

### 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 “cumprir 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.