao mesmo tempo uno, contínuo”)⁹ e os átomos de Leucipo e Demócrito, são todos eles ditos eternos. Como consequência desta perspectiva, vemos emergir o contraste entre a eternidade do cosmo e dos princípios e a efemeridade dos entes que conhecem o nascer e o perecer.

Eis aqui uma interessante pedra de toque para se examinar alguns dos fragmentos que testemunham as primeiras reflexões e especulações sobre o tema. Os Pré-Socráticos parecem ter compreendido, a partir de suas percepções e experiências, o quão necessário é afirmar a eternidade do princípio para que se possa afirmar também a eternidade do cosmo. “Este mundo,” diz Heráclito, “o mesmo para todos, não o fez deus nem homem algum, mas foi sempre, é e será” (DK22B30)¹⁰. A investigação filosófica reconhece como seu

⁹ οὐδέ ποτὴ ἔν οὐδέ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές.

¹⁰ Clemente de Alexandria, *Pedagogo*, V, 105: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλῆ ἔν αἰὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

objeto algo que evoca a fórmula mântica que caracterizava o poder dos adivinhos: possuir o conhecimento do que foi, do que é e do que ainda será.

Este conhecimento, no entanto, não será mais o resultado de um dom divinatório ou de uma revelação divina. Ele será agora o resultado de um exercício de observação e de especulação, mediante o qual o filósofo se propõe a trazer à luz a natureza do que é sempre, ou seja, do que sempre foi, é e será, como condição para compreender o que à sua volta se encontra inscrito no ciclo do nascer e do perecer, isto é, o que devém. O seu pensamento se compraz, então, em estabelecer, por diversas vias e nos diferentes âmbitos de sua investigação, a relação entre estes dois modos de ser: o das coisas que devém e o daquelas que são sempre. Dois modos de existir se afiguram, e em face dos entes cuja determinação intrínseca os caracteriza como *ephêmeros*¹¹, vemos emergir a noção de eternidade, do que não nasce nem perece, porque sempre foi, é e será¹². Tal noção, em sua conexão com a aquela de *ephêmeros*, tem seu emprego tanto no campo da investigação cosmológica quanto naquele da antropologia e da ética, prestando-se a evidenciar a necessidade de que haja uma conexão entre as investigações acerca da natureza em geral e aquelas acerca da ação

¹¹H. Fränkel, em um artigo publicado em 1946, escreve a propósito do termo *ephemeros* que quando “the word is specifically applied to man’s views and feelings, these three ways of analyzing it all lead to the same result, “mutable, temporary, inconstant” (1946, p.142). Ele distingue, então, três empregos do termo: (i) sujeito ao dia, mutável; (ii) que dura apenas um dia; (iii) diário, renovado a cada novo dia.

¹²Sobre este tópico, vale mencionar o artigo “Foi, é e será? Usos da fórmula da eternidade para falar do tempo na filosofia pré-socrática”, de autoria de C. Vieira. Vieira examina as várias versões desta fórmula entre os Pré-Socráticos, reconhecendo que seu emprego se faz, quase sempre para evidenciar um aspecto que ocupa a posição central nos seus construtos cosmológicos. Este é o caso, segundo ele, “do fogo na concepção linear e recíproca de tempo, do ódio e do amor no tempo cíclico de Empédocles, da inteligência que vive no eterno agora do cosmo de Anaxágoras, e do ser eterno em Melisso e Parmênides”.(2014,p. 33).

humana¹³. Eles consideraram, ainda, os benefícios que poderiam advir para os mortais da *interfecundação* recíproca das diferentes dimensões temporais que configuram o seu existir *no tempo*.¹⁴

3. Entre o círculo e a reta

Uma tese parece ter feito fortuna entre várias gerações de historiadores da filosofia, a saber, aquela segundo a qual a concepção de tempo dos antigos era eminentemente cíclica. Em uma conferência pronunciada em 1972¹⁵, G. E. R. Lloyd advertia o seu ouvinte quanto ao risco que representaria considerar que a concepção de tempo dos antigos era exclusivamente cíclica. Lloyd observa, em primeiro lugar, que a própria noção de “circularidade” inerente ao pensamento de cada um dos autores antigos pode não ter tido sempre o mesmo sentido.¹⁶ E, em segundo lugar, ele assevera que não se deveria descartar tão prontamente – o que em geral se fez e ainda se faz – a possibilidade de se encontrar, já entre os antigos, também uma concepção linear do tempo. Vejamos o que ele disse a esse respeito:

O pensamento grego confere uma expressão profunda a duas

¹³ Parece-nos interessante o que escreveu M. Dixsaut a esse respeito: “si la question du mode d’existence du temps est primordiale (en particulier chez des doxographes comme Sextus Empiricus qui ont repris le traitement aporétique d’Aristote) – est-il cosmique ou psychologique, objectif ou subjectif, substantiel ou accidentel, linéaire ou cyclique ? –, elle est, pour les philosophes anciens, inséparable de celle de savoir comment sont, ou ne sont pas, affectés les êtres qui sont dans le temps.” (2002,139).

¹⁴Em seu tratado sobre o tempo na *Física*, Aristóteles distingue dois modos de ser: o ser no tempo e o ser fora do tempo. O tempo, para o que se encontra *no tempo*, é marcado pela finitude. Como observa M. Conche, “Do tempo infinito, o ser temporal não tem senão uma parte, mais ou menos longa, mas finita” (trad. nossa) (1980, p. 12).

¹⁵Lloyd, G. “Le temps dans la pensée grecque”. Conferência apresentada em Paris em 25 de outubro de 1972 em Paris.

¹⁶Para Lloyd, a concepção ‘acíclica’ do tempo tem “significações muito diferentes segundo os autores gregos que se considera” e, a seu ver “a existência de concepções lineares é tão nitidamente estabelecida quanto aquela de concepções cíclicas.” (1972, p. 1).

maneiras opostas de viver o tempo. De uma parte, o ciclo das estações e os movimentos cotidianos e anuais dos corpos celestes são os exemplos os mais evidentes de processos repetitivos, e, em um nível social, o retorno das mesmas festas religiosas ao longo de anos sucessivos valida ou confirma essa ideia de tempo. Entretanto o envelhecimento é irreversível, a aproximação da morte inelutável, e a partir de Homero a literatura grega está farta de passagens comoventes sobre o caráter transitório da juventude e a marcha inevitável do tempo. De um ponto de vista abstrato, existe uma contradição manifesta entre as duas concepções: a ideia de repetição e aquela de irreversibilidade são, rigorosamente falando, incompatíveis.¹⁷

Considerando a conclusão de Lloyd, pensamos que a mencionada contradição pode ser mitigada quando se considera esta dupla perspectiva de um ponto de vista concreto e, principalmente, no encaminhamento que é dado à questão no quadro das cosmologias pré-socráticas. Nelas divisamos esses dois distintos âmbitos e sentidos do tempo. O primeiro deles é aquele que diz respeito ao cosmo pensado em seu conjunto, ao “todo”, ou ao “um” como é por vezes nomeado. Neste âmbito, não parece haver dificuldade em se reconhecer o caráter circular do tempo, ou seja, o tempo cósmico seria eminentemente marcado pela circularidade de seus eventos. Com efeito, quando consideramos os fenômenos observáveis no cosmo, constatamos, como é sugerido pela conhecida “sentença” de Anaximandro, que o ciclo incessante de gerações e corrupções, de nascimentos e mortes, inscreve a efemeridade dos entes na eternidade do cosmo.

Anaximandro diz que o Indeterminado é o princípio das coisas que são [...] de onde a geração vem a ser para as coisas que são, é também para onde elas retornam sob efeito da corrupção, segundo a

¹⁷Lloyd, 1972, p. 6-7.

necessidade; pois elas se dão mutuamente justa e reparam suas injustiças segundo a ordem do tempo. (DK12B1)¹⁸.

Como observou Bernabé (2013, p. 176), o *apeiron* de Anaximandro é uma “entidade despersonalizada, uma abstração” ou, ainda, como pensamos ser o caso, apenas um predicado da fonte de onde tudo provém e para onde tudo retorna, quando de sua corrupção. Depreende-se do seu fragmento, segundo Bernabé, a distinção entre um tempo do *apeiron* e outro das coisas geradas.

Anaximandro postula uma intervenção do tempo para o *apeiron* e outra distinta para as coisas geradas. Quanto ao tempo-vida, o *aion* do *apeiron*, é eterno, enquanto o *chronos* das coisas geradas é limitado: no tempo-ordem, o *apeiron* governa sobre as coisas geradas e submetidas à ordem, e naquele do tempo-mudança, ele é agente da mudança que essas sofrem.

A cosmologia de Anaximandro o situa entre aqueles que recorreram a um “modelo cíclico” para discorrer sobre o tempo. Para Bernabé (cf. Bernabé, 2013, p. 176-177), com ele se alinham os Pitagóricos e Heráclito. Os primeiros deslocam o modelo cíclico para o terreno dos eventos que se repetem: “em determinados períodos de tempo o que já ocorreu volta a ocorrer, de modo que nada é absolutamente novo”¹⁹. Heráclito, por sua vez, o aplica às noções de tempo-vida e tempo-mudança: “transformações do fogo: primeiro mar e, do mar, metade terra, metade incandescência (...) Terra se dissolve em mar e se mede no mesmo logos, tal qual era antes de se tornar terra”

¹⁸ Simplício, *Comentário à Física de Aristoteles*, 24, 13: Τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἄναξιμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. Λέγει δ’ αὐτὴν μίτη ὕδωρ μίτη ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ’ ἔτι τὴν φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

¹⁹ Porfírio, *Vida pitagórica*, 19.

(DK22B31)²⁰.

Assim, quando voltamos nossa atenção para a existência singular dos entes, deparamo-nos com a ideia de finitude. Isso explicaria a necessidade experimentada por alguns pensadores, de estender suas reflexões sobre a natureza em geral à sua consideração da natureza humana no âmbito da sua experiência nos confrontos da morte. O contraste é, então, evidente. Se o cosmo subsiste sempre, tudo que nele se encontra, no entanto, traz a marca da efemeridade. Todas as coisas conhecem nascimento e morte, geração e corrupção, sendo eternos somente os princípios e o cosmo que a tudo contém. A subsistência do conjunto repousa na eternidade dos princípios. Estes, sendo sempre, asseguram a eternidade do cosmo no ir e vir que envolve todas as coisas no fluxo ininterrupto do vir a ser e do perecer. Assim como “é sempre” o logos de Heráclito (DK22B1 :*tou logou tou deontos aiei*) e é “ingênito” e “incorrupível” o “ser” de Parmênides (DK28B8, 2-3: *hôs agenéton eon kai anôlethron estin*), também o são cada um dos elementos aos quais se atribuiu o valor de *archai* nas diferentes cosmologias, seja que se tome por princípio um ou mais elementos, que sejam eles imóveis ou móveis, mais ou menos visíveis ou invisíveis. Atributo por definição do que pode ser tomado enquanto tal, o termo *arché* viria a ser definido por Aristóteles, entre outras coisas, como

...aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que, por fim, se dissolvem, enquanto a substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento,

²⁰ Clemente de Alexandria, *Pedagogo*, V, 105: ὅτι δὲ καὶ γεννητὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι ἔδογματιζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα) πρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖσι γῆ, τὸ δὲ ἡμῖσι πρησιτήρ. δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα διὰ ῥος πρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὐθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα. ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ. [23] θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

tal é o princípio dos seres; e por isso julgam que nada se gera nem se destrói, como se tal natureza subsistisse sempre (...). (*Metaph.* I, 3, 983 b7-8).

Portanto, enquanto realidade para a qual passado e futuro deixam de ter um sentido, as *archai* dos Pré-Socráticos são eternas. Elas não padecem transformação e não são mais agora do que eram antes, nem virão a ser menos amanhã do que são agora. O *logos* de Heráclito, tal que nos é apresentado no fragmento citado por Sexto Empírico em seu *Adversus mathematicos*, é eterno e invisível, sendo o princípio que confere subsistência e inteligibilidade ao cosmo em meio à permanente transmutação de tudo que nele está contido.

Deste *logos* sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse *logos*, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comportam. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo. (DK22B1).²¹

A realidade primordial seria assim destituída de temporalidade, a menos que possamos tomar a eternidade como uma forma do tempo. O princípio não conhece os sinais do tempo, não sendo mais antes do que será depois, nem menos agora do que virá a ser no futuro. Ele é sempre, como diria Parmênides ao apresentar a natureza eterna do ser:

E como depois pereceria o que é? E como poderia ter nascido? De

²¹Sexto Empírico, *Contra os professores*, VII, 132: τοῦ λόγου τοῦ δέοντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπίερισιν εἰκόσιν περῶμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὅποια ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

fato, se nasceu, não é; e nem mesmo ele é, se nunca deverá ser no futuro. Assim a geração é extinta e o perecimento fora de cogitação. (DK28B8,20).²²

Padecer o devir inscreve o que padece no tempo, reconhecendo-lhe um antes e um depois, um nascer e um perecer. Mas de maneira alguma isso poderia vir a ser atribuído ao cosmo e aos seus princípios.

De um modo geral, ao explorarem o cosmo em vista do conhecimento de sua natureza, os Pré-Socráticos logo compreenderam que os princípios últimos ou elementos deveriam satisfazer à exigência da eternidade, não podendo estar eles próprios sujeitos à mudança. Seja no plano da investigação cosmológica, seja naquele da reflexão eleática sobre o ser, percebemos o emprego dos mesmos predicados antes empregados para exprimir o tipo de conhecimento próprio à sabedoria mântica e poética, isto é a onisciência do que foi, do que é e do que será, para designar a natureza ou bem das *archai*, dos *stoicheia*, ou bem do que é em si e por si. Para Demócrito, por exemplo, como atesta o Pseudo-Plutarco,

As causas das coisas que agora devem não têm nenhum princípio, mas universalmente e desde um tempo infinito as coisas que foram, que são e que serão são em sentido absoluto organizadas pela necessidade. (DK68A39).²³

A noção de princípio dos primeiros filósofos introduz assim, no horizonte da cultura grega, a noção de eternidade, subsidiária e condição de possibilidade de um cosmo que é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, idêntico e diferente, mesmo e outro, repouso e movimento.

²²Simplicio, *Comentário à Física de Aristóteles*, 114, 29: πῶς δᾶ ἴν ἐπειτὰ ἴπολοίτο ἐόν; πῶς δᾶ ἴν κε γένοιτο; εἰ γὰρ ἔγεντᾶ, οὐκ ἔστ(ι), οὐδᾶ ἔἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. 20 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

²³Pseudo-Plutarco, *Strom.* 7 (D. 581): μηδεμίαν ἀρχὴν ἔχειν τὰς αἰτίας τῶν νῦν γιγνομένων, ἄνωθεν δὲ ἴως ἔξ ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῆι ἀνάγκηι πάνθᾶ ἴπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ἐόντα καὶ ἐσόμενα.

As *archai* constituem, assim, na economia do discurso cosmológico, assim como na subsistência do cosmo, um elo de ligação. O modelo cosmológico assentado numa física dos princípios eternos e imutáveis, não sujeitos, portanto, às consequências de uma temporalidade inscrita no ciclo das transformações, descortina, no âmbito da reflexão humana e da especulação filosófica a possibilidade de se explicar não apenas o imediato presente e o transcorrido passado, mas também o que ainda virá, conferindo assim ao discurso um alcance que lhe permite transcender o seu próprio tempo. Os Pré-Socráticos conferiram, assim, ao seu discurso uma abrangência universal, identificando o fio de continuidade que interliga toda coisa, toda existência, e assegura ao cosmo a sua subsistência no tempo, ao mesmo tempo que o tornou apto a falar de toda e cada coisa em sua singularidade. Eles acreditavam, como dizia Filolau, que “conhecendo bem a natureza do todo, deviam ver bem também como são as coisas particulares”(DK44B1).²⁴

4. Tempus fugit: da eternidade do cosmo à efemeridade dos viventes

*E quando eu tiver saído
Para fora do teu círculo
Tempo, tempo, tempo, tempo
Não serei nem terás sido
Tempo, tempo, tempo, tempo*

Em seu livro *Temps et destin*, M. Conche chamava atenção para a impotência humana diante da limitação temporal de sua existência:

²⁴καλῶς μοι δοκοῦντι τοῖ περὶ τὰ μαθήματα διαγνώμεναι, καὶ οὐθὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτοῖς, οἷά ἐντι, περὶ ἐκάστων φρονέειν· περὶ γὰρ τὰς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, καλῶς ὁψείσθαι

O tempo nos é *contado*. Que nós estejamos ativos ou em repouso, despertos ou adormecidos, o relógio universal (aquele, para Aristóteles, do céu das estrelas em sua rotação local sempiterna) marca as horas, e os dias que “envolvem” as horas, os anos que “envolvem” os dias, etc., até o último lapso de tempo limitado pelo último instante, sob o qual nós somos agora penas como tendo sido, para além do qual o mundo e o tempo continuam sem nós e sem fim. Do tempo infinito, o ser temporal não tem senão uma parte, mais ou menos longa, mas finita. Eis o que significa o tempo para o que se encontra “no” tempo: ter apenas uma duração de vida limitada, uma parte do tempo. (CONCHE, 1992, p. 12).

Com efeito, nenhum traço evidencia a tal ponto a singularidade da condição humana como aquele da efemeridade de sua existência, a qual culmina irrevogavelmente no evento da morte precedido pela ignorância acerca daquilo de que não nos é possível ter uma experiência prévia. Pítaco, reconhecido como um dos “sete sábios” da Antiguidade, resumiu em uma curta sentença o sentimento humano desta impossibilidade: “É algo terrível (*deinon*) conhecer o futuro (*to mellon*)”, mas algo seguro “conhecer o passado (*to genomenon*)” (DK10A3, V. 9)²⁵. A contraposição que aqui se estabelece acena, por um lado, para a dificuldade que se experimenta diante do desconhecido, da imprevisibilidade do que ainda não veio a ser, e, por outro lado, para o sentimento de segurança, de estabilidade (*asphaleia*) que se experimenta diante do que já se conhece. E como *topos* destas duas disposições temos o presente, não nomeado, mas claramente pressuposto como ponto de inflexão de *to mellon* e *to genomenon*. Em um outro fragmento²⁶, desta vez citado por Diógenes Laércio, o futuro é associado ao “obscuro” /

²⁵Pítaco, 10,3: Δεινὸν συνιδεῖν τὸ μέλλον, ἀσφαλὲς τὸ γινόμενον.

²⁶*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 77: “O que é agradável? ‘O tempo.’ ‘O que é obscuro?’ ‘O futuro.’” (Καὶ πρὸς τοὺς πυνθανομένους τί εὐχάριστον, « Χρόνος, » ἔφη· ἀφανές, « Τὸ μέλλον· »)

aphanes, e, a julgar pela sua contraposição à identificação do tempo como o que é “agradável” / *euchariston* que lhe precede, poderia ser também considerado algo não agradável, em virtude da própria ignorância quanto ao que ele nos reserva. Mas em que medida o conhecimento do futuro e do passado se mostram, respectivamente, fonte de terror ou de segurança? Poderia a compreensão dessas duas dimensões da experiência temporal constituir-se em anteparo em vista dos eventos vindouros neste tênue limiar que separa futuro e passado?

A efemeridade dos entes e dos eventos, mesmo se parece destoar da eternidade do cosmo, encontra-se nele inscrita como os episódios do eterno espetáculo do cosmo. “O cosmo”, diz Demócrito, “é uma cena, a vida um episódio: você entra, você vê, você sai.” (DK68B115).²⁷ Neste fragmento, vemos expressa por meio de uma analogia com a representação teatral, o contraste entre o macrocosmo e o microcosmo.

Pensadores como Empédocles, Anaxágoras e Demócrito, denunciaram o equívoco de seus contemporâneos ao considerarem os eventos do nascimento e da morte.

Outra te direi: não há nascimento para nenhuma
(das coisas) mortais, nem algum termo em destruidora morte,
mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas,
é o que há, que nascimento é nomeada pelos homens.
(Empédocles, DK31B8)²⁸

Os gregos, porém, não têm uma justa concepção do nascer e do perecer: nenhuma coisa, de fato, nasce ou perece, mas resultam do compor-se e do separar-se; por isso assim deveriam propriamente chamar o nascer, compor-se, e o perecer, separar-se. (Anaxágoras,

²⁷Sentenças de Demócrito, 84: ‘Ο κόσμος σκηνό ,ή βίος πάροδος· ήλθεσ, ειδες, άπηλθεσ.

²⁸Plutarco, *adv Col.* 10, p. 1111 F; DK31B8: άλλο δέ τοι έρέω· φύσις ούδενός έστιν άπάντων / θνητών, ούδέ τις ούλομένου θανάτοιο τελευτή, / άλλα μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μεγέντων / έστι, φύσις δέ 'πì τοίς όνομάζεται άνθρώποισιν.

DK59B17)²⁹

Demócrito acredita que os compostos atômicos ficam permanentemente conexos entre eles até um certo momento, até quando uma necessidade mais potente e proveniente daquilo que os encerra os agita, os dispersa separando-lhes reciprocamente. Demócrito diz que a geração e o seu oposto, a corrupção, verificam-se seja nos animais seja nas plantas seja nos mundos seja, em geral, para todos os corpos sensíveis. Por isso, se a geração é composição de átomos, a corrupção é a sua desagregação, e para ele a geração não passaria de uma alteração.

(Demócrito, DK68A37)³⁰

Seguindo a via aberta por Parmênides – nada pode vir a ser do nada, nem nele se dissolver –, afirmaram a eternidade dos princípios como o que é sempre e, logo, constitui a fonte e o elemento constitutivo de tudo que vem a ser e o destino de tudo que se corrompe, sejam eles as raízes de Empédocles, as sementes homeoméricas de Anaxágoras ou os corpos indivisíveis de Leucipo e Demócrito. Ao identificar os processos de geração e de corrupção àqueles de agregação e desagregação, mistura ou composição dos

²⁹Simplício, *in Phys.*, 163, 18; DK59B17: Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ ἰελλῆνες οὐδὲν γὰρ χρήμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται ἀλλὰ πὸ ἐόντων χρημάτων συμμίγεται τε καὶ διακρίνεται. Καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. Ainda de Anaxágoras: “E a inteligência reconhece todas as coisas que se formavam por mistura, e aquelas que se formavam por separação e aquelas que se dividiam, e aquelas que estavam para ser (*emellen esesthai*), e aquelas que eram e agora não são, e quantas são agora e quais serão, a Inteligência as dispôs todas (Καὶ τὰ συμμιγόμενά τε καὶ ἱποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. Καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόμησε νοῦς).” (Simplício, *Física*, 164,24; DK B 12).

³⁰Simplício, *de caelo*, p. 294, 33 Heib.; DK68A37: ἐπὶ τοσοῦτον οὖν χρόνον σφῶν αὐτῶν ἀντέχεσθαι νομίζει καὶ συμμένειν, ἕως ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη παραγενομένη διασείσει καὶ χωρὶς αὐτὰς διασπείρη. Λέγει δὲ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ διάκρισιν οὐ μόνον περὶ ζώων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων καὶ συλλήβδην περὶ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ἀπάντων. Εἰ τοίνυν ἡ μὲν γένεσις σύγκρισις τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ διάκρισις, καὶ κατὰ Δημόκριτον ἀλλοίωσις ἂν εἴη ἡ γένεσις.

elementos, eles inscrevem a morte no horizonte da vida. Ao fazê-lo, mitigam a oposição morte x vida em favor da oposição nascimento x morte, como marcos de um *bios* mas não de uma *zoe*. Ao explicar o nascimento como processo de surgimento das coisas que são como resultado da agregação de elementos, e a morte como processo de dissociação destes mesmos elementos, eles reconhecem a efêmera existência dos compostos.

Se para Alcmeon os homens morriam porque não eram capazes de conectar começo e fim (cf. DK24B2)³¹, poderíamos dizer que para os pluralistas, tomar os eventos do nascimento e da morte respectivamente como princípio e fim absolutos é dar prova de ignorância acerca da natureza do cosmo e de tudo que nele existe, e repousa, portanto, num erro de juízo acerca da regularidade dos processos físicos. Consequência de uma tal constatação, é a distinção de dois modos de apreensão e de conhecimento da natureza das coisas. Enquanto as sensações captam o fluxo do que devém, o escoar das coisas observáveis no plano fenomênico do cosmo, o pensamento (ou intelecto), apreende o que é permanente, subjacente.

5. Do tempo cósmico ao tempo da ação humana

Algumas sentenças atribuídas a Epicarmo atestam a presença da noção de tempo no âmbito da experiência humana. Quatro dentre elas, acenam para alguns dos aspectos que se tornariam recorrentes entre os pensadores posteriores ao pensar as questões de ordem temporal inerentes ao desenrolar da ação humana.

Que vivas muito tempo ou que a vida seja curta,
Da mesma maneira ordena teus pensamentos.

³¹[ARIST.], probl 17,3; p.916 a33: Τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῶι τέλει προσάψαι.

(DK23B26)³²

Antes, e não depois, reflete o homem sábio.

(DK23B41)³³

Estando em busca de alguma coisa sábia, reflete sobre ela durante a noite.

Tudo o que é sério nos vem durante a noite.

(DK23B27 e B28)³⁴

A compreensão da ordem sempiterna do cosmo como conjunto dos entes e daquela efêmera dos entes em sua singularidade se encontram na origem das diferentes atitudes humanas em face da morte. Os temores experimentados e as superstições acerca do pós-morte, são para a alma fonte de perturbações e comprometem o bem viver. Epicarmo convida os seus contemporâneos a não se esquecerem da sua finitude: “um mortal deve pensar como um mortal”, e não “como um imortal” (DK23B20).³⁵ Ele nos convida a nos enxergarmos, a não aspirarmos algo que não condiz com nossa própria natureza, atitude que se exprime de maneira lapidar na sentença atribuída a Quílon em que o sábio nos convida a nos conhecermos a nós mesmos.³⁶

O temor da morte emerge assim como um dos temores que podem ser apaziguados por uma justa compreensão na natureza humana, para o que concorre a investigação físico-cosmológica. Um episódio da biografia de Anaxágoras de Clazômenas reportado por

³²Clemente de Alexandria, *Stromata*, VI, 12: Καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχης, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ.

³³Estobeu, *Florilégio*, III, I, 10: Οὐ μετανοεῖν ἀλλὰ προνοεῖν χρὴ τὸν ἄνδρα τὸν σοφόν.

³⁴Cornuto, *Breviário de teologia*, 1: Αἶ τί κα ζατηῖς σοφόν, τᾶς νυκτὸς ἐνθυμητέον. καὶ Πάντα τὰ σπουδαῖα νυκτὸς μᾶλλον ἐξευρίσκεται.

³⁵Aristóteles, *Retórica*, II, 21, 1394 b 25: Θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἄθνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.

³⁶Estobeu, III, I, 172 ; *Ditos dos Sete Sábios* de Demétrios de Falero; DK10A3, γ' 1: γνῶθι σαυτόν.

Diógenes Laércio poderia ser um exemplo da atitude que presumia dever ser a de quem estuda a natureza. Ele alude ao modo como o filósofo acolheu a notícia da morte de seus filhos. “Quando recebeu a notícia, da condenação e da morte dos filhos,” relata Diógenes Laércio, “da condenação disse: ‘A natureza condenou desde muito tempo seja a eles seja a mim’; e dos filhos: ‘Sabia que os tinha gerado mortais.’” (DK59A1). Talvez seja este o tipo de conhecimento que se deveria adquirir acerca de si mesmo, de sua própria natureza.

A este propósito, temos também dois fragmentos de Demócrito. No primeiro, o filósofo distingue os seres humanos em razão de ignorância acerca da inexorabilidade da morte, e no segundo, ele convida a “calibrar” as suas preocupações e atividades tendo presente a fragilidade e a duração da vida.

Alguns homens, não conhecem a dissolução da natureza mortal, e estão conscientes das más ações realizadas em suas vidas. Ao longo da vida sofrem em meio à agitação e ao medo, e fábulam sobre o tempo após a morte plasmando mitos. (DK68B297).³⁷

É preciso reconhecer que a vida humana é frágil, pouco duradoura e misturada com muitos cuidados e dificuldades, para que haja preocupação por uma posse moderada e a labuta se meça pelas necessidades de cada um. (DK68B285).³⁸

O bem viver e, por conseguinte, o bem agir que lhe é congênito, são, pois, solidários de um distinto modo de considerar o caráter efêmero da vida e da consciência acerca da sua finitude. Somente

³⁷Estobeu, 120, 20: “Ἐνιοὶ θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδῆσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβῳ ταλαιπωροῦσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστούντες χρόνον.

³⁸Estobeu, 65: Γινώσκειν χρεῶν ἀνθρωπίνην βιοτὴν ἀφανρῆν τε εὐῶσαν καὶ ἰλιγοχρόνιον πολλῆμισί τε κηροὶ συμπεφυρμένην καὶ ἀμηχανίσιον, ὅκως ἂν τις μετρήσῃ τε κτήσιος ἐπιμέληται καὶ μετῆται ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις ἢ ταλαιπωρῆ.

aqueles que ignoram a efetiva natureza das coisas se entregam à confecção de mitos (*mythoplasteontes*) sobre o que viria após a morte. O intervalo de tempo que separa o nascimento e a morte de um homem, em sua efêmera consistência temporal (*oligochronios*), é frágil (*aphauros*) e, por isso, mesmo deveria, se devidamente considerado, dar lugar a uma posse comedida de bens (*metrios*) e levar ao comedimento no enfrentamento da labuta cotidiana, pautando-se pelas necessidades e evitando os excessos.

6. *Kairos: uma outra face da medida*

Νοῦσαι καιρὸς ἄριστος.
(Píndaro, *Olímpicas*, XIII, 47)

Tempori serviendum est.
(Cícero, *Ad Atticum*, 10, 7, 1)

*Peço-te o prazer legítimo
E o movimento preciso
Tempo, tempo, tempo, tempo
Quando o tempo for propício
Tempo, tempo, tempo, tempo.*
(Caetano Veloso, “Oração ao tempo”)

M. Trédé, em seu estudo sobre a noção de *kairos*, evidencia a “natureza enigmática e fugidia” expressa pelo termo nas ocasiões em que é empregado (Trédé, 1992, p. 16)³⁹. Tal seria ainda o sentido do termo na representação que nos legou Lisipo em um baixo relevo cujas

³⁹ Trédé chama atenção para a “plasticidade” do *kairos* e destaca algumas das traduções correntes para o termo: “oportunidade”, “ocasião”, “relativo a”, “justa medida” (cf. Trédé, 1992, p.16).

cópias de época tardia nos chegaram⁴⁰.



Figura 1: "Kairos"

A representação de Lisipo é consonante àquela que encontramos em diversos textos latinos, mais ou menos contemporâneos, como é o caso do dístico de Catão, “a ocasião tem a testa cheia de cabelos e atrás é calva”⁴¹ e da fábula “Tempus” de Fedro:

Este velho desnudo, de cabeça calva por detrás, e de rosto coberto de cabelos e que, rápido como um pássaro, suspenso sobre o fio de uma navalha, se você o pegar, agarre-o bem; pois, se ele escapa, nem o próprio Júpiter poderá pegá-lo, é o emblema da ocasião passageira. (*Fábulas*, V, 8: *Tempus*).⁴²

Estas duas referências atestam a fortuna desta antiga noção grega no mundo romano, e, mais especialmente, podem ser tomadas como

⁴⁰ “Kairos”. Mármore romano a partir do original de Lisipo (350–330 a.C.). Dimensões: 66 × 62 × 9 cm. O fragmento faz parte da decoração de um sarcófago Ático datado de 160–180 d.C. Museu de Antiguidades de Turim. Foto de Sergey Sosnovskiy, 2008.

⁴¹*Disticha Catonis*, II, 26: “*Rem tibi quam nosces aptam dimittere noli: Fronte capillata, post est Occasio calva.*”

⁴²*Cursu volucris, pendens in novacula, / Calvus, comosa fronte, nudo corpore, / Quem si occuparis, teneas, elapsum semel / Non ipse possit Jupiter reprehendere, / Occasionem rerum significat brevem.*

uma descrição da representação icônica que nos legou Lisipo. Mas o que podemos dizer acerca da noção de *kairos* ao remontarmos às suas origens gregas?

No âmbito da filosofia, devemos aos Sete Sábios e a Demócrito as principais ocorrências do termo. Na coleção seção dedicada aos Sete Sábios nos *Vorsokratiker* de H. Diels, encontramos três ocorrências do termo em sentenças atribuídas a Sólon, a Pítaco e a Bias.

Sela os discursos com o silêncio, e o silêncio com o momento oportuno (Σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆ, τὴν δὲ σιγὴν καιρῶ). (Sólon, DK10, 3, II.1)

Reconhece o momento oportuno (Καιρὸν γυνῶθι). (Pítaco, DK10, 3, V.1)

Procura falar no momento certo (Λάλει καίρια). (Bias, DK10, 3, VI.11)

Em Demócrito, como outrora em Hesíodo temos a noção de *kairos* associada àquela desmedida. Em um e outro caso, o termo exprime a ideia de “momento oportuno” ou “ocasião favorável”⁴³. Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo recomendava: “Observe a medida: o momento oportuno é em tudo o melhor”(μέτρα φυλάσσεσθαι, καιρὸς δὲ πὶ πᾶσιν ἄριστος, v. 694)⁴⁴. E Demócrito, por sua vez, viria a conferir ao termo o *status* de peça-chave da engrenagem que, em estreita conexão com a noção de medida, orienta a ação humana em vista do melhor. O *kairos* corresponde nos fragmentos em que figura a uma espécie de cálculo temporal que precede a deliberação acerca do

⁴³ Na coletânea estabelecida por H. Diels, encontramos 6 ocorrências do termo na seção dedicada a Demócrito (DK68B 87, 94, 226, 229, 235 e 302).

⁴⁴ Além de Hesíodo, poderíamos evocar ainda algumas odes Píndaro como na *Olímpica*, XIII, 48 que citamos em epígrafe, ou ainda nos versos da *Electra* de Sófocles que reconhecem no *kairos* “o melhor dos guias em toda empresa humana” (νὸ δὲ ἔξιμηνκαιρὸς γάρ, ὅσπερ ἀνδράσι μάλιστα ἔργου παντός ἐστὶ πιστάτης) (Sófocles, *Electra*, v. 75-76).

justo momento para se empreender uma ação ou exprimir-se em palavras. Enquanto tal, o *kairos* seria uma espécie de componente temporal da medida, noção esta que ocupa uma posição central na reflexão ética⁴⁵ do filósofo atomista, o que pode ser atestado pelo uso recorrente que é feito dela em seus fragmentos.

Com a noção de *kairos*, temos uma espécie de articulação como aquela que estabelece Górgias de Leontinos em seu Elogio de Helena como condição para se proceder a melhores juízos e deliberações:

De fato, se todos com respeito a todas as coisas tivessem a lembrança do passado, conhecimento do presente e previsão do futuro, o mesmo discurso não seria de todo igual para aqueles que em realidade não conseguem facilmente nem se lembrar do passado, nem considerar o presente, nem vaticinar acerca do futuro... (DK82B11).⁴⁶

A articulação se dá aqui entre três dimensões temporais: a dos eventos passados, a dos presentes e aquela do que ainda está por acontecer. O tipo de benefício que se depreende desta conjugação de momentos permite que se ultrapasse os limites do ténue e imediato presente graças à intempestiva conexão de passado, presente e futuro. A lembrança dos acontecimentos passados e a capacidade de estimar, na medida em que isso se faz possível, as consequências futuras dos discursos ouvidos, torna aquele que ouve menos suscetível de ser enganado por um discurso falso. Tal conexão se revela assim como uma base segura para se julgar acerca do que se ouve, mas poderá servir também como uma base para se deliberar acerca do quê e do quando se

⁴⁵ Já U. von Wilamowitz (*Sappho und Simonides*, Untersuchungen über griechische Lyriker, 1913, n. 1) e H. Fraenkel (*Dichtung und Philosophie*, 1962, p. 509) tinham reconhecido no *kairos* um dos termos-chave da moral arcaica.

⁴⁶Górgias, Encômio de Helena, 11: Εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων νεῖχον τῶν <τε> παροισχόμενων μνήμην τῶν παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροισχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει.

deve dizer e de como e quando se deve agir.⁴⁷

Em Demócrito, o sentido mais corrente do termo é aquele de “momento propício” ou de “senso de oportunidade”. A avaliação do *kairos* se apresenta como o componente fundamental que deveria preceder toda ação e deve ser concomitante ao cálculo da medida. No entanto, o cálculo do *kairos* pode ser uma prerrogativa também daqueles que agem mal, em vista de fins que não condizem com o bem nem com a felicidade. Demócrito, ciente deste risco, adverte dizendo que “é preciso zelar para que o medíocre não capte a oportunidade para ‘fazer o mal’”. O reconhecimento do momento oportuno precisa estar amparado por um tipo de cálculo racional e de percepção refinada, que supõe a boa índole do sujeito do cálculo e da percepção. Com efeito, é possível estimar o momento oportuno também em vista de uma ação injusta. Faca de dois gumes, o juízo acerca do *kairos*, ou melhor o modo como nós nos apropriamos dele, é ocasião, também, para se discernir o ato justo do não justo. Testemunho desta preocupação do filósofo são, por um lado, os fragmentos em que discorre acerca das coisas que tomamos por bens. Em DK 68 B 172 ele diz que “a fonte da qual provêm os bens é a mesma da qual poderiam nos chegar também os males”, o que explicita através de uma analogia: “as águas profundas são muito úteis e, ao mesmo tempo, são fonte de possíveis danos”⁴⁸. Mas isso não deveria ser uma razão suficiente para renunciarmos a nos servirmos desta fonte em vista do nosso bem. Com efeito, dirá em outro fragmento, “não é justo julgar as mesmas coisas como males se são bens, só porque não fomos capazes de discernir (*krinein*)”. O problema recai, então, na capacidade de proceder a uma boa *krisis*, pois

⁴⁷Para uma consideração mais ampla deste tema, remetemos ao capítulo “O Ancião do Mar” do livro de Marcel Detienne, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. de Andréa Daher. Rio: Zahar, 1988; p. 24-32.

⁴⁸Estobeu, II, 9, 1; DK 68 B 172: Ἀφ᾽ ἧν ἡμῖν τὰγαθὰ γίγνεται, ἀπὸ τῶν αὐτῶν τούτων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθα ἴν, τῶν δὲ κακῶν ἐκτὸς εἶμεν. Αὐτίκα ὕδωρ βαθὺ εἰς πολλὰ χρῆσιμον καὶ δαῖτε κακὸν κίνδυνος γὰρ ἀποπνιγῆναι. Μηχανὴ οὖν εὐρέθη, νήχεσθαι διδάσκειν.

os bens podem também ser usados para fins injustos. É preciso prestar atenção para que nenhum mal possa vir em consequência da busca de um determinado bem. Mais do que isso, para Demócrito é possível “utilizar os bens também como reparo contra os males, desde que se tenha a coragem de querer”⁴⁹. A ocorrência do verbo *boulomai* acena aqui para a coragem que demonstra aquele que faz prevalecer o seu querer diante das circunstâncias que se apresentam: *ei tini boulomenôî, alkêî*. Estamos aqui diante de uma relativa ideia de autonomia que permite atribuir ao agente, como diria Aristóteles, a paternidade de seus atos. Por isso, aos olhos de Demócrito, aquele que se apropria dos bens em vista de realizar o mal deve ser considerado o único responsável pelos seus infortúnios.

A observância do *kairos* também se encontra em questão quando se trata de se decidir quanto a oferecer ou não os seus préstimos a alguém: “pequenos serviços prestados no momento oportuno são os maiores para quem os recebe.”⁵⁰ À noção de *kairos* se confere assim o valor de um critério no julgamento do momento oportuno para se oferecer uma ajuda ou empreender uma ação. É preciso reconhecer o momento oportuno, por exemplo, para praticar a *parrhesia*: “A franqueza é própria à liberdade, mas o diagnóstico do momento oportuno é perigoso (κίνδυνος δὴ ἐ τοῦ καιροῦ διάγνωσις).”⁵¹ Não basta que o que se tenha a dizer seja pertinente e possa ser de proveito para aquele a quem se dirige a palavra. Para que lhe seja de fato

⁴⁹Estobeu, II, 9, 2; DK68 B 173 : Ἀνθρώποισι κακὲ ἄξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπὶν τις τὰγαθὰ μὴ πιστῆται ποδηγετεῖν μηδὲ ὀχεῖν εὐπόρως. Οὐ δίκαιον ἐν κακοῖσι τὰ τοιάδε κρίνειν, ἀλλὲ ἴν ἀγαθοῖσιν ὦν τοῖς τε ἀγαθοῖσιν οἷόν τε χρῆσθαι καὶ πρὸς τὰ κακά, εἴ τι βουλομένωι, ἀλκῆι.

⁵⁰*Máximas de Demócrites*, 60 ; DK 68 B 94 : Μικραὶ χάριτες ἐν καιρῶι μέγισται τοῖς λαμβάνουσι. A mesma ideia aparece no *Corpus Parisinum profanum*, 179, cuja autenticidade é posta em dúvida. Ele reproduz quase integralmente o fragmento acima: “Pequenos serviços prestados no momento oportuno são os maiores para aqueles que os recebem se eles se encontram em dificuldades.” (DK 68 B 302 : Μικραὶ χάριτες ἐν καιρῶι μέγισται τοῖς λαμβάνουσι ταύρας ἐν περιστάσαι).

⁵¹Estobeu, III, 13, 47; DK 68 B 226: Οἰκίμιον ἐλευθερίας παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις.

proveitoso, é preciso reconhecer o momento oportuno para dizê-lo, pois é preciso que quem escuta se encontre em uma boa disposição para acolher um conselho ou uma advertência. Isto supõe, portanto, um “diagnóstico” acerca do justo momento para usar da franqueza.

Um outro âmbito em que o termo figura é aquele que diz respeito a como lidamos com a satisfação de nossas necessidades e desejos. Uma falta de atenção ao *kairos* pode fazer com que algo que deveria ser alcançado como um bem se converta em um mal. A propósito da busca de prazeres, recomenda-se a consideração do momento oportuno, pois, como pensava Demócrito, os “Prazeres intempestivos (*akairoi*) geram aversão.”⁵² A ignorância do *kairos* pode ser origem de uma peripécia que converte o que deveria ser benéfico em um mal, fazendo com que em lugar de prazer se experimente o desprazer. Ou bem, que a satisfação de um prazer se torne demasiado curta e passageira, que seja reduzida ao lapso de tempo em que se tem em mãos o objeto de sua satisfação. O fragmento que se segue ilustra bem este risco:

Todos aqueles que tiram os seus prazeres do estômago e ultrapassam o limite da oportunidade na comida, na bebida e nos prazeres sexuais não conhecem senão prazeres fugidios e efêmeros, limitados ao tempo em que comem e bebem, mas <seguidos> de numerosas penas. De fato, o desejo de tais coisas permanece sempre, e mesmo quando obtêm aquilo que desejam, o prazer se esvai rapidamente e nenhum benefício resta; ao contrário, o contentamento é efêmero e de novo das mesmas coisas necessita. (DK68B235).⁵³

⁵²*Máximas de Demócrito*, 36; DK 68 B 71: Ἡδοναὶ ἄκαιροι τίκτουσιν ἀηδίας.

⁵³Estobeu, III, 35 : “Ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιεῖονται ὑπερβεληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσεσιν ἢ ἀφροδισίοισιν, τοῖσι πᾶσιν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι τε καὶ διὸ ἄλιγου γίνονται, ὀκόσον ἂν χρόνον ἐσθίωσιν ἢ πίνωσιν, αἱ δὲ λύπαι πολλαί. Τοῦτο μὲν γὰρ τὸ ἐπιθυμεῖν αἰεὶ τῶν αὐτῶν πάρεστι καὶ ὀκόταν γένηται ὀκόϊων ἐπιθυμέουσι, διὰ ταχέος τε ἡ ἡδονὴ παροίχεται, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτοῖσι χρηστόν ἐστιν ἄλλῃ ἢ τέρψις βραχεῖα, καὶ αὔθις τῶν αὐτῶν δεῖ.”

Este fragmento oferece muitos elementos para se avaliar a importância dos aspectos de ordem temporal na qualificação das ações que empreendemos em vista da satisfação de nossas necessidades e desejos. Começamos por considerar o conjunto de termos e expressões pertinentes ao vocabulário do tempo que mobiliza o filósofo na avaliação da ação humana. Trata-se de estabelecer um parâmetro que possibilite avaliar a ação humana como boa e conveniente, e que permita que seus benefícios tenham o seu efeito prolongado. O verbo *hyperballô* refere-se aqui a um ultrapassamento dos limites ou das medidas que deveriam ser observados em vista de uma efetiva satisfação dos prazeres do ventre. A expressão *hyperbeblêkotes ton kairon*, ou seja, “os que passam por cima do momento oportuno” – como poderíamos dizer em língua corrente –, é similar à expressão que mencionamos antes, “*hedonai akairoi*” / “prazeres não oportunos”, e em ambos os casos se encontra em questão a negligência do *kairos*. Essa ideia se esclarece por meio de outras expressões que figuram no fragmento: dos prazeres se diz que são “fugidios e efêmeros */hai hedonai bracheiai te kai di’oligou*”; “limitados ao tempo/*hokoson na chronon*”, que se esvaem rapidamente/*dia tacheos paroichetai*, e que o contentamento que produzem “é efêmero */ terpsis bracheia*”; dos desejos, por sua vez, se diz que não são plenamente satisfeitos, que permanecem sempre */ aei tôn autôn paresti*. Depreende-se, do exame deste fragmento, o quanto depende do juízo acerca do momento oportuno e do comedimento o efetivo bem-estar que se aspira ao buscar a satisfação de desejos e prazeres.

Neste passo, como em geral, a noção de *kairos* exprime a justa medida do tempo e no tempo, ou seja, o aspecto temporal que configura no espaço da experiência humana o caráter de uma ação, e que permite estabelecer, por conseguinte, um juízo acerca do caráter do agente da ação. Mas de onde provém este juízo acerca do momento oportuno? Em Demócrito ele resulta da *phronesis*, ou seja, do

discernimento, operação de um intelecto que se inclina sobre a vida prática com o intuito de assegurar que as ações humanas concorram efetivamente para proporcionar o bom ânimo (*euthymia*) e o bem-estar (*euestô*) que constituem, no horizonte da sua reflexão ética, a finalidade (*telos*) da vida humana. A *phronesis* é por ele considerada como origem de três atividades fundamentais para se alcançar o bem-estar almejado. Num fragmento em que se ocupa em estabelecer a razão para se atribuir à deusa Atena o epíteto de *Tritogênia*, o seu pensamento é assim expresso: “Atena Tritogênia, diz Demócrito, é chamada *phronês*. A partir do pensar vêm a ser estas três coisas: bem deliberar, falar sem erros e agir como é preciso.”⁵⁴ Por esta razão ele atribuía à *phronesis* um papel fundamental na economia da vida humana, aquele de nos proteger das injustiças futuras (DK68B193).⁵⁵ Em outras palavras, é possível, graças ao discernimento e ao tipo de cálculo que ele proporciona, agir de modo a garantir não apenas o bem-estar no imediato presente, mas também um bem-estar futuro, e isso porque se constrói, ao agir de modo refletido, uma boa futura memória do passado.

Considerações finais

Uma atenta consideração do *kairos* opera uma espécie de projeção do momento presente no futuro, pois o juízo acerca do momento oportuno ao se empreender uma ação, com toda

⁵⁴*Etymologicum Orionis* (ed. F. W. Sturz, *Orionis Thebani etymologicon*, Leipzig, 1820): Τριτογένεια ἡ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα· βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ. Um outro texto, proveniente do *Schol. Genes.* I 111 Nic., reproduz com uma pequena variação a etimologia acima: em lugar do “bem deliberar” e do “falar sem erros”, temos “o bem calcular” (τὸ εὖ λογίζεσθαι), e “o bem falar” (τὸ εὖ λέγειν).

⁵⁵Stobaeus, III 3, 43: Δημοκρίτου. Φρονήσιος ἔργον μέλλουσιν ἀδικίην φυλάξασθαι, ἀναληψίης δὲ (τὸ) γενομένην μὴ ἠμύνασθαι. / A tarefa do discernimento é de nos proteger das injustiças futuras; aquela da indiferença à dor de evitar que vinguemos daquela da qual somos vítimas.

probabilidade é capaz de lhe assegurar o seu sucesso e fazer com que a satisfação do fim a que se destina uma ação possa perdurar para além do efêmero tempo de sua realização, proporcionando uma lembrança agradável e evitando os dissabores de uma ação irrefletida. É como se o próprio ato reverberasse no tempo, para além do efêmero instante em que ocorreu. Um ato realizado sob o signo do *kairos* é, enfim, um ato que não engendra arrependimento.

Fio de continuidade da ação humana, a consciência do *kairos* estabelece sinapses temporais, conectando o que antecede e sucede os seus atos e, assim, transpõe para o espaço da experiência humana uma certa forma de onisciência. Não estamos mais no registro do saber mântico do adivinho, de uma manifestação de um poder divino que proporciona o acesso a um conhecimento que conecta o tempo do que foi, do que é e do que será. Trata-se agora de reconhecer o poder que possuem os seres humanos de tomarem em mãos as rédeas do próprio destino, graças à sua capacidade de determinar, por meio da reflexão, do discernimento e da deliberação, esta espécie de trânsito entre as diversas dimensões do tempo.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. do latim de L.Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- BERNABÉ, A. P. “El tiempo en las cosmogonías presocráticas.” In: _____, *Los Filósofos Presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Campillo Nevado: Evohé, 2013. pp. 143-178.
- CONCHE, M. *Temps et destin*. Paris: PUF, 1999 (1a. edição: 1992).
- DIANO, C. “Forma ed evento”. In: *Studi e saggi di filosofia antica*. Padova: Editrice Antenore, 1973.
- DIELS, H.; KRANZ, W. (Eds.) *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. 3 vols. Reimpr. a partir da 6a. edição, 1952. Zurique: Weidmann, 1996.
- DIXSAUT, M. Le temps dans l'antiquité. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2 (Tome 127), 2002, p.139-139.
- DORANDI, T. (Ed.). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge Classical Texts and Commentaries). Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofia*. Madrid: 1979.
- FRÄNKEL, H. F. (1946). Man's "Ephemeros" Nature According to Pindar and Others. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. v.77, 1946, p.131-145.
- FRÄNKEL, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. Zweite, Geistesüberbearbeitete Auflage. Munich: Beck, 1962.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofia griega*. Trad. esp. de A. Medina. Madrid: 1984.
- LLOYD, G.E.R. Le temps dans la pensée grecque. Conferência proferida no quadro do colóquio *Le Développement de la Philosophie dans le monde contemporain : « Temps et histoire dans la diversité des cultures »*. Paris : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, 25 de outubro de 1972. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0002/000236/023680fb.pdf> [consultado em: 10 de outubro de 2016].
- OWEN, G. E. L. Plato and Parmenides on the timeless present. *The Monist*. v.

- 50, n. 3, 1966, p. 317-340.
- PHÈDRE. *Fables*. Texte établi et traduit par A. Brenot. Coll. des Universités de France. Paris, 2009 (1^a. ed. 1924).
- PÖPPEL, E. Time Perception. In: HELD, R.; LEIBOWITZ, H. W.; TEUBER, H. L. (eds.) *Perception. Handbook of Sensory Physiology*. Vol. 8. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 1978. p. 713-726.
- SCEPANOVIC, S. Αἰών and χρόνος: Their Semantic Development in the Greek Poets and Philosophers Down to 400 BC. Tese. Oxford: DPhil in Classical Languages in Literature of the Jesus College / Oxford University, 2011.
- TRÉDÉ, M. *Kairos. L'à-propos et l'occasion*. (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.). Paris : Klincksieck, 1992.
- VIEIRA, C. de O. “Foi, é e será? Usos da fórmula da eternidade para falar do tempo na filosofia pré-socrática.” *Nuntius Antiquus*. v. 10, n. 2, jul.-dez. 2014. p. 33-54.
- WILAMOVITZ, U. von. *Sapphoid Simonides; Untersuchungen uber griechische Lyriker*. Author: Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, 1848-1931. Note: Berlin, Weidmann, 1913.