

# O FILÓSOFO COMO HOMEM DIVINO EM PLATÃO

## THE PHILOSOPHER AS A DIVINE BEING IN PLATO

JAYME PAVIANI\*

**Resumo:** O texto analisa a relação do filósofo com o divino na obra de Platão. Para tanto, analisa a relação da cultura grega com os deuses e seu contraste com a cultura judaico-cristã. A compreensão do filósofo como homem divino em Platão se conclui com uma reflexão sobre a relação do filósofo e da filosofia com a questão religiosa na atualidade.

**Palavras-chave:** filósofo; Deus; humano; divino.

**Abstract:** The text analyses the relationship between the philosopher and the divine in Plato. To that end, we analyse the relationship between the Greek culture and its gods, and its contrast with Judaic-Christian culture. The view of the philosopher as a divine man in Plato is complemented by a reflection on how the philosopher and the philosophy relate to the religious issues of our days.

**Key-words:** philosopher; God; human; divine.

A questão da visibilidade do filósofo e de suas relações com o mundo dos deuses está presente de modo contínuo no pensamento platônico. Basta examinar algumas páginas, muito densas, do *Filebo* (32 a – 60 a) para perceber como a vida divina e a condição humana esclarecem-se mutuamente. A ordem do universo supõe a existência de uma inteligência, uma alma que governa. Por mais que as passagens do *Filebo* sejam difíceis de interpretar, parece que só uma vida do intelecto, de puro conhecimento, é digna dos deuses. Assim, o filósofo aproxima-se dos deuses na medida em que sua vida se priva dos prazeres e das dores no sentido terreno. Somente são divinos os prazeres puros e esses dependem de conhecimento superior. Embora sejam duas as *eidé* do prazer, predomina a idéia de que é indigno para o intelecto prazeres acompanhados de dor.<sup>1</sup> A vida humana é mista, há uma mescla de divino e de humano proveniente da união entre a alma e o corpo.

Da leitura dessas páginas de Platão, pode-se deduzir que somente o filósofo se aproxima da justiça, do bem, da verdade e, portanto, da esfera divina. O bem para o homem é a vida do pensamento junto com os prazeres verdadeiros.

\* Jayme Paviani é professor da Universidade de Caxias do Sul (RS). E-mail: lpaviani@zaz.com.br

<sup>1</sup> MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene*. Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 510.

Beleza, proporção, verdade são caracteres estruturais do bem. Há uma hierarquia de valores que nascem do bem, entre os quais está a moderação e a oportunidade dos prazeres. Esse ordenamento do homem e do mundo é governado pela razão, por uma inteligência superior e o homem é feito de elementos que derivam do universo e tem uma alma de origem cósmica (*Filebo*, 29 – 30). Nesses termos, mais uma vez em Platão está posta a relação entre os deuses e os homens.

Todavia, os deuses gregos, apesar de serem superiores aos homens não possuem a dimensão da divindade da religião judaico-cristã. O que seja o divino, para os gregos, parece ser algo vago. Não existe uma noção particularizada do divino e do humano. Deve-se, no entanto, sublinhar que esses dois conceitos constituem-se mutuamente. E, mais ainda, é necessário salientar que na dialética de Platão o ponto de partida e o aprofundamento das relações entre o humano e o divino não são o mesmo das manifestações religiosas populares. Aliás, no *Eutífron*, na *Apologia*, *Fédon*, *Górgias*, *República*, *Fedro*, *Timeu*, *Leis* e outros diálogos, ao examinar a questão da piedade ou outras questões específicas, Platão tece críticas às concepções mitológicas da religião.

\*

“Para poderem viver, escreve Nietzsche, os gregos tinham de criar esses deuses, pela mais profunda das necessidades”.<sup>2</sup> O mesmo impulso que chama a arte, a vida, da mesma maneira que a perfeição da existência, induz a continuar a viver e faz surgir o mundo olímpico. Para Nietzsche, esse mundo dos deuses era mantido pela vontade helênica diante de si como um espelho transfigurador. Temos, portanto, de um lado, os seres humanos e, de outro, os deuses. O quanto uns dependem dos outros é algo a ser observado nas manifestações da cultura grega. Nietzsche, ao falar da arte e de como a arte salva a vida, mostra que os deuses legitimam a vida humana, “vivendo-a eles mesmos”. E, com sua radical ironia, exclama: essa é “a única teodicéia satisfatória”.<sup>3</sup>

Por outro lado, Oswaldo Giacoia Junior argumenta que, para Nietzsche, Platão é o tipo de filósofo por excelência. Isso significa que ele é o “autêntico guia filosófico da juventude”. É a figura que representa o “impulso para a filosofia: que estimula justamente o *taumatzēin*, que é o *pathos* filosófico”.<sup>4</sup> Nele, em Platão, tem início de fato a luta permanente entre o sensível e o inteligível, a busca incessante da passagem da *dóxa* para a *epistēme*. Há nele a certeza de que o mun-

<sup>2</sup> NIETZSCHE, *Obras incompletas* (os Pensadores). São Paulo: Editora Abril, 1974, p. 15.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*

<sup>4</sup> GIACOIA JUNIOR, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2005, p. 9-32.

do supra-sensível, de caráter ético, lugar do bem, da verdade, do sentido da vida, é o ponto absoluto de toda e qualquer referência que justifica a atividade do filósofo na *pólis*. Platão preocupa-se em definir o filósofo e não a filosofia. E, no *Sofista* (216 c), afirma que o filósofo é um homem divino e não um deus, e no *Filebo* (16 b) conclui que a dialética é a suprema dádiva dos deuses, o verdadeiro fogo de Prometeu. No *Fédon* (76 e), mostra que a alma se assemelha ao que é divino, imortal, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel, ao que é idêntico, ao contrário do corpo que se equipara ao que é humano, mortal.

Assim, põem-se os fundamentos de uma relação enigmática, no sentido religioso, e problemática, no sentido teórico, entre a figura do filósofo e do homem com o divino (para Colli, o enigma significa formulação de uma impossibilidade racional, um desafio mortal, apesar de exprimir um objeto real; o problema é a dificuldade que exige solução, dois termos que mereceram esclarecimento já em Aristóteles). As idéias ou formas do bem, do belo, da verdade, do justo partem de uma inspiração divina, seja ela socrática ou pitagórica ou de qualquer outra motivação. Há, nisso, uma passagem do enigma para o problema que a dialética deverá esclarecer e, que por isso, os processos dialéticos constantemente precisam socorrer-se da ajuda dos mitos.

Mais do que em Hesíodo e Homero, em Platão a supremacia do divino impõe uma cisão entre a alma e o corpo e entre a *dóxa* e a *epistême*, com evidente supremacia da *psique* e da *epistême*. Esse é o ponto de partida das explicações metafísicas e das correspondentes conseqüências dessas explicações na cultura ocidental. Sendo isso líquido e certo, a questão do humano e do divino, na filosofia de Platão possui uma relevância histórica e ética e ontológica que merece um esclarecimento sistemático apurado.

\*

Gianni Vattimo, em *Depois da Cristandade*, questiona as afirmações de Nietzsche de que Deus não existe, e de Heidegger sobre o fim da metafísica. Conclui que somente uma filosofia “absoluta” pode sentir-se autorizada a negar a experiência religiosa,<sup>5</sup> do mesmo modo que a filosofia de Platão partiu de um ponto de vista absoluto ao fundar-se na experiência religiosa.

Se de um lado, é “insustentável a visão do ser como uma estrutura eterna”,<sup>6</sup> ponto de partida de Platão, de outro lado, nenhuma filosofia pode demonstrar a não-existência de Deus. Nessa menção, percebe-se que, desde os inícios até as concepções filosóficas desses tempos pós-modernos, a questão do divino, em

<sup>5</sup> VATTIMO, G. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004, p. 12.

<sup>6</sup> Id., p. 13.

suas diferentes modalidades, invade e fundamenta a metafísica e deixa órfã uma parte do pensamento contemporâneo. O deus moral platônico que foi expulso da filosofia de nossa época é o mesmo que está nas bases da racionalização que permitiu a construção da sociedade ocidental, o desenvolvimento da ciência e hoje, com o abandono do ser absoluto, tornou os filósofos irreligiosos,<sup>7</sup> mas, no entanto, deu lugar a um novo renascimento do fenômeno religioso, como filósofos e cientistas sociais podem testemunhar.

De fato, as relações entre a filosofia, as concepções do humano e do divino, não cessam de assumir manifestações novas e diferentes na história. Os sistemas metafísicos desenvolvem cada um sua arquitetura categorial, seus dualismos, estabelecem seus princípios; entretanto, na base deles, a questão pressuposta ou, em alguns casos, explicitada, é a do confronto entre o humano e o divino. Quando Vattimo conclui que “o silêncio da filosofia sobre Deus parece ser hoje carente de razões filosoficamente relevantes” e de que não há “razões fortes para um ateísmo filosófico”,<sup>8</sup> de certo modo obriga-nos a retornar ao início de tudo. Dizer que Deus não existe, porque este não é um fato demonstrável cientificamente, é um argumento sem consistência lógica e não corresponde mais às concepções da ciência atual. Sob outra perspectiva, se desejamos compreender as manifestações da história em sua realidade plena, precisamos tomar como “reais” os deuses, pois parece que esse ponto de partida não pode ser ignorado, menos ainda por preconceitos de qualquer ordem.

\*

Os gregos não criaram os deuses, mas eles os plasmaram, antropomorfizaram. As relações entre os homens e os deuses são remotas. Para Giorgio Colli, estabelece-se no passar e no durar do tempo uma sucessão: o mito antecede a mania, a mania é a matriz da sabedoria e a filosofia é “amor à sabedoria”. Nesse desdobramento, a filosofia surge como atividade educativa ligada à escrita que, uma vez inaugurada por Platão, toma a forma de diálogo.<sup>9</sup> A sabedoria, portanto, provém da tradição, e a tradição tem suas origens mergulhadas na poesia e na religião.

A filosofia de Platão olha o passado com veneração. No *Filebo*, pode-se ler: “os antigos eram melhores do que nós e viviam mais perto dos deuses” e eles conservaram a tradição de que “tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito” (16, c, d).

<sup>7</sup> Id., p. 27.

<sup>8</sup> Id., p. 109.

<sup>9</sup> COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988, p. 9-17.

G. Colli, comentando as interpretações de Nietzsche, mostra que o labirinto como elemento mítico, possivelmente de origem egípcia, apesar de sua relevância simbólica tipicamente grega serve como metáfora para Platão explicar a inextricável complexidade dialética e racional (cf. *Eutidemo*). O labirinto torna visível o conflito homem-deuses. O deus construiu o labirinto para dobrar o homem.<sup>10</sup> Igualmente, as diversas versões da imagem do labirinto apontam para o conflito entre o enigma e o *lógos*. Na medida em que as esferas do enigma e do *lógos* não existem em estado puro, a passagem entre o divino e o humano se efetiva de múltiplos modos, em graus e níveis diferentes, não apenas no pensamento de Platão e nos demais filósofos gregos, mas também na história da filosofia.

Sempre que se examina a natureza divina do homem filósofo se está dentro de um modelo interpretativo. Nesse sentido, podemos mencionar duas perspectivas que na história se interpenetram e interpretam mutuamente. De um lado, a origem do mundo e do ser humano, a partir da cultura grega, como narram os diálogos de Platão em passagens do *Timeu* e do *Banquete*, e, de outro lado, a explicação bíblica que plasma a visão da civilização ocidental dita cristã. As duas formas de narrativas míticas ou mítico-rationais oferecem interpretações diferentes e é a partir delas que se pode entender o que significa afirmar que o filósofo é um homem divino e não um deus. Antes de tudo é necessário saber o que é atributo divino na concepção grega ou na perspectiva judaico-cristã.

No *Gênesis*, o mundo é criado por Deus a partir do nada e o homem igualmente faz parte do processo de criação. Adão e Eva, feitos de barro, recebem o sopro divino. No *Timeu*, de Platão, o diálogo mais lido durante séculos, o mundo é ordenado pelo artífice divino. A ordem, aqui é, no sentido matemático. A ordem divina tem seu modelo na matemática. A ordem é imposta à desordem. Difícil de demonstrar essa proposição, Platão recorre à matemática e é interessante observar que a Academia reunia, certamente, os matemáticos mais famosos da época. Em síntese, o Deus da Bíblia é criador. O Deus-artesão de Platão organiza uma matéria que já está aí, usando para isso um modelo pré-existente, com idéias e números presentes no mundo inteligente (*Timeu*, 29 c – 30 c).

Sob a forma de mitos, a Bíblia e o *Timeu* narram a origem do ser humano, sempre em relação com a divindade. Na perspectiva bíblica, judaica, o Senhor pede a Abraão que deixe sua terra, seus parentes, a casa de seu pai para numa outra terra edificar uma grande nação (*Gênesis*, 12, 1-2). Vincenzo Vitiello, comentando essa passagem, afirma que o Deus judaico é um Deus ciumento que não deseja dividir sua gente com nada nem ninguém. É um Deus que distancia

<sup>10</sup> Id., p. 21-23.

as pessoas da terra dos ancestrais e também dos dons que Ele próprio provê.<sup>11</sup> De fato, pode-se perceber lendo o *Antigo Testamento* que o Deus de Moisés está sempre adiante, além, no futuro. A pátria é o deserto, isto é, a ausência de pátria. O deserto é obstáculo, pobreza, lugar de errância e principalmente promessa. Ao contrário, a experiência grega do divino caracteriza-se por um outro *ethos*. Os deuses gregos, ao contrário do deus de Israel que vira as costas ao seu povo, estão no meio do povo, habitam suas casas, mostram-se sempre de frente, possuem traços humanos. Vitiello diz com clareza: “Na Grécia, o divino morava na casa do homem”.<sup>12</sup>

Como explica Jaa Torrano na introdução à *Teogonia*, de Hesíodo,

o mundo é um conjunto não-enumerável de teofanias, séries sucessivas e simultâneas de presenças divinas. Cada presença é um pólo de forças e de atributos, que instaura e determina a área temporal-espacial de sua manifestação.<sup>13</sup>

Nesse contexto, as relações entre os homens e os deuses variam segundo as concepções de cada cultura. A própria compreensão humana do corpo humano é determinada pela idéia que os homens possuem de seus deuses. Dessa visão desenvolve-se uma compreensão do humano e da divindade e do próprio cosmos que impregna a cultura grega, e torna difícil entender atualmente nos textos gregos o significado do divino. Dizer que o filósofo é um ser divino remete certamente a uma época em que cada deus zela pelo seu domínio. De resto, também Píndaro, entre outros autores, expressa a experiência grega ao escrever que os humanos e os deuses têm a mesma origem (*Nemea*, VI, 1-4).

Retomando a comparação com o Deus de Israel e as figuras bíblicas, Ulisses, por exemplo, enfrenta inúmeros perigos de viagem para volta à terra natal. Vitiello, comenta: “O seu futuro mais verdadeiro é a sua origem. A nostalgia, seu sentimento fundamental”.<sup>14</sup> Estudar essa viagem de retorno, narrada por Homero na *Odisséia*, é descobrir que a casa é o destino do homem. Assim, se os deuses gregos habitam o mesmo mundo dos homens, é natural que vivam, homens e deuses, na proximidade e que o filósofo, como o herói, o sacerdote estejam ainda mais próximos dos deuses e, desse modo, sejam seus intérpretes.

É possível concordar com Platão que a sabedoria e a filosofia sejam dadas pelos deuses. Preocupado com a natureza dos nomes, da linguagem, Platão

<sup>11</sup> VITIELLO, V. Deserto, ethos, abandono. Contribuição para uma topologia do religioso. In: DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (org.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 152.

<sup>12</sup> Id., p. 103.

<sup>13</sup> TORRANO, J. *O mundo como função de Musas*. In: HESÍOSO, *Teogonia*. Estudo e tradução Jaa Torrano, 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 51

<sup>14</sup> VITIELLO V. op. cit., p. 164.

explica que são os sábios os verdadeiros legisladores, *nomothéti*, que impuseram nome às coisas (*Crátilo*, 390 a, 391 a). Por essa razão, Platão venera os mitos antigos que narram a origem do cosmos, dos deuses e dos humanos e mostra uma certa desconfiança em relação aos mitos de seu tempo, aqueles que se tornam meras lendas ou fábulas. Sempre que fala do Caos, da Terra, dos Céus, de Eros socorre-se dos mitos e deles nascem o mundo das formas eternas e das realidades contingentes, a mistura entre o visível e o invisível, o princípio da unidade e da multiplicidade.

Os grandes mitos platônicos falam dos conflitos entre os homens e os deuses. Basta recordar os mitos sobre a condição humana de Epimeteu e Prometeu, no *Protágoras*; o mito do andrógino e do nascimento de *eros* no *Banquete*; da origem das almas, no *Fedro*. A esses devem-se somar os mitos da reminiscência, no *Ménon* e no *Fedro*; do destino das almas e dos prêmios e castigos, nos finais do *Fedro* e da *República*. Finalmente, é preciso destacar o Demiurgo e a origem do cosmos, no *Timéu*, e a alegoria da caverna, na *República*. A análise desses mitos, narrativas que abandonam (provisoriamente) a demonstração dialética, fala sempre das condições do homem, da alma, do amor, do bem, tendo como referência os deuses e o divino.

Entre esses mitos, podemos mencionar o de Prometeu, narrado no *Protágoras*. No momento da criação das espécies e das raças mortais estão presentes os deuses. A espécie humana só muda de condição quando participa do divino. No final, é Zeus quem, diante do risco de extinção dos humanos, concede a todos os homens, sem distinção, os benefícios do pudor, *aidós*, e da justiça. O mito possui uma fecundidade semântica. Basta observar, por enquanto, que os homens tornam-se senhores de sua história e estabelecem as bases da civilização quando adquirem poderes divinos como o da técnica e do senso político.

Nos mitos do *Banquete*, a descrição da natureza humana, a separação dos seres, a distinção dos sexos, e *eros* como falta e desejo, devem-se aos conflitos entre os homens e os deuses. Zeus procura enfraquecê-los e não aniquilá-los. *Eros* é apenas divino, não é um deus, mas intermediário entre os deuses e os homens. Como o filósofo, *Eros* é filosófico. Um deus não filosofa, já que sabe. O ignorante não filosofa, pois ignora tudo (*Banquete*, 204 a). *Eros* sendo filosófico está entre o sábio e o ignorante, entre os deuses e os homens.

A alegoria da caverna, com suas metáforas, remete de modo constante ao mundo inteligível, da contemplação, da luminosidade. A dialética ascendente pode conduzir a alma ao bem, à verdade divina e eterna. A visão do verdadeiro filósofo em Platão é um ato espiritual, uma conversão. A alegoria descreve o estado político e pedagógico dos homens comuns e o estado superior ou divino do filósofo enquanto político e educador.

Assim, observa-se em Platão, como na cultura grega, o conflito entre os homens e os deuses. E, se de um lado está a ordem divina e do outro a humana, é de se perguntar quem faz a mediação entre essas duas instâncias. A resposta a essa questão é dada pela religião, daí surge o sacerdote como mediador. A resposta da metafísica de Platão indica que também o filósofo é mediador. De fato, no *Timeu* (29 c – 30 c) Platão procura libertar-se dos deuses da cosmologia tradicional. A existência do mundo pressupõe um modelo, uma matéria e um demiurgo. Apesar de tudo, começar com a vontade e a bondade de deus e pela organização do caos que se torna cosmos, e pela introdução da inteligência, não ficam claras a missão e a função do deus-artesão platônico. Talvez Platão com esse seu deus nos esteja colocando apenas diante de um grau de divindade. O demiurgo é bom porque participa do divino. Talvez aconteça o mesmo com o filósofo.

\*

No início do *Sofista*, Teodoro responde a uma indagação de Sócrates sobre seus temores em relação ao Estrangeiro, pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão. Sócrates preocupa-se com o fato de ele poder ser um deus e não apenas um estranho, um ser superior que observa e contradiz os argumentos à semelhança de um refutador divino. Teodoro procura tranquilizá-lo afirmando que ele é mais comedido do que os amigos da erística, das controvérsias. Diz, de modo direto e objetivo: “Não o vejo como um deus, mas parece-me um ser divino, pois chamo assim todos os filósofos” (216 b, c). A resposta de Teodoro é aparentemente esclarecedora, todavia, não é nada fácil saber o que significa “ser deus” ou “ser divino”. O filósofo não é um deus, mas um ser divino. O próprio Sócrates teme que o “gênero divino” não seja nada fácil de determinar. Essa dificuldade provém, tudo indica, das aparências diversas do filósofo ao “juízo ignorante das multidões” (216 e d). Entre outras deturpações de imagem, o filósofo às vezes se confunde com o político, outras vezes com o sofista. Nesses casos, é difícil entender seu caráter divino.

Para S. Rosen, a ironia de Sócrates aproxima os deuses e os filósofos para pôr a questão das relações entre a imagem e o original. Os filósofos, como os deuses, são difíceis de serem distinguidos (*Sofista*, 216 c). Nesse aspecto, a primazia não está na afirmação de que o filósofo é um ser divino, mas que é difícil saber quem é o filósofo. Sabemos apenas que os deuses justos punem as culpas dos mortais e que os filósofos refutam os argumentos falsos.<sup>15</sup>

O que significa dizer que o filósofo é um homem divino? A dificuldade de entendimento dessa dimensão divina do filósofo parece estar nas aparências que

<sup>15</sup> ROSEN, S. *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. London: New Haven, 1983.

ele assume, especialmente para as multidões. Platão parece não ter dúvidas de que os verdadeiros filósofos ocupam um lugar “nas alturas” para observar a “vida dos homens de nível inferior” (216 e, d). Nesse sentido, o filósofo, apesar de ser confundido com o político e com o sofista, de ser valorizado por uns e de não valer nada para outros, é um ser intermediário entre os deuses e o vulgo ou os homens comuns.

Entretanto, a questão das relações do filósofo com o divino e o humano está apenas proposta em termos gerais. As definições do *Sofista* procuram, sem dúvida, também caracterizar o filósofo, mas em nenhum momento Platão refere-se à dimensão divina de suas atividades. Ele mostra as diferenças de método e de concepção de um e de outro. O filósofo possui o dom dialético, a ciência dialética, “a capacidade de discernir, um olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta” (253 d, e). O filósofo sabe discernir gênero por gênero, sabe ver as partes e o todo, a pluralidade de formas envolvidas exteriormente por uma forma única. Diante dessa tarefa, não é fácil encontrar o filósofo, ele se encontra numa região propícia para o desenvolvimento de seus raciocínios em que “os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas” (254 a, b).

Para W. Schmied-Kowarzik, o termo “filósofos” designa para Platão “os homens e mulheres que empreenderam uma *periagogé*, uma conversão moral”.<sup>16</sup> São esses os “filósofos” que podem ser reis nos Estados. Não são pessoas que pertencem ao povo, ao contrário, o povo não confia nos homens morais. O filósofo é capaz de se libertar da caverna. Essa libertação ou conversão aproxima-o à divindade, à *epistême*, ao bem, virtudes fundamentais para o exercício da política.

Reafirma-se, no *Sofista*, que a atividade do filósofo é por natureza divina e, em conseqüência, diferente do perceber dos homens comuns. O “lugar” ou a “posição” que ele ocupa é obscuro, de difícil acesso, embora o sofista também tenha a mesma pretensão de se refugiar na obscuridade do não-ser. Nesse sentido, filósofo é aquele que contempla as coisas divinas. Talvez, por isso, ele seja um ser divino e não propriamente um deus. É isso que o torna um sábio e não um imitador como o sofista (*Sofista*, 268 e).

Mas ainda não podemos estabelecer de modo satisfatório as relações entre o divino e o humano no pensamento de Platão. Talvez as contribuições para a solução mais significativas desse problema estejam na análise das narrações

<sup>16</sup> SCHMIED-KOWARZIK, W. *Práxis e responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 25.

míticas. No *Banquete*, no discurso de Aristófanes, os seres humanos foram outrora criaturas únicas, mas que haviam sido divididas aos meio, macho e fêmea (198 e, 190, 191, 192 e 193). Desde então, o humano é um ser dividido, incompleto, em permanente busca da outra metade.

No mesmo diálogo, após a fala de Agatão, Sócrates menciona *eros* e desejo com as mesmas características. Ama-se e deseja-se alguém ou algo. O desejo nasce da necessidade de desejar aquilo de que é carente (200 b). Nessas duas passagens investiga-se a natureza humana e suas vicissitudes. Primeiro, a finitude humana, a perda da unidade, sua incompletude origina-se da tentativa humana de se igualar aos deuses. Diante dessa pretensão, Zeus e os demais deuses deliberam o que fazer com os seres humano. Castigam a intemperança humana, tornam o homem mais fraco cingindo-o ao meio (190 e, d). Segundo, o amor e o desejo nascem da falta, da ausência de algo e da necessidade de não perder o que já possui, mas *eros*, visto em geral como um deus, é apenas um intermediário entre os homens e os deuses, por isso, nem é bom nem belo (202).

A questão do filósofo como um ser divino também pode ser examinada sob a perspectiva do ateísmo. Parece que na época de Platão, conforme ele menciona nas *Leis*, livro X, existiam autores que não acreditavam na existência dos deuses. Todavia, para entender o problema, é preciso introduzir a distinção entre as crenças no sol, na lua e outros entes como sendo deuses, e a crença na idéia da divindade, entre uma visão popular dos deuses e uma visão mais crítica. Platão, por meio do Ateniense, diz que as narrativas antigas relatam com detalhes a origem dos deuses. Já as modernas, isto é, dos tempos de Platão, são perigosas, pois não entendem os assuntos humanos. Os deuses realmente existem e até aqueles que os negam (os sábios materialistas modernos) acabam mais tarde mudando seus pontos de vista. No mesmo livro X, Platão pretende mostrar que a substância do ser divino não é compreendida pelas pessoas comuns. Orientado por esse argumento, mostra a pré-existência da alma em relação ao corpo, define a alma como automovimento.

Nas *Leis* e no *Timeu*, as almas dos bons e dos maus possuem destinos diferentes. O filósofo, sendo um ser humano bom e justo, está naturalmente possuído pela divindade. Ele não é um deus, mas ele, mais do que ninguém, sabe que deuses existem, que se importam com os homens e que não se deixam seduzir por quem transgride a justiça. (*Leis*, livro X, 900 a – 910 d). A concepção teológica de Platão pressupõe uma visão articulada e crítica em relação aos procedimentos populares. Conceitos como o da alma do mundo implicam uma compreensão mais elaborada.

Ao final do diálogo *Epínomis*, ou *o Filósofo*, ao examinar e analisar as características que deve possuir um verdadeiro filósofo, e depois de apontar o itinerá-

rio educativo do homem sábio, Platão conclui que somente aqueles que são, por natureza, semelhantes aos deuses e moderados, que possuem as restantes virtudes, conquistam e detêm todos os dons da divindade na devida medida (992 d).

\*

Esses apontamentos não teriam sentido sem uma tentativa de reatualização da questão. A figura do filósofo parece ter mudado no decorrer dos séculos e, junto com sua imagem, a função da filosofia. Nesses tempos hipermodernos, como diz Gilles Lipovetsky, o papel histórico “prometeico” da filosofia já ficou para trás.<sup>17</sup> Ninguém pode negar a importância dos grandes sistemas filosóficos na história da civilização, porém, daqui para frente, as ciências e as tecnociências abrem perspectivas novas conjuntamente com a filosofia. Nesse contexto, o filósofo perdeu a “aura” e tornou-se, na maior parte das vezes, um profissional ou professor como outro qualquer. Uma parte da filosofia tornou-se uma espécie de “técnica” filosófica e, com ela, o filósofo tornou-se um especialista. Deixou de ser um sábio, de mexer com as grandes questões dos saberes.

Hoje, religião e filosofia, quase sempre, andam separadas. Jacques Derrida escreve:

seja qual for nossa relação com a religião e, em seguida, com esta ou aquela religião, não somos nem padres vinculados por um sacerdócio, nem teólogos, nem representantes qualificados ou competentes da religião, nem inimigos da religião enquanto tal, no sentido em que, pensa-se, poderiam sê-lo certos filósofos ditos das Luzes.<sup>18</sup>

É evidente que esse contexto não é mais o da Antigüidade grega nem medieval e moderna. Depois de estabelecida a oposição entre razão e religião, não necessariamente entre o humano e o divino no sentido pessoal, os filósofos assistem e refletem, com certo espanto, o fenômeno do retorno das religiões conjuntamente com o desenvolvimento das ciências, da tecnologia, das tecnociências. Alguém poderia observar, que ainda subsiste o problema do sentido da morte.

Depois do marxismo, nem o ateísmo da indiferença elimina a experiência religiosa, a qual ganha destaque em quase todas as culturas. Pode-se combater a metafísica, mas nem por isso desaparece o sentido religioso nas relações humanas. É óbvio que ao término desse ensaio, a questão do humano e do divino é apenas proposta em seu esboço inicial. Embora Platão, segundo H.-G. Gadamer, nunca tenha falado com exatidão sobre a relação entre o singular e o universal, a participação do singular no universal para ele (Platão) é pressuposta como

<sup>17</sup> LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004, p. 125.

<sup>18</sup> DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (org.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000 p. 18.

evidente.<sup>19</sup> A partir de Aristóteles, a história da filosofia consiste num esforço permanente de busca de esclarecimento dessa questão. Assim, a filosofia tem dois caminhos diante do fenômeno religioso: ou tenta esclarecê-lo ou torna-se indiferente.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.
- DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (org.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- GADAMER, H. G. Dois mil anos sem um novo Deus. In: DERRIDA, J. e VATTIMO, G. *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2005.
- HESÍODO, *Teogonia*. Estudo e tradução Jaa Torrano, 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipomodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.
- MIGLIORI, M. *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- MOVIA, G. *Apparenze essere e verità. Comemntario storico-filosofico al Sofista di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- NIETZSCHE, F. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Combas: Editions de l'Éclat, 1991.
- NIETZSCHE, F. *Obras incompletas* (os Pensadores). São Paulo: Editora Abril, 1974.
- PLATÃO. *Crátilo*. Trad. de M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos: Parmênides e Filebo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. London: New Haven, 1983.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. *Práxis e responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VATTIMO, G. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.
- VITIELLO, V. Deserto, ethos, abandono. Contribuição para uma topologia do religioso. In: DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (org.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

[recebido em maio 2005]

<sup>19</sup> GADAMER, H.-G. Dois mil anos sem um novo Deus. In DERRIDA, J. e VATTIMO, G. *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 231.