

## 4

### ***Homoiosis theoi* e a descida do filósofo**

“In our era, the road to holiness necessarily passes through the world of action.” Esta é uma citação do livro *Markings*, de Dag Hammarskjöld, secretário-geral da ONU entre 1953 e 1961.<sup>1</sup> Ela poderia servir como epítome para uma certa visão da *homoiosis theoi*, expressa, por exemplo, no artigo *Ascent and Descent: The Philosopher’s Regret*, de Allan Silverman.<sup>2</sup> Silverman associa a assimilação a deus com a ascensão do filósofo para a contemplação do Bem, descrita na *República*.<sup>3</sup>

É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a [...] ver o Bem e empreender aquela ascensão, e uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o Bem, não lhes autorizar [...] (p)ermanecer lá e não querer descer novamente [...] (*Rep. VII* 519b)

Havendo alcançado o conhecimento do Bem e das demais Formas – em outras palavras, havendo-se assemelhado a deus –, o que faria o filósofo então? Não há consenso entre os comentadores quanto a isto. Alguns consideram que ele retornaria para governar a cidade, enquanto outros – entre eles, Christopher Bobonich e David Sedley – invocam razões de diferentes ordens para duvidar da descida. Para Bobonich, estas adviriam das próprias condições da *Kallipolis* tripartida, que redundariam afinal na impossibilidade da educação dos não-filósofos.<sup>4</sup> Já Sedley, partindo do que em geral se identifica como uma leitura plotiniana da *homoiosis theoi*, defende que, uma vez conhecido o Bem, o filósofo permaneceria em sua contemplação, alienado de todo empreendimento mundano.<sup>5</sup>

Ao contrário destes, Silverman crê na descida. A interpretação plotiniana, ele acredita basear-se num equívoco.<sup>6</sup> Embora alguns médio- e neoplatônicos

---

<sup>1</sup> HAMMARSKJÖLD 2006, p. xxi.

<sup>2</sup> SILVERMAN 2007.

<sup>3</sup> Citações da *República*, conforme PLATÃO 2006.

<sup>4</sup> BOBONICH 2002.

<sup>5</sup> SEDLEY 2008.

<sup>6</sup> Segundo Silverman, o equívoco teria sido fomentado pela influência indevida das ideias de Aristóteles, para quem as virtudes intelectuais podiam ser exercidas independentemente das práticas, e que também defendia que mais contemplação sempre resultaria em maior felicidade. John Dillon tem uma visão mais nuançada sobre a influência aristotélica sobre Plotino (DILLON

tenham realmente favorecido a leitura da *homoiosis theoi* como fuga do mundo, tal não seria a posição do próprio Plotino.<sup>7</sup> No quinto tratado da primeira *Enéada*, por exemplo, Plotino defende que a felicidade da vida humana perfeita – aquela vivida em identificação com a hipóstase do Intelecto<sup>8</sup> –, uma vez alcançada, não pode jamais ser perdida, ou tampouco aprimorada. Ademais, para Plotino a alma do filósofo tem “dupla fase”, uma das quais focada no interior, mantendo-se sempre próxima a sua fonte intelectual, enquanto a outra se volta para fora, para o mundo da ação e da produção, de modo que “em sua ação, a alma ainda contempla”.<sup>9</sup> A descida do filósofo, portanto, não implicaria em qualquer prejuízo para sua felicidade contemplativa, constituindo, na verdade, o meio adequado para a manutenção da mesma, já que toda a metafísica plotiniana exige este voltar-se de cada hipóstase, da contemplação da hipóstase superior para o seu próprio nível de realidade.

Aos que identificam na natureza humana – na alma encarnada, dividida entre os apelos e impulsos discordantes das suas três partes – o empecilho para a descida, Silverman argumenta que é preciso considerar, ao lado da inevitabilidade da ignorância, também a possibilidade do conhecimento do Bem, que se franqueia

---

1996, p. 331). Segundo ele, Plotino teria largamente ignorado as principais doutrinas da *Ética a Nicômaco*, e, mesmo quando se utilizava de formulações aristotélicas, ele frequentemente o fazia com fins opostos aos de Aristóteles. Para Dillon, a única doutrina aristotélica básica com que Plotino estava francamente de acordo seria exatamente a da finalidade da vida como contemplação e divinização, conforme proposto na *Ética a Nicômaco* X.7. E, neste ponto, a concordância seria igualmente com Platão, como também salienta Sedley (ver Capítulo 2).

<sup>7</sup> Na leitura de Silverman, a sugestão para que nós *escapemos* da terra para o céu, como aparece no *Teeteto* 176a-b (“That is why a man should make all haste to escape from earth to heaven [...]”), não deve ser lida como uma injunção para que *fujamos* do mundo ou do corpo. Na sua sequência, a mesma passagem esclareceria isto: “[...] and escape means becoming as like God as possible; and a man becomes like God when he becomes just and pious, with understanding.” (Citações conforme a tradução de M.J. Levett, em COOPER 1997). Em português, o contraste entre as noções de escapada e de fuga – a primeira admitindo o sentido de fuga passageira – presta-se bem à distinção proposta, embora a tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO 2001, por exemplo, utilize o verbo fugir, em vez de escapar.

<sup>8</sup> A metafísica plotiniana assume uma hierarquia de três hipóstases ou princípios: o Um (a hipóstase mais elevada), o Intelecto e a Alma.

<sup>9</sup> “[...] Soul has a double phase, one inner, intent upon the Intellectual-Principle, the other outside it and facing to the external; by the one it holds the likeness to its source; by the other, even in its unlikeness, it still comes to likeness in this sphere, too, by virtue of action and production; in its action it still contemplates [...]” *Enéadas* V.3.7, cf. PLOTINUS 1992 (SILVERMAN 2007 cita esta passagem incorretamente como *Enéadas* III.8.4). A posição de Filón a este respeito se assemelharia à de Plotino. Nas palavras de Carlos Lévy, para Filón, “[i]t is necessary to flee the world in order to come face to face with God, but also to deepen one’s insertion into the world in order to experience a relationship with God through meeting others.” Quanto aos embates da vida política, a opinião de Filón era inequívoca: “It is good to fight out first the contest of the practical life (*bios praktikos*) before proceeding to the contemplative life (*bios theoretikos*), for the former is a prelude to the latter, which is a more advanced contest’.” (LÉVY 2009, pp. 168 e 171).

a todos.<sup>10</sup> Tendo esta em mente, e recorrendo à memória do seu próprio e bem-sucedido esforço ascensional, o filósofo não pode senão optar por baixar à cidade, decidido a ali promover tanto bem quanto lhe seja possível, o que se traduz em tentar fazer de cada cidadão também um filósofo.

Uma dificuldade no entanto se apresenta à visão otimista de Silverman, que é a de nela acomodar a relutância do filósofo quanto à descida. Se esta se faz sem qualquer prejuízo para a sua felicidade, e em consonância com a natureza que lhe transmite o conhecimento do Bem – causa de tudo o que é justo e bom –, por que o filósofo precisa ser compelido a governar, como sugere Sócrates na passagem abaixo?

Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. (*Rep. VII* 540b)

Para Silverman, a resposta se encontra na consciência que o filósofo mantém – junto com o próprio Platão – da inevitabilidade do mal no mundo; na sua percepção, portanto, de que a maximização do bem por ele visada acha-se de antemão baldada, já que a melhor cidade que jamais se poderia construir é a *Kallipolis* tripartida e não a “cidade verdadeira” (*Rep. II* 372e), em que todos seriam filósofos.

Para melhor compreender o filósofo-governante em sua relutância, Silverman propõe compará-lo ao deus criador do *Timeu*, o Demiurgo. Evidenciam-se importantes semelhanças entre ambos: filósofo e Demiurgo identificam-se com a razão, e o primeiro, quando em estado contemplativo, assemelha-se ele próprio a deus. Ademais, o Demiurgo e o filósofo são igualmente criadores: o Demiurgo produz o cosmos pelo ordenamento da matéria física preexistente; o filósofo-governante produz a *polis* ao ordenar as almas – também elas já pré-formadas – dos seus cidadãos.<sup>11</sup> Nas suas respectivas obras,

<sup>10</sup> Isto é o que Silverman identifica como a *perspectiva absoluta* sobre o Bem.

<sup>11</sup> Silverman ressalta que o filósofo, num certo sentido, cria a si próprio, mas ele se esquivava de discutir se a autocriação valeria também para o Demiurgo. De todo modo, como ele se mostra favorável a uma leitura que não distingue o Demiurgo e a Alma do Mundo, o fato de esta última haver sido criada pelo primeiro sugere que devemos admitir mais esta semelhança entre os dois criadores.

ambos os criadores, sendo puro *nous*, agem sempre guiados pelo Bem, e motivados pelo desejo de produzir o melhor resultado possível. O próprio Bem, ao lado das demais Formas das virtudes, é o que serve como modelo para o filósofo-governante. Assim como o Demiurgo, portanto, que cria o cosmos ao reproduzir no mundo sensível as diversas partes do seu modelo inteligível – ou seja, cada uma das espécies animais que compõem a Criatura Vivente (*Tim.* 30c) –, também o filósofo engendra ordem ao reproduzir nas almas, pela educação dos cidadãos, as diferentes virtudes.<sup>12</sup>

Outro paralelo ressalta do fato de que tanto o filósofo quanto o Demiurgo lançam-se às suas obras com pleno conhecimento de que resultarão imperfeitas, não apenas pelo seu estatuto metafísico de entidades criadas, mas pela especial recalitrância dos materiais de que se compõem.<sup>13</sup> No caso do cosmos, tal recalitrância encontra-se explicitamente incorporada na dinâmica da Necessidade, a “causa errante”, que sempre induz movimentos para além do controle do Demiurgo, e requer convencimento para que possa “dirigir para o bem a maior parte das coisas que nascem” (*Tim.* 48a). Semelhante resistência o filósofo depara na imperfeição empírica das almas encarnadas. A ação individual de cada alma, cegamente impelida por apetites e paixões, tende a contrariar os desígnios racionais, e, mesmo quando não o faça, a própria dinâmica da vida em comunidade favorece a que movimentos bem-intencionados produzam repercussões indesejadas sobre as almas alheias. Também na *polis*, portanto, uma espécie de causa errante atua constantemente, introduzindo imperfeições secundárias na criação do filósofo.

Dadas as evidentes semelhanças entre a condição do Demiurgo e a do filósofo, como se justificaria então – indaga-se Silverman –, que o *Timeu* jamais nos apresente o Demiurgo como de algum modo compelido a criar, ou criando com relutância? A resposta seria simples: para o Demiurgo inexistente uma alternativa. Ainda que os materiais à sua disposição fossem melhores, menos infensos ao tratamento pela razão, não haveria qualquer outro mundo cuja criação ele pudesse cogitar. O cosmos que o Demiurgo produz vem a ser, a um só tempo,

<sup>12</sup> Assumindo-se a inexistência tanto de uma Forma do estado como de uma Forma do cosmos. Silverman não se mostra consistente neste ponto: em SILVERMAN 2010 (p. 62), ele afirma que a Criatura Vivente seria a Forma do cosmos – cosmos cujas partes, com exceção da Alma, contariam também com as suas Formas correspondentes.

<sup>13</sup> Ver CHERNISS 1977.

o único e o melhor que ele poderia trazer à existência. Isto, argumenta Silverman, contrasta flagrantemente com a posição do filósofo, a quem a *perspectiva absoluta* – isto é, a certeza de que a ascensão ao Bem franqueia-se a todos os homens – assegura da atualidade potencial da cidade perfeita, a cidade dos filósofos. A relutância do filósofo-governante radica-se assim na sua consciência de que a maximização do bem, embora factível, encontra-se fora do seu alcance.

Mas o que resultaria exatamente, pergunta agora Silverman, se a cidade ideal viesse a ser mais do que uma mera potencialidade? Eis a sua resposta: “the true city [...] is no city at all”.<sup>14</sup> Com cada qual governando a si próprio, a cidade verdadeira redundaria antes em anarquia do que numa comunidade organizada – ou, para dizê-lo de outra forma, mas ainda com Silverman: em sua condição ideal o estado evapora, como se evapora o ego na contemplação do Bem. No domínio político, portanto, a *polis* do filósofo mostra-se uma construção inviável, embora Silverman acredite que Platão a tenha vislumbrado na própria *República*, sob a forma da “cidade dos porcos” (descrita em *Rep. II* 369b-372e). Esta consistiria numa comunidade de cidadãos cujos desejos e necessidades corporais viram-se reduzidos ao mínimo, por efeito da educação. Uma vez tendo aprendido a satisfazer as suas necessidades básicas,<sup>15</sup> os cidadãos deixariam de interferir uns com os outros, e seguiriam cuidando cada qual dos seus próprios afazeres, naquilo que poderia bem constituir a verdadeira definição da cidade justa, buscada na *República*. Esta é, no entanto, uma visão controversa, e Silverman arrola ele mesmo objeções já levantadas por John Cooper e por Allan Bloom, para quem a cidade dos porcos não poderia ser considerada ideal precisamente porque a necessidade de filosofia e justiça ali sequer se apresentaria. De qualquer forma, é entre a *Kallipolis* e a cidade dos porcos que Silverman identifica o tipo de alternativa – entre um bom factível e um melhor irrealizável – que se coloca na raiz do pesar do filósofo.<sup>16</sup>

Adotando a perspectiva de Silverman, nós estaríamos então justificados em incluir o descenso dos homens justos – da condição ideal de consorciados às

<sup>14</sup> SILVERMAN 2007, p. 43.

<sup>15</sup> “Se estivesses a organizar [...] uma cidade de porcos, não precisavas de outra forragem para eles”, é o comentário de Glauco à primeira descrição da *polis* feita por Sócrates (*Rep. II* 372e).

<sup>16</sup> “The philosopher’s regret” é a expressão empregada por Silverman para se referir à hesitação do filósofo na descida à cidade.

estrelas<sup>17</sup> para a de filósofos-governantes – como uma das transições admissíveis na dinâmica evolucionária do universo de Platão, mas sempre ressalvando que, neste caso específico, posteriores recaídas em formas de vida mais primitivas estariam interditas, já que aquele que se haja um dia assimilado a deus não mais se sujeitaria a tal degeneração. O descenso assim considerado configuraria, portanto, não uma queda, mas sim o cumprimento de uma tarefa a que a própria *homoiosis theoi* obriga, de vez que conhecer o Bem implica em *desejar fazer o bem*, ainda que o resultado da ação se mostre invariavelmente aquém das intenções.

O estado psicológico do filósofo em tal movimento – a sua recalitrância ou o seu pesar na descida – merece alguns comentários. De modo geral, a visão de Silverman quanto ao mito da criação do *Timeu* se coaduna bem com a de Gabriela Carone.<sup>18</sup> Como esta, Silverman também identifica na atividade criadora do Demiurgo um modelo para a nossa própria ação sobre o mundo – sobre nós mesmos, sobre os outros, e sobre a *physis*. A desenvoltura do criador cósmico ao lidar com condições materiais adversas é igualmente enfatizada por ambos como um exemplo a ser seguido.<sup>19</sup> Em princípio, portanto, as mesmas implicações éticas se podem deduzir das posições dos dois comentadores. No entanto, Silverman introduz um complicador neste quadro, quando ele interpreta a narrativa da criação do *Timeu* como um mito educativo<sup>20</sup> – e, consistentemente, o Demiurgo como um símbolo para nós mesmos e, portanto, para o filósofo – ao mesmo tempo em que tenta justificar o contraste entre as condições psicológicas do criador do cosmos e do criador da *polis*. Para que recapitulemos: segundo Silverman, o filósofo reluta porque consegue vislumbrar uma alternativa melhor para a sua criação; o Demiurgo, em contraste, carece de alternativas, e por isso cria sem relutância. Em que sentido seria possível interpretarmos estas duas condições contraditórias, dado que devemos acreditar que os dois agentes se reduzirão afinal a um só e o mesmo, numa leitura ética do *Timeu*?

<sup>17</sup> O que aqui equivaleria a assimilados a deus ou ao Bem.

<sup>18</sup> CARONE 2005.

<sup>19</sup> “[...] the Demiurge acts, for the sake of the good, to bring about the physical cosmos, which he understands will include randomness, the precise occurrences of which he will not be able to anticipate. *In so far as the Demiurge is us, we know all this too.*” SILVERMAN 2010, p. 66 (o grifo é nosso).

<sup>20</sup> “I think the account is ‘for the sake of instruction’ [...]” SILVERMAN 2010, p. 55, nota 2.

Em busca de uma resposta, é conveniente que nós distingamos inicialmente, na criação do universo, o domínio físico do domínio biológico.<sup>21</sup> Na formação de ambos, o Demiurgo se debateu com a recalcitrância dos elementos, e foi preciso negociar uma solução de compromisso com uma causa auxiliar – a Necessidade –, para levar a cabo a sua obra. Matéria e Necessidade constituiriam assim condições inescapáveis para a ação criadora, e, neste sentido, inexistiria razão para que o Demiurgo viesse a alimentar pesares quanto à criação, tendo realizado o melhor trabalho possível com o que se entende serem os únicos (e também os melhores) instrumentos ao seu dispor. Há, no entanto, um aspecto que distingue a formação do universo físico da formação do universo biológico, como descritas no *Timeu*.<sup>22</sup> No que se refere ao primeiro, o Demiurgo é a única causa primária envolvida; quanto ao segundo, recordemos que coube aos deuses do céu – deuses criados – parte do trabalho de formação dos seres mortais.<sup>23</sup> O universo biológico – ao contrário do físico – não constitui, portanto, obra exclusiva do Demiurgo. Parece ser assim necessário qualificarmos a interpretação proposta por Silverman. No que concerne exclusivamente ao seu próprio papel criador – que vai se restringir, como vimos, à geração do mundo físico e da alma imortal – o Demiurgo, de fato, nada teria a lamentar. No que concerne, por outro lado, à geração do homem – e, a partir deste, das demais raças mortais –, seria preciso trazer em questão os deuses do céu, se pretendemos investigar possíveis razões para pesar ou lamento.

<sup>21</sup> Como fica claro a seguir, nós aqui associamos o termo “biológico” apenas aos seres vivos mortais. Esta distinção entre biológico e não-biológico no universo do *Timeu* não é, evidentemente, platônica.

<sup>22</sup> É interessante observar que alguns cientistas admitem hoje a possibilidade de que a vida deva ser considerada um fenômeno tão fundamental quanto as forças da física, numa discussão remanescente das suscitadas pelo *vitalismo*, dois séculos atrás. A vida não seria um fenômeno derivado, mas gozaria de um status semelhante ao das interações fundamentais da física. Tal possibilidade é geralmente aventada no contexto dos debates sobre o chamado *princípio antrópico*, segundo o qual as condições físicas do universo teriam evoluído de forma a orientá-lo na direção do surgimento da vida consciente (ver, por exemplo, DAVIES 2007, capítulos 9 e 10, e o Capítulo 5, a seguir). A abordagem do *Timeu* parece bastante moderna, neste aspecto. Citando Lavecchia: “Il ‘logos peri physeos tou pantos’ che Timeo viene invitato ad esporre inizia dalle origini del cosmo e no può non culminare in una rappresentazione dalla natura e del telos dell’uomo.” LAVECCHIA 2006, p. 156.

<sup>23</sup> Pesquisas recentes em astrobiologia sugerem que a matéria-prima da vida – especificamente, as substâncias químicas precursoras das moléculas de RNA e DNA – se originaria nas estrelas, como indica a descoberta das referidas substâncias em fragmentos de meteoritos (cf. MARTINS et al. 2008). O mito verossímil do *Timeu* se mostra assim bem próximo da realidade, quando descreve a geração da vida em nosso planeta.

O *Timeu* é omissos quanto a condicionantes adicionais – além daquelas impostas pelos elementos e pela Necessidade – sobre o trabalho criativo dos “deuses novos” (*Tim.* 42d), mas é razoável supor que estas seriam inerentes à própria natureza da tarefa de plasmar seres mortais,<sup>24</sup> cujo estatuto já pressupõe – para além da possibilidade do mal moral – todo o cortejo dos males naturais, como a doença, a velhice e a morte. Em outras palavras, tendo sido convocados a participar justamente da formação – segundo um modelo preexistente – das menos afortunadas dentre as raças viventes, os deuses do céu encontrariam escassa razão para lamentar o seu papel de cocriadores do cosmos: mais ainda do que ao Demiurgo, a eles lhes faltariam alternativas que pudessem justificar a sua eventual relutância nesta empresa.<sup>25</sup>

Na medida em que nós somos o Demiurgo, como sugere Silverman, ou – o que resulta equivalente – na medida em que devemos nos espelhar na sua ação criadora, se almejamos nos assemelhar a deus, em que pé nos deixariam as considerações acima? A descida do filósofo, da contemplação do Bem para o governo da cidade, pode ser entendida, no contexto da teologia platônica, como um momento culminante na *homoiosis theoi*, aquele em que, tais como verdadeiros deuses, nós temos ocasião de expressar a nossa bondade.<sup>26</sup> Por que motivo, justo então, nós deveríamos albergar sentimentos de relutância ou de pesar? É razoável supor que a explicação para isto se liga menos às condições relativas à nossa própria ação criadora do que àquelas que informam a geração cósmica; e ela adviria da nossa consideração sobre o modelo ideal ali adotado. O Demiurgo e os seus auxiliares – os deuses criados – provaram-se não mais do que artífices aplicados e competentes, em seu trabalho de reproduzir, no mundo sensível, a Criatura Vivente do mundo das Formas. Em nenhum momento lhes teria ocorrido pôr em questão o modelo seguido, mas se satisfizeram com assegurar-se de que este seria *completo* – e, pela mesma e suficiente razão,

<sup>24</sup> Os deuses criados teriam sido incumbidos de forjar tanto os corpos dos mortais quanto as componentes mortais das suas almas (*Tim.* 42d-e).

<sup>25</sup> O Demiurgo, de sua parte, poderia talvez lamentar o seu recurso aos deuses novos, quando da geração das raças mortais. Mas recordemos que ele se encontrava igualmente sob restrição naquela empreitada: caso ele próprio dela se ocupasse, os seres gerados seriam imortais, não mortais, e o céu restaria incompleto (*Tim.* 41b-c).

<sup>26</sup> “Plato seems to assume that the god will want to express his goodness, even when his self-expression does not require it.” IRWIN 1995, p. 308.

também o melhor (*Tim.* 30c).<sup>27</sup> A nosso ver, é justamente neste ponto que a psicologia humana – mesmo a do homem assimilado a deus – diverge da psicologia do criador cósmico, já que nós apenas relutantemente aceitamos a premissa da identidade entre o perfeito e o completo, quando a completeza arroja consigo, necessariamente, todos os males da condição mortal.

“Por que existe algo, em vez de nada?” A esta que alguns consideram a mais importante de todas as questões, o *Timeu* responde afirmando que o criador do cosmos é sem inveja, e por isso deseja que todas as coisas se assemelhem a si mesmo (*Tim.* 29e). Seguindo a leitura ética do diálogo, igual resposta deve valer quando o criador é o filósofo: este contemplou o Bem e, na medida do possível, imortalizou-se; ele deve portanto desejar que todas as coisas sob a sua alçada se assemelhem a ele, que venham a ser igualmente boas e imortais. A simetria entre as duas situações – a cósmica e a política – se desfaz, no entanto, quando nos damos conta de que, em contraste com o Demiurgo, o filósofo conhece, por experiência própria, tanto a mortalidade quanto a imortalidade. É este preciso fato – o conhecimento não apenas do Bem, mas igualmente do mal – que faz dele um criador mais exigente do que o Demiurgo, e justifica o seu lamento: ao filósofo se mostra impossível aceitar com ligeireza a tirania de um modelo que nos submete ao jugo do sofrimento, da doença, da velhice e da morte. Por esta razão, ao tornar à cidade, o filósofo compreende que a sua meta não pode se reduzir à *Kallipolis* ou à cidade dos porcos.<sup>28</sup> Ele deve aspirar à cidade ideal, à cidade que não é uma cidade, mas que se evapora tão logo posta em existência. Em outras palavras, o seu objetivo deve ser o universo moralmente perfeito com cuja possibilidade a teoria evolucionária do *Timeu* nos acena: o cosmos reconduzido ao seu estado anterior à intervenção dos deuses criados, abrigando tão somente almas imortais

<sup>27</sup> Não seria ilícito aventarmos que o Demiurgo poderia haver cogitado de outros modelos. Isto é o que sugere, por exemplo, Cornford, quando afirma: “However we may interpret the divine Reason symbolised by the Demiurge, this model is one among the objects of its thought.” CORNFORD 1937.

<sup>28</sup> Uma dificuldade que não se pode deixar de identificar na cidade dos porcos está associada à definição do que viriam a ser as necessidades básicas do cidadão. No livro *A da Metafísica*, Aristóteles afirma que a ciência teve origem quando os homens já possuíam “[...] tudo o de que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar [...]”. (982 a20, cf. ARISTÓTELES 2005). Dois mil e quinhentos anos depois, nós constatamos que a manutenção da vida continua a nos impor sempre novas exigências, enquanto a demanda por mais conforto e bem-estar cresce paralelamente, fomentada pela própria ciência. É difícil discordar de John Cooper e Allan Bloom: ciência, e portanto filosofia, certamente não se mostrariam boas ocupações para os habitantes da cidade dos porcos, mesmo assumindo-se que hajam eles aprendido a satisfazer as suas necessidades básicas.

consoziadas a suas estrelas nativas. Este seria o único universo em que a beleza e a perfeição identificam-se plenamente; um universo puramente físico e psíquico, incontaminado pela biologia.<sup>29</sup>

O esforço criativo do filósofo distingue-se portanto daquele do Demiurgo, por sempre trazer a marca do inconformismo. O inconformismo justifica o lamento do filósofo, mas deve igualmente se tornar fonte da sua motivação para levar a *homoiosis theoi* a seu termo.

---

<sup>29</sup> Assim como observado na nota 21 acima, a distinção estabelecida aqui entre biológico e não-biológico não é platônica, mas se baseia no uso moderno destes termos.