

**Antonio Luiz Cardoso de Figueiredo**

**Significados éticos, políticos e  
gnosiológicos da *homóiosis theoi*  
na *República* e no *Teeteto***

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de doutor pelo programa de pós-graduação em filosofia do departamento de filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Dra. Luisa Severo Buarque de Holanda  
Co-orientador: Prof. Dr. Renato Matoso

Rio de Janeiro  
Setembro de 2023

**Antonio Luiz Cardoso de Figueiredo**

**Significados éticos, políticos e  
gnosiológicos da *homóiosis theoi* na  
*República* e no *Teeteto***

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de doutor pelo programa de  
pós-graduação em filosofia do departamento de  
filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela comissão  
organizadora abaixo:

**Profa. Luísa Severo Buarque de Holanda**  
Orientadora e presidente da banca - PUC-Rio

**Prof. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão**  
Co-orientador - PUC-Rio

**Prof. Felipe Ramos Gall**  
UNB

**Prof. Richard Romero Oliveira**  
UFSJ

**Prof. Bruno Loureiro Conte**  
PUC-SP

**Profa. Maria Aparecida de Paiva Montenegro**  
UFC

Rio de Janeiro, 20 de setembro de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

## **Antonio Luiz Cardoso de Figueiredo**

Graduou-se em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará no ano de 2.000. Também nesta mesma instituição obteve o título de mestre em filosofia no ano de 2.005. Atualmente, na Universidade Estadual Vale do Acaraú, é responsável pelo ensino das disciplinas relacionadas a filosofia antiga.

### Ficha Catalográfica

Figueiredo, Antonio Luiz Cardoso de

Significados éticos, políticos e gnosiológicos da Homóiosis Theoi na República e no Teeteto/ Antônio Luiz Cardoso de Figueiredo; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda; co-orientador: Renato Matoso. – 2023.

173f.; 30cm

Tese (doutorado) - Pontífica Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia Grega. 3. Platão. 4. Homóiosis theoi. I. Holanda, Luísa Severo Buarque de. II. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD:100

## **Agradecimentos**

À professora Luisa Severo Buarque de Holanda e ao professor Renato Matoso pelas, respectivamente, orientação e coorientação.

A Sulli Sales pelo apoio irrestrito a todo momento.

À PUC-RIO pela oportunidade de obtenção do título de doutor. Ao departamento de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú.

Aos trabalhadores cearenses.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”

## Resumo

Figueiredo, Antonio Luiz Cardoso de; Holanda, Luisa Severo Buarque de. **Significados éticos, políticos e gnosiológicos da *homóiosis theoi* na *República* e no *Teeteto***. Rio de Janeiro, 2023. 173p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A sondagem dos significados latentes da expressão *homóiosis theoi* nos diálogos *República* e *Teeteto* se constitui como o interesse central desta pesquisa. Todavia, a explicitação de tais significados depende da inclusão do *eidos* e da *psychê* no campo semântico do divino. Trata-se de novas divindades filosoficamente justificadas por Platão. E é com elas que se torna possível a descoberta de significados éticos e políticos, assim como lógicos e epistemológicos, que envolvem a expressão *homóiosis theoi*, respectivamente, na *República* e no *Teeteto*. No diálogo sobre a justiça, as relações entre alma e ideia divinas pavimentam as condições éticas e políticas que efetivam a semelhança a deus tanto no indivíduo quanto na cidade. Por sua vez, no diálogo sobre a ciência, alma e ideia divinas estruturam as exigências epistêmicas requeridas à assunção da vida e experiência deificadas.

## Palavras-chave

*homóiosis theoi; psychê; eidós.*

## Abstract

Figueiredo, Antonio Luiz Cardoso de; Holanda, Luisa Severo Buarque de. **Ethical, political and gnosiological meanings of homoiosis theoi in the Republic and Theaetetus**. Rio de Janeiro, 2023. 173p. Doctoral Thesis - Department of Philosophy, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The probing of the latent meanings of the expression *homoiosis theoi* in the dialogues *Republic* and *Theaetetus* constitutes the main interest of this research. However, the explicitness of such meanings depends on including *eidos* and *psyche* in the semantic field of the divine. These are new deities philosophically justified by Plato. Furthermore, it is with them that it becomes possible to discover ethical, political, logical, and epistemological meanings involving the *homoiosis theoi* concept, respectively, in the *Republic* and the *Theaetetus*. In the dialogue on justice, the relations between the divine soul and idea pave the way for the ethical and political conditions that give rise to the likeness to god in both the individual and the city. In turn, in the dialogue on science, divine soul and idea structure the epistemic requirements required for the assumption of deified life and experience.

## Keywords

: *homóiosis theoi; psychê; eidos.*

## SUMÁRIO

### 1º Capítulo: o estado da questão

1.	Introdução	9
2.	Díade hermenêutica	12
2.1	O termo <i>homóiosis</i>	13
2.2	O termo <i>theoi</i>	16
3.	Estado da questão	18
3.1	Hermenêutica antiga	19
3.2	Hermenêutica hodierna	21
3.3	John Armstrong	22
3.4	Allan Silverman	32
3.5	David Sedley	43
3.6	Julia Annas	54
4.	Considerações finais do capítulo	62

### 2º Capítulo: a *homóiosis theoi* na *República*

1.	Introdução	68
2.	Crítica teológica	69
2.1	A alma divina e a <i>homóiosis theoi</i>	74
2.2	O inteligível divino e os significados éticos da <i>homóiosis theoi</i>	81
2.3	O inteligível divino e os significados políticos da <i>homóiosis theoi</i>	91
3.	Considerações finais do capítulo	102

### 3º Capítulo: a *homóiosis theoi* no *Teeteto*

1.	Introdução	105
2.	O filósofo divino e o homem dos tribunais	110

2.1 Fuga para o alto	114
2.2 O que é, afinal, a <i>epistêmê</i> ?	126
2.3 A percepção e seu objeto	127
2.4 A alma, mais uma vez, a alma	133
3. Considerações finais do capítulo	140
4. Conclusão geral	151
5. Referências bibliográficas	165



## 1º Capítulo: estado da questão

*We will not stop exploring, and at the end of our exploration we should reach the starting point and get to know this place for the first time*<sup>1</sup>

T. S. Eliot

### 1) Introdução

Qualquer leitor atento do *corpus platonicum* deveria fazer reverência à maneira surpreendente de exposição da sua mensagem filosófica. Abrimos nossa pesquisa com esta advertência a título de lisonjeio a sua inspiração fundamental, isto é, o objeto de nossa análise dependeu, em seu recorte, da peculiaridade expositiva e dos recursos expressivos da escrita platônica. Sobretudo, chamou atenção o fato de que nela se apresentam e reapresentam algumas identidades temáticas, mas sempre com nuances e relevos novos e sem, aparentemente ao menos, motivações sistemáticas em suas exposições<sup>2</sup>.

De um modo geral, em seguida à denominada fase aporética testemunha-se, inclusive como digressão, a composição de um quadro<sup>3</sup> de

---

<sup>1</sup> Não deixaremos de explorar, e ao fim de nossa exploração deveremos chegar ao ponto de partida e conhecer esse lugar pela primeira vez.

<sup>2</sup> Pode-se afirmar que isso ocorre também com todas as categorias reiteradas em toda a extensão do *corpus*. Isto é, não há tratamento sistemático de nenhum dos temas propostos por Platão. Sobre este ponto, Havelock aborda a questão em termos de “processos mentais” cognitivos: “É justo portanto dizer que o platonismo exhibe uma exigência constante de que pensemos em entidades ou abstrações mentais isoladas e de que empreguemos a linguagem abstrata na descrição ou explicação da experiência. Que tipo de abstrações Platão, no ponto em que estava quando escreveu a *República*, tinha em mente? Em lugar algum ele fornece uma relação sistemática, mas sua resposta a essa questão pode ser como que compilada de uma série gradativa de contextos, em cada um dos quais ele está se dirigindo a algum aspecto desse processo mental”(HAVELOCK, 1996, p. 272).

<sup>3</sup> É um ponto demasiado controverso o de definir as sequências e paralelismos entre o desenvolvimento cronológico e temático dos textos. Entretanto, nesta pesquisa, adotamos a sugestão de Trabattoni: “A obra platônica pode ser dividida aproximadamente em três grupos: 1) Diálogos do primeiro período, predominantemente polêmicos em relação à cultura tradicional e à sofística, muitas vezes aporéticos (ou seja, em aparência incapazes de resolver os

noções especulativas pacientemente urdidas sejam em diálogos com contextos e personagens destoantes ou mesmo com interesse investigativo, à primeira vista, estranho ao conteúdo filosófico destas reiterações tópicas. É assim que, por exemplo, o tema das formas inteligíveis reaparece com assídua frequência a partir de dado ponto de elaboração das obras (*Féd.*, 78c-d, 79d; *Banq.*, 210e; *Tim.*, 27d-28a; *Fed.*, 247c; *Pol.*, 275b; *Rep.*, VI, 509d-511e). Do mesmo modo, poderíamos argumentar quanto à noção de alma, que não por acaso adquire aos poucos acentuada relevância em sua caminhada textual (*Féd.*, 69e-70a; *Fedro*, 245c – 246a; *Rep.*, 608c – 611a; *Tim.*, 36e; *Leis*, 98c – 894b). Igualmente, a questão da dialética - seus problemas e aplicações - comparece em uma sequência de composições (*Crá.*, 390c; *Rep.*, VII, 532a; *Fil.*, 16e – 17a; *Pol.*, 258b – 264e). É notável como tais categorias exercem uma função articuladora, isto é, em certo sentido, “suturam” uma série de problemas e soluções orientando a interpretação dos diálogos tal qual uma hipótese unificadora, algo similar ao que Cherniss atribui à “teoria das formas” ao comentar que esta executaria no interior e na totalidade do *corpus* a “conexão entre as separadas fases da experiência”<sup>4</sup>. Todavia, igualmente notável, porém desconcertante, foi o ostracismo reservado a um tema que julgamos merecer tanta deferência quanto às categorias mais pesquisadas, dado possuir grande flexibilidade na extração de ângulos insuspeitos acerca de algumas das mais importantes contribuições filosóficas dos diálogos. Trata-se da questão da semelhança ao divino que Platão explora amiúde em torno da expressão

---

problemas propostos), muito ligados ao método e a temas dos ensinamentos socráticos; 2) problemas tematizados; 2) Diálogos da maturidade, predominantemente construtivos, nos quais se reconhece a presença de verdadeiras doutrinas atribuíveis a Platão; 3) Diálogos da maturidade e da velhice, nos quais Platão se confronta, sobretudo, com difíceis problemas dialéticos (razão pela qual encontramos a classificação de “diálogos dialéticos” atribuída a algum deles) e reelabora suas doutrinas políticas” (TRABATTONI, 2010, p.14).

<sup>4</sup> Em certo sentido, propomos operar internamente ao *corpus* o mesmo que, segundo Cherniss, Platão reservara a sua filosofia. Ou seja, “as complicações dos movimentos planetários tinham de ser explicadas, afirmava Platão, através da hipótese de um número definido de movimentos fixos e regulares que pudesse « salvar os fenômenos ». A mesma atitude é expressa no *Fédon*, onde Sócrates explica o método de « hipóteses », que ele usava para justificar o mundo aparentemente desordenado dos fenômenos; o resultado desse método, diz ele, foi a “Teoria das deias”. Os fenômenos que Platão precisava explicar eram de três tipos: ético, epistemológico e ontológico. Em cada uma dessas esferas desenvolveram-se teorias tão extremamente paradoxais no século V que não parecia haver qualquer possibilidade de reconciliação entre elas, ou entre elas e os fatos observáveis da experiência humana. Creio que os diálogos de Platão fornecem evidências para mostrar que ele considerava necessário encontrar uma hipótese única que simultaneamente solucionasse o problema dessas diversas esferas, e que também criasse um cosmo racionalmente unificado, estabelecendo a conexão entre as separadas fases da experiência” (CHERNISS, 1990, p.109).

*homóiosis theoi*<sup>5</sup> ou em passagens textuais que conotariam um processo de assemelhação a deus. Como restará demonstrado quando tratarmos da pesquisa contemporânea, este tema atravessa e é atravessado pelas mais caras intuições políticas, éticas, ontológicas, gnosiológicas, psicológicas, cosmológicas etc. contidas na filosofia de Platão. Entretanto, o silêncio a que fora submetido - após um brilho intenso entre os antigos<sup>6</sup> - ofuscou o dado simples e promissor de sua regularidade nos escritos com o mesmo “padrão de comportamento” de outras categorias que aceitamos serem pontos imprescindíveis a uma abordagem minimamente “orgânica” do *corpus*. Em outros termos, seria lícito atribuímos a *homóiosis theoi* a mesma função de eixo e “ponto de encontro” categorial reconhecida nas noções de *forma*, *alma*, *dialética*, *bem* etc., ou seja, não seria o caso de também atribuímos a *homóiosis theoi* o papel de “hipótese unificadora” sugerido acima por Cherniss em relação a “teoria das formas”?

Por outro lado, além de aferirmos o que pode declarar acerca das conexões entre os elementos especulativos mais importantes do *corpus*, a *homóiosis theoi* também será inquirida sobre sua capacidade de expandir os próprios limites da pesquisa e do conhecimento do conteúdo dos diálogos. Portanto, ocupamo-nos também com o valor heurístico da *homóiosis theoi* e, conseqüentemente, com a reavaliação do lugar que lhe cabe no monumento filosófico que é o *corpus*. Nosso empenho hermenêutico irá orientar-se em função destas e outras indagações fundamentais que serão explicitadas ao fim do capítulo. Porém, antes de iniciarmos a análise do tema, detenhamo-nos, à guisa de introdução, numa breve análise dos textos da pesquisa e dos termos que compõem a expressão *homóiosis theoi*.

---

<sup>5</sup> O adjetivo *hómoios* (arcaico: *homós*) significa semelhante; o verbo *homoiô*/tornar semelhante; o sufixo -sis indica ação. Essa noção se impôs sob influência do orfismo, cujos discípulos deviam esforçar-se por assemelhar-se a Dionísio, dilacerado pelos Titãs, imagem do auto-sacrifício. Não deve surpreender o fato de encontrarmos aqui Pitágoras, que era adepto do orfismo. Segundo esse mestre, “a filosofia é uma assimilação a deus”; *homoiosis théou* (Estobeu, *Écl.*, VI, 3; Plutarco, *De superstitione*, 9; Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 86)” (Gobry, 2007, p.75).

<sup>6</sup> Segundo Brisson, assemelhar-se à divindade tornou-se entre os antigos platônicos o “slogan” de suas aspirações(2010, p. 32).

## 2) Díade hermenêutica

Neste subcapítulo apresentaremos, em nível introdutório, além dos diálogos centrais nos quais a questão será desenvolvida, uma breve avaliação semântica dos termos componentes da expressão *homóiosis theoi* e algumas de suas valências que nos apoiarão na pesquisa. Começamos com uma advertência: já aludimos que gravitam ao redor do tema alguns dos mais intrigantes aspectos éticos, políticos, epistemológicos, psicológicos, eudaimonológicos etc. do platonismo, tal como ocorre com os membros mais conhecidos do seu quadro categorial. Todavia, precisamente por comportar-se tal seus pares - é inevitável e previsível que o conceito também sofra das mesmas debilidades. Isto é, seja o que for que Platão indique com a expressão *homóiosis theoi* decerto não conhece uma definição autônoma em relação ao contexto e interesse central do diálogo no qual se apresenta<sup>7</sup>. Assim é que nos diálogos eixos da pesquisa - designados de “díade hermenêutica” (*República* e *Teeteto*) - já nos deparamos com o tema circunscrito ao “teor” dominante do diálogo, respectivamente, ético-político e gnosiológico. Mais ainda, nestes diálogos, o tema já apresenta uma notável variação em sua expressão textual. Por exemplo, em *Teeteto* 176 b, a expressão é apresentada na íntegra quando se diz “e fugir é assemelhar-se a deus tanto quanto possível” (*Fygí dé homoíosis theó katá tó dynatón*). Na *República* em 613 b, por sua vez, Platão, referindo-se a relação entre o homem virtuoso e deus, escreve que “é natural que tal homem não seja desprezado por seu semelhante” (*eikós g’, éfi, tón toioúton mí ameleísthai ypó tou ómoíou*). Isto é, mesmo sem uso da expressão põe a questão em outros termos.

Portanto, salta aos olhos - mesmo numa breve introdução ao tema na díade - a ausência de uma “regularidade” terminológica a referir à questão. Somente no *Teeteto* a expressão aparece inteira ao passo que na *República* é o contexto completo da citação que tece indiretamente a apresentação do tema. Some-se a isto a prolixidez semântica - mesmo quando individualmente

---

<sup>7</sup> Não por acaso, o conjunto textual de cada um dos diálogos supracitados não nos fornece segurança conceitual acerca do que constituiria essencialmente a *homóiosis theoi*. Entretanto, nem mesmo é isso o que nos interessa e sequer julgamos possível, embora alguns intérpretes atuais apostem nessa possibilidade.

analisados - dos próprios termos que compõem a expressão, algo que nos obriga a desenvolver um breve estudo preliminar dos seus elementos constitutivos analisados à luz de algumas de suas valências inscritas nos diálogos. Assim faremos por julgarmos tal iniciativa de grande relevância à compreensão mais acurada do tema nos textos, uma vez que teremos a nossa disposição um primeiro suporte semântico em apoio as investidas interpretativas.

## 2.1) O termo *homóiosis*

Após essa breve apresentação do tema importa agora ressaltar a própria noção de “semelhança” para em seguida nos debruçarmos sobre o “divino” com o qual nos assemelhamos. Como foi notado, nem sempre nos textos a expressão *homóiosis theoi* figura plenamente exposta e até mesmo com seus termos diretamente relacionados. Porém, o vocábulo *homóiosis* relacionando-se direta ou indiretamente com o divino não deixa de ser menos problemático. Devemos isto à ausência em Platão de um conceito unívoco e técnico de *semelhança* como amiúde ocorre com outras categorias.

Para ficarmos em poucos exemplos, na *República* (476 c) Sócrates intenta coibir qualquer confusão entre semelhança e identidade. Já no *Parmênides* se lê que semelhantes são objetos que possuem um traço idêntico (cf. 139e, 148c, 158e). Todavia, semelhança pode significar igualdade completa ou “o mesmo” (*homoios e ho autos*; *Timeu*, 39 b) como também convergência de uma ou mais características entre objetos, o que implica presença simultânea de identidade e diferença, exceto na igualdade plena do o *mesmo*. Ainda no *Parmênides* a semelhança assume um status metafísico central figurando - juntamente com a *cópia* - como um dos polos constitutivos da relação de participação das coisas nas ideias (132c-d). Esta compreensão de uma estrutura metafísica fundamental que ordenaria o real segundo uma

dada semelhança entre modelo e cópia também é indicada em outros diálogos<sup>8</sup>.

Como se não bastasse, o problema torna-se mais complexo ao evocarmos o artigo de Michela Sassi<sup>9</sup> no qual a partir do vocábulo *εοικῶς* é mapeado o desenvolvimento no pensamento grego da noção de *semelhança* tratada reverentemente como “procedimento embrionário do raciocínio analógico”. Esse artigo dispõe de alguns preciosos contributos à pesquisa. Nele Sassi analisa o emprego de *εοικός* em Xenófanés, Parmênides e Platão sem perder de vista os respectivos arcabouços epistemológicos e metodológicos que lhes concerne. Informa que o termo possui um “primeiro sentido bem claro, assegurado por sua proximidade etimológica com *εἰκάζειν* que qualifica alguma coisa como sendo “semelhante” a outra”(p.97). Entretanto, desde os poemas homéricos *εοικῶς* exhibe no mínimo duas acepções distinguíveis, quais sejam, semelhante e conveniente (adequado a; apropriado a).

Em primeiro lugar, Sassi aponta em Xenófanés um uso *coalescente* dos sentidos, isto é, segundo afirma sobre os fragmentos, Xenófanés os teria formulado com a intenção que fossem *tanto “semelhantes” quanto “convenientes” à verdade da natureza e do divino* (p.105). Por outro lado, em Parmênides, Sassi, através de uma série de paralelos, condiciona a incidência de *εοικῶς* ao conteúdo das opiniões dos homens. Ou seja, a deusa ao discorrer sobre o mundo cambiante dos fenômenos somente pode fazê-lo “como “plausível” não (ou não apenas) enquanto “semelhante” em algo ao Ser, mas sobretudo como “apropriado” ao programa didático da deusa” (p.109). Teríamos em Parmênides, de acordo com Sassi, a predominância do sentido de “adequação a” do vocábulo. Quando finalmente investiga o uso do termo no *Timeu*, observa que *εοικῶς* já pertence a um modo posterior de pensar a semelhança num âmbito ontológico e epistemológico novo e, no entanto, construído sobre as bases lançadas por Xenófanés e por Parmênides (p. 111). Neste sentido, Sassi escreve

<sup>8</sup> Cf. *Eutíf.* 6e; *Féd.* 74a-76a; *Fedro* 249e-250b.

<sup>9</sup> Maria Michela Sassi: *a lógica do eikós e suas transformações: Xenófanés, Parmênides, Platão*. Anais da filosofia clássica, vol. 10 nº 19, 2016 ISSN 1982-5323, tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

Podemos observar que os vetores da semelhança concentrados no emprego que Platão faz da palavra εἰκώς são múltiplos e convergem para o sentido de conveniência, que é *própriq̃* à palavra desde os tempos de Homero. De fato, a plausibilidade do discurso sobre a *phýsis* provém de diversos fatores: (a) assemelha-se *a seu objeto* (trata-se de um objeto que escapa à visão, como os *étyma* de Xenófanes); (b) o objeto, por sua vez, assemelha-se *a seu modelo*, devido ao pressuposto teleológico que governa o *Timeu* (o demiurgo quer construir um mundo o mais semelhante possível ao ser vivente inteligível), p. 113.

Segundo Sassi - como se lê neste pequeno esboço de uma lógica da semelhança *no Timeu* - Platão teria conjugado e expandido, assim entendemos, os dois sentidos de semelhança e “conveniência” do termo εἰκώς quando compôs sua narrativa cosmológica, e argumenta a favor apontando que o próprio Platão designa sua “estória” como uma espécie de discurso fraco ontologicamente, porém, “conveniente” ao objeto sensível sobre o qual se predica. Esse argumento persuade, uma vez que sobre este grande “ser vivente” que é o mundo, queiramos ou não, os discursos fracos são os únicos disponíveis e é Platão, mais uma vez, que pede a palavra e nos adverte que “convém não buscarmos nada além desse limite”(Tim. 29b3-d3), pois se assim fizermos nos aproximamos demasiado do erro em nossas pretensiosas investidas discursivas sobre o mundo físico. Aliás Platão, ainda mais uma vez, é quem nos ensina no mesmo *Timeu* que os erros nos discursos dependem da falibilidade ínsita dos nossos mecanismos cognitivos condenados a produzir apenas “mitos verossímeis” com base em “imagens infiéis” das coisas que, por sua vez, são sempre representadas em relação a um modelo perfeito com o qual se assemelham e para o qual tendem teleologicamente.

É aqui que Sassi oferece seu maior contributo à noção de semelhança e por extensão a pesquisa. Ou seja, acima se diz que sem a semelhança privaríamos de plausibilidade até mesmo nossos “mitos verossímeis” sobre o mundo fenomênico. Dito de outro modo, falar ou escrever sobre a *phýsis* somente faz sentido se endossados pela i) semelhança do discurso com o objeto, isto é, objeto cambiante e discurso também e ii) semelhança do objeto cambiante do discurso com sua matriz ideal e eterna para a qual tende. Sassi, neste sentido, ao menos no *Timeu* e através da análise do que denomina de “múltiplos vetores de semelhança” que convergem para a órbita semântica da “conveniência” no emprego do vocábulo εἰκώς, amplia consideravelmente o campo hermenêutico da *homóiosis theoi* enquanto processo fundado na

semelhança. Por fim, se estiver mesmo certa - e acreditamos que sim - é metodologicamente responsável adotarmos a precaução semântica a que Sassi parece nos induzir em relação à complexidade terminológica do emprego da expressão no *corpus*, como ficou patente nesta breve análise da semelhança no *Timeu*.

## 2.2) O termo *theoi*

Não menos do que semelhança, os termos “deus” ou “divino” são de uso complexo em Platão e aqui, nessa aproximação inicial<sup>10</sup>, trataremos o assunto nesta perspectiva: a “quem” ou a “quê” a semelhança é referida, devida ou ativada. Em outras palavras, qual o predicado da semelhança ou o que é isso que torna o filósofo - homem que contempla o divino (*Sofista*, 254b) - alguém semelhante a deus como se diz em 500c-d na *República*? No *corpus* o *Teeteto* é o mais explícito sobre o assunto. É nele que na célebre passagem 176 a-b Sócrates, transtornado com a inevitabilidade do mal no mundo, pois “forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem”, prescreve a fuga para o alto e explicita seu significado que consiste em ficar alguém justo e pio com sabedoria. Não bastasse o grau de complexidade que cerca somente a noção de semelhança como lembrado por Sassi, ainda se diz aqui que o divino abrangeria tais valores. Em outros termos, o comum da interseção entre deus e a condição humana, além da piedade, são a justiça e a sabedoria atribuídas ao primeiro e reproduzíveis na segunda. Ora, lidamos com categorias centrais à produção filosófica de Platão. Ecos sobrevividos de outros diálogos lembram as múltiplas fontes que geraram seus significados que agora convergem na expressão *homoiosis theoi* no contexto preciso do *Teeteto*. Entretanto, como resultado de uma primeira aproximação, assumimos que no *Teeteto* a semelhança com o divino bem cabe ser explicitada em alinhamento com o que observou Schafer, comentando o que chama de “fórmula da assemelhação a deus”. Isto é, trata-se de uma síntese em que “estão reunidas diferentes características do *sophos* (por exemplo, a posse de uma determinada relação

---

<sup>10</sup> Reservaremos a este tema uma maior atenção no 2º capítulo dedicado as relações entre o objeto da pesquisa e as questões fundamentais postas na *República*.



com a realidade, certa estrutura psíquica e uma estrutura holística de conhecimento)”<sup>11</sup>.

Por sua vez, na *República* - em comparação com o *Teeteto* - o divino é dito em um registro muito mais variado. Todavia, esta condição do diálogo, em verdade, nos apresenta um obstáculo dos mais sensíveis. Trata-se do problema da ambivalência do emprego da expressão na *República* e que também reaparece no *Fedro* de modo acintoso, porém, concentrado em um mito (246a–249d). Contudo, é a disposição do tema na *República* que mais dificulta a produção de uma identidade conceitual mínima em relação ao divino implicado na *homóiosis theoi*. Assim, por exemplo, em 500 b-c, ficamos a saber que quem se ocupa da filosofia e convive com a “essência” divina torna-se também divino nos limites humanos. Noutro momento, em 613 a-b, é a prática da virtude aquilo que - na precariedade humana - nos assemelha a deus. É por essas e outras que a ambivalência *ideia/deuses* que acompanha a *homóiosis theoi* no *corpus* aparece com vigor especial na *República* e incita, inclusive, a pensá-la neste diálogo em termos meramente alegóricos ou mesmo destituído de interesse epistemológico próprio. Todavia, consideramos que tal imprecisão na verdade resultou de uma crítica a religião tradicional que teria conduzido Platão ao tensionamento da representação antropomórfica e ao inevitável embaralhamento conceitual da natureza do ente divino nos escritos. Na *República* o divino mostra-se escorregando entre a velha e uma nova teologia - retornaremos a essa questão adiante.

Posto isto, feitas a introdução, a apresentação da díade de pesquisa e as pontuações semânticas mínimas que o assunto exige, desse momento em diante, abordaremos o estado da questão num arco de pesquisa que se estende da antiguidade aos nossos dias com ênfase nos comentadores mais relevantes e sugestivos da pesquisa atual em língua inglesa, como veremos a seguir.

---

<sup>11</sup> SCHAFER, 2012, p.127

### 3) Estado da questão

Até aqui aferimos, numa breve introdução aos diálogos da pesquisa, o grau de dificuldade que Platão dispensa a qualquer esforço de interpretação sistemática do tema da *homoiosis theoi* (ou qualquer outro) no *corpus*. Na breve análise semântica dos termos constitutivos da expressão averiguamos algumas camadas de significados que precisam ser consideradas quando do enfrentamento da questão nos diálogos. Entretanto, não obstante sua complexidade terminológica, um sentido primário do tema já é passível de identificação nestas aproximações iniciais. Isto é, a *homóiosis theoi* se constitui, antes de tudo, como processo cujo desfecho sela uma semelhança entre um indivíduo e algo que é “divino”. Trata-se, fundamentalmente, do mesmo movimento de “conversão” que Platão na *República* a partir de 514 a descreve e atribui como causa os “transtornos” gradativos que a alma enfrenta antes de “mirar” o “bem” pelo pensamento “puro”. Teríamos, assim, uma primeira convergência intertextual acerca do significado da *homóiosis theoi* enquanto dinâmica de transformação. Tomemos, então, o caráter processual da *homóiosis theoi* como dado primário e elementar a referirmos a questão na díade ou mesmo onde quer que se apresente no *corpus*. Mais ainda, entendemos que em torno deste dado elementar se desenhou as principais questões levantadas pelo pioneirismo dos primeiros hermenêutas. Ou seja, para onde aponta tal processo e a sorte que Platão reserva ao indivíduo que o conduz a termo, figuram como as questões conexas que, de modo geral, inspiram as primeiras interpretações entre os antigos. Isto posto, iniciamos a análise dos primeiros esforços hermenêuticos que, com base no dado elementar, operam um primeiro desvelamento da idéia e da aspiração que a *homóiosis theoi* vincula gerando, desse modo, a história ou o caminho inicial da interpretação e conquista do seu conteúdo doutrinário e significado filosófico para o *corpus* e suas questões nucleares.

### 3.1) Hermenêutica antiga

Na antiguidade muito se escreveu sobre o significado da expressão e sua importância doutrinária. Entretanto, o debate antigo foi polarizado por uma decisiva clivagem teórica. Por um lado, platonistas antigos teriam forçado Platão a identificar a semelhança a deus com algum tipo de prática purificadora, cujo desfecho transbordaria os limites da vida sensível ordinária e se dissolveria na própria individualidade. Estas interpretações constituem um modelo de abordagem do tema que poderíamos denominar de “paradigma da evasão do mundo” - sobre este ponto nos deteremos mais adiante. Por outro lado, cava trincheira oposta a esse modelo explanatório a autoridade filosófica de Plotino. Nas *Enéadas*, ao tratar da questão, empenha-se em preservar o mundo nas pretensões filosóficas da *homóiosis theoi* a que Platão se refere no *Teeteto*. Segundo Plotino, assemelhar-se a deus não significa abandono do sensível, mas sim certo modo de nele proceder<sup>12</sup>. Trata-se de um apelo ético que nos resguardaria da desfiguradora escravidão aos males. Assim, é preciso fugir dos vícios e não do mundo, “uma vez que para ele [Platão] os males são o vício e tudo que resulta do vício”.

É visível como Plotino desembaraça a expressão da obsessão soteriológica dos velhos platonistas e a aproxima do solo da virtude pela qual a alma tangencia com deus no mundo mesmo. E esta decisão de, digamos, “mundanizar” a *homóiosis theoi*, temperou-a com um interesse simpático à dimensão “empírica” e “social” da experiência. Poderíamos identificar em Plotino o registro de um tipo novo de pressuposto explanatório que pode ser designado como “paradigma da imersão no mundo” e aceito, obviamente, como franco concorrente ao modelo dos primeiros hermenêutas. Em certo sentido, observa-se que desta breve história do conceito entre os antigos herdamos muito mais uma pesquisa cindida em termos de transcendentalidade

---

<sup>12</sup> “Mas, quando se diz que “é preciso fugir daqui”, já não se trata das coisas sobre a terra. Porque a fuga, diz ele [Platão], não é afastar-se da terra, mas, mesmo estando na terra, “ser justo e piedoso com sabedoria”, de modo que é dito que é preciso fugir dos vícios, uma vez que para ele os males são o vício e tudo que resulta do vício”, *Enéadas*, 51 [I 8], 6, 8 – 14) 11 (PLOTINO, 2007).

do que generosa em resultado analítico, embora o problema da evasão/imersão não seja secundário, muito pelo contrário.

Entretanto, neste quadro limitado da disputa hermenêutica a solução “imanentista” de Plotino é derrotada, e isto tem um custo. Isto é, uma vez consolidadas, as antigas teses escapistas, além de negligenciarem, minaram o interesse sobre como se integraria a *homóiosis theoi* no *corpus*, uma vez que o escopo ambicioso dos seus autores a tornara um excesso alheio à seriedade dos diálogos. Assim é que, após a antiguidade, o efeito mais drástico da vaga transcendentalista foi o recalque histórico do tema que produziu um hiato de pesquisa somente superado no último século, como veremos. Neste silêncio sobre a questão calou-se a curiosidade sobre seu significado ético assim como as perguntas acerca do seu valor epistêmico e condição de síntese “doutrinária”. Contudo, também é certo que as passagens fundamentais que pavimentaram as exegeses antigas - sobretudo a do *Teeteto* - e que se tornaram referências sobre o tema, são parcas em definições e subsídios textuais que permitissem uma intervenção analítica mais acurada. Este quadro estimula e facilita o olhar displicente sobre o objeto dando origem às interpretações de evasão que Jullia Annas<sup>13</sup> não demora em tratar como arrebatamento retórico fantasioso derivado em parte, assim entendemos, do efeito hipnótico do “fim ético” que parece mesmo elemento constitutivo não só do significado da expressão *homóiosis theoi* como também de toda a obra platônica<sup>14</sup>. Entretanto, esta situação muda por força da exegese moderna, como explanaremos nas páginas seguintes.

---

<sup>13</sup> ANNAS, 1999.

<sup>14</sup> “Os interesses de Sócrates, o tema dos primeiros diálogos, o tom « prático » ao longo de todos os escritos de Platão, tornam altamente provável que os problemas éticos do seu tempo tenham sido o seu ponto de partida. É desnecessária qualquer elaboração sobre o fato de que ele considerava fundamentalmente importante estabelecer um padrão ético absoluto” (CHERNISS, p.110). Também, segundo Abbagnano, “é possível, desde Aristóteles, reconhecer pelo menos dois sentidos fundamentais que emergem do *corpus*. Um sentido ontológico-epistemológico e outro ético-político. No primeiro, as “ideias” seriam objetos do conhecimento científico e possuiriam um modo de ser distinto do dos objetos naturais e mesmo artefatos, caracterizando-se pela unidade e imutabilidade. Sendo assim, o conhecimento sensível é destituído de seu valor de verdade e até mesmo considerado obstáculo à aquisição do saber autêntico. Quanto ao sentido ético-político, este consistiria no propósito político da filosofia platônica empenhada em realizar a justiça nas relações sociais e em cada indivíduo” (ABBAGNANO, 1998, p.765).

### 3.2 ) Hermenêutica hodierna

Primeiramente, importa observar o errático percurso do tema da semelhança a deus desde os antigos até nosso tempo. Como já aludimos, a trajetória histórica das interpretações da *homóiosis theoi* começa evocando-a como “chave” reveladora do significado total da filosofia contida no *corpus* para adiante reduzi-la ao estado de quase nulidade ou ponto batido e hermenêuticamente superado. Quer dizer, o tema até então objeto de máxima deferência entre os antigos, “lugar comum” segundo Sedley, verteu-se em seguida numa questão despida de potencial heurístico. Entretanto, após seu “recalque” histórico, retorna por obra de David Sedley e Jullia Annas seguidos de outros estudiosos<sup>15</sup>. Antes de tudo, sobre estes, poderíamos, apesar da riqueza de enfoques e conclusões, traçar as linhas nucleares do desenvolvimento de suas reflexões nos seguintes termos: a condição humana do aspirante a sabedoria tem em sua constituição o privilégio de possuir uma alma imortal, contudo, “deformada pela união com o corpo e com tantas misérias”, como lamenta Platão em *Rep.* X, 611b-c.

Por outro lado, e esta é a outra linha nuclear, para os atuais hermenêutas, também é aceito que Platão equilibra e compensa esta lamúria com o reconhecimento de quê, apesar do seu débil estado, a alma quando devidamente educada pela faculdade racional conduz o homem a uma semelhança com deus que lhe confere, em certo sentido, a imortalidade própria deste. Porém, tratar-se-ia de uma imortalidade que de forma alguma significaria a sobrevida do indivíduo<sup>16</sup>. Isto é, não se trata de conquistar e “desfrutar” da imortalidade do deus propriamente dita, mas sim conhecer certos aspectos racionalmente atribuídos a sua condição assim como as vantagens advindas da adoção desse tipo de conhecimento, no sentido de serem pedagogicamente aproveitáveis a melhor (dis) posição da alma diante dos limites corporais e de outras “tantas misérias”. Mais ainda, o saber e a aproximação do estado divino dar-se-ia por intermédio da função intelectual da alma também pressuposta de

<sup>15</sup> SEDLEY 1997 e 2008, ANNAS 1999, RUSSEL 2004, ARMSTRONG 2004, MAHONEY 2005, LAVECCHIA 2006, SILVERMAN 2007 e 2010.

<sup>16</sup> BRISSON, PRADEAU, p.32.

linhagem superior. Em outros termos, a natureza “divina” e “imortal” da alma, mesmo encarnada, logra reconhecer-se como tal e viver atualmente sob a autoridade de um conhecimento superior, desde que apazigúe a convivência conflitante e decisiva com outras forças psíquicas de natureza desmedida e perecível (*Tim.*, 69c-d, 89d – 90d).

Eis, pois, o quadro geral no qual expusemos as questões nucleares que orientam a hermenêutica de nosso tempo e que agora é nossa tarefa avaliar detidamente. Salientamos que, além de David Sedley e Julia Annas, dispensaremos especial atenção as análises de John Armstrong e Allan Silverman, posto julgarmos estes últimos igualmente indispensáveis a compreensão da hermenêutica contemporânea e de sua fundamental contribuição a “ressurreição” e expansão do significado filosófico do tema da *homóiosis theoi* que Platão, parece-lhes, ter autorizado.

### **3.3) John Armstrong e a *homóiosis theoi* enquanto princípio “teocrático-jurídico”.**

Começamos, num primeiro momento, com o artigo *After the ascent: on becoming like god*<sup>17</sup> de John Armstrong que se inicia com um *pars destruens*. Antes de tudo, Armstrong recusa a supracitada chave “ascética” de interpretação da *homóiosis theoi* tão comum entre os antigos<sup>18</sup>. Admite, sem mais, ter sido o impacto da passagem do *Teeteto* o responsável pelo filtro “xamânico” das leituras que findaram por inibir o apetite da pesquisa posterior a antiguidade. A apresentação da imagem da fuga para o alto, sobretudo, revestiu de um apelo “iniciático” a menção da semelhança no texto. Leiamos na íntegra a apresentação do tema no *Teeteto*

Porém não é possível eliminar os males - forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem - nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circular em nesta região, pelo meio da natureza perecível. 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

<sup>17</sup> ARMSTRONG, 2004.

<sup>18</sup> “Desde os antigos platonistas como Eudorus, Philo e Alcinous, a noção de Platão de “tornar-se como deus” ou “seguir deus” foi entendida como um voo desse mundo para um nível mais elevado”( ARMSTRONG, 2004, p.172)

possível semelhante a deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria (176 a-b)<sup>19</sup>

Certamente, as leituras ascéticas que se inspiraram nesta passagem não esgotam o potencial heurístico da menção a um deus a ser assemelhado, como demonstraremos. Por ora, e por prudência, o que podemos sustentar até aqui é que o *Teeteto* foi pouco explorado fora do registro escapista da antiguidade. De todo modo, bem lembra Armstrong, a leitura do *Teeteto* exerceu uma influência poderosa sobre os pioneiros na investigação do conceito, inspirando comentários nos quais a *homóiosis theoi* é lida enquanto aspiração, sobretudo, moral-ascética e salvífica. E Platão muito contribuíra ao enviesamento sacerdotal do tema, uma vez que a imagem da fuga para o alto também encontra respaldo textual em outros diálogos de reconhecida envergadura “doutrinária”. Segundo Armstrong

In *Republic* 6 Socrates says that ‘by consorting with what is divine and ordered [i.e. the Forms], the philosopher becomes as ordered and divine as is possible for a human being’ (500 c–d). After knowing the Forms, the guardians think that ordinary human affairs are trivial and must be compelled to rule the city (519 c). In the *Phaedrus* our pre-mortal souls are said to have seen the Forms ‘because we were pure and unmarked by this thing we are carrying around now, which we call a body, imprisoned like an oyster in its shell’ (250 c 4–6). The philosopher’s thought takes flight, remaining aloof of ordinary human pursuits and recollecting the realities that his soul once beheld when following a god around heaven’s circuit (249 c–d)<sup>20</sup>

Não é difícil observar que tanto na *República* quanto no *Fedro*, o conhecimento das formas e o *déjà-vu* do “circuito do céu”, respectivamente, inspiram *prima facie* um registro “místico”, cujo padrão de satisfação - tornar-se ordenado e divino como as formas ou retornar ao cortejo do deus - somente

---

<sup>19</sup> Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ Θεόδωρε ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, 2001.

<sup>20</sup> “Na *República*, Sócrates diz que “associando-se ao que é divino e ordenado [ou seja, as formas], o filósofo se torna o mais ordenado e divino possível para um ser humano” (500 c–d) Depois de conhecer as formas, os guardiões pensam que assuntos humanos comuns são triviais e devem ser obrigados a governar a cidade (519 c.). No *Fedro*, diz-se que nossas almas pré-mortais viram as Formas, porque éramos puros e não marcados por essa coisa que estamos carregando agora, que chamamos de corpo, preso como uma ostra em sua concha (250 c 4-6). O pensamento do filósofo levanta vôo, mantendo-se distante das atividades humanas comuns e recordando as realidades que sua alma uma vez viu ao seguir um deus ao redor do circuito do céu”, p.173.

pode ser atingido por um esforço de auto-segregação da alma em relação ao corpo avaliado como objeto de desconfiança<sup>21</sup>. No mesmo *Fedro* mencionado por Armstrong o corpo confirma seu “status” de problema em um perceptível incômodo ascético presente na metáfora que se lê após o lamento da perda da pureza e do aprisionamento inelutável da alma no corpo, descrita como “uma ostra em uma casca”. Ou seja, na base das argumentações e imagens que descrevem a semelhança a deus em termos “esotéricos”, é sempre prudente considerarmos o tipo de tratamento teórico a que Platão submete o corpo e que descreve exemplarmente no *Fédon* em 67 c, quando se define a filosofia como disciplina ou exercício para a morte (*melétê thanátou*, 250 c 4-6).

É óbvio nestes testemunhos filosóficos uma intransigente suspeição em relação ao corpo cuja dinâmica aponta para o “voo” do pensamento além da cidade e o gradativo alheamento do filósofo das atividades humanas ordinárias. Politicamente estes textos comporiam uma espécie de “introdução ao exílio da alma” haja vista estimularem o abandono dos processos sociais e participativos, além de uma renúncia *in toto* da esfera sensível natural. Contudo, adverte Armstrong, as conclusões escapistas além de precipitadas são contrabalançadas por generosas avaliações sobre o mundo e o homem mesmo no *Fédon* (109 a – 111 a) e no *Fedro* (250 b – 252 d, 253 c). Por que então o modelo da “fuga para o alto” seduziu tanto a exegese? Devemos isso, a ausência de definições precisas e acessíveis por parte de Platão acerca do deus e do processo de divinização:

The *Republic* sometimes speaks of becoming like morally upright Olympians, but at other times of becoming like the Forms (*Rep.* 383 c, 500 b–c; cf. *Phaedo* 65 d). The *Theaetetus* mentions god as the ideal, but says nothing about god’s properties except that he ‘is never and in no way unjust (176 b 8–c 1), leaving it open as to whether god is a soul, a Form, or something else. In the *Phaedrus* we follow the wellordered [...] if Plato would have us assimilate ourselves to god, he should provide a clearer notion of what god is and what it is about god that we should follow or emulate.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> No *Fédon*, Sócrates denomina a filosofia de “prática de morrer” (64 a) pela qual os filósofos purificam suas almas da influência do corpo enquanto buscam conhecimento do que é puro, sempre existente, imortal e imutável (79 d 1–2).

<sup>22</sup> “A *República* às vezes fala em nos tornar olímpicos moralmente retos, mas em outros momentos em nos tornar como as formas (*Rep.* 383 c, 500 b-c; cf. *Fedro* 65 d). O *Teeteto* menciona Deus como o ideal, mas não diz nada sobre as propriedades de Deus exceto que ele nunca e de maneira alguma é injusto” (176 b 8-c 1), deixando em aberto se Deus é uma alma, uma forma ou outra coisa. No *Fedro*, seguimos os olímpicos bem-ordenados ao redor do céu, mas nossas almas estão mais impressionadas e nutridas pelas Formas na planície além (246 a



Armstrong deixa claro, os diálogos nos quais se assentam tais interpretações - além da *República* e do *Fedro*, também o *Fédon* e o *Teeteto* - carecem exatamente de uma descrição de deus suficientemente sólida para que possamos com razoável segurança interpretar a semelhança. Ou seja, Platão não fornece uma definição clara ao oscilar entre as formas e a representação antropomórfica da tradição mítico-poética. Por sua vez, os diálogos supracitados confundem mais ainda o problema ao invés de esboçarem conceituá-lo. Entretanto, Armstrong conduz a questão a um enquadramento conceitual apoiando-se em outros textos que lhe permitiram superar o tratamento aleatório do tema e efetivar uma “sutura” definicional acerca do deus:

In particular, I argue that Plato's identification of god with *nous* or intelligence in the *Timaeus*, *Philebus*, and *Laws* influences his conception of assimilation to god. Rather than fleeing from the sensible world, becoming like this god commits one to improving it. In the *Laws* especially, following god requires an effort to unify the city under intelligent law and to educate the citizens in virtue.<sup>23</sup>

Após uma espécie de “cerco hermenêutico” Armstrong dispensa aos diálogos *Filebo*, *Timeu* e *Leis* uma consideração pelo tema bem mais diligente, à medida que acredita que Platão reitera nesses textos um deus definido como inteligência (*nous*). Mais precisamente no *Filebo*, se descreve a inteligência como comprometida com toda a realidade, o que permite Armstrong ampliar o alcance da semelhança, uma vez que a inteligência atua em diversos níveis. Todavia, como opera a inteligência nessas múltiplas esferas da realidade, ou seja, como deus age na constituição do real? Quanto a isto, Armstrong repete a lição do *Filebo*

We do find such an account, though, in the *Philebus*, where Socrates himself posits intelligence as one of four fundamental categories of being (23 c–d). Intelligence's role in this new ontology is to mix limit with the unlimited to produce harmonious and well proportioned things

---

– 248 c). E se Platão nos faria assimilar a Deus, ele deveria fornecer uma noção mais clara do que é Deus e o que é, a respeito de Deus, que nós devemos seguir ou emular”. p.174.

<sup>23</sup> “Em particular, argumento que a identificação de Platão de deus com *nous* ou inteligência no *Timeu*, *Filebo* e *Leis* influencia sua concepção de assimilação a deus. Em vez de fugir do mundo sensível, tornar-se como este deus compromete-se a melhorá-lo. Especialmente nas *Leis*, seguir a deus requer um esforço de unificar a cidade sob leis inteligentes e educar os cidadãos”, p.171.

such as the most perfect forms of music, the seasons, health in the body, and virtues in the soul (25 d–26 b).<sup>24</sup>

Neste diálogo Platão atribui à inteligência a habilidade de produzir - *urbi et orbi* - ordenamentos ou proporcionalidades harmônicas. Isto é, todos os níveis da realidade - natureza, cidade e indivíduo - dependeriam da ação da inteligência de modo estrutural. É o que deixa claro Sócrates quando observa na conversação que a inteligência de que dispomos para produzir saúde, música e outras formas de ordem em pequena escala, é apenas parte da inteligência que ordena o universo em sua totalidade (30 a-c). O *Filebo* ainda apresenta a inteligência como (i) causa eficiente sempre comprometida com o melhor (26 e 6, 27 b 1, 28 d–e, 30 d 10–e 1) (ii) governo eterno do universo e autoridade suprema tanto do céu como da terra (28 c 7–8; cf. 28 a 4–6, 33 b 7) (iii) sinônimo de sabedoria (cf. 28 a 4, 59 d 1, 66 b 5–6).

Esta prolixa descrição da inteligência no *Filebo* indica uma primeira aproximação da *homóiosis theoi* com a cidade, uma vez que, como deus, podemos, *mutatis mutandis*, engendrar aperfeiçoamentos na realidade (*Timeu* 89a). Isto é, como humanos somos capazes de intervir no real - e em nós mesmos - nos credenciando a melhorar sob a orientação da inteligência. Em certo sentido, arremedos do *nous* que somos, podemos limitadamente e eventualmente reproduzir seu poder e atenuar precariedades. Por isto o *nous* age politicamente através e entre os homens produzindo instituições que tutelam os processos e conflitos da *polis*. Bem contrariamente as teses escapistas, o deus que Platão exorta emular mobiliza-se e cria conhecimento aplicável no plano concreto da experiência social, e o faz também produzindo misturas harmoniosas do limite e do ilimitado. Em certo sentido, trata-se de planejar a cidade com o traço e zelo organizativos que o *nous* performa noutros contextos ontológicos.

---

<sup>24</sup> “Encontramos esse relato, porém, no *Filebo*, onde Sócrates ele mesmo coloca a inteligência como uma das quatro categorias fundamentais de ser (23 c – d). O papel da inteligência nessa nova ontologia é misturar limite com o ilimitado para produzir coisas harmoniosas e bem proporcionadas, como as formas mais perfeitas de música, as estações do ano, saúde no corpo e virtudes na alma (25 d – 26 b)”, p. 173-174.

Entretanto, após realçar no *Filebo* a versatilidade “plástica” da inteligência divina, Armstrong parece extrair do *Timeu* uma versão da *homóiosis theoi* que, por um lado, ainda sustente a defesa socrática do *nous* divino como modelo do sensível e das atividades humanas e, por outro, realce em nós a condição contemplativa com a qual tangenciamos o divino, como estabelece o próprio *Timeu* no que segue:

E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que há em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz. Para todos os seres há somente um cuidado a ter em atenção: atribuir a cada coisa os alimentos e os movimentos que lhes são próprios. Os movimentos congêneres do que há de divino em nós são os pensamentos e as órbitas do universo. É necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objecto pensado de acordo com a natureza original, e, depois de ter feito esta assimilação, atingir o sumo objectivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro (90 c- d).<sup>25</sup>

Antes desta passagem quase oracular do diálogo deus é descrito como o demiurgo cósmico e não mais como inteligência. Contudo, o *nous* divino do *Filebo* ecoa em suas páginas e Armstrong garante sobrevida à inteligência divina como definição sólida do deus, uma vez que o tecelão do universo presente no *Timeu* fez as coisas para se tornarem o mais possível parecidas com ele, impondo ordem sobre o que seria caótico, isto é, estruturando o informe com inteligência. Também o demiurgo imprime ordem dotando os corpos de alma e a alma de inteligência de modo que esta possa ordenar a realidade perceptível através da alma do mundo (29 e; 30 a-b; 69 b).

Em certo sentido, razoavelmente à vista, é uma “proliferação” do *nous* no mundo - sob auspícios do demiurgo - o que se descreve no *Timeu*. No contexto do diálogo, participar do divino exige cuidar da parte divina da alma

<sup>25</sup> μνασμένω φρουεῖν μέν αθάνατα καὶ θεία, ἀντὶ ἀληθείας ἐφάπτηται, πάσα ἀνάγκη πού. καθ' ὅσον δ' αὐμετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσει ἀθανασία ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μερὸ ἀπολείπειν, ἀτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τό θείου ἔχουτά τε αὐτόν ἐν κεκοσμημένον τόν δαίμονα σύυοικου ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι, θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οικείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις οἱ τοῦ παντός διανοήσεις δ καὶ περιφοραί- ταῦται δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ. τὰς περὶ τῆς γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένα ἡμῶν περιόδου ἐξορθοῦντα διὰ τό καταμαυθᾶν τὰς τοῦ παντός ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοομένῳ τό κατανοοῦν ἐξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιωσαυτά δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τοῦ πάραυτα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον (90 c-d). Tradução Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanístico, 2011, ISBN: 978-989-8281-83-8, ISBN Digital: 978-989-8281-84-5.

através da disciplina do corpo e das paixões (44 b, 86b – 89c). Todavia, o controle somático operaria apenas enquanto propedêutica do “amor ao aprendizado e à verdadeira sabedoria” (90b 6-7), esta sim objetivo precípua do controle das paixões e do cultivo da alma divina. São estas condições à divinização que permitem Armstrong desenvolver no *Timeu* uma análise da semelhança que mais parece - sob a rubrica da *homóiosis theoi* - um encômio à vida contemplativa do intelecto. Nos termos de Armstrong

This account of assimilation differs from the one inspired by the *Philebus*' conception of god. Rather than imitating god's causal activity by producing well-proportioned mixtures ourselves, the immortal part of the soul is to imitate the motions of the world soul by coming to understand them. Trying to understand the principles of cosmic order is different from applying them to the world of becoming. Hence, the *Timaeus* emphasizes contemplating the cosmos as our end - perhaps in lieu of trying to improve it. Was Plato an escapist after all?<sup>26</sup>

Aperfeiçoar o mundo não parece ser mais o *telos* da divinização no *Timeu*. Ao contrário, a contemplação do cosmos e seus princípios inteligentes é promovida ao nível de *sumo objetivo da vida*. Sendo assim, Platão teria dado um passo na exposição conceitual e gradual do tema revelando da assimilação uma interface intelectualista insuspeita, porém, esboçada no *Filebo*? Armstrong responderia afirmativamente e poderia evocar em sua defesa o congênero divino do pensamento e das órbitas do universo que Platão descreve em 90 c-d. A *homóiosis theoi* no *Timeu* parece depender desta equação de origem, uma vez que a alma intelectual para reacender sua chama divina deve dispor-se “à aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo”. De modo categórico diríamos: somente conhecendo os movimentos celestes é que a alma recupera sua verdadeira natureza que co-participa - com os astros e seus movimentos - do gênero divino. Em certo sentido, o alinhamento do nosso pensamento às órbitas divinas do universo “tornando aquilo que pensa semelhante ao objeto pensado de acordo com a natureza original”, seria a apresentação sumária do meio e da finalidade da semelhança no *Timeu*, mas também a exposição de

---

<sup>26</sup> “Essa explicação da assimilação difere daquela inspirada na concepção de deus do *Filebo*. Em vez de imitar a atividade causal de Deus produzindo misturas bem proporcionadas, a parte imortal da alma imita os movimentos da alma do mundo, para entendê-los. Tentar entender os princípios da ordem cósmica é diferente de aplicá-los ao mundo do *dever*. Por isso, o *Timeu* enfatiza contemplar o *cosmos* como nosso fim – talvez ao invés de tentar melhorá-lo. Afinal, Platão foi um escapista?”, p.176.

seu temperamento intelectualista. Isto é, no diálogo, assemelhar-se a deus seria uma realização da espécie intelectual da alma pressuposta compartilhar geneticamente a divindade e imortalidade das órbitas perfeitas do universo.

Todavia, à espécie intelectual da alma - e isso é exegeticamente decisivo - cabe apenas produzir inteligibilidade sobre o mundo, uma vez que, nas palavras de Armstrong, “trying to understand the principles of cosmic order is different from applying them to the world of becoming”<sup>27</sup>. Tal assertiva deixa escapar que o intelecto contemplativo além de necessário seria também suficiente para produzir a semelhança. Ficamos sem nada saber sobre que tipo de benefício prático teria e traria à *pólis* o filósofo nesta condição. E isto não parece pouco pra Platão<sup>28</sup>. Contudo, a sutura conceitual de Armstrong ainda não deu seu último ponto. Somente nas *Leis* é que sua interpretação se consuma conciliando os aspectos práticos e contemplativos da semelhança antes isolados, segundo entende, no *Filebo* e *Timeu* respectivamente. Sobre este ponto escreve:

the divine men of the *Laws* imitate on the social level what god does at the cosmic level. As the demiurge of the *Timaeus* looked to an eternal model before creating our world (*Tim.* 29 a), the guardians too combine knowledge and practice. Contemplation and action are harmonious aspects of the ideal life.<sup>29</sup>

O “homem divino” ao qual se refere Armstrong não é outro se não o guardião. A prerrogativa do guardião da lei é ser divino e ser capaz de meditar sobre a natureza dos deuses (966 c-d). A exegese de Armstrong deu um passo adiante na aproximação com a cidade. Suas relações se aprofundam porque é da alçada do guardião imitar no nível legal e social o que deus faz no nível cósmico. Pelas mãos legiferantes dos guardiões a Instituição da lei representa na cidade a ação do deus na escala ampla. Porém, há uma novidade. Para os

---

<sup>27</sup> “Tentar entender os princípios da ordem cósmica é diferente de aplicá-los ao mundo do devir”, p.176.

<sup>28</sup> “Os interesses de Sócrates, o tema dos primeiros diálogos, o tom « prático » ao longo de todos os escritos de Platão, tornam altamente provável que os problemas éticos do seu tempo tenham sido o seu ponto de partida. É desnecessária qualquer elaboração sobre o fato de que ele considerava fundamentalmente importante estabelecer um padrão ético absoluto”, CHERNISS, p.110.

<sup>29</sup> “Os homens divinos das *Leis* imitam no nível social o que Deus faz no nível cósmico. Como o demiurgo do *Timeu* olhou para um eterno modelo antes de criar nosso mundo (*Tim.* 29 a), os guardiões também combinam conhecimento e prática. Contemplação e ação são aspectos harmoniosos da vida ideal”, p.178.

legítimos guardiões das leis - além do conhecimento da verdade de todas as coisas - deve-se exigir serem capazes de interpretá-la na fala e segui-la na ação (966 b 5-7). Ou seja, a verdade divina que no *Timeu* parece divinizar no ato contemplativo, reivindica nas *Leis* o “mundo da vida” e se põe como exigência prática de natureza social e “psicológica”, no sentido de que a semelhança também se justifica como governo das relações sociais e domínio de si do indivíduo, como veremos. Antes, precisamos realçar o toque “inclusivo” - levemente presente no *Filebo* - com o qual Armstrong, nas *Leis*, preenche com tintas “democráticas” o quadro da *homóiosis theoi*. Trata-se da disponibilidade horizontal da semelhança que Platão teria descrito na cidade fictícia de *Magnésia*:

Magnesia does have guardians, however, and they must understand, explain, and defend the city's laws. This, along with their obedience to the law, is their contribution to the good of the whole and is the way in which they become like god. Ordinary citizens do not supervise the city's institutions in the way that the guardians do. Their ordering activities are more focused on their own souls and so their assimilation to the divine is more limited. They nonetheless contribute to the city's order, and this contributes to the order of the universe, which is the aim of god's creative efforts.<sup>30</sup>

Neste comentário Armstrong submete definitivamente a semelhança à gramática do mundo social e político. No *Timeu* ela parece reservada àqueles que alinham o pensamento as órbitas divinas. Mas não há explicitamente nenhuma menção no diálogo sobre qual indivíduo seria capaz de contemplar o divino nos céus, embora o “amor ao aprendizado e à verdadeira sabedoria” nos remeta ato contínuo à figura do filósofo. De todo modo, é inegável a dificuldade em se fazer uma análise política do tema - a não ser em sentido alusivo - em uma narrativa cosmológica. Todavia, nas *Leis*, é possível reconhecer o “papel social” que a *homóiosis theoi* performaria no seio de uma sociedade ordenada e educada, embora ao custo da “vulgarização” de sua ocorrência. Porém, ao fim e ao cabo *Magnésia* se aproxima mais de uma “teocracia jurídica” da

---

<sup>30</sup> “Magnésia possui guardiões, no entanto, eles devem entender, explicar, e defender as leis da cidade. Isso, juntamente com sua obediência e contribuição para o bem do todo, é o caminho para que eles se tornem como deus. Cidadãos comuns não supervisionam as instituições da cidade da maneira que os guardiões fazem. Suas atividades ordenadoras são mais focadas em suas próprias almas e, portanto, sua assimilação ao divino é mais limitada. Não obstante, contribuem para a ordem da cidade, e isso contribui para a ordem do universo, que é o objetivo dos esforços criativos de Deus”, p.182.

inteligência divina na qual a semelhança a deus de cada indivíduo firma-se consoante o lugar que ocupa na heterogeneidade estamental da cidade.

No estamento superior, reserva-se aos guardiões a tutela e explicação da lei protetora plasmada como imitação cidadina do *nous* cósmico. Assim, a observância da lei e a contribuição ao bem do todo comporiam no guardião sua específica semelhança a deus. Por outro lado, ao cidadão comum do estamento inferior encontra-se em oferta uma semelhança restrita. Antes de tudo, o cidadão torna-se deus ordenando sua alma pelo disciplinamento dos apetites sensíveis através das leis porque estas são boas na proporção que incorporam inteligência (714 a 1- 2, 890 d, 957 c 3 - 7). Ao estamento inferior resta a obediência a lei. Este ato é suficiente a constiuição da semelhança no não-guardião e dele deriva a virtude de uma alma ordenada pela lei ou pela melhor referencia possível a disposição do homem, qual seja, seu próprio *nous* cuja confiabilidade é dividida com o próprio princípio noético divino que a tudo dispõe medida (714 a; 890 d; 957 c).

Enfim, parece-nos que na avaliação de Armstrong, *Magnésia* assinalaria a mais potente formulação platônica acerca do tema da *homóiosis theoi*. Isto faz crer que, levada às últimas conseqüências, a busca conceitual de Armstrong iniciada no *Filebo* o conduzira a acentuar da semelhança a deus um sentido quase que exclusivamente jurídico-político. Em outros termos, aprofundar a compreensão de deus definido como inteligência lhe permitiu pensar a *homóiosis theoi* como processo que se desdobra em diversos níveis ao ponto de atingir na cidade o papel de fundamento da estrutura jurídica. Isto é, a semelhança a deus (ou semelhança a inteligência) se constitui fonte tanto da harmonia da alma individual como também de toda a cidade na forma da observância a lei forjada pela emulação da inteligência divina. Neste sentido, teríamos, assim, um tipo de teocracia jurídica como resposta de Armstrong as questões suscitadas pelo tema. Cabe frisar, que constituiremos um quadro sinóptico - ao final do capítulo - com o que consideramos essencial em seu artigo e em caráter dialógico com outros comentadores supracitados que agora seguir-se-ão. Por ora, nos ocupemos com um inspirador artigo de Allan Silverman.

### 3.4) Allan Silverman e a *homóiosis theoi* enquanto *paidéia* filosófica da cidade “anárquica”

Começemos com uma advertência. Embora seu artigo *Ascent and descent: The philosopher's regret*<sup>31</sup> não forneça uma análise direta do nosso objeto de pesquisa, Allan Silverman exhibe nele algumas sugestões promissoras sobre o tema, além de subverter certa interpretação canônica relativa à cidade ideal descrita na *República*, como exporemos adiante. Entretanto, o que lhe ocupa, de início, é enfrentar a indignação de Glaucon diante da coerção que sofre o filósofo quando este atinge o ápice de uma existência dedicada à pesquisa. Exclama Glaucon: “isso parece muito injusto! Será que vamos fazê-lo ter uma vida pior quando esta em seu poder viver uma melhor?” (*Rep.* 519 d 8-9). Consternado, Glaucon se refere à contemplação pelo filósofo da forma do *Bem* quando atinge a abóbada do cosmos noético. Parece lícito indagar: a felicidade que disto resulta pode ser de alguma maneira barganhada? Por que o filósofo abandonaria o que sempre aspirou retornando a condição ilusória e inferior de onde partiu e que agora pode reconhecer como tal?

A argumentação de Silverman pretende demonstrar que o filósofo, sem decréscimo de sua felicidade, retorna com pesar ao *ethos* público movido por justificativas racionais e empatia. Todavia, não obstante a relevância dos sentimentos do filósofo ao decidir descer, à nossa pesquisa interessa bem mais com o quê se depara o filósofo, segundo Silverman, no termo de sua ascensão, assim como seu compromisso pós-contemplação e em que medida o estado experimentado o deifica e *ipso facto* ilumina sentidos da *homóiosis theoi* heuristicamente promissores. Antes de tudo, semelhante a John Armstrong, Silverman resiste às apreciações “beatíficas” do tema e considera que equívocos exegéticos de plotinianos<sup>32</sup> teriam obscurecido sua mensagem nuclear e apresentado como saldo negativo o estereótipo reducionista da fuga. Esquivando-se da literalidade precipitada com que julga ter sido lida a passagem do *Teeteto*, Silverman sugere uma fecunda analogia da *homóiosis*

---

<sup>31</sup> SILVERMAN, 2007.

<sup>32</sup> Idem, p.41.



*theoi* como aquisição de uma harmonia psíquica que mimetiza o inteligível em sentido estrutural pois

The precise form of Plato's teleology aside, the good that one acquires by coming to know the Good is the proper arrangement of one's soul (parts). This arrangement is itself an image of the order among the Forms, and it too is *kata logon*, here "according to Reason" (now in a different sense than *kata logon* as it applies to the Forms), and as a result the soul is *kosmios* and *theios* (ordered and divine), to the degree possible for a human soul (*Rep.* VI.500c9–d1)<sup>33</sup>

Silverman sugere que a alma experimentaria uma expansão interior encetada pelo conhecimento do *bem* cujo efeito faria brotar em si um tipo de réplica psíquica da estrutura inteligível urdida de *acordo com a razão*. Entretanto, tal acordo, assim entendemos, bifurca-se em dois sentidos fundamentais. Em primeiro lugar, *kata logon* pode significar um estado interior que diria respeito a harmonia das forças expressivas<sup>34</sup> da alma em cizânia e disputa por soberania<sup>35</sup> (*Rep.*, 442 a-b), cujo triunfo racional implicaria acréscimo qualitativo em sua condição e lhe auferiria vantagens práticas, posto estar de *acordo com a razão* produzir o regime natural da alma<sup>36</sup>. Neste aspecto, a alma tornou-se deus, ordenada e bem composta porque participa da felicidade do divino o tanto quanto *possível para uma alma humana*. Em segundo lugar, *kata logon* igualmente pode significar uma "imagem" que o intelecto contempla entre as idéias e suas múltiplas combinações e separações. Aqui, entendemos, a alma contempla conexões e interrelações que tomadas em seu conjunto operariam como modelo dialético de racionalidade aplicável a diversos contextos. Esta contemplação que converte a alma em cosmos a presenteia na forma de um ganho de natureza intelectual, à medida que implica necessariamente uma relação da alma com o inteligível e especialmente com a idéia do bem, *primus inter pars* do sistema eidético.

<sup>33</sup> "À parte a forma precisa da teleologia de Platão, o bem que se adquire por vir a conhecer o Bem é a boa disposição da alma (partes). Este arranjo é em si uma imagem da ordem entre as Formas, e isso também é *kata logon*, aqui "segundo a Razão" (agora em um sentido diferente de *kata logon* como ele se aplica às Formas), e como resultado, a alma é *kosmios* e *theios* (ordenada e divina), na medida do possível para uma alma humana (*Rep.* VI.500c9-d1)", p.47.

<sup>34</sup> "Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Aprendemos (μανθάνομεν), graças a um; irritamo-nos (ἐπιθυμοῦμεν), por outro dos que temos em nós; temos apetites, por um terceiro, relativo aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há irmãos destes (τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά); ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira, quando somos impulsionados (ὅταν ὁρμήσωμεν)" (*Rep.*, 436a-b).

<sup>35</sup> JAEGER, 2001, p.810.

<sup>36</sup> Idem, p.935.

Para nosso propósito no momento, este segundo sentido permite desenvolvimentos mais alvissareiros, uma vez que obtemos aqui a inspiração de uma leitura na qual a *homóiosis theoi* - prescindindo do proselitismo doutrinário sempre disposto a oferecer felicidade ou salvação - pode também ser pensada como recurso “alegórico” que proveria ao filósofo certa referência formal do procedimento da razão. O que o filósofo conquista ao ascender com o pensamento às formas seria também, em algum sentido metafórico, o *modus operandi* da racionalidade “em si”, porém, não no sentido de se referir a uma *forma ou eidos* da razão, uma essência identitária. Antes disso, seria algo que permitiria a visão inteligente dos inteligíveis ou das essências. A analogia com a visão merece ser mais explorada.

Sob certo aspecto, contemplar o espetáculo do sistema das formas seria análogo a adotar o ponto de vista de deus e, neste sentido, tornar-se semelhante a ele consistiria em “vê” como ele “vê”, algo como arraigar na alma o que foi concedido a ela pela visão do bem após rigorosa e gradual educação dialética<sup>37</sup>. Trata-se-ia, como vimos, da conquista pela alma do dialético de um padrão racional de organização sistemática e coerente de conteúdos, algo que assegure a inteligência algum tipo de garantia de inteligibilidade em cenários de multiplicidades conflitantes, seja o campo simbólico e passional da alma individual, o material da natureza e seus processos ou o social e jurídico da cidade. Obviamente não se trata de um *a priori* kantiano, uma vez que dependeria da educação dialética da alma. Muito menos seria uma forma, uma vez que permite conhecer as próprias formas e suas relações recíprocas assim como uma “imagem” geral das relações racionais que as vinculam, algo que Silverman denominará adiante de “imagem da razão”. Por enquanto tratemos rapidamente da descida do filósofo cuja alma tornou-se *kata logon*.

Em termos gerais, o filósofo declina da permanência porque o próprio “bem” o compele à empatia advertindo a alma quanto ao deleite complacente da nova condição, mesmo se tratando de uma experiência que a preenche por completo. Silverman se encarrega em clarificar exatamente em quais condições a alma do filósofo abre mão de sua relação direta com o bem metafísico para ocupar-se com os bens transitórios da cidade, cujo campo

---

<sup>37</sup> Cf. *Crátilo*, 390c e *República*, VII, 532a.

específico de disputa é a política introduzida por Silverman no tema e de modo indireto nos seguintes termos:

The philosopher-ruler thus focuses on individual souls. His model is the fully intelligent, completely virtuous soul, a soul whose motion and direction, as it were, are in accord with its complete and constant knowledge of the Forms. To put it differently, but, I think, equivalently, he takes to heart the idea of *homoiôsis theô*: he uses his knowledge of the Good and other Forms, along with his self-knowledge, to recreate in others, to the best of his and their ability, an image of reason<sup>38</sup>

Silverman deixa claro o cerne político da semelhança a deus pelo filósofo. Afinal, como ele recriaria uma “imagem da razão” nos outros senão por meio de uma educação estatal e, portanto, política? Igualmente poderíamos afirmar que o prêmio que lhe é concedido ao tornar-se *kata logon* vem acompanhado de uma obrigação. Sua felicidade pessoal vale menos que o bem e unidade da cidade. Empenha-se então o filósofo em, descendo, assemelhar toda a cidade. Ou seja, o filósofo assemelhado - que emula deus porque possui o saber das formas e de suas relações - credencia-se a fundar a cidade como reflexo da “imagem da razão” ou *kata logon*. Todavia, e isto é muito importante, apenas pressupondo que:

True education recognizes that everyone has the power to reason and that reason is such that, by its very nature, it is always capable of coming to understand the Good. *Anyone is thus metaphysically capable of becoming a philosopher*. This too, then, is something the philosopher also recognizes, and it becomes part of his understanding of the Good.<sup>39</sup>

Sem maiores explicações Silverman sugere que a semelhança impacta o filósofo de tal sorte que este repentinamente compreende a capacidade de conhecer o “bem” presente nas almas (*Rep.* VII.518b6 ff.). Em outras palavras,

---

<sup>38</sup> “O filósofo-governante se concentra, portanto, sobre as almas individuais. Seu modelo é a alma totalmente inteligente, completamente virtuosa, uma alma cujo movimento e direção, por assim dizer, estão de acordo com o seu conhecimento completo e constante das Formas. Para colocá-lo de forma diferente, mas, eu acho, de forma equivalente, ele leva a sério a idéia de *homoiôsis theoi*: ele usa o seu conhecimento do bem e outras formas, juntamente com o seu auto-conhecimento, para recriar em outros, com o melhor de sua capacidade, uma imagem de razão”, p.60.

<sup>39</sup> “A verdadeira educação reconhece que toda a gente tem o poder de razão e essa razão é tal que, por sua própria natureza, é sempre capaz de chegar a compreender o Bem. Qualquer um é, portanto, metafisicamente capaz de se tornar um filósofo. Isso também, então, é algo que o filósofo também reconhece, e torna-se parte de sua compreensão do Bem”, p.48.

constitui a semelhança tanto o reconhecimento da reflexibilidade inata da estrutura metafísica da alma quanto o impulso do filósofo assemelhado em assegurar a cada cidadão seu quinhão de divindade em conformidade com o desenvolvimento de sua razão. Esta advertência de conformidade é crucial porque, apesar da universal capacidade metafísica da alma em tornar-se filósofa, poucas efetivamente se tornam ou raras são as almas que contemplam o “bem” e são agraciadas com o *kata logon* e/ou a *imagem da razão* que as invade. Quer dizer, embora as almas dos cidadãos estejam estruturalmente aptas à filosofia, poucos de fato se dispõem a praticá-la. Mas mesmo esse reconhecimento não faz fraquejar o filósofo, ao contrário, este se sente mais fortalecido e não se exime da descida, entre outras motivações, porque

The philosopher recognizes that, given his circumstances and those of the other citizens, it is better to go down to rule. Why is it better? I think that the answer is that the philosopher recognizes that the very same means needed to create a prospect for anyone to become a philosopher will also make for the most good even for those who will not make it — and this means is education. Now this is a persuasive line of thought only if the philosopher can see how his intervention will actually produce an imitation of the Good even in those who are not philosophers<sup>40</sup>

Sob outro ponto de vista, Silverman nos confronta com a mesma consternação presente em Glaucon ávido em saber por que seria melhor para o filósofo abandonar o regozijo contemplativo. A resposta chega na forma de um argumento, digamos, pedagógico. O filósofo abandona o estado contemplativo porque - ordenado pelo “bem” e agindo sempre em função do melhor - aceita que é melhor descer para aumentar a quantidade<sup>41</sup> de bem no mundo do que não fazê-lo, e isto implica atingir filosoficamente todos os não-filósofos, à medida que estes sendo melhores com a filosofia do que sem e sendo também mais numerosos, ampliam demasiado a presença da filosofia e

---

<sup>40</sup> “O filósofo reconhece que, dadas as suas circunstâncias e as dos outros cidadãos, é melhor ir para baixo e governar. Por que é melhor? Eu acho que a resposta é que o filósofo reconhece que os mesmos meios necessários para criar um projeto para alguém se tornar um filósofo também vão fazer bem para a maioria, mesmo para aqueles que não vão realizá-lo - e esse meio é a educação. Agora, esta é uma linha de pensamento persuasiva somente se o filósofo puder ver como a sua intervenção vai realmente produzir uma imitação do Bem mesmo naqueles que não são filósofos”, p.65.

<sup>41</sup> Idem, p.52.

do “bem” na cidade. Para garantir a extensão do “bem” na cidade o filósofo pode contar com uma educação estatal pronta para lhe servir ordenando o campo psíquico dos cidadãos segundo uma lógica da imitação do bem ou da *imagem da razão* distribuída em função da variação dos tipos “psicológicos”, algo próximo do que sugeriu Jaeger<sup>42</sup>. Entretanto, há um ônus ao encargo do não-filósofo, qual seja, a restrição moral de sua semelhança. Com efeito, a assimilação para este consistiria na autonomia moral da alma frente aos desejos, mesmo que lhe falte o conhecimento intelectual do “bem”. A “imagem da razão” que a educação filosófica do estado faz sua alma digerir o torna *kata logon* na medida que lhe é adequada e proporcional. Por outro lado, o conhecimento do “bem” seria a distinção entre a semelhança do filósofo e a do cidadão comum, além da “imagem da razão” do primeiro ser, digamos, colhida na fonte, enquanto o segundo a experimenta de modo mediado. O mesmo pode-se dizer da justiça e felicidade que a alma goza. Curiosamente, a planificação racional da cidade para onde desaguam as análises de Silverman, assim como Armstrong, garante a felicidade ao alcance de todos. Porém, bem mais interessante é o inusitado paradoxo que esta planificação revela, uma vez que aprofunda ainda mais a politização de sua exegese e cobra o sacrifício da *pólis* tripartite como padrão político concebido em *logos* na *República*. Acreditamos que Silverman não pode furtar-se a esta destituição, uma vez que a estrutura da cidade tripartite contradiz o propósito político do seu filósofo assemelhado e, portanto, lhe interessa usurpar da *pólis* do filósofo-rei sua posição canônica na teoria política do fundador da Academia.

Silverman inicia o exame da cidade descrita por Sócrates lembrando não haver uma *forma* ou um *eidos* da cidade<sup>43</sup>. Descarta-se, portanto, a responsabilidade por alguma autoridade ou normatividade formal da cidade tripartite, esta não se constitui enquanto arquetipo do político em Platão. Mas isto não impediu a tradição de pesquisa de reputar à cidade tripartite com seus estamentos, suas virtudes, funções etc., o privilégio teórico de ter, no conjunto do *corpus*, melhor representado idealmente a função espiritual<sup>44</sup> da polis

---

<sup>42</sup> JAEGER, 2011, p.802.

<sup>43</sup> De acordo com Burny et em *Utopia e Razão* o “paradigma nos céus” (592b2) não é uma forma, p.42.

<sup>44</sup> JAEGER, p.751.

pensada por Platão. Sócrates teria apresentado em discurso a mais nítida formulação ideal da preocupação central da filosofia política, qual seja, o que estrutura justamente uma comunidade de homens?

Contudo, em um melhor exame, a cidade tripartite, a julgar por Silverman, não mereceria a alta idealidade reservada pelos comentadores. Pelo contrário, ao discurso de Sócrates falta idealidade suficiente por ser parcialmente racional. Por um lado, porque não é produto da razão pura, uma vez que Platão recorre a várias instituições concretas para temperar historicamente seu quadro sócio-ideal e, por outro, não pressupõe o mesmo desenvolvimento racional para todas as classes por causas que não consegue mudar, embora ofereça a mesma educação aos jovens. Esta última, no quadro da cidade tripartite, acentua Silverman, resulta em uma comunidade com poucos adultos totalmente instruídos. O sentido psíquico desta instrução completa, a crermos na argumentação de Silverman, somente poderia consistir no ordenamento da alma de "acordo com a razão". Mas não caberia exatamente aos poucos instruídos pela razão governar, como se encia a conhecida analogia entre alma e cidade presente na *República*?

Até mesmo a analogia símbolo da cidade justa e eixo da narrativa socrática se revela vacilante, analisa Silverman. Embora a cidade tripartite se apresente expressamente na *República* como imagem ampliada da alma justa (368 c-d; 435 b-c), o valor hermenêutico deste engenhoso paralelismo psico-político é objeto de controvérsias. Podemos citar como exemplo Cornford<sup>45</sup> advertindo sem cerimônia que poderíamos simplesmente esta diante de um "esquema artificial" e falso. Jaeger, por seu turno, faz do que denomina "concepção orgânica do estado"<sup>46</sup> na *República* um episódio subalterno a teoria da alma também ali contida. Silverman também lembra que mesmo na *República* encontramos alusões à uma comunidade melhor que a tripartite

---

<sup>45</sup> "The new and peculiar feature of this psychology is the invention of the part called to (...) intermediate between Reason and Desire (...) this view of the genesis of his triple psychology will become more probable, if we can show that the scheme is artificial and false, and not such as a philosopher working independently by direct introspective analysis would be likely to reach", Cornford, 1912.

<sup>46</sup> "É na teoria das partes da alma que desemboca a investigação do problema do que é justo. O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos vêem a medula da República platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a 'imagem reflexa ampliada' da alma e da sua estrutura reflexiva", p.751.



(VIII.543d1-544a1), uma vez que esta cindi-se em classes rígidas e controladas ao ponto de serem justificadas com uma “nobre mentira”. Sem mais nos alongarmos - voltaremos a este tema em outro momento - o exposto parece suficiente à desqualificação da cidade tripartite de alguma função explanatória mais crível do que outras referências acerca da engenharia social da cidade justa.

Sendo assim, parece justo, e até consequente, limitar o consenso de que o filósofo desce pra criar a *kallipolis* tripartite (*Rep.* VII.519b7-521b11). Em outros termos, o filósofo tem escolha, pois “given the philosopher’s full understanding of the nature of soul, and the Forms, and the inherent conditions of his raw material, there is an alternative to the tripartite state, namely, a “state” in which each soul is philosophical”<sup>47</sup>. Observem que o poder de escolha do filósofo depende não apenas do seu conhecimento perfeito do divino - alma e formas - mas também da condição educável das almas racionais encarnadas e da possibilidade destas cederem à ignorância - abandonando a filosofia e a aprendizagem - tanto quanto realizarem a própria natureza profunda. É certo que estes dois tipos psíquicos – o ignorante e o filósofo – parecem não poder jamais interagir no mesmo estado sem que a corrupção dos não-filósofos mais numerosos em algum momento desoblitere o mal em seu seio. Silverman põe esta questão nos seguintes termos e aponta as alternativas disponíveis

Given the nature of his material, the soul, he can conceive of alternatives: a state of philosophical anarchy in which every person’s soul is in a condition resembling his own, namely good; and the tripartite state where the presence of ignorance, owing to the presence of souls who have acted out of desire and spirit without understanding, introduces evil into the state<sup>48</sup>

Sob este ponto de vista a imaginação política de Platão na *Républica* se revela bem mais rica. O filósofo assemelhado parece dispor de mais cidades a espera de seu impulso benevolente e, surpreendentemente aponta Silverman, o compromisso político que o atrai é o da criação da cidade da “anarquia

---

<sup>47</sup> “Dada a compreensão completa da natureza da alma do filósofo, e as formas e as condições inerentes de sua matéria-prima, há uma alternativa ao Estado tripartite, ou seja, um “estado” em que cada alma é filosófica”, p.62.

<sup>48</sup> “Dada a natureza de sua matéria-prima, a alma, ele pode conceber alternativas: um estado de anarquia filosófica em que a alma de cada pessoa está em uma condição parecida com a sua própria, ou seja, boa; e o estado tripartite onde a presença de ignorância, devido à presença de almas que agiram fora do desejo e do espírito sem entender, introduz o mal no estado”, p.68.

filosófica” descrita no artigo como uma variação<sup>49</sup> da “cidade dos porcos” (II.369b5-372e1). Em termos claros, quer o filósofo superar a cidade das almas que cederam à ignorância em vista de uma que reproduza o conhecimento por ele obtido e que pode agora ser apresentado como posse comum pelo sistema de educação. Segundo Silverman, a cidade tripartite ainda seria um exemplo da primeira, posto nela ainda testemunharmos a presença da ignorância que introduz o mal na cidade, não sem antes produzir uma legião de escravos que desejam e se encolerizam sem entendimento.

Em tal *polis*, a maioria ainda se encontra sequiosa por realizar seus apetites reduzindo a razão e a justiça a valores instrumentais. Não à toa, na narrativa, a cidade que antecede a tripartite e exige a intervenção normativa do filósofo é a desmesurada cidade *pletórica*, cuja origem remonta a “cidade dos porcos”. Silverman se vale desta última para extrair o que supõe consistir a cidade ideal de Platão, no sentido de ser integralmente constituída em *logos* e símile de uma “anarquia filosófica”. Esta concepção de cidade ideal requer ter seu significado analisado, pois constitui uma indicação promissora à exploração do nosso tema.

A “cidade dos porcos” é o *ticket* de entrada para a cidade da “anarquia filosófica”. Acompanhemos a narrativa da linha evolutiva da formação ideal das cidades<sup>50</sup>. Embrionariamente, assenta Sócrates, a cidade começa porque ninguém é autosuficiente e, portanto, uma rede de auxílio mútuo se faz necessária (*Rep.* 369 b). Todavia, o agrupamento inicial de pouquíssimos indivíduos (369 d) transforma-se numa cidade de complexidade média com comércio externo desenvolvido, uma vez que o seu crescimento a obriga produzir além do suficiente para trocar com os outros o que não produz e necessita (371 a). Porém, Sócrates atribui a cidade um modo de vida frugal, o que conduz Glaucon - depois da chacota de denominá-la um grande chiqueiro - a exigir de Sócrates mais generosidade e conforto aos indivíduos “para não levarem vida miserável recostados em leitos” (372 d). O chiste de Glaucon inicia a narrativa da formação da cidade *pletórica* que se sobrepõe a anterior com o aumento exponencial do sistema de necessidades produzindo muito

---

<sup>49</sup> Idem, p. 43-57.

<sup>50</sup> Com base em Silverman sugerimos o seguinte esquema do desenvolvimento lógico da cidade ideal na *República*: embrião social – cidade dos porcos- cidade pletórica- cidade tripartite – cidade da anarquia filosófica.



além do necessário e introduzindo o luxo entre os habitantes (373 b-c). Sócrates alega que já estamos a descrever uma cidade farta e lembra que a cidade *sadia* ou *verdadeira* é aquela que *Glaucon* comparou a um chiqueiro pela vida simples dos seus habitantes (372 e). Mas o pior é o que segue, ocorre que a cidade *pletórica*, para garantir a sobrevivência do seu estilo de vida, deflagra uma corrida pela aquisição de bens e surge a expansão territorial acompanhada da guerra (373 e) e de soldados profissionais e, assim, emerge a proto-figura do guardião, prenúncio do advento da “cidade tripartite”(374 a-e). Obviamente, nenhum desses modelos de cidade narrados possui as condições para o tipo de cidade ideal platônica que Silverman tem em mente, de algum modo todos são débeis em acolher o ambicioso propósito político do filósofo. Entretanto, a *cidade dos porcos*, considera Silverman, com certa adaptação faria despontar no horizonte do diálogo o ideal político do filósofo da academia<sup>51</sup>.

A adaptação se faz necessária porque, segundo Silverman, a “cidade dos porcos” também é apresentada na *República* como a representação da polis com poucos adultos educados, e isto é decisivo aos planos do filósofo. Estas cidades narradas ao longo do livro II que gestam a tripartite têm em comum não serem constituídas de cidadãos em sua totalidade educados no sentido platônico, isto é, cujas almas controlando os apetites estariam de “acordo com a razão” ou *kata logon*. Em termos de, digamos, educabilidade, a “cidade dos porcos” se situaria no extremo de uma linha em cujo meio se encontra a tripartite e no outro extremo a pletórica. Enquanto nesta vige a ignorância completa de homens submetidos aos apetites, na tripartite a ignorância não assola todos os cidadãos, alguns são educados, mais precisamente a classe filosófica dirigente.

Todavia, embora a “cidade dos porcos” também seja apresentada com poucos adultos educados, nela subsiste a possibilidade de educar todos. Quanto a isto, a cidade pletórica não tem a menor chance, ela é apenas a hipérbole distópica da frugal “cidade dos porcos” e o reino da devassidão quando comparada a racionalidade da tripartite. Nem mesmo a esta última Silverman admite o desabrochar pleno e universal da educabilidade, pela razão óbvia de que a cidade tripartite repousa exatamente na distinção da função de

---

<sup>51</sup> Cf. Cláudio William Veloso no artigo “A verdadeira cidade de Platão”. *Kriterion* [online]. 2003, vol.44, n.107, pp.72-85. ISSN 1981-5336.

cada indivíduo/classe pelo aparelho educativo estatal e, precisamente por isto, ainda reserva a *apaideusia* à classe produtora. Em outros termos, somente a “cidade dos porcos” detém a possibilidade de acolher uma comunidade universalmente composta de adultos educados, leia-se, filósofos.

Para tanto, torna-se necessário converter a cidade “sadia” ou “verdadeira” de restrita educabilidade em outra plenamente educada. É a partir desse marco que Silverman extrai da “cidade dos porcos” o que denomina “anarquia filosófica”, ou seja, na “cidade dos porcos”, a produção econômica - ao contrário do nosso tempo - sob orientação moral não ultrapassará os limites do necessário, embora possa também produzir além do que consome para trocar com outras cidades pelo que necessita, permanecendo ainda no reino da necessidade e, como decorrência, a vida frugal dos habitantes que resulta do controle da produção facilita a educação, eleva o grau de educabilidade dos indivíduos, uma vez que vicejam ainda as necessidades básicas e não o luxo, ou seja, os indivíduos ainda podem ser educados à luz da filosofia do *bem* desde a infância, suas almas não se encontram completamente envolvidas e enrijecidas com os bens aparentes como ocorre em toda a cidade pletórica e com o segmento produtor da tripartite. Portanto, a cidade “anárquica” é uma variação da cidade dos porcos, no sentido de ser, ao contrário desta última, completamente educada. Somente esta cidade seria capaz de cumprir o máximo projeto político da cidade dos sábios, da cidade dos homens mais semelhantes a deus e na qual todo cidadão é filósofo e, como tal, a razão extrairá o melhor de cada um. E aqui aportamos no cerne “anarquista” da cidade sugerida por Silverman, posto que:

the ideal circumstance is one in which everyone is a philosopher. While we might describe such an outcome as a community of philosophers, such a circumstance is one in which there is no need of rulers, for each can rule him or herself. The state evaporates. Plato, then, is committed to philosophical anarchy, the condition in which each soul rules itself. Philosophical anarchy is the ideal nonpolitical condition sought by reason<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> “Daqui resulta que a circunstância ideal é aquela em que todo mundo é um filósofo. Embora possamos descrever esse resultado como uma comunidade de filósofos, tal circunstância é aquela em que não há necessidade de governantes, pois cada um pode governar a si próprio. O estado evapora. Platão, portanto, está comprometido com a anarquia filosófica, a condição em que cada alma governa a si. A anarquia filosófica é a condição apolítica ideal procurada pela razão”, p.63.

Ora, sabemos que a tarefa política do filósofo é produzir uma sociedade encarnada pela “ordem do bem”, por isso ele retorna à cidade. Contudo, nos termos de Silverman, consumir esse propósito implica na eliminação da própria política. Com efeito, na circunstância ideal pensada por Silverman todos os cidadãos são educados como filósofos e, por isto mesmo, impõem a si mesmos um regime de autonomia frente aos desejos e paixões prescindindo de qualquer coerção estatal ou social para o controle de suas condutas. Isto constitui um paradoxo, pois neste quadro maximamente político no qual o assemelhar-se a deus cobriria toda a cidade, a política perde sua razão de ser. Isto significa que as instituições indispensáveis ao aperfeiçoamento moral e intelectual da alma em seu ciclo transmigracional<sup>53</sup> desaparecem e, assim, obstam o decurso e o objetivo do seu encarne. Por fim, nesta condição, *polis* e governante são desnecessários, à medida que cada um governa a si próprio. Contrariamente à cidade tripartite na qual brilha o filósofo-rei, na “anarquia filosófica” reluziriam os filósofos-cidadãos, indivíduos regrados desde a infância no controle racional de suas almas e, de certo modo, a *homóiosis theoi* também nesta exegese se comportaria como divisa de valor instrumental aos moldes de “modelo” de formação humana que engendraria através da *paideia* filosófica o florescer da cidade dos sábios.

### 3.5) David Sedley e a *homóiosis theoi* enquanto “sincronia intelectual divina”

Entre os comentadores contemporâneos, também destacamos David Sedley como autor de uma leitura profícua da *homóiosis theoi*. Em seu artigo *The ideal of godlikeness*<sup>54</sup>, assim como John Armstrong, apresenta uma análise do tema a partir da premissa segundo a qual Platão teria distribuído ao longo do *corpus* as peças do quebra-cabeça da semelhança a deus que, segundo lembra, era universalmente aceita na antiguidade como objetivo platônico oficial antes de se render ao ostracismo até mesmo na pesquisa moderna<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Cf, Condição transmigracional da alma no “mito de Er” no livro X da *República*.

<sup>54</sup> SEDLEY, 2008.

<sup>55</sup> “Tente pedir a qualquer cidadão moderadamente instruído do império romano para citar o objetivo moral oficial, ou *telos*, de cada corrente principal dos sistemas filosóficos. Entre outros, você ouvirá que Platão é a *homoiose theoi kata to dunaton*, 'tornar-se como Deus na medida do

Sedley igualmente fornece direções inspiradoras à pesquisa com as quais dialogaremos.

Antes de qualquer consideração, Sedley se detém no que significaria a expressão *homóiosis theoi kata to dunaton* com especial ênfase em sua duração e setencia, “the goal of 'becoming like god so far as is possible' falls strictly within the confines of an incarnate life, and governs the way in which that life is to be led. We are urged to achieve assimilation to god, if at all, within our present lifespan”<sup>56</sup>. Diferentemente dos comentadores examinados, Sedley distingue uma semelhança de longo prazo e outra de curto. A primeira seria característica dos filósofos de tendência pitagórica que preconizam um lento processo de depuração da alma humana através de um ciclo reencarnatório. Trata-se de uma semelhança que abrangeria demorado progresso da alma, cujo fim aponta para restauração da sua condição divina corrompida em uma queda originária que dera início a errância. Todavia, Sedley também argumenta que essa divinização de longo prazo não constituiria o principal interesse de Platão. O que denomina de *homóiosis theoi* de curto prazo ocuparia, isto sim, o centro da atenção, visto ser realizável na breve existência terrestre, ou seja, seu contexto crucial e a possibilidade de seu significado recuam aos limites de uma vida encarnada e ao modo de conduzi-la ou, em termos contemporâneos, ao stilo de vida. Como adiantamos, Sedley demonstra sua tese acompanhando a evolução do conceito ao longo do *corpus*.

No *Banquete* ocorreria sua estréia (207c; 20 g e). A sacerdotisa Diotima - convicta de que o desejo de imortalidade é uma necessidade derivada do medo de que a morte seja nosso fim - instrui Sócrates sobre os ardis da vida querendo viver para sempre como os deuses. Primeiro, tenta convencê-lo de que a criatura mortal através da procriação frui seu quinhão de

---

possível'. Poucas pessoas hoje, mesmo aqueles bem informados sobre Platão, teriam a mesma resposta. *Homoiose theoi*, universalmente aceita na antiguidade como o objetivo platônico oficial, nem aparece no índice de nenhum estudo moderno de Platão conhecido por mim, ou até onde sei, faz parte de qualquer reconstrução do pensamento de Platão”, p. 309. Lavecchia, sem distinguir entre uma *homóiosis* de longa e curta duração, também sustenta ser o relacionamento assimilativo com o divino o propósito fundamental da filosofia platônica, apesar de não encontrarmos nos textos uma exposição doutrinária ou sistemática sobre o tema (LAVECCHIA 2006, p. 27-28).

<sup>56</sup> “O objetivo 'tornar-se como Deus na medida do possível' cai estritamente dentro dos limites de uma vida encarnada e governa a maneira pela qual essa vida deve ser conduzida. Somos instados a alcançar a assimilação de Deus, se é que existe, dentro do nosso tempo de vida atual”, p.310.

imortalidade na “medida do possível”(207d1). A sacerdotisa foi clara, ao menos biologicamente (geneticamente, diríamos hoje) todo indivíduo vivo - por intermédio de sua ascendência e descendência - participa de uma cadeia “filogenética” e “ontogenética” de imortalidade. Entretanto, não satisfeito, o desejo de imortalidade espraia-se também sobre a cultura abrangendo valores, legislações e, no limite, tudo que o homem toca. Sedley aceita que “this profound analysis of living creatures' aspirations picks out what might seem an essentially negative drive, the animal kingdom's ubiquitous fear of death, and reinterprets it as a positive striving towards a higher ideal, the immortality which god alone can fully possess”<sup>57</sup>. Surpreendentemente Platão teria - no anúncio e início do amadurecimento do conceito no *corpus* - expandido maximamente o seu alcance tornando deus imitável por todas as formas de vida inferiores, de tal maneira que basta se manter vivo e procriando para assemelhar-se a ele, o medo da morte faria o resto. Esta é uma grande novidade em relação a Armstrong e Silverman. Contudo, estamos apenas no preâmbulo de uma exposição gradativa do significado da semelhança a deus. Não por acaso sua incipiência textual nos apresentou somente a determinação da imortalidade<sup>58</sup> típica da religião tradicional, tal como se acompanhássemos o momento simples do processo de complexidade crescente de um organismo-conceito. Todavia, após a universalidade orgânica da semelhança proposta no *Banquete*, o tema ressurgiu renovado no *Teeteto* e circunscrito ao horizonte moral:

To become like god is to become 'just and holy, together with wisdom'. This should make us sit up and take notice. In his early dialogues Plato had portrayed Socrates as operating with a fivefold list of cardinal virtues: justice, moderation, wisdom, courage, and holiness. As he moved out of his Socratic phase, starting perhaps with the *Meno*, he had quietly dropped holiness from the list, reducing it to the familiar four virtues of the *Republic*. The sudden reappearance of holiness in the *Theaetetus* digression should confirm that this is above all Plato's attempt to establish what his master Socrates had been in a position to say in response to moral relativism<sup>59</sup>

<sup>57</sup> “Essa análise profunda das aspirações dos seres vivos capta o que pode parecer um impulso essencialmente negativo, o onipresente medo da morte no reino animal, e o reinterpreta como um esforço positivo em direção a um ideal superior, a imortalidade que somente Deus pode possuir plenamente”, p.310.

<sup>58</sup> Argumenta Sedley que Platão convenceria-se de que a imortalidade seria um atributo inerente à alma humana, o que o fez relegar a um segundo plano a questão de como nos tornamos imortais, isto é, ninguém busca o que já é dado. Todavia, o tema da imortalização enquanto imitação de deus retornaria no *Teeteto* e no *Timeu* após o *Banquete*.

<sup>59</sup> “Tornar-se como Deus é tornar-se “justo e pio, juntamente com a sabedoria”. Isso deve nos fazer sentar e prestar atenção. Em seus primeiros diálogos, Platão retratou Sócrates como

Sedley sugere que Platão teria retomado e esgrimido - na digressão do epistemológico *Teeteto* - as virtudes proeminentes da pregação moral socrática na resistência ao relativismo moral. De algum modo, o tema personifica-se na figura de Sócrates como a única alma encarnada cujo regime de vida e sondagem obsessiva do problema da virtude mais se aproximou de um “tipo” humano legitimado como divino e reivindicado numa “guerra” entre “ideais de cultura”<sup>60</sup>.

Duas razões parecem tornar plausível essa interpretação, quais sejam, a passagem abrupta da ancoragem biológica do tema no *Banquete* à circunscrição moral no *Teeteto*, como também o suspeito reaparecimento da virtude da piedade neste diálogo. É perfeitamente crível que a semelhança agora se refira a personalidade de Sócrates como o portador e comunicador da *paidéia* filosófica. Seria como se no diálogo o “tornar-se justo e pio, junto com a sabedoria” - Sócrates é o modelo do sábio - fosse ao mesmo tempo a apresentação da estrutura moral da assimilação e sua personificação prática. Com a volta da piedade esta estrutura estaria completa e a *homóiosis theoi* nas predicções socráticas constituiria-se enquanto defesa pública de certo quadro axiológico.

Em suma, no *Teeteto*, a digressão moral estranha ao contexto epistemológico lograria apresentar a herança moral socrática como porto seguro em um horizonte de tormentas, revestindo a semelhança de um sentido moral<sup>61</sup>, contudo, personificado. Mais ainda, Platão teria apresentado o tornar-se divino como emulação de um acervo de virtudes, tomado como um paradigma moral indefectível do qual Sócrates seria sua forma viva mais

---

operando com uma lista quártupla de virtudes cardeais: justiça, moderação, sabedoria, coragem e piedade. Quando ele saiu de sua fase socrática, talvez começando com o *Menon*, ele baixou silenciosamente a piedade da lista, reduzindo-a às quatro virtudes familiares da *República*. O súbito reaparecimento da piedade na digressão do *Teeteto* deve confirmar que esta é acima de tudo a tentativa de Platão de estabelecer o que seu mestre Sócrates estivera em posição de dizer em resposta ao relativismo moral”, p.313.

<sup>60</sup> JAEGER, 2001, p 1001-1413.

<sup>61</sup> “Variações sobre esse tema da assimilação moral a deus são proeminentes em dois textos que podem ser datados perto do *Teeteto*. Na *República* 10 (613a-b) Platão desenvolve a outra metade da história, a de Deus como nossa superintendente moral e lhe confere uma dimensão escatológica. Como um chão pela confiança de que o justo será recompensado no futuro, Sócrates observa que ser justo é 'tornar-se o mais semelhante a deus possível', e que Deus dificilmente negligenciaria os interesses daqueles mais parecidos com ele”, p.314.

cintilante. Em certo sentido, no *Teeteto* ocorre o que designamos de “socratização” da *homóiosis theoi*. Todavia, Sedley segue no encalço desta.

A próxima aparição do tema ele identifica no *Fedro* do qual revela-se uma, digamos, eclética e variada leitura da semelhança a deus. Entretanto, esta abordagem do tema no *Fedro* - também ética segundo Sedley - exatamente por sua polifonia, encerra uma seria dificuldade hermenêutica já detectada na *República*

A very different ethical application of the *'homoiosis theoi'* theme is evident in *the Phaedrus* (252c-253c). Here the emphasis is on assimilation to this or that god. Individual gods-Zeus, Hera, Apollo, and each of 'the other gods who have led human souls in the procession described earlier in the myth-represent eleven different and conceivably even incompatible ideals of character[...] It might seem hard to imagine that Plato would ultimately endorse so radical a form of polytheism (one more reminiscent of Euthyphro's theology, which accepts the Homeric picture of gods morally divided against each other). But the myth has made it clear that all these different gods are alike guided by a complete grasp of the moral Forms.<sup>62</sup>

No *Fedro* temos uma imaginativa interpretação da semelhança a deus. O cidadão teria a sua disposição um leque de semelhanças a escolher. Sedley começa no *Banquete* com a semelhança irrestrita do reino animal, no *Teeteto* a pensa como um quadro de múltiplas virtudes, porém, instanciadas numa personalidade atípica, e agora no *Fedro* têm-se novamente uma plêiade de modelos de semelhança agora, porém, exclusivos da alma humana. De qualquer modo, reencontramos no *Fedro* a mesma polivalência que se atribui ao deus na *República*, contudo, num nível de embaralhamento mais acentuado. Nesta última, por vezes, somos instados a crer que a natureza de deus seria a mesma das formas, mas o diálogo também alude aos olímpicos (383c, 500b-c). Todavia, no *Fedro* o problema se agrava. Nele se lê que é próprio dos deuses e dos *daimones* a contemplação do inteligível (246d – 247b). Mais ainda, observa-se numa mesma cena mítica a figuração do divino

<sup>62</sup> “Uma aplicação ética muito diferente do tema da *'homoiosis theoi'* é evidente no *Fedro* (252c-253c). Aqui a ênfase está na assimilação a este ou aquele deus. Deuses individuais - Zeus, Hera, Apolo e cada um dos outros deuses que lideraram almas humanas na procissão descrita anteriormente no mito - representam onze ideais diferentes e concebivelmente até incompatíveis de caráter (...) pode parecer difícil imaginar que Platão acabaria por aprovar uma forma tão radical de politeísmo (mais uma reminiscência da teologia de Eutíforo, que aceita a imagem homérica de deuses moralmente divididos entre si). Mas o mito deixou claro que todos esses deuses diferentes são igualmente guiados por uma compreensão completa das Formas morais”, p.315.



olímpico, das formas e também das almas humanas, uma vez que estas acompanham os olímpicos no cortejo do céu, cuja apoteose se consoma na visão compartilhada das formas (246a – 248c). Quer dizer, deuses e almas humanas parecem necessitar das mesmas formas para se divinizarem, à medida que “all these different gods are alike guided by a complete grasp of the moral Forms”<sup>63</sup>. Parece absurda a sugestão de que o já divino e perfeito precise das formas para ser guiado, algo apropriado apenas à condição da alma humana. Estas ambiguidades fazem declinar o valor cognitivo da passagem em relação ao seu poder de esclarecimento sobre a *homóiosis theoi*. Além de ficarmos na dúvida quanto ao deus com o qual nos assemelhamos, também temos a impressão que Sedley investiu no caminho errado pra explorar a semelhança no *Fedro*. As luzes deveriam se projetar sobre o discurso do homem assemelhado e não-assemelhado como também ao receptor da retórica, mas o que se viu foi um painel *à la carte* das antigas e novas representações dos deuses, um tipo de prateleira filosófica de padrões divinos oferecidos ao gosto moral<sup>64</sup> ou “cultural” do freguês.

Por outro lado, no *Timeu*, Sedley parece-nos bem mais inspirador, pois tenta responder a pergunta se haveria existência fenomênica atribuível ao pólo divino no processo de assemelhação. Isto é, no *Timeu*, importa a Sedley a determinação do arcabouço cosmológico ou mesmo o quanto de substrato “físico” em sua narrativa Platão teria dotado a *homóiosis theoi*. Para tanto, inicia sua análise com uma “advertência metodológica” na qual sugere complacência com uma leitura “sensista” ou metaforicamente escassa e até mesmo à flor da pele do texto, à medida que Sedley considera que a deliteralização é um dispositivo legítimo para lermos o *Timeu*, mas não podemos abusar<sup>65</sup>. Se iremos usar com cuidado tal dispositivo, então leiamos completa e novamente a consagrada e controversa passagem do *Timeu*

E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que há em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz.

<sup>63</sup> “Todos esses deuses diferentes são igualmente guiados por uma compreensão completa das formas morais”, p.315.

<sup>64</sup> “A evidência do *Teeteto* sugeriu que foi através da reavaliação de sua herança socrática que Platão primeiro apreciou completamente o significado de Deus como um paradigma moral”, *idem*.

<sup>65</sup> *Idem*, p.317.



Para todos os seres há somente um cuidado a ter em atenção: atribuir a cada coisa os alimentos e os movimentos que lhes são próprios. Os movimentos congêneres do que há de divino em nós são os pensamentos e as órbitas do universo. É necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objecto pensado de acordo com a natureza original, e, depois de ter feito esta assimilação, atingir o sumo objectivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro.<sup>66</sup>

Se no *Teeteto* obtivemos o elenco das virtudes sem as quais é impossível a semelhança, na clássica passagem do *Timeu* sucede a apresentação do esquema no qual intelecto humano e divino se assemelham. Entretanto, o encontro entre o intelecto da alma encarnada e o intelecto de deus se desenvolve numa narrativa cosmológica e em relação a qual a *homóiosis theoi* parece ajustar-se ao plano geral do acontecimento e, sendo assim, conquista alguma densidade fenomênica. Talvez isto explique o apelo de Sedley à literalidade, isto é, a semelhança intelectual com deus em um contexto cosmológico, é passível de ser interpretada e melhor compreendida cosmológicamente, assim:

By following this path, we can come eventually to assimilate the disordered revolutions of thought within our own heads to the perfect celestial revolutions of the divine intellect. In other words, the divine world-soul and our own souls, akin in their very origins, are structured in such a way as to enable us, via the study of astronomy and mathematics, to share god's own thoughts.<sup>67</sup>

De maneira geral Sedley reproduz o que já havia argumentado John Armstrong e, assim como este, suas conclusões supõem a mesma origem

<sup>66</sup> μνασμένω φρουεῖν μέν αθάνατα καὶ θεια, ἀντὲρ ἀληθεία ἐφάπτηται, πάσα ἀνάγκη που. καθ' ὅσον δ' αὐμετασχεῖν ἀνθρωπίη φύσει ἀθανασία ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μερὸ ἀπολείπειν, ἀτε δέ αἰεὶ θεραπεύοντα τό θείου ἔχουτ' αὐτὸν ἐν κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι, θεραπεία δέ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οικείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις οἱ τοῦ παντός διανοήσεις δ' καὶ περιφοραί- ταῦται δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ. τὰς περὶ τῆς γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένα ἡμῶν περιόδου ἐξορθοῦντα διὰ τό καταμαυθαίνειν τὰς τοῦ παντός ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοομένῳ τό κατανοοῦν ἐξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιωσαυτὰ δέ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τὸ πᾶντα καὶ τὸν ἐπειτα χρόνον (90 c-d). Tradução Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanístico, 2011, ISBN: 978-989-8281-83-8, ISBN Digital: 978-989-8281-84-5.

<sup>67</sup> “Seguindo esse caminho, podemos chegar eventualmente assimilar as revoluções desordenadas do pensamento dentro de nossas próprias cabeças para as revoluções celestes perfeitas do intelecto divino. Em outras palavras, a alma divina do mundo e nossas próprias almas, semelhantes em suas próprias origens, são estruturadas de forma a permitir-nos, através do estudo da astronomia e da matemática, compartilhar os pensamentos de Deus”, p. 316.

divina do intelecto da alma humana e do intelecto da alma do mundo, como Platão deixa claro na passagem recorrendo mais uma vez a uma analogia, desta vez, porém, não entre alma e cidade, mas entre alma intelectual e *cosmos*. A mesma geração divina do homem e do mundo demonstra-se no seguinte arrazoado: o demiurgo operaria do mesmo modo ao criar o corpo e a alma do homem e o corpo e a alma do mundo. Assim, do mesmo modo que o homem, ele cria a alma do mundo, depois o corpo do mundo e, por fim, a alma é posta no centro do corpo do mundo e daí se difunde e atua integralmente sobre o universo. E também do mesmo modo que o demiurgo dotou a alma humana de capacidade intelectual, o fez com a alma do mundo. E, finalmente, tanto para a alma do homem quanto para a alma do mundo, o intelecto corresponde ao que há de divino e imortal. Entretanto, diferentemente da alma intelectual/divina do homem, a do mundo se expressa fenomênicamente nos movimentos circulares dos astros. As trajetórias destes últimos seriam, de certo modo, os aspectos “visíveis” do intelecto divino do mundo porquanto tais movimentos serem considerados perfeitos e eternos. Em certo sentido, disporíamos aqui das condições “físicas” da *homóiosis theoi* preparadas pelo demiurgo no *Timeu*. Todavia, igualmente são apresentadas as premissas psico-fisiológicas que viabilizam “compartilhar os pensamentos de deus”. Segundo Sedley

In physical terms, human intellectual development is viewed by Timaeus as follows (43aff.). The immortal, rational soul-part, housed in the head, has naturally circular motions like those of the heavens, but from the moment of birth these are bombarded and disrupted by the rectilinear motions associated especially with perception, which run in all six directions: up-down, forwards-backwards, left-right (43a ff.) passing through eyes, ears, and throat<sup>68</sup>

O nosso intelecto possui naturalmente (por origem) movimentos circulares, isto é, perfeitos, eternos e divinos que no ato de encarnação da alma sofrem o “assédio” do corpo e das senso-percepções, tornando a alma avessa à própria natureza e privando-a da perfeição, eternidade e divindade

---

<sup>68</sup> “Em termos físicos, o desenvolvimento intelectual humano é visto por *Timeu* da seguinte forma (43a). A parte imortal e racional da alma, alojada na cabeça, tem movimentos naturalmente circulares como os dos céus, mas a partir do momento do nascimento eles são bombardeados e interrompidos pelos movimentos retilíneos associados especialmente à percepção, que ocorrem nas seis direções: para cima e para baixo, para frente e para trás, esquerda e direita (43a e segs.) passando pelos olhos, ouvidos e garganta”, p.316.

que constitui seu intelecto. Contudo, haveria um modo de “renaturalizar” esses movimentos tornando-os novamente circulares, eternos, perfeitos e divinos, e esta reconversão à natureza originária do nosso intelecto seria a própria descrição da *homóiosis theoi* que contaria, inclusive, com dispositivos biológicos teleologicamente arranjados para facilitá-la, pois se diz em 47 b no *Timeu* que possuímos olhos para vê as revoluções dos astros. Por outro lado, também contamos com “olhos” adicionais essenciais à consumação do processo de semelhança. Trata-se da astronomia e da matemática que nos fazem “vê” o movimento circular da alma intelectual do mundo, isto é, o saber abstrato do movimento dos astros figura como condição indispensável à sintonia da alma intelectual com os padrões do intelecto divino do mundo (90c-d).

Neste sentido, em termos gerais, a *homóiosis theoi* se definiria como o encontro intelectual da alma intelectual do homem com a alma intelectual do universo através da ciência, cujo propósito seria repor o movimento circular do nosso intelecto no lugar dos retilínios, condição que permite à nossa alma intelectual reexperimentar sua natureza divina nos limites do corpo. Mais ainda, Sedley também observa que na passagem do *Timeu* reflui a referência às virtudes morais e a *homóiosis theoi* constaria como experiência - embora sob bases cosmológicas - de natureza e valor, sobretudo, intelectuais:

And a similarly unfavourable contrast of moral with intellectual virtue is exactly the point brought out by the *Timaeus* passage. Moral virtue, the harmony of the three soul-parts, is recommended in passing at the outset, but supreme happiness is located not there but in the godlike state of the rational soul-part taken in isolation. Even the assimilation of our rational soul-part's revolutions to those of the world-soul is advocated in terms which may suggest that practical ethical deliberation is not on the agenda.<sup>69</sup>

Observamos que Sedley com a literalidade que reivindica apenas torna a *homóiosis theoi* intelectualmente robusta no *Timeu* ao preço de seu esvaziamento moral. Quer dizer, nos parece que a divinização descrita não

---

<sup>69</sup> “Contraste desfavorável da moral com a virtude intelectual é exatamente o ponto trazida pela passagem do *Timeu*. Virtude moral, a harmonia das três partes da alma, é recomendada de passagem desde o início, mas a suprema a felicidade não está localizada lá, mas no estado divino da parte racional da alma tomada isoladamente. Até a assimilação das revoluções da nossa parte racional da alma àquelas da alma do mundo é defendida em termos que podem sugerir que práticas de deliberação ética não está na agenda”, p.323.

dependeria de toda a alma e muito menos do corpo, e não teria a ver com deliberação prática, pelo menos não como comumente esperamos em Platão, isto é, com referência a virtude e felicidade. Dito de outro modo, neste contexto a felicidade parece prescindir da virtude, dependendo apenas da ativação do intelecto divino da alma. Segundo Sedley, o que o *Timeu* oferece é muito mais “the internal physics of happiness, analysing it in terms of right and wrong kinds of motion in the soul, and the cosmological physics of happiness, explaining how the very structure of the heavens permits and encourages man to emulate god”<sup>70</sup>. Ou seja, o *Timeu* não trata precisamente da felicidade, mas sim das condições psico-cosmológicas de sua efetivação. O que conta é a ênfase na interação entre micro e macrocosmos em termos de sincronia de movimentos entre o intelecto do homem e o da alma do mundo de modo a se operar no primeiro o “desabrochamento” de sua natureza divina.

Em certo sentido, estaríamos lidando com uma “física” da felicidade na qual a *homóiosis theoi*, no contexto do *Timeu*, indicaria a divinização e realização humanas em termos de movimento físico ou de uma “fisiologia” da mente. O argumento é que a errância retilínea da alma encarnada é arrastada pela reminiscência da origem divina disponível ao intelecto a céu aberto, e apenas ao intelecto. É este que livra a alma da errância dos movimentos retilíneos. Isto é, no *Timeu*, a semelhança parece se apresentar como uma experiência de natureza predominantemente intelectual em pelo menos dois aspectos i) a abordagem do céu que abre caminho a semelhança é mediada exclusivamente pela ciência ii) a abordagem não se relaciona com a deliberação prática sobre a virtude e, portanto, excluiria a questão da felicidade do indivíduo, embora forneça a condição estrutural cosmológica do bem-estar interno.

Entretanto, Sedley ainda fixa em sua exegese alguns pontos interessantes acerca do significado da *homóiosis theoi* no *Timeu*. Primeiro, em termos cosmológicos, imitar deus é reminiscência genética, isto é, oportunidade da parte racional da alma de vislumbrar sua origem e antecipar a volta a sua natureza ainda no corpo. Segundo, o *Timeu* foi quem sancionou a

---

<sup>70</sup> “A física interna da felicidade, analisando-a em termos de tipos certos e errados de movimento na alma; e a física cosmológica da felicidade, explicando como a própria estrutura do céu permite e encoraja o homem a imitar deus”, p.326.

*homóiosis theoi* como a própria finalidade da filosofia platônica ou seu *telos*<sup>71</sup>, mas no sentido de “realização suprema” e não objetivo a alcançar<sup>72</sup> como se consolidou na mediação aristotélica do tema. Terceiro, tornar-se deus na *medida do possível* é o marcador de uma diferença intransponível entre homem e deus, uma vez que este último nesse contexto cosmológico tem poder para “fragmentar unidades” e reagrupa-las, algo impossível ao homem, embora possa conhecer esse processo e imitá-lo pelo pensamento. Quarto, a narrativa sobre o quadro moral da *homóiosis theoi* foi exposta no *Teeteto*, reservando-se ao *Timeu* a exposição de sua condição física minimamente tangível e sua função restauradora da “física” psíquica. Porém, como vimos, no *Timeu* soa estranha a idéia de felicidade sem virtude, uma vez que o dispositivo intelectual da alma proporciona a *eudamonia* apenas tornando circulares os movimentos retilíneos da condição encarnada. Entretanto, sugerimos que a questão da felicidade também é abordada no *Timeu* sob a forma de uma advertência velada. O núcleo da mensagem do diálogo é que a conquista da *eudaimonia* no quadro precário de uma existência humana é prerrogativa do quinhão divino ou verdadeiramente imortal da alma, qual seja, o intelecto. Neste mesmo núcleo também é possível depreender uma espécie de disjuntiva ética na qual somos postos frente a uma decisão fundamental que nos abre ou não as portas da semelhança a deus. Trata-se da escolha da alma entre experimentar uma condição limitada com imortalidade ou outra sem imortalidade. A diferença entre uma e outra depende do exercício do intelecto. A todas as almas se apresenta tanto a imersão escravizadora nas atividades aquisitivas - cujas demandas são requisitadas por suas partes mortais e insaciáveis - quanto a possibilidade do desenvolvimento da parte divina e imortal. Finalmente, é através da busca por excelência intelectual que a natureza originária da alma reconquista o lugar ocupado pela identidade

---

<sup>71</sup> Também nela lemos que - uma vez ocorrida a assimilação - se atinge o *sumo objetivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro*. Platão expõe aqui o próprio *telos* da vida humana, sua finalidade divina que, segundo Sedley, se pode associar a i) a promessa de retorno à estrela e ii) à participação na imortalidade, uma vez que as estrelas são imortais.

<sup>72</sup> “Aristóteles e sua leitura da *homoioiosis theoi* influenciou isso. Segundo, é fácil ver como esse texto licenciou a visão platônica posterior de que a *homóiosis theoi* era o *telos* ou objetivo de Platão, pois tornar-se divino é aqui descrito como o *telos* da melhor vida. Não é exatamente o que consideramos o uso aristotélico familiar do *telos* para significar o objetivo pretendido, mas sim o sentido intimamente aliado e frequentemente sobreposto de “realização suprema”, p. 320-321.

contingente e perecível que resulta da união com o corpo. Com isto encerramos o exame do sugestivo artigo de David Sedley.

### 3.6) Julia Annas e a *homóiosis theoi* enquanto “reflexo da virtude”

Resta-nos analisar uma pesquisadora também responsável pelo resgate heurístico do tema entre os estudiosos contemporâneos. Trata-se de Julia Annas em seu artigo *Becoming like God: Human Nature and the Divine*<sup>73</sup>. A pesquisadora igualmente considera digno de nota o pouco interesse por um assunto tão disputado teoricamente e popularizado entre os antigos. Em seu artigo lança uma suspeita epistemológica sobre o sentido dogmático que a *homóiosis theoi* adquiriu na famosa passagem do *Teeteto*. Todavia, suas acusações não apontam para a própria semelhança a deus, digamos. Diferentemente dos estudos até aqui analisados, Annas interpreta a semelhança a partir do que se considerou lateral. Na passagem seguinte esclarece o eixo de sua argumentação:

Becoming like God, or assimilating oneself to God, is not meant as alternative to the idea that we seek happiness, it is just a specification of what happiness is. Moreover, the idea is also not intended as an alternative to the idea that virtue is sufficient for happiness; for it is explicated, in many of the passages in which it occurs, by the thought that becoming like God is what becoming virtuous is. So we are still talking about the life of virtue. But whereas most of the text already indicated contain the idea that virtue transforms a human life, by revising our values and priorities, we seem here to have the idea that virtue turns a human life into something different in kind.<sup>74</sup>

Annas concorda que a referência à semelhança no *Teeteto* se relaciona com a idéia de virtude. Sedley a segue nisto, como vimos, embora com tintas personalistas - quase um apelo feito à figura de Sócrates - e significando também um momento da exposição do conceito, mais

<sup>73</sup> ANNAS, 1999.

<sup>74</sup> “Tornar-se semelhante a Deus, ou assimilar-se a Deus, não se entende como alternativa para a ideia de que nós procuramos a felicidade, é apenas uma especificação do que é felicidade. Além disso, a idéia também não pretende ser uma alternativa à ideia de que a virtude é suficiente para a felicidade; por isso é explicada, em muitas das passagens em que ocorre, pelo pensamento de que tornar-se como Deus é o que tornar-se virtuoso é. Então, ainda estamos falando sobre a vida de virtude. Mas, enquanto a maior parte do texto indicado contém a ideia de que a virtude transforma uma vida humana, através da revisão dos nossos valores e prioridades, parece que aqui encontramos a ideia de que a virtude transforma a vida humana em algo diferente em espécie”, p.53.

precisamente, sua feição moral. Todavia, Annas radicaliza a relação da virtude com a semelhança descrita no *Teeteto* e sustenta que assemelhar-se a deus significa pura e simplesmente a vida virtuosa, e este reconhecimento faz toda diferença metodológica. Isto é, diferentemente dos pesquisadores anteriores, Annas enfrenta o tema de modo oblíquo, não trata diretamente o objeto, porém, produz sua compreensão através da virtude que comumente se atribui ao deus. Desse modo, investiga a semelhança em função do que escrevera Platão acerca da relação entre o filósofo e a virtude descortinando simultaneamente o significado de tornar-se virtuoso e divino.

Antes de tudo, é importante acentuar que Annas, ao final da passagem, denuncia a torção a que impuseram o tema com base na premissa de que a virtude nos faz ser outro diferente em espécie. Em outras palavras, a má interpretação do que seria tornar-se virtuoso redundou na fixação da *homóiosis theoi* enquanto assunção de outra existência, algo como uma composição hermenêutica caricatural de um processo de mudança de natureza, como nas já criticadas exegeses da fuga. Não por acaso, Annas opera, dentre os comentadores analisados, a melhor e mais detalhada desarticulação destas interpretações. Executa seu propósito, como já adiantamos, perscrutando no *Teeteto* e outros diálogos os vínculos entre a condição do filósofo e a virtude. Contudo, antes de mais considerações sobre seus resultados, leiamos a litigiosa passagem do *Teeteto*:

Porém não é possível eliminar os males - forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem - nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circular em nesta região, pelo meio da natureza perecível. 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 pio com sabedoria (176 a-b).<sup>75</sup>

Annas atribui o prestígio dessa passagem exatamente a evasão do mundo que ela prescreve com o propósito de nos tornar virtuosos. Ou seja, a

---

<sup>75</sup> Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ Θεόδωρε ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, 2001.



inevitável mistura de bem e mal que compõem a vida humana cá embaixo obriga o filósofo “fugir da terra ao céu” para - assim como deus - tornar-se “justo e pio com sabedoria”. Todavia, Annas alerta que:

The *Theaetetus* passage begins from a contrast between the philosopher and the litigious man, who operates in politics and the law courts [...] While the litigious man gets his own way efficiently, at least in the short run, the philosopher is completely unworldly. He doesn't know the way to the agora or the law courts; he is oblivious to laws, to political struggles, and to personalities which fascinate others. He's not even aware of what he is missing; it is “only his body which lives and sleeps in the city” while his mind takes off and wings its way through the universe. As a result, he is helpless in practical matters.<sup>76</sup>

A passagem do *Teeteto* parece ter sido deslocada ou lida a parte do quadro epistemológico favorecendo distorções. Imagens de fuga se sobrepuseram ao quadro comparativo - quase paródico - entre o lugar-comum que associa o filósofo a inutilidade e a figura do homem “prático”. Não parece legítimo inferir do reconhecimento da suposta incompetência prática do filósofo que este foge para assumir outro nível ontológico numa sublimação virtuosa. Em outros termos, o filósofo quer fugir da cidade do homem prático para tornar-se virtuoso como deus e não tornar-se deus. É, antes de tudo, a virtude que interessa ao filósofo conquistar. Entretanto, Annas reforça o argumento sugerindo que o filósofo que se refugia do mundo - a fim de tornar-se virtuoso - não tem presença constante no *corpus*. Tomemos como exemplo o filósofo dos diálogos socráticos. Impossível pensarmos Sócrates investigando a virtude junto aos cidadãos endossar uma postura de indiferença à cidade como pretendem as narrativas escapistas, pelo contrário, “Socrates in the Socratic dialogues emphatically knows his way to the agora, indeed spends most of his time there, and fulfills his political obligations rather than being blithely unaware of politics”<sup>77</sup>. Portanto, é errôneo supor que na passagem do *Teeteto* a semelhança seria um tipo de conversão substancial ao invés de um padrão de

<sup>76</sup> “A passagem do *Teeteto* começa a partir de um contraste entre o filósofo e o homem litigioso, que opera na política e nos tribunais [...] enquanto o homem litigioso faz o seu próprio caminho de forma eficiente, pelo menos no curto prazo, o filósofo é completamente não mundano. Ele não sabe o caminho para a ágora ou os tribunais; ele é alheio às leis, às lutas políticas, e personalidades que fascinam outros. Ele nem mesmo está consciente do que está perdendo; apenas o seu corpo vive e dorme na cidade”, enquanto sua mente decola e voa seu caminho através do universo. Como resultado, ele é impotente em questões práticas”, p.54.

<sup>77</sup> “Sócrates nos diálogos socráticos enfaticamente sabe o seu caminho para a ágora, de fato passa a maior parte de seu tempo lá, e cumpre suas obrigações políticas em vez de ignorar a política”, p. 55.



virtude que atrai o filósofo sem que isso implique saturação do sensível. Até mesmo nas *Leis* Annas rechaça este tipo de hermenêutica “ressentida” com o mundo para o qual já reservara qualificações sarcásticas como “idéia fantástica” ou “exagero retórico”. Comentando sobre o tema em *Leis* escreve

This passage of the *Laws*, much quoted and referred to in the ancient world, begins with the resounding statement that God is the beginning, middle, and end of all things. Happiness comes to the person who follows God and justice in a “lowly and ordered way.”<sup>75</sup> God loves what is like himself, since he is measured and moderate, he loves people who are temperate and just. The actions which are demanded by this are then spelled out: as often in the *Laws*, we find that what is in mind are traditional forms of deference, deference in particular to the gods and to one’s parents. There is much that is disappointing about this passage<sup>78</sup>

A interpretação da semelhança neste último diálogo é um verdadeiro balde de água fria nos ânimos exegéticos dos antigos transcendentalistas. As ações temperantes e justas que fariam o filósofo semelhante a deus e que são descritas neste último diálogo, indicariam tão somente as formas prosaicas de deferência moral e não uma fantasiosa transformação de condição. Em outras palavras, também no contexto das *Leis*, o tornar-se virtuoso que nos assemelha a deus relaciona-se com o *ethos* religioso e historicamente consagrado, não derivaria de uma reflexão filosófica comprometida com algum tipo de ideal transmundano. Muito pelo contrário, escreve Annas, o filósofo “pleasing God by becoming like him just is being virtuous, where that does not have any implications of unworldliness or with drawing from the world – indeed, here virtue is conceived of rather unreflectively and in a completely traditional way”<sup>79</sup>.

No entanto, a passagem clássica do *Timeu* não nos apresentaria uma descrição da *homóiosis theoi* na qual esta figurasse como aspiração a uma existência superior, pelo menos? No *Timeu*, argumenta Annas, a natureza

<sup>78</sup> “Esta passagem das *Leis*, muito citada e referida no mundo antigo, começa com a declaração retumbante de que Deus é o começo, meio e fim de todas as coisas. A felicidade vem para a pessoa que segue a Deus e a justiça de uma “forma humilde e ordenada.” Deus ama o que é similar a si mesmo, uma vez que ele é medido e moderado, ele ama as pessoas que são temperantes e justas. As ações que são exigidas por este são então explicitadas tantas vezes nas *Leis*, que descobrimos que o que se tem em mente são as formas tradicionais de deferência, deferência em particular aos deuses e aos seus pais. Há muito que é decepcionante sobre esta passagem”, p.56.

<sup>79</sup> “É de qualquer modo muito claro, no entanto, que agrada a Deus, tornando-se semelhante a ele apenas em ser virtuoso, o que não tem quaisquer implicações de desapego ou de revogação do mundo - na verdade, aqui virtude é concebida irrefletidamente e em um caminho completamente tradicional”, p.57.

humana é concebida de tal maneira que ela pode compartilhar a imortalidade do deus em certa medida, e isto traça o próprio fim último de nossas vidas como também disto dependeria nossa felicidade. Mas em que consistiria esta imortalidade que podemos compartilhar com deus de modo relativo? A resposta estaria nos ecos da psicologia tripartite<sup>80</sup> da *República* e não em uma “escatologia” redentora. Naquela argumenta-se que o melhor estado da alma constitui-se como tutela da razão (*logistikon*) sobre a ira e concupiscência. Quanto a estas, quando dominam o campo psíquico submetendo a razão, enrijecem o *nous* em um circuito de bens mundanos e perversidades, algo próximo do que escreveu Sedley. Na análise de Annas, é isto que Platão tem em mente quando aponta o aspecto mortal de nossas vidas. Todavia, a assunção do pensamento pela razão instaura outra lida com os objetos considerando que as refinações abstratas que engendra suspendem nosso ponto de vista particular, e é a esta condição a que devemos imortalidade. Ou seja, no quadro cosmológico do *Timeu*, a imortalidade outorgada pela semelhança é simples cifra da interioridade psíquica pacificada pelo filtro universal da razão. Sendo assim, o alinhamento do pensamento com as órbitas divinas e perfeitas dos astros, como lemos no *Timeu*, nos fornece apenas a representação de uma hierarquia benfazeja ao todo psíquico. Em seguida, Annas reconhece tanto nas *Leis* como no *Timeu* o que julga o “sumo” conceitual da semelhança, embora compreenda serem diálogos com poucas convergências:

The *Laws* and *Timaeus* passages seem to have disconcertingly little in common. One points us to traditional religious behavior, the other to abstract study of the movements of the cosmos. The idea they have in common is that they are thinking of virtue as produced by the dominance of the rational part of the soul. In the *Laws* this takes the repressive form of keeping down desires and refraining from self-assertion; in the *Timaeus* the rational soul is freed to engage in its own appropriate activity of thinking.<sup>81</sup>

A semelhança nestes diálogos corteja a virtude como comando natural do *logistikon*, e somente nesses termos poderíamos interpelá-la. Com isto,

<sup>80</sup> Cf. *República*, IV, 439a-441c.

<sup>81</sup> “As passagens das *Leis* e *Timeu* parecem ter desconcertantemente pouco em comum. Um nos aponta para o comportamento religioso tradicional, o outro para o estudo abstrato dos movimentos do cosmos. A ideia que eles têm em comum é pensar na virtude como produzida pela dominância da parte racional da alma. Nas *Leis* isso toma a forma repressiva de refrear desejos e abster-se de auto-afirmação; no *Timeu* a alma racional é liberada para se envolver em sua própria atividade apropriada de pensar”, p.58.

compreenda-se, o elo entre nós e o divino é costurado pelos fios do intelecto, porém, é a virtude que resulta do traçado que nos assemelha a deus. Annas também observa que estamos diante de duas concepções de divindades cada uma com a semelhança e o deus que lhe concerne

If becoming like God is living according to your reason, then it need imply no more than a very ordinary, indeed traditional, practice of virtue, understood as a rational activity. God here is just reason, understood as the divine in us, with no implication that reason is actually different from what we already supposed it to be, namely something which can guide practice as well as theory. But if becoming like God is actually a flight from the mix of good and evil in our world, then God is being thought of rather differently, as something perfectly good outside human experience and not to be characterized in human terms, but which nonetheless it makes sense for humans to try to emulate.<sup>82</sup>

Contamos no mínimo com dois padrões de semelhança a deus no *corpus*. Ou a semelhança nos é dada pela prática da razão e o divino é a razão em nós, ou se a obtém em termos não humanos e não sabemos ao certo a que deus nos referimos. No primeiro caso, o que se observa é o emprego velado de uma compreensão tradicional da virtude que a designa como atividade racional. No segundo, a semelhança engaja em fins ascéticos. Todavia, mesmo para estes padrões diferentes, Annas supõe o denominador comum da virtude, isto é, consideremos deus razão em nós ou princípio externo, ainda assim estaríamos falando de uma semelhança chancelada pela virtude. Se é assim, então algo como o padrão ascético sequer possuiria valência moral como pretende fazer crê, consistindo numa atitude mais próxima da religiosa ou devocional, pois:

If we take seriously the idea that becoming like God is moving to some quite other sphere than the ordinary human one, then ethical responses like admiration lose relevance, for they simply stay on the human level which the aspirant philosopher is trying to escape. What is required is rather the recognition of a reality which transcends our ordinary concerns utterly. If we follow this idea, we might conclude

---

<sup>82</sup> “Se tornar-se como Deus é viver de acordo com a sua razão, então isso implica não mais do que uma prática muito comum, de fato tradicional, da virtude, entendida como uma atividade racional. Deus aqui é apenas a razão, entendida como o divino em nós, sem nenhuma implicação de que a razão seja realmente diferente do que já supomos que seja, ou seja, algo que pode guiar a prática e também a teoria. Mas se tornar-se como Deus é na verdade uma fuga da mistura de bem e mal em nosso mundo, então Deus está sendo pensado de maneira bastante diferente, como algo perfeitamente bom fora da experiência humana e que não deve ser caracterizado em termos humanos, mas que, no entanto, faz sentido para os seres humanos tentarem imitar”, p.64.

that the attitude being sketched here is more like what we would call a religious or spiritual attitude than a moral one.<sup>83</sup>

Annas identifica astutamente um paradoxo despercebido pelos hermeneutas da fuga. Se nos tornarmos virtuosos for o mesmo que emular deus - e Annas esta convencida que sim - então a semelhança não pode significar tornar-se virtuoso para o próprio padrão explanatório da evasão. O argumento é o seguinte: a virtude da coragem requer no mundo situações de medo para se desenvolver, assim, somente nos eventos do mundo reside a possibilidade da virtude ser alcançada e a semelhança consumada, logo, evadir-se para o alto aspirando à virtude seria um contrassenso, à medida que se dissipa na subida a única possibilidade de alcançá-la, o mundo mesmo. Também se constitui ofensa à perfeição dos deuses supô-los virtuosos de tal modo que devemos imitá-los se desejamos a virtude. Digamos que a prerrogativa do tornar-se virtuoso convém aos homens condenados que estão a convivência com o bem e mal inextirpáveis de suas interações. É esta inevitabilidade do mal que pode estar na raiz do desejo narcotizante de uma experiência que transcenda a vida ordinária, porém isto não pode ser reivindicado e confundido como assunção da virtude e da semelhança.

Na verdade, mais uma vez, e todos parecem ter razão, a responsabilidade pelos desvarios de evasão é do próprio fundador da Academia. São seus os estímulos que as fermentaram. Tratando-se de quem se trata "the idea of virtue as becoming like God can be interpreted in different ways, and Plato shows no awareness of the differences"<sup>84</sup>. Annas pontua apenas alguns diálogos nos quais a virtude é tratada de maneira a estimular leituras de evasão. Sobretudo, ocupa-se com *Teeteto* e *Fédon*. O primeiro já sabemos que exerce papel central na fixação do ideário escapista. Porém, e isto parece promissor à pesquisa, ambos convergem na ligação da virtude com algum esforço de liberação de uma condição. Sobre isto esclarece Annas:

---

<sup>83</sup> "Se levamos a sério a idéia de que tornar-se como Deus é mover-se para outra esfera que não a humana comum, então respostas éticas como admiração perdem relevância, pois elas simplesmente permanecem no nível humano de que o filósofo aspirante está tentando escapar. O que é necessário é antes o reconhecimento de uma realidade que transcende totalmente nossas preocupações comuns. Se seguirmos essa idéia, poderemos concluir que a atitude aqui esboçada é mais parecida com o que chamaríamos de atitude religiosa ou espiritual do que moral", p.65.

<sup>84</sup> "A idéia da virtude como tornar-se semelhante a Deus pode ser interpretada de diferentes maneiras, e Platão não mostra nenhuma consciência das diferenças", p.63.

True virtue is presented here as an escape from all everyday considerations such as pleasure and pain; the *Phaedo* presents it as a release from the body. What Plato means by the body varies in the *Phaedo*, correspondingly with the varying characterizations of the soul, and is not uniform; but there is a real similarity with the idea in the *Theaetetus* digression, that true virtue is a flight from, and a getting-rid of, the mix of good and evil in the world, toward another kind of state.<sup>85</sup>

O *Fédon* também é tratado como diálogo de base à formulação das variações escapistas da semelhança equacionada a vida virtuosa. De fato, a verdadeira virtude neste diálogo, como também no *Teeteto*, não lembra, por exemplo, o que é suposto ao homem fazer em nome de uma moral positiva. Diz respeito a “outro tipo de estado” que inexoravelmente emerge ao fim de uma liberação processual cujo início nos dois diálogos parece irromper de algum tipo de insatisfação ante o valor ontológico do sensível que Annas acredita prolongar-se inclusive no *Fedro* no qual “the soul that follows God and becomes like him does seem to be escaping the conditions of human life [...] escaping reincarnation in human form (at least until the next time around) and association with a body”<sup>86</sup>. Entretanto, no livro X da *República*, o ânimo de Platão parece outro quando evoca o homem virtuoso como o mais comparável a deus na possibilidade humana (613a). Platão já não parece produzir aqui, e isto no livro final, uma imagem da virtude dependente da constatação impotente do mal radical incrustado no sensível. Frequentemente tal testemunho se consoma na catarse moral do filósofo como solução que vem do alto e convoca para o alto. Na *República*, ser comparado a deus parece não tratar-se disto, soa mais como prêmio de uma vida virtuosa reconhecida sem nenhuma conotação superlativa e a-política, ao contrário, também se diz que o filósofo semelhante ao reino divino deve fazer o bem aos concidadãos, jamais fugir deles (500c-d).

<sup>85</sup> “A verdadeira virtude é aqui apresentada como uma fuga de todas as considerações cotidianas, como prazer e dor; *Fédon* apresenta isso como uma liberação do corpo. O que Platão quer dizer com corpo varia no *Fédon*, correspondendo às diferentes caracterizações da alma, e não é uniforme; mas há uma semelhança real com a ideia na digressão do *Teeteto*, de que a verdadeira virtude é uma fuga e um livrar-se da mistura de bem e mal no mundo, em direção a outro tipo de estado”, p.61.

<sup>86</sup> “A alma que segue Deus e se torna como ele parece estar escapando às condições da vida humana[...]escapando à reencarnação na forma humana (pelo menos até a próxima vez) e associação com um corpo”, p.63.

Por fim, compreendemos, Annas nos presenteia com uma pluralidade de semelhanças cada qual dependente da ideia de virtude que lhe fundamente. Seu mérito consiste em i) desarticular as infecundas narrativas de evasão, tais exegeses apenas produziram hermenêuticas pitorescas ii) sustentar obstinadamente que em qualquer contexto dialógico onde se apresente a expressão *homóiosis theoi* ou alusões de algum tipo, Platão estará se referindo a conquista da condição virtuosa. Todavia, Annas também pondera que ou bem essa virtude significa o domínio da razão como viu no *Timeu*, e aqui o divino é a própria razão, ou bem essa virtude significa adesão a moral e ao divino da tradição, como nas *Leis* e no *Teeteto*.

Dadas estas considerações, Annas não se exime em concluir que haveria uma fenda (*rift*) percorrendo todas as incidências da *homóiosis theoi* no *corpus*. E isto se deve fundamentalmente a disputa sem trégua de duas gramáticas da virtude que Platão faz soar nos diálogos. Engajamento ou rejeição do mundo são suas cifras. Entretanto, como já notado, as ascéticas e pretensiosas hermenêuticas da evasão, e isto é uma séria objeção a elas que Annas consolida, são atingidas em sua premissa fundamental, qual seja, alcançar a virtude e assim emular deus é tarefa que se realiza elevando-nos acima do mundo. O olhar atento de Annas pode muito bem nos convencer de que esta disposição ao abandono do mundo é, na verdade, o melhor meio de esvaziar e perder a virtude e, assim, também a semelhança a deus.

#### **4) Considerações finais do capítulo**

Até este momento o resultado da pesquisa nos permite condensar o labiríntico universo semântico que cerca a expressão *homóiosis theoi* em torno de uma tensão que parece emergir e atravessar as análises sobre o tema. Ou seja, ao término do incurso introdutório do tema, parece-nos que o conjunto de informações coletadas e analisadas indica um dilema hermenêutico sempre à espreita nos textos comentados, qual seja, ou a interpretação se orienta no

sentido de destacar uma função religiosa<sup>87</sup> no emprego da semelhança a deus ou esta associa-se, em certo sentido, a uma filosofia do homem e da cidade.

As primeiras intervenções hermenêuticas sobre o tema da semelhança provavelmente apostariam na compreensão que seu uso no *corpus* se deve às motivações religiosas e salvíficas do seu autor. Sobretudo a passagem do *Teeteto*, segundo apontamos, presta-se a leituras desse teor agrupadas no que designamos “paradigma da evasão”. Entretanto, Plotino, por sua vez, tornou a alma semelhante a deus propondo a virtude como fator da relação de semelhança. Reconhecemos nesse ato uma inflexão decisiva imposta ao rumo histórico da pesquisa sobre o tema. Primeiro, porque permitiu o “expurgo” do misticismo evasivo que, segunda a crítica de parte da pesquisa atual, tutelou a expressão condenando-a à apatia heurística como se possuísse pouco valor e merecesse o ostracismo analítico que lhe reservaram até a chegada dos modernos comentadores. Segundo, exatamente por isto, Plotino “emancipa” a expressão vinculando-a à prática virtuosa e suas interações na cidade, permitindo com isto abordagens tanto de matriz ético-política quanto de teor psicológico e intelectualista, adiante retornaremos a este ponto.

De qualquer modo, Plotino foi, até onde sabemos, o autor que desembaralhou o tema e inaugurou o que designamos “paradigma da imersão”. Indicamos com este título o gesto plotiniano que abre a valência ético-política da *homóiosis theoi*. Entretanto, mesmo após Plotino, o “paradigma da evasão” impôs longo jejum à pesquisa e debate sobre o tema que irão ressurgir apoiados em alguns consensos tácitos. Ao menos no universo dos comentadores analisados, o “paradigma da evasão” é ponto superado na trajetória historiográfica do conceito. De um modo ou de outro as pretensões platônicas em relação à expressão ou se limitam ao proselitismo de uma virtude ora traduzida como autoridade tradicional ora como exercício racional, como argumentou Julia Annas, ou se limitam à condição de prelúdio a algum tipo de planejamento racional da sociedade que “in natura” coabita o *corpus* com o modelo político processado da *República*, como em Armstrong e Silverman. De todo modo, estaríamos lidando com o universo sempre

---

<sup>87</sup> Festugière, para quem a semelhança e a fuga são uma só coisa, considera Platão o filósofo “cujo pensamento religioso coloriu a espiritualidade de todos os séculos vindouros”, 1954, p.7. Na *Apologia de Sócrates*, em 29d-30a, Platão faz Sócrates afirmar que a sua missão filosófica está a “serviço” do deus.

reformável das instituições humanas. É assim, por exemplo, que Armstrong parece apresentar deus como *nous* de modo a garantir a sua descida até os homens pelo canal da inteligência que a divindade permite às almas encarnadas em menor escala, mas o suficiente para através da lei emoldurar racionalmente o psiquismo dos cidadãos. Com Armstrong, partindo do *Filebo* e culminando nas *Leis*, acompanhamos um percurso exegético marcado pela diluição das fronteiras entre filósofo e não-filósofo cujo paroxismo - alcançado nas *Leis* - converte a cidade inteira em ente assemelhável. Algo análogo propõe Silverman na cidade “anárquica”, com a diferença de que este logra conquistar pela educação o que Armstrong atribui ao *nous* na forma da lei. Isto é, segundo explica, a semelhança dos cidadãos a deus depende da bondade e inteligência com a qual o sistema de leis reflete a ordem da inteligência em todos os níveis de constituição do real. Silverman, por seu turno, faz da educação o vaso institucional pelo qual a cidade racional de Platão é gestada no interior dos indivíduos, o que significa garantir desde a infância uma alma familiarizada com a “imagem da razão”, reflexo da ordem e harmonia proporcionadas pelo “bem”. Na *República* deduz um quadro social no qual todos são filósofos semelhantes a deus sem que haja algum tipo de hierarquia na cidade “anárquica”. Todavia, diferente de Silverman, nas *Leis* Armstrong instaura uma hierarquia na semelhança, atribuindo aos guardiões um quinhão maior na absorção do divino e reservando ao cidadão comum uma espécie de “sub-semelhança” que retira sua divindade da estrita obediência à lei.

Entretanto, não obstante as distintas posições entre os comentadores quanto à distribuição da semelhança na cidade, notamos uma convergência em relação ao que parece ser um dos significados profundos inscritos no emprego da expressão no *corpus*. Isto é, apesar das diferentes estratégias quanto aos meios de tornar a semelhança a regra das almas na cidade racional, eles a interpretam igualmente como um tipo de apelo cívico irrestrito ou dirigido a todos, cujo *telos* político se sobressai em relação a outro significado. Esta convergência dos autores quanto ao sentido político da expressão - que de resto se pode aplicar a muitas categorias do *corpus* - nos permite a identificação de uma sub-divisão no “paradigma da imersão”. Ou seja, embora todos os comentadores recusem a escatologia redentora do “paradigma da



evasão”, entre eles as análises se bifurcam entre as que consideram a semelhança um meio - e assim possuiria valor instrumental que tem na cidade seu fim - e as que parecem fazer da “eudaimonia” individual a meta de todo o processo. Entretanto, tais análises podem, sobretudo, ser classificadas entre as que extraem ou priorizam em seus empenhos hermenêuticos um significado político na semelhança, e as que enfatizam elementos de ordem psicológica e intelectual. David Sedley e Jullia Annas, entendemos, se aproximam destas últimas.

Sedley, tanto quanto Armstrong, apresenta uma análise da expressão construída na premissa de que Platão dispensa maior visibilidade à questão em certo grupo de diálogos. Assim, desde o *Banquete* passando pelo *Teeteto* e *Fedro*, Sedley finalmente sela a semelhança pelos vínculos genéticos entre a alma intelectual do homem e a alma intelectual do cosmos como se descreve no *Timeu*. Faz, portanto, da atividade intelectual vetor da semelhança, seja como conhecimento matemático da manifestação empírica da alma intelectual do mundo, seja por reconhecer a responsabilidade da alma intelectual divina e imortal quanto à efetivação de uma vida feliz. Annas acompanha Sedley no tocante ao significado da alma intelectual como peça de importância considerável a quem aspira decifrar a semelhança no *Timeu*. Contudo, reconhece haver dois padrões de semelhança identificáveis nos diálogos. Primeiro, a semelhança adquire a forma duramente criticada de uma narrativa isolacionista que ganha corpo no lastro religioso deixado pelo filósofo de modo disperso nos textos, trata-se do obsoleto padrão da evasão. Por outro lado, o teor psicológico e intelectualista de sua exegese também é observado em suas assertivas sobre a dependência da semelhança em relação à virtude. Ou seja, Annas também destaca um tipo de padrão de semelhança assentado sobre, segundo denomina, o sentido tradicional da virtude como domínio natural do “logistikón” sobre a alma, pondo em termos racionais o que considera como compromisso vital da semelhança, qual seja, a assunção da virtude, mesmo que isto signifique por vezes a resignada submissão ao *ethos* vigente. Sedley, por seu turno, reserva uma análise da relação da semelhança com a virtude apenas no *Teeteto* e em um contexto que lhe parece desprovido de intenções teóricas por parte de Platão. De todo modo, esses comentadores se valem da psicologia platônica, sobretudo da *Republica*, para lançar luz sobre o

significado do emprego da expressão no *Timeu*, com a diferença de que a Annas não importam as bases psico-físicas e epistêmicas da semelhança devidamente apreciadas por Sedley no diálogo. Por fim, de modo sucinto diríamos, o conhecimento abstrato como vetor da semelhança em Sedley confere um caráter intelectual a sua análise, ao passo que em Annas devemos isto à acepção de virtude como comando natural do *logistikón*.

Encerramos aqui o ciclo introdutório da pesquisa abordando as questões que entendemos as mais promissoras ao “cerco” hermenêutico que propusemos ao tema da semelhança a deus. Assim, a partir desse ponto - subsidiados pela hermenêutica contemporânea e advertidos das dificuldades que exibem as noções de “semelhança” e “divino” em Platão - iniciamos a avaliação do tema da *homóiosis theoi* no *corpus*. Todavia, tendo em vista o rigor da pesquisa e o melhor desenvolvimento do tema, aceitamos a divisão textual que, segundo Sedley, teria sido sugerida pelo filósofo platônico Eudoro<sup>88</sup> para quem os sentidos da *homóiosis theoi* são “revelados” ética e politicamente na *República* e lógica e epistemologicamente no *Teeteto*. Nosso propósito fundamental consiste em extrair significados éticos, políticos e gnosiológicos da *homóiosis theoi* considerando, como vimos, a *República* e o *Teeteto* (díade hermenêutica) como diálogos fundamentais a serem explorados. Entretanto, tais significados também nos permitirão aferir respostas às seguintes questões que julgamos capitais ao tema da *homóiosis theoi* e, sobretudo, a sua redescoberta e ressignificação na pesquisa contemporânea: teria a *homóiosis theoi* a função de “hipótese unificadora” de todo o *corpus* operando como ponto de “fusão” de suas categorias, em suma, qual o valor conectivo da expressão em relação ao *logos* e *corpus platonicum*? Por outro lado, poderíamos atribuir a *homóiosis theoi* a função de núcleo “doutrinário” para o qual todas as aquisições filosóficas do *corpus* devem convergir e de algum modo subordinar a ação, ou seja, a *homóiosis theoi* se relacionaria com algum tipo de ideal prático-político afiançado pelo saber filosófico como sua

---

<sup>88</sup> Sedley conta que “esse ponto crucial foi percebido perceptivamente pelo platônico que Estobeu usa como fonte em 2,49. 18-22 - geralmente considerado o final do século I, filósofo platônico Eudoro. Que o objetivo da *homóiosis theoi*, ele nos diz, é dito de acordo com a tripartição da filosofia na física, ética e lógica. Ou seja, é dito 'fisicamente' (*phusikos*) no *Timeu*, 'eticamente' na *República* e 'logicamente' (ou seja, epistemologicamente) no *Teeteto*.” p.327.

condição fundamental e inalienável? Perguntamos, em suma, pelos modos em que se entrelaçam no tema da *homóiosis theoi* os aspectos ético-políticos, intelectuais e cosmológicos da mais importante das filosofias e pela possibilidade de ampliar e rejuvenecer seus significados pelo “olhar” de uma categoria durante muito tempo subestimada e considerada pária pela pesquisa, porém, tão presente e inquietante quanto os membros mais destacados do “mosaico” (*mousaikón*, “obra das musas”) filosófico-categorial que o *corpus*, por vezes, também sugere ser.

## 2º CAPÍTULO: A *homóiosis theoi* na *República*

*A salvação do estado só poderia vir por um milagre divino.*

Platão, *Carta VII*

### 1) INTRODUÇÃO

Antes de tudo, lembremo-nos que *A República* é o texto no qual Platão, segundo Eudoro, teria dispensado um tratamento ético e político ao tema da *homóiosis theoi*. Desse modo, observando a sugestão do antigo platonista, investigaremos em que sentido o ético e o político podem ser referidos ao problema da divinização no contexto ambíguo e impreciso com o qual Platão trata a questão na *República*, o que nos conduz a um elemento “pré-compreensivo”<sup>89</sup> de capital importância à nossa exegese. Trata-se da acerba crítica teológica que encontramos neste diálogo, cujo resultado será em nossa explanação o fio hermenêutico condutor com o qual exploraremos os sentidos éticos e políticos da *homóiosis theoi*. Em outras palavras, julgamos impossível compreendermos, na *República*, qualquer significado relativo a tal conceito sem que se considere como comporta-se Platão frente à divindade tradicional e o que propõe de novo ao discurso sobre os deuses. Assim, à luz da crítica

---

<sup>89</sup> Usamos o termo “pré-compreensão” no sentido de Gadamer. Trata-se de um “horizonte prévio de significados” pelo qual o intérprete de um texto extrai novos sentidos de seu conteúdo. Segundo entende, quem propõe compreender um texto faz sempre um projeto. Isto é, “antecipa um sentido do conjunto uma vez que aparece um primeiro sentido no texto”. Gadamer indica-nos que a pré-compreensão (o “sentido do conjunto”) com a qual antecipamos o sentido apresenta-se como um “esquema habitual” de referência sem o qual o texto/objeto não se abriria primariamente ao intérprete. Desse modo, o sentido prévio que é a “pré-compreensão” articula novas e mais profundas compreensões ou sentidos acerca de um conteúdo textual. Sendo assim, inspirados em Gadamer, recorreremos a determinadas pré-compreensões para extrairmos novos significados éticos, políticos e epistemológicos da *homóiosis theoi* latentemente contidos, respectivamente, na *República* e no *Teeteto* (Para uma compreensão mais aprofundada das categorias hermenêuticas gadamerianas conferir Hans-Georg Gadamer in *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, 1984).

teológica, inicialmente, haverá o exame da tipificação de novas realidades divinas com as quais a semelhança a deus assume nova fundamentação. Isto diz respeito, como veremos, a uma ampliação dos objetos a que podemos denominar de divinos e a outra definição dada ao caráter superior de alguma realidade. Finalmente, em função do resultado desta crítica, investigaremos as realidades que, sob a ótica platônica, se apresentam como legítimas herdeiras das qualidades divinas ou do que se convencionou adjetivar “divino”. Nosso intuito é avaliar como tais realidades divinas concebidas por Platão nos permitem extrair definições e nuances éticos e políticos da *homóiosis theoi* na *República*.

## 2) Crítica teológica

Iniciaremos a análise da crítica teológica a partir de uma dificuldade hermenêutica que se sobressai quando investigamos ou simplesmente nos deparamos com o tema da semelhança a deus no enredo discursivo que produz a cidade justa e virtuosa. O problema apontado diz respeito ao caráter ambíguo das referências platônicas relativas à natureza da divindade. Isto é, há diversas concepções do divino em circulação no *corpus* e na *República*<sup>90</sup> testemunhamos tal variação de modo exemplar<sup>91</sup>. Entretanto, argumentaremos que esta ambiguidade e pluralidade explicitam-se em favor dum alargamento conceitual do divino que Platão põe em marcha e que julgamos imprescindível à compreensão da semelhança a deus e, conseqüentemente, dos seus aspectos éticos e políticos no *corpus* e especialmente na *República*. Nesta,

<sup>90</sup> Todas as traduções referentes à *República* expostas neste capítulo são de autoria de Carlos Alberto Nunes a partir da edição da obra pela editora da Universidade Federal do Pará em 2016.

<sup>91</sup> Particularmente na *República*, podemos agrupar a variação platônica sobre o tema em dois momentos principais. Assim, por exemplo, nos livros II e III, nos deparamos com uma representação antropomórfica da divindade tributária da religião pública tradicional. A partir de 364a Platão critica tal concepção por entender que nela os deuses são reduzidos à condição de entidades moralmente cooptáveis por oferendas. Todavia, como veremos, tais narrativas são mentiras contadas por Homero e Hesíodo que descrevem erroneamente a natureza dos deuses (337d-e). Por outro lado, no livro IV, identificamos uma decisiva inflexão no discurso platônico sobre os deuses na *República*. Com efeito, nesse momento presenciamos a admissão de uma divindade de tipo novo à medida que em 500b-c Platão refere-se à essência como algo divino a quem o filósofo pode tornar-se semelhante. Teríamos na *República*, portanto, no mínimo uma dupla representação da natureza dos deuses. Entretanto, como argumentaremos, os aspectos éticos e políticos da *homóiosis theoi* na *República* dependem da concepção do divino enquanto realidade de natureza inteligível purgada de elementos antropomórficos.

como explanaremos a seguir, as divindades olímpicas cedem lugar ao “deus-medida” que instaura um novo padrão de semelhança com o divino.

Antes de tudo, observemos que Platão se inscreve numa tradição crítica à representação homérica e hesiódica do divino que remonta até Xenófanés (DK 21 B 11, B 12, B 14-16). Outro dado preliminar importante diz respeito - como aludido acima - ao fato textual de que a teologia platônica parece perder-se na rica e confusa perspectiva que brota dos diálogos quando o assunto é a divindade<sup>92</sup>. Entretanto, entendemos ser este o ponto fundamental, apesar das variações com as quais no *corpus* se representa o divino, somente com a hipótese do ser inteligível é que Platão verdadeiramente põe em cena algo novo e se distingue da, digamos, “crítica” teológica tradicional. O *Fédon* é o diálogo no qual podemos testemunhar a inserção de outras representações do divino no panorama filosófico. Neste escrito - logo após discernir os seres visíveis dos invisíveis (79 a) - Platão discorre acerca da semelhança da alma com a forma em termos de divindade:

Bem; examina agora portanto, Cebes se tudo o que foi dito nos conduz efetivamente às seguintes conclusões: a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade. O corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico (80b)<sup>93</sup>

Neste excerto transparece o quanto Platão pressionou os limites da representação teológica tradicional ao incluir simultaneamente a alma e o inteligível nos domínios do divino. A alma é descrita como uma espécie de reflexo da eternidade da forma que conhecera antes de reencarnar (72e - 73a)

<sup>92</sup> Exemplos desta diversidade de deuses, inclusive hierárquica, não faltam. Em *Timeu* 40a o demiurgo é descrito como o responsável pela criação dos deuses do céu. Também nas *Leis*, em 879b, se diz que os deuses dependem do *nous* que é, portanto, superior. No *Fédon*, por seu turno, têm-se distinguidos os deuses inteligíveis dos da terra (81a, 63b, 62d). Portanto, Platão expõe em seus escritos uma variegada representação da divindade que, à primeira vista, parece dificultar o conhecimento de suas intuições teológicas mais profundas. Contudo, nos interessa, fundamentalmente, não uma enumeração das realidades a que Platão atribui a condição divina, mas sim algumas análises que se descortinam em sua teologia vinculando outra referência ontológica à compreensão da essência da divindade, como veremos. Sobre a complexidade da teologia platônica cf. Victor Goldschmidt: *A religião de Platão*, São Paulo, 1963.

<sup>93</sup> τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡς αὐτῶς κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλύτῳ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὐτὸ εἶναι σῶμα. ἔχο μὲν τι παρὰ ταῦτα ἄλλο λέγειν, ὃ φίλε Κέβης, ἢ οὐχ οὕτως ἔχει. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

e pela qual torna-se homóloga ao divino<sup>94</sup>, ou assume a condição de semelhança ao que “possui sempre do mesmo modo identidade”, a saber, a “forma” que, ao contrário do corpo, é provida de inteligência. Isto é, a alma e a forma se assemelham à divindade por acolherem os atributos da inteligência, permanência e indissolubilidade. Em outros termos, Platão alude nessa passagem ao que é indissolúvel e imortal como sendo próprio do divino e, como tal, parâmetro da divinização tanto da alma quanto da forma.

Entretanto, embora o *Fédon* nos esclareça acerca da divindade da alma e da forma, dando-nos uma primeira indicação dos novos rumos da teologia contida nos diálogos, é na *República* que encontramos juízos sobre os deuses com maior potencial transgressor em relação à religião pública tradicional. Mais precisamente no livro II do diálogo, Platão dedica-se a uma revisão contundente do patrimônio teogônico da poesia épica esboçando um tipo novo de representação do divino (*tó theion*). Não por acaso, é neste momento da *República* que se efetiva um ajuste de contas com Homero e Hesíodo, denunciados como co-autores da deterioração antropomórfica da condição superior da divindade. Assim é que ao longo do livro se desenvolve uma crítica “moral” (378 e) contra certos “criadores de fábulas” responsáveis por oferecer uma “descrição errônea da natureza dos deuses” impingindo-lhes a prática do mal (377c-e). Porém, bem ao contrário, é preciso afirmar que “a divindade é essencialmente boa e nunca prejudica” (379b). Sendo assim, “afirmar que deus sendo bom é autor das desgraças alheias precisa ser combatido de todos os modos” (380b). Entretanto, da divindade não basta dizer que é boa essencialmente, isto é, que o mal não pode estar contido em sua natureza. É também imprescindível postular sua imutabilidade, pois “sendo o deus o mais belo e melhor possível, manterá sempre a mesma forma que lhe é própria” (381b-c). Platão revela-nos simplesmente que o divino é tal porque não muda, consistindo em falácias e fábulas que deseducam qualquer associação entre a divindade e alguma variação do seu estado físico e “psicológico”.

Portanto, além da bondade, a imutabilidade essencial que Platão reivindicava ao divino exorbita os limites das teogonias épicas, que sempre o representam volátil e metamórfico. Finalmente, em 509d - 511e observamos a

---

<sup>94</sup> A. J. Festugière (II, 103) afirma que a argumentação final do *Fédon* indicaria que a alma tornou-se não semelhante a uma ideia, mas uma ideia mesma (*Fédon*, 106d, a ideia de vida).

transferência da imutabilidade divina para a ideia<sup>95</sup> (*eidos*), apresentada como algo supostamente imutável e absoluto, que o intelecto é capaz de apreender<sup>96</sup>. Desse modo, teríamos na *República* representações conflitantes acerca do que designamos divino, mas também alusões a esta nova instância “ideal” de expressividade dos seus atributos. Mais ainda, segundo Jaeger, esta novidade conceitual acerca da divindade igualmente consubstancia-se como um padrão de medida universal com o qual Platão teria erodido o “personalismo” individualizante das teogonias poéticas. Jaeger sugere ser esse padrão a própria ideia do “bem”<sup>97</sup>.

Por outro lado, e este elemento pré-compreensivo é também fundamental ao nosso propósito, afirmar que o divino eidético se comporta como “medida suprema” ideal significa outrossim definir sua identidade em termos de unidade<sup>98</sup> harmônica. Em outras palavras, encontramos-nos num quadro teológico interpretativo no qual, segundo Hartmann<sup>99</sup>, “o universal se torna unidade”. Mais ainda, esta nova divindade que é a ideia expressa sua superior condição ontológica na medida em que é unidade, ordem e estabilidade operantes (*Rep.* 500b-c). Isto é, o divino é tal porque é e produz ordenamento ao harmonizar numa unidade uma dada pluralidade, como podemos inferir do papel cognitivo que o *eidos*, agora deificado, exerce no *corpus*. Com efeito, a ideia fornece a cada indivíduo empírico-particular aquilo que o faz ser ele próprio e pelo qual é cognoscível como determinado (*Féd.* 75d, 78d, 100c-d; *Banq.* 210e-211b; *Rep.* 511d; *Fedro* 247d; *Sof.* 246b; *Tim.* 37d; *Fil.* 59a). É por essa razão que as ideias devem ser referidas como

<sup>95</sup> Sobre as qualidades divinas da ideia cf. SCHAFER 2012, p. 155.

<sup>96</sup> No *Fedro* Platão chega mesmo a afirmar que é próprio dos deuses e dos daimones a contemplação do inteligível permitida ao homem somente em condições excepcionais (246d - 247b). Isto é, o inteligível não parece ser meramente uma novidade teológica, mas também uma realidade que de alguma maneira ostentaria proeminência sobre o divino da poesia épica.

<sup>97</sup> “Platão reestabelece a primitiva concepção grega das relações entre a *polis*, a lei e a divindade. A essência da divindade, no entanto, mudou radicalmente. Ao invés dos antigos gregos individuais aparece o deus medida. Este deus é o *agathon* (bem), forma primordial de toda a *aretê*; deus como pedagogo universal” (JAEGER 2001, p. 1342).

<sup>98</sup> A unidade ocupa no *corpus* um lugar proeminente em todas as dimensões da realidade. Por exemplo, ela é vista como condição da bondade (*Rep.* 433a, 453b, 588d; *Leis* 739d) como também da estabilidade de um complexo (*Leis* 664 a). Embora Platão a considere como algo que se produz raramente (*Prot.* 322c) e com dificuldade e lentidão (*Leis* 708d), também a reconhece como uma necessidade universal para toda ordem do ser e toda realidade, isto é, ela é incontornável como condição fundamental (*Rep.* 478b; *Tim.* 30d-31b)e, como tal, exerce papel divino.

<sup>99</sup> HARTMANN 1965, p. 174-176.



“unidade sobre a multiplicidade”<sup>100</sup> (*Féd.* 78b-d; *Rep.* 476 a, 507b, 596 a; *Fedro* 249b, 265d-e; *Parm.* 129b-d; *Fil.* 15 a-b; *Leis* 965b-966b), ou seja, como unidade que vincula ontologicamente e classifica cognitivamente todas as coisas múltiplas e devenientes e, neste sentido, as ordena e põe em harmonia. Portanto, a medida inteligível divina e absoluta que é a forma, sobretudo a ideia do bem<sup>101</sup>, produz semelhança a si mesma na proporção em que compõe unidade, ordem e harmonia, tecendo um equilíbrio estável, coeso e vantajoso para e entre elementos distintos de uma dada realidade, seja esta a natureza, a cidade ou a alma. Com a diferença de que estas últimas ficam a depender das decisões humanas para alcançarem a semelhança a deus sob a forma de um estado unitário e harmônico de equilíbrio.

Posto isto, devemos agora nos perguntar: como a alma e a realidade inteligível representadas como divinas, portanto, coesas, harmônicas e equilibradas condicionam os significados éticos e políticos da *homóiosis theoi* na *República*? Para o enfrentamento desta questão, à guisa de uma melhor compreensão, dividiremos a nossa explanação em dois momentos. Primeiro, começaremos pela análise da psicologia platônica de maneira a compreendermos quais significados da *homóiosis theoi* decorrem desta, assim como em que sentido a alma divina se constitui na *República* como “vetor” da assimilação a deus. Finalmente, num segundo momento, investigaremos de que modo o divino interpretado como forma e medida inteligível condiciona a assemelhação a deus tanto no nível individual (*psychê*) quanto social (*polis*). Contudo, para uma melhor avaliação deste segundo momento dividiremos sua análise em duas seções. Primeiro, no que tange à alma individual,

<sup>100</sup> Schafer descreve nos seguintes termos a participação da idéia na unidade e multiplicidade: “A unidade de uma ideia se deixa subdividir, limitada por um número limitado de subespécies cada vez mais particulares, até as coisas individuais infinitamente múltiplas [...] uma ideia não é composta de partes, mas, não obstante, é multiplicidade e não só unidade. Toda ideia constitui uma forma especial, delimitada e contém um número finito de subdivisões, mas, ao mesmo tempo, uma quantidade potencialmente infinita de coisas participam nela” (SCHAFER, 2012, p. 310-311).

<sup>101</sup> A relação do bem com as noções de harmonia e unidade Platão a expõe em várias passagens do *corpus*. Desse modo, denomina-se bem o que é capaz de ligar e manter unida alguma coisa (*Féd.* 99c), como também o que completa e é suficiente (*Fil.* 20c), assim como o que conserva e beneficia (*Rep.* 608e). Mais ainda, embora as ideias sejam consideradas os fundamentos das determinações das coisas, elas não são responsáveis pelo fato de haver coisas que participam delas. Segundo Spaemann, a ideia do bem atua como esse fundamento (SPAEMANN, LOW 1981). Neste sentido, o bem apresenta-se como princípio ideal divino do qual deriva a própria divindade das ideias e da qual depende a unidade e harmonia do real em sua totalidade.

exploraremos os significados éticos da semelhança ao divino em função da teoria da “virtude-justiça” que o diálogo apresenta. Por fim, perscrutaremos alguns significados políticos da *homóiosis theoi* em função do que escreve Platão acerca das condições institucionais ao advento da sociedade justa e divina. Acreditamos que o exame de tais questões - guiado pelo divino inteligível que resulta da crítica teológica - nos proporcionará alguns elementos essenciais e definidores da *homóiosis theoi*, assim como alguns dos seus significados éticos e políticos fundamentais no texto da *República*.

## 2.1) A alma divina e a *homóiosis theoi*

Como exposto acima, nesse primeiro momento, pretendemos explorar em que sentido a conceituação platônica da *psychê* enquanto realidade divina nos ajuda a compreender o que Platão indica como semelhança a deus na *República*. Também nos interessa aqui pensarmos de que maneira o divino definido como ordem harmônica tornaria a alma meio privilegiado de deificação da personalidade no mesmo diálogo. Tal tarefa nos obriga, obviamente, ao enfrentamento da teoria psicológica que Platão concebe na *República*. Todavia, devemos antes advertir que o conceito de alma – do mesmo modo que as categorias mais relevantes do *corpus* – encontra-se cercado de indefinições<sup>102</sup>, e o que pensa Platão a seu respeito depende de cada contexto dramático-dialético. Seja como for, estaríamos lidando, segundo Cornford<sup>103</sup>, com um dos “pilares gêmeos” do platonismo, que se estruturaria em torno da teoria das formas e da imortalidade da alma.

Entretanto, o que nos interessa fundamentalmente é compreender a alma como uma entidade de expressividade plural que, como tal, põe a exigência de condições internas que acomodem em equilíbrio as demandas divergentes dos elementos que a compõem. E é precisamente na *República* que Platão, melhor do que em qualquer outro diálogo, estabelece as condições e os atores das cisões internas que a alma experimenta. Podemos inicialmente

<sup>102</sup> Para muitos autores este conceito se encontra insuficientemente descrito no *corpus* (ROBINSON, 1971; GILL, 1985; STEINER, 1992; IRWIN, 1995; SCHUBERT, 1995), enquanto outros veem na dificuldade relativa ao tema simplesmente fases distintas de um saber sobre a alma (GRAESER, 1969; SZLEZÁK, 1976; BETT, 1986; KLOSKO, 1986; ROBINSON, 1995).

<sup>103</sup> CORNFORD, F. M. *The division of the soul*. *Hibbert Journal*, 1929-30, p. 206-219.

aferir isto em 604b, onde se estabelece que “impulsos contrários e simultâneos” quando referidos a um mesmo objeto nos obrigam a admitir a diferença de elementos na alma<sup>104</sup>. Sócrates, neste ponto, os divide<sup>105</sup> e enumera em termos de uma partição dual. Um deles é uma força que impele a alma a resistir e pode se identificar com a razão e a lei (τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος ἐστίν). O outro elemento, por sua vez, possui o poder de arrastar a alma para a dor e aflição (τὸ δὲ ἔλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος). Até aqui lidamos com a concepção dual ou plural<sup>106</sup> presente nos outros diálogos, não obstante esta cisão ser de natureza puramente psicológica e não entre corpo e alma como observamos, por exemplo, no *Fédon*. O dado conflitivo da pluralidade psicológica presente em outros textos igualmente é mantido nesta distinção socrática. Entretanto, temos uma novidade e uma exposição mais detalhada da rica e conflituosa diversidade anímica na seguinte passagem:

O difícil será sabermos se fazemos tudo apenas por meio de um único princípio ou se cada um deles tem função diferente, a saber: se aprendemos com um, encolerizamo-nos com outro e procuramos satisfazer nossos desejos por meio de um terceiro, o da alimentação, da procriação e outros da mesma natureza, ou se será com toda a alma que realizamos cada um desses atos, quando nos dispomos a isto? Eis o que se me afigura difícil decidir por maneira satisfatória (436a-b)<sup>107</sup>

Agora, a alma é dita tripartite<sup>108</sup> e sua opulência incita a indagação sobre a unidade ou multiplicidade da fonte de suas motivações, isto é, a

<sup>104</sup> “Mas, quando há no homem impulsos contrários e simultâneos em relação ao mesmo objeto, dizemos que há necessariamente nele dois elementos” (Ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα, δύο φαμέν αὐτῷ ἀναγκαῖον εἶναι).

<sup>105</sup> Os argumentos em favor da divisão da alma aparecem organizados em dois momentos nos quais cada argumento é abordado de forma distinta. Assim, no livro IV, a abordagem é motivacional: a divisão tem sua base na distinção entre desejo e aversão. Por sua vez, no Livro X, a abordagem é cognitiva, ou seja, o conflito ocorre devido a opiniões opostas originárias de ilusões sensíveis.

<sup>106</sup> No *Górgias*, por exemplo, se faz distinção entre alma racional e irracional (493a). Por sua vez, no *Timeu*, a alma consiste numa parte imortal e divina e noutras duas mortais e móveis (69c-d; 89d-90d). Estas partes são cognitivamente ativas e com graus diversos de racionalidade e cada uma contém formas diferentes de prazer, afetos e desejos.

<sup>107</sup> τὸδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλω: μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ πινὶ τῶν περὶ τὴν τροφὴν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλη τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν. ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου.

<sup>108</sup> A tripartição da alma (435b9 ss.) talvez seja a mais importante e notável contribuição da *República* à teoria psicológica do *corpus*. Burnet (J. Burnet, 296 e n. 2,) e Taylor (A. E. Taylor,

diversidade da experiência interna – assim como as ações que deflagram – decorre da “alma inteira”, de um único fundo comum, ou devemos admitir tratar-se de princípios diversos que correspondem a diferentes<sup>109</sup> elementos constitutivos da estrutura psíquica? Platão admite a segunda hipótese com base no “princípio dos opostos”<sup>110</sup> (436b) segundo o qual “é evidente que uma mesma coisa não estará propensa a realizar e sofrer efeitos contrários na mesma relação e com respeito à mesma coisa ao mesmo tempo” (Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ ἀσχεῖν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἄμα). Em termos gerais, as argumentações a favor da estrutura trina da alma são desenvolvidas no livro IV em obediência a este princípio e consagram o que poderíamos denominar de uma tríade<sup>111</sup> aitiológica que compõe e classifica a alma em função de experiências internas com características agrupáveis: respectivamente, razão (*logistikon*), coração (*thymos*) e sensibilidade (*epithymía*). Entretanto, não nos interessa a análise exaustiva e em separado dos componentes psíquicos revelados por Platão, mas sim o que este nos diz especialmente acerca do prazer<sup>112</sup> e desejo do que denomina princípio racional. Com efeito, devemos exclusivamente a este a divinização possível do indivíduo.

Dois momentos da *República* nos permitem lançar luz sobre o tipo de consideração que Platão dispensa ao princípio racional. Inicialmente, no livro IX em 581b Sócrates especifica um dos desejos do racional admitindo que a

---

120, n. 1.) afirmam que essa teoria é extraída da ética popular. Já Stocks (J. L. Stocks, 214-21) e H. W. B. Joseph (67-80) sustentam que esta análise é própria de Platão.

<sup>109</sup> Burnyeat interpreta este problema em termos axiológicos: “each of which responds to some kind of perceived value in the objects of their pursuit. Reason in Plato’s sense pursues what is good, spirit what is admirable, appetite what is physically pleasurable. The division of the soul is, in effect, the thesis that we come into the world programmed to pursue these three types of value, each of which in the appropriate circumstances will count as ‘good’ in the dominant modern broad sense of the word” (2005, p. 15).

<sup>110</sup> Cf. “princípio dos opostos” em Robinson (1971), Woods (1987), Annas (1991), Irwin (1995), Bobonich (2002), Lorenz (2004), Brown (2005), Ferrari (2007).

<sup>111</sup> Determinar o motivo da alma dispor de três partes, assim como suas respectivas naturezas não é algo simples e evidente sequer na argumentação platônica. Nesta não se encontra uma exposição clara que justifique uma alma tripartite. Na verdade, não há para boa parte da literatura platônica uma explicação satisfatória acerca desta condição da alma. Cf. Büttner (2006), Moss (2005), Zingano (2008), Delcomminette (2008).

<sup>112</sup> Ainda com o fito de nos persuadir acerca da estrutura triádica da alma, Platão também nos apresenta o que poderíamos denominar de argumento do “prazer específico”. Assim é que em 580d afirma: “se há três elementos, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada um dos elementos. E do mesmo modo com os desejos e comandos” (Τριῶν ὄντων τριταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί).

verdade é um dos objetos almejados por este elemento (παντὶ δῆλον ὅτι πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει πᾶν ἀεὶ τέταται). No livro X, em 602e, por seu turno, assinala que “tudo isso é trabalho da porção raciocinante da alma” (Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον), referindo-se às “artes da medida, do número e do peso”, ou seja, aquelas que de algum modo requerem cálculo<sup>113</sup>. Todavia, consideramos o que diz Sócrates em 518c o ponto decisivo no qual nos é apresentada a tarefa crucial do *logistikón*, assim como sua “índole” vocacionada à transcendência. Leiamos:

No entanto - continuei - nosso argumento vem provar que essa faculdade é inata à alma, como também o órgão do conhecimento; e assim como o olho não pode virar-se da escuridão para a luz sem que todo o corpo o acompanhe, do mesmo modo esse órgão, juntamente com toda a alma, terá de virar-se das coisas perecíveis, até que se torne capaz de suportar a vista do ser e da parte mais brilhante do ser (518c)<sup>114</sup>

De certo modo, poderíamos dizer que nesta passagem Platão expõe sucintamente o núcleo pedagógico do programa ético e político da comunidade ideal, cujo objetivo consistiria em desviar a atenção da alma da inconsistência aflituosa dos entes sensíveis para a “visão” inteligível da estabilidade dos objetos divinos. Em outras palavras, o princípio racional se apresenta como vetor de divinização na *República* na mesma medida em que nele se reconhece competência para evadir-se das “coisas que se alteram” para a “parte mais brilhante do ser”, isto é, a ideia divina do bem. Trata-se, grosso modo, de uma dinâmica deificante, no sentido de que a conquista da semelhança a deus estaria relacionada de algum modo ao abandono do que é irracional – constituído pelo domínio do múltiplo e variável (ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως, 484b) ou da geração e corrupção (γενέσεως καὶ φθορᾶς, 485b) – em benefício do divino, na acepção já explanada de uma ordem que é própria

<sup>113</sup> Sobre a relação entre cálculo e elemento racional também afirma Platão na *República*: a racional é a parte calculativa (439d), ele confia na medida e no cálculo (603a), e deseja seguir o cálculo (604d). O apetite é *alogiston* (439d), o irascível irrita-se sem cálculo (441c), a parte que crê nas ilusões ópticas forma sua opinião sem considerar o cálculo (602e-603a), e a parte emocional não calcula (604d).

<sup>114</sup> ὁ δὲ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δυνάμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ὃ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεκτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη: τοῦτο δ' εἶναι φαμεν.

daquilo que se mantém sempre do mesmo modo e que também se afirma em relação àquela essência que sempre “é” (τῆς οὐσίας τῆς ἀει οὐσης, 485b).

Entretanto, cabe-nos neste momento uma crucial indagação: o que credencia este “órgão” a esta capacidade, ou seja, por que ele e não o *thymos* ou a *epithymía* verteria tão radicalmente a visão do homem tornando-o contemplador do divino inteligível? A razão imediata disto é que este órgão é o divino<sup>115</sup> que há na alma. Na psicologia da *República* lidamos com uma alma que não é integralmente divina, mas que invariavelmente na condição humana possuiria uma faculdade que a proveria de comunicabilidade com o divino por semelhança de natureza (490a-b). Em termos gerais, Platão atribui esta possibilidade ao *logistikon*. Todavia, reserva exclusivamente a um elemento desta fração da alma a estrita responsabilidade pela divinização do indivíduo. Ou seja, em termos psicológicos, sobressai-se o *nous* como órgão a ser “desviado” para que a alma e o indivíduo tornem-se semelhantes a deus. Com efeito, o *nous* é a faculdade que se relaciona com a ordem estável da ideia. É o que observamos no símile da linha. Grosso modo, nesta analogia Platão divide<sup>116</sup> o real nos campos do visível (*to horaton*, *to horômenon*) e do inteligível (*to noêton*, *to numenon*) articulando uma correspondência entre plenitudes epistêmica e ontológica<sup>117</sup>. Além disto, reservou a cada campo suas possibilidades cognitivas fazendo do visível *to doxaston*, isto é, aquilo referido à opinião, e do inteligível *to gnôston*, algo vinculado ao conhecimento (*Rep.* 510a).

Contudo, interessa-nos fundamentalmente nesta analogia o que diz Platão acerca do campo inteligível e seus componentes, na medida em que distingue nele o mais profundo vínculo do homem com a realidade divina da

<sup>115</sup> Na *República* Platão designará de “homem interior” o princípio racional da alma (589a) e dirá dele que se ocupa exclusivamente com a contemplação do verdadeiro ser (582c), isto é, com a visão da ideia divina, e por isso mesmo se lhe aparenta (490b). Por seu turno, no *Timeu* informa que esta realidade é a que faz com que o homem participe da natureza imortal por ser ela uma entidade divina (41c-69c). O princípio racional é, em suma, o divino em nós (90c), a despeito das diversas designações com as quais Platão a ele se refere.

<sup>116</sup> No *Sofista*, Platão assinala esses âmbitos recorrendo a dois grupos de filósofos, dos quais uns atribuem ser apenas às coisas corpóreas, outros apenas às ideias intelectualmente apreensíveis (248e-249a).

<sup>117</sup> Em outras palavras, diríamos que o símile da linha é concebido com base na premissa de que o conhecimento só é possível sobre aquilo que é, e é cognoscível no sentido pleno aquilo que é no sentido pleno (*to men pantelôs on pantelôs gnôston*) e o que não é é totalmente incognoscível (*me on de mêdame pantê agnostôn*, 477a) e, por conseguinte, graus de cognoscibilidade correspondem a graus de ser e vice e versa.

ideia. Antes de tudo, nos informa que o inteligível em relação aos seus objetos se divide entre entidades geométricas (510c-511b) e as formas supremas que a dialética atinge (511b). A cada um desses objetos se coordenam distintas cognições ou “estados” (*pathêmata*) identificados como, respectivamente, *dianoia* e *nôesis*. Contudo, Platão faz notar uma capital diferença entre tais modalidades de cognição. Na primeira, aqueles que se ocupam com objetos matemáticos ainda fazem uso de imagens sensíveis, assim como empregam hipóteses “conhecida de todos” e sem justificação (510c) operando-as como início de conclusões da “máxima coerência” (510d). Por sua vez, o movimento da *nôesis* permanece sempre no âmbito das ideias e explicita as hipóteses com o intuito de alçá-las a um princípio verdadeiro e sem pressupostos (*mechri tou anhypothetou epi tên tou pantos archên*, 511b) apreendido por intermédio de uma intuição intelectual.

Neste sentido, no que tange ao símile da linha, a *homoiosis theoi* efetivar-se-ia com base num escalonamento gnosiológico da alma no qual suas potências cognitivas são mobilizadas em função do grau de perfeição ontológica<sup>118</sup> dos objetos aos quais se vinculam. Por sua vez, também teríamos descrita no símile da linha uma gradação<sup>119</sup> ontológica hierárquica que inspira uma dinâmica de assimilação a deus no sentido de que libera a possibilidade de uma ascensão em direção à perfeição da ideia divina. E isto é tal porque o déficit ontológico dos objetos sensíveis situados nos extratos inferiores da hierarquia abre para as coisas do mundo um potencial de perfectibilidade, ou seja, as coisas anseiam por ser como as ideias (*Fédon* 74e-75b) e, portanto, as imitam tanto quanto possível. Neste aspecto, tudo tende à divinização. Contudo, o homem é um caso especial<sup>120</sup> desta relação ontológica geral precisamente porque sua alma é dotada – ao contrário dos outros entes – do

---

<sup>118</sup> Platão elabora no símile da linha uma rigorosa correspondência entre as faculdades cognitivas da alma e o valor de verdade do campo ontológico com a qual se associam. Por um lado, o campo ontológico é avaliado conforme sua participação na verdade e no ser (510a-511e). Sendo assim, em relação às coisas Platão postula a seguinte hierarquia: imagens, corpos, objetos geométricos e formas supremas. Por outro lado, quanto às faculdades cognitivas e o alcance epistemológico que apresentam, Platão as distingue com base na participação na “clareza e nitidez” (*saphência*, 511e). Desse modo, teríamos: *eikasía* (escasso conteúdo de verdade), *pistis* (sem evidência produtora de saber, mas em alguns casos com conteúdo de verdade suficiente), *dianoia* ou entendimento (com indireta evidência produtora de saber) e *nôesis* ou intelecção (com direta evidência produtora de saber).

<sup>119</sup> Cf. Vlastos 1965 sobre os graus do ser em Platão.

<sup>120</sup> Cf. Van Ackeren 2003, p. 164.

“órgão” noético que lhe confere, ao menos potencialmente, uma relação consciente e expansora com a fonte ideal da realidade. Tal relação transfere à alma um suplemento<sup>121</sup> ontológico que no símile da linha corresponderia, assim entendemos, à deificação da personalidade. Portanto, na *República*, ser semelhante a deus indicaria o saber sobre a ideia perfeita por intermédio do *nous* ao qual se segue, garante Platão, uma inelutável imitação do ordenamento e harmonia que a caracteriza, como se lê nos seguintes termos:

A verdade, Adimanto, é que quem volve o pensamento para a essência das coisas não tem vagar para ocupar-se com as atividades dos homens [...] só vê as coisas imutáveis e bem ordenadas e se compraz em sua contemplação. Aqui, ninguém prejudica os outros; todos acompanham a ordem e a razão e procuram imitá-las e, tanto quanto possível, assemelhar-se-lhes [...] convivendo o filósofo só com o que é ordenado e divino, torna-se, por sua vez, divino e ordenado quanto o permite a natureza humana (500 b-c)<sup>122</sup>

Notem que volver “o pensamento para a essência das coisas”, pré-condição para imitar a “ordem”, pode indicar, a nosso ver, a fórmula mais simplificada da “pedagogia psicológica” proposta por Platão na *República*. Seu interesse fundamental consiste em conduzir a alma de um estado múltiplo e cindido pela diferença para outro livre de dissensos e desordens, ou no mínimo menos vulnerável à incompatibilidade ocasional dos interesses de suas funções. Por outro lado, aqueles que “acompanham a ordem e a razão e procuram imitá-las” nada mais fazem do que viver sob a norma da essência, Isto é, a natureza divina e ordenada desta faz a alma que a contempla ordenar a si mesma emulando o modo de ser inteligível. É assim que nesta perspectiva a alma assume a condição divina expressando deus em si. Sendo assim, indagamos: uma vez que a alma assemelha-se ao divino ao imitar a perfeição da ideia guiando-se pelo *nous*, que significados éticos e políticos poderiam advir desta condição? A resposta a tal questão inicia o segundo momento de nossa exposição.

<sup>121</sup> Como nos indica Platão em *Rep.* 585d, a alma humana preenchida pela ideia é sempre mais real que outras coisas na medida em que esta é ser em medida total (*teleôs on*, 597 a; *pantelôs on*, 477 a), ou mesmo uma realidade maior (*mallon onta*) do que os sensíveis (515d).

<sup>122</sup> οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπύμπλασθαι, ἀλλ’ εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτα ἀεὶ ἔχοντα ὀρώντας καὶ θεωμένους οὐτ’ ἀδικοῦντα οὐτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἶε τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.



## 2.2) O inteligível divino e os significados éticos da *homóiosis theoi*

Como assentado, avaliaremos de agora em diante em que sentido o divino interpretado como ideia e medida inteligível condiciona a semelhança a deus tanto no nível psíco-individual (*psychê*) quanto em escala social (*polis*). Como também estabelecido, dividiremos esta seção em dois movimentos expositivos. No primeiro – relativo ao nível psíquico – analisaremos o que é a *homóiosis theoi* e seus significados éticos em função da teoria da virtude-justiça que se apresenta no diálogo. No segundo – referente à dimensão social – perscrutaremos algumas definições da *homóiosis theoi* e seus significados políticos considerando o que informa Platão acerca das condições requeridas à divinização da *polis*. Quanto ao primeiro momento, o iniciamos com uma advertência: os aspectos éticos que o texto permite relacionar com a assemelhação dependem muito obviamente do que significa virtude (*aretê*)<sup>123</sup> no diálogo. Na exegese contemporânea do tema exposta no primeiro capítulo encontramos a afirmação de que tornar-se semelhante a deus supõe pura e simplesmente a imitação (*mimesis*) das qualidades morais atribuídas aos deuses<sup>124</sup> da tradição. Assim, ao menos em termos formais, ser virtuoso e, portanto, semelhante a deus, diria respeito à simples emulação moral do superior pelo inferior, do deus pelo homem. Quanto a isto Platão não diverge da tradição moral. Contudo, na *República*, a relação do tema da semelhança a deus com a *aretê* aparece sob outro enfoque na passagem que se segue:

De seguida, segundo penso, dando início à tarefa, a todo o instante lançarão as vistas para os dois lados: o que por natureza é justo, belo e temperante, e tudo o mais do mesmo gênero, e o que nos homens

<sup>123</sup> De acordo com Kramer a *aretê* constitui-se como o conceito central da obra dialógica (KRAMER 1959, p.37). Todavia, a *aretê* no *corpus* pode significar desde a simples aptidão de objetos naturais e técnicos, sua usabilidade, sua excelência e sua qualidade relativa a determinado fim (*Rep.* 353 b-c; *Crít.* 110e, 113c, 117 a-b) até a habilidade de animais (*Rep.* 335b) ou mesmo a *aretê* de entidades mais complexas, como a alma (*Féd.* 93 e; *Rep.* 444 d - 554e). Contudo, nos interessa bem mais a profunda inflexão que Platão impõe ao debate sobre a virtude ao torná-la algo consagrado a certa disposição cognitiva, como será exposto adiante.

<sup>124</sup> Como acompanhamos no capítulo anterior, Julia Annas reflete que em qualquer contexto dialógico a expressão *homóiosis theoi* estará se referindo à conquista da condição virtuosa. Todavia, no *corpus*, sustenta, a virtude pode ser interpretada no sentido de domínio da razão – como viu no *Timeu*, e aqui o divino é a própria razão – como também indicaria adesão moral a divindade tradicional, tal como ocorre nas *Leis* e no *Teeteto*.

for cópia dessas virtudes, misturando e temperando as cores humanas de acordo com as regras da arte e tomando por modelo o que Homero designa como divino e semelhante aos deuses, sempre que o encontre nos homens (501b)<sup>125</sup>

Notem que aqui, referindo-se a constituição, Platão parece reconhecer duas fontes normativas à disposição da elevada tarefa legiferante do filósofo. Estaríamos, nesse sentido, diante de um painel emblemático no qual sucintamente se exibem distintos padrões teológicos de fundamentação da vida virtuosa e semelhante ao divino. Em outras palavras, a *aretê* neste excerto já aponta para um terreno de justificação onde a semelhança a deus obedece a premissas estranhas ao que Homero designa “divino e semelhante aos deuses”. A novidade em relação a este fica por conta duma virtude referida também ao que é “por natureza justo, belo e temperante”. Em certo sentido, *prima facie*, presenciamos neste momento a refundação do tradicional tema da *aretê* no campo da epistemologia da ideia. Entretanto, em 353 a-b Platão acrescenta à questão da virtude outro dado novo na medida em que a *aretê* se apresenta na passagem vinculada à noção de “função”<sup>126</sup>. Esta estratégia, assim entendemos, logra inserir a questão da *aretê* também no domínio da técnica (*technê*)<sup>127</sup>. Isto é, Platão parece conceber que a ética é igualmente uma questão técnica e o aperfeiçoamento moral do indivíduo deve buscar amparo num campo onde a “justeza e a efetividade das operações humanas no nível ético e político” possam se estruturar com estabilidade parecida com a do âmbito técnico-funcional da experiência.

<sup>125</sup>

ἔπειτα οἶμαι ἀπεργαζόμενοι πυκνὰ ἂν ἐκατέρωσ’ ἀποβλέποιεν, πρὸς τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ πρὸς ἐκεῖν’ αὖ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν, συμμεγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον, ἀπ’ ἐκείνου τεκμαιρόμενοι, ὃ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐκάλεσεν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνόμενον θεοειδές τε καὶ θεοείκελον.

<sup>126</sup> “Agora, tenho certeza, compreendes melhor o que eu queria dizer, quando te perguntei se a atividade de uma coisa não é o que ela faz sozinha ou com mais perfeição do que as outras. - Sim, compreendo, e creio ser essa, de fato, a atividade de cada coisa. - Muito bem- Lhe disse: e não te parece também que cada uma tenha uma virtude correspondente à sua função peculiar? Voltemos ao exemplo anterior: há uma função própria dos olhos?-Há.-Por conseguinte, também há uma virtude dos olhos?-Também uma virtude” (353 a-b).

<sup>127</sup> Segundo Cambiano, “a tese central das éticas gregas, de Homero até o séc. V, teve seu próprio núcleo na noção de *aretê*, entendida enquanto excelência e eficiência de dotes reconhecidos como importantes para o grupo social. Então a *aretê* tem um valor predominantemente competitivo. Platão em seus primeiros diálogos não põe em discussão essa tese, mas amplia seus limites usando como parâmetro de interpretação o conceito de técnica [...] a alternativa socrático-platônica dentro do problema tradicional da virtude consistiu não tanto na admissão de uma ou mais virtudes específicas, mas na conexão disto com a *tekhne*, de forma que se garanta a justeza e a efetividade das operações humanas no nível ético e político (CAMBIANO, 1991, p. 98-99).

Todavia, e este é um elemento hermenêutico pré-compreensivo fundamental, pensar a *aretê* humana com base no padrão da técnica nos indica ser o saber um pressuposto inquestionável à aquisição da vida virtuosa e, portanto, divina. Ou seja, submeter a avaliação moral aos critérios da técnica implica considerarmos a excelência ética também cognitiva no sentido de que ser virtuoso ou moralmente excelente exige um conhecimento, tanto quanto se requer para fabricar e amolar uma faca ou melhorar uma função natural. Assim, se há um saber que melhora o desempenho e a eficiência no âmbito das diversas áreas abarcadas pelas técnicas, há também um disponível para se ser virtuoso no sentido moral, para se ser melhor e mais justo, e este saber confere ao seu possuidor um melhor desempenho na vida pública e privada (*Rep.* 500a ss.).

Entretanto, nesse momento não nos interessa qualquer juízo acerca do conteúdo desse saber, mas sim o que nos diz Platão acerca do seu estatuto epistêmico, algo que nos conduz brevemente ao *Mênon*<sup>128</sup>. Com efeito, neste diálogo, as definições de *aretê* não mais se baseiam exclusivamente no conceito de técnica. Isto é, nele, a realidade ética é concebida tomando como paradigma epistemológico não mais as técnicas manuais, mas sim as matemáticas, que possuem objetos mais cognoscíveis e definíveis em suas conexões causais e dos quais se pode dar razão de maneira mais perfeita. Em outras palavras, no diálogo, a virtude é pensada em termos de um saber científico de natureza inteligível ou, como observa argutamente Jaeger, “irradia do conjunto da exposição do *Menon* a eficiência moral da aspiração científica”<sup>129</sup>. Sendo assim, estamos em melhor condição de compreender o duplo padrão de semelhança a deus que se abre à atividade legiferante do filósofo-rei, como exposto acima. Isto é, tornar-se semelhante a deus tomando como parâmetro o que é por “natureza justo, belo e temperante”, e não o que diz Homero, parece-nos clara referência à ciência da ideia. Ou diríamos no mínimo que a avaliação da ação e virtude humanas nestes termos depende de

<sup>128</sup> O problema acerca da aquisição da virtude e das competências disciplinares preencheu grande parte do século V (Cf. BARNES 1991; BONAZZI 2010). Neste aspecto, o *Mênon* é a contribuição platônica para o debate, uma vez que o diálogo põe exatamente a questão da ensinabilidade da virtude, ou melhor, se esta é ensinável (*didakton*), adquirível pelo exercício (*askleton*) ou a temos por natureza (*physei*) (*Mênon*, 70a). Sobre a transmissão da virtude cf. Perin, 2012.

<sup>129</sup> JAEGER 2001, p. 712

uma ontologia<sup>130</sup> e isto, inevitavelmente, concede à teoria da justiça da *República* um importante significado no processo de divinização.

Em outros termos, a teoria da justiça presente no diálogo, assim interpretamos, constitui-se como o retrato mais sofisticado da *aretê* pensada sob critérios técnico e epistêmico, à medida que exige da alma virtuosa o saber científico do inteligível e da ideia suprema, portanto, uma ontologia. Este ponto separa radicalmente Platão do universo moral de Homero. Isto também explica o tom severo de muitos juízos lançados por ele contra o poeta, dentre os quais a acusação de ser “um imitador de simulacros de virtude” sem nunca atingir a verdade (600e), ou mesmo a advertência de que se quisermos guardas semelhantes aos deuses devemos evitar o ensino de seus poemas (383c). Neste sentido, a reflexão sobre a vida justa na *República* é a apresentação de sua alternativa ética aos cânones tradicionais e, por isso mesmo, nela desembocam tanto a psicologia triádica do diálogo quanto a virtude pensada em termos de função e ciência. Sendo assim, somos obrigados ao exame da teoria da virtude/justiça e suas relações deificantes com o divino inteligível se quisermos aferir alguns significados éticos da *homóiosis theoi* na *República*.

Um primeiro dado relevante sobre a virtude-justiça na *República* encontramos em 611b-c, onde se afirma que somente distinguiremos com maior nitidez se uma alma é ou não justa acionando o componente filosófico-noético. Somente este nos faz ver o estado da alma e a condição de sua “primitiva natureza”, que subjaz no estado de união com o corpo, tal como o monstro marinho Glauco descrito como todo quebrado, desgastado e desfigurado por ondas, conchinhas, algas e seixos (611d). Platão, contudo, mesmo após reconhecer a condição divina da natureza filosófica (611e), faz a ressalva de que esta poderia despojar a alma dos empecilhos que a atravancam na experiência terrena. Mas isso depende daquilo com o que se ocupa e de ser capaz de atender ao “impulso natural” de sua primitiva condição. Somente assim poderíamos saber se a natureza da alma desse modo despojada é “uniforme ou polimórfica” (612a). Entretanto, em que sentido este elemento filosófico operaria a desobstrução da natureza primitiva da alma, ou seja, com o que deveria se ocupar a alma nóetica quando o impulso de sua

---

<sup>130</sup> KAUFFMANN 1993, p. 52-58.

primitiva natureza divina lhe convoca? Tratando-se da *República*, a resposta mais intuitiva seria a justiça. Todavia, ao invés de ocuparmo-nos diretamente com a questão da justiça, nos interessa inquirir, por um lado, a condição de ciência que recebe de Platão e, por outro, o estado interior que o filósofo atribui à alma justa e que igualmente representa com as noções de *kosmos* e *taxis*. Esta estratégia, a nosso ver, clarifica sentidos éticos da semelhança a deus. Tratemos então do primeiro ponto, isto é, a relação entre a justiça e a ciência. Assim faremos considerando inicialmente a potência divinizante da *aretê* e da prática da justiça como no-lo indica Platão na seguinte passagem:

Precisamos, por conseguinte, reconhecer que se o homem justo se vê a braços com a pobreza, a doença ou qualquer dificuldade considerada infortúnio, tudo acabará bem para ele, seja durante a vida, seja depois da morte, pois nunca poderão os deuses descuidar-se de quem se esforça para ser justo e semelhante a eles, dentro das possibilidades humanas, na prática da virtude (613a-b)<sup>131</sup>

Ora, se os deuses velam o virtuoso, cabe-nos perguntar: o que seria ser “justo” e semelhante aos deuses na prática da virtude? A julgar pelo lugar que a citação ocupa, devemos pressupor que a virtude aludida nesta altura do diálogo somente poderia ser referida à virtude-ciência, cujo paradigma indiscutível é a própria virtude-justiça estruturada pelo e dependente do conhecimento científico da ideia do bem. Para melhor compreendermos isto precisamos avaliar, inicialmente, uma inovação a que Platão submete o tema da justiça na *República*.

No livro primeiro, após Sócrates examinar as noções correntes de justiça e se opor veemente ao brutal realismo político de Trasímaco, para quem a justiça é coisa relacionada à força, a questão sobre o justo toma outro rumo. Isto é, ao invés de interpretar a justiça como adesão “mecânica” aos estatutos normativos contingentes sempre mantidos em alguma medida pela força, Platão a supõe como questão que diria respeito bem mais à relação “orgânica” da alma consigo mesma<sup>132</sup>. Portanto, a justiça seria uma condição

<sup>131</sup> οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάντ' ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάντ' ἐν νόσοις ἢ τινὶ ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὥς τοῦτ' αὐτὰ εἰς ἀγαθὸν τι τελευτήσῃ ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

<sup>132</sup> Vale lembrar quanto a isto o que nos conta Platão na lenda do “Anel de Gíges” (359d ss). Embora na lenda fiquemos sabendo que é o próprio anel que permite cometer impunemente

primariamente psíquica no sentido de que ela não resulta de um poder extrínseco, mas é no interior da alma que brota. Todavia, como? Respondemos: na relação científica da alma noética com a forma da justiça ou mesmo na reminiscência desta, uma vez que a justiça inteligível – do mesmo modo que qualquer objeto ideal – já se encontra na alma. Entretanto, que efeito provoca na alma esta relação científica com a forma divina da justiça? Inferimos que tal relação produz a restauração de sua natureza divina na medida em que a justiça pode ser também representada como ordem harmônica que depende de um “perfeito acordo ente elementos”, como se lê na seguinte definição canônica da *dikaíosýne*

De fato, ao que parece, a justiça é desse jeito, porém, não com respeito às ações exteriores do homem, mas às interiores, em verdade, que lhe refletem o imo ser nos seus elementos constitutivos, e o leva, como a homem justo, a não permitir a nenhum deles fazer nada do que lhe for estranho, nem interferir uns nos outros os diferentes princípios da alma em suas respectivas atividades, mas a pôr ordem em sua vida interior, disciplinar-se, tornar-se amigo de si mesmo e harmonizar essas partes à maneira dos três termos da escala musical [...] considera justa e bela a ação que mantém e contribui para realizar esse estado de alma, tendo na conta de sabedoria o conhecimento que determina tal norma de conduta, de injusta a ação que destrói esse estado de coisas, e de ignorância a opinião responsável por esta última orientação (443c-e)<sup>133</sup>

Antes de tudo, logo de início, resta cristalina a condição psíquica da justiça pela qual Platão combate os que tentam defini-la no marco das relações interpessoais e das instituições “positivas” ou historicamente efetivadas. Todavia, dizer da justiça que ela reflete “o imo ser nos seus elementos

---

injustiças dado o poder de invisibilidade que adquire quem o possui, podemos também compreender a narrativa como descrição de uma alma imersa na injustiça porque incapaz de recuperar a condição que lhe é melhor. Isto é, em certo sentido, Platão nos faz reconhecer que a alma em seu estado natural ou divino (justiça), com ou sem poder (anel), seria incapaz de infligir mal a alguém ou aferir vantagens ilícitas porque se encontra interna e “organicamente” numa condição autônoma de harmonia, e assim permanecerá independentemente de qualquer circunstância em que se encontre e poder que possua.

<sup>133</sup> τὸ δὲ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ’ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἑάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἅπα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὲ πράττειν ἤδη, ἔαν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἔξιν σῶζῃ τε καὶ συναπεργάζεται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ.

constitutivos” assim como outorga ao indivíduo “pôr ordem em sua vida interior, disciplinar-se, tornar-se amigo de si mesmo” revela, a nosso ver, tanto o órgão científico capaz de apreender a justiça quanto o caráter de ciência desta. Primeiro, porque o “ímo ser” pode designar, assim entendemos, o *nous* divino como o que há de mais profundo entre os “elementos constitutivos” da alma. Segundo, porque “pôr ordem em sua vida interior” pode muito bem indicar a harmonia que qualifica uma realidade como divina. E é precisamente isto que a virtude-justiça, objeto noético de uma ciência noética ou “sabedoria”, opera na alma. Isto é, a justiça inteligível compele o campo psíquico a estruturar-se com base em algumas propriedades essenciais da ideia e no tipo de ordem que há em sua natureza<sup>134</sup> e nas relações entre os inteligíveis. O que nos conduz também à órbita semântica dos vocábulos *taxis* e *kosmos* no sentido de que estes são princípios que também garantem a cada entidade seu melhor estado<sup>135</sup> possível de ordem (Górg. 506e). Em outras palavras, *taxis*, *Kosmos* e *dikaíosýne* referem-se a um mesmo estado harmônico no qual uma realidade qualquer encontra sua melhor disposição<sup>136</sup>.

Na *República* esta noção aparece relacionada ao que ocorre na alma por intermédio da assunção da vida justa. Por exemplo, em 443d-e se diz da justiça que ela é responsável pela existência de uma ordem harmônica na alma

---

<sup>134</sup> “Para Platão as características da ordem são: a unidade, a simplicidade, a completude, a imutabilidade, a regularidade, a harmonia, a simetria ou a proporção matemática. Portanto, a ordem é interpretada como estabilidade temporal, como imutabilidade estrutural e como uma consonância de partes distintas. Essas são as propriedades essenciais das ideias” (SCHAFER 2012, p. 231). Sobre a relação da alma com a ideia de justiça e sobre a nova figura do “justo” que daí decorre, Gigon supõe que a alma é justa não “porque se comporta de determinada maneira com e em relação a outros homens, mas porque sua alma participa da ideia de justiça” (GIGON 1975, p.138 ss).

<sup>135</sup> Assim é que Platão, por exemplo, designa *taxis* no sentido de ordem legal (*Pol.* 294e), mas também como instrução ou ordenação (*Tim.* 42e) e mesmo como sendo uma ordem que se deve instaurar na alma e no estado (*Rep.* 577d). O mesmo ocorre com *kosmos* referido tanto à ordem estatal ou jurídica (*Leis* 758d-759a, 764b-d) quanto ao céu (*Féd.* 108e; *Rep.* 509d; *Tim.* 92c) e, mais frequentemente, é atribuído ao universo (*Lísis* 214b; *Górg.* 508 a; *Crát.* 412d; *Pol.* 270b-272e; *Fil.* 28d; *Tim.* 28c-69c) ou à ordem natural (*Pol.* 269d, 273 a; *Tim.* 27a-28b; *Leis* 821a, 897c, 898a).

<sup>136</sup> No *Górgias* Platão descreve um sentido de ordem e harmonia que nos parece completamente conversível ao que diz sobre a condição da alma justa na *República* e o tipo de ordem que julga refletir na alma o modo de ser da divindade eidética. No diálogo, referindo-se à atividade do técnico, nos diz que este é o responsável por “dar certa ordem ao produto de sua atividade”, e o faz forçando cada parte do objeto de sua técnica a se ajustar a outra de modo que o todo desta realidade se firme como algo bem estruturado (503e-508 a).

e na *polis*<sup>137</sup>. E isto, em termos estritamente psíquicos, ou melhor, quando referido às potências da alma (*ta em psychê genê*), implica que cada uma delas – como parte dependente de um todo – execute o que lhe é próprio (*idioprágia*) em obediência à deliberação do componente noético e divino da alma. O resultado é a composição harmônica dos seus elementos numa relação de mistura bela e apropriada (*kâlos kai metriôs krathê pros allêla*), uma vez que a *dikaíosýne* pode ser considerada uma “boa ordenação das partes da alma” (*eutaxia tôn tês psychês mêron*, 411d s.). Em suma, todas estas figurações da harmonia de um modo ou de outro indicam, assim entendemos, a divinização da alma no sentido desta tornar-se uma unidade harmônica. No caso específico da alma justa, tal harmonia se revela simplesmente como um ordenamento que lhe inere quando em seu estado natural, isto é, numa condição divina pré-encarnatória. Neste sentido, ser ético e semelhante a deus na *República* indicaria a própria retomada do estado natural da alma sob a forma da unidade. Portanto, assemelhar-se a deus para a *psychê* significaria o abandono da condição polimorfa (613e) na qual é mantida pelo “mar” terreno. Isto envolve no mínimo dois significados éticos fundamentais que poderíamos identificar, por um lado, nas condições psíquicas internas da ação reta e, por outro, na indiscutível associação que Platão fixa entre virtude e felicidade (*aretê kaí eudaimonía*, 576c).

Em primeiro lugar, quanto às condições psicológicas do agir retamente, a semelhança a deus pode ser compreendida como vetor incontornável à estruturação ética da personalidade e da ação moralmente válida. Isto fica mais claro se considerarmos o que Platão descreve nos textos como sendo o mal moral num contexto de vinculação entre virtude e saber. O erro no campo da ação, assim entende Platão, é necessariamente antecedido pela ignorância ou por um conhecimento falho<sup>138</sup>. Ora, a superação desse estado de erro somente

<sup>137</sup> Também observamos no livro IV a temperança ser referida à harmonia individual e social porque ela cuida para que haja uma ligação ordenada entre as partes da alma assim como do estado (431e).

<sup>138</sup> São muitos os contextos nos quais Platão vincula saber e ação moral (*Apol.* 37a; *Lísis* 216c-220b; *Eutid.* 278e-282a; *Prot.* 345d-e, 360b; *Górg.* 449c; *Mên.* 78b; *Rep.* 412e-413 a, 589c; *Sof.* 230a; *Tim.* 86d-e; *Leis* 860-864; *Carta* 7 336b). Por exemplo, no *Filebo* Platão equipara mal e ignorância (48c). Por outro lado, no *Alcebíades I* também reconhece que as faltas na ação se originam da ignorância que crê saber (117d-118a). No *Protágoras*, a virtude aparece como saber a respeito do bem e do mal (360c). Finalmente, nas *Leis* encontramos que o não-saber (*amathia*) nos conduz ao negativo (*Leis* 688s), pois ele corresponde à perda da direção do *nous* acarretando uma tendência perversa da alma para longe do espiritual (732 a-b).



faz sentido se supusermos o advento da ciência (*epistêmê*) da ideia divina posta como fundamento seguro para a conduta eticamente correta (*Mên.* 97b-98a; *Rep.* 413b; *Tim.* 51e). Isto é, somente o conhecimento da estrutura da idéia pode operar como condição à ação ética, à medida que, argumenta Platão, sem unidade, concórdia e harmonia nenhum complexo de elementos torna-se operável, e isto vale tanto para a ação moral da alma individual quanto para o empenho conjunto de almas que se conjugam para a prática do mal (*Rep.* 351c-d, 352a). Portanto, a exigência de uma, digamos, unidade psíquica estável sem a qual o agir padece de retidão e funcionalidade torna a condição harmônica da alma, isto é, seu estado divino unitário derivado do saber sobre a ideia, pressuposto incontornável à ação eticamente válida. Se assim é, então ser virtuoso e agir eticamente ou semelhante a deus nestes termos indicaria a ação de uma alma que, harmonizada pelo conhecimento do divino ideal, se recomporia enquanto unidade, totalidade e concórdia interna<sup>139</sup>.

Por outro lado, o preço que paga uma alma por se manter imersa na desordem não diz respeito apenas à boa constituição do psiquismo e da ação que se privam de unidade moral-funcional sem a ideia, mas também significa um custo alto à aspiração<sup>140</sup> fundamental do agir e da experiência humanas que em Platão é ser *eudaimon* (*Crít.* 48b; *Eutid.* 278-279a; *Banq.* 205a). Contudo, que relação haveria entre a semelhança a deus e a aspiração à vida feliz como móbil fundamental da ação? Tal questão abre-nos acesso a outro significado ético da *homóiosis theoi*. Primeiramente, informamos que no *corpus*

---

Entretanto, além da ignorância, também o poder sugestivo do físico conduz a alma à perversão (*Fedro* 248 a-b). Assim, se lê no *Fédon* que o físico é danoso espiritualmente (67d). Por sua vez, na *Republica* se diz que o corpóreo é a malignidade própria do *cosmos* (*oikeia kakia*, 609a) e o divino não tem nenhuma responsabilidade nisto (379ass., 391e, 617e). Isto é assim porque o invólucro corpóreo pelo qual o “mortal se entrelaça nos seres”, que deveriam ser o mais semelhante aos modelos imateriais eternos, fica atrás do valor intangível do inteligível (*Crát.* 432c-d; *Sof.* 240 a-b; *Rep.* 597a).

<sup>139</sup> Entre outras coisas, esta condição confere ao indivíduo uma dose de emancipação frente à mixórdia de eventos físicos que assola sua alma na experiência terrena. Em certo sentido, Platão parece reelaborar a condição autárquica do sábio que no limite de sua vida terrena aproxima-se da condição de “perseidade” da ideia, isto é, a forma “em si e por si” prescinde da existência do sensível e na vida prática cabe ao assimilado demonstrar uma maior e incomum independência frente às necessidades de ordem sensível e cotidiana, não obstante tocar apenas levemente a completa autonomia do divino ideal que depende apenas de si mesmo.

<sup>140</sup> Quanto a isto, é oportuno lembrar que no livro I da *República*, após, como vimos, apresentar a unidade, a concórdia e a ordem como condição da ação, Platão estabelece o assunto a ser investigado em termos de vida feliz que corretamente deveríamos associar ao justo ou ao injusto e termina lembrando que será de muito proveito a conversação, pois trata-se de saber “de que modo será preciso viver” (352d) para se alcançar a *eudaimonia*.

Platão associa *eudaimon* a “bem-viver”(eu zen; *Rep.* 354a) ou “bem-agir”(eu *prattein*, *Alc. I* 116b; *Górg.* 507c). Entretanto, para além destas indicações genéricas do que representaria a *eudaimonia* no *corpus*, os vínculos desta com a semelhança a deus melhor se iluminam com a questão relativa à sua aquisição, e em Platão sabemos que o *eudaimon* se constitui necessariamente em torno da posse<sup>141</sup> da *aretê*. Mais do que isto, poderíamos supor que a felicidade é o produto que obtemos como efeito da prática virtuosa. Isto significa dizer que a *aretê* pensada, como vimos, em analogia com a *technê* e a *epistemê* aponta para o caráter produtivo<sup>142</sup> da condição virtuosa e semelhante a deus. Isto é, em obediência à analogia, esta condição deverá também produzir uma obra a partir de um conhecimento seguro, tal como ocorre com a técnica que produz artefatos úteis e com as intelecções que a atividade epistêmica concebe.

Nesta perspectiva, a obra que poderíamos apontar como resultante da vida virtuosa e semelhante a deus só pode ser a felicidade. Entretanto, poderíamos instituir dois momentos nesse processo de produção do *eudaimon* nos quadros de uma *aretê* pensada em termos técnicos e epistêmicos. Num primeiro momento, como já exposto, a alma noética se ocupa com a forma eterna e divina da justiça com a qual imprime no campo psíquico a natureza harmônica do divino ideal. Digamos que aqui se tem uma felicidade e semelhança a deus ainda “incompleta” ou de menor “intensidade”, uma vez que a forma da justiça não se constitui como supremo objeto eidético na hierarquia divina inteligível. Algo que se supera no segundo momento com a contemplação da ideia do bem ou da medida suprema pela qual a alma atinge uma felicidade completa como reflexo de sua maior aproximação em relação à fonte originária e divina do existente. Este é o momento no qual as funções da alma alcançam sua excelência ou virtude tornando-a plenamente feliz. Nesta perspectiva, um sentido ético fundamental da *homoiosis theoi* quando

---

<sup>141</sup> “Tanto o homem como a mulher são, em Platão, considerados felizes, isto é, portadores da *eudaimonia*, contanto que sejam bons e nobres (*kalos kagathos*: *Górg.* 470e)” (SCHAFER 2012, p. 125).

<sup>142</sup> “Na filosofia platônica, a reflexão sobre a técnica ocupa um lugar determinante e constante: a técnica é o paradigma que o homem estabelece com todos os objetos. A técnica é uma atividade de produção, de uso ou de cuidado, que põe em relação um agente e um objeto único, aquele que o agente produz (uma ferramenta, uma escultura), de que ele cuida (um corpo, um rebanho) ou que ele utiliza (uma flauta, um barco)” (BRISSON e PRADEAU 2010, p.70).

relacionada ao fim último da ação pode ser identificado na exigência de que a mais alta felicidade resida na forma de existência consagrada ao conhecimento desse bem metafísico<sup>143</sup> máximo, e a isto corresponderia a mais significativa experiência da existência divina<sup>144</sup> numa alma encarnada. De qualquer modo, a questão relativa à melhor e mais feliz vida ficaria insolúvel na *República* sem a contra-parte das instituições sociais e políticas que permitem ou inibem a eclosão do bem divino na alma, o que nos conduz ao exame de alguns significados políticos da *homóiosis theoi* no diálogo como momento último de avaliação dos impactos do inteligível sobre a concepção platônica de semelhança a deus.

### 2.3) O inteligível divino e os significados políticos da *homóiosis theoi*

Deste momento em diante investigaremos as prerrogativas impostas por Platão ao exercício do governo da *polis* na medida em que as julgamos decisivas para a compreensão dos aspectos políticos da semelhança a deus. Sendo assim, inquirimos: quais são as condições ao exercício do poder político de que a *República* nos dá testemunho? A resposta a tal indagação exige-nos primeiro o reconhecimento de uma das “três ondas” expostas no livro V pelas quais Sócrates refere-se às mudanças mais escandalosas que pretende instituir na *polis* racional que descreve no texto. Dentre elas a mais surpreendente trata do vínculo entre filosofia e administração da *polis*, que converte o filósofo – contra a opinião corrente (*para doxan*) – em agente do poder político, sem o qual os “males da cidade” e do “gênero humano” jamais serão sanados (473d). Entretanto, para compreendermos bem qualquer assertiva platônica sobre a *homoiosis theoi* e a controversa figura do “rei-

<sup>143</sup> Cf. R. FERBER, *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1989, p. 49-148.

<sup>144</sup> Notem que esta forma de existência beatífica enucleada em torno da intelecção noética do bem, e que depende do exercício excelente das funções da alma para ser alcançada, também poderia descrever o estado de ordem divina e natural da alma que na *República* Platão apresenta sob o título da justiça. Em outras palavras, a justiça tanto quanto a felicidade é uma questão interna de desobliteração do estado natural da alma e, neste sentido, perguntar se é melhor a vida justa do que a injusta - *leit-motiv* do diálogo - é o mesmo que indagar se a vida divina, natural e pura é melhor do que a constrangida e composta condição humana, isto é, não faz sentido algum. Por isso Platão em 357b aponta para o valor intrínseco da virtude/justiça indagando sobre se pode “haver alguma espécie de bem que almejássemos possuir, não por suas consequências, mas por apreciarmos em si mesmo”. Isto é, o estado justo, virtuoso e feliz da alma não é tal que possamos não desejá-lo na medida em que corresponderia à natureza própria da alma que subjaz no seu consórcio com o sensível.

filósofo” devemos antes debruçarmo-nos sobre um significado político da semelhança a deus, explorável a partir do trecho 462b, no qual se lê que não se concebe “maior mal para uma cidade do que tudo o que a desagrega” e, por conseguinte, “maior bem do que o que a deixa coesa e una”. Antes de tudo, encontramos aqui o que poderíamos denominar de “princípio social” da semelhança a deus com o qual a adequação da comunidade ao bem é medida pela maior ou menor unidade social do corpo político. Em outros termos, a unidade permite-nos distinguir o nível de incompatibilidade dos estados<sup>145</sup> empíricos em relação à norma divina. Neste sentido, entendemos que a coesão e unidade comporiam o critério de mensuração – espécie de thêometro político – que permite a Platão observar a instanciação pela cidade da unidade absoluta que somente o bem divino anipotético poderia plasmar.

Sendo assim, nesta perspectiva, divisamos um primordial significado político da *homóiosis theoi* na *República*. Isto é, em escala social a semelhança a deus pode significar politicamente uma totalização harmonizadora de elementos em torno da unidade de um princípio. Trata-se da unidade harmônica que caracteriza a vida divina e sela a concórdia evitando a desagregação, e que agora parece ser suposta como a natureza da única e verdadeira política que poderia sanar os estados. Observem que a unidade harmônica da natureza divina que nos indica a semelhança a deus na experiência psíquica é também signo da assimilação na dimensão política, o que de resto nos autoriza a analogia *psychê/polis*. Contudo, ao contrário da alma, tal estado de unidade ou de equilíbrio justo não se constitui como condição natural e divina da *polis*. Não há nada que indique isto na *República*, o que nos conduz a concluir pela “artificialidade” da semelhança a deus quando esta envolve a experiência política. Neste caso, poderíamos interpretar o princípio social da semelhança em termos de melhor modelo de governança disponível diante do problema da comunidade pletórica (373a ss.). Com efeito, nesta, a ausência de medida característica da vida dos seus habitantes pode ser o dispositivo desagregador que Platão denomina de “maior mal” a acometer

---

<sup>145</sup> Esta questão também se coaduna com a queixa platônica de que nenhuma forma de governo convém à natureza filosófica (496b). Não à toa refere-se a uma constituição divina (497c) pela qual a cidade deve tratar bem a filosofia caso não queira perder-se, uma vez que tudo o que é grande corre perigo (497d). Como remédio a hostilidade sofrida pela filosofia deverá o filósofo, através da constituição, tornar os caracteres humanos tanto quanto possível agradáveis aos deuses (501c).

uma cidade. Em contrapartida, a cidade justa aparece como aquela cujo governo institui o maior bem, qual seja, uma unidade solidária que a torna “sadia” (372e) e se expressa na fórmula “a cada um de acordo com sua natureza” (*idiopragia*) que define a justiça na *República*.

Em outros termos, a cidade é tanto mais unitária e divina quanto mais for capaz de conduzir as misturas dos tipos psíquicos ao melhor equilíbrio possível para benefício geral, o que implica afirmar que leis e mesmo a totalidade do ordenamento e da criação institucionais são feitos de modo a refletir e assegurar a unidade do todo<sup>146</sup> e, neste sentido, quando isto cumprem, elevam qualitativamente a experiência política assemelhando-a à divindade. Sendo assim, a semelhança a deus pode significar politicamente a condução racional para a melhor forma da vida comunitária sob tutela de instituições inspiradas na unidade da natureza divina. Por isso que nas *Leis*, por exemplo, no contexto de um último acerto de contas com o relativismo protagoriano, Platão nos fala de uma forma de constituição social que consagra deus – não o homem – como medida de todas as coisas (716c). Diante disso, agora, estamos em melhor condição de compreender na *República* a especial relevância dada à definição e educação de uma aristocracia de filósofos regentes interpretada como “ideal de integração dirigente”<sup>147</sup>. Com o exame dessa exigência completa-se o quadro fundamental de premissas com as quais Platão, a nosso ver, vincula o político ao âmbito da unidade divina inteligível. Com efeito, uma vez explicitada a unidade como norma de aferição da cidade “boa”, resta-nos lançar luz sobre o filósofo enquanto operador político da *polis* virtuosa e semelhante a deus. Algum sentido político da *homóiosis theoi* pode ser extraído desta condição exclusivamente concedida ao filósofo.

De início podemos examinar o que credencia o filósofo ao exercício da função política. Contudo, devemos antes reconhecer que a cidade virtuosa, harmônica e semelhante a deus, não poderia resultar simplesmente da imposição de uma medida abstrata, mas sim do comprometimento de alguns indivíduos dotados de natureza filosófica<sup>148</sup>. Estes encarnariam vitalmente o

<sup>146</sup> OTTMANN 2001, p. 86-98

<sup>147</sup> SPAEMANN 1997

<sup>148</sup> Curioso observar como Platão concede certa moralidade e nobreza à mentira ao recorrer ao mito da alma de ouro como justificativa da superioridade da natureza filosófica que deve governar. De qualquer modo, ele também reconhece a raridade de encontrarem-se

modo de existência superior do arquétipo divino da justiça e seriam capazes de projetá-lo<sup>149</sup> na *polis* por razões de diversas ordens. Por exemplo, lemos em 493b que a “facilidade de aprender, a memória, a coragem, a magnanimidade” comporiam os dotes próprios de suas naturezas. Entretanto, o decisivo, a nosso ver, encontramos em 484c, quando Sócrates pergunta se compete dirigir a cidade o filósofo que apreende o ser “eternamente imutável” ou os não-filósofos perdidos na esfera do “múltiplo e variável”. A obviedade da escolha do filósofo faz Sócrates comparar ironicamente esta dúvida àquela de quem pergunta se para cuidar das leis e instituições da cidade é preferível um cego em relação ao saber da forma ou uma pessoa de vista penetrante. Sendo assim, o que credencia o filósofo ao governo da cidade é sua relação com a ideia, objeto de sua “vista penetrante”. Neste aspecto, poderíamos referi-lo como um “eidocrata” cujo exercício do poder destoa radicalmente dos modos tradicionais. Ora, sabemos que a relação intelectual do *nous* com a forma gera impactos éticos profundos na medida em que, como vimos, a harmonia psíquica resultante do encontro da alma com a ideia mimetiza a bondade divina e seu modo superior de existência. Neste sentido, a semelhança a deus que se pode atribuir ao governante eidocrata expressaria uma capital condição ao exercício do poder sob a orientação da ideia. Trata-se da natureza ética do governante que se iguala aos deuses na proteção (*epimeleia*) dos cidadãos, e assim o faz com base no saber das ideias pelo qual fornece um cuidado<sup>150</sup> infalível (*Pol.* 275e).

Entretanto, a natureza ética do governante institui certa condição à sua expressão. Assim, em 580b-c se lê que “o melhor e mais justo é também o mais feliz, a saber, o que for mais régio em tudo e reinar sobre si mesmo” ao passo que o mais injusto e infeliz “tiraniza ao máximo a si mesmo e à cidade”. Defrontamo-nos nesta passagem com outro efeito psíquico da relação *nous-*

---

coincidentemente todas as qualidades da natureza filosófica numa só pessoa (503b), não obstante confie que um ao menos que encontre uma cidade obediente baste para pôr em prática a constituição perfeita que descrevera (502b).

<sup>149</sup>A projeção na *polis* da forma da justiça indicaria, a nosso ver, algo próximo do que investigamos na história do tema. Como vimos, segundo Silverman, tornar-se semelhante a deus implicaria a produção na *psychê* de uma réplica da estrutura ontológica do inteligível urdida de “acordo com a razão”. Trata-se da assunção de um padrão racional de organização sistemática e coerente de conteúdos. Em certo sentido, o mesmo vale para a *polis*. Isto é, o filósofo imbuído de uma referência do procedimento da razão também a tomaria como critério do ordenamento sócio-institucional de modo a organizar a vida social de “acordo com a razão”.

<sup>150</sup> SCHENKE, 1997, p. 329-335.

*eidos* que pode muito bem lançar luz sobre a condição divina do político eidocrata e se constitui também como prerrogativa ao seu exercício do poder. Referimo-nos ao autogoverno que deve experimentar todo aquele que aspira governar outros. Portanto, politicamente, o filósofo-rei semelhante a deus e apto a governar outro é aquele que, numa relação deificante com o “eternamente imutável”, produziu em si – por força desse contato – o autogoverno que se experimenta na contenção dos elementos psíquicos a-lógicos pelo *nous* divino. Isto é, o filósofo-político semelhante a deus indicaria a personalidade mais aquinhoadada em equilíbrio, aquela que possui *homeostase* interna porque se beneficiou da relação direta com a fonte divina e estável do ser.

Entretanto, ponto também fundamental ao exame da divindade da função política e das condições do seu exercício encontramos no tema da “conversão da alma” (*psychês periagôgê*, 521c) por nós já aludida. Entendemos ser esta o núcleo fundamental de um projeto pedagógico do qual *A República* esta imbuída e concebe como condição mesma ao soerguimento do estado homeostático e justo que resulta do equilíbrio entre naturezas distintas. Em outros termos, a importância da conversão da alma no quadro de divinização do poder político reside no fato de que ela somente ocorre por um caminho determinado e possui sempre o mesmo objeto último. Isto é, tem na dialética e na ideia do bem sua razão de ser. Todavia, em que sentido ambas se apresentam como recursos centrais ao projeto do autogoverno e altergoverno do filósofo-rei convertido à divindade da ideia? Quanto a dialética diríamos, antes de tudo, tratar-se do último estágio no qual o futuro governante divino aprende a reproduzir pela atividade nóética o próprio modo de proceder no ato gerador, assim como a natureza harmônica do divino ideal. Por isto mesmo, Platão a considerará a pedra de remate (*thrinakos*, 534e) na educação do governante da qual os livros V e VI nos fornecem uma visão geral. Porém, *prima facie*, devemos tê-la como método pra se alcançar saber (*epistêmê*, 533c-e, 534c). Entretanto, no curso de obtenção desse saber detectamos um processo que pode muito bem ser designado teomorfizante. Com efeito, a dinâmica cognitiva da dialética (*Crá.*, 390c; *Féd.*, 265c-266c; *Rep.*, 531e-540c; *Sof.*, 253b-254a; *Pol.*, 285c-287b) de que os diálogos dão testemunho consiste, grosso modo, num agrupar sob única forma (*eis mian idean*) coisas

multiplamente dispersas (*ta pollachê diesparmena*) de modo a fornecer-lhes definição que nos informe acerca do que são. O mesmo vale para as relações somente entre os inteligíveis<sup>151</sup>. Isto é, a dialética também versa sobre o entrelaçamento de ideias (*symplokê eidôn*, *Sof.* 259e) assim como sua divisão (*diairêsis*) em unidades eidéticas. Este processo é descrito por Hackforth como “transmissão genética da unidade à multiplicidade”<sup>152</sup> e, a nosso ver, apresenta-se primeiro no plano cognitivo, como empenho humano reconstitutivo do modo pelo qual o divino eidético dispõe o ordenamento da realidade com base na unidade que o constitui. Isto é, a dialética em todo caso é sempre a passagem da unidade da ideia até a unidade da coisa individual ou da unidade da ideia até a unidade de outra culminando numa única ideia – o bem. É isto com o que se familiariza o dialético, a saber, a unidade divina com a qual se solidariza ao ponto de imitar<sup>153</sup>.

Por outro lado, na dimensão ético-política, o perguntar e responder competente (*erôtan te kai apokrinesthai epistêmonestata*, 534d) que é a dialética conduz a *psychê* à restauração de sua identidade e unidade divinas até então dispersas e despedaçadas na multiplicidade empírica. Isto significa, como já vimos, a própria condição da prática virtuosa que assemelha a alma a deus na medida que lhe garante unidade funcional, harmonia e integração do múltiplo. Neste aspecto, a dialética permite ao filósofo tornar-se semelhante a deus tanto em seu ato produtivo quanto na experimentação da bondade de sua natureza, dado o efeito ético que o conhecimento da forma lança sobre a *psychê* e que se traduz na passagem da multiplicidade interna e desarmônica da alma à condição de unidade e autogoverno.

Posto isto, clarifica-se um significado político da *homóiosis theoi* na *República* referido ao dialético; isto é, este – forjado na teomorfose metódica – é o único com competência para governar porque capaz de imitar o ato

<sup>151</sup> Cf. KUTSCHERA, 2002, III, p. 23 ss.

<sup>152</sup> HACKFORTH, 1958.

<sup>153</sup> Esta seria, a nosso ver, a boa *mimesis* contrariamente aquela que Platão denuncia nos poetas. Há aqui um princípio segundo o qual cada realidade assimila-se aquilo com o qual constantemente se relaciona. Neste aspecto, os deuses possuem uma existência privilegiada porque encontram-se sempre próximos aos fundamentos inteligíveis do cosmos (*Fedro*, 249c). O mesmo ocorre com os homens, isto é, assumem em si aquilo com o qual reiteradamente entram em contato. Por isto mesmo, porque participam também da natureza mortal, são conduzidos a um afastamento desses fundamentos devido as influências da matéria. Disto resulta que ao se orientarem em função da natureza inferior se tornam partícipes do seu ser assumindo assim suas formas debéis de existência (*Tim.* 42c-d; 90e-92c).



produtivo de deus primeiro em si e, em seguida, no comando da cidade, de modo a aproximar o contexto fenomênico da *polis* histórica da norma divina transcendente. Contudo, torna-se inadmissível a aceitação do dialético divino no comando da cidade sem que este, com o “pensamento puro”, apreenda o “bem em si mesmo” no “limite do cognoscível” (532 a-b). Em outras palavras, a *psychês periagôgê* que torna a alma semelhante a deus capacitando-a ao governo dos homens consuma-se na visão noética do princípio e medida divina de todos os entes. Na verdade este é o conhecimento fundamental requerido para a emulação da unidade harmônica divina em qualquer âmbito. Em certa passagem da *República*, Platão se refere a ele como sendo conhecimento maior do que a justiça e as outras virtudes, e ainda informa a necessidade de um “longo desvio” para obtê-lo (504 b-d), por tratar-se do mais elevado saber (505a). Entretanto, notamos que o caráter singular desse saber supremo se distingue no mínimo por duas características que fazem do dialético o único agente saneador que a cidade verdadeiramente necessita, assim como nos abrem alguns significados políticos da semelhança a deus. A primeira característica apontamos em sua universalidade, pois todos os demais conhecimentos, posses e compreensões se tornam verdadeiramente úteis e vantajosos apenas por meio deste saber (505a-b). A segunda situamos na dignidade ontológica do seu “objeto” (*agathon*) que – apesar de encontrar-se além das essências (*epekeina tes ousias*, 509b) – prescreve o agir correto tornando aquele que o contempla semelhante a si, isto é, a deus, na medida em que exhibe suficiência e perfeição (*teleon*)<sup>154</sup>. Ambas as características concedem ao filósofo possuidor deste saber investidura divina para comandar a cidade. No primeiro caso, o saber divino sobre o útil e vantajoso de todo ente (505b) torna-o único capaz de determinar o que para a cidade e os cidadãos isto representaria. Sendo assim, um sentido político da semelhança a deus seria o de que somente o filósofo político sabe e executa o que é de maior proveito para a *polis*. Isto é, sua semelhança a deus assinala – em termos políticos – a posse de um critério universal de valoração que toda gente reconhece somente de modo obscuro (505e). No segundo caso, o conhecimento do bem retifica sua prática e o diviniza tornando-o coerente em

---

<sup>154</sup> KAUFMANN 1993, p.61.

atos e palavras e selando o que Jaeger designa como “unidade entre ciência e vida”<sup>155</sup>. Portanto, o que converte o filósofo no homem e governante divinos é a posse de um critério universal de governança acompanhada da vitalização consciente deste saber no sentido de tomá-lo como fundamento científico também da prática ética individual além da pública.

De qualquer modo, com a posse da ciência do bem com a qual modula o campo de sua ação, o dialético divino – antes de consagrar-se à tarefa política – dispõe exatamente da unidade divina enquanto critério incontestado que é útil e vantajoso, tanto para a realidade social quanto para a psíquica. Em relação à *psychê*, a unidade como sendo o útil e vantajoso já foi suficientemente explorada na análise de sua divinização. Sendo assim, resta-nos inquirir: o que significaria na *pólis* tal unidade divina capaz de vertê-la em expressão social da estrutura boniforme da realidade? Em outras palavras, como opera o filósofo com vistas ao útil e vantajoso para a cidade, isto é, como produz a coesão social que a diviniza?

A rigor seria como a alma justa dada a interface psico-política que a *República* apresenta. Entretanto, tratando-se do governo dos homens, a proeminência da ideia do bem é inequivocamente sustentada por Platão e, neste sentido, não é a ciência da forma da justiça<sup>156</sup> que constitui o fundamento unitário da experiência social, não obstante emular, como toda forma, a unidade harmônica da qual a ideia do bem é paradigma absoluto. No *Político* nos deparamos com alguns esclarecimentos acerca da ciência requerida ao governo e seu modo de gerar unidade entre os diferentes. No diálogo Platão atribui ao governante sensato o poder de fazer tudo – inclusive sem as leis – desde que distribua entre os cidadãos uma justiça penetrada de razão e ciência (297a). Tal ciência – por ele designada de “arte real” – cuida da comunidade humana em seu todo e é uma arte do governo dos homens em geral (276c). Por outro lado, o papel desta arte real consiste em congregar os distintos tipos humanos unindo-os pela “concordia” e “amizade” numa “trama” capaz de realizar um magnífico “tecido” (311b-c). A analogia com a tecedura lhe permite

---

<sup>155</sup> JAEGER, 2001, p. 591.

<sup>156</sup> A ideia do bem encontra-se acima da forma divina da justiça e de todas as outras, o que significa reconhecê-la como unidade harmônica primordial da qual a própria forma da justiça depende. Em outras palavras, é a ideia do bem que torna todas as demais virtudes úteis, vantajosas e justas (505a).

descrever a unidade que o filósofo governante – que no diálogo é chamado de “homem real” – implementa na *polis*. Contudo, também é muito significativo no texto a insistência com a qual Platão nos fala da unidade da ciência real com o homem real (259d). Isto nos permite extrair um significado político da semelhança a deus. Com efeito, em 266e Platão outorga ao homem real o direito de se apossar das “rédeas do Estado” porque tal figura possui a ciência necessária a isto. Porém, não qualquer ciência, mas aquela que Platão equaciona à própria sabedoria, o que nos reconduz à *República*. É nesta onde se assevera ser o filósofo divino possuidor do único conhecimento digno de ser chamado sabedoria e capaz de garantir a unidade da cidade no seu todo (428e). Neste aspecto, o político divino a que Platão trata de dar contorno na *República*, assim como o estado harmônico divinizado que estrutura, podem ser interpretados como aqueles nos quais, imprescindivelmente, a boa prática individual e política do primeiro e o ordenamento sócio-institucional do segundo, extraem suas determinações e justificações normativas do conhecimento científico do bem, concebido como sabedoria acerca da raiz ontológica do existente.

Entretanto, uma última observação relacionada a este saber nos permite considerar, por fim, talvez o mais profundo dos significados éticos e políticos da *homóiosis theoi* na *República*. Tal significado nos permite encerrar este capítulo da pesquisa evocando o elemento pré-compreensivo fundamental que a iniciara e guiara. Trata-se, mais uma vez, da revisão teológica com a qual Platão, de certa maneira, subverte a crítica consagrada e, como vimos, exime os deuses de qualquer responsabilidade pelos males e erros humanos (308a-c). Precisamente esta alforria moral concedida ao divino e a consequente responsabilização humana adicionam certo contorno à cidade semelhante a deus que não poderíamos sonegar nesta tese.

Esta questão nos conduz ao “mito de Er” que encerra a *República*. Neste se narra que as almas são consideradas responsáveis pelos modelos de vida que assumirão ao imergirem novamente no sensível. Ou seja, qualquer experiência terrena futura é de inteira competência<sup>157</sup> das almas e, mais

---

<sup>157</sup> Por isto mesmo, isto é, porque depende apenas do indivíduo, na vida póstuma se espera para o justo uma sorte bem-aventurada enquanto ao injusto sucede dores (614e-615 a). Por

interessante ainda, Platão reconhece que a escolha depende de suas vidas anteriores (620a), assim como adverte que a alma deve se esforçar por adquirir a sabedoria que a habilita tomar a decisão certa (618b). Pois bem, é aqui que se apresenta, assim compreendemos, o princípio mesmo que justifica em Platão a existência da *polis* e seu claro empenho de apoiá-la em fundamento divino. Isto é, a cidade existe porque, no agora imanente, deve fornecer à alma do homem a sabedoria sobre o bem, tornando-o apto a realizar a melhor escolha em seu retorno ao sensível. Esta sabedoria lhe confere, assim, antes da imersão no corpo, separar neste mundo a vida superior da inferior (615 a-621d) permitindo-lhe assumir uma existência sensível compatível com sua condição moral e intelectual. Sob esta perspectiva, a purificação ética e política da *polis* mediante o critério do divino eidético, que a conduz ao melhor objetivo<sup>158</sup> possível (434c-455d) sob a tutela do governante divino, revela-nos as funções escatológica e soteriológica do ordenamento social pondo sob outro prisma o sentido político da semelhança a deus e da própria associação comunitária. Com efeito, eleva-se demasiado a expectativa em relação ao governante e a cidade que imitam deus na medida em que estes lidam agora com o mais alto valor concebível à alma humana e que de maneira alguma é suscetível de ser alcançado num breve período de vida. Tal valor diz respeito a sua salvação definitiva que exige de quem a governa educá-la *hic et nunc* para o eterno e a completa liberação do sensível a consumir-se noutra vida. Acreditamos que na perspectiva platônica esta elevada função da *polis* lhe confere qualidade divina, uma vez que a educação da alma para o eterno é tarefa jurídico-educacional que o governante divino é requisitado a realizar inspirado na medida divina que a ideia do bem fornece. Haveria, pois, um sentido transhistórico na cidade semelhante a deus que Platão pretende fundar sobre um modo de existência superior. Por isso mesmo, sob este prisma, a questão política fundamental é a de tornar virtuosos e semelhantes a deus todos os cidadãos, uma vez que a vida virtuosa será compensada, garante Platão, com a eternidade (608 c ss).

---

outro lado, o capítulo que trata das recompensas do justo nessa vida dividi-se na honra que ele goza junto aos deuses (612e-613b) e nas que os homens lhe tributam (613 b 9-614 a).

<sup>158</sup> HOFFE 1987, p. 222-260.

Finalmente, à guisa de conclusão, resta-nos retomar e relembrar a condição fundamental à realização desta, digamos, política do eterno. Trata-se do rei-filósofo. Isto é, se uma política para o eterno que há em nós é possível, devemos isso a um homem divino que antes se ocupava com a *polis* tratando de imitar na cidade o próprio princípio divino também em sua ação criativa e ordenadora (*Tim.* 29d7-30a2). Por fim, a razão fundamental pela qual Platão justifica as concessões do poder político e o título de divino ao filósofo que produz e ordena a cidade divina podemos divisar numa “distinção crucial” que Havelock reconhece haver entre o filósofo e o homem comum. Segundo compreende, a diferença fundamental entre estes é a mesma que há entre “a mente que aceita e absorve o que se passa acriticamente e a inteligência que foi treinada para apreender fórmulas e categorias que subjazem ao panorama da existência”<sup>159</sup>. Entretanto, assim compreendemos, se nesta consideração Platão distingue tão claramente experiência empírica e apreensão intelectual da forma é porque acredita que por meio das instituições é possível aperfeiçoar a criatura humana, elevando-a da condição sensível para a vida da inteligência racional paradigmaticamente instanciada no divino ideal. É aludindo a esta possibilidade que Sócrates encerra o mito de Er e, em certo sentido, a longa dissertação sobre a divinização da alma e da cidade que é a *República*. O mestre de Platão começa nos convocando a mantermo-nos no “caminho ascendente” que significa a prática constante da justiça e da virtude. Finalmente, apontando para o futuro da alma, adverte: “só assim nos tornaremos amigos de nós mesmos e dos deuses, não apenas durante o tempo em que permanecermos nesta vida, como também depois de recebermos a recompensa da justiça” (621 c) que, acrescentamos, somente será outorgada ao indivíduo na eternidade através do reencontro definitivo entre alma e ideia divinas.

---

<sup>159</sup> HAVELOCK, 1996, p. 220.

### 3) Considerações finais do capítulo

Como explicitamos no capítulo anterior, o tema da *homoiosis theoi* na *República* ampliou seu contexto de significados sob pressão da forma divina, entendida como elemento pré-compreensivo ou elo mediador de signos psicológicos, éticos, políticos e gnosiológicos da assimilação a deus no diálogo. Podemos pontuar tais signos, á guisa de encerramento do capítulo, num breve cotejo entre o resultado da hermenêutica atual por nós investigada e alguns dos significados da *homoiosis theoi* expostos à luz no texto da *República*.

Antes de tudo, lembremos que na rica e variada história do tema lidamos com dois modelos interpretativos fundamentais designados, respectivamente, como paradigma da evasão e da imersão. O modelo da evasão abrange os primeiros esforços de interpretação do tema entre os antigos e se inspira na inequívoca tensão transcendente que atravessa a produção filosófica exposta no *corpus*. Assim, nesta perspectiva, tornar-se semelhante a deus indicaria, grosso modo, uma dinâmica emancipatória pela qual se supera os limites da *empeiria* e de seus objetos mas que, contudo, encontraria seu desfecho num estado psíquico retraído em relação à dimensão social e política da experiência prática, uma espécie de teomorfização que desengaja. Por seu turno, o modelo da imersão faz da semelhança a deus vetor do aperfeiçoamento da experiência imanente da *psychê*. Não por acaso, em seus autores, a ênfase recai sobre os efeitos éticos, sociais e políticos que derivam da conquista do estado psíquico divinizado. Na história do tema este modelo interpretativo atrela-se à pesquisa contemporânea e se sobressai no curso de nossa investigação. Com efeito, a pesquisa recente, sobretudo a de língua inglesa, como vimos, tornou possível a emergência de alguns significados da *homoiosis theoi*, quando relacionada aos campos gnosiológico, psicológico, ético e político que Platão deslinda no texto da *República*. Assim, por exemplo, John Armstrong, ao enfatizar a definição platônica do deus como inteligência, fixa a pré-compreensão pela qual o governante divino pôde ser reconhecido em nossa pesquisa como aquele que diviniza a *polis* na mesma

proporção em que atua imitando a habilidade criadora do deus cuja inteligência é capaz de compor uma unidade harmônica em todos os níveis da realidade.

Por sua vez, a “imagem da razão” pensada por Silverman como aquisição intelectual que diviniza a *psychê* nos auxiliou na identificação da *homoiosis theoi* enquanto saber harmonizador da experiência interna que consagra exclusivamente ao filósofo a tarefa da pacificação social sob orientação do *eidos*. Nesse sentido, o filósofo deificado desponta como único governante legítimo na medida em que se arvora da condição exclusiva de intérprete social e político da atuação e dos procedimentos com os quais deus gera sua obra. Vimos como gnosiologicamente o filósofo se credencia a esta tarefa porque se entrega a um desprendimento metódico e gradativo da corporeidade em cujo termo o *nous* intui a presença transformadora do objeto divino perfeito. O efeito psicológico deste encontro se traduz na *mimesis* interior das propriedades constitutivas da ideia, como já relatado.

Entretanto, outro elemento interpretativo de capital importância também encontramos em Sedley. Isto é, a distinção por ele efetuada entre uma *homóiosis theoi* de curto e longo prazo pavimenta hermeneuticamente um importante aspecto político do tema, que se relaciona, como vimos, ao caráter soteriológico/salvífico da *polis*, quando esta se ocupa de tornar os indivíduos semelhantes a deus, numa duradoura perspectiva que pode transpassar sucessivos abandonos e retornos à condição sensível ou encarnada.

Finalmente, Julia Annas, ao equacionar o tema ao problema da *aretê*, propicia a emergência de significados éticos e políticos relevantes, embora desconsidere o contexto de inovação da questão da virtude com sua aproximação do campo da técnica e da ciência. Desse modo, o passo hermenêutico seguinte à circunscrição moral do tema pela pesquisadora orientou-nos a significar a *homoiosis theoi* com base numa noção de virtude toda ela penetrada pela filosofia. Assim, neste contexto inovador, tanto a virtude quanto o comando político da cidade nada significam sem o concurso da epistemologia da ideia. Ou seja, a prática ética individual que nos torna semelhantes a deus, assim como o governo reto da cidade pelo filósofo divinizado, são expressões e efeitos de um saber sobre os fundamentos divinos da realidade. Em outros termos, mais do que supusera Annas, verificou-se na *República* que a relação entre *aretê* e o tema da *homoiosis theoi*



não se clarifica sem a consideração da ontologia e, sobretudo, da teoria psicológica que o diálogo também encerra.

Entretanto, é a partir do que escreve Platão acerca da alma que podemos estabelecer na *República* um denominador comum hermenêutico a que chegamos com o auxílio da exegese contemporânea. Trata-se, como vimos, da recuperação da natureza divina da alma, exequível a partir de uma realidade imanente ao homem que Platão identifica com o órgão noético; porém, transfigurando-o em força divina ao alcance da alma porque incrustada nela desde sua origem. O caráter político que marca a exegese contemporânea e inspira novos significados do tema deságua neste, digamos, princípio integrativo da *homoiosis theoi* na *República*, na medida em que recuperar a divindade da alma exorbita o âmbito do esforço pessoal, convertendo-se em questão de cunho político-social. Arguimos isto porque na *República* o assemelhar-se a deus que resulta do despertar do divino interior – leia-se o *nous* – não pode ser pensado sem a articulação de uma pedagogia estatal que não faria sentido sem a premissa de que o cuidado da alma do cidadão não se encontra somente sob sua exclusiva responsabilidade. Isto é, recuperar a natureza divina na imanência é uma questão ético-política enfatizada pelo paradigma da imersão que orienta a interpretação contemporânea e depura a *homoiosis theoi* do transcendentalismo individual que marcara sobremaneira a exegese antiga. Em todo caso, o que está em jogo no gerenciamento do aperfeiçoamento psíquico do cidadão sob o signo da *homoiosis theoi* é a indução politicamente organizada a uma condição superior, aquela que experimentamos ao sermos guiados pelo exercício constante da filosofia num contexto em que esta operaria como força liberadora e rememorativa da divindade psíquica obliterada pela matéria. Contudo, a produção do divino psíquico e também social orientada política e dialeticamente confunde-se, por assim dizer, com a própria demarcação do campo cognitivo sobre o qual reinará a filosofia, o que nos conduz ao momento seguinte de nossa exposição sobre o tema da semelhança a deus.



### 3º CAPÍTULO: A *homóiosis theoi* no *Teeteto*

*Só o saber do princípio divino é ciência*

Platão, *Rep.* 533c

#### 1) Introdução

Na nossa leitura da *República* enfatizamos os aspectos éticos e políticos da assimilação a deus levando em conta as realidades a que Platão atribui natureza divina, respectivamente, alma e ideia. Poderíamos a partir desta mesma obra desenvolvermos conteúdos lógicos e epistemológicos da *homóiosis theoi*, o que em parte foi feito no capítulo precedente. Com efeito, a analogia da linha (*Rep.* 511b-c) que investigamos no diálogo revela o que consideramos a moldura geral do processo cognitivo que a alma deve percorrer ao inserir-se na ascese divinizante guiada pelo *nous*. Até mesmo no símile da caverna (514a) que abre o livro VII presenciamos uma descrição um pouco mais imaginativa de como a alma deve proceder e quais obstáculos é chamada a superar caso queira contemplar a fonte divina de toda cognição organizada, isto é, a ideia do bem. Tanto nesta quanto naquela analogia trata-se de uma dinâmica de assimilação ao divino que pode ser também interpretada em termos de processos de aquisição de conhecimento e/ou abertura ao objeto do saber verdadeiro. Teríamos, assim, grosso modo, descritas na *República*, por um lado, as condições endógenas ou psicológicas requeridas à contemplação da verdade divina ideal e, por outro, a consagração do inteligível divino como objeto independente<sup>160</sup> ou conteúdo real e exclusivo do saber filosófico, além

---

<sup>160</sup> Esta independência podemos aferir na condição excelsa da ideia do bem concebida na *República*, primeiro, como essência em vista da qual tudo é feito (505d) e, segundo, como fundamento situado além do ser (*epekeina tês ousias*) excedendo-o em poder e dignidade (509b). Em termos mais simples, o “ideado”, isto é, o objeto interpretado intelectualmente, em hipótese alguma pode existir sem o bem inteligível e a ideia que lhe corresponde ao passo que esta em nada depende daquele na medida em que não é algo referido ao pensamento (*noêmata*), mas sim o que é cognoscível em pensamento (*noêta*, *Parm.* 132 a-d; *Féd.* 65d-66 a;

de aspiração existencial para o conjunto dos entes no sentido de que qualquer objeto sensível, em vista de sua autorrealização última, “quer” (*bouletai*, *Féd.* 74d-e) ser tal como a ideia da qual “participa”.

Entretanto, por duas razões fundamentais, reservamos ao *Teeteto*<sup>161</sup> o momento de investigar o que Platão ensina sobre as condições lógicas e epistemológicas que medeiam a teomorfose. Em primeiro lugar, por tratar-se de um diálogo no qual Platão esboça - ainda que em termos negativos - uma definição do que é ciência e, conseqüentemente, qualquer empenho na compreensão das relações entre o saber e a assimilação ao divino não pode prescindir de avaliá-lo. Em segundo lugar, mas não menos importante, porque também nele encontramos a passagem mais reconhecidamente canônica relativa à *homóiosis theoi*, uma espécie de cartão de visitas do tema no *corpus*. Mais ainda, foi exatamente a partir do *Teeteto* e do referido excerto canônico que se constituiu uma primeira vaga histórica interpretativa relevante do tema da *homóiosis theoi* marcada, como vimos, por contornos mistificantes e “escapistas” bastante acentuados, que identificamos e reunimos em torno do modelo explanatório designado “paradigma da evasão”. Todavia, a nosso ver, embora concepções transcendentalizantes tenham se inspirado fartamente no *Teeteto*, é possível, em desacordo com tais interpretações e através da mesma passagem canônica que as originou no diálogo, extrair certas condições lógicas e gnosiológicas da semelhança a deus sem que haja qualquer vínculo ou enviesamento místico e escapista que ocasionalmente o texto permita florescer. Em outras palavras, ao tema da assimilação tal como o entendemos e nos propusemos explicitar, interessa bem mais enfatizar a presença do “saber” como condição da ascese deificante como consta no próprio excerto canônico que investigaremos.

---

*Tim.* 27d-28 a). No *Eutidemo*, por sua vez, ilustrando a independência do campo eidético, Sócrates refere-se às ideias existindo como um “animal na floresta” restando apenas ao filósofo se comprometer em caçá-las (290b-c). Para saber mais sobre a existência independente da ideia em relação às coisas individuais conferir FINE, G. *Forms as Causes: Plato and Aristotle*. In: ID. *Plato on knowledge and forms*. Oxford, 2004.

<sup>161</sup> Como já estabelecido, também optamos por acompanhar a esquematicamente simples sugestão de Eudoro acerca da divisão temático-textual da questão no *corpus*. Assim, segundo o antigo platonista, na *República* Platão expusera as condições éticas e políticas da semelhança a deus enquanto no *Teeteto* descrevera as epistemológicas e, finalmente, no *Timeu* teria tratado dos fundamentos cosmológicos da divinização. Salientamos, entretanto, que nossa pesquisa não abrangerá os aspectos cosmológicos da divinização no *Timeu* como também sugere Eudoro. Isto é, nos interessa fundamentalmente as nuances éticas, políticas e gnosiológicas da *homóiosis theoi*, respectivamente, na *República* e no *Teeteto*.

Entretanto, antes de analisarmos a passagem de referência direta à *homóiosis theoi* que ocorre no *Teeteto*, julgamos pertinente iniciar esta fase expositiva com breves observações assaz relevantes à compreensão do encaminhamento geral das dinâmicas metódica e argumentativa deste capítulo. Primeiro de tudo, no *Teeteto*, o excerto no qual se faz referência à *homóiosis theoi* aparece num momento do diálogo em que muitos intérpretes reconhecem uma inadequação – comumente designada com o termo “digressão”<sup>162</sup> – entre o *topos* epistemológico que demarca o texto e o que se lê a partir de 172c, onde ocorreria, apontam alguns intérpretes, uma abrupta inflexão discursiva que suspende temporariamente a questão central do diálogo impondo um hiato temático de conteúdo axiológico. Ocorre que esta interpretação, assim entendemos, gerou determinado efeito sobre o tema específico da semelhança a deus no *Teeteto* e produziu, por assim dizer, certo vício de origem em sua abordagem no diálogo. Com efeito, por conta disto, isto é, por se apresentar num momento de aparente interrupção do debate sobre a ciência, o excerto no qual aparece o tema da semelhança a deus conteria informações apenas de teor político/moral e não epistemológico ou somente irrelevante e secundariamente com este viés.

Ou seja, exatamente por se apresentar numa digressão discursiva de ordem político-moral que ignoraria o contexto epistemológico, a semelhança a deus no diálogo nada ou muito pouco pode nos informar acerca de seus significados gnosiológicos. Estaríamos, assim, diante da sonegação de informações epistemológicas sobre o conceito da *homóiosis theoi* numa das suas mais diretas referências no *corpus* e, pior ainda, exatamente, e com demasiado incongruência, num contexto dramático-dialético no qual o assunto central é a ciência. Por outro lado, neste mesmo excerto epistemologicamente sonegador, constariam importantes e prioritárias informações éticas sobre as condições da teomorfose. Em outras palavras, eis o vício de origem, no *corpus*, relativo ao tema da *homóiosis theoi*: o *Teeteto*<sup>163</sup> pode e deve ser

---

<sup>162</sup> Cf. RUE, R., *The philosopher in flight: the digression in Plato's Theaetetus*, Oxford Studies in Ancient philosophy, 11(1993), p. 71-100.

<sup>163</sup> Todas as traduções do *Teeteto* neste capítulo foram feitas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, Editora PUC-RIO, Rio de Janeiro, Brasil, 2020.

considerado o diálogo no qual Platão parece ter submetido o conceito a uma exposição de teor moral, muito embora o texto seja amiúde classificado como um tratado dialético/aporético sobre a *epistêmê*.

Entretanto, sob certa perspectiva, a partir mesmo desta interpretação moralmente circunscrita, isto é, considerando seus dados morais, tanto o caráter digressivo apontado pelos críticos quanto o déficit de informações epistemológicas a que conduz o vício de origem podem ser, assim entendemos, atenuados. Ou seja, ao menos de modo inquestionável, não identificamos – em relação à digressão e ao tema específico da semelhança que nela é exposto – uma inadequação ou anomalia subversiva em relação às questões de natureza epistemológica que o diálogo celebra, não obstante supostamente ceder lugar a um discurso moral e político sem conexão aparente com o seu interesse especulativo geral. Como demonstraremos, no excerto do *Teeteto* relativo à *homóiosis theoi*, coabitam informações de natureza moral mas também epistemológica, a despeito da suposta digressão e do vício interpretativo que engendra. A favor desta afirmação evocamos, como já aludido, a presença do “saber” que também consta na passagem como elemento condicionante à divinização e põe a questão da *homóiosis theoi* no *Teeteto* sob uma perspectiva epistemológica ou não-digressiva, digamos. Em outras palavras, na passagem em foco, o saber – enquanto fator da semelhança a deus – operará como chave em vista da qual informações lógico-epistemológicas sobre a semelhança a deus serão alinhavadas no *Teeteto* ou neste estágio da pesquisa.

Para tanto, a fim de revelarmos que saber é este que diviniza, demarcamos alguns momentos fundamentais do movimento explanatório deste capítulo nos quais gradativamente elementos que o compõem se adensam e informam sobre o conteúdo lógico-epistemológico da divinização.

Assim, à caça de significações iniciais sobre a questão, num primeiro momento, convocaremos a hermenêutica contemporânea de modo a extrairmos quais as suas condições e que saber divinizante é este a que o *Teeteto* faz referência. Desse modo, à medida em que se insere na reflexão atual sobre o tema, partiremos da análise de David Sedley para quem assertivas e intenções morais comporiam o conteúdo nuclear da *homóiosis theoi* no *Teeteto*, e assim faremos por tratar-se de um estudioso do tema que –

apesar de pagar tributo ao “vício de origem” – deixa margem a ilações consequentes sobre o conteúdo epistemológico da teomorfose que se pode vincular ao saber do qual fala e aos propósitos de Platão no contexto específico da obra. Em outras palavras, pela análise de Sedley e no enfrentamento inicial da questão, a interpretação contemporânea comparecerá como “indutor” heurístico a partir do qual, neste tateamento primeiro, obteremos valiosos esclarecimentos acerca da estrutura gnosiológica da semelhança a deus no *Teeteto* e nos será especialmente profícuo na análise do quadro comparativo que Sócrates estabelece entre o filósofo verdadeiro e os embusteiros que reivindicam esta mesma condição.

Por sua vez, uma vez colhidas significações iniciais, começa o segundo momento expositivo. Neste, aprofundaremos ainda mais a compreensão da estrutura e condições do saber divinizante através do que poderíamos designar como uma analogia epistêmica que Platão desenvolve também no *Teeteto*. Trata-se do tema da “fuga para o alto” que se apresenta no excerto canônico e que nos permite extrair outro conjunto de informações acerca dos elementos constitutivos do que Platão concebe como *epistêmê*. Isto é, em certo sentido, como veremos, a fuga para o alto decodifica alguns atributos que tornam divino o saber pelo qual se empenha Sócrates.

Finalmente, num terceiro e último movimento interpretativo, a noção de saber divinizante que emerge tanto do primeiro momento expositivo quanto da análise do tema da fuga para o alto também nos permitirá pôr sob outra perspectiva a própria disputa discursiva sobre a ciência que o diálogo avança. Isto é, igualmente poderemos aferir o que é a ciência divina e no que ela se distingue examinando algumas argumentações e críticas lançadas por Sócrates ao que Platão no diálogo considera gnosiologicamente relevante e equivocado tanto em Heráclito quanto em Protágoras. Com efeito, ambos comparecem no processo discursivo do *Teeteto* como divulgadores obstinados de uma noção insustentável acerca do que constituiria a condição fundamental do saber epistêmico, e assim se comportam, precisamente, como veremos, por ignorarem o saber divino e seu objeto ideal assim como as mediações que nos permitem conquistá-los e comunicá-los, isto é, desconhecem a função epistemológica da alma, desdenham da dialética e da maiêutica assim como do

*eidos* divino vetando ou obstruindo todos os caminhos filosóficos que conduzem à conquista do fundamento inteligível da verdadeira *epistêmê*.

Nossa pretensão é demonstrar que no embate dialético do *Teeteto* indiretamente, isto é, mesmo sem uma definição positiva de saber, Platão nos legou informações concernentes à estrutura do que entende por ciência filosófica e, por conseguinte, também acerca do arcabouço lógico-epistemológico da teomorfose. Posto isto, com este esquema geral em mente, nos entregamos ao primeiro momento explanatório do capítulo.

## 2) O filósofo divino e o homem dos tribunais

Como já delineado, neste ponto inicial de busca das primeiras significações epistemológicas da *homóiosis theoi* nos ocuparemos em extrair, a partir da análise de Sedley, certas condições primeiras concernentes ao saber postulado por Sócrates ante um tipo humano pragmático e imediatista em relação ao qual contrasta e se opõe. Posto isto, leiamos agora, então, a canônica passagem acima e amiúde referida:

Mas, Teodoro, não é possível nem perecerem as coisas más – pois é necessário haver sempre algo oposto ao bom –, nem terem sede entre os deuses, mas percorrem, necessariamente, a natureza mortal e este lugar aqui. Por isso, também é necessário tentar fugir daqui para lá o mais rapidamente possível. E fugir é assemelhar-se a deus tanto quanto possível. E assemelhar-se a deus é tornar-se justo e pio, e isto com o saber (176 a-b).<sup>164</sup>

Em nenhuma outra passagem do *corpus* parece haver uma definição mais concisa e informativa do que esta que acabamos de ler quando o assunto é o que Platão entende por semelhança a deus. Entretanto, as interpretações do excerto raramente concederam importância devida ao elemento do saber que se apresenta na passagem e parece ocupar papel decisivo no que Platão pretende significar com a expressão *homóiosis theoi* neste momento do *corpus* e em particular do *Teeteto*. Sendo assim, somos conduzidos a uma inquirição

---

<sup>164</sup> Ἀλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὧς Θεόδωρε ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

inicial: que saber é este que em conjunto com a piedade e justiça torna o indivíduo semelhante a deus? Uma vez que respondamos a esta questão estaremos em condições de também informar sobre a estrutura lógico-epistemológica da teomorfose. Uma primeira resposta nos está ao alcance através de David Sedley.

Todavia, o que este nos diz acerca desta figuração emblemática do tema da semelhança a deus no *Teeteto*? Antes de tudo, Sedley opera no diálogo o que denominamos anteriormente de “socratização”<sup>165</sup> do tema. Indicamos com isto certa intenção personificadora que Sedley parece reconhecer ter inspirado Platão neste momento<sup>166</sup> de exposição do conceito. Ou seja, especificamente em relação ao ideal da assimilação, desfilariam no excerto do *Teeteto* tanto as condições morais da experiência divina – justiça e piedade – quanto a apresentação vital ou humanamente possível de sua expressão, Sócrates. Mais ainda, e esta seria outra razão da socratização do tema no *Teeteto*, a citação igualmente abrangeria um propósito político<sup>167</sup> e moral que muito caberia no que hoje denominamos de “guerra cultural”<sup>168</sup>. Isto é, deve ser também interpretada no contexto mais amplo da disputa política e histórica que Platão demandava frente à *paideia* sofística e suas posições relativistas<sup>169</sup>, e ninguém melhor que Sócrates poderia – aos seus olhos – empenhar-se filosoficamente neste quadro conflitivo. Portanto, estaríamos

<sup>165</sup> Na mesma linha segue A. A. Long para quem o *Teeteto* deve ser lido não apenas como um debate relativo ao saber, mas também como um conjunto de referências ao modo de vida de Sócrates. Isto é, no diálogo Platão retoma a problemática epistemológica a partir da experiência vital e filosófica do seu mestre (LONG 1998, pp.113-136).

<sup>166</sup> Sucintamente, em relação ao tema da semelhança a deus no *corpus*, despreveríamos do seguinte modo a trajetória hermenêutica de David Sedley: no *Banquete* o autor enfatiza, em certo sentido, a universalidade orgânica da *homóiosis theoi* numa espécie de ancoragem biológica do tema. Já no *Teeteto*, importam-lhe da *homóiosis theoi* os aspectos apologéticos com os quais Platão faz frente aos saberes rivais. No *Fedro*, por seu turno, aponta uma representação mítica da *homóiosis theoi* repleta de ambiguidades em relação à divindade, porém, ao contrário do *Banquete*, trata-se de uma possibilidade adstrita ao homem. Finalmente, no *Timeu*, Sedley busca determinar o arcabouço cosmológico ou mesmo o quanto de substrato “físico” em sua narrativa Platão teria dotado a *homóiosis Theoi*.

<sup>167</sup> Cf. sobre os aspectos políticos do *Teeteto*: STERN, P., *Knowledge and politics in Plato's Theaetetus*, New York, CUP, 2008.

<sup>168</sup> JAEGER, 2001, p 1001-1413.

<sup>169</sup> “To become like god is to become 'just and holy, together with wisdom'. This should make us sit up and take notice. In his early dialogues Plato had portrayed Socrates as operating with a fivefold list of cardinal virtues: justice, moderation, wisdom, courage, and holiness. As he moved out of his Socratic phase, starting perhaps with the *Meno*, he had quietly dropped holiness from the list, reducing it to the familiar four virtues of the *Republic*. The sudden reappearance of holiness in the *Theaetetus* digression should confirm that this is above all Plato's attempt to establish what his master Socrates had been in a position to say in response to moral relativism”, p.313.

agora diante de uma edição do tema da *homóiosis theoi* centrada na figura de Sócrates, no sentido de que Platão no *Teeteto* refere-se ao seu mestre e sua filosofia como caminhos abertos à aquisição da vida divina em radical contraponto ao tipo de vida e homem que a abordagem político-pedagógica da sofística encetava. Isto é, em certo sentido, Sedley opera a questão socrática do melhor modo de vida como chave de interpretação do excerto e das intenções platônicas em relação a ele no contexto preciso do *Teeteto*.

Entretanto, entendida desse modo, isto é, com finalidade moral e política, a socratização do tema por Sedley no *Teeteto* também transporta, a nosso ver, dados epistêmicos disponíveis à extração heurística, à medida que tal abordagem converge para a questão dos “modelos de vidas” e seus respectivos saberes<sup>170</sup> que se apresenta na conversação anterior ao excerto canônico. O problema pode ser epistemicamente posto do seguinte modo: quais notas elementares distinguiriam os saberes que pertencem a um e outro modelo de vida? Tal indagação pode ser vista como o ponto de conversão hermenêutica das informações políticas e morais de Sedley para a forma de dados epistemológicos sobre o tema da semelhança a deus. Em outros termos, ao respondermos tal questão extrairemos hermeneuticamente da abordagem moral personificadora de Sedley informações de natureza gnosiológica sobre a *homóiosis theoi* no *Teeteto*. Para tanto, analisaremos a questão em dois passos reveladores ao longo dos quais Sócrates informa algo sobre que saber é este que diviniza e em quais condições ele se dá. Inicialmente, o mestre de Platão conduz a questão sob a forma da tipificação quase caricatural dos modelos de vida assim como das possibilidades sociais de seus saberes respectivos. Num passo seguinte, Sócrates submete a mesma questão à ótica do parâmetro cognitivo que corresponderia à vida filosófica.

O primeiro passo é o que inicia a passagem com conteúdo moral-político do *Teeteto* e nele os modelos de vida e seus saberes são anunciados num quadro comparativo que dispõe em condições opostas o filósofo e outro tipo de figura humana que Platão denomina “homem dos tribunais”. Desse

---

<sup>170</sup> Burnyeat – refletindo sobre a chamada digressão – conclui tratar-se da relação entre justiça e prudência na qual Platão enfatiza a distinção entre o saber socrático e outras modalidades de ensino à disposição dos atenienses, ou melhor, demarca a diferença entre a forma de discurso proposto por Sócrates e o uso dos *logoi* tal como se manifestam nas práticas públicas (BURNYEAT 1999, p. 33). Dito de outro modo, a digressão mostra que o saber filosófico é oposto às atitudes típicas dos tribunais (172d-173b).



modo, lemos em 172 c-d que aqueles que passam muito tempo com as coisas filosóficas mostram-se “oradores risíveis” quando confrontados nos tribunais. Por outro lado, os que circulam nestes, em relação aos que filosofam, parecem mais “serviçais do que homens livres”. Com isto, Platão parece querer nos convencer que a prática do não-filósofo nos tribunais não é digna de um homem livre que pode e deve, se assim quiser, mudar de assunto e estender uma discussão durante o tempo que desejar. Se quisermos, além de fazer notar o embaraço do filósofo diante do menos importante e o despreparo do não-filósofo com o mais importante, este primeiro momento pode ser interpretado como aquele no qual Platão expõe as diferenças entre os limites da comunicação e os ambientes nos quais operariam o saber do filósofo e o do homem dos tribunais, e o resultado é decepcionante para este último, pois enquanto o filósofo que vive sob determinado modelo de vida é livre nos discursos e controla seu saber não devendo nada a ninguém, o outro tem sua palavra manietada por regras processuais, entre outros constrangimentos.

O segundo passo se inicia em 175c, onde o contraste entre o filósofo e o não-filósofo se apresenta pela capacidade daquele de conduzir este para o “alto”, onde as perguntas e os objetos realmente importantes estariam à disposição do homem dos tribunais. Sócrates, agora, convida este a abandonar a pergunta “que injustiça eu te fiz ou tu a mim?” em direção à *quididade* da justiça e da injustiça. Mais ainda, levado para o alto, ao homem dos tribunais não caberá mais perguntar “se o rei é feliz, e ainda se quem possui ouro” seria, isto é, a conversa no alto não versará com base em exemplaridades empíricas, mas sim sobre a “investigação acerca da realeza e da felicidade humana, de modo geral” (175c5). Aqui resta claro, assim entendemos, a referência ao domínio inteligível da divindade ideal como parâmetro cognitivo sob posse do adepto do modelo<sup>171</sup> de vida filosófico. Se no momento anterior Platão circunscreve os limites sociais e o grau de autonomia dos *logoi* que correspondem aos modelos de vida, aqui já nos deparamos com uma distinção cognitiva que os diferencia. Isto é, há um modo de “dizer” sobre as coisas desconhecido pelo homem dos tribunais, porém familiar ao filósofo. Inclusive, é

---

<sup>171</sup> Neste sentido, a passagem mostra o quão é inábil o filósofo nos tribunais porque desconhece os rituais do jogo político. Isto é, ele vive sob o “paradigma divino” e cultua outro tipo de realidade na medida em que o seu interesse, ao contrário do homem de tribunal, é voltado para “aquilo que é” (*tou ontos*, *Teet.* 172d).

essa familiaridade que delega ao filósofo o poder de conduzir para o alto a figura que circula nos tribunais. Em suma, Sócrates, nestas argumentações precedentes, pontua a condição hierarquicamente mais elevada do saber divino que faz dele um tipo de cognoscibilidade, respectivamente, livre e pronunciada sob um ponto de vista superior. Contudo, a estas primeiras significações do saber divino se soma a sugestão de Sócrates sobre a partir do “quê” ele se pronunciaria, algo que se vislumbra no tema da fuga para o alto no qual desaguam os momentos anteriores e com o qual iniciamos o segundo momento de investigação dos atributos do saber divino.

## 2.1) Fuga para o alto

Sócrates, como vimos, costura entre o filósofo e a sua contra-parte social e intelectual argumentações comparativas que demarcam o caráter socialmente livre e intelectualmente desvinculado da particularidade empírica que perfaz a vida e o saber filosóficos. Contudo, somente no passo seguinte é que se põe a distinguir o que permitiria ao não-filósofo assumir definitivamente o modelo filosófico e divino de vida. Tal momento coincide exatamente com a exposição canônica do tema da semelhança no *Teeteto*. Revisitemos, pois, o excerto:

Mas, Teodoro, não é possível nem perecerem as coisas más – pois é necessário haver sempre algo oposto ao bom –, nem terem sede entre os deuses, mas percorrem, necessariamente, a natureza mortal e este lugar aqui. Por isso, também é necessário tentar fugir daqui para lá o mais rapidamente possível. E fugir é assemelhar-se a deus tanto quanto possível. E assemelhar-se a deus é tornar-se justo e pio, e isto com o saber (176 a-b)<sup>172</sup>

Antes de tudo, observemos com especial atenção o tema da “fuga para o alto” presente no momento anterior, mas que neste último se explicita plenamente e foi amiúde mal interpretado ao ponto de produzir sobre a

---

<sup>172</sup> Ἀλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὥς Θεόδωρε ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

assimilação aquelas inúmeras e superficiais hermenêuticas da evasão. Contudo, em que sentido o tema da fuga para o alto decodificaria notas epistemológicas sobre a *homóiosis theoi* nesse momento da exposição dos diferentes modelos de vida? O início da citação nos propicia superar esta dúvida. Com efeito, nele Platão adverte sobre a impossibilidade dos “males” estarem “entre” ou serem acolhidos no “alto” pelos deuses, uma vez que aqueles participam necessariamente da “natureza mortal”. Ora, se considerarmos que em diversos contextos do *corpus* Platão refere-se a algum tipo de equivalência ou até mesmo uma relação de mútua determinação<sup>173</sup> entre o mal e a ignorância, então o tema da fuga para o alto assume outra tonalidade hermenêutica no excerto em questão. Contrariamente às leituras de evasão, para quem o processo ascensional representaria o gradativo desinteresse do filósofo pelas coisas venais e corruptíveis com o consequente abandono do mundo, nossa interpretação permite situar noutro registro o movimento divinizante exposto no excerto, constituindo-o enquanto fuga da ignorância e não meramente dos males do devir “irreal” e de seus efeitos negativos e contagiantes que deprimem a qualidade moral e ontológica da alma. A nosso favor, evocamos o teor da conversação que precede imediatamente este momento e no qual Sócrates, como vimos, pontua o tipo de angulação cognitiva a que o homem dos tribunais deve se adaptar ao ser conduzido para o alto pelo filósofo.

Em outras palavras, à luz dos passos precedentes, neste momento a fuga para o alto pode ser também reivindicada como escape epistêmico para o “outro” inteligível em função do qual Sócrates obriga o homem dos tribunais a modular seus discursos considerando as coisas do ponto de vista arquetípico e “geral”. Sendo assim, sob esta perspectiva, a fuga nos revela um traço básico do saber divinizante, ou seja, ele é de tal forma que em sua consumação está sempre implicada a emancipação cognitiva da alma frente ao fluxo empírico da natureza mortal, com o intuito de prepará-la à intelecção da ideia e a consequente assunção de sua universalidade – aquilo que o homem dos tribunais ignora completamente e que, presente na alma do filósofo, o conforma

<sup>173</sup> Cf. *Apol.* 37 a; *Lísis* 216c-220b; *Eutid.* 278e-282 a; *Prot.* 345d-e, 360b; *Górg.* 449c; *Mên.* 78b; *Rep.* 412e-413a, 589c; *Sof.* 230a; *Tim.* 86d-e; *Leis* 860-864; *Carta 7* 336b; *Filebo* 48c; *Alcebiades I* 117d-118 a; *Leis* 732 a-b.

a uma estrutura prévia<sup>174</sup> pela qual interpreta a realidade. Se quisermos, um prisma pelo qual a alma do filósofo, através da intervenção especular da ideia, projeta luz divina ordenadora e definidora sobre o caos sensível, sobre o mundo para o qual os males lhe são coevos e inextirpáveis. Mais ainda, para a condição humana, trata-se de considerar a ideia e sua universalidade como único objeto que em Platão é capaz de suprimir a ignorância da alma encarnada, tornando-a menos suscetível aos males que decorrem de uma vida sem empenho filosófico.

Assim, no lugar do desencanto com o mundo que conflagra a fuga para o alto, a *homóiosis theoi* pode indicar no excerto o anseio pela ideia que mobiliza um processo de liberação de uma vida sem suporte epistêmico veraz e, portanto, falsa e erroneamente orientada. Em tons mais alegóricos, diríamos que ela admite a posse da ideia como algo que exclusivamente permite à alma encarnada experimentar uma estadia temporária no firmamento inteligível facultando-lhe ver o mundo pelo “desvio” da divindade eidética. Em outros termos, “estar entre os deuses” no alto, isto é, experimentar ser deus, é o mesmo que assumir a forma de certo olhar disciplinado sobre as coisas cuja amplitude universal não estará jamais ao alcance de quem não se dispuser a ser transportado pela alma noética no caminho ascensional, leia-se, pela árdua e exigente pesquisa filosófica. A vantagem dessa leitura é que ela dispensa o caráter digressivo atribuído à passagem em geral e ao excerto em particular, na medida em que sobre ambos incidem luzes epistemológicas, e o que antes tratávamos como corpo estranho ao contexto discursivo ressurgue como momento singular onde Platão no *Teeteto*, ao contrário do resto do diálogo, nos põe em contato com o fulcro conceitual de suas especulações gnosiológicas. Ou seja, neste contexto, a digressão e o excerto se reconstituem como oportunidades nas quais Platão insidiosamente<sup>175</sup> apresenta a ideia – que da “justiça” e da “felicidade” o homem dos tribunais não dá conta – enquanto elemento crucial em sua estratégia discursiva no embate com as propostas divergentes. Em outras palavras, a distinção entre filósofo e não-filósofo que se

---

<sup>174</sup> SCHAFER 2012, p. 153

<sup>175</sup> Esta estratégia não se constitui exatamente como uma novidade, isto é, não apenas no *Teeteto* Platão priva-nos de uma exposição sistemática ou detalhada das ideias “cumprimentadas como velhas conhecidas” (FREDE 1999, p. 22) e cujo saber é tido como “facilmente compreensível e sem necessidade de uma fundamentação detalhada” (WIELAND 1976, p. 20).

deslinda no corpo da suposta digressão pode ser posta em termos de, digamos, “estilística existencial”, no sentido de que indica proposituras que reivindicam um modo de vida orientado ou por um modelo divino – o do filósofo –, ou por outro modelo não-divino aplicável ao homem dos tribunais. E é aqui que o *eidos* faz toda a diferença enquanto marcador indiscutível do estilo e da experiência de vida divinos. Isto é, é por ele – e somente por ele – que Platão pode apresentar Sócrates<sup>176</sup> no *Teeteto* como a personificação vital de um contraponto exemplar ao tipo de homem que não participa da experiência divina e, por isso mesmo, por ignorar a divindade eidética ao contrário de Sócrates, segue incapaz de entoar hinos à vida verdadeira dos deuses e dos homens felizes (75e). Concisamente diríamos, a questão acerca da vida orientada ou não por um modelo divino nos confronta e informa, outrossim, acerca do fundamento gnosiológico das opções existenciais. E para o homem divino este não pode ser outro se não a ideia. Neste sentido, sob este prisma, o controverso excerto do *Teeteto* pode ser também desvelado como passagem na qual se apresentariam as estruturas fundamentais que distinguem o saber divino da ideia dos outros saberes em circulação e disputa.

Tais estruturas, por sua vez, se revelaram nos passos precedentes que executamos à caça do saber juntamente com o qual a piedade e a justiça vertem o indivíduo à condição de semelhante a deus. Assim, no encaixo de tal saber que efetiva a teomorfose, revelamos em cada passo respectivo que ele é, i) livre, isto é, desconhece coação normativa ao contrário do que ocorre com o do homem dos tribunais, também refere-se a ii) um tipo de objeto que tem que ser pensado e dito sempre em modulação universal e, por fim, é um saber que iii) faz da ideia divina a única e insubstituível realidade capaz de validá-lo epistemicamente. Seriam estas, pois, as condições ou determinações fundamentais do saber que nos torna semelhantes a deus que até agora

---

<sup>176</sup> Tal como acertadamente compreende a hermenêutica sedliana. Isto é, a socratização de Sedley do tema da semelhança a deus no diálogo parece justificar-se, pois quem senão Sócrates seria capaz de conduzir o homem dos tribunais para o céu das essências permitindo-lhe experimentar uma condição divina por ele já conquistada? Mais ainda, Sócrates é o homem divino que Platão descreve no *Teeteto*, permitindo-lhe distinguir de outros saberes o propriamente filosófico assim como o tipo de vida que enseja, e não por acaso sua missão fundamental consiste em educar os indivíduos inserindo-os nos caminhos do saber filosófico e seus objetos divinos de modo a poupá-los das investidas do novo tempo relativístico e desagregador

circunscrevemos. Contudo, há outras. Para tanto, isto é, para extraí-las, precisamos mergulhar novamente no tema da fuga para o alto. Pretendemos com isto demarcar o que ainda pode, aos olhos de Platão e no excerto específico, se constituir como premissa fundamental de validação epistêmica da ciência divina.

Sendo assim, tensionando o tema da fuga e estimulando sua potência reveladora do saber divino, também diríamos: o saber conducente ao divino e próprio do filósofo se consuma num movimento vertical na direção oposta à “natureza perecível”. Lidamos aqui com uma premissa fundamental concernente ao saber divino. Se, por um lado, num primeiro momento, o tema da fuga para o alto propiciou avistarmos a presença da ideia como eixo imprescindível da distinção entre o saber divino e outras formas discursivas, agora, por outro, nos revela um traço estruturante do modo pelo qual opera a, digamos, “mecânica” filosófica em seu processo de produzir informações. Portanto, lida neste diapasão, a fuga para o alto que nos assemelha a deus pode também referir-se a um movimento ascendente que pretende figurar um processo gnosiológico hierárquico como em outros contextos dialéticos<sup>177</sup> do *corpus*. Somente na *República*, testemunhamos anteriormente mais de uma vez a pressuposição gnosiológica de que conhecer implica sempre algum tipo de desprendimento ascensional de uma condição a princípio definida como baixa ou inferior. É assim que no “símile da caverna” somos convidados a decidir entre perseverar confundindo imagens com objetos reais ou subir rumo à luz solar do saber (515e). Mesmo o “símile da linha” (511b-c), como vimos, esboça uma “imagem” do conhecimento último e anipotético como resultado do afunilamento gradativo da organização da complexidade empírica até a conquista da ideia do bem pelo pensamento puro. Isto é, somente livre dos resquícios do domínio inferior da realidade é que o *nous* pode consagrar-se ao conhecimento do que integra as unidades eidéticas e a complexidade lógico-ontológica do inteligível numa síntese última. No *Fédon* é explícita a advertência de que os verdadeiros objetos do saber somente se anunciam ao

---

<sup>177</sup> De acordo com PHILLIP (1969, p.89 ss.) nesta estrutura hierárquica verticalizada um significado decisivo e fundamental é atribuído a algumas “ideias supremas” (*megista gene*, *Sof.* 241d). A dialética é exatamente a disciplina – leia-se filosofia – que no final de uma “subida” na hierarquia dos seres deve possibilitar a aquisição da ideia do bem como o mais importante a ser apreendido (*megiston mathêma*, *Rep.* 505 a).

pensamento quando este considera despir-se das coisas da terra para conquistar a sabedoria (67d-e). Cada um desses exemplos logra clarificar ainda mais, a nosso ver, o papel de alegoria epistêmica que a fuga para o alto e a semelhança a deus que dela decorre assumem no contexto do *Teeteto*.

Neste sentido, no excerto estaríamos lidando com uma idiossincrasia do novo modo divino de representar a realidade para quem subida (*anabasis*) e descida (*katabasis*) exprimiriam excelentemente a dinâmica, por assim dizer, cinético-operacional dos *logoi* filosóficos no interior das sofisticadas articulações eidéticas do inteligível. Trata-se, enfim, de uma breve e concisa reiteração alegórica do mesmo movimento da dialética que Platão expusera em tantos outros contextos, algo que integra mais uma vez o excerto no contexto da “guerra cultural” enfatizada por Sedley, no sentido de que Platão estaria neste momento a separar o “joio do trigo” no leque de ofertas epistêmico-discursivas concorrentes. Isto é, somente este saber “ascendente” que se propunha verdadeiramente epistêmico representaria um modelo de vida adequado ao homem e sua precária condição na região inferior do real, dado que, entre outras razões, os saberes rivais são marcados por uma relação de exterioridade<sup>178</sup> entre o saber e aquele que o possui. Este tipo de relação permite a Platão acentuar ainda mais a especificidade do saber divino representado pela filosofia da ideia. Todavia, em que sentido as idiossincrasias do saber verdadeiramente filosófico apresentariam uma relação “orgânica” entre cognoscente e cognoscível, compondo assim um saber de qualidade divina que autorizaria o filósofo a estar “entre os deuses”, no *topos uranos* livre dos males do devir, ainda que provisoriamente?

Uma resposta a esta pergunta já foi esboçada no capítulo anterior e envolve, como vimos, o tema da *psychês periagôgê*. Porém, diferentemente da *República*, na qual aparece como o braço pedagógico fundamental à implementação da cidade e indivíduo divinos e por isto mesmo Platão dilui o tema da conversão por todo o texto, no *Teeteto* nos deparamos com uma sua

---

<sup>178</sup> Queremos afirmar com isto que, contrariamente aos saberes que desconsideram o *eidos*, no saber platônico há entre alma cognoscente e ideia cognoscível uma cumplicidade ontológica, de tal maneira que não podemos falar de um agente que conhece se apropriando de algo externo a ele, algo que é próprio dos saberes que lidam não com o *eidos* mas sim com suas cópias empíricas, que não apenas devem o seu ser à ideia como também levam uma existência externa a ela e com caráter de sombra ou natureza ilusória (*Rep.* 534c; *Tim.* 52b).

expressão bastante circunscrita. Isto é, a longa ascensão à condição divina descrita na *Republica* ressurge compactamente no *Teeteto* como fuga do devir que – livrando-o do mal – premia o adepto do modelo divino de vida com todas as vantagens ontológicas que, lá no alto, oferece a existência superior da ideia. Contudo, é preciso ser dito, o saber divino que preside a ascensão deificante e a conversão da alma não se encontra à disposição do homem dos tribunais adepto do modelo de vida não divino, porque é demasiado incongruente com o pragmatismo imediatista das assembleias e tribunais. Consequentemente, o saber divino que guia o filósofo é tarefa da vida toda porque, entre outras razões, o seu longo tempo de maturação e exercício é compatível com o nível profundo de transformação que acarreta a decisão de guiar-se por ele. Entretanto, por que isto ocorreria por ele e não por outros saberes que lhe fazem frente, ou melhor, no que se funda a capacidade transformadora do saber divino? Encontramos na resposta a tal indagação outra idiossincrasia do saber divino de Platão que nem de perto pode ser avistada nos saberes de seus adversários intelectuais. Trata-se do que poderíamos designar de “simetria ontológica”<sup>179</sup> profunda entre aquele que conhece e o conhecido, algo que escapa completamente a alguns corifeus que se apropriaram da filosofia de maneira frívola e que Platão julga combater (*Teet.*173c). Queremos indicar com isto que – diferentemente dos saberes instrumentalizados e alardeados como filosofia – o saber divino é tal que o seu objeto presume um órgão receptor cognoscente forjado na mesma natureza superior donde surgiu. É o mesmo princípio<sup>180</sup> do vínculo genético entre alma noética e ideia que testemunhamos desenrolar-se na *República* e que agora no *Teeteto* reivindicamos como fiador da “organicidade” vigente entre o adepto do modelo

<sup>179</sup> Como vimos, a alma humana é aparentada em essência com a ideia (*syngenês*, *Féd*, 79d) e pode, por isso mesmo, avançar na direção dela.

<sup>180</sup> Encontramos aqui ecos da “teoria da percepção” de Empédocles de Agrigento segundo a qual vemos “terra pela terra, e pela água a água, pelo ar o divino ar; já pelo fogo, o fogo destruidor, e pelo amor o amor, e ainda o ódio pelo triste ódio” (DK 31 fr.B109, DA I.2,404b10-15). Isto é, o semelhante capta o semelhante porque há elementos comuns na natureza. Desse modo, se a realidade natural é constituída das mesmas raízes das quais também é constituído o homem, pode-se dizer que, no que toca ao que é comum a elas, haverá uma relação de reciprocidade. Sobre isto escreve Oosthout(1991, p.77): “de acordo com esta teoria, a percepção é possível apenas se o órgão sensitivo e o objeto da percepção contêm elementos materiais idênticos”. Portanto, o igual é conhecido pelo igual (*homoion pros homoion*, *Tim.* 45 e).



de vida divino e o próprio paradigma que o guia. Isto é, entre um e outro há uma relação de pertencimento mútuo de tal modo que conhecer o objeto é para o indivíduo *ipso facto* autoconhecimento regenerador de si. Este poder transformador da ideia só faz sentido se supusermos – algo impensável à sofística, por exemplo – haver entre cognoscente e cognoscível uma transferência de vitalidade e elevação ontológicas admissíveis somente entre seres que compartilham da mesma natureza espiritual e, portanto, se complementam em nível radical, não obstante estejamos a falar de uma relação “orgânica” entre *eidos* e *psychês* na qual somente esta última se beneficia da ideia ao passo que esta não sofre nenhuma alteração neste consórcio.

Contudo, no homem esta alteração é o próprio sentido da prática filosófica, e este reconhecimento nos conduz a outra idiossincrasia do saber divino que podemos depreender da deificante fuga para o alto enquanto analogia epistêmica. Trata-se de uma nota bastante peculiar ao saber divino que poderíamos designar de “distanciamento da imediatez”. Referimo-nos com essa expressão talvez à mais determinante e distintiva característica do saber divino que o tema da semelhança a deus como fuga para o alto poderia aludir. Em outras palavras, o saber divino também se configura como abordagem de “segundo grau”<sup>181</sup> que faz o pensamento voar (*Teet.*173e) por sobre a cidade ignorando as solicitações imediatas do real inferior. Tal distanciamento – frequentemente confundido com abandono pessimista da cidade e até mesmo motivo de chacota (*Teet.*174a) – institui um tipo de abordagem do mundo em total desacordo com a aderência intuitiva à imediação da sensibilidade incapaz de por si só efetivar uma interpretação epistêmica ou intelectual dos estímulos sensíveis. Este erro crasso foi denunciado por Sócrates no *Fédon* quando, decepcionado e frustrado com os *physikoi*, revela o abandono da relação direta

---

<sup>181</sup> Neste sentido, somente após mediações secundárias que suspendem nossas crenças habituais é que a hipótese das formas pode se constituir como horizonte paradigmático em relação à qual se extrai um padrão de “declinação” aplicável à multiplicidade dos entes individuais que preenchem o mundo do vir-a-ser (Schafer, p. 154). Teríamos assim um contraste epistêmico bifurcado entre a “intuição” intelectual e secundária de conteúdos eidéticos, de um lado, e, de outro, o âmbito sensível imediato impermeável ao verdadeiro, isto é, este não se encontra à disposição dos sentidos que são insuficientes e mesmo impeditivos a sua apreensão, restando-nos apenas o caminho mediato do pensamento como empenho específico de acesso e exposição da verdade (*Féd.* 65 a-67b).

com os entes sensíveis e o firme propósito de recorrer somente aos *logoi* no afã de produzir para aqueles uma explicação mais filosoficamente satisfatória (99d-100a).

É precisamente este compromisso com os *logoi* que enseja, digamos, um interstício entre a alma e o mundo como condição preliminar da deificação e, portanto, da profunda alteração que toma de conta do indivíduo. Neste aspecto, fugir para o alto tornando-se tal qual deus figuraria no *Teeteto* o necessário recuo frente ao mundo de modo a refleti-lo por intermédio dos *logoi* e seus objetos ideais. Estaríamos, pois, diante de um tipo de saber cujo compromisso epistêmico aponta para uma classe de objetos que não se apresenta às formas contumazes de recepção do mundo, e a ela o acesso somente é possível pelo espelhamento dos *logoi*, assim como por uma inversão radical do papel entre os polos da relação gnosiológica – outro atributo peculiar ao saber divino. Com efeito, ao contrário de outros saberes, nesta moldura epistêmica temos que é o objeto da ciência que se apossa do investigador transformando seu estado existencial<sup>182</sup>. Ou seja, se estamos autorizados a reconhecer a profunda mutação que o saber divino empreende na alma, devemos isto à surpreendente noção platônica de que a atividade verdadeiramente epistêmica é tal porque entre conhecedor e conhecível não há relação de exterioridade – alma e ideia têm origem comum, já sabemos –, e muito menos de preponderância do primeiro sobre o objeto do seu saber. Muito pelo contrário, diante do melhor critério e da norma ontológica suprema, é isto que conhece quem se dedica ao saber divino, o agente conhecedor é inapelavelmente atraído pela gravidade da perfeição da ideia de maneira que sua existência toda é monopolizada e torna-se “cativa” em sua hospedagem divina auferindo benefícios em todos os sentidos. Por outro lado, o distanciamento gradual da ideia reduz a qualidade ontológica do agente e de todas as coisas (*Féd.*74d-e). Esta força de atração que o conhecido exerce sobre o conhecedor ao ponto de intervir – por aproximação ou distanciamento

<sup>182</sup> Isto fica patente no modo com que Platão aborda a relação cognitiva da alma com a ideia do bem. Isto é, o conhecimento do bem conduz a alma até um estado ordenado, como vimos na *República*, pelo qual à luz do que foi conhecido (BEIERWALTES 1957, p. 61-79) o indivíduo despreza o mal e assume a ação boa e exitosa (*eupragia*). Dito de outro modo, a ascensão dialética até o divino inteligível assim como a contemplação do bem em seu limite significa uma transformação profunda e implica necessariamente o desejo de encarná-lo na prática (BALLAUFF 1952, p. 41-52).

– de modo ontologicamente impactante nas mais profundas fibras do seu ser, não se pode atribuir a nenhum outro saber com o qual Platão litigava. Isto é, nem o saber comprometido com o “espetáculo” imediato do mundo que ofusca e inibe em seu brilho, respectivamente, os segredos mais profundos da natureza e o movimento autônomo<sup>183</sup> dos *logoi*, e muito menos o saber eclipsado pelo jogo de interesses menores que costuma nos acompanhar com mais frequência no mundo da política, pressuporiam sobre si mesmos haver algum tipo de subalternação existencial ou integral na lida com seus objetos, tampouco descreveriam o contato profundo com o conteúdo do que ensinam como uma experiência “erótico-estática”<sup>184</sup>.

Enfim, Platão, em seus esforços para restituir e livrar a filosofia de todas as deformações conceituais sofridas de modo a restaurar sua tarefa devida (*Rep.*611c-e; *Sof.*242c-e), expõe, a nosso ver, na suposta digressão e no excerto nela contido, uma radiografia filosófica do saber divino e das condições pelas quais assume qualidade epistêmica vertendo em divindade quem se dispuser acolhê-lo. Trata-se, antes de tudo, de um saber que prescreve uma prática metódica de “abandono” provisório do mundo material pela qual somos instados a adotar um ponto de vista explicativo exclusivamente “espiritual”, isto é, inteligível e superior, sobre os objetos situados nos níveis inferiores da gradação ontológica desenhada por Platão. Por outro lado, dissecar as condições de acesso a este ponto de vista nos permitiu divisar no *Teeteto* as mais relevantes idiossincrasias<sup>185</sup> do saber divino

<sup>183</sup> No *Fédon*, Sócrates anuncia que teremos de perscrutar minuciosamente as causas do vir-a-ser e deixar de ser (95c -96a) recorrendo a uma “segunda navegação” (*deuteros plous*, 99d) como método de investigação que prescinde dos sentidos e faz uso exclusivo dos *logoi*. No diálogo, isto faz-se necessário a fim de evitar o perigo que há nas contradições (*enantios logos*, 101a) que surgem tanto na forma de explicações contrárias para o mesmo fenômeno quanto na mesma explicação para fenômenos contrários (101a-c), o que diminui nosso apreço em relação ao *logos* em geral produzindo aversão à razão (*misologia*). Em sua autobiografia intelectual que descreve no diálogo, Sócrates considera seu método mais seguro (*asphalestaton*, 100d) exatamente porque evita as contradições que inerem ao sensível (KERFERD 1981) e também resultam da confiança excessiva posta na percepção sensível (96b, 96e-97b, 99e, 100d, 101a), o que torna necessário o ensino da habilidade argumentativa (*tekhnē peri tous logous*) como meio pra se chegar à verdade (DELCOMMINETTE 2016).

<sup>184</sup> No *Banquete*, em 218b, a “mania” cognitiva do filósofo chega a ser comparada ao frenesi bacântico.

<sup>185</sup> Em nossa análise do *Teeteto* evitamos desenvolver aquela que é uma das mais notáveis idiossincrasias do saber divino que resulta da revisão programática da filosofia tocada por Platão, qual seja, o vínculo entre ciência e ética, isto é, a doutrina da virtude-ciência. E assim optamos porque julgamos este tema – e suas relações com a deificação – suficientemente desenvolvido no capítulo anterior, no qual revelamos aspectos éticos e políticos que cercam a *homíosis theoi* na *República*. De qualquer modo, é esta idiossincrasia que lança luz, inclusive,

reveladas em seus elementos formais nos seguintes termos: como já demonstrado, o saber divino é livre, universal e depende da idéia, é, pois, de ordem inteligível. Mas também, o saber divino é tal que ele somente se efetiva num movimento ascensional que poderíamos designar de “acrocínético”, como bem sugere a fuga para o alto. Por outro lado, no saber divino, entre cognoscente e cognoscível, há uma comunhão de origem ou “simetria ontológica”. Formalmente tal saber também considera que seu conteúdo não coincide com a experiência espontânea e direta do mundo, exigindo para sua efetivação um “distanciamento da imediatez”. Finalmente, o saber divino é profundamente marcado pela tutela integral do conhecido em relação ao conhecedor, de maneira que poderíamos denominá-lo de “objetual-normativo”.

A partir de agora, contudo, com este conjunto de significações acerca do saber divino que emerge dos movimentos expositivos precedentes, iremos lançar luz sobre a disputa discursiva que envolve a *epistêmê* no diálogo. Desse modo, neste derradeiro momento desta seção pretendemos demonstrar que algumas argumentações desenvolvidas no *Teeteto* e dirigidas a Heráclito e Protágoras são também indiretamente reveladoras do saber divino, e tal ocorre na mesma proporção em que Sócrates fustiga o princípio epistêmico que orienta suas filosofias pontuando as inconsistências de diversas ordens que dificultam sua aceitação como base segura para a produção da *epistêmê*. Em termos mais sucintos, da disputa em torno desta, extrairemos das refutações socráticas o que ainda pode ser dito acerca da natureza e estrutura do saber divino no diálogo *Teeteto*. Contudo, trata-se agora de não mais enfatizar o déficit epistêmico-cognitivo do vulgar homem dos tribunais e assembleias como testemunhamos anteriormente, mas sim de pôr sob escrutínio uma elaborada e

---

sobre as informações de ordem moral que Platão insere no excerto canônico do *Teeteto*. Dito de outro modo, o saber parece ser o elemento decisivo de estima e atribuição de validade ao próprio conteúdo moral que se deslinda na passagem. Isto é, a própria justiça e piedade que acompanham o saber no processo de deificação parecem depender deste, e é razoável que assim pensemos. Com efeito, o *Teeteto* é um escrito datado imediatamente após a *República* e, portanto, é plausível afirmar que a noção de justiça presente no excerto presume o imenso repertório de conceitos lógicos e epistemológicos que se articulam na *República* em torno do tema. Por outro lado, também a piedade à qual Platão faz referência no excerto diria respeito ao divino já concebido eideticamente e corresponderia a uma crença intelectual na ideia ao invés de ritos de observância com finalidades de autofavorecimento. Em termos concisos, justiça e piedade implicam o saber da ideia no excerto.

aceita noção epistemológica comum a Protágoras e Heráclito, porém incongruente com os pressupostos do saber divino da ideia e do seu objeto.

Entretanto, antes de qualquer análise, à guisa de uma melhor compreensão, cabe-nos informar: na seção anterior, como vimos, Platão – na suposta digressão e mirando a adesão acrítica ao “espetáculo” da *empeiria* como observara no homem dos tribunais – faz referência ao caráter inteligível do fundamento epistêmico do saber do filósofo, algo que não ocorre quando nos ocupamos com o debate propriamente epistemológico do diálogo *Teeteto*. Todavia, o litígio teórico em torno da *epistêmê* que o texto encerra também pode muito bem ser descrito, em termos sucintos, como uma exposição do típico modo socrático de refutar aplicado às posições de Heráclito e Protágoras fincadas em torno da pressuposição de que a percepção (*aisthesis*) seria suficientemente confiável<sup>186</sup> enquanto fundamento de um saber que se pretenda verdadeiramente epistêmico. Por outro lado, o saber divino com o qual nos ocupamos, como explicitado, retira seu caráter epistêmico do fundamento inteligível da ideia. Sendo assim, as argumentações socráticas referentes ao fundamento epistêmico dos saberes naturalista e sofístico somente revelam elementos estruturantes do saber divino teomorfizante se tivermos em mente a presença não-declarada da ideia divina como parâmetro cognitivo mais confiável contraposto ao fundamento pretensamente epistêmico que Heráclito e Protágoras atribuem a seus saberes. Em outras palavras, por intermédio deste diapasão hermenêutico, isto é, *eidos* pressuposto<sup>187</sup> *versus aisthesis*, é que lograremos extrair certos elementos últimos que de certa maneira completam o conjunto de conceitos que compõe o saber divino e que – sob nossa angulação discursiva – é tarefa do *Teeteto* anunciar.

---

<sup>186</sup> A desconfiança em relação à percepção se inscreve no contexto da crítica, como veremos, dirigida à concepção disseminada entre certos heraclíticos, para quem a processualidade das coisas sensíveis exclui o conhecimento, algo que testemunhamos com bastante nitidez, por exemplo, no *Timeu* (27d-28 a; 48e-52d). No *Teeteto*, Platão retoma essa crítica de modo radicalizado, isto é, tudo imerge de tal maneira no fluxo ininterrupto que em relação à percepção não somente o afetante (*poioun*) e o afetado (*paschon*) se encontram num movimento incoercível como também as qualidades que se originam no objeto sensível pela afecção (calor ou brancura, por exemplo) e a própria percepção sensível que se observa no indivíduo sofrem mudanças qualitativas constantes (*Teet.* 82a-183c; *Mên.* 80e-81e; *Féd.* 245c-257b; *Tím.* 61d-68b).

<sup>187</sup> Seguiremos, neste aspecto, a compreensão de Cornford para quem “a ausência da teoria das ideias (*Teeteto*) é uma estratégia deliberada de Platão para forçar a aporia da investigação, mostrando a impossibilidade de se chegar a uma conclusão sobre o conhecimento sem se fazer apelo às ideias transcendentais” (CORNFORD 1979, p. 22).

## 2.2) O que é, afinal, a *epistêmê*?

Ao longo do *Teeteto* se alternam sucessivamente as seguintes definições de *epistêmê*: a ciência é percepção (151ess), opinião verdadeira (200e) e opinião verdadeira acompanhada de *logos* (201c-d). Contudo, não nos interessa uma avaliação pormenorizada<sup>188</sup> de cada crítica a que Sócrates submete as definições de ciência com as quais se depara no curso do diálogo. Julgamos bem mais relevante e propício às nossas pretensões heurísticas o destaque da crítica socrática relativa à primeira definição de *epistêmê* enquanto percepção. Isto é, a crítica da percepção como fundamento epistêmico do saber nos parece suficiente à extração de alguns significados que enriquecem a nossa compreensão das relações entre o saber divino e o tornar-se semelhante a deus. Sendo assim, selecionamos algumas passagens especialmente profícuas na qual Platão tematiza exatamente as deficiências cognitivas do ato perceptivo paralelamente à demarcação no objeto de certas propriedades epistêmicas alusivas à ideia e capazes de gerar cognoscibilidade mais confiável do que a percepção e o objeto percebido. Em termos sucintos, diríamos, com a crítica da percepção se inicia um conjunto de argumentações que busca conduzir o interlocutor à crença de que a percepção induz a um estado de confusão mental e que, por isto mesmo, seria incompatível com a *epistêmê*, que deve obter do objeto uma maior clareza de visão possível. Por sua vez, tal condição psíquica refratária à ordem epistêmica e produzida pela percepção pode ser explicada, por um lado, pela própria natureza da percepção assim como pelo objeto sensível que lhe corresponde e, por outro, em função de uma débil interação cognitiva entre formas, percepção e percebido. Sendo assim, com base no exposto, extrairemos o que mais pode ser revelado acerca do saber divino no exame desses momentos que efetivam a crítica socrática às pretensões epistêmicas da *aisthêsis*. Avaliemos, pois, inicialmente, o que na natureza da percepção e do objeto sensível obsta a sua aceitação como princípio epistêmico válido.

---

<sup>188</sup> Para uma compreensão mais detalhada dos argumentos socráticos relativos à tese protagoriana, indicamos a leitura das 12 objeções elaboradas por Chappel (CHAPPELL, 2004, pp. 88-149).

### 2.3) A percepção e seu objeto

Antes de iniciarmos, entretanto, tenhamos em mente que a inquirição acerca do que “são afinal essas aparições em nós” (155a) se inscreve no contexto do *Teeteto* também como denúncia das consequências danosas à filosofia que derivam de um posicionamento acrítico frente à natureza e as possibilidades cognitivas da percepção<sup>189</sup>, tal como Sócrates enxerga em Protágoras e Heráclito. Com efeito, referindo-se aos seus adversários no diálogo, Platão informa que a tese para a qual ciência e percepção são os mesmos devemos tanto a Protágoras que afirma ser “o homem medida de todas as coisas” quanto à “tribo de Homero e Heráclito para quem as coisas se movem como correntezas”(160d-e). Isto é, Heráclito e Protágoras conceberam suas filosofias e suas respectivas conclusões sobre o “ente” sem examinarem suficientemente as possibilidades cognitivas da percepção e, por fim e por isso mesmo, viram movimento e relação em tudo.

Desta imprudência resultam consequências filosóficas nada desprezíveis. Com Protágoras, isto significou a fragmentação da verdade no indivíduo tornando impossível a opinião falsa (167d), ao passo que em Heráclito<sup>190</sup> a fluidez intransigente de todo ente torna até mesmo insustentável a nomeação das coisas restando inviável a própria *epistêmê*. Mais ainda, diríamos que o denominador comum a unir Protágoras e Heráclito e que urge demolir pela crítica da percepção é a afirmação do movimento<sup>191</sup> como a

<sup>189</sup> A crítica socrática no *Teeteto* trata, sobretudo, de descrever a percepção sensorial constatando seus limites epistemológicos, isto é, como ela não tem acesso ao ser (*ousia*) dos objetos é equivocado relacioná-la com a verdade, e por isso mesmo nenhuma definição apropriada do saber pode-se conseguir através dela (*Teet.* 186c-e), na medida em que os objetos da percepção são, por definição, mutáveis e claramente diferentes das ideias (*Féd.* 79 a; *Tim.* 28 a).

<sup>190</sup> Embora se atribua esta tese a Heráclito no contexto do *Teeteto*, há controvérsias relacionadas a se seria dele mesmo a sua autoria. Por exemplo, de acordo com Flaksman, “somente na última ocasião em que a teoria do fluxo universal é discutida no *Teeteto*, entra em cena sua versão extremada, segundo a qual “tudo se move sempre em todos os sentidos”. O texto do diálogo indica claramente que essa versão extremada está sendo atribuída somente aos heraclíticos, e que apenas ela é criticada no diálogo, enquanto a concepção moderada, esta sim atribuída a Heráclito, não é atacada” (2014). Tratar-se-ia, pois, da crítica do fluxo universal levado às últimas consequências pelos discípulos de Heráclito e não por ele mesmo.

<sup>191</sup> Na literatura sobre o *Teeteto* há duas principais fontes de interpretação sobre as relações entre as teses de Protágoras, Heráclito e Platão no diálogo. Uma dessas fontes é Cornford (2003, p. 5-101) para quem Platão teria concordado com a tese do fluxo apenas quando relacionada a realidade sensível assim como teria feito uma “combinação dialética” entre as

determinação fundamental de todo ente (152d-e). Contudo, a mais drástica consequência que essa cosmovisão filosófica e seu fundamento epistêmico poderiam engendrar, a nosso ver, Platão aponta na impossibilidade de que – a partir das premissas de ambos – possa existir algo “em si e por si”. Isto é, de tudo isso resulta que “nada é um ele mesmo por si mesmo, mas sempre surge para algo, e o termo “ser” é preciso eliminar por toda parte”, apesar do seu uso frequente (157a-b). Em última análise, é esta consequência que importa combater.

Para tanto, o campo do combate se desenha na análise da percepção enquadrada como pressuposição cognitiva fundamental pela qual Protágoras e Heráclito disseram o que disseram sobre o ente. Em outras palavras, tanto um quanto outro não oferecem boa descrição do objeto do conhecimento epistêmico na medida em que, nos termos de tais pensadores, o ente sensível aparece necessariamente como relacional e mutável<sup>192</sup> dada a própria estrutura da percepção e do objeto sensível, o que obriga Sócrates a investigar como estes últimos se relacionam. É com base neste arco de preocupações que Sócrates, assim julgamos, interpela o jovem matemático Teeteto a definir “o que é?”, afinal, *epistêmê*. E dele recebe a seguinte resposta: “assim sendo, aquele que tem a ciência de algo parece-me perceber aquilo de que tem a ciência e, ao menos como parece agora, ciência não é outra coisa senão percepção” (151e). Contudo, não obstante tratar-se de um matemático, Teeteto não escapa da desconfiança socrática em relação às primeiras definições dos interlocutores que resultam geralmente da adesão espontânea à resposta irrefletida. Isto é, verter a *epistêmê* em percepção seria algo de valor como

---

teses de Protágoras e Heráclito. A outra, é Burnyeat (1990, p. 7-10), segundo o qual e contrariamente a Cornford, Platão em nenhum momento do *Teeteto* condescende com Protágoras e Heráclito.

<sup>192</sup> Sobre o caráter mutável do objeto sensível nos diz Brisson: “no *Teeteto*, Platão procura mostrar como e por que a percepção sensível não pode constituir o fundamento do verdadeiro conhecimento, que ele denomina ‘ciência’ ou ‘episteme’. Assim empregado, o termo sensível é sinônimo do termo ‘devir’ (*a Genesis*, *Tim.* 64 a, 92c). O devir se caracteriza pela geração e pela corrupção. Toda realidade que pertence ao devir aparece, não cessa de se transformar, de se deslocar de um lugar para o outro, e desaparece. Este é um postulado universalmente aceito na Grécia antiga e é ele que constitui o ponto de partida da reflexão filosófica de Platão sobre as coisas sensíveis” (2010, p. 67-68). Por outro lado, o caráter relacional do ente sensível atestamos no reconhecimento de Sócrates de que é no “comércio de umas com as outras que todas as coisas vêm a ser” (156e), isto é, qualquer agente e qualquer paciente se determina numa relação, sendo assim “algo nem é agente antes de encontrar o paciente, nem paciente antes de encontrar o agente” (*Teet.* 157 a).



fizera Teeteto? (160d). Em outros termos, é consistente atribuir à *aisthêsis* a condição de fundamento do saber epistêmico?

Sócrates, então, inicia o exame da percepção, porém, não sem antes identificá-la ao objeto percebido, uma vez que, assim concorda, “aparecer é perceber” (152b). A nosso ver, esta estratégia lhe permite inicialmente descrever a tibieza epistêmica da percepção em função de como aparece o objeto sensível. Com efeito, se perceber é aparecer, então, a crítica da percepção (capacidade de perceber) é a crítica do percebido, do que aparece e se dá a perceber pela percepção, isto é, é a crítica do objeto sensível e sua imagem<sup>193</sup>. Por sua vez, em Platão, como sabemos, a condição ontológica do ente sensível é definidora de suas possibilidades cognitivas<sup>194</sup>. Assim, dizer do que aparece como ele aparece (em quais modos aparece) também explicita as condições que definem o verdadeiro valor epistemológico da percepção e do percebido. É o que começa a fazer Sócrates ao desenvolver o curioso argumento dos “seis ossinhos” (154c) no qual a percepção e seu objeto são postos como contra-exemplos de uma cognição epistemicamente confiável. Muito pelo contrário, serão sempre responsáveis por um testemunho da realidade sensível no mínimo confuso. E isto porque, como no singelo e pitoresco exemplo, a confusão se instaura no momento mesmo em que os opostos coincidem ocorrer no mesmo objeto na medida em que a percepção

<sup>193</sup> Trata-se também, portanto, de enfrentar a problemática realidade da imagem (DERBOLAV 1972, p. 187-194; DORTER 1994, p.136-140). No *Crátilo*, por exemplo, Sócrates afirma constituir a imagem o fato dela ser semelhante e dessemelhante ao modelo, e que a semelhança perfeita tornaria a imagem um segundo modelo original (432a-c). Neste sentido, o objeto sensível e sua imagem são incapazes de determinar seu conteúdo de verdade restando somente ao pensamento esta possibilidade. Sendo assim, a mais importante tarefa filosófica consiste em determinar se o pensamento toma a imagem como mera imagem ou desavisadamente a considera a própria verdade (*Rep.* 476c-d). Tal tarefa é premente porque é da indistinção entre imagem e verdade que despontam a ignorância e uma condução errônea da vida (*Teet.* 150e; *Rep.* 516c-d). Por outro lado, a imagem não é a verdade, mas aponta para ela (*Banq.* 215a).

<sup>194</sup> Como testemunhamos no símile da linha no capítulo anterior, há em Platão uma clara relação, não apenas cognitiva, mas também axiológica, entre os recursos cognitivos da alma e distintas classes de objetos. Tal relação institui uma correspondência simétrica entre as diferentes capacidades de evidências e graus epistêmicos, de um lado, e, de outro, separadas esferas do ser (*Rep.* 476e-478c). Desse modo, à percepção sensível e ao seu grau epistêmico máximo da mera opinião verdadeira (*doxa alêthês*) correspondem as coisas sensorialmente perceptíveis, ao passo que ao pensamento e ao grau máximo do saber correspondem as coisas inteligíveis. No *Sofista*, Platão assinala esses âmbitos recorrendo a dois grupos de filósofos, dos quais uns atribuem ser apenas às coisas corpóreas, outros apenas às ideias intelectualmente apreensíveis (248e-249a). O trânsito dialético entre estes âmbitos do ser é a intenção básica de Platão, e isto significa, entre outras coisas, assemelhar-se a deus.

registra que algo se tornou maior e menor – seis ossinhos – sem ser aumentado (154c). Isto é, o “maior” e o “menor” aos seis ossinhos se acrescentam sem que o objeto se altere na presente e imediata experiência perceptiva.

Em nossa angulação, é possível entrever, neste momento do diálogo, uma contraposição fundamental entre a solidez e a qualidade ontológica do objeto divino da *epistêmê* verdadeiramente filosófica e a inconstância da percepção e do seu objeto, algo que a torna incapaz de mediar a verdade. Mais ainda, no exemplo dado, vislumbramos a presença do objeto divino discretamente apresentado sob a forma de algumas condições que Sócrates sugere ausentes do objeto sensível ao referir-se que se encontram em plena luta certos princípios que na alma irrompem quando esta se ocupa com aquela condição peculiar dos ossinhos e também de outras “miríades e miríades de objetos” (155c). Primeiro, Sócrates nos diz que “nenhuma coisa tornar maior nem menor, nem em volume, nem em número, enquanto for igual ela mesma a si mesma”. Este princípio que luta pela atenção da alma é acompanhado por outro, segundo o qual “aquilo a que nem se adiciona e de que tampouco se subtrai, isto devemos afirmar nem aumentar nem diminuir jamais, mas ser sempre igual”. Finalmente, nos faz conhecer um terceiro princípio que soa como fórmula geral do ente que devém: “é impossível aquilo que não era tornar-se algo sem o ter-se tornado ou estar tornando-se” (155a-b). Com tais princípios – especialmente os primeiros – Sócrates parece querer convencer Teeteto de que qualquer objeto perceptivelmente interpelado ferirá certas condições gerando necessariamente disfuncionalidade cognitiva sob forma de contradições insolúveis pelo filtro da própria *aisthêsis* que as gera. Por outro lado, as condições estipuladas nos princípios que ocorrem à alma em presença daquelas dificuldades, apontam o que precisa possuir o objeto para tornar-se imune ao conflito predicativo que absorve o percipiente diante do dado fenomênico. Assim, verter a interpretação do dado sensível em cognição confiável implica que a ele atribuamos uma qualidade sempre igual a si mesma ou uma condição tal que seja refratária a qualquer acréscimo ou subtração. Ora, ser sempre igual a si mesmo é uma condição que poderíamos vincular com elevado grau de confiança à própria fórmula da ideia presumida existir “em

si” e por si” (*kath`auto*)<sup>195</sup>, precisamente o que reiteradamente Sócrates sublinha como impossibilidade de algo “ser”<sup>196</sup> se levarmos muito a sério Protágoras e Heráclito e seus modos convergentes de interpretação do objeto sensível nos limites da percepção.

Nesta perspectiva, predicar “maior” ou “menor” aos mesmos ossinhos significa bem mais do que apenas ilustrar tais limitações, não obstante o faça. Também define e expressa, assim pensamos, uma espécie de aplicação restritiva das formas divinas no sentido de que aponta para uma relação epistemicamente estéril entre estas e o objeto sensível cujo efeito é a redução do poder cognoscitivo do *eidos* e, conseqüentemente, da possibilidade de um ordenamento da realidade fenomênica mais intelectualmente sólido. Por outro lado, se na experiência imediata os ossinhos permanecem os mesmos, isto é, se o que muda são as atribuições qualitativas, então a causa do distúrbio intelectual que emprega qualidades opostas no mesmo objeto outra não poderia ser senão a variabilidade<sup>197</sup> da própria *aisthêsis* interposta entre forma divina e objeto particular-empírico.

Neste sentido, com o exemplo dos ossinhos, Sócrates parece também salientar a profunda incongruência que há entre um saber fundado na *aisthêsis* e seu modo irrefletido de aquisição do objeto e outro dito divino que somente se efetiva no atravessamento metódico do objeto sensível por uma forma discursiva de segundo grau gradativa e demorada, algo que também presume certo estado ontológico do seu objeto que o credencia à cognoscibilidade racional-epistêmica. Entendemos que este estado ontológico está dito nas entrelinhas dos princípios evocados pela alma diante da confusão que lhe assoma devido à variação contextual e incerteza conceitual do objeto sensível e, em certo sentido, com tais princípios, como vimos, também se

<sup>195</sup> A expressão *kath`auto* – “em si” ou “por causa de si mesmo” – caracteriza, junto com outras determinações, o modo de ser eidético. Assim, por exemplo, no *Banquete* (211b), o belo eidético é definido nos seguintes termos: ele é “ele mesmo” (*auto*), “consigo mesmo” (*meth`auto*), “sendo sempre uniforme” (*monoiedes aei on*), enquanto as demais coisas belas dele participam (*metechonta*), sem que ele seja minimamente afetado.

<sup>196</sup> Testemunhamos no *Sofista* uma clara distinção entre dois modos fundamentais em que podemos nos referir ao ser (255c), isto é, “dos seres, um se chama ente em relação a si mesmo (*tôn ontôn ta me auto kath`auto*), e outro em relação a outra coisa (*ta de pros allá aei legesthai*). Obviamente, o modo legítimo de se dizer o ser que escapa completamente a Protágoras e Heráclito outro não pode ser se não o do primeiro tipo.

<sup>197</sup> Tal variabilidade do ato perceptivo sequer poupa o próprio indivíduo que percebe, isto é, nem para o próprio sujeito ele aparece como sendo o mesmo (*Teet.* 153 e; 154 a).

anuncia o que a alma intui como sendo o enquadramento adequado à captura epistêmica do objeto, uma espécie de antídoto intelectual – pode-se dizer – pelo qual evitamos distorcer indefinidamente o objeto e que pode muito bem ser posto sob a forma do seguinte axioma: a cognoscibilidade racional do objeto requer que este mantenha-se sempre igual a si mesmo, isto é, com constância, inalterabilidade e, por conseguinte, identidade<sup>198</sup>. Em termos sucintos, contra o padrão de inteligibilidade de Protágoras e Heráclito subserviente à percepção e falseador do objeto do saber epistêmico, pois vê neste a instabilidade como determinação fundamental, alude-se ao modo eidético de existência como unidade<sup>199</sup> e indissolubilidade pétreas em relação às quais nada se pode acrescentar ou subtrair. Entretanto, nenhuma fórmula poderia melhor e mais sinteticamente transcrever o que se diz aqui acerca do objeto da *epistêmê* do que, como já indicamos, a denominação “em si e por si” (*auto kath'auto*), no sentido de ser um signo filosófico que sintetiza nele mesmo diversas determinações estruturais que instauram consistente fundamentação ontológica ao divino, tanto vertido em *eidos* quanto alçado à condição de objeto da ciência do verdadeiro. Dispersa em alguns diálogos e expressa de modo discreto no litígio teórico que preenche a maior parte do *Teeteto*, tratar-se-ia de uma fórmula que denota a pureza<sup>200</sup> do *eidos* frente à corruptibilidade do sensível, assim como estabelece as condições de acessibilidade ao objeto divino eidético e o tipo de cognoscibilidade que se lhes corresponde em relação

<sup>198</sup> Neste sentido, Platão vincula o epistemicamente cognoscível às propriedades eivadas de valor e perfeição – imperecibilidade, imutabilidade, indivisibilidade – com as quais pensou-se inicialmente o “ser” (Cf. PARMÊNIDES, DK 28 B 8; *Féd.* 80 a-c; *Banq.* 211 a; *Rep.* 508d, 527b). Por isto mesmo, Platão somente atribui cognoscibilidade superior ao que pode ser apreendido como algo uno, idêntico, determinado, e não por acaso fará do *eidos* divino o ser por excelência, recusando ao objeto sensível qualquer atributo epistêmico na medida em que este não é ser em sentido pleno, encontrando-se entretecido pelo não-ser e deslizando constantemente entre uma condição e outra (*Rep.* 479d).

<sup>199</sup> A ideia como unidade (*monas*) não pode ser interpretada como uma entidade em si mesma trancafiada, mas sim como algo único e completo cuja existência “desdenha” das múltiplas coisas causadas por ela e que são sempre incompletas e insuficientes. Isso salienta a “perseidade” da condição “em si e por si” da ideia em contraposição à existência por participação das coisas individuais percebidas (*Banq.* 211c). Por outro lado, e este é outro contraste gritante entre *eidos* divino e objeto percebido, o fato de as ideias não ostentarem partes – como unidades inteligíveis que são – as torna imunes ao perecimento, que nada mais significa do que a desagregação das partes de um todo (*Féd.* 78b-c). Desse modo, a inteireza da ideia como unidade deve ser vista como absoluta, isto é, como *monoeidês* uniforme no sentido de que ela é coincidente consigo mesma (*Féd.* 44b; *Parm.* 129 a-d).

<sup>200</sup> É preciso ter em mente que a cognoscibilidade própria do *eidos* divino dimana de seu status metafísico que prescreve a pureza ou a ausência de mistura em sua natureza (*Fil.* 52d-53b, 58c-d, 59c), e é por isto mesmo que a ideia se credencia a atuar como paradigma indefectível (*Féd.* 69b-c; *Rep.* 510 a, 520c; *Banq.* 212 a; *Sof.* 240 a-b).

à qual levantamos alguns elementos nas seções anteriores. Assim sendo, do exame primeiro de Sócrates fustigando, em seus elementos nucleares, o que prescreve a fina flor teórica acerca do ente, inferimos uma sutil e etérea representação de outro elemento estrutural que condiciona o saber divino e dispensa seu objeto do cárcere relacional e mutável com o qual a percepção torna o individual-empírico epistemicamente nulo ao enredá-lo em contradições. Neste sentido, a condição *kath'auto* do ser eidético se afigura, no litígio teórico do *Teeteto* em torno da *epistêmê*, enquanto dado estrutural<sup>201</sup> que demarca o verdadeiro objeto epistêmico exigido à efetivação do saber divino e, portanto, da teomorfose. Todavia, em relação a esta, no *Teeteto*, há ainda algo mais a ser dito acerca de suas exigências epistemológicas.

#### 2.4) A alma, mais uma vez, a alma

Na seção anterior, a análise da percepção como fundamento epistêmico foi desenvolvida como crítica do objeto da percepção, isto é, se desenhou com base naquilo mesmo que apresenta o percebido. Este, por sua vez, se dermos suficiente atenção ao modo como se comporta, exhibe certas deficiências intrínsecas atinentes também à percepção, uma vez que Sócrates justapõe esta ao seu objeto. Em termos estruturais, o caráter relacional e mutável do objeto sensível – celebrado por Protágoras e Heráclito – deixa claro, como nos mostram os ossinhos, as limitações e inconveniências de tratarmos a percepção como *epistêmê*. Muito contrariamente, daquela e do modo pelo qual aborda o objeto sensível, só podemos esperar devaneios que tornam indistinguíveis vigília e sonho, mas também contradições que resultam de uma incompatibilidade fundamental entre objeto divino e percepção. Trata-

---

<sup>201</sup> Em termos estruturais a determinação *auto kath'auto* se encontra em franca oposição às limitações e relativizações a que estão sujeitas as instanciações empíricas do *eidos* divino. Desse modo, como já apreciamos no *Banquete* (211e), o *eidos* do belo estruturalmente não se encontra submetido ao devir, perecimento, definimento ou crescimento, isto é, ele não é belo num aspecto e noutro não. Bem ao contrário, ele é inteiro (*eilikrines*), puro (*katharon*), e sem mistura (*ameikton*). Em outros termos, ele não aparece em alguma outra coisa (*oude pou on heterô tini*, 211 a) como existência subalterna, uma vez que ele é ele mesmo por causa de si mesmo, e é exclusivamente e sem mistura aquilo que ele é, a saber, belo (211c). Ser *kath'auto*, portanto, significa um ser sem dependência e relativização, um ser que se absorve completamente em sua determinação “quiditativa”.

se da impossibilidade desta – dada sua estrutural mutabilidade – em gerar vínculo congruente entre *eidos* (“maior” e “menor”) e objeto da percepção – igualmente mutável e sempre em relação. Em outras palavras, a estrutura *kath`auto* do *eidos* somente nos faz conhecer epistemicamente o objeto sensível em seus próprios termos, isto é, sem interferência da *aisthêsis*, e, portanto, mobilizando-se noéticamente. Sucintamente proclamamos, as contradições indicam que não cabe a percepção mobilizar de modo epistemicamente adequado os objetos divinos e, por isso mesmo, é impossível conceber o mundo como estrutura racional por meio de uma representação processual da realidade fenomênica que seja limitada ao e gerida pelo aparato perceptivo. O indivíduo quando confinado a este – como Protágoras e Heráclito reduzidos ao “homem do tribunal” – não colhe a *epistêmê*, limitando-se a contentar-se com a cópia degradada do objeto verdadeiro. No fundo, é isto com o qual se relaciona a percepção.

Contudo, uma vez estabelecida a impossibilidade ou incongruência estrutural entre esta e o *eidos*, é preciso apontar o que, afinal de contas, vincularia Protágoras e Heráclito ao verdadeiro objeto da *epistêmê* ao invés de aprisioná-los em sua contrafação percebida. Trata-se, outrossim, de demarcar um tipo débil de interação cognitiva entre *eidos*, percepção e percebido que se inscreve na base das filosofias de Protágoras e Heráclito, mas também de indicar ao mesmo tempo o meio e as condições de outra vinculação epistêmica entre esses elementos da cognição. É o que faz Sócrates, assim compreendemos, por intermédio de algumas considerações sobre a relação das formas divinas com a percepção. Assim, com vistas a isto e avaliando percepções auditivas e visuais ou o “som” e a “cor”, Sócrates institui o princípio de que é “impossível, as coisas que percebe por meio de uma potência, percebê-las por uma outra” (184e; 185a). Isto é, é impossível o som ser visto ou escutarmos a cor. Em seguida Sócrates relaciona a percepção com as formas, uma vez que som e cor “são”, e são “dessemelhantes” assim como “são dois, e cada um um”. Estabelece após que não é “nem por meio da audição nem por meio da visão que podes apreender o que é comum sobre eles” (185b) e finalmente indaga a Teeteto se “a todos esses comuns, quais instrumentos atribuirás, por meio dos quais aquilo de nós que percebe percebe cada um deles?” (185c). De acordo com o princípio estabelecido não pode ser

uma percepção responsável pela apreensão do “comum” presente nos objetos sensíveis percebidos. A questão a saber é se haveria para as formas divinas um elemento de sua apreensão do mesmo modo que há a percepção como meio de perceber o objeto sensível.

A resposta de Sócrates nos confronta no *Teeteto* com outra determinação do saber divino: “antes, parece-me que a alma ela mesma por meio de si mesma examina os comuns referentes a todas as coisas”, uma vez que “algumas coisas a alma examina ela mesma por meio dela mesma, e outras por meio das potências do corpo”(185d-e). Em outros termos, e isto também vale para juízos axiológicos, a dureza do duro é por meio do tato que a alma percebe assim como a moleza do mole. Contudo, já o “ser da dureza e da moleza e o fato de que ambas são, e a contrariedade de uma em relação à outra e, por sua vez, o ser da contrariedade, é a alma (186a) ela mesma que, retornando a elas e comparando-as mutuamente, tenta fazer para nós um julgamento” (186b). A nosso ver, nestas considerações, Sócrates faz menção a certas condições fundamentais que podemos, ainda nas páginas do *Teeteto*, vincular às exigências epistemológicas da *homóiosis theoi*.

Primeiro, na “gramática” platônica, investigar o “ser” da “dureza”, da “moleza” assim como do “belo”, do “feio”, do “bem” e do “mau” (186a), é o mesmo que investigar de onde essas coisas adquirem existência, isto é, significa remetê-las às suas respectivas formas e, portanto, presumir haver uma realidade *kath'auto* que, ao contrário da dureza e moleza percebidas, por exemplo, não se encontra ao sabor das relações contingentes e muito menos da incognoscibilidade gerada por objetos em constante mudança. Teríamos reafirmada aqui, pois, uma das condições fundamentais à cognoscibilidade racional e manutenção estrutural do modo de ser do objeto divino, algo por nós já explorado. Contudo, havemos de reconhecer que neste momento também é dito algo mais acerca das condições da teomorfose. Trata-se, assim entendemos, de mais uma vez estimar o papel da alma na dinâmica teomórfica; porém, no contexto do *Teeteto* se exige dela que instaure com as formas um tipo de relação pura ou livre da percepção. Uma relação dela consigo mesma com a qual, dispensando os órgãos perceptivos, a alma “em si e por si” pode acessar o que é “em si e por si” com base na simetria ontológica que existe entre *psychê* e *eidos*, como já expusemos. Dito de modo conciso, no

*Teeteto*, referente ao objeto da cognição, o saber divino estipula sua condição *kath'auto*, ao passo que, referente ao indivíduo cognoscente, consagra a alma<sup>202</sup> como elemento mediador e corretor da percepção que, sem ajuste cognitivo, condena aquela ao “espetáculo” contraditório e plural dos objetos sensíveis confinados a esta.

Contudo, em que consiste essa função mediadora atribuída à alma e capaz de abrir o indivíduo à contemplação das formas divinas, isto é, do ser da “dureza” e da “moleza” como no exemplo dado? Em outras palavras, como a alma no *Teeteto* pode ser compreendida enquanto condição epistemológica fundamental à teomorfose ou de que modo deverá ela lidar – estando em si e por si – com a percepção, tornando “visível” o *eidos* “comum” dos objetos sensíveis inacessível à instantaneidade e imediatez da experiência perceptiva? Na *República*, como vimos, Sócrates traça um painel complexo dos vínculos éticos e políticos da alma com a teomorfose com base na pressuposição de que haveria uma relação isomórfica entre *eidos* divino e estado divino de equilíbrio que concerne à alma por sua natureza. Entretanto, no *Teeteto*, o papel da alma no processo de deificação do indivíduo carece de uma exposição tão articulada como no diálogo sobre a justiça. É bem mais modesto e próximo da “consciência unificadora”<sup>203</sup> que Burnyeat compreende ser a posição platônica frente à tese que afirma ser cada sentido individual um sujeito próprio<sup>204</sup>. Isto é, diante do sentido individual que somente produz do mundo mutável representações inarticuladas bem ao gosto de Protágoras e Heráclito, emerge no *Teeteto* a alma divina enquanto princípio unificante e, acrescentaríamos, autossuficiente à conquista epistêmica da verdade divina ideal.

Princípio unificante porque, corrigindo as percepções, apreende o “um” único e sempre o mesmo subjacente aos “muitos” “uns” ou unidades concretas

---

<sup>202</sup> Neste sentido, a percepção é reduzida a uma atividade da alma mediada por um sofrer ou por afecções (*pathêmata*, *Teet.* 186c-d) dos diferentes órgãos corporais que requer uma ação unificadora (*Teet.* 184c-e). Ou seja, alma é alçada à condição de verdadeiro e constante sujeito da percepção sendo assim subtraída do fluxo total das coisas (184d). Portanto, apenas o ser eidético psíquico totalmente isento de mudança pode funcionar como base ontológica de produção da *epistêmê*, e não por acaso tanto na *República* (508b-511c) quanto no *Teeteto* (186b-187a) Platão opõe a sensação – conhecimento do corpo – à ciência, saber próprio da alma (GOBRY 2007, p.14).

<sup>203</sup> BURNYEAT 1976, p.29-36.

<sup>204</sup> Idem, p.47s.



com as quais se ocupa a percepção saltitante e escorregadia. Princípio autossuficiente porque, desviando-se dos órgãos sensoriais, trilha por si só e em si mesma a senda noética que a livrará das contradições que resultam da adesão acrítica e espontânea às impressões sensíveis. “Trilhar por si só” significa, neste contexto, precisamente, apoiar-se na capacidade da alma em manobrar símbolos desvinculados de instanciações empírico-perceptivas<sup>205</sup>. Esta capacidade – que se ausente tornam inexequíveis a dialética e a maiêutica – é uma condição epistêmica de acesso aos objetos divinos e verdadeiros, e é a ela que Sócrates faz menção ao definir o pensar como “um discurso que a alma ela mesma com ela mesma percorre sobre as coisas que examina” (189 e). E isto a alma não faz a não ser no campo noético-eidético que encontra em si mesma e cujo objeto – com o qual compartilha a natureza divina - é passível de manuseio puramente abstrato. Mais ainda, poderíamos também dizer que o campo noético-eidético é, definitivamente, o único solo epistêmico seguro no qual a manipulação dialética das formas nega-se a atribuir qualidades opostas ao mesmo objeto, ao contrário da percepção.

Não por acaso, pouco adiante, Sócrates interpela Teeteto sobre lembrar-se de em algum momento ter dito para si mesmo, “o mais seguramente possível”, que “o realmente belo é feio ou o injusto, justo” (190b). Com mais ênfase indaga logo em seguida: “e acreditas que outra pessoa, gozando de saúde ou estando louca, ousa seriamente dizer para si mesma, disso persuadindo-se a si mesma, que é necessário o boi ser cavalo, ou o dois, um?” (190c). Ironicamente, nem mesmo à alma dos loucos é concedida a manipulação errônea das formas divinas quando estando consigo mesma ocupar-se somente com raciocínios. São estes que, por assim dizer, conduzem a alma na direção dos objetos divinos pelo atravessamento do objeto sensível. Diferentemente da percepção indissociável do percebido e nele se esgotando, a verdadeira *epistêmê* se constitui como uma espécie de “ver” através do ente

---

<sup>205</sup> Platão alude a esta capacidade na *República* quando, referindo-se à natureza do filósofo, escreve que “devemos aceitar como fato irretorquível que estes são apaixonados do conhecimento capaz de revelar algo daquela essência eterna que não oscila entre o nascimento e a destruição” (485 a-b) e, logo adiante, assevera ser o filósofo aquele que “se esforça permanentemente para alcançar o conjunto das coisas divinas e humanas em universal” (486 a). Ser filósofo, portanto, significa destituir as coisas de seu caráter individual, material e transitório. Sem isso, não há semelhança ao divino possível.

sensível e de a ele retornar determinando-o conceitualmente<sup>206</sup>, o que é outro modo de referirmo-nos ao saber divino enquanto retomada da compreensão da existência dos entes sob outro ponto de vista, tal qual a precedente análise da fuga para o alto expusera com mais detalhes e que aqui poderíamos resumidamente expor nos termos de Schafer, para quem o ato da apreensão intelectual da ideia – enquanto captura não-discursiva – é o mesmo que enxergar “o mundo e todas as suas propriedades, todos os seus significados e nexos complicados com os olhos de deus”<sup>207</sup>. Isto é, considerando as coisas do mundo reflexos sensíveis do *eidos* divino, de onde se depreende ser tarefa do filósofo semelhante a deus – o “pastor” das formas divinas – induzir a alma ao abandono da percepção como fundamento epistêmico do saber e engajar-se na busca interior da verdade nóética, passível de ser testemunhada pelos caminhos ou mediações controladas e supervisionadas da dialética e da maiêutica. Com efeito, ambas são modos para os quais Platão frequentemente chama a atenção como caminhos conducentes a outro nível de reelaboração do real deviniente e da experiência imediata.

Contudo, a dialética e suas relações com a teomorfose foi por nós já suficiente e diligentemente investigada na *República* no contexto da analogia da linha na qual se descreve, entre outras coisas, a ascensão dialética teomorfizante pela qualidade ontológica dos diversos objetos e seus vínculos com os recursos psíquicos à disposição do indivíduo humano. Já sobre a maiêutica – descrita no *Teeteto* como dádiva e procedimento guiado por um deus<sup>208</sup> (150c, 210c) – vale interpretá-la no sentido de Erler, que a julga “em estrita relação com a concepção platônica de transmissão do saber, que se distingue não pelo mero estudo e pela comunicação do saber, mas por uma

---

<sup>206</sup> Exatamente por isso é que observamos no *Teeteto* a recusa intransigente da percepção como veículo do saber, isto é, ela não tem acesso às determinações conceituais imprescindíveis à capacidade de verdade (184b-186e) reservada ao pensamento. Assim, por exemplo, enquanto o sentido da visão percebe o “grande” e o “pequeno” sem determiná-los com maior precisão (*synkechymenonti*) tomando-os como uma única grandeza manifesta em termos gradativos nos mais distintos objetos sensíveis, o pensamento, por sua vez e contrariamente, discerne ambos como realidades conceitualmente separáveis (*Rep.* 524 a-c) e, portanto, distintas entre si (*dihôrismena*).

<sup>207</sup> SCHAFFER 2012, p. 153.

<sup>208</sup> Sócrates estimula os interlocutores com uma indagação do tipo “o que é X?” (*ti estin*), que requer uma resposta conceitualmente precisa acerca dos objetos. Assim, por exemplo, no *Laques*, propõe que “nossa primeira tentativa seja dizer o que é a coragem” (*andreia ti pot'estin*, 190d-e). Para justificar esta prática discursiva, Sócrates considera-se emissário de uma tarefa divina, qual seja, examinar o pretensão saber de seus semelhantes (*Apol.* 20d-22e).

busca e um (auto)encontro”<sup>209</sup>. Isto nos permite, à guisa de conclusão do movimento narrativo deste capítulo da pesquisa, extrair uma última nota epistemológica sobre a *homóiosis theoi* no *Teeteto*. Isto é, a maiêutica – enquanto esforço rememorativo (*Mên.* 81e; *Fedro* 72e-77a)<sup>210</sup> com a qual Sócrates nada ensina, mas apenas questiona (*Mên.* 82d, 85b-d) – aponta, a crer em Erler, para a unidade entre método e vida que marca epistemicamente o saber divino, no sentido de que o “auto-encontro” da alma no processo maiêutico outra coisa não é senão, como vimos também na *República*, o renascimento e reconquista da natureza ou da verdadeira identidade divina da alma no sensível. Em outras palavras, o caminho que conduz à ideia é também um caminho de tornar-se ideia, de vitalizar ou experimentar ser ideia no sensível levando em conta a incerta medida humana necessariamente condicionada pela matéria e não raro ludibriada pelos erros do aparato perceptivo e por uma má educação<sup>211</sup>.

Neste sentido, a semelhança a deus no *teeteto* também se qualifica enquanto signo epistêmico de um compromisso existencial com o conhecimento que, em termos socráticos, não pode ou deve ser reduzido à mera atividade analítica ou, mais grave ainda, a um expediente externo à alma e comprometido com os interesses imediatistas do homem dos tribunais. Por fim, se pudéssemos em poucas palavras sintetizar a mensagem de Platão dirigida no *Teeteto* ao pragmatismo acrítico e às ilusões epistêmicas do comum dos homens, assim como de alguns intelectuais sofisticados incapazes de definir adequadamente o que é a *epistêmê*, diríamos: conquistar a verdadeira *epistêmê* requer o compromisso da alma em abandonar a percepção na avaliação dos entes relativos e mutáveis e firmar-se na atividade unificadora e interna dos raciocínios para “tocar” e “ver” o “ser” e a “verdade” (186d) que subjazem ao objeto sensível; e este gesto fundamental é o mesmo que tornar-se divino. Mais ainda, Sócrates – homem submetido ao modelo divino de vida e

<sup>209</sup>ERLER 1987 a, p.60s.

<sup>210</sup>Sobre as relações entre maiêutica e anamnese conferir CORNFORD 1979, p. 27s, BURNYEAT 1977, p. 9-13.

<sup>211</sup> Por isto mesmo, a alma apenas alcança o saber divino da ideia corrigindo as percepções através de um processo metódico que pressupõe não apenas uma boa disposição (*physis*, *Rep.* 485a ss.) do indivíduo, mas também uma educação cuidadosa aliada a um ambiente social e político em relação aos quais a cidade concebida na *República* se constitui como formulação emblemática.

“sacerdote” do “oráculo” noético – é o único capaz de apontar metodicamente o caminho de acesso ao objeto divino, assim como o fundamento adequado da *epistêmê* verdadeira, convocando o homem dos tribunais a reaver o que lhe constitui essencialmente, mas que dormita sufocado em meio aos afazeres mundanos e a consequente fragmentação empírica de sua personalidade divina. Em suma, tornar-se deus ou retornar a ser deus, no *Teeteto*, pode também significar o recompor-se ou recosturar-se da alma divina pelos fios eidéticos da *epistêmê* filosófica.

### 3) Considerações finais do capítulo

Antes de tudo, diríamos, à passagem canônica de exposição da *homóiosis theoi* no *Teeteto* foi restituída sua significação epistemológica integrando-se ao contexto temático que a envolve antes e depois de sua aparição. Este foi, digamos, o ponto de partida das argumentações desenvolvidas, e tornou-se possível em função do “saber” que consta na passagem como elemento requerido a tornar-se deus, além da piedade e justiça. Assim, desde o saber, traçamos a reacomodação epistemológica do excerto no todo temático do *Teeteto*. A intenção era, a partir desta reinserção, extrair informações de caráter lógico-epistemológico da semelhança a deus no diálogo. É neste contexto que se inscreve a hermenêutica de David Sedley. Com efeito, este, interpretando o excerto do *Teeteto* à luz da disputa ético-política e “ideológica” que faz da personalidade de Sócrates o eixo de sua análise, nos concedeu uma pré-compreensão valiosa pela qual significações epistemológicas<sup>212</sup> acerca da *homóiosis theoi* puderam ser geradas num contexto que se supunha digressivo ou arredio ao enfoque gnosiológico do tema.

Todavia, tal estratégia mostrou-se particularmente fértil quando aplicada ao quadro comparativo que Sócrates traça entre o filósofo e o homem

---

<sup>212</sup> Obviamente, não se pode falar ou não se lê nos diálogos algum juízo moral autônomo ou sem pressuposto epistemológico, e afirmar o contrário disto seria o mesmo que ignorar a tese da “virtude-ciência” como a grande inovação platônica em matéria de reflexão ética e, por conseguinte, demoli-la enquanto condição nuclear à efetivação da semelhança com deus como explicitada na *República*.

dos tribunais, uma vez que o confronto moral-político que entrincheira, de um lado, o modo de vida socrático e, de outro, aquele referido ao não-filósofo, põe também em evidência a necessidade, por parte de Sócrates, de orientar a conversação para o problema da distinção dos tipos de saberes nos quais se assentam e se justificam suas práticas cognitivas e vitais. E Sócrates assim o faz quando sorrateiramente conduz o teor da conversação do campo da reprimenda moral e social direcionada ao homem dos tribunais e suas limitações para asserções sobre o que lhe conviria conhecer caso fosse levado ao alto pelo filósofo.

Esta é a oportunidade, assim entendemos, pela qual Platão inicia no *Teeteto* a exposição do caráter divino da filosofia esgrimido como trunfo da legitimidade e superioridade do fundamento epistêmico que norteia sua proposta de formação humana numa quadra histórica de saberes concorrentes. É com base neste propósito que Sócrates concebe uma primeira imagem razoavelmente consistente do saber divino através da exposição dos limites sociais e epistemológicos do saber do homem dos tribunais. Inicialmente, aponta que, contrariamente ao homem dos tribunais, o saber divino desconhece limitações externas, isto é, atrela-se à liberdade e disposição do seu possuidor em no mínimo dois sentidos: requer condições sociais propícias ao seu livre<sup>213</sup> exercício assim como seu possuidor decide sobre seu uso. Por outro lado, tal saber também se reconhece como reivindicando certo modo de designação do seu objeto, cujo traço marcante é o desvio da sua particularidade empírica e a consequente assunção de uma perspectiva universalizante que aspira apreendê-lo, determiná-lo e comunicá-lo às custas de uma definição (*horos*)<sup>214</sup>.

---

<sup>213</sup> Em certo sentido, diríamos, *A República* e a cidade em *logos* que prescreve fornecem a imagem da cidade que não apenas convém ao filósofo e à filosofia como também por ele será governada, ao passo que na cidade efetiva onde não vige a liberdade requerida ao livre pensamento resta ao filósofo apenas empenhar-se em não ser por ela corrompido (496e), uma vez que nenhuma forma de governo convém à sua natureza (497b). E é precisamente por isso, isto é, dado o sentimento de não pertencimento que o aflige, que a liberdade exigida pelo filósofo somente se satisfará com uma constituição divina (497c) capaz de emoldurar psicologicamente os homens de um modo tanto quanto possível agradável aos deuses (501c).

<sup>214</sup> Contra o fluxo universal de todas as coisas e o homem como medida de tudo, Platão parece propor a definição (*horos*) como marco delimitante do ato cognitivo epistêmico. Para tanto, dispõe do procedimento “dierético” que torna possível a definição essencial de algo. Tal método (*Fedro* 265c-266c) consiste na reunião (*synagôgê*) num só gênero superior e na divisão em suas espécies naturais. No *Sofista* encontramos uma exposição emblemática deste procedimento usado no contexto da definição da figura do sofista (267c-d). Por sua vez, no

Aqui nos deparamos, a nosso ver, primeiro com uma referência indireta ao *eidos* enquanto verdadeiro objeto da *epistêmê* que diverge radicalmente do conteúdo dos saberes concorrentes já mesmo em sua forma de enunciação. Segundo, com uma concepção epistemológica hierárquica em razão do qual se exige da consciência não filosófica do homem dos tribunais um esforço ascensional para fugir da ignorância. Não é por acaso que Sócrates tenta convencer o homem dos tribunais a se deixar conduzir para um ponto de vista mais elevado do que aquele no qual se encontra e pelo qual acostumara-se a tratar dos assuntos mais importantes pela ótica diminutiva e fracionadora da “exemplaridade” concreta, amiúde colhida empiricamente ou de modo desconexo e sem amarração inteligível. Sócrates distingue qualitativamente, pois, um “baixo” e um “alto” saberes.

Entretanto, posteriormente, esta figuração espacial da qualidade epistêmica dos saberes do filósofo e do homem dos tribunais mostrou-se demasiado profícua na revelação de algumas estruturas do saber divino. É o que observamos no excerto canônico. Com efeito, após o convite à ascensão comunicado por Sócrates ao incauto adorador de espetáculos, tal quadro epistêmico espacial e hierárquico ressurge com força total no tema da fuga para o alto que consta na passagem de referência direta à *homóiosis theoi* que encontramos no *Teeteto*. Aqui, Sócrates trata de propor uma fuga ascensional como equivalente à *homóiosis theoi* e realizável pela justiça e piedade condicionadas pelo saber.

Se, por um lado, anteriormente fez-se referência a um lugar superior no qual o homem dos tribunais torna-se capaz de abarcar o objeto sob o padrão epistêmico da ideia, agora, no excerto canônico, por outro lado, é a ela que Sócrates, em certo sentido, parece remetermo-nos como o “quê” a partir do qual se pronuncia o saber divino e aquilo que logrará o homem dos tribunais conquistar ao ser conduzido para o alto. Isto é, a pretexto de livrá-lo do mal, a passagem indica que o lugar para o qual se sobe na fuga acomoda o indivíduo “entre os deuses”, fazendo-o participar da divindade, leia-se, assumir o “ponto

---

*Filebo* (16c) o método é descrito como um presente dos deuses. Algo divino com o qual os homens devem “investigar, aprender e ensinar uns aos outros” (17e). Este método resolve o problema da participação de uma quantidade ilimitada de diversos casos individuais numa unidade eidética imutável (15b-c, 19b).

de vista” da ideia. Neste sentido, com a fuga que deifica, estaríamos diante de uma analogia epistemológica presente noutros diálogos e que aqui se apresenta como fuga do mal, que em Platão é tão somente outro nome para ignorância. E nesta analogia, como em qualquer outra apresentada por Platão, a subida é sempre premiada ou a ignorância é sempre suprimida pelo encontro transformador com a ideia.

Sob este prisma, a fuga para o alto faz da *homóiosis theoi* no *Teeteto* uma condição fundamental à liberação provisória da ignorância necessariamente incrustada no nível baixo da realidade onde circula o homem dos tribunais e de onde ele extrai o que julga conhecer e compartilha das mesmas vicissitudes com todos os outros objetos sensíveis. Mais ainda, no excerto canônico se expõe com a “fuga” a própria dinâmica epistemológica do saber divino que se efetiva num processo de subida (*anabasis*) em direção à ideia e descida (*katabasis*) de retorno à individualidade empírica situada no *topos* inferior do real. Entretanto, esta dinâmica enseja certas condições sem as quais o saber divino não se efetiva. Primeiramente, subir e descer implica não haver relação de exterioridade entre o saber e aquele que o possui, se considerarmos que alma que conhece e a ideia cognoscível compartilham duma mesma origem ontológica, e isto, como vimos, se constitui como uma das idiossincrasias do saber divino. Por outro lado, tal convergência de origem também implica certo processo requerido para a “reapropriação” da divindade por parte da *psychê*. Trata-se do ato filosófico por excelência, por nós designado como distanciamento da imediatez no qual se prescreve uma dinâmica de suspensão do valor e de recuo estratégico frente ao conteúdo sensível da realidade imediata. Isto é, o divino somente se dá a conhecer por força de uma cadeia de mediações racionais que exige isolarmo-nos em relação aos modos habituais de assimilação do e consórcio com o mundo. Entretanto, tal isolamento é acompanhado de uma transformação radical do modo de se estar no mundo na medida em que a ideia divina a que a fuga e o distanciamento dão acesso impõe como normatividade seu próprio modo de ser, isto é, impera sobre a alma como padrão de perfeição ontológica a ser replicado em todos os níveis da experiência do indivíduo. Lidamos aqui com uma resignificação do mundo e experiência sensíveis dependente de um critério objetivo de natureza eidética cujo conhecimento também demanda

obediência existencial, e esta é outra relevante e inconfundível característica do saber divino quando comparado a outros.

Em suma, do confronto entre o filósofo adepto do modelo de vida divino e o homem dos tribunais restrito ao domínio inferior da experiência assim como do apelo a uma fuga como condição da teomorfose, esboçou-se, como vimos, um quadro da ciência divina pelo qual Sócrates parece sugerir o que deve possuir um saber para que mereça o título de *epistêmê*. Em outras palavras, a partir da passagem canônica, o saber que aparece como condição a tornarmos semelhantes ao divino e que requer uma fuga para um nível ontológico superior habitado por deuses perfaz algumas condições elementares à cognoscibilidade racional de objetos e, não menos importante, insinua a ideia como único fundamento confiável à produção do conhecimento, algo que Sócrates, a nosso ver, prolonga sob outros modos na própria disputa sobre o significado da ciência que anima o *Teeteto*. Com efeito, não basta oferecer vislumbres sobre quais condições precisam ser preenchidas para que tenhamos *epistêmê*, é preciso também pôr sob perspectiva crítica o próprio fundamento dos saberes que reivindicam primazia intelectual sobre a compreensão de mundo concebida em torno da divindade eidética. É neste contexto que Protágoras e Heráclito têm suas filosofias devassadas na mesma proporção em que Sócrates aponta o que lhes falta compreender acerca do que seria uma verdadeira *epistêmê*.

Contudo, algo é certo: antes de tudo, a ciência, seja ela o que for, não pode estar contida no que dizem Protágoras e Heráclito. O primeiro divulga a tese maliciosa segundo a qual toda opinião é verdadeira já que todo indivíduo encerra em si a verdade<sup>215</sup>. O segundo, por sua vez, propugna o fluxo constante e ininterrupto do ente como dado nuclear de sua existência. Porém, ambos concordam que este caráter movediço é a razão fundamental que o

---

<sup>215</sup> Entre outras coisas, o que o *Teeteto* deixa claro são as implicações do fluxo universal de Heráclito também, segundo Platão, aceito por Protágoras. Tal compreensão institui uma oposição entre objetividade e relatividade subjetiva. Não poderia ser outro o resultado do conhecimento definido como percepção (152 c). Com efeito, é justamente isto que promove Protágoras, para quem é verdadeiro para um indivíduo tudo aquilo que lhe parece verdadeiro (152 a-c). A consequência inevitável desta distorção perceptiva é que, como vimos, nada possui status de um ente “em si e por si” (*ouden einai hen auto kath'auto*, 157 a) e tudo adquire o caráter de um processo devenida (*tini aei gignesthai*, 157b), dissolvendo qualquer possibilidade de um conhecimento objetivo e transpessoal. Entretanto, como assinala Cherniss, somente a condição *kath'auto* das ideias pode operar como base objetiva do conhecimento (CHERNISS 1957).



explica e, portanto, ao ser não corresponderia nenhum tipo de estrutura “substancial”.

A partir desse ponto, assim entendemos, as argumentações tomam rumo no sentido de desqualificar o conteúdo da ciência de Protágoras e Heráclito pela avaliação do fundamento que Sócrates julga compartilharem. Trata-se de conspurcar o que ambos consideram como *epistêmê* denunciando uma mesma má origem, isto é, o sofista e o filósofo naturalista confundem *epistêmê* com *aisthêsis* produzindo da ciência uma reles e volátil miragem. Entretanto, no confronto crítico com a *aisthesis* Sócrates anuncia o que falta à compreensão de ambos para darem à *epistêmê* e ao seu fundamento uma definição adequada. Pode-se dizer que, primeiro, falta-lhes certos princípios que a alma perplexa intui diante dos aspectos contraditórios pelos quais a percepção e o objeto sensível a impactam. Com eles, de um modo ou de outro, Sócrates sugere uma condição estrutural capaz de assegurar epistemologicamente a apreensão de um objeto. Este, reconheçamos, seja ele qual for, enquanto for interpretado pelo aparelho perceptivo nada dirá de si, a não ser sobre sua mudança ininterrupta e acerca do arcabouço de relações que condiciona e perturba as atribuições de seus significados pela alma. Contudo, noutro nível de cognoscibilidade – para o qual a alma parece ser induzida pelos princípios – o objeto é decodificado sob o registro da permanência auto-centrada típica do *eidos* divino, que não admite que a alma a ele, diferentemente do objeto sensível, adicione ou subtraia o que quer que seja. Em outras palavras, a “cientificidade” do objeto divino sob responsabilidade do saber superior é extraída tanto da pressuposição de sua inalterabilidade quanto de sua independência relacional. Isto significa, em última análise, a condição *kath'auto*<sup>216</sup> que caracteriza a ideia facultando-lhe objetividade normativa e prescritiva. Neste sentido, ser “em si e por si” descreve o que não está ao alcance de Protágoras e Heráclito e que possui poder para esvaziar de valor epistemológico os pontos nucleares de suas filosofias, cuja dependência da *aisthêsis* como fonte primária e imediata de dados destinados à reelaboração cognitiva ensejou assertivas doutrinárias de

---

<sup>216</sup> Outra característica da ideia que se vincula a sua condição de *kath'auto*, é sua constância (*hōsautōs kata tauta echein*, Fé. 78d), graças à qual ela se subtrai à mudança ou ao “fluxo permanente do mundo fenomênico”. A cognoscibilidade exige exatamente a constância do objeto e, com isso, uma transcendência em relação ao fluxo sensível.

teor “solipsista” e “monádico”, que ameaçam ferir de morte nossas pretensões a um entendimento consensual do mundo e da ação. E que, ademais, leva a consequências hostis, derivadas da relação entre percepção e verdade indevidamente entrelaçadas por Protágoras através da ética, política e epistemicamente perigosa compreensão de que a “percepção é sempre do que é, e sempre não falsa, como ciência que seria” (52c). Contudo, e eis o que sugere Sócrates em suas argumentações, o quê “é”, como tal, deve exhibir necessariamente a estrutura *kath`auto* como condição mesma de sua existência e cognoscibilidade. Sendo assim, a percepção não é ciência, uma vez que não lida com o que “é”, ou seja, engana-se Protágoras (152a) quanto à capacidade da percepção em recolher e comunicar o ser e a verdade. No fundo, eis o que se descobre, ela obsta completamente a possibilidade de registrar adequadamente o objeto sensível pelo padrão normativo do *eidos* divino, concebido como único “ser” verdadeiro, “real” e idêntico a si mesmo<sup>217</sup>. Isto é, seja por incompatibilidade estrutural com o *eidos* e até mesmo por prerrogativa de função, a *aisthêsis* jamais “toca” o ser e a verdade, cuja presença diáfana no diálogo Sócrates sutilmente faz transparecer na conversação ao reclamar do desaparecimento de qualquer realidade em si e por si, como se vê no quadro mental de Protágoras e Heráclito. Estes, na verdade, em suas especulações, condenam-se a desdenhar da condição *kath`auto* precisamente porque de modo açodado equacionaram *aisthêsis* e *epistêmê*, esgotando no ou reduzindo a ciência ao seu ponto de partida<sup>218</sup>.

Entretanto, não é suficiente sugerir em relação aos adeptos da percepção-ciência o total desconhecimento que exibem de certos princípios e da representação adequada do objeto epistêmico. É preciso continuar desnudando-os em sua ignorância acerca do profundo significado da *epistêmê*

<sup>217</sup> O que pretende convencer Sócrates é que não possui ciência uma pessoa quando “o mesmo algo lhe parece pertencer ora a uma coisa ora a outra, ou também quando opina que a um mesmo algo pertence ora uma coisa ora outra” (*Teet.* 207d). Em outras palavras, no objeto perceptível não consta nenhuma determinação pura e objetiva capaz de satisfazer uma condição nuclear para que haja conhecimento epistêmico, qual seja, o objeto não pode ser e não-ser ele mesmo, isto é, não pode encontrar-se desfigurado de identidade. É assim com o objeto sensível exatamente porque sua unidade – ao contrário da do *eidos* divino – é sempre confusa (*synkeehymenon ti*, *Rep.* 524c) e misturada com o não-ser, ou seja, é sempre alguma outra coisa diferente de si mesma (*Rep.* 479a ss.).

<sup>218</sup> O papel da sensação é de meramente desencadear a “reminiscência”. “A especificidade da doutrina platônica decorre de ela não fazer da sensação a fonte última do conhecimento: a sensação é apenas um operador que desencadeia o único conhecimento verdadeiro, o das formas inteligíveis” (BRISSON, PRADEAU 2007, p. 67).

agora, no entanto, por intermédio duma comparação entre percepção e juízo racional (*Teet.*184a ss.). Ocorre que esta comparação permite a Sócrates refutar definitivamente a tese da ciência/percepção, revelando a Protágoras e Heráclito outra condição epistêmica que lhes escapa completamente e que, por isto mesmo, os compromete com um pseudo-saber compatível com a debilidade cognitivo-ontológica do objeto sensível com o qual se relacionam à revelia de um padrão inteligível de cognoscibilidade. Trata-se exatamente da alma como meio incontornável de acesso ao *topos* eidético do saber superior que retorna no *Teeteto* no papel de elemento de ajuste da percepção que, contudo, quando bem analisado, nos permite acompanhar Sócrates delinear um campo cognitivo no qual a clareza que o caracteriza derroga definitivamente a percepção de qualquer função epistêmica verdadeiramente relevante. Mais ainda, Protágoras e Heráclito não somente ignoram a alma como também – é forçoso que assim seja – os modos pelos quais ela vincula-se ao objeto divino e efetua o saber que justificadamente contém a verdade e merece o título de ciência.

Por outro lado, interessa-nos também notar que o delineamento desse campo cognitivo toma corpo a partir de uma ousada estratégia de “confisco” da fundamental defesa protagoriana dos limites individuais da verdade, isto é, como quer o sofista, a verdade está em cada um, e é coerente que assim seja para quem pressupõe *aisthêsis* como fundamento epistêmico. Porém, ela não se encontra no indivíduo sob os termos pensados pelo sofista<sup>219</sup>, e aqui o gênio platônico brilha especialmente. Com isto queremos afirmar que protagorianamente permanece o indivíduo como lugar da verdade (*Teet.*160c), todavia, a interioridade individual converte-se em “recipiente” do eidos divino

---

<sup>219</sup> Entendemos que em contraposição à “internalização” antropocêntrica da verdade proposta por Protágoras, Platão concebe outra na qual o acesso à verdade situada no interior do indivíduo vincula-se a um conjunto sofisticado e complexo de premissas metafísicas, dentre as quais a mais saliente é a hipótese da reminiscência segundo a qual a alma imortal obtém dos deuses antes da “incorporação” (*Tim.* 42e-43a) a possibilidade da visão das ideias no lugar supra-celeste (*hyperuranios topos*, *Fedro* 247c; *Tim.* 41d-e). Em outras palavras, esta estratégia platônica de combate à relativização do verdadeiro somente se sustenta com base, por um lado, na anamnese (WALDENFELS 1961, p.129 s) como fundamento da imortalidade da alma (*Mên.* 85d-86c; *Féd.* 76d-77 a) e, por outro, na própria concepção do *eidos* divino enquanto estrutura metafísica que alberga o verdadeiro. Ou seja, a anamnese se orienta sempre pelas ideias na medida em que se constitui como reminiscência da alma na forma de uma visão interior das ideias (HIRSCHBERGER 1980, I, p. 91). Trata-se, em suma, da anamnese enquanto critério de legitimação racional e filosófica de sua própria internalização psíquica da verdade que implica e mobiliza a totalidade da filosofia platônica.

enquanto fundamento objetivo da verdade epistêmica ao invés de continuar como “cenário” de um exílio “solipsista” no qual somente caberiam o indivíduo auto-centrado e sua verdade incomunicável. Portanto, se o indivíduo é a norma que produz e mensura a verdade e seu valor, então que isto não signifique a pulverização individual do verdadeiro, mas sim o compartilhamento do seu fundamento ou conteúdo eidético pela *psychê* de cada um. Contudo, o acesso individual a este conteúdo capaz de divinizar exige da alma uma capacidade de pensar o objeto sensível sem o inconveniente epistêmico de sua “materialidade”. Assim, tal como o *eidos* divino que lhe acena a partir de dentro, a alma também é capaz de experimentar-se “em si e por si” no ato cognitivo epistêmico, e assim o faz por intermédio do raciocínio puro. Para tanto, esta capacidade tem a sua disposição formas regradas de desbravamento do “cosmos” eidético interior com as quais sequer sonham Protágoras e Heráclito. É neste contexto que a maiêutica socrática torna-se de extrema relevância para a compreensão da relação entre ciência e teomorfose no *Teeteto*, na medida em que opera como ponto de intersecção entre a alma como condição estrutural do saber divino e a clareza mental típica do campo eidético que Protágoras e Heráclito solenemente ignoram. Expliquemo-nos. Antes de tudo, a alma é estruturalmente vinculada ao saber divino e seu conteúdo, porque é a única realidade, como vimos, capaz de assumir a mesma condição daquilo que conhece, isto é, o divino é em si e por si e assemelhar-se a ele epistemicamente requer da alma recolher-se em si mesma e confiar somente nos raciocínios como via à sua apreensão. E a maiêutica, neste sentido, é proposta por Sócrates, assim entendemos, como espécie de exercício introdutório que visa mobilizar e aprimorar tal capacidade da alma até que ela dialeticamente possa raciocinar por si mesma, ou seja, por conta própria mover-se no campo interior eidético. Por outro lado, é também através dessa mesma arte “divina” de parturição da verdade que a alma começa a relacionar-se diretamente com as formas, prescindindo da *aisthêsis* e abolindo definitivamente as contradições que outrora a perturbavam. Trata-se da maiêutica também enquanto iniciação à clareza do campo epistêmico eidético, no qual o uso das formas depende exclusivamente do *logistikon* sem o concurso da percepção e dos demais recursos corpóreos.

Observemos que o campo da *aisthêsis* – no qual reinam Protágoras e Heráclito – é o da coisa episodicamente isolada do mundo fenomênico onde qualquer determinação encontra-se sempre na co-presença de seu oposto (*Rep.*479a-b), como pitorescamente aponta o exemplo dos seis ossinhos. Aqui, nenhuma determinação do objeto é dada “puramente” (*eilikrinôs*, *Rep.*477a), e por isso mesmo as contradições pululam quando tentamos mobilizá-las no ato cognitivo. Contrariamente, a maiêutica nos prepara para o reconhecimento de que a dimensão ontológica do verdadeiro objeto do conhecimento comporta aquilo que “é”, e conhecer epistemicamente é conhecer como é determinado o que é (*epistêmê men epi tô onti pephyke, gnônai hôs esti to on*, *Rep.*477b-478a), sem mistura e confusão conceitual tal como nos deparamos em nosso relacionamento imediato com os voláteis ou instáveis objetos do mundo fenomênico.

Entretanto, noutro aspecto a maiêutica também parece lançar luz sobre a relação entre o saber divino e algumas de suas estruturas que se deslindam no *Teeteto*. Isto é, poderíamos afirmar que ela igualmente é uma propedêutica à dimensão da clareza cognitiva também porque educa a alma para o auto-diálogo mediado pelas determinações puras das ideias divinas. Neste sentido, deparamo-nos no *Teeteto* com um surpreendente aspecto do saber divino concernente ao modo pelo qual deifica o indivíduo. Ou seja, tornar-se divino no ato cognitivo também se constitui enquanto diálogo da alma consigo mesma pelo qual as contradições judicativas são superadas e a dissonância ontológica que há entre a personalidade divina e sua existência empiricamente condicionada é provisoriamente suspensa e atenuada pelo poder da ciência filosófica. Contudo, nenhuma definição da maiêutica seria capaz de superar em fertilidade hermenêutica aquela proposta por Erler que a concebe – tal como a transmissão do saber platônico – enquanto “auto-encontro”, algo que a faz transcender demasiado sua função meramente cognitiva de “asepsia” intelectual do campo psíquico ao mesmo tempo em que clarifica no *Teeteto* outras noções relacionadas aos vínculos sólidos e solidários que unem ciência e tornar-se deus no diálogo. Assim afirmamos porque tal definição nos permite aferir no *Teeteto* tanto o papel epistemológico central que a alma e a ideia cumprem no processo de teomorfose quanto a unidade indissociável entre

pensamento e vida que faz do saber divino bem mais do que atividade cognitiva ou instrumento de sucesso pessoal e político.

Com efeito, o auto-encontro não seria possível sem a mediação da alma enquanto realidade capaz de orientar conscientemente as faculdades de que dispõe, e tampouco ocorreria sem o *eidos* divino devidamente incrustado na interioridade psíquica e com o qual a *psychê* divide a natureza divina “numenal”. Por outro lado, este mesmo auto-encontro também nos permite falar do saber divino como unidade entre método e vida, entre ciência e “mundo da vida”, filosofia e prática ética, pensamento e *eupragia*, na medida em que sua conquista interior implica inapelavelmente o compromisso da alma de tornar externo o conteúdo epistêmico do saber divino, num tipo de “forma de vida” que rompe os limites da simples curiosidade intelectual e do “útil” no sentido do homem dos tribunais. Trata-se, outrossim, de consagrar a existência humana como um compromisso vital e total com a verdade eidética e sua comunicabilidade transformadora.

Por fim, também poderíamos considerar o auto-encontro da alma como uma última representação epistêmica da *homóiosis theoi* no *Teeteto*. Ou seja, tornar-se deus pelo olhar da ciência é o mesmo que conhecer a si mesmo como natureza divina num movimento combinado de, respectivamente, interiorização e verticalização, que permite à alma emular o estado de autossuficiência do *eidos* divino facultando-lhe acesso a sua verdadeira e superior identidade. Esta, portanto, no auto-encontro do indivíduo consigo mesmo, aparece triunfante e poderosa ao termo duma ascensão interior que lançara a alma no rumo dos princípios divinos do mundo, que resguarda inconsciente em si mesma. E é este o único movimento que realmente interessa, e não aquele de Protágoras e Heráclito, que no fundo significa somente manter-se no mesmo lugar, a saber, o sensível. Finalmente, deste movimento só teremos notícia através da personalidade divina de Sócrates, que verdadeiramente nos movimenta qualitativamente na gradação ontológica dos seres. Isto é, nos faz deuses na medida humanamente possível ou torna consciente em nós o divino que nos habita e constitui em profundidade.

#### 4) Conclusão

*Esta manhã, antes do alvorecer, subi numa colina para admirar o céu povoado, E disse à minha alma: Quando abarcarmos esses mundos e o conhecimento e o prazer que encerram, estaremos finalmente fartos e satisfeitos? E minha alma disse: Não, uma vez alcançados esses mundos prosseguiremos no caminho*

Walt Whitman

Antes de tudo, diríamos, é lícito também atribuímos à *homóiosis theoi* a função de “ponto de encontro” categorial reconhecida nos tópicos mais “ruminados” e visitados do *corpus platonicum*. Isto é, noções como ideia, alma, dialética, bem etc. não podem ser compreendidas sem um complexo jogo de referências mútuas no qual cada uma não sobrevive filosoficamente sem a outra. Seria o *corpus*, pois, um tipo de “organismo” conceitual onde os diversos elementos que lhe são constitutivos requerem-se ou são reivindicados à compreensão “isolada” de cada um. Neste sentido, todas as categorias que o compõem reúnem e resguardam em si as outras. O mesmo podemos afirmar quando o assunto é a *homóiosis theoi*. Tal conceito – de complexidade negligenciada ou mesmo ofuscada pelo brilho intenso de outras categorias – quando circunscrito analiticamente exige necessariamente a mobilização dos eixos temáticos mais significativos e relevantes que se reiteram ao longo da produção filosófica de Platão. Sendo assim, podemos considerá-lo – tal como se refere Cherniss à “teoria das ideias” – uma “hipótese unificadora” de todo o *corpus* na medida em que opera ao modo de ponto de “fusão” e convergência categoriais de elevado valor conectivo. Por outro lado, do conceito de *homóiosis theoi* podemos dizer tratar-se igualmente de um fundamento “doutrinário” que aspira – sob a égide da imitação da divindade – ocupar e estruturar todos os âmbitos da experiência do indivíduo compondo um tipo de visão integral da condição humana cuja expressão prática dependeria do saber filosófico como sua condição fundamental e inalienável. Desse modo, a despeito de interpretações açodadas acerca de sua presença nos diálogos, o

assemelhar-se a deus – na moldura total do *corpus* – longe de se encontrar na condição de figura categorial preterível e insignificante e, portanto, inócua para a compreensão dos pontos mais intrigantes e impactantes do *corpus*, aparecem-nos exatamente como elemento de grande poder articulador capaz de garantir acréscimos semânticos aos campos categoriais da psicologia, da ética, da política, da ontologia, da antropologia, da epistemologia e até mesmo à própria concepção platônica de filosofia.

Este juízo geral com o qual abrimos a conclusão da pesquisa é o que fomos obrigados a aceitar ao submetermos o conteúdo da *República* e do *Teeteto* a uma interlocução com o conceito de semelhança a deus. Todavia, a tal juízo não chegaríamos sem o concurso da hermenêutica contemporânea sobretudo de língua inglesa. Foi a partir desta que logramos engendrar alguns dos sentidos éticos, políticos e gnosiológicos com os quais Platão revestiu de densidade heurística o conceito de *homóiosis theoi* nos diálogos supracitados. Em outras palavras, todos os significados aferidos tanto na *Republica* quanto no *Teeteto* acerca do tornar-se divino nas múltiplas acepções que Platão atribuiu a esta possibilidade, de um modo ou de outro, explicitaram-se a partir de análises pré-existentes que demarcam as múltiplas camadas de composição do conceito. Assim é que, por força de tais análises, ficamos a conhecer uma camada “teocrático-jurídica” da assimilação a deus; outra que a substancia enquanto projeto de uma cidade “anárquica” povoada de indivíduos educados para o controle racional de suas existências; outra pela qual a *homóiosis theoi* é certificada como uma espécie de “sincronia intelectual divina” na qual se harmonizam alma e cosmos divinos pela mediação do conhecimento matemático-astronômico; e, por fim, uma última camada na qual a semelhança a deus assume claros contornos éticos que a figuram como “reflexo da virtude” ou signo de retidão moral. Entretanto, tais camadas de sentidos da *homóiosis theoi* deixaram claro – antes mesmo de qualquer consideração sobre o tema extraída diretamente da *República* e do *Teeteto* – a existência de dois padrões hermenêuticos pelos quais a questão pode ser interpretada. Para um desses padrões, trata-se de interpretá-la com base em alguma aspiração escatológica ou solicitação mística e até mesmo religiosa em sentido estrito. Por outro lado, para o outro padrão, o conceito também é permeável a exegeses de teor político, ético e gnosiológico autônomas em relação a um possível



enquadramento, por assim dizer, infra-filosófico. De modo sucinto, o conceito inspirou leituras de fuga e permanência na cidade com claras e distintas implicações à compreensão da mensagem filosófica de Platão em suas múltiplas dimensões. Todavia, tanto na *República* quanto no *Teeteto*, se confirmou a maior fertilidade hermenêutica das leituras, digamos, imanentes que se propõem a considerar o conceito como reserva de signos éticos, políticos e gnosiológicos – tal como verificamos nas análises acima referidas de modo breve. Contudo, que signos são estes que irrompem de uma leitura compromissada com a condição humana situada e sitiada na cidade mesma? Começemos por dar-lhes uma última visibilidade, primeiro na *República*.

Antes de tudo, em relação a este diálogo fundamental à compreensão do tema da semelhança a deus, diríamos que as extrações dos sentidos éticos e políticos da *homóiosis theoi* dependeram de um fundamental elemento pré-compreensivo identificado com um alargamento conceitual do divino que passa a incluir em seu espectro semântico aquilo que Platão denomina alma e ideia. Entretanto, tal dilatação da representação do divino veio acompanhada de uma “transubstanciação” qualitativa de sua natureza da qual são removidos os traços antropocêntricos e metamórficos com os quais as teogonias míticas falsamente a descreviam. Assim é que de uma crítica à representação tradicional da divindade se distingue racionalmente outro quadro definicional que pressupõe possuir o deus uma condição inexoravelmente boa e imutável, algo que o aproxima do campo ontológico no qual Platão situa os objetos matemáticos e finalmente o *eidos*. Em suma, opera-se simultaneamente o ocaso da divindade olímpica e o advento do deus-medida da filosofia cuja superioridade ontológica se mensura e se identifica enquanto capacidade ou poder de operar estados harmônicos em condições conflitantes marcadas pelo dissenso e, portanto, pela presença de forças múltiplas e antagônicas. Isto é, dos escombros de divindades imersas em constantes conflitos e alterações circunstanciais avulta-se um deus cujo modo de existir e produzir realidade se equivalem ao equilíbrio de uma multiplicidade em razão de uma unidade. Este novo deus e seu modo próprio operam uma função hermenêutica capital que nos permitiu distinguir não somente o próprio processo de teomorfose como também as determinações éticas e políticas que na *República* concorrem à efetivação da semelhança a deus tanto em nível intra-psíquico quanto cívico-

social. Em ambos os domínios, trata-se sempre de deificá-los impondo-lhes certa condição de controle e pacificação da desmesura ou do excesso que lhes acarreta. Num e noutro contexto, por intermédio de um agente divino, seja este o *nous* como no primeiro caso seja o filósofo-rei como no segundo, articula-se a teomorfose respectivamente nas esferas psíquica e política através duma ordem ou ajuste adequado entre elementos que as constituem e, não por acaso, *taxis*, *kosmos* e *dikaíosine* são alguns termos dos quais podemos nos servir para juntamente com Platão selar como divina uma realidade.

Entretanto, como isto ocorre e em quais condições se consoma a divinização da alma e da cidade e as qualidades éticas e políticas requeridas às suas elevações ou promoções ontológicas? Antes de qualquer coisa, diríamos: na *República*, os termos de consumação da teomorfose interna e externa são o *nous*, a unidade e a dialética. Desses recursos e de suas relações é que gradativamente se articula no diálogo uma dinâmica de deificação psico-social que reproduz o próprio percurso cognitivo que a alma é obrigada a trilhar quando envolvida com o saber filosófico. Entretanto, o diálogo – em relação ao tema da *homóiosis theoi* – não deve ser lido como obra de exposição analítica das condições epistêmicas que efetivam a assunção da experiência divina; na verdade, nenhum diálogo o é. Nem mesmo o *Teeteto*. Isto é, o que encontramos nestes diálogos quando o assunto é a semelhança a deus são vínculos plausíveis entre o tema e o que escreve Platão acerca do conhecimento e da experiência moral. Estes vínculos, por seu turno, para se revelarem, necessitaram do auxílio de outras categorias estruturantes do *corpus* além de certas “pré-compreensões”, como acompanhamos. Contudo, isto não nos exime de um juízo comparativo entre os diálogos quando o tópico é o quanto de informação gnosiológica sobre a *homóiosis theoi* poderíamos dividir num e noutro. Assim, asseveramos, enquanto no *Teeteto* encontramos as condições formais deste saber que diviniza e deve adequadamente receber o título de *epistêmê*, na *República* lidamos com distintas exposições das etapas ou “esferas ônticas” que a alma é compelida a atravessar caso queira apossar-se, ou melhor, ser possuída pelo supremo objeto divino que a aguarda na fronteira do inteligível. Na verdade, a nós, bem mais interessante pareceu extrair destas exposições um fundamental efeito teomorfizante que esta travessia faz incidir sobre a experiência social e individual da alma encarnada.

Trata-se da conquista da perfeição divina a que chega a alma quando uma unidade é constituída em si mesma e refletida na cidade. Para tanto, primeiramente, credencia-se o *nous* enquanto condição à operacionalização intelectual da unidade, porquanto relacionar-se exclusivamente com os objetos que ao juízo de Platão ostentam maior refinamento ontológico porque, entre outras coisas, são sempre aquilo que são, a saber, unidades estáveis.

Foi o que aprendemos com o processo da teomorfose consubstanciado na analogia da linha. Com efeito, neste símile Platão descreve o que entende por conhecimento vinculando alma, cognição e objeto num processo cognitivo estruturado em proporcionalidades geométricas e nos tipos de objetos com os quais a alma relaciona-se por intermédio das diferentes faculdades ou forças que a coabitam. E dentre estas, Platão indiscutivelmente privilegia o *nous* enquanto única potência psíquica para quem o divino eidético faz aceno e, mais importante, sua tarefa e responsabilidade no processo teomórfico consiste em conduzir a alma à contemplação da perfeição eidética que desponta majestosa ao término do, por assim dizer, auto-mapeamento da alma em função dos diferentes tipos de objetos com os quais se relaciona e nos quais distingue graus de perfeição ou aproximação do melhor estado. Neste sentido, a semelhança a deus, em relação à analogia da linha, pode ser interpretada como assunção da perfeição que devemos reconhecer pertinente somente ao divino e que agora se encontra à disposição da alma que se dispunha a filosofar num contexto de inovação teológica no qual lidamos com um deus que “calcula” e “mensura”, embora antropomórfico não mais se represente. Contudo, muda-se o deus, muda-se o modo de apreendê-lo. Ou seja, conquistar a perfeição da ideia – sucedânea dos deuses – constitui-se como a única possibilidade aberta ao homem de experimentar um nível divino de existência cuja condição insubstituível, sem a qual não se cumpre tal elevação ontológica, consiste em distinguir o *nous* como única garantia de consórcio com a estrutura eidética que gera, mantém e torna o real cognoscível – algo notavelmente descrito na “analogia do sol” que segue a saída da alma do jogo de ilusões a que se acostumara na “caverna”. Portanto, neste sentido, tornar-se deus pode também significar viver sob o império do que Platão julga ser a faculdade da verdade e seu compromisso inadiável e intransferível com uma nova expressão da perfeição divina.

Trata-se, outrossim, duma alma que experimenta viver sua divindade na condição humana sob a forma do controle do *logistikón* sobre as outras forças que nela se acotovelam e reivindicam primazia. Lidamos aqui com a única possibilidade que possui a alma para o enfrentamento filosófico de sua complexa e não raro belicosa composição, o que nos leva à conclusão de que divinizar-se implica necessariamente a contenção de forças anímicas cuja ausência de controle ou autonomia arrasta a alma na direção do caos ou da “informidade”. Todavia, contra esta condição de anomalia ontológica nenhuma medida poderia ser melhor e mais adequada do que a produção da unidade, isto é, a teomorfização mesma. Com efeito, na *República* a alma, a cidade e até mesmo o conhecimento (dialética) encontram na unidade o esteio e o critério fundamental à formulação de suas melhores condições, isto é, de seus estados divinos. Na alma a unidade significa simultaneamente a condição do êxito funcional e ético do indivíduo assim como o eixo sobre o qual apóia o governo de si mesmo. Na cidade, por seu turno, a unidade é incontestavelmente o selo que denota o máximo equilíbrio possível entre as classes sociais que a sustentam. Entretanto, quanto a isto, isto é, relativo à unidade deificante, e de acordo com o paralelismo psico-físico que atravessa a *República*, destacamos uma certa proporcionalidade concernente ao papel que o *nous* e o filósofo divino governante performam no empenho de produção da unidade deificante, seja ela interna ou externa e institucional. Isto é, na produção da teomorfose, o *nous* está para a alma assim como o filósofo-rei está para a *polis* no sentido de que aquele comporta-se tal qual o filósofo-rei da cidade interior psíquica, ao passo que este cumpre o papel de *nous* da alma externa e ampliada que é a *polis*. Em outras palavras, o *nous* é o filósofo-rei que habita e comanda a cidade interna ou psíquica e, *mutatis mutandis*, o filósofo dirigente é o *nous* que habita e comanda a grande alma que é a cidade externa. Todavia, esta equação da deificação não se sustenta sem acolher outra fundamental coordenada que a completa. Referimo-nos à dialética como fator de mediação a unir *nous* e *eidos* numa assimilação total do modo de existir da divindade eidética. Com efeito, na *República* Platão faz depender da dialética a totalidade do seu projeto ético-político e, conseqüentemente, a viabilidade da divinização psíquica e social. E isto porque a dialética – enquanto itinerário metódico conducente à unidade da ideia – cumpre papel

primordial tanto em relação à produção da personalidade ética quanto no ajuste adequado das relações e atribuições das classes sociais, à medida que não há possibilidade de equilíbrio interno e externo sem a *mimesis* psíquica e social da estrutura ontológica una-múltipla da ideia. Neste sentido, o dialético divino opera divinizando tanto o indivíduo quanto a cidade através de um projeto de reconstituição consciente pela atividade noética do modo pelo qual o real em todas as suas dimensões adquire existência e inteligibilidade a partir do seu fundamento inconcusso, a saber, a ideia do bem ou a unidade divina suprema. Trata-se, pois, de inscrever ou reproduzir na alma e na cidade a mais alta das realidades vertida a um só tempo em fundamento ontológico, gnosiológico, psicológico, ético e político.

Entretanto, na *República*, a relação entre dialética e *homóiosis theoi* em sua dimensão estritamente política aponta para uma dinâmica escatológica na qual a cidade concebida em *logos* pelo e para o filósofo divino propõe-se a tornar o ordenamento político bem mais do que o resultado de uma técnica de governo cuja responsabilidade se limita ao amparo da existência material dos cidadãos. Há uma função, digamos, de cuidado “espiritual” que se atribui à *polis*. E ela é central às pretensões platônicas relativas ao conceito da semelhança a deus. Isto é, seja pela educação sob comando do estado seja pela lei promulgada pelo filósofo-rei divino, o papel harmonizador e, portanto, divinizador da *polis* tem como escopo, em última análise, romper o ciclo de reencarnações que faz a alma abandonar de tempos em tempos sua condição divina. Em outras palavras, cabe à estrutura estatal garantir um quadro jurídico-educacional capaz de produzir um tipo de arremedo da existência que a alma experimentava antes de sua encarnação e para a qual deve ser preparada para um retorno definitivo. E nisto a filosofia cumpre papel decisivo. Ou seja, ela seria o vetor dessa imitação limitada e encarnada da própria condição originária da alma, e sua intenção fundamental ao ser incorporada à cidade por intermédio do filósofo-rei consiste em evitar que a alma volte a reinserir-se no circuito das conexões e relações empíricas com a consequente declinação ontológica que isto acarreta à sua condição pura e divina, leia-se, intelectual ou noética.

Por fim, recorrendo à analogia da tecedura amiúde explorada por Platão e como últimas palavras sobre o tema da *homóiosis theoi* na *República*,

diríamos: de toda complexa trama que o tema exige ser urdida à sua compreensão no contexto específico do diálogo, poderíamos enfatizar certos fios fundamentais que comandam a costura dos múltiplos significados da semelhança a deus em seu “tecido” heurístico. Chamamos de “fios” duas noções centrais que parecem acompanhar e orientar a exploração do tema em todo o curso do diálogo compondo o eixo hermenêutico que – juntamente com o divino convertido em ideia – sustenta o desenvolvimento das nuances éticas, políticas e gnosiológicas implicadas nas teomorfoses psíquica e social. A primeira dessas noções diz respeito ao compartilhamento do *genes* da divindade tanto pela *psyché* quanto pelo *eidos* e já foi suficientemente deslindada, significando a semelhança a deus neste contexto, grosso modo, um processo de despertar em si do divino obliterado pela condição encarnada da alma. A segunda noção, por sua vez, faz da semelhança a deus um estado intelectual equacionado ao melhor estado existencial e, portanto, tornar-se deus, neste contexto, pode também designar um novo padrão de exercício intelectual compatível com uma inovadora representação da condição superior da divindade.

Todavia, tal noção sugerida nas páginas da *República* também nos permite encaixar logicamente o *Teeteto* na dinâmica expositiva dos significados epistêmicos do tema da *homóiosis theoi* na díade hermenêutica. Isto é, em relação à teomorfose, o diálogo sobre a ciência opera como texto complementar à *República* no sentido de descrever as condições cognitivas que nos dão acesso epistêmico ao divino-medida. Em outras palavras, na *República*, Sócrates informa sobre a tessitura ontológica de um novo deus, enquanto no *Teeteto* nos diz como e em que condições ele se representa e permite ser intelectualmente conquistado, revelando-se ao longo do diálogo, desse modo, os próprios fundamentos epistêmicos da ciência filosófica concebida por Platão enquanto via racional da qual depende a experimentação possível da plenitude existencial do *eidos* divino pela alma em condição encarnada. Em certo sentido e no fundo, é isto que interessa a Sócrates desenvolver na conversação. Todavia, no *Teeteto*, se pudéssemos condensar com máximo poder explicativo o tema da *homóiosis theoi* e os significados epistêmicos que fomos capazes de extrair, diríamos: a pretexto de comparação dos modos de vidas que iniciam assertivas de teor moral e político no diálogo

e, em certo sentido, culminam no excerto canônico, o que Sócrates delineia – de acordo com nossa leitura – é a afirmação da soberania do divino ideal também na experiência do conhecimento e o papel que exerce na produção do indivíduo a ele assemelhado. Em outros termos, na *República*, grosso modo, ficamos sabendo da completa dependência da compreensão da semelhança a deus em relação à soberania da ideia tanto na cidade quanto na alma.

Por sua vez, no *Teeteto*, teríamos a exposição da soberania do *eidos* no ato cognitivo intelectual acompanhada da apresentação das condições gerais que formalmente nos permitem distinguir a *epistêmê* relacionada ao modo de vida divino de qualquer outra proposta de fundamentação cognitiva que almeje uma ou a melhor condição humana no mundo. Todavia, de tal exposição destacamos a maestria com a qual Sócrates sutilmente nos leva a reconhecer que somente o “dito no não-dito” poderia satisfatoriamente contornar as aporias que envolvem a crucial pergunta pelo conhecimento que ocupa os dialogantes. Isto é, os vínculos da semelhança a deus com a capacidade humana de conhecer que o diálogo nos permite depreender com alguma segurança, seriam impossíveis de revelação sem a presença tácita ou presumida da ideia divina com a qual Platão fornece a Sócrates a “pedra de toque” que distingue e dispõe em condições inconciliáveis os modos de vida divino e não-divino e seus respectivos fundamentos cognitivos.

Neste sentido, a partir desta distinção, o *Teeteto* nos põe frente a uma questão crucial acerca da semelhança a deus, que nos parece percorrer as suas páginas desde o quadro comparativo que Sócrates traça entre o filósofo e o homem dos tribunais até suas investidas contra o quadro mental difundido por Protágoras e Heráclito. Trata-se – eis o que a nós ficou claro ao percorrermos o diálogo – da clivagem entre a *aisthêsis* enquanto fundamento cognitivo do modo de vida não-divino e o *eidos* concebido como critério absoluto da vida filosófica e mais próxima da perfeição ontológica que concerne ao deus. Em certo sentido, devemos a tensão que Sócrates provoca ao cotejar sobre o “quê” se fundam cognitivamente as vidas filosófica e não-filosófica, o subsequente desvelamento das fundamentais condições que viabilizam o saber divino e, conseqüentemente, geram a possibilidade da teomorfização. No campo objetivo, isto é, no que concerne ao objeto da ciência divina, Sócrates trata de propor a “identidade” daquilo que ela conhece como

elemento estruturante de sua cognoscibilidade e existência apreensíveis. Isto é, diferentemente do modo vacilante e contraditório pelo qual o objeto da *aisthêsis* confunde o indivíduo no ato judicativo, o objeto da ciência divina não se deixa apreender ora assim ora assado. Muito pelo contrário, dele se estipula tratar-se duma realidade cuja existência e cognoscibilidade são, respectivamente, estruturada e garantida pelo atributo divino da perseidade, ou seja, o objeto divino da ciência divina é “em si e por si” e, como tal, para ser conhecido despe-se da dependência contextual que enreda o objeto sensível numa série ininterrupta de contradições que decorrem de sua condição relacional e particularizada. E aqui, os limites da *aisthêsis* são claros. Mais do que isto e pior, são perigosos não somente para as nossas pretensões epistêmicas como também sociais. E isto porque nos privam do contato intelectual ou noético com a unidade do divino eidético imprescindível tanto para a personalidade ética e a associação política superior – como vimos na *República* – quanto para nossa capacidade de investigar e interpretar racionalmente o mundo como debatida no *Teeteto*. É precisamente esta unidade que a *aisthêsis* ignora, algo que Sócrates cobra ao matemático Teeteto sob a forma da pergunta pelo “comum” que a percepção – por princípio – não é capaz de extrair dos objetos sensíveis que se lhes apresentam.

Entretanto, para que isto ocorra, isto é, a unidade invisível a olho nu torne-se visível aos olhos vestidos de racionalidade, Sócrates obriga-se a pôr em relevo as razões da fragilidade epistêmica da *aisthêsis* e, assim, orienta a conversação para o momento da revelação de outro pilar epistêmico que no *Teeteto* subscreve a divindade do saber que reivindica. Em outros termos, ao fim das argumentações que gradativamente proscrevem a *aisthêsis* do campo cognitivo epistêmico legítimo, o jovem matemático Teeteto é questionado por Sócrates acerca de um elemento articulador do qual dependeria pôr alguma ordem nas miríades de estímulos sensíveis, porquanto não caberia este papel à percepção, como naquela altura restava claro. Pois bem, este elemento outro não é senão a alma concebida como realidade capaz de corrigir as falhas e inconsistências da cognição perceptiva e para a qual o “comum” exclusivamente dá-se à apreensão.. Sendo assim, teríamos, como acima expusemos, na esfera objetiva, a condição *kath'auto* e a unidade da ideia como determinações fundamentais do saber divino, ao passo que nos limites do



agente cognoscente Sócrates atribui à alma papel insubstituível requerido à efetivação da teomorfose, algo que também se afirma na *República*.

Entretanto, relativo à *homóiosis theoi*, enquanto nesta temos uma complexa psicologia que visa fundamentalmente revelar e relevar o elemento noético enquanto condutor da divinização, no *Teeteto* sequer temos algo que possa se aproximar de um tratado sobre a alma. Isto é, no diálogo sobre a ciência pouco se diz sobre a alma; todavia, concernente à teomorfose, é inegável o quão decisivo é o papel que nele exerce. Dito de outro modo, na *República*, a alma recebe um tratamento minucioso; contudo, para o tema da semelhança a deus o mais significativo é o destaque dado ao *nous* enquanto expressão da alma que ombreia com o divino e, por isto mesmo, conduz e efetiva a teomorfose porque capaz de conhecer algo em relação ao qual compartilha da mesma natureza superior. No *Teeteto*, por sua vez, o conceito de *psychê* não recebe nenhuma atenção privilegiada; porém, quando analisado à luz da teomorfose apresenta-se como ator cognitivo central ao propósito de esterelização epistêmica da *aisthêsis* e, portanto, da justificação cognitiva da vida não-divina. Poremos esta questão central à divinização no *Teeteto* do seguinte modo: no trânsito da vida não-divina à divina – é para isso que serve a filosofia – se interpõe a alma como única realidade apta a efetivar a subversão existencial que deve significar a prática da ciência filosófica enquanto aspiração à *mimesis* do divino. Mais do que isto, é a ela que se dirige o convite lançado pelo filósofo ao homem dos tribunais com o intuito de fazê-lo assumir a via ascendente do saber divino ao termo da qual converte-se numa espécie de prisma psíquico capaz de absorver o múltiplo e dele derivar ou extrair uma unidade. O resultado disto é que a alma conduzida pelo saber filosófico até a altura do olimpo eidético finda por assumir a forma divina como mediação estrutural de sua relação com o mundo material inexoravelmente condenado a conviver com o mal, e isto é, propriamente dito, o que podemos no *Teeteto* designar de semelhança a deus.

Todavia, quais condições se exigem da alma para que enfim cumpra esta processualidade teomórfica, mesmo muito pouco se dizendo sobre ela no diálogo? Entendemos que a primeira destas condições diz respeito à própria capacidade ativa e reflexiva da alma que enquanto elemento pensante é capaz de pôr sob suspeição o valor cognoscitivo da *aisthêsis*, assim como reorientar

as faculdades anímicas no ato de conhecer um objeto. Trocando em miúdos, as potências do corpo devem se submeter às da alma que operam, sobretudo, como elementos decodificantes e sintetizantes dos múltiplos estímulos que a percepção absorve separada e caoticamente. Contudo, o mais importante papel que a alma performa na passagem da vida não-divina à divina e filosófica se inscreve em sua própria constituição ontológica. Trata-se de um poder ínsito que Platão reserva à *psychê* e pelo qual esta é capaz de emular cognitiva e existencialmente a perseidade e unitariedade que perfazem ontologicamente a estrutura do *eidos*. Ou seja, o que credencia a alma a contemplar o “comum” que escapa à percepção tornando-se assim divina, é que ela – tal qual aquilo que é capaz de contemplar – pode também experimentar ser ou estar em si e por si mesma.

A crucial importância da alma acerca da compreensão do binômio teomorfose/ciência no *Teeteto*, embora ela não seja objeto de análise diligente no diálogo, também pode ser aferida a partir desta espetacular e exclusiva habilidade ontológica que Sócrates atribui ao elemento pensante. Isto é, a alma ao pensar filosoficamente atinge o objeto pretendido somente na medida em que mimetiza a condição de perseidade deste. Entretanto, o que pode nos dizer no *Teeteto* esta habilidade da alma quando relacionada aos aspectos epistêmicos da teomorfose e à desqualificação cognitiva da *aisthêsis*? Antes de tudo, tal capacidade se constitui para a alma como condição de acesso ao patrimônio epistêmico divino que carrega em si e que, conhecendo, realiza a função educadora ou teomorfizante da filosofia. Neste sentido, a alma em si e por si pode também significar: primeiro, a capacidade do raciocínio “puro” que permite à alma atingir o “ser” e a verdade das coisas compondo um quadro coerente do real que prescinde do órgão perceptivo. Em outras palavras, a função unificadora e o poder teomorfizante da alma são sustentados por sua capacidade de raciocinar recorrendo somente às formas divinas ou à estrutura eidética prévia que subjaz em si. Por outro lado, a alma em si e por si pode também significar a condição do diálogo da alma consigo mesma pelo qual Platão define o pensamento no *Teeteto* e a capacita a lidar com o conteúdo eidético livre das contradições judicativas que emergem da *aisthêsis*. Finalmente, a alma em si e por si também se constitui como condição do seu autoencontro enquanto realidade divina que sela pela via intelectual o propósito

mesmo da vida filosófica. Isto é, somente a alma em si e por si lidando cognitivamente com o *eidos* divino sem nenhuma interferência da *aisthêsis* facultaria ao indivíduo apropriar-se de sua profunda e radical natureza. Tornar-se em si e por si, portanto, é para a alma fundamental condição epistêmica à assunção do seu estado divino e, invariavelmente, podemos associar esta possibilidade à longa e diligente análise a que Sócrates submete as pretensões epistêmicas da *aisthêsis* em boa parte do *Teeteto*. Em outras palavras, epistemicamente, tornar-se deus para a alma é o mesmo que reativar a isomorfia entre ela e o *eidos* divino por nós designada “simetria ontológica”, no sentido de que o ato cognitivo deificante que opera a experiência filosófica e divina separando-a da vida sem reflexão do homem dos tribunais – é disto que trata o *Teeteto* quando o assunto é a *homóiosis theoi* – requer a constrição do elemento pensante em relação à realidade ontologicamente periférica do corpo. Para tanto, se faz necessária a crítica prévia da percepção não somente por ser nosso filtro cognitivo primário mais fiel ao corpo do que à alma, por assim dizer, mas, sobretudo, por se constituir, por isto mesmo, enquanto impeditivo cognitivo ou empecilho que dificulta e inibe a conquista pelo homem dos tribunais do modo de vida divino, único compatível com a profunda natureza divina de sua alma e identidade. Todavia, a contrapartida à *aisthêsis* e o modo de vida que lhe é compatível, mas inadequado ao homem, Sócrates anuncia no *Teeteto* descrevendo – direta ou indiretamente – a própria disciplina, ou melhor, o peculiar *ethos* epistêmico do pensamento que define a filosofia e, sendo assim, o tornar-se semelhante a deus nas mais diversas, inventivas, inovadoras e conectadas acepções que fomos capazes de extrair de dois dos textos fundamentais relacionados ao tema no *corpus*.

Por outro lado, e por fim, este singular *modus mentis* que estrutura o *ethos* epistêmico da ciência divina e divinizante depende fundamentalmente dos conceitos de *eidos* e *psychê*, como acompanhamos nas páginas da *República* e do *Teeteto*. Isto é, sem a articulação entre alma e ideia se desvanece qualquer compreensão do tema da *homóiosis theoi* tanto num quanto noutro diálogo. Porém, destas relações entre *eidos* divino e *psychê* que tecem a divinização na *República* e no *Teeteto*, ainda podemos extrair uma derradeira nota relevante que se encontra no cerne semântico da *homóiosis theoi* na díade hermenêutica e se constitui como determinação axial do sentido

fundamental da prática filosófica divinizante tal como entendemos que Platão a concebera. Referimo-nos à afirmação da filosofia como prática e pensamento emancipatórios que dependem de aceitarmos a alma enquanto realidade de natureza divina que possui em si mesma tudo o que precisa para elevar-se e refinar-se ontologicamente e assim melhorar seu presente encarnado e projetar sua futura condição de estado divino puro. E disto Platão nos convence por intermédio de um complexo e multifacetado processo de “psicologização” e “verticalização” da verdade sobre o ser – no sentido explanado – pelo qual a experiência divina nos é facultada e que, principalmente, ocorre na, beneficia a, e depende todo ele da própria alma. Em termos mais precisos, tem seu lugar exclusiva e totalmente na *psychê* noética interpretada como remanescente da origem divina do indivíduo, contudo rebaixada e contida em suas habilidades superiores tanto pela matéria corruptível quanto pela desmesura de outras potências anímicas infra-intelectuais ou alógicas. Entretanto, ainda que constrangida e limitada por esta condição contraditória, a alma resguarda e acalenta em si o *eidos* divino consolidado como critério absoluto de sua verdadeira identidade e lembrança constante do seu lugar de origem e destino. Trata-se, enfim, de reconhecer a prática emancipatória e divinizante da filosofia como resgate noético/intelectual do já possuído embora esquecido e disponível em estado de latência, cujo eco programático longínquo encontramos surpreendentemente nas seguintes palavras de Hesse que encerram esta tese e em relação às quais não estranharíamos se tivessem sido ditas pelos lábios de Sócrates para serem devidamente recepcionadas nos ouvidos de Teeteto em tom de advertência iniciática:

Nada lhe posso dar que já não exista em você mesmo. Não posso abrir-lhe outro mundo de imagens, além daquele que há em sua própria alma. Nada lhe posso dar a não ser a oportunidade, o impulso, a chave. Eu o ajudarei a tornar visível o seu próprio mundo, e isso é tudo<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> HESSE 2020.

## 5) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ANNAS, J. “*Becoming like God: Human Nature and the Divine*”. In: J. Annas (Ed.), *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

ARMSTRONG, J.M. “*After the Ascent: Plato on Becoming Like God*”. In: D. Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 171-183. Oxford: Oxford University Press, 2004.

BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Editora Moderna, 1996.

BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BRISSON, L., PRADEAU, J. F. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BALLAUFF, T. *Die Idee der Paideia. Eine Studie zu Platons “Höhlengleichnis” und Parmenides “Lehrgedicht”*. Meisenheim/Glan: A. Hain, 1952.

BEIERWALTS, W. *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. München: Uni-Druck Novotny & Söllner, 1957.

BROADIE, S. “*Theodicy and Pseudo-History in the Timaeus*”, In: D. Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21: 1-28. Oxford: Oxford University Press, 2001.

BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis-Cambridge: Hackett, 1990.

\_\_\_\_\_. *The truth of tripatition*. The aristotelian society, 2006.

CAMPBELL, G. "Zoogony and Evolution in Plato's *Timaeus*: The Presocratics, Lucretius and Darwin", In: M.R. Wright (Ed.) *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*. London/Swansea: The Classical Press of Wales, London/Swansea. 2001.

CARONE, G. R. *A Cosmologia de Platão e suas Dimensões Éticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CARROLL, S.M. "Time and Change in an Eternal Universe". In: Richard D. Mohr e Barbara M. Sattler (Eds.) *One Book The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2010.

CHERNISS, H. F. "The Sources of Evil According to Plato". Leiden: Leonardo Taran(Ed.), 1977.

\_\_\_\_\_. *A economia filosófica da teoria das ideias* (tradução de I. Franco). O que nos faz pensar, [S. l.], v. 2, n. 02, 109-118, jan. 1990. ISSN 0104-6675.

COOPER, J.M. *Plato Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1977.

CAMBIANO, Giuseppe. *Platone e le tecniche*. Roma: Editora Laterza, 1991.

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. New York: Dover Publications, 2003

\_\_\_\_\_. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1937.

\_\_\_\_\_. *The division of the soul. Hibbert Journal*, 1929-30.

\_\_\_\_\_. *Psychology and social structure in the Republic of Plato.*

The classical quarterly. Vol. 6, nº 4, out. 1912.

CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU, Ed. da universidade de São Paulo, 1973.

DERBOLAV, J. *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

DORTER, K. *Form and Good in Plato's Eleatic dialogues. The Parmenides, Theaetetus, Sophist and Statesmen*. Berkeley: University of California Press, 1994.

DELCOMMINETTE, Sylvan. *Facultés et parties de l'Âme chez Platon*. In the eletronic journal of the international Plato society, nº 8., 2008.

DETIENTNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2001.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1977.

ERLER, M. *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*. Berlin/New York: De Gruyter, 1987.

FINE, Gail. *Plato: Metaphysics and Epistemology. Oxford Readings in philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FLAKSMAN, Ana: *ser, aparecer e devir. Heráclito no Teeteto de Platão: Anais da filosofia Clássica*, vol. 8, nº 16, 2014.

FERRARI, G. R. F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. New York: Cambridge University Press, 2007.

FREDE, D. *Platons Phaidon. Der Traum Von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999

FERBER, R. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989.

FESTUGIÈRE, A. J. *Le sens philosophique du mot AION*. La Parola del Passato 10 (1949).

\_\_\_\_\_. *Les trois "Protreptiques" de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*. Paris: Vrin, 1973.

GIGON, O., ZIMMERMANN, L. *Lexicon der Namen und Begriffe*. Zurich/München: Artemis Verlag, 1975.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963.

GUTHRIE, W.K.C. *The Greeks and their Gods*. Boston: Beacon Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GADAMER, H. J. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

HARTMANN, N. *Platos logik des seins*. Berlin: De Gruyter, 1965.



- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo, Parte I*. Petropolis: Editora Vozes, 1989.
- HESSE, Hermann. *O lobo da estepe*. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1996.
- HACKFORTH, R. *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge: The University Press, 1945.
- HÖFFE, O. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie Von Recht und Staat*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1987.
- HIRSCHBERGER, J. *Geschichte der Philosophie*. Freiburg: Herder/Freiburg, 1980.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- JOHANSEN, T. K. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KAUFMANN, C. *Ontologie und Handlung. Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1993.
- KUTSCHERA, F. *Platons Philosophie*. Paderborn: Mentis-Verlag, 2002. 3 v.
- KRAMER, H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte des platonischen Ontologie*. Heidelberg: C. Winter, 1959.
- LAVECCHIA, S. *Una via che conduce al divino: La "homoioisi theo" nella filosofia di Platone*. Milan: Vita e Pensiero, 2006.
- LEGGETT, A.J. "Plato's Timaeus: Some Resonances in Modern Physics and

*Cosmology*”, In: Richard D. Mohr e Barbara M. Sattler (Eds.) *One Book The Whole Universe: Plato’s Timaeus Today*. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2010.

LONG, A. “*Cosmic Craftsmanship in Plato and Stoicism*”, In: Richard D. Mohr e Barbara M. Sattler (eds.). *One Book The Whole Universe: Plato’s Timaeus Today*. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2010.

MAHONEY, T.A. “*Moral Virtue and Assimilation to God in Plato’s Timaeus*”, In: D. Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28: 77-92, Oxford:Oxford University Press, 2005.

OTMANN, H. *Geschichte des politischen Denkes. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. München: J.B. Metzler, 2001.

PLATÃO. *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor*, Trad. Carlos Alberto Nunes, 3ª Edição. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Banquete – Apologia de Sócrates*, Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Protágoras – Górgias – Fedão*, Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.

\_\_\_\_\_. *Filebo*. São Paulo: Editora PUC-Rio; Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *As leis*. São Paulo: Edipro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2020.

PLOTINUS. *The Enneads*. Tradução Stephen MacKenna. New York: Larson Publications, 1992.

PLOTINO. Tradutor: Américo Sommerman. São Paulo: Editora Polar, 2007.

Pré-socráticos. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.

PHILIP, J. A. *The megista gene of the Sophistes*. Toronto: University of Toronto Press, 1969.

ROSEN, S. *Plato's Republic: a study*. New Haven, CT, USA: Yale University Press, 2005.

ROBIN, Leon. *Platão*. Lisboa: Editorial Inquérito, 2001.

ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

RUSSEL, D.C. "Virtue as 'Likeness to God' in Plato and Seneca", *Journal of the History of Philosophy* 42(3), 241-260, 2004.

RUE, R., *The philosopher in flight: the digression in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

SPAEMANN, R. *Die Philosophenkönige*. In: HÖFFE, O. *Platon, Politeia*. Berlin: Akademie Verlag, 2011.

SCHENKE, S. *Logik des Rückstiegs. Vom Sinn der katabasis in Platons Höhlengleichnis*. München: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997.

STERN, P. *Knowledge and politics in Plato's Theaetetus*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.

SEDLEY, D. "Becoming like God' in the *Timaeus* and *Aristoteles*", In: T. Calvo

e L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias*, Procs. of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers (International Plato Studies 9), Sankt Augustin, Academia Verlag, 327-339, 1997.

\_\_\_\_\_. “*The Ideal of Godlikeness*”, In: Gail Fine (Ed.) *Plato 2*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SILVERMAN, A. “*Ascent and Descent: The Philosopher’s Regret*”. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. “*Philosopher-Kings and Craftsman Gods*”. In: Richard D. Mohr e Barbara M. Sattler (Eds.). *One Book The Whole Universe: Plato’s Timaeus Today*. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2010.

SMITH, W. *The Wisdom of Ancient Cosmology*. Oakton: The Foundation for traditional Studies, 2009.

STEIN, Ernildo. *O logos hermenêutico. Estrutura do sentido e sentido da estrutura in Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SCHAFER, C. *Léxico de Platão*. São Paulo : Edições Loyola, 2012.

SASSI, Maria Michela. *A lógica do eikós e suas transformações: Xenófanex, Parmênides, Platão*. Anais da filosofia clássica, vol. 10 nº 19, 2016 ISSN 1982-5323, tradução de Luiz Otávio Mantovaneli.

TIPLER, F. *The Physics of Immortality*. New York: Anchor Books, 1995.

TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his works*. New York: Dover Publications, 2001.

TRABATTONI, F. *Platone*. Roma: Carocci Editori, 1998.

VLASTOS, G. *Plato's Universe*. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2005.

\_\_\_\_\_. *Degrees of reality in Plato*. In: BAMBROUGH, R.(ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge & Keegan Paul, 1965.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

VELOSO, Cláudio William. *A verdadeira cidade de Platão*. *Kriterion* [online]. 2003, vol.44, n.107, pp.72-85. ISSN 1981-5336.

WALDENFELS, B. *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*. Meisenheim: A. Hain, 1961.

WIELAND, W. *Platon und der Nutzen der idee. Zur Funktion der idee des Guten*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1(1976).