

## 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)