

1

Introdução

Para Nietzsche, os gregos teriam criado os seus deuses olímpicos como forma de encobrir os terrores da existência.¹ 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”.² 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.³ 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.

¹ “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)

² 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).

³ 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”.⁴ 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),⁵ 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”.⁶ Foram os “deuses novos” (42d),⁷ então, convocados

⁴ As citações da *República* seguem PLATÃO 2006.

⁵ As citações do *Timeu* seguem PLATÃO 2001a.

⁶ 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*.

⁷ 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 restantes⁸ – seres *necessariamente* mortais (ainda que por uma necessidade que jamais se justifica),⁹ 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 extinguirem.

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,¹⁰ 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)

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

⁹ 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).

¹⁰ 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).¹¹ 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.¹²

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.¹³ 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,¹⁴ 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.

¹¹ 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.

¹² 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).

¹³ 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).

¹⁴ 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.¹⁵ 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**),¹⁶ 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

¹⁵ REALE 1994, vol. III, pp. 307-308.

¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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

¹⁷ 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).

¹⁸ 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.”¹⁹ 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,²⁰ 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.²¹ 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).²² 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”,²³ vindo a ser entendida como o objetivo final da sua filosofia.²⁴ A

¹⁹ 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.

²⁰ CARONE 2008, p. 47.

²¹ SILVERMAN 2007, p. 55 (nota 2), e p. 66.

²² PLATÃO 2001b. O grifo é nosso.

²³ 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 transmundano 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.²⁵ 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.²⁶

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,²⁷ 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*,²⁸ e adotando a interpretação de que a narrativa da criação, naquele diálogo, descreve um processo contínuo,²⁹ 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

²⁴ “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’.” (SEDLEY 2008, p. 309)

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

²⁶ SEDLEY 1997, ANNAS 1999.

²⁷ Entre elas, as de RUSSELL 2004 e de LAVECCHIA 2006.

²⁸ CAMPBELL 2001.

²⁹ 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.³⁰ 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.³¹ 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.³² 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.

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

³¹ DAVIES 2007, KURZWEIL 2005, TIPLER 1995.

³² TEILHARD DE CHARDIN 1975.