

## 2

### ***Homoiosis theoi*: Três visões recentes**

O tema da *homoiosis theoi* – o ideal de nos tornarmos semelhantes a deus, expresso por Platão em vários dos seus diálogos – vinha sendo negligenciado pelos comentadores modernos, o mesmo se dando, de modo geral, com toda a teologia platônica, foco de grande interesse entre o final do século XIX e o início do século XX.<sup>1</sup> Esta situação começou a mudar a partir dos anos 1990, graças, em grande parte, a trabalhos de David Sedley e de Julia Annas, que fizeram reviver o interesse no tema.<sup>2</sup> Desde então, vários estudos têm sido dedicados a este aspecto particular da filosofia platônica.<sup>3</sup> Neste capítulo, nós abordaremos diretamente três desses estudos – os artigos pioneiros de Sedley e de Annas, e a contribuição de John Armstrong –, que a nosso ver fornecem uma perspectiva bastante abrangente sobre as questões que vêm sendo tratadas pelos comentadores, e que são de interesse também para o presente trabalho.

Os três autores considerados são unânimes em ressaltar a importância do tema da assimilação a deus na antiguidade, e a pouca atenção que a ele vinha sendo dedicada ultimamente. Para Annas, o desinteresse recente se deveria em parte ao fato de que a *homoiosis theoi* é um conceito que não está associado a nenhuma fase específica do pensamento de Platão, aparecendo em seu *locus classicus* (a passagem 176a-b do *Teeteto*) apenas como uma digressão. Mais importante ainda, a autora identifica dificuldades na conciliação da *homoiosis theoi* com a posição mais eticamente engajada de Platão quanto à virtude. Tais dificuldades, que os antigos parecem haver subestimado, teriam afinal levado os intérpretes modernos a descartar a ideia como um exagero retórico. Por outro lado, David Sedley, embora reconhecendo o estranhamento que o ideal da assimilação a deus pode suscitar, é enfático ao identificá-lo como uma

---

<sup>1</sup> RHEINS 2010.

<sup>2</sup> SEDLEY 1997; ANNAS 1999.

<sup>3</sup> Como, por exemplo, ARMSTRONG 2004, MAHONEY 2005, LAVECCHIA 2006 e SEDLEY 2008.

característica fundamental da filosofia platônica, de forte repercussão sobre os seus sucessores, notadamente – e talvez surpreendentemente – sobre Aristóteles.

A origem das dificuldades com a *homoiosis theoi* encontra-se em seu caráter explicitamente transmundo. Na digressão do *Teeteto*, considerando a impossibilidade de eliminar o mal do mundo, Sócrates afirma: “Daqui nasce para nós o dever de procurar *fugir o quanto antes daqui para o alto*. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível *semelhante a Deus*; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria” (176a-b).<sup>4</sup> A injunção é, portanto, a de que procuremos escapar deste mundo imperfeito, inapelavelmente submetido ao mal. E a rota indicada para a fuga prevê uma radical transformação: em lugar do ideal de consumação da nossa própria natureza humana – como viria a ser pregado por Aristóteles, e também pelos estoicos e epicuristas –, surge o da aquisição de uma natureza diversa, que nos assemelharia a Deus.

Dentre os diálogos platônicos, Annas reconhece apenas no *Fédon* – e em menor grau no *Fedro* – semelhante postura escapista. No primeiro, onde a filosofia é descrita como preparação para a morte, a liberação dos grilhões do corpo aparece como a verdadeira virtude, facultada apenas aos que se submetem ao processo de purificação pela investigação filosófica, e não aos que cultivam as virtudes cívicas, fomentadas pelo hábito. No *Fedro*, à alma que se assemelha a Deus é prometida a liberação das reencarnações sucessivas e, assim, de toda associação a um corpo (247c-249c). Armstrong relativiza um pouco esta posição, lembrando que, mesmo no *Fédon* e no *Fedro*, a visão depreciativa de Platão sobre o mundo e o corpo encontra-se temperada por passagens como a do mito final do primeiro diálogo (109a-111a) – onde se apresenta a descrição da verdadeira Terra, vista do alto –, ou a da argumentação, no segundo, de como a visão de uma bela face ou de um belo corpo seria capaz de ativar a memória da própria Beleza imortal (250b-253c).

Sedley, por outro lado, se apressa em observar que, apesar da sua estranheza, o ideal da divinização não constituiu uma inovação radical introduzida por Platão no *Teeteto*. Ele teria uma matriz pitagórica (expressa na noção de

---

<sup>4</sup> PLATÃO 2001c. Os grifos são nossos.

*seguir a deus*<sup>5</sup>), e de certo modo já se prenunciaria em diálogos anteriores, como no discurso de Diotima no **Banquete**, em que a procriação – seja biológica (geração de descendentes), seja em uma versão social (produção de bens morais e intelectuais duradouros) – é apresentada como uma forma de participação dos homens na imortalidade que é apanágio dos deuses. A nossa relação com Deus, ali, já apareceria descrita em termos de um paradigma a ser seguido, e apresentada como uma forma de divinização.<sup>6</sup>

De toda sorte, os três autores identificam problemas ao tentar posicionar a *homoiosis theoi* no corpo do pensamento ético de Platão, sobretudo quando se pretende estabelecê-la como base para uma conduta moral. A abordagem de cada um deles a esta questão é marcadamente distinta. Baseando-se sobretudo nas **Leis**, mas também no **Timeu** e no **Filebo**, Armstrong argumenta que o último Platão entretinha simpatias tanto pelo ideal da fuga do mundo, como expresso no **Teeteto**, quanto pelo do cidadão engajado, agente de ordem no mundo social – descrito, por exemplo, na **República**. David Sedley, por seu turno, basicamente desconsidera as **Leis**, mas enfatiza o **Timeu**, onde ele vai descobrir ressonâncias inesperadas com a ética de Aristóteles. Para Sedley, o deus puramente intelectual de Aristóteles responderia a uma dificuldade colocada justamente por aquele diálogo: a de se identificar o deus que seria o objeto da *homoiosis theoi*. Debatendo-se com o mesmo problema, Annas contrasta as posições do **Fédon** e do **Teeteto** às dos demais diálogos, e avalia a possibilidade de conciliação das diferentes concepções de virtude ali expressas. A sua resposta é essencialmente negativa: a *homoiosis theoi* não proveria uma base para o comportamento moral, adequando-se antes a uma visão de mundo religiosa ou espiritual. No que se segue, nós apresentamos um resumo das posições de cada um dos autores.

John Armstrong, como os seus colegas, se pergunta inicialmente qual seria a natureza do deus a nos servir de modelo. A leitura da **República** parece às vezes

---

<sup>5</sup> Para Julia Annas, a referência a Pitágoras seria na verdade aos neopitagóricos da época helenística (ver ANNAS 1999, nota 3).

<sup>6</sup> O tema da imortalização teria sido relegado a um segundo plano, após o **Banquete**, porque Platão, segundo Sedley, fora aos poucos se convencendo de que a imortalidade já constituía um atributo essencial da alma humana. A ideia de que a nossa relação com a divindade deveria se basear na sua imitação teria contudo sobrevivido, e voltaria a emergir adiante no **Teeteto** e no **Timeu**.

apontar para a natureza das Formas, mas outras vezes sugere os olímpicos (383c, 500b-c). Também no *Fedro*, é aos olímpicos que as almas acompanham no circuito do céu, mas é a visão das Formas, na planície adiante, o que mais as fascina (246a-248c). O *Teeteto* tampouco é explícito, apenas mencionando que o “deus nunca é injusto, mas tão justo quanto pode ser” (176b). A questão só é devidamente esclarecida, argumenta Armstrong, no *Timeu*, no *Filebo* e nas *Leis*, onde o deus é concebido como inteligência ou sabedoria (*nous, phronesis, sofia*), entendida não só como a mais elevada virtude da alma, mas também como a suprema causa eficiente da ordem do cosmos. No *Filebo*, Sócrates enumera a inteligência como uma das quatro categorias fundamentais do ser, sendo ela que, num papel demiúrgico, combina limite e ilimitado de tal modo a obter coisas harmoniosas e bem proporcionadas (25d-26b). A nossa própria inteligência, que utilizamos para produzir ordem na pequena escala, é apenas parte da inteligência maior que ordena e comanda o universo. Residiria aí o sentido da nossa imitação a deus – no papel de agentes inteligentes, causas eficientes de medida e proporção no mundo social.

É preciso compatibilizar tal visão, no entanto, com aquela expressa pelo *Timeu*, em que o sentido da assimilação a deus é descrito de uma forma bastante distinta, como a adequação dos nossos pensamentos às revoluções perfeitas da Alma do Mundo (90d). Uma atividade *contemplativa*, e não mais uma atividade *causal*, é prescrita como a nossa meta. Para Armstrong, ambos os aspectos da imitação de deus aparecem conciliados nas *Leis*. Ali se lê que ninguém deve ser apontado guardião das leis se não for divino, e se não tiver meditado sobre a existência e a natureza dos deuses (966c-d). Os guardiões devem saber como a virtude, o belo e o bom são um e muitos, e devem ser capazes de demonstrar este fato (965c-966b). As leis devem ser garantidas, portanto, por quem não apenas domine os objetos mais elevados do conhecimento, mas igualmente saiba como explicá-los e aplicá-los na prática (967e-968a). O papel da contemplação é também ressaltado: os guardiões devem estudar o movimento dos astros, observando como a atividade da inteligência preserva e sustém o universo, a despeito das tendências desagregadoras inerentes. Aos homens caberia auxiliá-la neste esforço, pelo combate à injustiça cívica e pessoal: por um lado, os guardiões devem imitar, no nível social, o trabalho de deus no nível cósmico, combinando

contemplação e ação; por outro, o cidadão comum deve ordenar a sua própria alma, disciplinando emoções e apetites de acordo com as leis da cidade, que exercem para eles o papel de inteligência substituta (714a, 890d, 957c).

Nesta visão, ressalta Armstrong, deus torna-se o nosso paradigma não por ser virtuoso, mas por ser o exemplo perfeito da justa medida. A justiça segue a deus, e os homens devem seguir a justiça, fazendo-se comedidos ao refrear as paixões exaltadas e a autoafirmação insolente (715e-716b). Nós nos tornamos semelhantes a deus, portanto, ao nos tornarmos exemplos, também nós, de medida – o que só conseguimos ao desenvolver pensamentos, sentimentos e ações virtuosas. Curiosamente, a maior recompensa que nos é dado esperar pelo comportamento virtuoso é aquela de escapar deste mundo para ir habitar com os deuses por toda a eternidade (904d). De certa forma isto resgata, no último diálogo de Platão, o mesmo anelo de fuga que se encontra expresso na digressão do *Teeteto*, e no *Fédon*.

Julia Annas faz uma leitura menos positiva das *Leis*, no que respeita à *homoiosis theoi*.<sup>7</sup> Para ela, aquele diálogo valoriza formas tradicionais de deferência, tanto aos deuses como aos pais. Em toda a sua obra, Platão se teria mantido fiel à noção de que a virtude é suficiente para a felicidade e, portanto, tornar-se como deus é apenas o significado de ser virtuoso. Mas nas *Leis* isto seria entendido num sentido tradicional, mundano e irreflexivo. Ademais, deus é ali visto como especialmente punitivo, preocupado em humilhar os homens orgulhosos que se pretendem acima da condição humana.

Em comum com a perspectiva essencialmente distinta fornecida pelo *Timeu*, as *Leis* difundiriam a ideia de que a virtude se produz pela predominância da parte racional da alma. Mas este é ainda um conceito vago, que pode ser entendido, por um lado, como um tipo particular de habilidade aplicável à vida prática, e, por outro, como uma sabedoria eminentemente teórica. Duas visões de deus assomam por trás dessas possibilidades: 1) Um deus entendido como razão no sentido lato – ou seja, como algo que pode guiar tanto a atividade prática quanto a teórica, justificando assim o papel da virtude tradicional como meio para

a *homoiosis theoi*; e 2) Um deus entendido como perfeitamente bom e totalmente externo à esfera da experiência humana, mas que não obstante se oferece à imitação, desde que pelo expediente de uma fuga do mundo. Alcino, no *Manual do Platonismo*,<sup>8</sup> distinguia essas duas noções como o “deus no céu” e o “deus acima do céu”, defendendo que a *homoiosis theoi* dizia respeito ao primeiro, de vez que, com relação ao segundo, não se poderia falar em virtudes. Para Annas, é a presença dessas visões alternativas da divindade que permite separar na obra de Platão, por um lado, o *Teeteto* e o *Fédon*, e, por outro, os demais escritos sobre a virtude (o *Timeu*, com a sua Alma do Mundo e o seu Demiurgo, parece constituir um caso especial; Annas argumenta que o Demiurgo – que seria identificado ao “deus no céu” – embora dotado de mente e inteligência, não parece fornecer uma base para a aquisição de virtudes).

O problema com a postura transmudana do *Fédon* e do *Teeteto*, do ponto de vista dos analistas contemporâneos, é que a mesma não parece se coadunar com a visão essencialmente ética de Platão sobre as virtudes, como expressa em outros dos seus textos. Para os antigos, no entanto, isto não parecia constituir uma dificuldade. Annas descreve como Plotino, em seu tratado sobre as virtudes (*Enéada* I.2), concilia as virtudes cívicas ou políticas com as purificadoras ou catárticas. Segundo ele, são apenas as primeiras que se abrem à nossa prática, mas esta teria o papel de mera preparação para o desenvolvimento das demais virtudes, de um caráter mais elevado e totalmente diverso. No espírito do *Fédon* e do *Teeteto*, o objetivo das virtudes catárticas seria a separação da alma e do corpo, entendida como requisito para a intelecção desimpedida das Formas. E uma vez que este objetivo fosse alcançado, Plotino não enxergava nenhum problema em que as virtudes menos nobres fossem simplesmente esquecidas: aquele que ascendesse às virtudes catárticas conservaria potencialmente as virtudes cívicas, mas ele jamais as ativaria, pois já não mais estaria vivendo a vida dos homens justos, e sim a dos deuses. Para Annas, isto retirava da posição de Plotino qualquer base ética, conservando o seu apelo apenas para certas formas de vida religiosa. A grande repercussão da versão transmudana da *homoiosis theoi* entre

<sup>7</sup> Annas se concentra na análise da passagem entre 715e e 718c, que, segundo ela, foi muito referenciada no mundo antigo (ANNAS 1999, p. 56).

<sup>8</sup> Alcinous, *The Handbook of Platonism*, traduzido por John Dillon, Clarendon Library of Later Philosophy, Oxford University Press, 1993 (cf. ANNAS 1999, p. 182).

judeus e cristãos confirmaria isto: Fílon citou a digressão do *Teeteto* e a expandiu no *De Fuga* (63, 82), empregando-a em sua exegese de textos bíblicos,<sup>9</sup> e Gregório de Nissa e Clemente de Alexandria também se apropriaram da ideia, numa forma remanescente de Fílon e dos médio-platônicos. Para os comentadores modernos, porém, a questão permaneceu problemática, o que os levou afinal a ignorar esta linha do pensamento platônico.

David Sedley inicia a sua análise da *homoiosis theoi* com a postulação de uma tese sobre a gênese da digressão de Sócrates no *Teeteto*. Este diálogo teria sido escrito após o surgimento das teorias platônicas da alma tripartite e das Formas, e nele Platão teria pretendido mostrar como Sócrates, graças às suas convicções religiosas, fora de certa forma capaz de prefigurar aquelas teorias, o que o habilitou a se opor efetivamente ao materialismo, empirismo e relativismo dos pré-socráticos. A digressão do *Teeteto* não expressaria, portanto, uma posição verdadeiramente platônica, mas sim o resultado de uma reavaliação, por Platão, da sua herança socrática, que o teria levado a salientar a importância de deus como paradigma moral. Tanto assim que, após ser excluída do rol das virtudes cardeais a partir do *Mênon*, é justamente ali que a santidade (ou piedade) reaparece, com a afirmação de que assemelhar-se a deus significa tornar-se “justo e santo com sabedoria.” Sócrates teria portanto associado a santidade às virtudes morais mais estreitas: santidade concerne ao serviço a deus, e a habilidade que nos permite servir a deus é a de desenvolver as demais virtudes, tornando-nos justos, corajosos, moderados e sábios. Embora não seja deus quem cria os paradigmas da moralidade, ele os instancia perfeitamente, e por isso se torna supervisor e modelo da moralidade humana.

Em diálogos posteriores – argumenta Sedley –, a ideia da *homoiosis theoi* viria a reaparecer seguidamente, ainda que sob formas ligeiramente distintas, evidenciando a sua crescente importância no pensamento de Platão.<sup>10</sup> Na

<sup>9</sup> Annas cita ainda passagens dos tratados *Sobre as Leis Especiais* (4-73), *Sobre a Criação* (146), *Sobre o Decálogo* (72-75) e *Sobre as Virtudes* (8-9 e 167-168), como refletindo o tema da assimilação a deus.

<sup>10</sup> Para Lavecchia, embora Platão não haja, em nenhum momento, exposto propriamente o que se poderia identificar como uma doutrina da *homoiosis theoi*, com os seus pressupostos e implicações, o relacionamento com o divino e a assimilação aos deuses revelam-se como o

*República X*, por exemplo, a noção de deus como nosso supervisor moral ressurgue com uma dimensão escatológica: ao nos assemelharmos a deus, nós asseguramos a sua boa vontade no além-vida, já que deus não poderia negligenciar os interesses dos seus semelhantes. No *Timeu* 90a-d, identificado por Sedley como o segundo *locus classicus* da *homoiosis theoi*,<sup>11</sup> a virtude intelectual recebe um tratamento que obscurece o papel das virtudes morais: tornar-se como Deus é fazer retornar a parte racional da alma à sua natureza original, o que se obtém pela via privilegiada do estudo da astronomia. O cerne da passagem é apresentado a seguir:

Mas, quem só se dedicou ao amor da sabedoria e ao verdadeiro conhecimento e exercitou de preferência essa porção de si mesmo, por força terá de formular pensamentos imortais e divinos, e, se tiver de alcançar a verdade, é certeza vir a participar da imortalidade, dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude; e como ele cuida permanentemente da parte divina e de conservar em boas condições o gênio que mora dentro dele, terá de ser extremamente feliz. Em tudo só há um meio certo de cuidar seja do que for: conceder a cada coisa a alimentação e os movimentos adequados. Os movimentos aparentados com a porção divina dentro de nós são os pensamentos do universo e as revoluções circulares. São essas que cada um de nós deverá seguir, para corrigir os circuitos que ao nascimento se iniciaram erroneamente em nossa cabeça, o que se consegue com o estudo da harmonia e das revoluções do universo e com igualar a parte pensante, em conformidade com a sua natureza original, ao objeto do pensamento e, com isso, alcançar, no presente e no futuro, a meta proposta aos homens pelos deuses. (90c-d)

Sedley salienta que o objetivo de cultivar “os movimentos aparentados com a porção divina dentro de nós” encontra-se descrito no diálogo como a finalidade (*telos*) da melhor vida, entendida como a sua *máxima realização*. Esta – segundo ele – teria constituído a primeira formulação de um *telos* para a vida humana, expresso naquele que viria a ser entendido como o principal sentido ético do termo.

É neste ponto que Sedley identifica um paralelo entre o *Timeu* e a ética de Aristóteles, paralelo este que teria sido negligenciado pelos comentadores, em razão talvez da oposição aberta que Aristóteles veio a manifestar com relação ao diálogo. Aristóteles – argumenta Sedley – teria seguido o modelo do *Timeu* ao estabelecer uma meta ou consumação para a vida humana, por ele identificada à *eudaimonia*. Inicialmente focado numa vida de virtude moral, Aristóteles, com a

---

verdadeiro sentido de toda a filosofia platônica; o ponto onde ela encontra o seu centro e a sua substância (LAVECCHIA 2006, pp. 27-28).

<sup>11</sup> Passagem em que, segundo Cornford, o *Timeu* atinge o seu clímax (CORNFORD 1937, p. 355).

*Ética a Nicômaco*, passara a privilegiar a pura contemplação intelectual. Como os deuses não necessitam de virtudes morais, a sua atividade só pode ser a melhor das atividades: a contemplação. Assim sendo, defende Aristóteles, apenas enquanto contemplamos nós logramos nos assemelhar a deus, e tão somente a vida de contemplação pode ser considerada *eudaimonia* (ver, por exemplo, *Ética a Nicômaco* 1177a-1177b).

Ainda seguindo o *Timeu*, Aristóteles credita à presença de algo divino em nós – o intelecto – a nossa capacidade de compartilhar da vida dos deuses. Mas o *Timeu* não teria sido explícito neste ponto, pois a Alma do Mundo, a quem devemos assimilar o nosso pensamento, está envolvida com a administração do cosmos, e portanto com o âmbito do particular e do mutável. Ao nos conclamar a imitá-la, porém, Platão a descreve como puro intelecto, em eterna contemplação da verdade das Formas. Para Sedley, o deus puramente intelectual de Aristóteles – que move o mundo não por lhe dirigir o seu pensamento, mas porque todo o mundo se esforça por elevar-se a ele, e a ele se igualar na medida de suas possibilidades – veio responder a esta questão. O deus de Aristóteles torna-se objeto de imitação não apenas para o intelecto humano, mas para todo o universo. Sedley salienta que, embora evitando se referir a este processo como *homoiosis theoi*, Aristóteles emprega uma fórmula que expressa claramente o mesmo sentido: *eph' hoson endechetai athanatizein* (“na proporção possível, imortalizar”, *Ética a Nicômaco* 1177b33). É interessante reproduzir aqui esta passagem, onde se lê:<sup>12</sup>

But we must not follow those who advise us, being human, to think of human things, and being mortal, of mortal things, *but must, so far as we can, make ourselves immortal*, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything. (1177b33-1178a)

Um último ponto a considerar é o do significado da contemplação para Aristóteles. A conclusão de Sedley é que, ainda aqui, Aristóteles se teria mantido próximo ao *Timeu*. Neste diálogo, dedicado à física, Platão teria analisado tanto a física interna da felicidade (em termos dos movimentos corretos e incorretos da alma), como a sua cosmologia, ao descrever como a própria estrutura dos céus permite e encoraja a emulação de deus. No que concerne à *homoiosis theoi*,

<sup>12</sup> Seguimos ARISTOTLE 2009. O grifo é nosso.

portanto, Platão teria simplesmente tratado em termos físicos daquilo que em outros diálogos tratara em termos epistemológicos (*Teeteto*) ou éticos (*República*). A concepção de vida contemplativa que emerge do conjunto da sua obra corresponderia assim à vida do filósofo, o que na essência concorda com a posição de Aristóteles. Este, segundo Sedley, identificaria a contemplação com o tipo de pesquisa praticado no Liceu, incluindo-se aí a pesquisa aplicada, mas com a sua ênfase se dando não sobre a prática, e sim sobre a contemplação dos resultados, que nos permitiria “pensar os pensamentos de Deus”.<sup>13</sup>

Conforme teremos ocasião de observar, os três comentadores considerados acima levantam aspectos que se mostram consistentes com a leitura proposta a seguir (Capítulo 3) para a *homoiosis theoi*. Nesta, tanto os aspectos teóricos quanto os práticos da assimilação a deus, salientados por Armstrong, estarão contemplados, da mesma forma que o aspecto de fuga, por ele identificado até mesmo no último diálogo do corpus platônico. De igual modo, tanto as virtudes práticas como as virtudes catárticas – distinguidas por Plotino –, bem como os deuses “no céu” e “acima do céu” – distinguidos por Alcino – encontrarão lugar na nossa leitura. Seria lícito dizer que o cultivo das virtudes práticas, correspondendo à imitação do “deus no céu”, é o que nos vai franquear o estágio final da assimilação ao “deus acima do céu”, quando nós efetivamente abandonamos a vida de homens pela vida divina. E esta culminação da *homoiosis theoi* pode igualmente vir a ser entendida, em consonância com Aristóteles, como correspondendo à assimilação de todo o universo a deus.

---

<sup>13</sup> Em MAHONEY 2005, Timothy Mahoney contesta algumas das posições defendidas por Sedley, e argumenta que a assimilação a deus, como descrita no *Timeu*, envolve necessariamente o exercício das virtudes morais, em particular da justiça. Isto porque nós compartilhamos do *nous* com a Alma do Mundo e com o Demiurgo, e é da natureza do *nous* buscar ativamente o máximo bem, tanto para o indivíduo como para a comunidade. Sendo a justiça a virtude altruística preeminente entre os gregos, a consecução dos objetivos do *nous* irá sempre demandar a ação justa. A leitura de Sedley, portanto, enfatizando o desenvolvimento intelectual em detrimento da ação moral, refletiria uma posição equivocada. Mahoney contesta igualmente a tradução proposta por Sedley para a passagem do *Timeu* 90d1-2, em que a correção das revoluções corrompidas da nossa mente é apresentada como conducente à *homoiosis theoi*. Sedley sugere que a expressão *peri ten genesin* naquela passagem, geralmente traduzida como “no instante do nascimento”, seria melhor entendida como “concernente ao vir a ser.” O que nós somos instados a corrigir seriam, portanto, as revoluções da nossa mente concernentes ao vir a ser, não as revoluções corrompidas no instante do nascimento. Sedley teria identificado aí um forte indício da preferência platônica pelas virtudes intelectuais, que desconsideram o *deus* e votam-se ao *ser*. Mahoney, como já vimos, discorda da interpretação. Quanto à tradução da passagem, ele apenas sugere o uso, para *peri ten genesin*, de “em torno do instante do nascimento.”