



**José Ricardo de Almeida Torreão**

**Sobre a *Homoiosis Theoi*:  
Cosmologia, Evolução e Ética**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia do Departamento  
Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho  
Coorientador: Prof. Marcus Reis Pinheiro

Rio de Janeiro  
Março de 2013



**José Ricardo de Almeida Torreão**

**Sobre a *Homoiosis Theoi*:  
Cosmologia, Evolução e Ética**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho**

Orientador  
Departamento de Filosofia -- PUC-Rio

**Prof. Marcus Reis Pinheiro**

Coorientador  
Universidade Federal Fluminense -- UFF

**Profa. Maura Iglésias**

Departamento de Filosofia -- PUC-Rio

**Profa. Maria Inês Senra Anachoreta**

Departamento de Filosofia -- PUC-Rio

**Prof. Admar Almeida da Costa**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro -- UFRRJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas -- PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de março de 2013

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

### **José Ricardo de Almeida Torreão**

É graduado e mestre em Física pela Universidade Federal de Pernambuco, e Ph.D., também em Física, pela Brown University. Especializou-se em Filosofia Antiga pela PUC-Rio, em 2011.

#### Ficha catalográfica

Torreão, José Ricardo de Almeida

Sobre a homoiosis theoi: cosmologia, evolução e ética / José Ricardo de Almeida Torreão ; orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho ; co-orientador: Marcus Reis Pinheiro. – 2013.

90 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia grega. 3. Platão. 4. Homoiosis theoi. 5. Perfectibilidade. I. Souza Filho, Danilo Marcondes de. II. Pinheiro, Marcus Reis. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

Para todos nós, o grande mistério é este: descobrirmo-nos existentes, quando o melhor é “não nascer, não ser, ser nada.” No meu caso, porém, um mistério ainda maior espanta: o que me concedeu o privilégio de haver sido conduzido, neste mundo assombrado, por um anjo singular como foi Hermínia. Um privilégio que me coube de graça, e do qual eu nunca fiz o bastante para me tornar merecedor, mas que eu sei que, embora absurdamente, me distinguiu e me distinguirá para sempre como criatura afortunada de um desafortunado universo.

Esta dissertação é dedicada a Luchino P. D’Lena.

## Agradecimentos

Aos professores Danilo Marcondes e Marcus Reis, por seu apoio e sua generosidade intelectual, que me proporcionaram esta oportunidade de desenvolver as minhas ideias.

Aos professores Remo Mannarino Filho e Maria Inês Anachoreta.

À professora Maura Iglésias, e aos meus colegas nos seus seminários de Filosofia Antiga.

À PUC-Rio, pelo apoio financeiro.

## Resumo

Torreão, José Ricardo de Almeida; de Souza Filho, Danilo Marcondes; Pinheiro, Marcus Reis. **Sobre a *Homoiosis Theoi*: Cosmologia, Evolução e Ética**. Rio de Janeiro 2013. 90 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação explora alguns aspectos da *homoiosis theoi*, o ideal de assimilação a deus defendido por Platão em vários dos seus diálogos, em especial no *Teeteto* e no *Timeu*. No *Teeteto*, Sócrates afirma: “Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir o quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível *semelhante a Deus*; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria.” A assimilação a deus é então claramente apresentada como uma rota de fuga, mas também como um guia para a transformação moral. Ambos os aspectos são considerados no presente trabalho, que articula a noção da *homoiosis theoi* com a narrativa evolucionária associada ao mito da criação do *Timeu*. Segundo a nossa leitura, o retorno das almas justas às suas estrelas nativas, com cuja possibilidade o *Timeu* nos acena, poderia identificar-se à *homoiosis theoi*, configurando uma das transições admissíveis do processo evolucionário descrito no diálogo. A assimilação de cada alma individual a deus, equiparando-se à sua ascensão para a contemplação do Bem, estaria associada ao imperativo do seu retorno para a educação moral da sociedade. Em se provando bem-sucedido, este esforço educativo conduziria à consumação coletiva da *homoiosis theoi*: a elevação de toda a humanidade à comunhão com as estrelas. Assim incorporada a um plano de fundo evolucionário, a noção platônica da assimilação a deus mostra-se significativamente consistente com especulações contemporâneas sobre o papel e o destino cósmicos da humanidade, em particular com o chamado *princípio antrópico final*. Abre-se também a possibilidade de uma comparação com sistemas de perfectibilidade humana fundados sobre a teoria da evolução darwiniana.

## Palavras-chave

Filosofia grega; Platão; *homoiosis theoi*; perfectibilidade.

## Abstract

Torreão, José Ricardo de Almeida; de Souza Filho, Danilo Marcondes (Advisor); Pinheiro, Marcus Reis (Co-advisor). **On *Homoiosis Theoi*: Cosmology, Evolution and Ethics**. Rio de Janeiro 2013. 90 p. M.Sc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation explores some aspects of *homoiosis theoi*, the ideal of assimilation to god propounded by Plato in several of his dialogues, particularly in the *Theaetetus* and in the *Timaeus*. In the *Theaetetus*, Socrates states: “That is why a man should make all haste to escape from earth to heaven; and escape means *becoming as like God as possible*; and a man becomes like God when he becomes just and pious with understanding.” The assimilation to god is thus clearly presented as an escape route, but also as a guide for moral transformation. Both aspects are considered in our work, which articulates the idea of *homoiosis theoi* with the evolutionary account associated with the creation myth of *Timaeus*. Our reading suggests that the return of the just souls to their native stars, whose possibility is affirmed by the *Timaeus*, could be identified as *homoiosis theoi*, thus constituting one of the admissible transitions in the evolutionary process described in the dialogue. The assimilation of each individual soul to god, being equivalent to its ascension for contemplating the Good, would be associated to the imperative of its descent for the moral education of society. Proving itself successful, such educational effort would lead to a collective fulfillment of *homoiosis theoi*: the elevation of all humankind to a communion with the stars. Thus incorporated into an evolutionary backdrop, the platonic assimilation to god proves significantly consistent with modern speculations about humankind’s cosmic role and destiny, especially with the so-called *final anthropic principle*. The possibility also presents itself of a comparison with human perfectibility systems based on Darwin’s evolutionary theory.

## Keywords

Greek philosophy; Plato; *homoiosis theoi*; perfectibility.

## Sumário

1. Introdução	09
2. <i>Homoiosis theoi</i> : Três visões recentes	18
3. <i>Homoiosis theoi</i> e evolução no Timeu	28
4. <i>Homoiosis theoi</i> e a descida do filósofo	40
5. <i>Homoiosis theoi</i> e especulações cosmológicas contemporâneas	50
6. <i>Homoiosis theoi</i> e progresso moral	65
7. Conclusão	74
8. Referências bibliográficas	85

# 1 Introdução

Para Nietzsche, os gregos teriam criado os seus deuses olímpicos como forma de encobrir os terrores da existência.<sup>1</sup> O povo conhecia a sabedoria do Sileno: perseguido por Midas – o rei trapalhão, a quem já havia conferido o questionável dom de tudo transformar em ouro, e que agora o importunava para conhecer o que seria “o melhor e o mais desejável para o homem” –, o Sileno concordou em educá-lo: “A melhor coisa está fora do vosso alcance: é não nascer, não ser, ser nada. Mas a segunda melhor coisa para vós seria morrerdes em breve”.<sup>2</sup> A crer-se em Heródoto, Apolo teria sido ainda mais brutal: atendendo ao apelo de uma mãe, que lhe rogava conceder aos seus filhos a maior dádiva possível, o deus fez as duas crianças cessarem de existir imediatamente.<sup>3</sup> Deste “substrato de sofrimento e conhecimento”, segundo Nietzsche, os gregos teriam feito surgir deuses em que todo “o existente é divinizado, seja ele bom ou mau.” Os olímpicos não criaram o mundo; os homens não são as suas amadas criaturas; e tanto uns quanto os outros estão submetidos ao Destino e à Justiça. Os deuses são ciumentos, invejosos, vingativos – entre si e em sua relação com os mortais. Mas, exatamente por isto – por serem eles tão humanos em seus atributos –, é possível compreender o mal que deles provém. E deuses que são capazes também de sofrer tornam menos solitária e desesperadora a condição humana: Tétis lamenta o destino do seu filho Aquiles, Zeus chora o do seu filho Sarpédon; porém ambos se curvam a Têmis – a Lei Eterna, a Ordem Universal. Há consolo para os homens, aí.

---

<sup>1</sup> “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos.” (NIETZSCHE 2008, p. 33)

<sup>2</sup> NIETZSCHE 2008, p. 33. Festugière se refere a este tipo de noção como “a ideia do *segundo melhor*”, que seria recorrente na literatura grega (FESTUGIÈRE 1954, p. 23). Um exemplo pode ser encontrado no *Édipo em Colono*, de Sófocles: “Não ser nascido prevalece a todo argumento. Mas, posto que se vem à luz, tornar célere para lá, de onde se veio, é o melhor a fazer.” (ZANIRATTO 2003).

<sup>3</sup> ELIADE 2010, p. 249. William K.C. Guthrie nos informa de que a maior dádiva que Apolo costumava conceder era justamente a de uma morte indolor (GUTHRIE 2001, p. 224).

Platão rejeita tal visão. No diálogo *A República*, ecoando Xenófanes, ele lamenta que os poetas divulguem “mentiras sobre os deuses”.<sup>4</sup> Pela voz de Sócrates, ouve-se ali que, mesmo quando provocam sofrimentos, os deuses procedem “de modo justo e bom”, que eles sempre beneficiam os humanos, mesmo ao infligir-lhes desgraças. Entremeadas a suas exortações sobre como se devem representar *os deuses* (cada divindade só deve aparecer com a forma que lhe é própria; sobre os deuses não se deve dizer que eles iludem com palavras ou atos), surgem enfáticas afirmações sobre a natureza do *Deus*: *Deus* é essencialmente bom; *Deus* não é a causa de tudo, mas apenas do bem (para os males devem-se procurar outros motivos); *Deus* é em tudo o melhor; *Deus* é absolutamente simples e verdadeiro (*Rep.* II 378-382). Mas quem seria esse *Deus entre os deuses* de que nos fala Platão? Como se poderia justificar a sua radical dissociação de todo o “substrato de sofrimento e conhecimento” que embasava a religião grega? Algumas indicações podem nos ser dadas pelo “mito verossímil da criação” – o *eikos mythos* – do diálogo *Timeu*.

Foi por ser “bom e sem inveja”, nos conta o *Timeu*, que o criador – o Demiurgo – formou o universo (*Tim.* 29-42),<sup>5</sup> permitindo que todas as coisas se assemelhassem a si mesmo. Para isto, “após madura reflexão”, o Demiurgo moldou o caos preexistente – as coisas visíveis “nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente” (30a) – em um todo inteligente, dotado de alma (30b). A beleza e a perfeição, tanto quanto possível, eram a sua meta, e o modelo seguido para alcançá-la foi o do “ser inteligível”, que em sua mente distingue quatro formas: “a raça celeste dos deuses”, “a raça dotada de asas que cortam os ares”, “a espécie aquática”, e “a que marcha em terra firme” (40a). Todas estas o criador decidiu copiar no seu universo, ocupando-se ele mesmo da composição da primeira, a quem, por vontade própria, concedeu a imortalidade. Quanto às outras três raças, porém, o criador viu-se impedido de empreender sozinho a sua geração, pois, se “lhes desse nascimento e vida, tornar-se-iam iguais aos deuses”.<sup>6</sup> Foram os “deuses novos” (42d),<sup>7</sup> então, convocados

<sup>4</sup> As citações da *República* seguem PLATÃO 2006.

<sup>5</sup> As citações do *Timeu* seguem PLATÃO 2001a.

<sup>6</sup> É notável, aqui, o paralelo com a interdição da árvore da vida, no *Gênesis* 3:22. PELIKAN 1998 apresenta um contraponto entre as narrativas da criação na *Bíblia* e no *Timeu*.

<sup>7</sup> Entre os “deuses novos” contam-se tanto os “deuses gerados e visíveis” (40d) – ou seja, as divindades celestes – quanto os poderes invisíveis “que só se nos revelam quando bem entendem” (41a). Estes últimos (o diálogo faz breve menção à genealogia da Terra e do Céu) correspondem,

para a tarefa de completar o universo, formando os seres restantes<sup>8</sup> – seres *necessariamente* mortais (ainda que por uma necessidade que jamais se justifica),<sup>9</sup> mas a quem seria facultada uma medida de participação no divino, desde que se dispusessem “a seguir sempre a justiça.” A passagem relevante (*Tim.* 41a-41d), conhecida como o *discurso aos deuses*, é reproduzida abaixo:

Deuses de deuses, as obras das quais eu sou o criador e pai, por terem sido geradas por mim, são indissolúveis sem meu consentimento. Conquanto tudo o que foi ligado possa ser desligado, somente um espírito maldoso consentiria em dissolver o que foi bem ajustado e se encontra em perfeitas condições. A esse modo, pelo fato de haverdes sido gerados, nem sois imortais nem absolutamente indissolúveis. Não obstante, nem sereis desfeitos nunca, nem ficareis sujeitos à morte, por ser minha vontade para todos vós um elo mais forte e poderoso do que o que vos ligou ao nascimento. Escutai, portanto, o que vos anuncio com este discurso. Ainda estão por nascer três raças mortais; se não chegarem a formar-se, o céu ficará incompleto, pois não conterà, como é preciso, todas as espécies de seres vivos, para ser suficientemente perfeito. Se eu lhes desse nascimento e vida, tornar-se-iam iguais aos deuses. Mas, a fim de que sejam mortais e este universo fique realmente completo, aplicai-vos, na medida de vossa capacidade, a formar tais seres, imitando nisso meu poder por ocasião de vosso nascimento. E como convém que algo neles participe dos imortais, alguma coisa que se chamará divino e que dentre eles comandará os que se dispuserem a seguir sempre a justiça e a vós mesmos: essa parte, como semente e princípio, eu mesmo vo-la entregarei. O resto vos compete; tecendo o imortal com o mortal, fabricai seres vivos a que dareis nascimento, permitindo que cresçam por meio da alimentação, para os receber de novo, quando se extingüirem.

O próprio Demiurgo ocupou-se então em forjar uma alma para os seres mortais, a partir das sobras degradadas dos mesmos componentes da Alma do Mundo. Forjou ele, assim, uma alma para cada ser, e “tantas almas quantos astros havia” (41e), designando-as uma para cada astro. A seguir implantou-as, “pela necessidade” (42a), nos corpos criados pelos deuses novos,<sup>10</sup> fez-lhes conhecer todas as suas determinações, “para eximir-se de qualquer responsabilidade” sobre

---

nas palavras de Cornford, àqueles que “ocasionam as crenças correntes nas divindades da tradição.” (CORNFORD 1937, p. 139)

<sup>8</sup> Sem eles, afirma o Demiurgo, o céu ficaria incompleto (*Tim.* 41c).

<sup>9</sup> Já que não nos é dado saber por que exata razão as raças restantes não poderiam tornar-se “iguais aos deuses” (ver também a nota 17, abaixo).

<sup>10</sup> Aos deuses gerados teria sido igualmente legada a tarefa de “completar a alma humana com tudo o que ainda fosse preciso acrescentar-lhe” (42e), de modo que é possível concluir, nos termos do modelo platônico da alma tripartite (*Rep.* IV 435b-c), que o Demiurgo teria sido responsável tão somente pela criação da parte racional da alma, cabendo aos deuses novos a formação das partes apetitiva e irascível.

a sua “ruindade futura”, e semeou-os “uns tantos na Terra, outros na Lua e outros nos demais instrumentos do tempo” (42d).<sup>11</sup> Ficaram os deuses incumbidos de “governar e guiar” as criaturas mortais tão bem quanto pudessem, sendo a estas concedido – desde que conseguissem dominar as suas paixões, vivendo na justiça – um dia voltar a habitar felizes as suas estrelas nativas. Caso contrário, sofreriam as atribulações de sucessivas existências, tanto mais degradadas quanto maior a sua depravação.<sup>12</sup>

Em tudo isto, entende-se haver o Demiurgo seguido um único e mesmo modelo: o paradigma “imutável e sempre igual a si mesmo” do mundo das Formas, sobre as quais a Forma do Bem se eleva suprema. É interessante notar, no entanto, que Platão não recorre ao bem, mas sim à beleza, para justificar a escolha do criador.<sup>13</sup> Em *Timeu* 29a se lê: “Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a sua vista no modelo eterno”, e, logo adiante: “Mas para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas.” Além de seguir um modelo prévio, a criação do mundo requereu também “a vitória, pela persuasão, da sabedoria sobre a necessidade”, pois foi preciso convencer a “causa errante” a “dirigir para o bem a maior parte das coisas que nascem” (48a). Assim como os olímpicos, também o Demiurgo estava submetido a regras maiores, mas, não menos por isso, defende Giovanni Reale,<sup>14</sup> é ele que deve ser considerado o Deus de Platão – e também por ser o Demiurgo *bom* num sentido pessoal, enquanto a Forma do Bem representaria o que é *bom* num sentido impessoal.

<sup>11</sup> Cornford, argumentando que Platão considerava todos os planetas como constituídos essencialmente pelo fogo, defende que a primeira geração das almas teria sido semeada na Terra, enquanto as demais aguardavam a sua vez, ainda desencarnadas, nos demais planetas. CORNFORD 1937, p. 146.

<sup>12</sup> A partir dos estados degradados, a ascensão a formas mais elevadas de existência, e mesmo à “excelência da sua primitiva condição”, seria facultada apenas aos que conseguissem dominar, por intermédio da razão, a sua “turbulência irracional” (*Tim.* 42d).

<sup>13</sup> Uma razão para isto, de acordo com Vlastos, se encontraria no fato de que os gregos tendem a fundir os sentidos moral e estético: “they commonly say *kalos*, ‘beautiful’, or *aischros*, ‘ugly’, to mean *morally admirable* or *repugnant*.” (VLASTOS 2005, p. 3). De certa maneira, o mesmo se dá entre nós, quando nos referimos, por exemplo, a “uma bela ação.” John Dillon, igualmente, ao comentar o tratado *Sobre a Beleza*, de Plotino (*Enéadas* I.6), salienta que, embora este se inicie com uma crítica das teorias contemporâneas sobre a beleza, o seu autor não singularizava a estética como um campo de estudos independente. O material ali tratado, por conseguinte, permanece eminentemente ético (DILLON 1996).

<sup>14</sup> REALE 1994, vol. III, pp. 150-152.

Para Platão, o Deus é *bom* (*agathon*), o mundo é *belo* (*kalos*). Evidentemente, em um “mito verossímil”, tanto o primeiro qualificativo quanto o segundo encontram-se no domínio da *doxa*, e talvez seja oportuno recordar aqui o que diz Sócrates na *República*, em resposta ao suposto “amador de espetáculos”, que “entende que há muitas coisas belas”, mas “não consente de modo algum que alguém diga que o belo é um só, e o justo, e do mesmo modo as outras realidades”: “Ora, dentre estas coisas, meu excelente amigo, diremos que, das muitas que são belas, acaso haverá alguma que não pareça feia?” (*Rep.* V 279a). Com certeza Platão não acreditava que o universo forjado pelo Demiurgo constituísse uma exceção. Mas, novamente, ele pareceu ignorar o “substrato de sofrimento e conhecimento” sobre o qual se erguia “a divindade que viria um dia a existir” (*Tim.* 34b), ou, antes, teria achado conveniente mantê-lo encoberto – ao menos até certo ponto. É interessante notar que Giovanni Reale salienta justamente o caráter *revelador* da noção do Belo em Platão – segundo ele, capaz de produzir uma “imagem clara” do Inteligível, e portanto do Bem.<sup>15</sup> Parece mais do que curioso, então, que, na produção do seu mundo belo, o Demiurgo tenha achado necessário incluir os seres mortais, para que o céu se tornasse “suficientemente perfeito” (*Tim.* 41c). A “clara imagem” do cosmos engendrado mostra-se neste ponto particularmente reveladora, pois os seres mortais – a morte, portanto, e com ela, como é de se imaginar, a velhice e a doença – já subsistiam no modelo ideal seguido pelo Demiurgo (*Tim.* 40a). E não seria razoável, aqui, insistir numa visão edulcorada da morte, forçando a sua identificação com um bem (o início da vida verdadeira, como sugere o *Fédon*),<sup>16</sup> pois seria igualmente justificável assumir a posição oposta: instruídos pelo Demiurgo os deuses nos plasmaram corpos mortais, “essa coisa má” – conforme qualifica o mesmo *Fédon*, em 66b – da qual as nossas almas estão penetradas, e de que precisamos nos libertar para ascender ao conhecimento.

Seja sob a sua forma pessoal ou a impessoal, o Deus, para Platão, é *to agathon* – o bom, ou o bem –, um termo que na sua obra reveste diferentes significados, entre eles o de estrutura teleológica das coisas. Entender o bem assim – em um sentido prospectivo –, como meta a ser atingida pelo que é ainda

<sup>15</sup> REALE 1994, vol. III, pp. 307-308.

<sup>16</sup> As citações do *Fédon* seguem PLATÃO 2002.

imperfeito e inacabado, pode mitigar o espanto produzido pela constrangida criação de um mundo apenas *belo* (e que, portanto, necessariamente haverá de parecer feio) por um deus *bom*. A intrusão do sofrimento, da doença e da morte, num cosmos cujo modelo é o “animal perfeito e inteligível” (*Tim.* 39e), propõe certamente uma questão problemática.<sup>17</sup> E a resposta de Platão – isentando o criador de qualquer responsabilidade pelo mal do mundo, para atribuí-lo, seja à Necessidade, ou, mais explicitamente, ao homem – resulta insatisfatória, uma vez que se entende que as raças mortais, e com elas todo o mal natural atinente, derivam do próprio modelo ideal da criação. A noção da absoluta bondade do criador torna-se assim questionável, pois é justo imaginar que a este teria sido possível excluir da sua obra os aspectos menos abonáveis do seu modelo. No entanto, se a ênfase no Bem é feita recair sobre o seu aspecto teleológico, parece nos restar um meio de contornar a dificuldade, ao mesmo tempo resgatando o apelo do ideal grego da *areté*: entendidos como cocriadores do universo, os homens são convocados, não a aceitá-lo passivamente, como uma obra acabada, mas antes a aperfeiçoá-lo. A excelência da ação humana vai então se medir em termos do seu sucesso em imprimir sobre o cosmos – como o Demiurgo não teria sido capaz de fazê-lo – uma visão eminentemente humana do bem. A bondade do criador passa assim a depender, em grande medida, da nossa própria bondade.<sup>18</sup> Este tipo de interpretação do *eikos mythos* do *Timeu* parece vir ganhando aceitação entre os comentadores, conforme veremos a seguir.

Segundo Sarah Broadie, na narrativa do *Timeu* as almas teriam sido feitas descender à forma humana no cumprimento de “uma missão cósmica” da qual o Demiurgo não se poderia ocupar por si mesmo: “assegurar o triunfo da razão *a partir do interior* do universo físico” – mais especificamente, a partir de um contexto de luta e de conflito, onde a cada instante se é obrigado a afrontar “a

<sup>17</sup> Não parece razoável a explicação sugerida por Anthony Long, segundo a qual a matéria disponível ao Demiurgo não lhe teria permitido gerar tão somente raças divinas, assim configurando um universo perfeitamente racional. Com o que lhe sobrara após a criação dos deuses visíveis – argumenta Long –, o Demiurgo viu-se limitado a manufaturar, com o auxílio destes, não mais do que “símbolos da racionalidade das Formas inteligíveis”, que seriam justamente as raças mortais (LONG 2010, p. 45).

<sup>18</sup> Embora elas hajam sido enunciadas num contexto evidentemente diverso, talvez não seja de todo inapropriado citar aqui as palavras do geneticista Ronald A. Fisher: “In the language of Genesis we are living in the sixth day, probably rather early in the morning, and the Divine artist has not yet stood back from his work, and declared it to be ‘very good’.” Citado em RUSE 2004, pp. 34-35.

possibilidade de morrer antes de obter qualquer resultado.”<sup>19</sup> Desta tarefa, apenas os humanos se poderiam incumbir, na sua condição de seres, a um só tempo, mortais e racionais. E o único auxílio que lhes cabe esperar é o oferecido pelo Demiurgo com o exemplo do seu próprio trabalho. Interpretação semelhante é sugerida por Gabriela Carone,<sup>20</sup> para quem um dos aspectos notáveis do *Timeu* seria o de apresentar um deus que é bom e racional, mas não onipotente. Parte da mensagem ética do diálogo estaria portanto em nos franquear, como modelo para a nossa própria ação falível sobre o mundo, a desenvoltura do Demiurgo ao lidar com a Necessidade. Já Allan Silverman ecoa essencialmente esta mesma posição, quando interpreta a narrativa do *Timeu* como um mito educativo, e se dispõe a admitir que o Demiurgo somos todos nós.<sup>21</sup> Na visão desses comentadores, os homens se veem convocados a assemelhar a sua ação à ação do deus, produzindo virtude e com isto igualmente logrando o seu próprio progresso moral. O fundamento para a ação ética humana vai então se encontrar, por um lado, na imitação do trabalho ordenador do criador, e, por outro, na consciência de que a vitória obtida sobre a Necessidade permanece incompleta – de que o mal subsiste no mundo. Estas mesmas noções irão aparecer entretecidas no tema platônico da *homoiosis theoi*, que de certo modo empresta nova voz ao imperativo de fuga antes expresso pela sabedoria do Sileno.

É considerando justamente a impossibilidade de eliminar o mal do mundo que Sócrates afirma no *Teeteto*: “Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir o quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível *semelhante a Deus*; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria” (176a-b).<sup>22</sup> A assimilação a deus – *homoiosis theoi* – é aqui claramente apresentada como uma rota de fuga, mas também como um guia para a ação moral num mundo imperfeito. A partir do primeiro século antes de Cristo, a *homoiosis theoi* se tornaria, nas palavras de Brisson e Pradeau, “o *slogan* dos platônicos”,<sup>23</sup> vindo a ser entendida como o objetivo final da sua filosofia.<sup>24</sup> A

<sup>19</sup> BROADIE 2001, pp. 9-10. A condição das almas humanas no *Timeu* é contrastada com aquela descrita no *Fedro*, em que a descida sobre os corpos é atribuída à falta de controle das almas sobre os seus maus impulsos.

<sup>20</sup> CARONE 2008, p. 47.

<sup>21</sup> SILVERMAN 2007, p. 55 (nota 2), e p. 66.

<sup>22</sup> PLATÃO 2001b. O grifo é nosso.

<sup>23</sup> BRISSON, PRADEAU 2010, p. 33.

articulação desta ideia com o pensamento ético mais geral de Platão, no entanto, tem trazido dificuldades aos comentadores modernos, o caráter transmudano da *homoiosis theoi* levando não poucos a descartá-la como um exagero retórico, essencialmente inconciliável com a visão prática sobre a virtude, defendida por Platão na maior parte dos seus diálogos.<sup>25</sup> Isto explicaria a pouca atenção recebida pela assimilação a deus até o final do século passado, quando trabalhos de David Sedley e Julia Annas fizeram reacender o interesse no tema.<sup>26</sup>

O objetivo desta dissertação é o de explorar alguns aspectos da *homoiosis theoi* entendida como pressuposto tanto para a ação moral quanto para o progresso moral. Em termos gerais, o trabalho articula a noção da assimilação a deus, por um lado, com a narrativa da criação e da evolução das espécies apresentada pelo *Timeu*, e, por outro, com a nossa própria atividade “demiúrgica” de cocriadores do universo. No Capítulo 2, de caráter introdutório, nós revisamos algumas posições recentes sobre o conceito da assimilação a deus em Platão,<sup>27</sup> incluindo os trabalhos pioneiros de Sedley e de Annas. No Capítulo 3, partindo da análise de Gordon Campbell sobre a geração das espécies no *Timeu*,<sup>28</sup> e adotando a interpretação de que a narrativa da criação, naquele diálogo, descreve um processo contínuo,<sup>29</sup> nós examinamos se seria possível, tendo em mente os propósitos éticos de Platão, incluir a assimilação a deus numa versão expandida da sua teoria evolucionária – introduzindo o que nós chamamos de leitura evolucionária da *homoiosis theoi*. Segundo esta, o retorno das almas humanas às estrelas – prometida no *Timeu* a todos os que logrem viver na justiça – poderia ser interpretada como uma das transições admissíveis da teoria evolucionária platônica, vindo a ser entendida como a consumação da *homoiosis theoi*. Algumas consequências desta leitura passam a ser então exploradas no restante do trabalho, que tem os seus três capítulos seguintes dedicados a elas. O Capítulo 4 relaciona a

---

<sup>24</sup> “Try asking any moderately well-educated citizen of the Roman empire to name the official moral goal, or *telos*, of each major current philosophical system. Among others, you will hear that Plato’s is *homoiosis theoi kata to dunaton*, ‘becoming like god so far as is possible’.” (SEADLEY 2008, p. 309)

<sup>25</sup> D.C. Russell atribui esta posição, em grande medida, à ênfase numa leitura plotiniana da *homoiosis theoi* (RUSSELL 2004).

<sup>26</sup> SEDLEY 1997, ANNAS 1999.

<sup>27</sup> Entre elas, as de RUSSELL 2004 e de LAVECCHIA 2006.

<sup>28</sup> CAMPBELL 2001.

<sup>29</sup> Como proposto, por exemplo, em CARONE 2008.

nossa leitura da *homoiosis theoi* à contemplação do Bem descrita na *República*, especialmente no que concerne ao imperativo ético do retorno do filósofo à cidade, como proposto no mito da caverna.<sup>30</sup> O Capítulo 5 explora alguns paralelos entre a leitura evolucionária da assimilação a deus e especulações cosmológicas recentes sobre a origem e o destino final do universo, em particular as associadas ao chamado *princípio antrópico final*, que postula a superação das atuais condicionantes biológicas da humanidade, e o seu retorno às estrelas.<sup>31</sup> Já o Capítulo 6, focando sobre as condições de aperfeiçoamento moral requeridas pela *homoiosis theoi*, contrasta a nossa proposta com outros sistemas de perfectibilidade humana fundados sobre a evolução natural, como a teoria do Ponto Omega, introduzida por Teilhard de Chardin em meados do século XX.<sup>32</sup> Nesse capítulo em especial, ressalta o nosso propósito – subjacente, de certa forma, em vários trechos ao longo da dissertação – de, levando a sério a *homoiosis theoi* e o processo evolucionário como descritos no *Timeu*, avaliá-los à luz do nosso conhecimento sobre a evolução biológica e sobre as perspectivas de desenvolvimento humano nas condições atuais do nosso planeta. Finalmente, o Capítulo 7 conclui este documento com uma sinopse dos temas mais relevantes tratados, e a apresentação de uma visão pessoal sobre algumas das questões deixadas em aberto nos capítulos precedentes.

Antes de prosseguirmos, parecem oportunas algumas palavras de advertência: Esta dissertação se baseou fortemente em certas interpretações de Platão – especialmente do diálogo *Timeu* – que não são absolutamente consensuais entre os helenistas. O seu objetivo principal foi o de explorar os paralelos que se abrem, por intermédio de tais leituras, entre a visão escatológica do *Timeu* e aquela – igualmente pouco consensual – de certos cosmologistas especulativos contemporâneos. O nosso propósito não foi o de esgotar o pensamento de Platão no que respeita aos diferentes temas aqui tratados, e as nossas escolhas interpretativas não devem ser consideradas como constituindo juízo de valor sobre as diversas e controversas leituras platônicas.

<sup>30</sup> Este tópico tem sido recentemente abordado por alguns autores, notadamente Silverman (ver SILVERMAN 2007 e 2010, e as suas referências).

<sup>31</sup> DAVIES 2007, KURZWEIL 2005, TIPLER 1995.

<sup>32</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1975.

## 2

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

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

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

---

<sup>1</sup> RHEINS 2010.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3

## ***Homoiosis theoi* e evolução no *Timeu***

Num artigo aparecido há alguns anos,<sup>1</sup> Gordon Campbell analisou o processo da evolução das espécies como descrito por Platão no *Timeu*, comparando-o com a visão de Lucrecio no *De Rerum Natura* (tributária, por sua vez, da dos pré-socráticos Empédocles e Demócrito) e com as teorias mais modernas de Darwin e Lamarck. Campbell identifica uma rede de interações complexas entre os textos de Lucrecio e de Platão, uma vez que, embora lhe sendo anterior, o *Timeu* pode ser lido como uma resposta ao *De Rerum Natura*, pelo fato de este retomar a tradição mecanicista pré-socrática, que a visão teleológica da cosmogonia platônica viera interromper.<sup>2</sup> Por outro lado, ambas as posições – a mecanicista e a teleológica – teriam feito uso de material desenvolvido anteriormente nos mitos cosmogônicos, como no que concerne, por exemplo, à noção da metempsicose. Campbell conclui que Platão se apropriou de muitos dos elementos da física pré-socrática, mas subvertendo-os de acordo com os seus propósitos. Isto o levou ao desenvolvimento de um modelo de zoogonia – único entre os da antiguidade – que se mostra compatível com a noção darwiniana de evolução *interespecífica*, ou seja, baseada num acúmulo gradual de mutações capaz de levar ao surgimento de novas espécies; isto se dando, porém, num quadro em que o padrão geral das espécies se mantém estático: a partir do instante em que todas elas hajam sido geradas, não haveria mais criação ou extinção de espécies.

Segundo Campbell, seriam quatro os aspectos distintivos da zoogonia do *Timeu*: i) a inversão da ordem da criação, com os humanos surgindo antes dos animais; ii) a formação destes últimos por meio de um processo de evolução interespecífica; iii) a ausência de um mecanismo de extinção das espécies, e iv) a ausência de um mecanismo de geração espontânea. Em geral nos pré-socráticos

---

<sup>1</sup> CAMPBELL 2001.

<sup>2</sup> O *De Rerum Natura* constituiria o único relato detalhado, hoje remanescente, sobre o mecanismo atomístico de adaptação postulado pelos pré-socráticos.

(como também em Lucrécio), a antropogonia é um aspecto da zoogonia, e esta, uma função da cosmogonia. De forma semelhante, o *Timeu* inicialmente narra a criação do mundo, seguida pela das estrelas e dos mortais. Tanto as estrelas quanto os mortais – pássaros, peixes e animais terrestres – são seres vivos, guardando correspondência com as quatro raízes empedocleanas – fogo, ar, água e terra, respectivamente. Entre os animais terrestres encontra-se naturalmente o homem, mas a este está reservado um papel particular na zoogonia do *Timeu*. Isto porque Platão faz com que os animais resultem da degradação dos seres humanos. As passagens relevantes encontram-se no trecho final do diálogo – a curta seção entre 91e e 92c, que Cornford apropriadamente qualifica como um mero apêndice ao *Timeu*.<sup>3</sup> Ali, logo após o segundo *locus classicus* da *homoiosis theoi* (90c-d),<sup>4</sup> o astrônomo Timeu se propõe a explicar a geração dos animais, mas não sem antes advertir tratar-se este de um tema em que “cumpre a todos não ultrapassar a medida justa.” Ele inicia com uma breve descrição da diferenciação dos sexos:<sup>5</sup>

Dos homens nascidos, os que se revelaram pusilânimes ou durante a vida só praticaram injustiças, com toda a probabilidade foram transformados em mulheres na segunda geração. Por tal motivo, nessa época foi que os deuses construíram o desejo da conjunção carnal, modelando um ser animado em nós e outro nas mulheres. (90e-91a)

Em seguida o diálogo trata da geração dos pássaros, sobre os quais se lê:

A tribo dos pássaros provém da mudança de forma, com o nascimento de penas em lugar de cabelos, desses indivíduos inofensivos porém frívolos, e dados ao estudo das coisas celestes, e que em sua simplicidade chegam a imaginar que as mais seguras provas em tais assuntos são alcançadas por meio da vista. (91e)

Os pássaros surgem, assim, como uma mutação dos homens de comportamento avoado, que passam a produzir penas em lugar de pelos. Em obediência a um princípio de atração do semelhante pelo semelhante (mecanismo frequentemente invocado nas cosmogonias da antiguidade), esses mutantes são levados a habitar o elemento leve, o mais compatível com a sua natureza. Já os animais terrestres surgem pela mutação dos homens que não estudaram filosofia, e que sofrem, por falta de uso, uma atrofia das suas faculdades racionais. Sendo atraídos pelo elemento semelhante, eles tendem a se rebaixar em direção à terra, e por isso

<sup>3</sup> CORNFORD 1937, p. 355.

<sup>4</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>5</sup> As citações seguem PLATÃO 2001a. Recorde-se que a criação do homem como protorraça mortal é objeto da passagem que se inicia em 41a, com o discurso aos deuses, e prossegue até 42e (ver Capítulo 1).

veem-se dotados de mais um par de pernas – quando não totalmente destituídos destas, naqueles casos em que a ignorância é mais extrema:

Os animais ferozes da terra provêm dos homens que nunca se ocuparam com a filosofia nem nada compreenderam da natureza do céu, por não fazerem uso algum das revoluções que se operam na cabeça, só se deixando guiar pelas partes da alma residentes no peito. Em decorrência desses hábitos, os membros anteriores e a cabeça foram atraídos pela terra, em virtude da afinidade existente entre eles, e nela se apoiaram; o crânio alongou-se e adquiriu as mais variadas formas, à medida que os círculos da alma se deformavam pela ociosidade. Essa raça nasceu com quatro ou mais pés, pela seguinte razão: é que a divindade proveu os menos inteligentes com maior número de bases de sustentação, para que fossem arrastados ainda mais para a terra. Porém os mais atrasados dentre eles, que estendem na terra o corpo em toda a sua extensão, visto já não necessitarem de pés, os deuses os fizeram sem esse segmento, permitindo que rastejassem no solo. (91e-92a)

Finalmente, os peixes aparecem como mutações dos humanos cuja vilania tornara indignos até mesmo de respirar ao ar livre, sendo assim forçados a fazê-lo sob as águas. Em correspondência com a sua extrema irracionalidade, passam eles a popular as regiões mais baixas do universo:

O quarto gênero, que vive na água, provém dos mais estúpidos e ignorantes de todos. As divindades que os metamorfosearam não os consideram dignos nem mesmo de respirar o ar puro, por terem as almas contaminadas por toda sorte de faltas; em lugar de deixá-los respirar um ar leve e puro, afundaram-nos na água, para que só aspirassem a água lodosa da profundidade. (92b)

Note-se que aqui se trata de uma teoria da evolução de caráter lamarckiano, baseada em alterações físicas provocadas por mudanças comportamentais (“função precedendo a forma”), e na herança dos traços adquiridos. Semelhante processo é considerado por Lucrécio no *De Rerum Natura*, onde o surgimento do homem moderno é explicado como resultado da suavização das características bestiais dos humanos primitivos, em resposta à progressiva melhoria das suas condições de existência. Em contraste com Lucrécio, no entanto, a evolução em Platão procede no sentido da maior bestialidade, com a mutação e o declínio da raça humana prosseguindo até a formação de toda a gama de espécies prevista no modelo inteligível do cosmos sensível. A transformação evolucionária proposta por Platão se daria, assim, num quadro de estabilidade geral das espécies, que já estariam determinadas a priori, e se manteriam a salvo da extinção.<sup>6</sup> A partir do momento em que todas se encontram em existência, a possibilidade igualmente se

---

<sup>6</sup> A preocupação com a preservação das espécies parece ser uma constante em Platão. Ela surge, por exemplo, no mito do *Protágoras*, onde se diz que Epimeteu procedeu a uma distribuição equilibrada das habilidades entre os animais, precavendo-se assim contra a possível extinção de qualquer das suas raças (321a).

abre para uma ascensão evolucionária, mas agora com toda e qualquer transformação mediada não por mutações, e sim pela metempsicose.<sup>7</sup>

A conjugação de metamorfose e metempsicose é uma característica que a teoria evolucionária de Platão teria herdado da mitologia pré-socrática. Ela pode ser encontrada, por exemplo, nas *Metamorfoses* de Ovídio, uma tradicional fonte de referência para as narrativas de geração gregas. As *Metamorfoses* constituem uma curiosa combinação de mitologia e terminologia científica, fundando as etiologias mais fantásticas em processos simples e verossímeis. Como no *Timeu*, ali também se encontra uma justificativa comportamental para a geração das espécies, com os traços de caráter dos humanos podendo levá-los a transformar-se nos tipos de seres cujo comportamento eles espelham. O último livro do poema, que já se sugeriu tratar-se de uma tentativa de sistematização teórica da física de Ovídio (“talvez em sintonia com o bem distante Lucrecio”),<sup>8</sup> inclui uma exposição das doutrinas de Pitágoras, entre elas a da metempsicose. Empédocles, cuja influência sobre o *Timeu* é amplamente reconhecida,<sup>9</sup> também costuma ser associado ao pitagorismo: mesmo a sua física evidenciaria uma influência da psicologia pitagórica. Campbell, no entanto, salienta que a exata relação entre os processos de metamorfose e metempsicose nunca é explicitada, seja por Ovídio, seja por Platão. De todo modo, a origem das espécies como narrada no *Timeu* combinaria a metempsicose pitagórica com certos aspectos da cosmogonia e da zoogonia pré-socráticas, de uma forma já esboçada em Empédocles. Platão teria inovado ao associar tais elementos a narrativas etiológicas de cunho mitológico,

<sup>7</sup> O *Timeu* não elabora o tema da metempsicose, mas na passagem 247a-249c do *Fedro* encontra-se uma versão do processo de encarnação e reencarnação das almas. Segundo o *Fedro*, uma alma descende sobre um corpo ao perder as suas asas, o que lhe ocorre se ela falha em alcançar a visão da verdade, enquanto segue os deuses no circuito dos céus (247a-248d). Cada ciclo de encarnação dura dez mil anos – tempo necessário para que as asas voltem a crescer –, após os quais a alma se submete a julgamento. Dependendo dos méritos da sua vida pregressa, ela pode então ser levada a sofrer punição sob a terra, ou a elevar-se a um recanto aprazível do céu, por um interregno de mil anos. Em consonância com o *Timeu*, o *Fedro* atesta que em seu primeiro nascimento toda alma encarna sob a forma humana (248d), mas ela é deixada livre, depois disso, para escolher adentrar um animal selvagem. A alma pode igualmente transitar da forma animal para a humana, desde que ela haja em algum momento – supostamente num novo circuito da procissão dos deuses – contemplado a verdade (249b). Apenas aquelas almas que tenham escolhido uma vida de filósofo por três ciclos consecutivos de encarnação conseguem se eximir de futuras recaídas sobre a matéria (249a). O *Fedro* – assim como o faz a *República*, no mito de Er (615a-621d) – ressalta a liberdade de escolha das almas, no momento da decisão. Mas estando o acerto ou o erro dessa escolha na dependência do discernimento da própria alma, resta claro que é o estágio moral em que esta se encontra que irá condicionar a sua ascensão ou descenso na escala dos seres.

<sup>8</sup> Italo Calvino, *Ovídio e a Contiguidade Universal*, em CALVINO 1991.

<sup>9</sup> HERSHELL 1974.

semelhantes às apresentadas por Ovídio nas *Metamorfoses*. Assim, Platão logrou revestir a sua concepção teleológica do universo com a roupagem científica apropriada para melhor contrapô-la à posição mecanicista que ele desejava combater.

No seu artigo, embora consciente do tipo de crítica que poderia suscitar (veja-se a sua citação de A. E. Taylor, por exemplo),<sup>10</sup> Campbell insiste em que se deve levar a sério a teoria da evolução do *Timeu*, lendo-a não apenas no contexto da sua época, mas também à luz das modernas teorias evolucionárias. Procedendo assim, argumenta ele, é possível enriquecer a nossa análise da ciência antiga, lançando ao mesmo tempo uma nova luz sobre certos aspectos do debate contemporâneo.<sup>11</sup> Campbell identifica, por exemplo, no Criacionismo Científico, uma expressão da mesma tradição subversiva a que o *Timeu* se filia: assim como Platão se apropriou da mecânica pré-socrática em sua defesa de uma tese finalista, também os modernos criacionistas lançariam mão de pressupostos científicos da própria teoria da evolução, como forma de melhor combatê-la.

No que se segue, nós nos propomos a adotar uma postura semelhante à preconizada por Campbell, ao tentar abordar o tema da *homoiosis theoi* – a assimilação a deus, defendida por Platão como ideal humano em muitos dos seus diálogos – sob um ponto de vista evolucionário, tomando como base ainda o texto do *Timeu*. A ideia é examinar se seria possível, tendo em mente os propósitos éticos de Platão, incluir a *homoiosis theoi* numa leitura expandida da teoria da evolução ali proposta; e também, diacronicamente, verificar a possibilidade de estabelecer relações entre tal leitura e modernas teorias éticas evolucionárias.

Começemos pela observação de que a quarta espécie de ser vivo considerada no *Timeu* – as estrelas<sup>12</sup> – encontra-se conspicuamente ausente do processo evolutivo descrito no diálogo – um fato que não chega a constituir surpresa, visto tratar-se aqui do caso singular de uma espécie imortal.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> CAMPBELL 2001, p. 158.

<sup>11</sup> “... the ancient ideas should not only be studied as exhibits in a museum of the history of ‘wrong’ ideas, but as living and valuable contributions to a debate that is as topical now as it ever was.” CAMPBELL 2001, p. 146.

<sup>12</sup> Estas são “os deuses do céu”, que estão associados ao elemento fogo, e compreendem também os planetas e a Terra.

<sup>13</sup> As estrelas, quando identificadas aos “deuses novos”, têm evidentemente um papel fundamental na fase anterior – criacionista – da geração dos seres humanos, já que são elas as responsáveis pela formação dos seus corpos (41a-d).

Analisando mais detidamente, porém, é possível verificar que o *Timeu* na verdade reserva às estrelas um importante papel naquilo que Platão nos apresenta como uma possível via ascensional para o homem. Recordemos que, no diálogo, ao produzir as almas dos mortais, o Demiurgo as associa cada uma a uma estrela (41e); além disso, um pouco mais adiante (42b), quando as almas já se encontram implantadas nos corpos, afirma-se que aos homens lhes será concedido voltar a habitar a sua estrela nativa,<sup>14</sup> desde que eles tenham vivido em justiça. Descreve-se aí, portanto, um possível mecanismo de progressão humana, condicionado a uma variável comportamental; e este mecanismo claramente ecoa os processos evolutivos lamarckianos invocados no *Rerum Natura* para explicar o surgimento do homem moderno, e, no próprio *Timeu*, quando lá se descreve a geração – neste caso descensional – das espécies animais a partir dos humanos.

Evidentemente, em *Timeu* 42b não se trata propriamente da geração de uma nova espécie; o que se propõe é a possibilidade de que os homens justos retornem às suas estrelas nativas – ou, se apelarmos à tradução de Cornford (veja-se a nota 14, abaixo), de que se consorciem novamente a estas. Isto nos leva então a indagar se não seria mais apropriado interpretar o mecanismo de evolução ascendente descrito em *Timeu* 42b como uma instância da assimilação a deus, defendida por Platão naquele mesmo diálogo, na passagem que é considerada o segundo *locus classicus* da *homoiosis theoi*,<sup>15</sup> de influência apenas inferior à da famosa digressão do *Teeteto* (176a-b).

Em *Timeu* 90a-d, Platão apresenta o que Sedley identifica como a primeira proposta de uma finalidade (*telos*) para a vida humana, entendida no sentido da sua máxima realização (ver Capítulo 2). Esta seria precisamente a de alcançar “a meta proposta aos homens pelos deuses”,<sup>16</sup> o que se pode facilmente associar à passagem em 42b, com a sua promessa de retorno à estrela nativa. Além disso, o *telos* da melhor vida humana é explicitamente identificado a uma participação na imortalidade – o que, em se tratando as estrelas de seres imortais, também se mostraria consistente com *Timeu* 42b. Recorde-se, ademais, que nessa mesma passagem se informa que o caminho de volta às estrelas só está franqueado

<sup>14</sup> “Consort star”, na tradução de CORNFORD 1937; “companion star”, na de D.J. Zeyl, em COOPER 1997. O adjetivo grego é *synnomos*, cujos possíveis correspondentes em inglês seriam *feeding together*, *gregarious*, *associated with*, *partner with*, *mate* (LIDDELL, SCOTT 1996).

<sup>15</sup> SEDLEY 2008; ver Capítulo 2.

<sup>16</sup> PLATÃO 2001.

àqueles que levam uma vida de justiça, em concordância, portanto, com *Teeteto* 176b, onde Sócrates afirma que a semelhança com deus consiste exatamente em que o homem se torne “justo e santo com sabedoria”.<sup>17</sup> Aparentemente, então, nós estaríamos justificados em incluir a *homoiosis theoi* em uma versão expandida da teoria evolucionária do *Timeu*: ao lado dos humanos avoados que se tornam pássaros; dos sem filosofia que geram as feras terrestres, e daqueles cuja sordidez os transforma em peixes, nós poderíamos alinhar agora os homens que cultivam a filosofia, levam uma vida justa, e conformam os seus pensamentos às revoluções harmônicas do cosmos: estes passariam a “formular pensamentos imortais e divinos” – em outras palavras, eles se assimilariam a deus, vindo a partilhar da sua imortalidade “dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude” (90c).

Resta, porém, uma dificuldade a enfrentar em tal quadro: no *Timeu*, a possibilidade de retorno às estrelas parece se apresentar não mais do que uma única vez, ao cabo da primeira encarnação das almas. Havendo falhado em viver na justiça, já em seu segundo nascimento o homem transitaria a uma natureza feminina. E, a partir daí, persistindo na maldade, ele continuaria a assumir as formas bestiais condizentes com as suas falhas de caráter. O ciclo das mutações – e, depois deste, o das metempsicoses – prosseguiria até que a alma se mostrasse capaz de dominar, pela razão, a sua turbulência irracional. Só assim, o *Timeu* nos informa, ela lograria readquirir a “excelência da sua primitiva condição” (42d), sem que o diálogo no entanto esclareça se, a partir daquele momento, ela conseguiria ainda efetuar o seu trânsito para as estrelas.

Para tentar aclarar este ponto, é interessante o considerarmos no contexto de uma questão mais ampla, em que ele se insere: a da melhor leitura a se fazer do “mito verossímil da criação” narrado pelo *Timeu*. Esta tem sido objeto de uma prolongada disputa, que separa os comentadores nos campos opostos dos “literalistas” e dos “não-literalistas”.<sup>18</sup> Os primeiros, entre os quais Carone alinha Gregory Vlastos e William Guthrie, defendem a aceitação literal da narrativa do *Timeu* em todos os seus pormenores – como o do criador pessoal, e o do início temporal do cosmos. Nisto eles são contestados pelos não-literalistas, como Francis Cornford e Harold Cherniss, para quem o Demiurgo seria uma figura

<sup>17</sup> PLATÃO 2001c.

<sup>18</sup> Ver CARONE 2005, pp. 53-84.

estritamente mítica, e não faria sentido falar numa criação temporal do universo. Tentando conciliar as duas posições, Gabriela Carone propõe uma interpretação alternativa: ela argumenta que é possível considerar a criação do cosmos não como um evento pontual, mas como um processo contínuo; o universo estaria perpetuamente *vindo a ser*,<sup>19</sup> e, nele, o papel do Demiurgo seria tanto o de criador como o de ordenador, em consonância com as duas acepções alternativas do seu próprio nome: a de artesão e a de magistrado.<sup>20</sup> A exigência de constante manutenção da ordem (53b) vai requerer a imanência do deus ao cosmos – e finalmente, na argumentação de Carone, a sua identificação a este. O Demiurgo é um deus racional, um *nous*; por outro lado, o próprio *Timeu* nos informa que “de todos os seres é a alma o único capaz de adquirir inteligência” (46d). O Demiurgo seria assim uma alma, a Alma do Mundo, cuja formação o diálogo descreve (34b).<sup>21</sup> O universo, que a Alma envolve e no qual ela se encontra entretecida (36e), provê-lhe espaço e corpo. De espaço a Alma necessita por ser movimento (34a), enquanto o corpo é um pressuposto do espaço, já que não existe vazio no universo de Platão (58a). Resulta daí ser o próprio universo o deus maior do *Timeu*,<sup>22</sup> o deus cósmico visível, forjado à imagem do deus inteligível (92c). Na narrativa da criação, o Demiurgo encarnaria a face mítica do deus cósmico, como símbolo de uma das causas do universo (68e-69b): a causa primeira ou divina; as Formas compareceriam como causa final, e a Necessidade, como causa auxiliar. Carone ressalta, portanto, o significado positivo e a importância teleológica da

<sup>19</sup> Muito do desacordo entre os exegetas revolve em torno da forma verbal *gegone* (“tem vindo a ser”), com que o suposto nascimento do cosmos é descrito em 28b-c. Para os literalistas, a expressão equivaleria a “veio a ser”, indicando criação pontual no tempo. Para os seus oponentes, ela significaria “estar em processo de mudança.”

<sup>20</sup> Ou *legislador*, conforme o *Crátilo* 389a-390e. É interessante observar que esta posição se mostra de acordo com aquela que Brian Davies identifica como a do Teísmo Clássico, no que concerne à doutrina da criação judaico-cristã (DAVIES 2004, p. 3). Segundo ele, Tomás de Aquino, por exemplo, embora acreditasse que o universo teria tido um início, não achava possível demonstrar racionalmente a validade desta crença. Aquino, no entanto, considerava tal dificuldade absolutamente irrelevante para a doutrina da criação, de vez que Deus seria igualmente criador das coisas que *continuam a existir* como daquelas que *vêm a existir*. Para o Teísmo Clássico, de modo geral, Deus é tanto a causa inicial quanto a causa mantenedora de todo o universo. John Polkinghorne, o professor de física que abandonou uma cátedra em Cambridge para se tornar ministro anglicano, afirma, por exemplo: “God is as much the creator today as he was 15 billion years ago.” (Citado em SMITH 2004, p. 216)

<sup>21</sup> Com a ênfase se deslocando da criação do cosmos para o seu ordenamento contínuo, o fato de o *Timeu* apresentar a Alma do Mundo como formada pelo Demiurgo não constitui problema nesta interpretação. Allan Silverman compartilha da mesma posição. Em SILVERMAN 2010, ele afirma: “I stipulate the identity of the *Demiurge* and *nous*, and I am prepared to treat the *Demiurge* and *nous* and the cosmic world soul as one phenomenon.”

Necessidade. Se esta fora abandonada a si mesma, seria aleatoriedade (*tyché*). No entanto, submetida ao *nous*, ela constitui instrumento de desígnio inteligente, mecanismo auxiliar ou necessário para a contínua produção do bem. Vencer a sua recalitrância neste papel torna-se dever e meta fundamental também para os humanos, em sua função de colaboradores de deus na permanente criação do cosmos.

Se nos for permitido adotar a interpretação sugerida por Carone, parece ser possível vencer a dificuldade acima apontada, com respeito à leitura da *homoiosis theoi* no quadro da teoria evolutiva geral do *Timeu*. Na verdade, careceria mesmo de sentido indagar, neste contexto, se o trânsito dos homens justos para as suas estrelas só se daria imediatamente após o primeiro ciclo de encarnação das almas, já que este *primeiro ciclo* passaria a denotar aqui um estado recorrente. Assim, seria lícito imaginarmos vigorando, no universo de Platão, uma dinâmica evolutiva estacionária,<sup>23</sup> segundo a qual os homens injustos prosseguiriam gerando animais inferiores, e estes, por sua vez, evoluindo novamente para a forma humana – ou então decaindo ainda mais na cadeia dos seres; uma vez atingido o estado de justiça, porém, os homens também continuamente ascenderiam para a assimilação às estrelas.<sup>24</sup>

Aceita esta dinâmica, torna-se natural indagar sobre o resultado líquido das suas transições, e isto nos leva a uma questão crucial: seria admissível tentarmos acomodar a possibilidade de progresso moral no universo do *Timeu*? Em outras palavras, seria possível imaginar um cosmos em que, como resultado das mutações ascensionais, haveria um número crescente de seres humanos e um número proporcionalmente decrescente de animais inferiores? E, de forma

---

<sup>22</sup> Para Carone, Platão não estaria interessado, ao menos no *Timeu*, em manter uma distinção consistente entre os diferentes tipos de deuses por ele mencionados (ver CARONE 2005, p. 52).

<sup>23</sup> Aqui nós estamos empregando a linguagem dos sistemas dinâmicos (ver PAPOULIS 1991, por exemplo), em que o adjetivo *estacionário* indica que o comportamento dinâmico de um sistema não varia mais com o tempo. O regime estacionário se instaura quando qualquer possível efeito transiente já foi superado. Pela interpretação de Campbell, a geração dos animais pela mutação dos humanos seria um comportamento transiente no universo de Platão, depois substituído pela metempsicose. Como as funções exatas da mutação e da metempsicose não estão bem discriminadas na teoria evolutiva do *Timeu*, não parece necessário nos preocuparmos aqui com o papel deste tipo de transiente, na criação continuada do cosmos.

<sup>24</sup> Uma questão a considerar seria a da possibilidade de descenso a partir daí. Se nós identificarmos a assimilação a deus com a contemplação da Forma do Bem, como sugere Allan Silverman (SILVERMAN 2010), a passagem da caverna, na *República*, requereria também esta transição. Aquele que houvesse contemplado o Bem, contudo, permaneceria livre de futuras quedas nas formas de vida inferiores. O seu papel, semelhante ao do *bodhisattva* na tradição budista, seria o de auxiliar na evolução moral dos outros seres (ver o Capítulo 4).

semelhante – talvez num momento posterior –, um cosmos que abrigasse cada vez mais homens justos, de modo que o balanço da moralidade fosse positivo e sempre crescente? À luz do papel assumido por Platão como educador da *polis*, não seria impertinente sugerir que sim – ou, ao menos, que tal possibilidade não deve ser descartada a priori.

Em seu esforço por educar os cidadãos, imagina-se que Platão tenha cultivado a expectativa de que estes viriam afinal a ser conquistados para a justiça. Mesmo que admitida a renitência do mal no mundo – que Sócrates inequivocamente afirma no *Teeteto* –, talvez Platão se permitisse vislumbrar a possibilidade da redução desse mal.<sup>25</sup> O caminho para isto – a fuga “daqui para o alto” – certamente se mostrava árduo, mas, no que concerne à cosmologia do *Timeu*, não pareceria absolutamente interdito. Ao contrário: este seria aquele mesmo caminho de volta às estrelas, sempre renovadamente aberto aos homens justos, num universo em contínua criação. E ainda que a dinâmica do sistema evolucionário platônico jamais se alterasse, nada impediria que as transições entre os seus diferentes estados – animais, homens, e homens consorciados a estrelas – levasse afinal a que, no longo prazo, o número dos primeiros fosse reduzido, enquanto se maximizava o dos últimos.<sup>26</sup> O universo evoluiria, assim, avançando paulatinamente para longe do mal, e cada vez mais se assemelhando ao divino.<sup>27</sup>

É interessante observar que, nesta leitura, o cosmos teleológico de Platão parece se conformar bem à visão de pensadores cristãos e judeus que interpretam

<sup>25</sup> No livro X das *Leis*, em uma passagem que trata da metempsicose, Platão afirma, pela boca do Ateniense, que os deuses teriam arranjado o universo de modo a nele “assegurar o triunfo da virtude e a derrota do vício” (904b). Um pouco adiante, porém, em 906a, o mesmo Ateniense afirma que a batalha entre o bem e o mal não terá fim (cf. COOPER 1997).

<sup>26</sup> Nos termos da teoria de sistemas dinâmicos, esta possibilidade dependeria das probabilidades iniciais de cada estado, e das probabilidades de transição entre eles. As probabilidades iniciais podem constituir um problema em tal descrição, já que se trataria de um universo que sempre existiu.

<sup>27</sup> À custa, ao que parece, de uma inevitável redução da sua biodiversidade: o universo moralmente perfeito se constituiria tão somente de almas humanas em suas estrelas nativas. Evidentemente, a concretização deste caso extremo não é requisito para que se aceite a noção de progresso moral no universo do *Timeu*, havendo argumentos para se recusar uma perfeição moral entendida em tais termos, com base, por exemplo, na reiterada preocupação de Platão com a preservação das espécies (ver nota 4, acima). Um aspecto relacionado, que é importante esclarecer, diz respeito ao uso do termo *ateles*, no discurso do Demiurgo aos deuses, em 41b. Este termo é traduzido algumas vezes como *imperfeito*, e neste caso o Demiurgo estaria afirmando – em frontal oposição ao que sugerimos acima – que, sem as raças mortais, o cosmos seria imperfeito. Evidentemente, dois sentidos distintos de perfeição são aqui contemplados, e a aparente contradição se resolve se *ateles* é traduzido por *incompleto*, como faz, por exemplo, D.J. Zeyl, em COOPER 1997.

a perfeição como culminação da História, caso de Paulo de Tarso e de Fílon de Alexandria.<sup>28</sup> Mais recentemente, ideias semelhantes emergem, por exemplo, entre os adeptos da chamada *teologia do processo*,<sup>29</sup> que se desenvolveu a partir da *filosofia do processo* de Alfred North Whitehead. Consideram-se filosofias do processo as que elegem o Vir-a-ser, e não o Ser, como categoria fundamental.<sup>30</sup> A filosofia de Whitehead, em particular, enfatiza a ligação essencial entre o homem, Deus e o universo, e a sua evolução conjunta no decorrer da História. Platão, e especialmente o *Timeu*, são reconhecidas influências sobre o pensamento de Whitehead, e é difícil não intuir ecos daquele diálogo nos pressupostos básicos da teologia do processo, que encara Deus não como ser onipotente e coercitivo, mas como um poder que se exerce fundamentalmente pela persuasão. O caráter do Criador seria essencialmente relacional e dinâmico, levando-o a propor continuamente renovadas possibilidades existenciais às suas criaturas, e tornando-o reativo às respostas obtidas.<sup>31</sup>

O homem não se encontraria, portanto, lançado em um mundo acabado e perfeito, onde tudo o que lhe resta a fazer é apenas aguardar passivamente o advento de uma redenção cujos termos teriam sido acertados a priori. Em realidade – segundo esta visão – todo o universo, assim como o próprio Deus, permanece em estado de contínua criação e aprimoramento, e o homem, partilhando da natureza divina, cria e se desenvolve junto com ele. Nas palavras de um entusiasta da teologia do processo, o rabino Henry Slonimsky:<sup>32</sup> “Our universe is a growing and continuing creation; there must, therefore, be a growth in some aspects of the Godhead as well. In that process, man is a crucial and decisive factor.” Em outra passagem: “The kingdom of God, and God himself, is

<sup>28</sup> Segundo Folker Siegert: “For Paul, perfection lies not behind, but before him.” Fílon compartilharia desta mesma visão, embora a posição de Paulo fosse mais escatológica. (SIEGERT 2009).

<sup>29</sup> EPPERLY 2011, HAUGHT 2001.

<sup>30</sup> A filosofia de Henri Bergson é geralmente considerada a primeira filosofia do processo. O pensamento de um outro filósofo, o americano Charles Hartshorne, também influenciou fortemente o desenvolvimento da teologia do processo. Em concordância com o *Timeu*, Hartshorne acreditava numa *creatio ex materia*, mas como ele não admitia a ocorrência de um evento inicial no universo, a sua visão parece coincidir com a proposta de uma criação contínua, como a que vem sendo considerada aqui. Em entrevista a John Horgan, Hartshorne menciona os seguidores do clérigo italiano Socino, que viveu no século XVI, como também professando a fé de que Deus evolui com o tempo (HORGAN 1998, pp. 322-323).

<sup>31</sup> Contraste-se esta posição com a que Brian Davies identifica como a do Teísmo Clássico. Para os teístas clássicos “... God’s willing and loving must further differ from ours, since, unlike ours, it cannot involve him in reacting to anything.” O Deus dos teístas clássicos tampouco poderia aprender ou aprimorar-se, já que isto implicaria em mudança. (DAVIES 2004, p. 7).

at the end of the road, not at the beginning”; e ainda: “It is the [...] religious man who, as the spearhead of a growing universe, postulates the good God and must compel him to emerge.”

Esta ênfase no papel evolucionário da ação humana nos leva a uma última observação: em sua versão da criação continuada do cosmos, este foi justamente um dos aspectos salientados por Carone.<sup>33</sup> Segundo ela, aos homens caberia um importante papel no trabalho de persuasão da Necessidade, visando torná-la – à “causa errante” que, abandonada a si mesma, não constitui mais do que um mecanismo aleatório – uma causa auxiliar na produção do bem. Teorias éticas evolucionárias recentes identificam nos próprios mecanismos da seleção natural darwiniana os primeiros impulsos da ética, que posteriormente à razão humana cabe aperfeiçoar e expandir.<sup>34</sup> A seleção natural constituiria assim um mecanismo sem propósito de que a razão se apropria para a produção do bem num universo em que este é escasso. Seria interessante examinar se um paralelo poderia ser traçado entre o papel da seleção darwiniana neste caso, e aquele da Necessidade na promoção do progresso moral no universo de Platão.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> SLONIMSKY 1967, pp. 133, 136, 140.

<sup>33</sup> Admitida a possibilidade de evolução do universo em direção ao divino, a relevância do papel humano neste processo surge como um corolário imediato.

<sup>34</sup> Ver SINGER 2011, especialmente o Capítulo 3: *From Evolution to Ethics*. O sociobiólogo americano Edward O. Wilson, cujas idéias Singer examina em sua obra, defende atualmente a ideia de que o altruísmo resultaria da evolução natural não dos indivíduos, mas sim dos grupos. Nas palavras de Wilson: “Selfishness beats altruism within groups. Altruistic groups beat selfish groups.” Wilson recupera assim a hipótese da “seleção de grupos”, sugerida originalmente por Darwin no seu *A Descendência do Homem*, de 1871, mas que não goza de muita popularidade entre os evolucionistas, hoje em dia (Jonah Lehrer, *Kin and Kind: A fight about the genetics of altruism*, *The New Yorker*, 5 de março de 2012).

<sup>35</sup> Ambas, seleção e Necessidade, configurando forças com componentes aleatórias, submetidas ao trabalho persuasivo da razão. Nas palavras de T.H. Huxley, em sua palestra *Evolution and Ethics*: “Let us understand [...], that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less on running away from it, but in combating it.” Citado em PASSMORE 2000, p. 388.

## 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 Fílon a este respeito se assemelharia à de Plotino. Nas palavras de Carlos Lévy, para Fílon, “[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 Fílon 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.

## 5

### ***Homoiosis theoi* e especulações cosmológicas contemporâneas**

A ampla e abrangente descrição da estrutura e do processo de geração do cosmos, apresentada pelo *Timeu*, vem há algum tempo atraindo e intrigando físicos e cosmologistas. O prêmio Nobel alemão Werner Heisenberg era um reconhecido entusiasta do diálogo,<sup>1</sup> e ressonâncias vêm ainda hoje sendo identificadas entre os conceitos da física moderna e aqueles explorados por Platão no *Timeu*.<sup>2</sup> Em um ensaio recente, o cosmologista e também prêmio Nobel Anthony Leggett analisa passagens do diálogo concernentes à origem, à natureza e ao destino do universo,<sup>3</sup> e conclui que, embora a abordagem de Platão se mostre por vezes curiosamente próxima à da ciência moderna, a atualidade do *Timeu* se deve sobretudo ao tipo das perguntas ali formuladas. São perguntas relativas, por exemplo, à natureza do tempo e do substrato primeiro da matéria; à eternidade do universo e à sua unicidade, e – no que constitui o nosso principal interesse aqui – ao papel nele reservado ao homem. Para algumas dessas perguntas, o *Timeu* propõe respostas que coincidem com as da física contemporânea (caso da criação temporal do universo, defendida no diálogo em 28b,<sup>4</sup> e que a ciência hoje associa ao *big bang*<sup>5</sup>); para outras, a adequação das respostas se mostra difícil de estabelecer (como no que diz respeito ao substrato da matéria, identificado no

---

<sup>1</sup> Ver HEISENBERG 1990, capítulo IX, ou DANTAS 2005, por exemplo.

<sup>2</sup> Em MACHLEIDT 2005, o autor chama a atenção para a importância atribuída no *Timeu* à noção de simetria como subjacente à estrutura elementar da matéria, numa aparente antecipação de conceitos hoje prevalentes na física de partículas.

<sup>3</sup> LEGGETT 2010.

<sup>4</sup> “Quanto ao céu em universal – ou mundo, ou, se preferirem outro nome mais apropriado – no que lhe diz respeito, antes de mais nada devemos considerar o que importa levar em conta no início de qualquer estudo: se sempre existiu e nunca teve princípio de nascimento, ou nasceu nalgum momento e teve começo. Nasceu, pois é visível, tocável e dotado de corpo, coisas sensíveis todas elas.” (PLATÃO 2001)

<sup>5</sup> Este tópico permanece polêmico: no mesmo volume de ensaios em que escreve Leggett, o cosmologista Sean Carroll argumenta que o *big bang* talvez não constitua o verdadeiro início de todo o universo (CARROLL, p. 380). Como o astrônomo Carl Sagan observa em SAGAN 1977, p. 13, aquele evento pode ter sido apenas uma singularidade em que toda a história progressiva do nosso universo se viu destruída.

*Timeu* como o *receptáculo*<sup>6</sup>). Já certas questões permanecem hoje em dia tão especulativas quanto o eram na época de Platão. Este é o caso quando se considera a possível relação entre o ser humano e o universo.

No *Timeu*, todo o cosmos aparece organizado em função do homem e da promoção da sua consciência,<sup>7</sup> uma proposta que ressurgiu contemporaneamente sob a forma do chamado *princípio antrópico*.<sup>8</sup> Encontram-se hoje pelo menos três diferentes versões para este princípio (ver adiante) sugerido inicialmente pelo físico inglês Brandon Carter, mas todas tomam como base o mesmo dado factual: houvesse a evolução do universo desde o *big bang* – e em particular a evolução da Terra e do seu entorno imediato – seguido um roteiro minimamente diferente do registrado, e a vida no cosmos não se viabilizaria. De fato, alterações mínimas nos valores das constantes físicas hoje prevalentes (como a massa do próton e a constante gravitacional) bastariam para tornar o universo inóspito à vida como nós a conhecemos.<sup>9</sup>

Conforme nos explica o físico Paul Davies,<sup>10</sup> três condições devem ser satisfeitas para que a vida se desenvolva em algum lugar do universo: i) as leis da física devem permitir a formação de estruturas complexas; ii) deve haver disponibilidade do tipo de substâncias requerido pela biologia – como o carbono e certos elementos químicos pesados; iii) devem vigorar condições que permitam às substâncias biológicas combinar-se da maneira apropriada. Embora possam parecer relativamente simples, essas três exigências impõem enormes restrições à física e à evolução do universo. Nas palavras do biólogo alemão Ernst Mayr, “... cada passo que levou à evolução da vida inteligente na Terra era altamente

<sup>6</sup> Segundo Leggett, se for assumido que o receptáculo (*hypodochê*) tem natureza física, este poderia ser identificado ao vácuo, cujas flutuações quânticas, segundo a física moderna, dariam origem às partículas elementares, e portanto à matéria. Se, por outro lado, o receptáculo constitui o *esquema* subjacente à estrutura material do universo, ele seria identificado à estrutura matemática da teoria dos *campos* físicos, como o campo gravitacional e o eletromagnético.

<sup>7</sup> Em 39 b-c, por exemplo, é dito que “a divindade acendeu uma luz na segunda órbita a partir da terra” de modo a iluminar toda a extensão do céu, para que “os seres vivos a que isso fosse conveniente” (evidentemente os humanos) pudessem aprender com a revolução do Mesmo e do Semelhante. Já em 40c, afirma-se que a terra foi gerada para ser a nossa nutridora, e a noite e o dia para enviar sinais e temores aos homens destituídos de razão. Em 77c, lê-se que as plantas foram criadas para o nosso sustento. Johansen considera a cosmologia do *Timeu* “antropocêntrica numa extensão limitada”, porque o propósito principal da cosmologia seria o de “demonstrar a bondade e a beleza de todo o cosmos, de que o homem é apenas uma parte.” Mas ele concede que, num certo sentido, “o cosmos também cumpre o seu propósito quando nós usamos a cosmologia para nos tornarmos pessoas melhores” (JOHANSEN 2008, p. 3).

<sup>8</sup> Ver DAVIES 2007, por exemplo.

<sup>9</sup> ROZENTAL 1980.

<sup>10</sup> DAVIES 2007, capítulo 7.

improvável e [...] a evolução da espécie humana foi o resultado de uma sequência de milhares destes passos improváveis.”<sup>11</sup>

Consideremos alguns exemplos da sequência tempestiva de eventos improváveis que afinal permitiu o aparecimento da vida na Terra.<sup>12</sup> A abundância de carbono e de elementos químicos pesados no nosso universo se deve, em última instância, ao delicado equilíbrio estabelecido, no interior das protoestrelas, entre as forças elétricas e as forças nucleares. Foi esse equilíbrio que possibilitou a formação de estrelas estáveis como o nosso sol, capazes de arder por um longo tempo, e assim produzir os elementos necessários à vida.<sup>13</sup> As estrelas podem ser entendidas como gigantescas fornalhas, alimentadas pela energia proveniente da fusão de átomos de hidrogênio em átomos de hélio. Os núcleos dos átomos de hidrogênio repelem-se mutuamente devido à interação elétrica, mas quando dois desses núcleos se movem a velocidades elevadas, é possível que se aproximem o bastante para que a chamada *força nuclear forte* prevaleça, e eles se fundam num único núcleo de hélio, liberando energia. O problema é que, sob o efeito apenas das interações elétrica e nuclear forte, a produção de hélio se daria numa velocidade excessiva, e o combustível das estrelas (o gás hidrogênio) estaria consumido antes que fosse possível gerar os demais elementos – e portanto a vida. Afortunadamente, no nosso universo vigora um segundo tipo de interação nuclear, a chamada *interação nuclear fraca*, também envolvida no processo de combustão das estrelas. É a força fraca que desacelera a fusão nuclear de modo a permitir a queima, por bilhões de anos, de estrelas como o nosso sol – e, através dessa queima, a produção dos demais elementos químicos.

O caso específico da síntese do carbono – quarto elemento mais comum na nossa galáxia, e constituinte biológico fundamental – exemplifica outra singularidade na evolução do universo. Os cientistas conjecturavam que um átomo de carbono poderia se formar nas estrelas pela fusão de três átomos de hélio, mas

---

<sup>11</sup> MAYR 1998, p. 5.

<sup>12</sup> Aqui nós seguimos DAVIES 2007, Capítulo 7, e GINGERICH 2000. Outros exemplos podem ser encontrados nestas mesmas referências.

<sup>13</sup> Todos os elementos requeridos pela vida – como o carbono, o oxigênio e o ferro – são gerados no interior das estrelas, o que se mostra de acordo com a descrição apresentada pelo *Timeu* para a formação dos corpos dos mortais pelos “deuses criados.” Em um sentido bastante claro, portanto, nós somos realmente filhos das estrelas. Nas palavras do físico Michio Kaku: “... penso que talvez uma das mais profundas experiências que um cientista pode ter, quase se aproximando do despertar religioso, é se dar conta de que somos filhos das estrelas [...] Somos literalmente feitos de poeira de estrela.” KAKU 2000, p. 358.

os seus cálculos indicavam que tal processo seria altamente improvável. Em 1951, no entanto, o astrônomo inglês Fred Hoyle sugeriu que o impasse estaria resolvido se o carbono pudesse ser encontrado em um estado excitado (configuração instável, de energia mais alta) que permitiria a síntese do elemento a partir de átomos de hélio e de berílio. A existência do estado excitado do carbono, com o valor exato da energia requerida, viria a ser subsequentemente comprovada,<sup>14</sup> fato que impressionou fortemente o próprio Hoyle, a ponto de este passar a considerar o universo “uma armação” – *a put-up job* –, montada especificamente para permitir o aparecimento da vida.

Outros exemplos de coincidências oportunas podem ser obtidos da consideração da evolução da Terra e do seu entorno. Quatro a cinco bilhões de anos atrás toda a água na superfície da Terra se encontrava congelada, já que inexistia uma atmosfera capaz de aprisionar o calor produzido pelo sol – então consideravelmente mais fraco do que hoje. Com o tempo, acumulou-se sobre o planeta uma camada de gás carbônico que passou a prevenir a dissipação térmica (provocando um benéfico efeito estufa), e os oceanos tornaram-se líquidos. Como o gás carbônico é solúvel em água, no entanto, a camada de CO<sub>2</sub> permaneceu controlada, já que parte do gás era periodicamente absorvida pelos oceanos. Isto evitou o superaquecimento da Terra, à medida que o brilho do sol aumentava. Paralelamente, desenvolviam-se no planeta espécies fotossintéticas primitivas, que passaram a liberar oxigênio para a atmosfera, a um só tempo permitindo o surgimento de organismos mais avançados (que necessitam de O<sub>2</sub> para a sua manutenção) e evitando a sua destruição pela radiação solar ultravioleta, graças à formação de uma camada de ozônio. Assim, por uma combinação feliz e muito rara – talvez mesmo única – de efeitos aparentemente fortuitos, o nosso universo habilitou-se a abrigar a vida, e, através dela, a consciência.

Para os adeptos da chamada *versão forte* do princípio antrópico, nada haveria de fortuito numa sequência de eventos evolutivos favoráveis à vida, como os acima descritos. Eles acreditam que as leis da física embutem em si mesmas a prescrição de que a evolução do universo resulte, a partir de certo ponto, na geração de observadores conscientes – uma posição da qual podemos supor que o

---

<sup>14</sup> Em termos um pouco mais técnicos, Hoyle conjecturou que o núcleo de carbono 12 deveria apresentar um “estado ressonante” com energia nas proximidades de 7,7 MeV (megaeletronvolts),

astrônomo Timeu compartilharia (repetindo as palavras do filósofo Salvatore Lavecchia, “[o] ‘logos peri physeos tou pantos’ que Timeu é convidado a expor [...] não pode senão culminar em uma representação da natureza e da finalidade do homem.”<sup>15</sup>). Evidentemente, trata-se de uma posição polêmica, e a maior parte dos cientistas continua acreditando que a vida não constitui mais do que “um ornamento trivial e acidental do mundo físico, sem particular significância no esquema cósmico das coisas.”<sup>16</sup> Esses cientistas, embora reconheçam a “sintonia fina” dos processos evolutivos que afinal ensejaram o aparecimento da vida em nosso universo, identificam no princípio antrópico não mais do que uma tautologia: se nós observamos o mundo, as condições nele vigentes devem ser tais que possibilitem a sua observação. Este é o princípio antrópico em sua *versão fraca*.

Uma forma de conciliar as versões forte e fraca do princípio antrópico surge quando se considera a possibilidade do *multiverso*, juntamente com a chamada *seleção antrópica*.<sup>17</sup> Neste caso, admite-se a existência de um número potencialmente infinito de “universos” – ou regiões cósmicas –, diferindo entre si por suas histórias evolutivas e pelas características das leis físicas daí resultantes. Seriam observáveis (isto é, selecionados antropicamente) apenas aqueles universos – talvez um único – cujos parâmetros físicos se mostrem adequados à geração da vida. Na cosmologia atuaria assim um mecanismo evolutivo não-direcionado, combinação de acaso e seleção, semelhante ao operante na biologia: universos são aleatoriamente gerados e a seleção antrópica determina quais dentre eles serão observados.

Aparentemente, um princípio antrópico baseado na noção do multiverso não se mostraria compatível com a visão do *Timeu*, que em 31a afirma enfaticamente a unicidade do cosmos.<sup>18</sup> Na verdade, a aparente incompatibilidade pode ser vencida – tanto se lembrarmos que é possível entender os “múltiplos universos” como domínios distintos de um mesmo cosmos, quanto ao considerarmos que a teoria postula que um dado domínio não se daria a conhecer

---

de modo a permitir a sua nucleossíntese a partir dos núcleos de hélio e de berilo, e os cientistas vieram a detectar uma ressonância à energia de 7,656 MeV (SMITH 2004, p. 205).

<sup>15</sup> LAVECCHIA 2006, p. 156.

<sup>16</sup> DAVIES 2007, p. 222.

<sup>17</sup> CARR 2007.

aos demais, a sua mútua existência sendo apenas teoricamente inferível. Além disso, examinando as potenciais consequências da hipótese do multiverso, poderemos identificar interessantes ressonâncias com o relato do *Timeu*. Uma delas é a possível existência de universos que são cópias ou simulações de outros, expressamente projetadas para replicar tão bem quanto possível o seu modelo. Que motivos poderiam levar uma civilização suficientemente avançada a se lançar na aventura da produção de tais réplicas? O físico Paul Davies arrisca algumas sugestões: “por razões de pesquisa, entretenimento, ou *altruísmo*”<sup>19</sup> (o grifo é nosso). É difícil não identificar aí um claro eco do *Timeu*, quando ele nos informa que foi por ser *bom e sem inveja* (29e) que, *reproduzindo um modelo* (29a), o Demiurgo engendrou o cosmos.<sup>20</sup>

Evidentemente, dependendo dos seus propósitos específicos, é de se esperar que mesmo a civilização mais avançada teria que lidar com restrições ao seu trabalho criativo. Por exemplo, se o universo-cópia deve resultar bioamigável, a sua geração e evolução precisariam ser delicadamente ajustadas para garanti-lo, o que talvez implicasse em um resultado final aquém do ideal, sob outros aspectos. Aqui, o paralelo com o trabalho persuasivo do Demiurgo sobre a Necessidade resulta evidente. Não deve constituir surpresa, portanto, que o próprio Demiurgo seja nominalmente invocado em algumas das especulações sobre o multiverso. O físico Heinz Pagels, por exemplo, imaginava que a própria estrutura de um universo sintético poderia servir como veículo para a transmissão de informações expressamente codificadas pelo seu criador – o que Pagels identificava como “the Demiurge’s hidden message.”<sup>21</sup> O papel educativo atribuído por Platão aos movimentos celestes poderia bem ser entendido em termos semelhantes, como o desvelamento de uma mensagem cifrada desse tipo.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> “[...] estaríamos certos quando nos referimos a um céu, apenas, ou será mais de acordo com a verdade falar de muitos céus e até mesmo de um número infinito? Só haverá um, se ele foi construído de acordo com o seu modelo...” PLATÃO 2001.

<sup>19</sup> DAVIES 2007, p. 184.

<sup>20</sup> Sarah Broadie especula que, quando da escolha entre seguir o modelo sensível ou o inteligível para a sua criação, o Demiurgo teria à sua disposição um cosmos sensível anterior, talvez criado por um outro Demiurgo (BROADIE 2001, p. 25).

<sup>21</sup> PAGELS 1989.

<sup>22</sup> Talvez outro paralelo com a cosmologia platônica mereça ser mencionado, agora referente ao *Político*: mesmo os universos mais bem simulados estariam sujeitos a falhas, que poderiam se manifestar, por exemplo, como lentas porém cumulativas alterações em suas constantes físicas. Com o tempo, essas falhas poderiam requerer a intervenção do criador, para redirecionar a simulação ao seu curso adequado (DAVIES 2007, p. 184). Semelhante situação ocorreria no

O princípio antrópico admite ainda uma terceira versão, o chamado *princípio antrópico final*, de especial interesse para o nosso estudo sobre a *homoiosis theoi*. Esse princípio propõe que, no curso da sua futura evolução, a vida e a inteligência se expandirão sobre o espaço cósmico – inicialmente sob uma forma mista de biologia e cibernética, e depois transcendendo a biologia<sup>23</sup> e a própria matéria – para produzir uma mente distribuída cuja capacidade crescerá continuamente, afinal abarcando todo o universo.<sup>24</sup> Nesse momento, os seus atributos já se terão igualado aos do próprio Deus, franqueando-lhe domínio não apenas sobre o presente e o futuro, mas mesmo sobre o passado.<sup>25</sup> Assim como na visão da *teologia do processo*,<sup>26</sup> também para os aderentes do princípio antrópico final Deus não constitui um dado cósmico, a ser encontrado no limiar da História, mas sim uma entidade em constante formação, crescendo e se desenvolvendo junto com o universo. E em tal processo, o nosso papel seria maior do que o de simples instrumentos ou meros artesãos da divindade: nós próprios viríamos a ser o Deus a nos aguardar no futuro, no que pode ser entendido como a consumação da *homoiosis theoi*.

Mas como se poderia explicar a origem de um universo cujo Deus só se encontra em seu termo? Uma possibilidade, obviamente, é a de que Deus e Criador sejam conceitos distintos. Se o nosso universo vem a ser mesmo a cópia de um outro universo, esta bem se poderia mostrar a explicação mais plausível – a não ser que estejamos dispostos a acomodar uma sequência potencialmente

---

cosmos como descrito no *Político*, onde a intervenção do deus se faz periodicamente necessária para evitar a sua precipitação no “mar de dessemelhança” (273d-e).

<sup>23</sup> Como sugere o título da obra de Ray Kurzweil, um dos profetas desse futuro: *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. Uma questão pertinente quanto à nossa futura supermente desencarnada seria: em que ela haverá de se ocupar? O próprio Kurzweil sugere a resposta: “The role of work will be to create knowledge of all kinds [...]. The role of play will be, well, to create knowledge...” (KURZWEIL 2005, p. 300). Se Kurzweil estiver certo, nós podemos acreditar que o futuro nos reserva uma vida contemplativa semelhante à que Sedley identifica como o ideal aristotélico: algo não muito diferente da atividade de pesquisa desenvolvida no Liceu (ver Capítulo 2).

<sup>24</sup> Para um interessante contraponto a esta visão extremamente otimista sobre as possibilidades do progresso humano, veja-se GORDON 2000, onde se defende que o acelerado desenvolvimento registrado desde a Revolução Industrial teria sido uma exceção, e que as nossas atuais inovações tecnológicas já não seriam comparáveis aos grandes avanços obtidos no passado, como o motor a combustão ou a eletricidade.

<sup>25</sup> Isto, admitindo-se a extrapolação ousada, para o mundo macroscópico, de uma certa interpretação da teoria quântica, em princípio aplicável apenas ao domínio subatômico (ver a sequência do texto).

<sup>26</sup> EPPERLY 2011. Ver Capítulo 3.

infinita de deuses gerados por deuses.<sup>27</sup> Mas existe uma alternativa, que é a de admitirmos a possibilidade da autocriação, como sugerida pelo físico norte-americano John Wheeler, pai da ideia do universo participativo.<sup>28</sup> Em sua juventude, Wheeler trabalhou com o físico dinamarquês Niels Bohr, e, talvez por este motivo, a sua visão de um universo autocriado é fortemente influenciada pela chamada *interpretação de Copenhague* para a física quântica (descrita sucintamente a seguir), que atribui ao observador um papel preponderante na definição da realidade.

Como a teoria quântica postula que todo sistema físico existe numa superposição de estados – e não em um estado definido –, até que se efetue uma medição sobre ele, a interpretação de Copenhague, favorecida pelo grupo de Bohr, propõe que é o próprio ato de medir que afinal força o sistema a assumir um dado estado. Por exemplo, como a posição e a velocidade de uma partícula não podem ser determinadas simultaneamente,<sup>29</sup> ao escolher aferir uma das duas grandezas é o observador quem acaba por definir o estado da partícula – se ela estaria bem localizada, ou, alternativamente, movendo-se com uma dada velocidade. Como toda medição acaba sempre determinando o estado em que se encontrava o sistema anteriormente à sua observação, a interpretação de Copenhague parece sugerir que seria possível alterarmos o passado a partir das escolhas feitas no presente, mesmo que seja impossível enviar informação de volta no tempo.<sup>30</sup> John Wheeler identificava aí a chave para a compreensão de um universo capaz de gerar a si mesmo. Segundo ele, a criação se daria num laço fechado: a física produz a matéria, depois a vida, e afinal observadores conscientes, capazes de interrogá-la; através das suas escolhas, estes se tornam então *participantes* – ou

---

<sup>27</sup> E aqui nos aproximaríamos de uma cosmologia gnóstica. Os discípulos de Simão o Mago – nos informa Eliade – conjecturavam 365 céus com os seus anjos respectivos (ELIADE 2011, p. 328).

<sup>28</sup> Ou, como ele talvez preferisse dizer, pai da “ideia para uma ideia” do universo participativo.

<sup>29</sup> Em virtude do chamado *princípio da incerteza* de Heisenberg. Quanto maior a precisão com que se mede a velocidade da partícula, tanto maior será a imprecisão da medida de sua posição, e vice-versa.

<sup>30</sup> A interpretação alternativa à de Copenhague é a dos *universos paralelos*, que atualmente tende a ser favorecida pelos físicos. Segundo esta, todo sistema físico existe numa superposição de universos idênticos, que se diferenciam e passam a evoluir independentemente, após cada medição. No instante da observação, toda a realidade – incluindo sistema e observador – se bifurca em duas cópias distintas e igualmente reais, que seguem as suas existências paralelas.

seja, cogeradores da realidade – podendo vir a afetar até mesmo o processo evolutivo pregresso que os originou.<sup>31</sup>

Aceita a sua extrapolação, para o mundo macroscópico, de uma das mais paradoxais consequências da teoria quântica, a visão de Wheeler parece compatível com a interpretação de que nós mesmos seríamos o Demiurgo do *Timeu*<sup>32</sup> – mas apenas quando aplicada a um universo que sempre existiu ou então se gera continuamente,<sup>33</sup> de sorte a evitar especulações sobre qual viria a ser o motor da eventual primeira criação.<sup>34</sup> Já o cosmologista Frank Tipler não teme encarar esta questão, e imagina um universo que se autogerou no tempo. Tipler é um dos mais ousados adeptos do princípio antrópico final: dentro de  $5 \times 10^{16}$  a  $5 \times 10^{18}$  anos, estima ele<sup>35</sup> – época em que o universo estará atingindo a sua maior expansão –, a vida inteligente terá assumido o controle do cosmos.<sup>36</sup> Esse processo terá início muito tempo antes, talvez já no próximo século, quando “seres humanos manufacturados”, capazes de se autorreproduzir e de se aperfeiçoar continuamente, serão enviados da Terra para colonizar as estrelas. Espalhando-se rapidamente por trilhões de sistemas solares, graças às fontes de energia praticamente inesgotáveis à sua disposição, os seres humanos artificiais findarão por conectar todas as galáxias numa rede computacional de poder inimaginável. Alguns bilhões de bilhões de anos mais tarde, com o universo já se contraindo na direção do *big crunch* (estado singular oposto ao *big bang*), a capacidade de processamento do supercomputador cósmico se haverá tornado

<sup>31</sup> A leitura de Wheeler é às vezes referida como o *princípio antrópico participativo*. A possibilidade da autocriação parece responder à nossa fantasia de sermos os nossos próprios pais – o *complexo causa sui*, como a define Norman O. Brown (BROWN 1985, p. x).

<sup>32</sup> SILVERMAN 2007.

<sup>33</sup> Como propõe CARONE 2005.

<sup>34</sup> Os físicos menos especulativos em geral não veem problema aí, contentando-se com apelar para as *flutuações do vácuo* como explicação final para a origem do universo – qualquer universo. Pode-se dizer que a física moderna, com as suas descobertas sobre o vácuo, encontrou um novo ponto de concordância com a cosmologia de Platão. O universo de Platão não admite o vazio, e a teoria quântica descobriu que o que se imaginava ser o vazio – o vácuo –, tem na verdade uma estrutura complexa: ele é permeado pela chamada *energia escura*, que, pelas estimativas atuais, corresponde a 70% da composição do universo, e é a responsável pela antigravidade que está acelerando a sua expansão. Mesmo no vácuo, os campos físicos estão sujeitos a variações aleatórias de intensidade – flutuações – que podem ser explicadas como a geração de partículas virtuais, que surgem e desaparecem espontaneamente. Se por algum motivo tais flutuações adquirem suficiente intensidade, as partículas geradas podem vir a agrupar-se em configurações com alta densidade de energia, capazes de se separar localmente do universo-mãe, produzindo um universo-bebê que passa então a se desenvolver independentemente (ver CARROLL 2010, p. 379).

<sup>35</sup> Ou seja, dentro de cinquenta quatrilhões a cinco quintilhões de anos.

<sup>36</sup> TIPLER 1995, p. 19.

virtualmente infinita, habilitando-o a façanhas como a de ressuscitar toda e qualquer criatura que já haja vivido.<sup>37</sup>

Esse cenário, assegura Tipler, não é um mero exercício de “o homem brincando de Deus”; o que se acha em jogo é a possibilidade de perpetuação da vida no cosmos, e de “a humanidade assegurar a sua *união com Deus*”<sup>38</sup> (o grifo é nosso). Deus, na visão de Tipler, é a singularidade final a que o universo se verá reduzido – o ponto Omega, como ele o define; e este viria a ser nada menos do que o próprio Deus da tradição judaico-cristã, criador do céu e da Terra.<sup>39</sup> Tipler não vislumbra qualquer dificuldade num universo que precisa gerar o seu próprio criador; tudo se resumiria, acredita ele, numa questão de referencial: embora, do nosso ponto de vista, a seta do tempo aponte sempre do passado para o futuro, nada impede que do ponto de vista de Deus seja diferente.<sup>40</sup> E ele apela à Bíblia, para defender a sua posição: quando Javé, surgindo como a sarça ardente, responde a Moisés “Eu sou o que sou” (*Êxodo*, 3:14), a tradução mais fiel ao hebraico deveria ser “Eu serei o que serei.” Ou seja, o próprio Deus que falou ao patriarca se teria admitido um Deus ainda em geração.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> A teoria de que o destino final do nosso universo é ser esmagado num *big crunch* não é mais aceita pela física contemporânea, que hoje acredita numa expansão ilimitada, a taxas cada vez maiores. Este é apenas um dos vários pontos fortemente contestados da teoria de Tipler, não obstante o seu esforço para tentar revestir as suas ideias num formalismo matemático rigoroso, como o que ele apresenta no alentado *Apêndice para Cientistas* da sua obra de 1995 (TIPLER 1995, pp. 395 a 517).

<sup>38</sup> TIPLER 1995, p. 21.

<sup>39</sup> Assim como Kurzweil (KURZWEIL 2005. Ver nota 23), Tipler utiliza o termo *singularidade* para descrever o que ele imagina virá a ser o estado final do universo. O mesmo termo é empregado, no entanto, em acepções diferentes pelos dois autores. Para Tipler, trata-se do estado de volume zero e densidade infinita a que o universo se verá reduzido, por efeito do *big crunch*. Já Kurzweil o entende no sentido de uma singularidade matemática: um ponto em que a magnitude de uma dada função ultrapassa qualquer valor limitado. Isto é o que acontece, por exemplo, com a função  $f(x)=1/x$ , quando a variável  $x$  se aproxima de zero. Para Kurzweil, a função de interesse é a que descreve a capacidade tecnológica da humanidade. Com novos conhecimentos sendo produzidos e difundidos a taxas cada vez maiores (Kurzweil estima que, no século XXI, nós experimentaremos o equivalente, hoje, a vinte mil anos de progresso), nós inevitavelmente atingiremos uma condição de avanço explosivo (a singularidade) que redundará numa alteração radical da forma de vida humana, libertando-a afinal dos seus determinantes genéticos. A partir desse estágio, o universo inteiro se verá “saturado” pela inteligência combinada do homem e da máquina. A visão de Kurzweil é portanto, em essência, semelhante à de Tipler e à dos adeptos do princípio antrópico final. Mas Kurzweil se exime de identificar a sua singularidade a Deus.

<sup>40</sup> HORGAN 1998, p. 317. Talvez seja pertinente recordar aqui a frase do rabino Henry Slonimsky, citada no Capítulo 3: “The kingdom of God, *and God himself*, is at the end of the road, not at the beginning” (o grifo é nosso). É interessante também observar que, para Agostinho, o tempo fluiria do futuro para o passado, e não o contrário, como nos lembra PELIKAN 1998, p. 18.

<sup>41</sup> Segundo o sítio *Judaism 101* (<http://www.jewfaq.org/g-d.htm#Eternal>), o tempo verbal no original hebraico *Ehyeh asher ehyeh* pode ser tanto o presente como o futuro. Assim, das quatro possíveis leituras da resposta de Deus, Tipler teria escolhido a mais adequada à sua teoria. Jack Miles sugere uma interpretação alternativa para a elocução divina (MILES 1997, p. 121): como o

A teoria do ponto Omega constitui talvez o mais audacioso desenvolvimento de uma linha de pensamento especulativo que registra uma longa genealogia. O próprio Frank Tipler identifica alguns dos seus precursores, entre eles o jesuíta e paleontólogo francês Teilhard de Chardin, o químico irlandês John Desmond Bernal, e o físico inglês Freeman Dyson. Teilhard de Chardin é o pai da expressão *ponto Omega*, bem como do conceito associado de *noosfera*.<sup>42</sup> Segundo Teilhard – que tentava conciliar a fé católica com a evolução darwiniana, nos termos em que esta era entendida na primeira metade do século vinte –, a noosfera seria a camada de vida inteligente que a ação criadora e civilizadora do homem haveria de expandir sobre toda a Terra, para afinal configurar, num futuro distante, uma mente única, imaterial e superpoderosa, que viria a marcar a culminação da história: o ponto Omega, ou Deus. Para Teilhard, o destino final da humanidade seria a união extática com Deus – e podemos identificar aí mais uma instância da *homoiosis theoi* –, mas ele não cogitava de viagens estelares, e acreditava que o lócus do ponto Omega seria a própria superfície terrestre.<sup>43</sup> A sua teoria difere portanto fundamentalmente da de Frank Tipler, que não reconhece para com o jesuíta qualquer débito científico, admitindo apenas haver-lhe tomado

---

original contém apenas consoantes – *'hyh 'shr 'hyh* –, e como a diferença gráfica entre o “y” e o “w”, no hebraico, seria “quase microscópica”, a sentença correta poderia ser *Ehyeh asher ahweh*, significando “Eu sou o que faço.” Para Miles, isto seria consistente com um Deus que se define sobretudo pelo que faz (o radical arcaico *hwh*, traduzido por “fazer acontecer” ou “agir”, aparece no seu próprio nome, *Jahweh*), e cujos atos precedem a plena consciência das suas intenções. Isto estaria igualmente de acordo – podemos aduzir – com a interpretação que vem sendo explorada aqui, de um Deus que se gera e se revela a si mesmo apenas paulatinamente. É interessante também observar que, no Evangelho de Lucas, 20:41-44, Jesus faz menção a uma passagem das Escrituras que parece evocar um paradoxo temporal semelhante ao que Tipler pretende resolver. Indagado pelos fariseus se seria ele mesmo o Messias, Jesus lhes teria perguntado: “o que pensais do Messias?” Ouvindo que este seria filho de Davi, Jesus cita então um salmo em que Davi se refere ao Messias como seu Senhor (Salmo 109:1: “Disse o Senhor ao meu Senhor...”), e põe à prova o conhecimento dos doutores da Lei: “Se Davi, pois, lhe chama Senhor, como pode ele ser seu filho?”. Jesus não sugere uma resposta, tampouco os fariseus, mas esta poderia bem se encontrar em um Deus – igualmente Messias e Criador – que só se consuma no final da História.

<sup>42</sup> TEILHARD DE CHARDIN 1975. O termo *noosfera* teria sido na verdade cunhado pelo geoquímico Vladimir Vernadsky, um dos *cosmistas russos* (YOUNG 2012, p. 156 – ver a continuação do texto). Vernadsky entendia a criação da noosfera como uma terceira etapa no desenvolvimento da Terra, seguindo-se às da geosfera e da biosfera, e acreditava que, assim como a biosfera afetara profundamente o substrato geológico do planeta, também a progressiva difusão da vida inteligente haveria de ter fortes repercussões sobre a biosfera. O filósofo e matemático francês Édouard Le Roy, que foi discípulo de Bergson e, assim como Teilhard, frequentou os cursos de Vernadsky na Sorbonne, é também às vezes creditado como o pai do conceito da noosfera.

<sup>43</sup> Nisto, Teilhard parece ter se mantido mais próximo da verdade evangélica. Como lembra Robert Wright, o “Reino de Deus” previsto por Jesus haveria de ser um reino terrestre: “... embora descrito em Mateus como um ‘Reino dos Céus’, [ele] seria o reino antecipado pelo Segundo Isaías, aqui mesmo, na Terra” (WRIGHT 2012, pp. 307-308).

de empréstimo o termo com que passou a identificar a sua própria singularidade final. A verdadeira inspiração para o trabalho de Tipler teria advindo de um artigo publicado em 1979 por Freeman Dyson,<sup>44</sup> que por sua vez encontrara motivação no postulado da vida eterna avançado por John Bernal cinquenta anos antes.

Ao contrário de Teilhard, Bernal acreditava que a humanidade haveria de se lançar necessariamente à conquista das estrelas, se pretendia sobreviver à morte do seu próprio sol. A sobrevivência no espaço intergaláctico nos importaria, ademais, uma transformação essencial: seria preciso revestirmos novos corpos, superiores aos que nos foram legados pela natureza – corpos mais sutis, não biológicos, paulatinamente desenvolvidos por nossa própria ciência, num processo de evolução dirigida. Aos poucos, a humanidade se iria “eterializando” – conservando todo o seu espírito, porém cada vez menos da sua substância original –, até se transformar em “massas de átomos no espaço, comunicando-se por radiação, e afinal resolvendo-se inteiramente em luz.”<sup>45</sup> A esta visão de futuro, Freeman Dyson se propôs dar uma fundamentação científica, e o seu trabalho resultou no artigo que serviu como base para as especulações de Tipler.<sup>46</sup> Assim como Bernal, Dyson também acreditava que a inteligência haveria de se espalhar pelo universo, gerando uma mente única. Mas, em oposição a Teilhard, ele era avesso à ideia de uma culminação da história, porque a consciência – ou Deus, com quem ele a identificava – permaneceria para sempre em contínua expansão. Também lhe parecia estranha a noção de uma futura assimilação entre Deus e a humanidade. Nas suas próprias palavras,<sup>47</sup> “[n]o presente estágio do *desenvolvimento de Deus*, nós somos os principais canais para sua entrada neste planeta. Mais tarde, cresceremos com ele, ou poderemos ficar para trás.”

Ideias semelhantes às acima consideradas encontram-se também entre os chamados *cosmistas russos*, que só recentemente começaram a atrair a atenção do Ocidente.<sup>48</sup> O cosmismo russo floresceu do final do século XIX ao início do

<sup>44</sup> DYSON 1979.

<sup>45</sup> BERNAL 1929, p. 47. Encontra-se também aqui uma espécie de assimilação às estrelas, se bem que não uma *homoiosis theoi*. O socialista Bernal parece não ter achado necessário mencionar Deus uma vez sequer em seu trabalho.

<sup>46</sup> Com isto, Dyson se habilitou como um dos pioneiros da linha de especulação que Tipler identifica – sem qualquer ironia – como “teologia científica.” John Horgan utiliza a mesma expressão, mas associando-a a “ciência irônica” ou *wishful thinking* (HORGAN 1998, p. 303). Wolfgang Smith utiliza o termo “escatologia física”, para se referir ao princípio antrópico final (SMITH 2004, p. 210).

<sup>47</sup> DYSON 1988, pp. 118-119. O grifo é nosso.

<sup>48</sup> YOUNG 2011.

século XX, congregando cientistas, artistas e poetas em torno de “uma visão holística do universo que pressupõe uma evolução teleologicamente determinada.” Segundo os cosmistas, o mundo se encontraria numa fase de transição da “biosfera” para a “noosfera”, e a futura “unificação ativa e a organização” da humanidade em uma “consciência planetária” haveria de conduzir o universo à perfeição, produzindo uma “raça humana imortal”.<sup>49</sup> Entre os nomes proeminentes do cosmismo russo encontram-se os do pioneiro da astronáutica Konstantin Tsiolkovsky (1857-1935), e o do filósofo Nikolai Fedorov (1829-1903), considerado o “Sócrates moscovita.” Tsiolkovsky, um professor de província autodidata, desenvolveu soluções técnicas que viabilizariam os voos espaciais, e defendia que a colonização dos planetas seria fundamental para assegurar a perfeição da humanidade. Fedorov, mentor de Tsiolkovsky, acreditava que os homens deveriam se engajar conscientemente num processo de evolução biológica ativa – incluindo a criação de corpos sintéticos –, visando à autoperfeição física, mental e espiritual. Para ele, todas as religiões podiam ser reduzidas ao culto dos ancestrais, mas ao cristianismo, como religião da ressurreição, cabia a tarefa especial de unir a humanidade em torno do objetivo comum de ressuscitá-los. Segundo Fedorov, no futuro nós haveríamos de assumir o controle da trajetória da Terra através do espaço, transformando-a numa nave espacial autoguiada que exploraria o universo em busca das partículas dispersas dos ancestrais, a partir das quais se viabilizaria a sua ressurreição. Torna-se claro, portanto, que Fedorov foi capaz de se antecipar em mais de um século à visão audaciosa de futuro preconizada por Frank Tipler.

A nossa incursão pelo campo das especulações cosmológicas da física contemporânea parece nos haver conduzido a um terreno familiar. O princípio antrópico, em sua versão final, mostra-se consistente com a interpretação que vimos entretendo para o papel do Demiurgo no *Timeu*, e para o processo evolutivo ali descrito: o Demiurgo seríamos nós – artífices de um universo em constante criação;<sup>50</sup> o nosso destino último seria o retorno às estrelas; e o retorno às estrelas seria a *homoiosis theoi*. Um ponto crucial, no entanto, parece ter se

---

<sup>49</sup> ROSENTHAL 1997.

<sup>50</sup> Adotando a interpretação do universo autocriativo de Wheeler, de preferência à solução de Tipler, de um universo que precisa engendrar o seu próprio criador.

mantido fora da nossa análise: o que se refere ao possível papel que a evolução moral desempenharia nesse processo. Vamos abordá-lo a seguir rapidamente,<sup>51</sup> considerando as condições sociais que poderiam viabilizar a expansão da humanidade sobre as estrelas e a sua perpetuação no universo, ainda que sob uma forma imaterial.

Segundo a classificação proposta pelo astrofísico russo Nikolai Kardashev, seriam três os futuros estágios evolutivos da nossa civilização:<sup>52</sup> uma vez que tenhamos dominado os recursos energéticos do nosso planeta, nós nos tornaremos uma civilização do Tipo I, capaz, entre outros feitos, de controlar o clima da Terra e de vir a explorar todo o sistema solar; posteriormente, quando tivermos dominado a energia do próprio sol, nós seremos uma civilização do Tipo II, e começaremos a colonizar os sistemas estelares mais próximos; finalmente, tendo nos habilitado a extrair a energia de bilhões de sistemas solares, nós seremos uma civilização do Tipo III, e submeteremos à nossa vontade tanto o tempo como o espaço. Segundo Freeman Dyson, atingido o nível II – o que ele estima seja factível dentro de alguns milhares de anos –, a espécie humana já se tornaria “invulnerável à extinção, mesmo em face da pior catástrofe natural ou artificial imaginável”.<sup>53</sup> Evidentemente, no nosso atual estágio de desenvolvimento (permanecemos uma civilização do Tipo 0), nós ainda nos encontramos muito longe da invulnerabilidade, e é importante notar que grande parte do perigo que nos espreita – a possibilidade de uma catástrofe ecológica, por exemplo, ou do aniquilamento nuclear – tem sua origem na própria ação humana. Restam, portanto, fortes dúvidas sobre se nós seremos capazes de transpor mesmo o umbral para uma civilização do Tipo I – e isto não tanto em razão do enorme *gap* tecnológico a ser vencido, mas do elevado nível de organização e coesão social que essa transição requer: a exploração eficiente e a utilização racional de toda a energia disponível no planeta – desde o fundo dos oceanos até a exosfera – irá nos exigir, quase que por definição, uma organização social de nível planetário, o que, nas palavras de Heinz Pagels, “porá à prova nossos mais profundos recursos de razão e compaixão.”<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Este tema será retomado no Capítulo 6.

<sup>52</sup> KAKU 2000, p. 300.

<sup>53</sup> DYSON 1979B, p. 212.

<sup>54</sup> PAGELS 1982, p. 309. Kurzweil também alerta que a *singularidade* irá exacerbar a nossa propensão de agir segundo inclinações destrutivas (KURZWEIL 2005, p. 21).

A conclusão a que podemos chegar, portanto, em consonância tanto com o *Timeu* quanto com a cosmologia especulativa, é a de que o retorno às estrelas e a assimilação a Deus permanecem um destino aberto à humanidade; mas a possibilidade de atingi-lo vai depender fundamentalmente do nosso desempenho ético e moral. E a escala de tempo em que haveremos de ser avaliados neste quesito não se mede apenas nos bilhões de anos que ainda nos separam da morte do nosso sol, mas também nos poucos anos ou séculos que podem nos afastar da ameaça da autodestruição.

O progresso moral é condição necessária para a *homoiosis theoi*, seja em sua versão original platônica, ou – como vimos no capítulo anterior – em sua versão contemporânea, representada pelo princípio antrópico final. Alguns adeptos deste princípio, como o teórico da complexidade James N. Gardner, por exemplo, entendem que a “seleção natural cósmica” atua não de modo a privilegiar indiscriminadamente qualquer universo capaz de gerar vida inteligente, mas apenas aqueles em que a vida se mostra capaz de evoluir em direção a uma “crença na verdade moral.” Apenas universos morais teriam a oportunidade de se reproduzir, gerando assim universos-bebês que preservariam as suas características e as propagariam sobre o cosmos.<sup>1</sup>

No caso específico do *Timeu*, o desenvolvimento moral vem a ser o motor de todo o processo de ascensão evolucionária, que vai culminar exatamente – segundo a nossa interpretação – na assimilação a Deus. Encontra-se assim, em Platão, uma proposta de *evolução por aperfeiçoamento* que é interessante contrastar com a perspectiva de *perfeição por evolução*, potencialmente franqueada à humanidade pela teoria evolucionária darwiniana.<sup>2</sup> Ao final de *A Origem das Espécies*, o próprio Darwin já manifestava o seu otimismo: “[...] uma vez que a seleção natural trabalha apenas para e mediante o bem de cada indivíduo, todos os dons corporais e mentais tendem a progredir para a

---

<sup>1</sup> Esta é a essência da *hipótese do biocosmo egoísta*, proposta por Gardner em seu livro *Biocosm: The New Scientific Theory of Evolution*, de 2003. Ver WRIGHT 2009, p. 531.

<sup>2</sup> A discussão a seguir acompanha muito do capítulo XII de PASSMORE 2000. Dois nomes que Passmore não considera ali, mas que talvez seja interessante mencionar, são o do psiquiatra austríaco Alfred Adler, fundador da escola de psicoterapia conhecida como *psicologia individual*, e o do estadista, militar, e também filósofo sul-africano Jan Smuts. A Smuts é creditada a introdução do hoje em dia muito popular conceito de *holismo*, que, segundo ele, despreveria o processo pelo qual todo o cosmos tende a evoluir criativamente no sentido de incorporar sempre maior diversidade em unidades cada vez mais complexas. Adler teria sido influenciado por esta noção, ao propor uma das primeiras abordagens não reducionistas para o estudo e o tratamento das psicopatologias (a sua *psicologia individual* representaria “the psychology of the undivided whole”). Segundo ele, o objetivo final da evolução biológica seria o de proporcionar a criação de uma sociedade ideal, em que a humanidade atingiria a perfeição (ver GREY 1998, por exemplo).

perfeição.”<sup>3</sup> Por outro lado, Alfred Wallace, codescobridor com Darwin do mecanismo da seleção natural, acreditava que a evolução haveria de conduzir a uma sociedade ideal, por ele descrita em termos evocativos da *Kallipolis* platônica: lá não haveria governo, e cada homem se dedicaria ao cultivo tão somente das suas capacidades mais elevadas, não se deixando guiar pelas paixões. Esta linha de pensamento acabaria por se desenvolver naquilo que o filósofo John Passmore identificou como “o empreendimento intelectual mais característico do século XIX”, com repercussão ainda em nossos dias: a tentativa de fundamentar a crença na perfectibilidade humana sobre uma aliança harmoniosa entre ciência e religião.<sup>4</sup> Semelhante propósito anima hoje, como vimos, a teoria do ponto Omega de Frank Tipler, por exemplo.

Herbert Spencer foi um dos primeiros a tentar aplicar os princípios da evolução biológica ao domínio da ética. Para ele, a humanidade ainda não se adaptara plenamente à vida em sociedade, mas o mecanismo evolucionário da “sobrevivência do mais apto” – expressão cunhada pelo próprio Spencer – haveria de assegurar a paulatina prevalência do altruísmo entre os homens – se não por outra razão, simplesmente porque os socialmente inadaptados produziram menos descendentes. Infelizmente, Spencer findou por reconhecer que o processo de adaptação poderia se provar agonicamente lento, demandando talvez um tempo infinito. O russo Piotr Kropotkin, principal teórico do movimento anarquista, tinha uma visão diferente sobre a sobrevivência do mais apto. Na sua obra *Mutualismo: Fator de Evolução*, de 1902, ele defendia que a cooperação, e não a competição, era o fator determinante da evolução natural, e vaticinava que o futuro testemunharia o predomínio de organizações cooperativas e não coercitivas que possibilitariam à humanidade desenvolver as suas melhores faculdades.

Mesmo em sua roupagem mais sóbria, no entanto, o otimismo de Spencer e de Kropotkin jamais chegou a granjear unanimidade, sequer entre os darwinistas. O biólogo Thomas Henry Huxley, por exemplo, acreditava que o papel da humanidade seria o de combater o processo de evolução natural, não o de fomentá-lo. Huxley reconhecia a primazia do mal entre as forças da criação, ainda que, sob certas condições, estas talvez se mostrassem capazes de engendrar os

---

<sup>3</sup> DARWIN 1982, p. 222.

<sup>4</sup> PASSMORE 2000, p. 398.

rudimentos de uma ética.<sup>5</sup> É justo dizer que, para Huxley – tomando aqui de empréstimo a imagem introduzida por David Oates<sup>6</sup> – “o tradicional ‘problema do mal’ fora virado de ponta-cabeça”: o mal passou a ser o dado, cabendo a nós resolver o “problema do bem.” Parte da solução envolve necessariamente determinar o quanto do progresso moral pode ser confiado à nossa própria ação consciente – um ponto sobre o qual continua a inexistir consenso.

Pensadores como Henri Bergson e Bernard Shaw estavam convencidos de que a evolução puramente natural atingira o seu ápice.<sup>7</sup> Bergson, que entendia o universo como uma “máquina para a produção de deuses”,<sup>8</sup> acreditava que o fardo da evolução havia migrado para os ombros do homem, cabendo a este provar-se à altura da sua nova incumbência: forjar-se em uma versão superior de si mesmo – se não em um deus, ao menos em um super-homem. O biólogo Julian Huxley era outro que enxergava no ser humano o potencial para tomar-se a si as rédeas da evolução, tornando-a não apenas mais expedita e eficiente, mas sobretudo mais ética, como pretendia o seu avô Thomas Henry. Assim como Bergson, para quem a humanidade encarnava o “máximo de indeterminação e liberdade” que a evolução poderia proporcionar,<sup>9</sup> Julian Huxley salientava a nossa singularidade no panorama evolutivo. O homem se distingue, argumentava ele, por ser capaz de manter um alto grau de variabilidade no âmbito da sua própria espécie, o que ele deve tanto aos seus arraigados hábitos migratórios quanto à sua enorme disponibilidade sexual.<sup>10</sup> Apoiado na vantagem evolutiva que a diversidade proporciona, o homem mostrara-se capaz de desenvolver a razão e a civilização, e agora, com base nestas, habilitava-se a cultivar capacidades singulares, nele ainda

<sup>5</sup> Neste ponto, a expectativa de Huxley parece confirmada pelas pesquisas contemporâneas: tem-se verificado que certas formas de altruísmo – como o altruísmo por parentesco, o altruísmo recíproco, e, em alguma medida, o altruísmo de grupo – podem realmente se desenvolver entre os animais sociais. Ver, por exemplo, SINGER 2011, p. 54.

<sup>6</sup> OATES, 1988.

<sup>7</sup> Como atestam, por exemplo, as suas respectivas obras *La Évolution Créatrice* (1907) e *Man and Superman* (1904).

<sup>8</sup> Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, citado em PASSMORE 2000, p. 385.

<sup>9</sup> Bergson, *Creative Evolution*, citado em PASSMORE 2000, p. 384.

<sup>10</sup> Desta forma, a humanidade se torna capaz de conjugar as vantagens evolutivas dos animais especialistas com as dos generalistas. Os especialistas são mais restritivos quanto ao habitat que podem ocupar, mas tendem a sofrer especiações mais frequentes, o que pode constituir importante vantagem adaptativa no longo prazo. Já os generalistas sofrem menos especiações, mas conseguem sobreviver numa gama variada de habitats, estando menos suscetíveis à extinção quando face a alterações em seus nichos ecológicos (Ver, por exemplo, BROCKMAN 1989, p. 121).

dormentes – o que viria a incluir, possivelmente, habilidades parapsíquicas.<sup>11</sup> Também para Huxley, portanto, o nosso destino seria o de deuses ou o de super-homens, uma visão que animaria ainda pensadores tão distintos quanto Nietzsche, Hegel, Ernest Renan e Teilhard de Chardin. Todos estes professaram a confiança de que os seres humanos, seja opondo-se à evolução natural ou aliando-se a ela, haveriam de se transmutar em uma espécie exaltada, no curso de um processo frequentemente descrito, pelos de propensão religiosa (caso de Renan, por exemplo), como um gradual revelar-se ou despertar de Deus.

Essas noções, como já deve parecer evidente, mostram-se de acordo com a nossa interpretação evolutiva para a *homoiosis theoi*, baseada no mito da criação do *Timeu*. Teilhard de Chardin, em particular – cujo sistema, segundo Passmore, incorpora essencialmente todas as possíveis versões da perfectibilidade humana, como a mística, a metafísica, a científica e a social<sup>12</sup> – parece singularmente afinado com a nossa posição. Para ele, o progresso do homem demandaria tanto o esforço do indivíduo para a ascensão ao sobrenatural quanto o trabalho coletivo de elevação da humanidade. No primeiro, nós podemos identificar a fase individual, metafísica, da assimilação a Deus – a subida do filósofo para a contemplação do Bem –, à qual deve suceder necessariamente a fase da descida, com o trabalho de educação moral e científica que viabiliza e enfim consuma a *homoiosis theoi* – instante em que, finalmente unificados,<sup>13</sup> coletivamente nos tornamos Deus. Antes que evolução, para Teilhard todo esse processo configuraria uma involução: não um desenvolvimento em direção a algo externo e distinto, mas a atualização de um potencial intrínseco que vem a ser aquilo mesmo que confere ao universo o seu significado.

Um ponto em que a visão de Teilhard discrepa da nossa perspectiva sobre a *homoiosis theoi* encontra-se em sua ênfase sobre o papel da graça na união com o divino. Na ausência da graça, acreditava Teilhard, todo o esforço para a educação moral e a unificação da humanidade seria baldado, e nós estaríamos condenados a permanecer para sempre aquém do nosso potencial, e apartados de

<sup>11</sup> O Evangelho de João parece expressar uma expectativa semelhante. Em 14:12, Jesus afirma: “...aquele que crê em mim fará também as obras que eu faço, e fará outras ainda maiores...”. E não devemos esquecer que João foi o único dos evangelistas a reportar o milagre da ressurreição de Lázaro.

<sup>12</sup> PASSMORE 2000, p. 410.

Deus. Evidentemente, inexistiu um correlato para a graça divina no mito da criação do *Timeu*, e se o estágio final do processo evolucionário ali descrito – o retorno de cada alma a sua estrela nativa<sup>14</sup> – eventualmente se provar viável, isto se dará tão somente em virtude do aperfeiçoamento moral da humanidade. Parece possível, ainda assim, propor uma interpretação para a graça divina que seria compatível tanto com a perspectiva de Teilhard quanto com a do *Timeu* – isto, se fizermos apelo à noção de *propriedade emergente*.

Emergente é qualquer propriedade de um sistema complexo que não se pode reduzir a interações simples entre os constituintes fundamentais do sistema. Exemplos conhecidos são as chamadas *mudanças de fase* dos sistemas físicos, como a magnetização de um metal ou o congelamento de um líquido. As forças de interação entre os átomos do metal ou entre as moléculas do líquido – os constituintes básicos desses materiais – não nos permitem prever que, sob determinadas condições, esses sistemas irão se configurar em estados significativamente distintos daqueles em que normalmente se apresentam. Por exemplo, à temperatura de zero grau Celsius, manifestando um efeito intrinsecamente *sistêmico* – ou seja, dependente do fato de haver um número muito grande de moléculas em interação – a água congela, sofrendo uma transição da fase líquida para a fase sólida. De forma semelhante, um pedaço ordinário de metal adquire magnetização, tornando-se um ímã, sempre que submetido a um campo magnético de suficiente intensidade.

A *emergência* é essencialmente, portanto, um *efeito de muitos corpos*, característico dos sistemas complexos, com muitos graus de liberdade. No domínio biológico, por exemplo, admite-se que a consciência e a própria vida possam ser entendidas como propriedades emergentes. Mais relevante para os nossos propósitos aqui, também os sistemas sociais – por si mesmos uma extensão natural dos biológicos – permitiriam uma abordagem semelhante, e alguns autores especulam que a própria ética poderia talvez *emergir* da complexidade do organismo social.<sup>15</sup> Admitida tal hipótese, nós estaríamos em posição de propor,

---

<sup>13</sup> Isto é o que Teilhard identificava como a *planetização da humanidade*. Segundo ele, somente com a unificação da humanidade em nível planetário emergiria uma sociedade capaz de viabilizar o amor ao próximo.

<sup>14</sup> O que nós identificamos aqui como a *consumação da homoiosis theoi*.

<sup>15</sup> Ver, por exemplo, *Ethics as Emergent Property of the Behavior of Living Systems*, de Gianfranco Minati, System Science and Cybernetics, vol. I, Francisco Parra-Luna, editor (disponível na página <http://www.eolss.net/outlinecomponents/System-Science-Cybernetics.aspx>).

para a graça divina, uma explicação que se mostraria compatível com a visão da *homoiosis theoi* obtida do *Timeu*. Uma vez atingida a *planetização* – a expansão da noosfera sobre toda a superfície terrestre –, aquilo que no sistema de Teilhard se identifica como graça divina viria a ser tão somente a emergência da ética em escala global, devida justamente ao “efeito de muitos corpos” resultante. Em outras palavras, a *planetização* engendraria o organismo social inteligente criticamente dimensionado para produzir a emergência da ética global. Esta última, correspondendo à remissão moral da humanidade – que se pode bem entender como manifestação da graça divina –, possibilitaria a união mística com Deus.

Não é difícil concluir que essencialmente o mesmo quadro pode ser transplantado para a realidade do *Timeu*. Também ali, a consumação da *homoiosis theoi* vai exigir uma condição prévia: a ascensão, à forma humana, dos animais inferiores, seguida da sua evolução à condição de homens justos. Parece razoável equiparar a primeira transição à *planetização* do sistema de Teilhard, ao passo que a segunda corresponderia à emergência da ética global – e assim se evidenciaria a simetria entre as duas propostas<sup>16</sup>. Em todo caso, não se devem perder de vista as assimetrias remanescentes. Por exemplo, Teilhard entendia a ação humana como um complemento ao trabalho da evolução biológica – evolução darwiniana, portanto –, o dado moral apresentando-se apenas na fase final do processo evolutivo, quando já é o homem, e não mais a natureza, quem detém o comando. No caso do *Timeu*, por outro lado, o dado moral se acha operativo em todos os níveis: qualquer ascensão ou queda evolutiva só se viabiliza a partir dele. De todo modo, se nós nos limitamos a considerar apenas os últimos degraus ascensionais em ambos os sistemas, essa distinção resulta irrelevante, e a comparação aqui aventada parece justificar-se.

Persistem, no entanto, peculiaridades na proposta do *Timeu* que é importante comentar. Uma delas é o fato de a perfeição humana exigir a extinção das formas de vida inferiores. Este elemento, que resulta particularmente incômodo para a nossa sensibilidade ecológica, na verdade parece encontrar respaldo não só na realidade atual, mas também nas condições gerais da evolução

<sup>16</sup> Rigorosamente, nos termos do *Timeu*, nós teríamos uma *universalização* da humanidade – a nossa expansão sobre as estrelas –, à qual se seguiria a emergência da ética cósmica, i.e., de Deus.

biológica. Estima-se, por exemplo, que, de todas as espécies geradas nos bilhões de anos decorridos desde o surgimento da vida na Terra, não mais do que uma em cada dez mil haja sobrevivido até hoje.<sup>17</sup> E mais espantoso ainda é o fato de que tal estimativa – de 1991 – pode se mostrar grosseiramente superestimada: um relatório recente do World Wildlife Fund informa que, nos últimos vinte anos, nada menos do que 28% de todas as espécies de plantas e animais teriam desaparecido do planeta.<sup>18</sup> Obviamente, a destruição massiva de formas de vida parece constituir um traço essencial do próprio projeto da evolução biológica, e seria ingênuo atribuí-lo tão somente à insensibilidade humana. Como nos lembra o biólogo Ernst Mayr, cada espécie é um experimento biológico, e a competição entre espécies – com a inevitável extinção de muitas delas – é provavelmente a principal fonte de progresso evolucionário.<sup>19</sup>

A questão da extinção das espécies nos leva naturalmente ao tema da diversidade. Obviamente, do ponto de vista do *Timeu*, a perfeição moral só se pode realizar ao custo de uma progressiva redução da biodiversidade do planeta. Além de ecologicamente lamentável, essa perspectiva parece contradizer a visão tradicional que tende a associar progresso – num sentido lato, não necessariamente evolutivo – e diversidade: quanto maior a diversidade, tanto maior o progresso, e vice-versa. O físico Freeman Dyson, por exemplo, postulou um *princípio da diversidade máxima*,<sup>20</sup> para explicar o estado da vida no universo. Segundo ele, “as leis da natureza e as condições iniciais existem para tornar o universo o mais interessante possível”, de sorte que um universo maximamente “interessante” requer o máximo possível de diversidade, e isto, por sua vez, “frequentemente provoca o máximo de tensão.” De acordo com Dyson, o mundo estaria fadado a permanecer palco de constante luta e competição, algo muito

<sup>17</sup> TIPLER 1995, p. 68.

<sup>18</sup> Relatório do WWF divulgado em 15 de maio de 2012, conforme noticiado no jornal O Globo em 16/05/2012.

<sup>19</sup> MAYR 1998, p. 253. É interessante observar que o relato do *Timeu* parece oferecer uma explicação mais aceitável, quando comparada à da doutrina cristã da Queda, para a parcela que coube aos animais – em geral bem mais pesada do que a nossa – nas dores compartilhadas da existência. Se o pecado original consistiu em uma falha exclusivamente humana, como pretende a *Bíblia*, torna-se difícil justificar que o restante da criação tenha sido forçado a partilhar das suas consequências. Quando se entende, por outro lado – junto com o *Timeu* – que são as mesmas almas humanas que se encarnam – ora sob uma forma, ora sob outra – nas diversas raças mortais, e o fazem justamente em razão da sua falha moral e espiritualmente de acordo com ela, o quadro se torna bem mais razoável. A salvação adquire igualmente uma conotação mais ecumênica: se o *Timeu* vier a se provar correto, a *homiois theoi* significará a redenção não apenas da raça humana, mas de todos os viventes (excetuando-se aí as espécies vegetais).

distante, por exemplo, dos sonhos cooperativos do anarquista Kropotkin. Já o cientista da computação Marvin Minsky concordaria com Dyson: segundo ele, “[a] cooperação só acontece no fim da evolução, quando ninguém mais quer que as coisas mudem”.<sup>21</sup>

Kropotkin não obstante, o sentimento de que a ausência de tensão nos relegaria à estagnação e ao declínio é de fato amplamente difundido, e pode talvez refletir um dado genético inscrito na nossa própria constituição biológica, constituição esta – não se deve esquecer – forjada sob as pressões da competição darwiniana. Talvez se encontre aí a razão última pela qual todas as perspectivas de perfectibilidade baseadas na cooperação e na comunhão entre os homens tendem a suscitar incredulidade – e as peculiaridades do processo evolucionário do *Timeu* não o tornam mais palatável neste aspecto. No que se refere à questão particular da perda da biodiversidade, porém, talvez seja possível aduzirmos algumas palavras em favor do *Timeu*, se nos recordarmos da singularidade evolutiva apontada por Julian Huxley e já antes comentada: a capacidade da espécie humana para acomodar uma enorme variabilidade em seu seio nos torna realmente um caso ímpar na biologia. Nas palavras do próprio Huxley, “a diferença entre um membro moderadamente subnormal de uma tribo selvagem e um Beethoven ou um Newton é certamente comparável em amplitude àquela entre uma esponja e um mamífero superior”.<sup>22</sup> Sendo assim – e conservando-nos fiéis ao propósito de levar a sério o processo de evolução do *Timeu* –, nós podemos talvez admitir que a progressiva extinção das espécies inferiores ali sugerida haverá de ser amplamente compensada, no que respeita à diversidade, pelo proporcional aumento da variedade humana a ela associada.

Humanos tão distintos entre si quanto uma esponja e um mamífero serão certamente capazes de prover um ecossistema suficientemente “interessante” para garantir a imprescindível tensão vital – como desejaria Dyson – mesmo que na ausência de espécies concorrentes. É justo portanto imaginar que, no desenrolar do processo evolucionário do *Timeu*, competição e luta continuariam a dominar o cenário da vida no planeta, embora circunscrevendo-se, paulatinamente, ao âmbito da nossa própria espécie. A partir de um dado instante, com a extinção das formas

---

<sup>20</sup> DYSON 1998, p. 298.

<sup>21</sup> HORGAN 1998, p. 308.

de vida inferiores, só restaria o próprio homem para lobo de si mesmo – mas isto deve lhe bastar, enquanto estímulo a uma modalidade darwiniana de progresso. Este estado conflituoso perduraria até que os humanos, pela educação filosófica, tenham atingido o seu estágio final de homens justos, quando então se imagina que já ninguém mais desejará mudanças – como prevê Marvin Minsky – e a cooperação em larga escala poderá então se instaurar, preparando a nossa passagem para as estrelas.

---

<sup>22</sup> Julian Huxley, *The Uniqueness of Man*, em *Man in the Modern World* (Londres, 1950) p. 5. Citado em PASSMORE 2000, p. 390.

## 7 Conclusão

Esta dissertação explorou alguns aspectos da *homoiosis theoi*, o ideal de assimilação a deus defendido por Platão, em particular nos diálogos *Teeteto* (176a-b) e *Timeu* (90a-d). A principal contribuição do nosso trabalho foi a articulação da noção da *homoiosis theoi* com a narrativa evolucionária associada ao mito da criação do cosmos, apresentado pelo *Timeu*. Segundo a nossa leitura (Capítulo 3), o retorno das almas justas às suas estrelas nativas, com cuja possibilidade Platão nos acena em *Tim.* 42b, configuraria uma das transições admissíveis do processo de evolução/metempsicose descrito no diálogo (90e a 92c), e poderia identificar-se à *homoiosis theoi*. A interpretação evolucionária da assimilação a deus (que, juntamente com Allan Silverman, nós assumimos como equivalente à contemplação do Bem<sup>1</sup>) distingue, portanto, duas fases: a fase individual, de ascensão da alma justa à sua estrela nativa, e a fase coletiva – verdadeira consumação da *homoiosis theoi*, quando coletivamente nos habilitamos à assimilação a deus –, que haverá de se seguir ao trabalho de educação moral da sociedade.<sup>2</sup>

Assim incorporada a um plano de fundo evolucionário, a noção platônica da *homoiosis theoi* se mostra significativamente consistente com especulações contemporâneas sobre o papel e o destino cósmicos da humanidade, em particular com o chamado *princípio antrópico final*, discutido no Capítulo 5. Segundo este princípio, a revolução científico-tecnológica que nós hoje testemunhamos haverá de redundar na superação progressiva das nossas condicionantes biológicas, em

---

<sup>1</sup> SILVERMAN 2007. Evidentemente, tal equivalência não sugere que a contemplação do Bem só se possa realizar pela via aqui definida como *evolucionária* – ou seja, pelo retorno da alma desencarnada à sua estrela. A nossa interpretação não elimina a possibilidade de ascensão ao mundo inteligível, como descrita na *República VII*, das almas ainda encarnadas (ver nota 2, abaixo).

<sup>2</sup> As duas fases guardam certo paralelo com as propostas de “divinização a longo prazo” e “divinização a curto prazo” distinguidas por Sedley. A primeira seria característica dos filósofos de tendência pitagórica, notadamente Empédocles, que preconizavam um processo paulatino de purificação do ser humano, ao longo de sucessivas encarnações. A segunda caracterizaria a *homoiosis theoi kata to dunaton* como entendida por Platão, “que se circunscreve estritamente aos

nossa paulatina dispersão através das galáxias,<sup>3</sup> e afinal na transformação de todo o universo numa inteligência biocibernética superpoderosa, no seio da qual nós nos tornaremos capazes não apenas de sobreviver eternamente – sob a forma de programas ou simulações computacionais irretocáveis –, mas também de promover a ressurreição, num modo igualmente “eterializado”, dos nossos ancestrais.<sup>4</sup> A consecução desta visão de futuro permanece, como vimos, essencialmente atrelada ao requisito do desenvolvimento moral da humanidade (Capítulos 5 e 6), e, conseqüentemente, a um esforço educativo de natureza semelhante ao exigido por Platão, no livro VII da *República*, do filósofo que contemplou o Bem, e individualmente se assemelhou a deus. A descida, ainda que relutante, do filósofo à cidade – em outras palavras, o imperativo da educação moral dos cidadãos – configura, portanto, uma condição inescapável, mesmo nesta que nós identificamos como a versão contemporânea da *homoiosis theoi*.

---

limites de uma vida encarnada, e governa a forma como se deve conduzir esta vida.” (SEADLEY 2008, pp. 309-310)

<sup>3</sup> Nós estaremos literalmente dispersos – talvez mesmo, como sugere o *Timeu*, cada um de nós consorciado a sua estrela nativa (e é interessante observar que, em Coríntios 15:47-49, Paulo descreve a nossa ressurreição como a assunção de um corpo celeste). Mas, como nos lembra Kurzweil, uma vez superadas as nossas limitações biológicas, nós seremos capazes de nos manter simultaneamente unidos e separados. Segundo ele, esta é uma condição com a qual nós já estaríamos familiarizados: “[h]umans call this falling in Love, but our biological ability to do this is fleeting and unreliable” (KURZWEIL 2005, p. 26). Mantermo-nos separados parece mesmo constituir uma pré-condição para que a humanidade ame a si própria, como já Teilhard de Chardin ituía (ver PASSMORE 2000, pp. 405-407). Em seu prefácio para o livro *Life Against Death*, de Norman O. Brown, Christopher Lasch nos recorda: “Eros seeks union with an object, but only after acknowledging separation and the otherness of the other. Thanatos denies separation altogether” (BROWN 1985, p. xii).

<sup>4</sup> “Programs do not die”, é como Wolfgang Smith descreve esta esperança escatológica dos físicos contemporâneos (SMITH 2004, p. 211). A perspectiva de sobrevivência apenas sob a forma de simulações computacionais não deve nos parecer desencorajadora: segundo Kurzweil, nanorrobôs batizados de *foglets* serão capazes de configurar, no espaço real, representações físicas de entidades virtuais, construídas átomo a átomo (KURZWEIL 2005, pp. 28-29). (Nanorrobôs são robôs autorreplicantes produzidos por nanotecnologia – ou seja, manipulando-se a matéria no nível molecular –, e a ideia dos *foglets* foi introduzida pelo cientista americano J. Storrs Hall). McDannell e Lang nos informam de que santo Agostinho, em sua juventude, teve dificuldades em conciliar a noção paulina dos “corpos espirituais” com a sua expectativa – de raiz neoplatônica – por um além-vida puramente espiritual. Por isso, no seu tratado *Da Fé e do Credo* (de 393), ele expunziu toda materialidade da sua descrição do corpo espiritual: após a ressurreição, defendia ele, “não haverá mais carne e sangue, mas apenas corpo.” Posteriormente, Agostinho haveria de rever esta posição, e em suas *Retratações* (de 427) passou a defender que, no paraíso, seria possível beber e comer – embora já não por necessidade –, e mesmo enxergar a Deus com os olhos. No entanto, afirmam McDannell e Lang, “Agostinho não teve que repudiar a sua rejeição anterior à carne. Em vez disso, o que ele fez foi reconhecer que, uma vez estando a carne redimida, e sendo ela guiada pelo espírito, lhe seria possível participar na glória de Deus.” Os *foglets* podem bem se mostrar compatíveis com os corpos espirituais de Agostinho, que comem, bebem e veem, guiados pelo espírito; este último então corresponderia às nossas simulações computacionais. Ver McDANNELL, LANG 2001, pp. 58 e 61-62.

A questão justamente do lamento do filósofo na descida mereceu a nossa consideração no Capítulo 4, não apenas em função da sua importância para o tema geral da *homoiosis theoi*, mas especificamente porque ela vai se imbricar com aspectos essenciais da leitura que aqui nós propomos e que se relacionam à nossa adesão à interpretação, igualmente avançada por Silverman, de que o Demiurgo somos nós.<sup>5</sup> Em outras palavras, e em consonância também com Gabriela Carone e com Sarah Broadie,<sup>6</sup> nós consideramos que o propósito essencial do *Timeu* seja o de fornecer um modelo para a nossa própria atuação moral sobre um mundo imperfeito, em constante criação. A *katabasis* do filósofo como governante deveria assim representar o momento em que mais claramente se patenteia a nossa identificação ao artífice divino – um artífice que cria despreocupadamente, sem remorsos ou lamentos.<sup>7</sup> Em contraste com o Demiurgo, porém, o filósofo que se assemelhou a deus precisa ser compelido a desempenhar o seu papel criador, e o faz apenas com relutância. Silverman atribui este fato, como vimos, à consciência que o filósofo mantém de que o objetivo ao qual ele se vê convocado – a maximização do bem –, embora factível, encontra-se inapelavelmente fora do seu alcance; ao seu reconhecimento de que a cidade ideal permanecerá irrealizável, uma vez que se trata da “cidade que não é nenhuma cidade”, da “cidade que se evapora tão logo posta em existência” – pois é somente em tais termos que se pode conceber uma comunidade de filósofos autônomos, semelhantes a deus.

A seguirmos a interpretação evolucionária da *homoiosis theoi*, no entanto, a “cidade que se evapora” viria a ser, justamente, o meio e o modo da nossa ascensão coletiva à divindade, quando então, transcendida a biologia, a espécie humana se dilui numa existência distribuída e etérea, na qual cada homem passa a subsistir como uma unidade independente, essencialmente apartado dos demais – ainda que todos devam se manter de algum modo conectados (ver nota 3, acima). Analisada numa perspectiva mais ampla, portanto, a explicação sugerida por Silverman para o lamento do filósofo parece perder apelo: o que a fase individual da *homoiosis theoi* não seria capaz de garantir – a maximização do bem, pela

---

<sup>5</sup> SILVERMAN 2007, p. 66.

<sup>6</sup> CARONE 2005, BROADIE 2001.

<sup>7</sup> Segundo o *Timeu* (29e), o Demiurgo cria por ser bom e sem inveja, o que o leva a desejar que todas as coisas venham a ser como ele. Contemporaneamente, o filósofo John Leslie defende a ideia de que o requisito ético de que um mundo bom exista seria o suficiente para explicar a sua existência – ou seja, a mera necessidade ética teria eficácia criativa (LESLIE 2007).

instauração do estado ideal na *polis* concreta – permaneceria um objetivo factível para a nossa “divinização de longo prazo”, sobre o espaço interestelar.

Entretanto, conforme nós sugerimos no Capítulo 4, é difícil não identificar, na consumação da *homoiosis theoi*, a recondução do universo ao seu estado anterior à intervenção zoogônica dos deuses criados, quando as raças mortais inexistiam, e as almas humanas permaneciam consorciadas às suas estrelas nativas. O lamento do filósofo na descida, que nós já associamos ao inconformismo, constituiria portanto, simultaneamente, expressão de surpresa e incredulidade: havendo-se assemelhado ao Bem, o filósofo descobre que o seu ato de bondade haverá de ser justamente o de reverter grande parte do trabalho criativo de um deus bom, que se fez guiar por um modelo perfeito. Qual teria sido então o propósito – é lícito indagar –, daquele interregno entre o aprisionamento das almas nos corpos mortais e a sua libertação final para o retorno às estrelas? Ou – para dizê-lo de outro modo –, sob que parâmetros se poderia avaliar o resultado daquela missão cósmica de que nos fala Sarah Broadie, da qual as almas imortais teriam sido convocadas a participar (malgrado seu, deve-se supor), alinhando-se como forças auxiliares do Demiurgo, em defesa da razão? Seria o próprio retorno às estrelas a única e bastante medida do seu sucesso? Ou iriam as tropas psíquicas, no instante mesmo da sua retirada, legar ao universo o verdadeiro fruto dos seus esforços?

Talvez não seja arbitrário sugerir que o legado das almas justas venha a ser precisamente aquilo em que elas se tornam: deus – e o deus como tão somente elas teriam sido capazes de engendrar, por haverem conhecido o mal, e não apenas o Bem. Giovanni Reale defende que o Demiurgo é o verdadeiro Deus de Platão, por ele ser *bom* num sentido pessoal, enquanto a Forma do Bem representaria *o que é bom*, num sentido impessoal.<sup>8</sup> Mas talvez seja forçoso reconhecer que o Demiurgo só se pode tornar plenamente bom, num sentido pessoal, quando o Demiurgo somos nós: almas imortais, porém familiarizadas com o sofrimento, a velhice e a morte. Apartada da experiência prática de tais realidades, qualquer noção de bondade tenderá a nos parecer irremediavelmente ideal e teórica – ética talvez, mas nunca exatamente moral.<sup>9</sup> Se o deus deve ser bom, portanto, em

<sup>8</sup> REALE 1994, vol. 3, pp. 150-152.

<sup>9</sup> John Leslie – cuja interpretação nós acompanhamos aqui – restringe o domínio da moralidade ao campo das boas ou más ações, enquanto que à ética concerniria tudo o que é mau ou bom. O

algum sentido com o qual nós nos possamos identificar, apenas nós mesmos – seres humanos – poderemos ser tal deus.<sup>10</sup> E mais: se um universo ainda em gestação deve vir a ser realmente o melhor dos universos, apenas nós seremos capazes de criá-lo, porque nós trazemos a experiência pessoal do que seja o “melhor mundo possível”, mas que ainda assim admite o mal. Neste sentido bastante concreto, o filósofo pode portanto se convencer de que o fardo que a razão lhe impõe é, em última instância, o de ser o artífice de si mesmo – a parteira do deus que ele próprio haverá de se tornar, o demiurgo do cosmos que lhe servirá de berço. O princípio antrópico final pode então ser entendido como um princípio “teico”: o nosso universo existe com o único propósito de gerar o deus que a razão humana consegue conceber. Este deus seria o legado das almas justas ao cosmos do *Timeu*.<sup>11</sup>

---

domínio do que ele identifica como eticamente necessário abrange, portanto, muito mais do que as ações meramente morais (LESLIE 2007, pp. 2 e 24). Esta interpretação parece consistente com o que Christopher Bobonich nos informa sobre a posição do próprio Platão: para este, o valor das coisas e das ações seria uma propriedade não relacional, mantida independentemente das nossas próprias atitudes. Assim, nas palavras de Bobonich: “Reason itself is made good by the fact that it constitutes a grasp of non-relational goodmaking properties.” Bobonich contrasta isto com a posição de Kant, para quem o poder da escolha puramente racional (identificada à boa-vontade) constituiria a única fonte de valor no mundo (BOBONICH 2004, pp. 200-201).

<sup>10</sup> Aqui nós encontramos refletido o que parece ser uma característica inalienável da psicologia humana. Guthrie salienta que nós sempre obtemos conforto em acreditar que o deus a quem nós rezamos esteja ele mesmo familiarizado com as profundezas do desespero de onde lhe chegam as nossas súplicas. O cristianismo, evidentemente, deriva daí muito do seu apelo (Guthrie cita: “Christ leads us through no darker rooms than he went through before”), mas o mesmo fenômeno se poderia identificar na Grécia antiga, entre os cultores de Apolo, por exemplo. Apolo, havendo assassinado a serpente Píton, antiga guardiã do oráculo de Delfos, precisou se submeter aos mesmos rituais de purificação que passaram a ser dispensados no templo do qual ele então toma posse (GUTHRIE 2001, p. 203).

<sup>11</sup> Pode-se supor que, enquanto se encontravam consorciadas às suas estrelas nativas, as almas humanas já gozavam de um estatuto divino. Deve-se admitir, portanto, que, no seu retorno às estrelas, consumada a *homoiosis theoi*, elas se veriam tornadas em deuses de uma natureza distinta. Seria interessante verificar se um paralelo poderia ser estabelecido entre esta situação e a do Cristo, que, já sendo antes divino, ressurgiu transfigurado, num corpo de glória, após a experiência da cruz. Talvez a passagem em que melhor se patenteia a humanidade do Cristo seja o momento de absoluta solidão em que ele apela a um deus que parece não ouvi-lo. O Jesus que fez lembrar aos fariseus “Vós sois deuses” (João, 10:34) costumava referir-se a si mesmo como “o Filho do Homem.” Parece significativo que o Jesus Filho do Homem – o profeta da paz que se dirigia ao seu deus como a um pai, mas que em desespero gritou “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” – tenha subido à cruz no lugar de um outro Jesus, o zelote assassino que se alcunhava “filho do pai” (Bar Abbas). Seria o pai o Criador? – um deus distinto daquele novo deus que surge como filho do homem? Ver MIEN 2006, p. 266. Sobre o sentido da expressão “filho do homem”, ver VERMES 2006, capítulo 7, e WRIGHT 2012, capítulo 13. Esta última referência expande o seu tratamento do tema no sítio <http://www.evolutionofgod.net/sonofman>, onde uma passagem parece particularmente relevante para o que vimos tratando aqui: “...the ‘Son of Man’ in a sense outranks the ‘son of God’ [i.e., the Messiah]; the former is heavenly and rules the world for eternity on God’s behalf; the latter, though perhaps in some sense divine, is fundamentally terrestrial—a formidable leader but not necessarily the ultimate leader. Through sweat and toil the son of God paves the way for the Son of Man, ...”

Mas qual viria a ser exatamente o deus da nossa razão? A resposta a esta pergunta vem sendo articulada ao longo de toda a história da humanidade. Xenófanes acreditava que se os cavalos pudessem forjar-se imagens dos deuses, eles os retratariam sob a forma de cavalos. Um universo em que a razão houvesse evoluído não entre os homens, mas entre os bois ou os cinocéfalos, certamente reclamaria um deus distinto daquele que nós mesmos nos convocamos a compor. Segundo propõem o evolucionismo cultural e a psicologia evolutiva, as religiões atuais se teriam desenvolvido por intermédio de um processo competitivo semelhante ao da seleção natural darwiniana: novas noções do divino, novos procedimentos e rituais vão sendo constantemente introduzidos e testados, para serem afinal absorvidos ou rejeitados, com base em sua eficácia psicossocial. O processo evolutivo das religiões se caracteriza, portanto, por ser essencialmente mediado pela nossa psicologia – e esta, por sua vez, constitui ela mesma uma variável evolucionária. Foi no curso de tal processo que as práticas animísticas das primeiras comunidades humanas – práticas destituídas de qualquer fundamentação ou conotação ética – viram-se afinal suplantadas pela estrita consciência moral das grandes religiões. O escritor Robert Wright acredita que as nossas primitivas sociedades – grupamentos precários, votados à caça e à coleta – simplesmente não teriam experimentado a necessidade de associar as suas práticas religiosas a preceitos morais: em comunidades de não mais do que umas poucas dezenas de indivíduos, todos já se encontravam submetidos aos mecanismos evolutivos da seleção de parentesco ou do altruísmo recíproco, que lhes bastavam para desencorajar comportamentos escusos em seu meio.<sup>12</sup> Com a expansão crescente das comunidades, tornou-se necessário estender os comportamentos altruísticos inatos para além dos núcleos sociais mais básicos, e as religiões vieram a assumir o papel de sancionadoras morais, com o qual nós hoje naturalmente as associamos. Mas a história, evidentemente, não para por aí: a mesma pressão evolutiva continua a vigorar em nossos dias, e o desafio da humanidade permanece sendo o de encontrar novas maneiras de incorporar cada

---

<sup>12</sup> Enquanto a seleção de parentesco nos leva a favorecer os indivíduos com quem compartilhamos a nossa carga genética, o altruísmo recíproco tende a incentivar a cooperação em relacionamentos de longo prazo (WRIGHT 2012, p. 38).

vez mais de si mesma – e também da sua biosfera – a um círculo sempre crescente de consciência moral.<sup>13</sup>

Apesar da trajetória tortuosa e acidentada percorrida até aqui, Wright se mostra otimista quanto ao futuro deste processo, que ele identifica como o da “evolução de Deus.” Nas suas próprias palavras, “a ‘ilusão’ [do divino], no curso da evolução, tornou-se tão eficaz que se aproximou da plausibilidade”.<sup>14</sup> Se nos é permitido acreditar no evolucionismo cultural e na psicologia evolutiva, nós encontraremos motivos para crer que o deus da razão humana virá a ser o deus da consciência moral mais abrangente; o deus que espalha bondade sobre todo o universo – como propunha Kant – em virtude tão somente da sua boa-vontade, que nada mais é do que o seu próprio poder de escolha racional.<sup>15</sup> Se nós nos permitirmos, ademais, o otimismo de Robert Wright, será possível expressarmos a confiança de que a missão do filósofo chegará a bom termo. Mas ainda nos resta algo a dizer sobre o filósofo e o seu espanto.

Os físicos se perguntam “por que *este* universo?”. A pergunta fundamental para o filósofo, se não para os biólogos, talvez deva ser “por que *esta* vida?”. A consciência da extraordinária singularidade do nosso cosmos lançou os físicos à formulação do princípio antrópico em suas múltiplas versões, em busca do possível propósito para um advento tão improvável e contingente que lhes chegou a parecer “uma armação.” Mas talvez não apenas o cosmos em si mesmo esteja a reclamar o nosso espanto. Talvez igualmente espantoso, se não mais, seja o advento fortuito de cada um de nós. Como nos recorda o filósofo David Benatar, a chance de uma pessoa qualquer vir a existir é extremamente remota, e o mero fato da sua existência dá testemunho – acredita ele – de uma incrível falta de sorte.<sup>16</sup> Benatar considera a sequência improvável de eventos que deve ser estritamente seguida, de modo a permitir a geração de uma dada pessoa. Em sua absoluta singularidade, cada pessoa só se viabiliza como fruto de dois pais específicos; estes pais, por conseguinte, devem ser levados, por mecanismos fortuitos, a encontrar-se, a acasalar-se, e a conceber aquele filho no momento preciso – o mesmo se exigindo, evidentemente, de cada um dos pais desses pais, e de toda a

---

<sup>13</sup> Como propõe, por exemplo, Peter Singer, no seu livro *The Expanding Circle* (SINGER 2011).

<sup>14</sup> WRIGHT 2012, p. 13.

<sup>15</sup> Ver nota 9.

linhagem dos seus ascendentes. A nossa mera existência desafia, portanto, improbabilidades de proporções cósmicas, que rivalizam com as que conduziram ao espanto dos físicos e ao princípio antrópico. Para David Benatar, trata-se de extrema má-sorte, e ele ressalta a ironia que reside na constatação de que apenas nós, os malfadados existentes, jamais teremos a oportunidade de avaliar tal fato. Os demais – todos os nossos potenciais irmãos não gerados – permanecerão na ignorância da sua enorme fortuna.

Benatar não se dá conta, mas ele parece estar sugerindo uma possível variante para o princípio antrópico: o universo existiria com o propósito de engendrar os seres humanos capazes de avaliar a sua própria má-sorte; ou talvez a formulação mais adequada venha a ser: o universo existe para que *cada um de nós* – seres humanos efetivamente existentes – avalie a sua própria má-sorte. A visão de Benatar pode parecer demasiado sombria, mas, em última análise, dizer que nós devemos tomar consciência do nosso próprio infortúnio não difere muito de afirmar que o conhecimento do mal seria requisito para a geração do deus da razão humana – e foi exatamente isto o que nós propusemos acima.<sup>17</sup> Em todo caso, a versão “benatariana” do princípio antrópico tem a vantagem de nos singularizar, *a cada um de nós*, como protagonistas do drama cósmico – personagens não apenas únicos, mas individualmente necessários aos propósitos do universo. Talvez nos seja permitido então, mantendo o mesmo espírito, incorporar uma componente ontogenética em nossa formulação do princípio antrópico final – ou princípio “teoico”: o propósito do universo seria o de gerar o deus da razão humana, por meio da ação individual e específica de cada um de nós, os seres humanos efetivamente gerados. Neste nosso muitíssimo improvável universo, dentre todos os bilhões de seres potenciais, seríamos nós – e cada um de nós, exclusiva e necessariamente – os escolhidos para levar a cabo o propósito último da criação: o de nos tornarmos deuses.

Nada disto – evidentemente – basta para mitigar o espanto do filósofo. Porque, antes de se tornar deus, o filósofo terá sido homem. Ele permanecerá

---

<sup>16</sup> Nas palavras do próprio Benatar: “... one’s having come into existence is *really* bad luck.” E ele argumenta: “... there is no net benefit to coming into existence and thus coming into existence is never worth its costs.” BENATAR 2009, pp. 7-13.

<sup>17</sup> Esta posição, aliás, não parece se afastar muito da de certos pensadores teístas. Alvin Plantinga, por exemplo, sugere que, se Deus deseja produzir “bem moral”, ele não deve restringir a possibilidade de as suas criaturas escolherem o mal (ver DAVIES 2004, p. 220). Para tornar o

justificado em se sentir como um forasteiro enviado a uma terra distante apenas para combater o mal que a sua própria presença causa; como um médico chamado a curar a enfermidade que ele mesmo transmite. Em última instância – compreende o filósofo –, a responsabilidade pelo mal-estar cósmico que lhe cabe superar é não menos sua do que de cada um dos seus semelhantes – potenciais ou coexistentes. O instante da intervenção dos deuses criados, na geração daquele que seria o melhor mundo possível, oculta a chave para o intratável mistério da origem do mal. E a mera leitura evolucionária da *homoiosis theoi*, ou a interpretação “teoica” do princípio antrópico – aditada ou não da componente ontogenética –, obviamente em nada poderão contribuir para desvendá-lo.<sup>18</sup> A interrogação fundamental permanece – agora, talvez, desdobrada em duas: Por que *esta* vida, e por que justamente as *nossas* vidas? Seria ao menos possível ensaiarmos uma resposta?

Albert Einstein afirmava que a questão verdadeiramente importante da física era a de determinar se o criador havia tido escolha. Quando o que se investiga são as razões para a criação *desta nossa* vida, com o seu alentado cabedal de misérias, isto se torna ainda mais relevante. Einstein, como se sabe, foi um dos pioneiros da física quântica, mas passou a repudiar a interpretação probabilística da realidade, que aquela abordagem implica.<sup>19</sup> De todo modo, a

---

argumento mais forte, talvez seja necessário aduzir que Deus tampouco restringe as suas próprias escolhas no que concerne ao mal natural.

<sup>18</sup> Tal situação, evidentemente, não constitui surpresa. Discorrendo sobre os pensadores cristãos que tentam conciliar ciência e fé, Wolfgang Smith aponta que, nas sínteses por eles propostas, “o que menos se encaixa é a doutrina Cristã da Queda.” E ele cita Teilhard de Chardin, um dos que se teriam defrontado com este problema: “O principal obstáculo encontrado por pensadores ortodoxos, quando eles tentam acomodar, à presente evidência científica, o quadro histórico revelado das origens humanas, é a noção tradicional do pecado original.” (SMITH 2004, p. 217)

<sup>19</sup> Einstein era um homem do seu tempo – um cientista do século XX, formado na tradição da física do século XIX –, mas é interessante assinalar, que, para Ernst Mayr, ainda em nossos dias a psicologia dos físicos permaneceria influenciada por um viés determinista. Mayr creditava a isto uma certa ingenuidade na perspectiva dos físicos, de que os biólogos como ele próprio estariam isentos – graças, justamente, à sua familiaridade com os aspectos menos apetecíveis – ou menos elegantes – da evolução natural (MAYR 1998, pp. 4 e 5). Ainda que seja possível discordarmos de Mayr, é inegável que os físicos parecem não ter superado uma visão essencialmente estética da realidade, como a que subjaz à própria narrativa da criação do *Timeu*, e que tende a igualar beleza, ordem, verdade e bem. Em KAKU 2000 (pp. 159 e 353), nós encontramos alguns exemplos: Henri Poincaré teria afirmado que o cientista estuda a natureza não porque ela seja útil, mas porque é bela; Heisenberg, que quando se encontram formas matemáticas de grande simplicidade e beleza, é impossível não acreditar que elas sejam verdadeiras. Já Frank Tipler crê que um belo postulado tem maior chance de ser verdadeiro do que um postulado feio (TIPLER 1995, p. 11). O próprio Einstein, adotando essa mesma postura, teria desprezado a chamada constante cosmológica, em sua formulação da relatividade geral, porque ela lhe enfeava as equações. Ironicamente, a constante cosmológica tem se mostrado atualmente essencial, para explicar a observada aceleração

visão quântica triunfou, e hoje seria quase risível pretendermos negar que nós somos cidadãos de um cosmos probabilístico. Por outro lado, como se sabe, todo sistema de probabilidade pressupõe necessariamente um conjunto de possibilidades – o chamado espaço amostral –, e um mecanismo de escolha – o experimento aleatório. A nossa resposta à questão fundamental da física – resposta certamente ingênua, mas que evita afrontar tanto as evidências quanto a plausibilidade – deve ser portanto afirmativa: sim, o criador teve escolha, ainda que esta escolha – para desgosto de Einstein – se haja concretizado por meio de um lance de dados. De todos os possíveis universos, o experimento da criação escolheu o nosso, e, neste universo, escolheu a nós – cada um de nós – para a existência. Mas a boa nova – inclusive para Einstein – seria esta: se antes nós estivemos à mercê de um experimento aleatório, aos poucos nós fomos nos habilitando a fazer valer as nossas próprias escolhas. Nós fomos nos forjando, de pleno direito, em *observadores*, e assim adquirindo a capacidade, graças aos milagres da física quântica, de vir a determinar não apenas o nosso futuro, mas também – a acreditarmos nas especulações mais ousadas dos cosmologistas – o nosso próprio passado. Se o criador precisou um dia jogar dados, nós um dia seremos capazes de dispensá-los.<sup>20</sup>

Esta é uma visão inegavelmente otimista, embora nos ofereça mais consolo do que propriamente respostas. Em todo caso ela nos permite, por exemplo, acomodar em um papel cósmico honroso mesmo todos aqueles potenciais universos não consumados, e todos os nossos possíveis irmãos não nascidos – as miríades dos afortunados não existentes de Benatar. Num quadro probabilístico, todas as vidas e todos os universos potenciais se tornam igualmente importantes, e tão indispensáveis quanto a vida que medrou, ou o universo que eclodiu. Se a escolha é necessária, são indispensáveis as opções: todas elas populam, em igual dignidade, o espaço amostral sobre o qual a escolha se consuma. Por outro lado, tanto o nosso amor-próprio quanto a noção de responsabilidade individual surgem realçados, quando nós nos vislumbramos – a cada um de nós – como os árbitros

---

na expansão do universo. O físico brasileiro Marcelo Gleiser critica a parcialidade estética dos seus colegas, no livro *Criação Imperfeita*. (GLEISER 2010).

<sup>20</sup> Tal expectativa, evidentemente, pressupõe a realidade do livre-arbítrio, algo que vem sendo recentemente contestado por certos psicólogos e neurocientistas (ver, por exemplo, BAER et al. 2008). Segundo esses pesquisadores, evidências sugerem que a volição e a ação humanas não estariam ligadas por um nexos causal, mas resultariam ambas, concomitantemente, de um terceiro

finais do destino do universo, que é o nosso próprio destino. Seria este o traço mais significativo do cosmos probabilístico – traço, aliás, que se mostra igualmente compatível com o universo dos físicos quânticos e com o céu do astrônomo Timeu:<sup>21</sup> no longo prazo, tanto um como o outro passam a reger-se pelo nosso livre-arbítrio.

Mas o que o universo probabilístico poderia nos oferecer como resposta para todas aquelas questões inconvenientes – sobre as razões do criador, o porquê desta vida, a origem do mal? Aparentemente, nada. Exceto talvez – como teria intuído Simone Weil<sup>22</sup> – a consciência de que ele nos franqueia a oportunidade de dar ao sofrimento um propósito, ainda que não uma justificativa. Neste sentido, a *homoiosis theoi* – o ideal de nos tornarmos o deus da razão humana – talvez venha ser o mais nobre propósito que se abre para nós.

---

processo além do nosso controle. A intuição do livre-arbítrio, suscitada pela simultaneidade entre pensamento e ação, assumiria assim, *ex post facto*, um caráter meramente explanatório.

<sup>21</sup> O cosmos do *Timeu* não é um cosmos probabilístico, embora seja aparente que, ali também, o criador teria tido escolha.

<sup>22</sup> “[Simone Weil] saw the greatness of Christianity in that it does not seek for a supernatural remedy for suffering but for a supernatural *use* of suffering.” (TAUBES 1955)

## 8

### Referências bibliográficas

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

ARISTÓTELES. **Metafísica**, Trad. Giovanni Reale, vol. II, Edições Loyola, São Paulo, 2005.

ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**, Trad. David Ross, Oxford University Press, Oxford, 2009.

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

BAER, J. et al. (Eds.) **Are We Free? Psychology and Free Will**, Oxford University Press, Oxford, 2008.

BENATAR, D. **Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence**, Oxford University Press, Oxford, 2009.

BERNAL, J.D. **The World, the Flesh, and the Devil**, Indiana University Press, Bloomington, 1929.

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

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

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

BROCKMAN, J. **Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein**, Companhia das Letras, São Paulo, 1989.

BROWN, N.O. **Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History**, 2<sup>nd</sup> Edition, Wesleyan, Middletown, 1985.

CALVINO, I. (1991) **Por que Ler os Clássicos**, Companhia das Letras, São Paulo, 1991.

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***, The Classical Press of Wales, London/Swansea, 2001.

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

CARR, B. (Ed.) **Universe or Multiverse?**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

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**, Parmenides Publishing, Las Vegas – Zurich – Athens, 2010.

CHERNISS, H. “The Sources of Evil According to Plato”, In: Leonardo Taran (Ed.) **Cherniss, Selected Papers**, Brill, Leiden, 1977.

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

CORNFORD, F.M. **Plato’s Cosmology: The *Timaeus* of Plato**, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1937.

DANTAS, M.T. **Heisenberg e os Gregos**, Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2005.

DARWIN, C. **A Origem das Espécies Ilustrada**, Melhoramentos, São Paulo, 1982.

DAVIES, B. **An Introduction to the Philosophy of Religion**, 3<sup>rd</sup> Edition, Oxford University Press, Oxford, 2004.

DAVIES, P. **The Goldilock’s Enigma: Why is the Universe Just Right for Life?**, Mariner Books, Boston/New York, 2007.

DILLON, “An Ethic for the Late Antique Sage”, In: Lloyd P. Gerson (Ed.) **The Cambridge Companion to Plotinus**, Cambridge University Press, Cambridge.

DYSON, F. “Time without End: Physics and Biology in an Open Universe”, **Reviews of Modern Physics**, 51: 447-460, 1979.

\_\_\_\_\_. **Disturbing the Universe**, Harper & Row, New York, 1979b.

\_\_\_\_\_. **Infinite in all Directions**, Harper & Row, New York, 1988.

ELIADE, M. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**, volume I, Editora Zahar, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**, volume II, Editora Zahar, São Paulo, 2011.

EPPERLY, B.G. **Process Theology: A Guide for the Perplexed**, T & T Clark International, New York, 2011.

FESTUGIÈRE, A.-J. **Personal Religion among the Greeks** (reedição, 1984) Greenwood Press, Publishers, Westport, 1954.

GINGERICH, O. “Is There Design and Purpose in the Universe?”, In: John F. Haught (Ed.) **Science and Religion in Search of Cosmic Purpose**, Georgetown University Press, Washington, 2000.

GLEISER, M. **Criação Imperfeita**, Editora Record, Rio de Janeiro, 2010.

GORDON, R.J. “Does the New Economy Measure Up to the Great Inventions of the Past?”, **Journal of Economic Perspectives** 14(4), 49-74, 2000.

GREY, L. **Alfred Adler, the Forgotten Prophet: A Vision for the 21<sup>st</sup> Century**, Praeger, Westport, 1998.

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

HAMMARSKJÖLD, D. **Markings**, Vintage Books, New York, 2006.

HAUGHT, J.F. **Responses to 101 Questions on God and Evolution**, Paulist Press, New York, 2001.

HEISENBERG, W. **Across the Frontiers**, Ox Bow Press, Woodbridge, 1990.

HERSHELL, J.P. “Empedoclean Influences on the Timaeus”, **Phoenix** 29, 145-166, 1974.

HORGAN, J. **O Fim da Ciência: Uma Discussão sobre os Limites do Conhecimento Científico**, Companhia das Letras, São Paulo, 1988.

IRWIN, T. **Plato’s Ethics**, Oxford University Press, Oxford, 1995.

JOHANSEN, T.K. **Plato’s Natural Philosophy, A Study of the Timaeus-Critias**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

KAKU, M. **Hiperespaço**, Rocco, Rio de Janeiro, 2000.

KURZWEIL, R. **The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology**, Penguin Books, New York, 2005.

LAVECCHIA, S. **Una Via che Conduce al Divino: La “homoioisi theo” nella filosofia di Platone**, Vita e Pensiero, Milan, 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**, Parmenides Publishing, Las Vegas – Zurich – Athens, 2010.

- LESLIE, J. **Immortality Defended**, Blackwell Publishing, Oxford, 2007.
- LÉVY, C. “Philo’s Ethics”, In: Adam Kamesar (Ed.), **The Cambridge Companion to Philo**, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- LIDDELL, H.J., SCOTT, R. **Greek-English Lexikon**, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- LONG, A. “Cosmic Craftmanship in Plato and Stoicism”, In: Richard D. Mohr e Barbara M. Sattler (eds.) **One Book The Whole Universe: Plato’s Timaeus Today**, Parmenides Publishing, Las Vegas – Zurich – Athens, 2010.
- McDANNELL, C., LANG, B. **Heaven: A History**, 2<sup>nd</sup> Edition, Yale University Press, New Haven, 2001.
- MACHLEIDT, R. “Plato’s TIMAIOΣ (Timaeus) and Modern Particle Physics”, Bulletin of the American Physical Society, APS April Meeting, 2005 (<http://meetings.aps.org/link/BAPS.2005.APR.R13.1>)
- 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 University Press, Oxford, 2005.
- MAYR, E. **Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist**, Harvard University Press, Cambridge/London, 1998.
- MARTINS et al. “Extraterrestrial Nucleobases in the Muchison Meteorite”, **Earth and Planetary Sciences Letters 270**: 130-136, 2008.
- MIEN, A. **Jesus Mestre de Nazaré**, Editora Cidade Nova, Vargem Grande Paulista, 2006.
- MILES, J. **Deus, uma Biografia**, Companhia das Letras, São Paulo, 1997.
- NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia**, Companhia das Letras, São Paulo, 2008.
- OATES, D. “Social Darwinism and Natural Theodicy”, **Zygon 23(4)**: 439-454, 1988.
- PAGELS, H. **The Cosmic Book**, Bantam Books, New York, 1982.
- \_\_\_\_\_. **The Dreams of Reason**, Bantam Books, New York, 1999.
- PAPOULIS, A. **Probability, Random Variables, and Stochastic Processes**, Third Edition, MacGraw-Hill, Singapore, 1991.
- PASSMORE, J. **The Perfectibility of Man**, 3<sup>rd</sup> Edition, Liberty Fund, Indianapolis, 2000.

PELIKAN, J. **What Has Athens to Do with Jerusalem?: Timaeus and Genesis in Counterpoint**, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998.

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

\_\_\_\_\_. **O Banquete – Apologia de Sócrates**, Trad. Carlos Alberto Nunes, 2ª Edição, EDUFPA, Belém, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Teeteto – Crátilo**, Trad. Carlos Alberto Nunes, 3ª Edição, EDUFPA, Belém, 2001c.

\_\_\_\_\_. **Protágoras – Górgias – Fedão**, Trad. Carlos Alberto Nunes, 2ª Edição, EDUFPA, Belém, 2002.

\_\_\_\_\_. **A República**, Trad. Pietro Nasseti, Martin Claret, São Paulo, 2006.

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

REALE, G. **História da Filosofia Grega e Romana**, em oito volumes, Edições Loyola, São Paulo, 1994.

RHEINS, J.G. **The Intelligible Creator-God and the Intelligent Soul of the Cosmos in Plato's Theology and Metaphysics**, Publicly Accessible Penn Dissertations, Paper 184, 2010. (<http://repository.upenn.edu/edissertations/184>)

ROSENTHAL, B.G., (Ed.) **The Occult in Russian and Soviet Culture**, Cornell University Press, Ithaca, 1997. (Citado em YOUNG, 2012, pp. 8-9)

ROZENTAL, I.L. "Physical Laws and the Numerical Values of Fundamental Constants", **Soviet Physics Uspekhi** 23(6), 296-305, 1980.

RUSE, M. "Evolutionary Ethics Past and Present", In: P. Clayton e J. Schloss (Eds.), **Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective**, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 27-49, Cambridge, UK, 2004.

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

SAGAN, C. **The Dragons of the Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence**, Ballantine Books, New York, 1977.

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.

SEDLEY, D. "The Ideal of Godlikeness", In: Gail Fine (Ed.) **Plato 2**, Oxford University Press, Oxford, 2008.

SIEGERT, F. “Philo and the New Testament”, In: Adam Kamesar (Ed.), **The Cambridge Companion to Philo**, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

SILVERMAN, A. “Ascent and Descent: The Philosopher’s Regret”, **Social Philosophy and Policy** 24, 40-69, 2007.

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

SINGER, A. **The Expanding Circle**, Princeton University Press, Princeton, 2011.

SLONIMSKY, H. **Essays**, Quadrangle Books, Chicago, 1967.

SMITH, W. **The Wisdom of Ancient Cosmology**, The Foundation for Traditional Studies, Oakton, 2004.

TAUBES, S.A. “The Absent God”, **The Journal of Religion** 35(1), 6-16, 1955.

TEILHARD DE CHARDIN, P. **The Phenomenon of Man**, Harper & Row, New York, 1975.

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

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

VERMES, G. **O Autêntico Evangelho de Jesus**, Editora Record, Rio de Janeiro, 2006.

WRIGHT, R. **A Evolução de Deus**, Editora Record, Rio de Janeiro, 2012.

YOUNG, G.M. **The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and his Followers**, Oxford University Press, Oxford, 2012.

ZANIRATTO, C.P. **Tradução, Comentário e Notas de Édipo em Colono de Sófocles**, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.