

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.¹

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.² 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

¹ 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.

² 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.”³ 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.⁴ 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

³ DARWIN 1982, p. 222.

⁴ PASSMORE 2000, p. 398.

rudimentos de uma ética.⁵ É justo dizer que, para Huxley – tomando aqui de empréstimo a imagem introduzida por David Oates⁶ – “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.⁷ Bergson, que entendia o universo como uma “máquina para a produção de deuses”,⁸ 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,⁹ 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.¹⁰ 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

⁵ 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.

⁶ OATES, 1988.

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

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

⁹ Bergson, *Creative Evolution*, citado em PASSMORE 2000, p. 384.

¹⁰ 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.¹¹ 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 social¹² – 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,¹³ 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

¹¹ 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.

¹² PASSMORE 2000, p. 410.

Deus. Evidentemente, inexistente 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 nativa¹⁴ – 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.¹⁵ Admitida tal hipótese, nós estaríamos em posição de propor,

¹³ 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.

¹⁴ O que nós identificamos aqui como a *consumação da homoiosis theoi*.

¹⁵ 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 propostas¹⁶. 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

¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹

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*,²⁰ 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

¹⁷ TIPLER 1995, p. 68.

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

¹⁹ 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 estritamente 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”.²¹

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”.²² 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

²⁰ DYSON 1998, p. 298.

²¹ 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.

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