

Filosofia, Religião e Teologia em Xenófanés de Cólofon

Philosophy, Religion, and Theology in Xenophanes of Colophon

Matheus dos Reis Gomes

Bacharel em Ciências Humanas - Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Pós-graduado em Ciência da Religião - Faculdade Única de Ipatinga (FUNIP). Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF.

Resumo

O presente artigo possui como objetivo apresentar a constituição filosófica e teológica frente à crítica da *Weltanschauung* grega antiga e, também, na aversão da religião proposta por Homero e Hesíodo sob à égide filosófica do pré-socrático Xenófanés de Cólofon. A crítica à religião que Xenófanés inaugura nos gregos, expõe como nascimento à constituição do conceito antropomórfico atribuído a codificação da religião grega formulada por Homero e Hesíodo. Desta forma, trazer à tona a cosmovisão de Xenófanés, a sua teologia e a compreensão da filosofia vis-à-vis à religião grega, revela uma autêntica formulação dos conceitos que se estendem na religião, na filosofia e, não menos importante, na teologia dos pré-socráticos.

PALAVRAS-CHAVE: Xenófanés de Cólofon; Filosofia; Religião; Teologia; Antropomorfismo.

Abstract

The present article aims at presenting the philosophical and theological constitution in the face of the criticism of the ancient Greek *Weltanschauung* and also in the aversion of religion proposed by Homer and Hesiod under the philosophical aegis of the pre-Socratic Xenophanes of Colophon. The critique of religion that Xenophanes inaugurates in the Greeks exposes as birth the constitution of the anthropomorphic concept attributed to the codification of the Greek religion formulated by Homer and Hesiod. In this way, to bring to light the worldview of Xenophanes, its theology and the understanding of philosophy vis-a-vis the Greek religion, reveals an authentic formulation of the concepts that extends religion, philosophy and theology in the pre-Socratics.

KEYWORDS: Xenophanes of Colophon; Philosophy; Religion; Theology; Anthropomorphic.

Introdução

*Quem morre vai descansar na paz de Deus.
Quem vive é arrastado pela guerra de Deus.
Deus é assim: cruel, misericordioso, duplo.
Seus prêmios chegam tarde, em forma imperceptível.
Deus, como entendê-lo?
Ele também não entende suas criaturas,
Condenadas previamente sem apelação a sofrimento e morte.
Carlos Drummond de Andrade,
“Deus e suas criaturas” (In: Corpo).*

A narração do mito exerce um papel, como características extrínseca, na explicação do mundo que se aparenta ser enigmático, normativo – na maioria das vezes – e simbólico. Diante dos sentidos cosmológicos, políticos e religiosos, essas inter-relações constituem, através de uma exegese poética da natureza, uma *novidade* que confere sentido ao próprio mundo, ao cosmos e a existência dos sujeitos que partem destes sentidos dados. De forma atemporal, o mito, quer seja “cosmogônico”, “etiológico” ou de “fundação”, atribui a constituição de ordem existencial no sujeito e, de maneira geral, não responde a uma lógica racional, seja ela de criação ou de evolução (RIVIÈRE, 2013).

Quando nos referimos aos mitos poéticos hesiódicos e homéricos, a figura de alguns personagens, como a Aquiles ou até mesmo de Ulisses, se tornam motivos de importante observação moral e conduta por aqueles que os tomam como existentes, pois é possível perceber que esses heróis se tornaram, em toda sua estrutura histórica e narrativa, arquétipos para todos os cidadãos gregos, onde expressão um modo de ser e de agir no mundo a partir desses arquétipos. A busca dos gregos em se tornarem semelhantes a esses personagens passaram pelo crivo de uma filosofia prática, onde as ações dos deuses regem, por completo, o comportamento no modo de vida dos gregos naquela época.

Na época de Xenófanés (570 e 475 a.C), a poesia grega era considerada um dos grandes meios de instrumentalização social, com a qual o poeta podia, na forma pública, expor suas convicções acerca do "bem comum", sejam elas voltadas a aspectos críticos ou, também, em formatos didáticos e educativos da pólis. Homero e Hesíodo usaram a poesia para ensinar e transpor a codificação da religião grega durante muitos séculos. Para W. Jaeger, a novidade de Xenófanés é que ele não trata, especificamente, de questões práticas e pessoais contidas nos poemas, mas sim, de uma "[...] *Weltanschauung* da natureza, dos

deuses, dos fenômenos naturais, a origem das coisas, a verdade, a dúvida e a falsa autoridade" (JAEGER, 1952, p. 44) contidas nos poemas. Desta forma, este artigo parte da evidência crítica que Xenófanes fez referente à religião tradicional grega nos seus poemas, indo contra as ideias de Homero e Hesíodo na Grécia Antiga. É necessário fazer uma ressalva a crítica de Xenófanes, ao passo de trazer à tona a sua filosofia e a *alternativa* teológica proposta na compreensão do cosmos e o seu caráter da unidade do Todo (Deus), como o *verdadeiro* modo da percepção do ser.

Doxografia e Fragmentos de Xenófanes de Cólofon: Vida e Obra

Segundo Santos (2001), a doxografia, ou seja, um compilado de opiniões e preceitos sobre um determinado autor, possui sua origem na tradição filosófica nos livros de Teofrasto (372-288 a.C) intitulados "Das Opiniões dos Físicos", que correspondem a preservação das opiniões dos filósofos gregos. Com essa tradição iniciada por Teofrasto, surgiram inúmeras doxografias nas mais variadas escolas filosóficas ao longo dos anos. Dedicaram-se a este segmento alguns filósofos, dentre eles: Diógenes Laércio (180-240 a.C), Simplicio da Cilícia (490-560 a.C), Plutarco de Queroneia (ca 66-67 d.C), Pseudo Plutarco (obras atribuídas à Plutarco na antiguidade e hoje consideradas apócrifas), Aécio de Antioquia (ca 367 d.C), Hipólito de Roma (170-236 d.C), Proclo (412-185 d.C), Estobeu (100-150 a.C), Apolodoro de Selêucia (ca 146 a.C), Marco Túlio Cícero (106-43 a.C), Lúcio Aneu Sêneca (ca IV a.C), Clemente Alexandrino (150-215 d.C) e, por fim, "Os Vetusta Placita", nome dado por Hermann Diels (1848-1922) – primeiro pesquisador a se dedicar aos estudos da doxografia – a uma (re)compilação feita na Escola de Possidônio.

Em relação ao filósofo Xenófanes de Cólofon (570 e 475 a.C), infelizmente nós não possuímos uma obra específica acerca de sua vida e de seus manuscritos. Temos, em grande parte, fragmentos de alguns filósofos da era socrática e pós-socrática que citaram, vagamente, algumas frases que foram relatadas, onde, por um trabalho minucioso e detalhado de alguns pesquisadores, principalmente de Diels, fizeram com que esses pequenos trechos fossem agrupados em determinados livros específicos. Sobre um certo *panorama* dos pré-socráticos, as obras específicas acerca desses filósofos, realmente, só foram relatadas e reagrupadas

séculos depois (REALE, ANTISERI, 1990).

A respeito da vida de Xenófanés, usaremos a referência de Apolodoro de Selêucia, filósofo grego que viveu em torno de 146 a.C, onde está registrado um fragmento de extrema importância a respeito de Xenófanés. Apolodoro refere a Xenófanés como um cidadão nascido em Cólofon (atual Turquia) região portuária da Jônia, ao extremo Norte de Éfeso, na Ásia Menor, onde saiu forçado aos vinte e cinco anos sob a ameaça da invasão dos persas, para então, viver de forma errante, em grande parte de sua vida em Zancle, na Sicília e em Catana como aedo até a idade de noventa e cinco anos. Com essas informações, é possível afirmar que o filósofo morreu em torno de 475 a. C., sendo considerado um antecessor de Parmênides, por contrapor ao antropomorfismo gerado por Homero e Hesíodo acerca dos deuses e por desenvolver uma teologia sobre um Deus único, não-gerado, imóvel, eterno e de puro pensamento (SOUZA, 1996; REALE, ANTISERI, 1990; BORNHEIM, 1998).

Xenófanés foi um grande rapsodo, que, de todos os fragmentos de textos que temos a seu respeito, possuímos, apenas, versos soltos da sua doxografia e, também, dos pouquíssimos textos encontrados, em sua grande maioria, em formato de prosas. Temos, dentro desse íterim da doxografia, algumas citações que dentre elas ressaltam a importante referência de Platão no livro Sofista. Além disso, no livro A (alfa) da Metafísica de Aristóteles (384-322 a.C) é possível encontrar algumas menções ao seu pensamento e de como pensava a questão de uma nova teologia. Possuímos, também, no livro sobre a Física do filósofo Simplicio (490-560 a.C), o importante nome de Xenófanés entre a crítica à religião grega e a formulação da sua teologia. Já em relação aos fragmentos dos poemas, temos as citações nas obras de Diógenes Laércio (180-240 d.C), Estobeu (100-150 a.C) e Clemente de Alexandria (150-215 d.C) partes que se referem a sua vida nos poemas.

Ferrenho crítico dos poetas Homero e Hesíodo, taxados na sua maioria como os maiores codificadores da religião tradicional dos gregos na antiguidade, Xenófanés não se absteve, também, a criticar Tales de Mileto (624-546 a.C), Pitágoras (570-495 a.C) e Epimênides (ca 600 a.C) ao longo de sua vida, se tornando, sob um consenso da maioria dos livros que fazem referência a este filósofo pré-socrático, como o primeiro poeta crítico da religião tradicional grega na antiguidade (SOUZA, 1996; SANTOS, 2001).

Como dito anteriormente, um dos grandes exemplos sobre a doxografia relacionada a

Xenófanes é do filósofo Platão no diálogo referente *Sofista*. Na junção desta doxografia, os tradutores trazem à tona as três importantes citações a seu respeito, quase todas elas fazem referência a sua teologia. A primeira, como dito acima, é de Platão.

ESTRANGEIRO

— Minha impressão é que cada um nos contava uma história, como se fossemos crianças: um dizia que os seres são três e que, por vezes, entre eles surgia uma briga, mas que quando se tornavam amigos, então havia casamento, filhos e educação da prole. Outros falavam em dois princípios: úmido e seco, ou quente e frio, que faziam casar e morar juntos. Nossa gente de Eleia, desde o tempo de Xenófanes, senão antes, conta sua história como se o que denominamos múltiplo não fosse mais do que um (PLATÃO, 2013, p.60).

A segunda citação referente a sua vida, agora como mestre de Parmênides, é de Aristóteles no livro Alfa da *Metafísica*:

Parmênides parece ter entendido o Um segundo a forma, Melisso segundo a matéria (e por isso o primeiro sustentou que o Um é limitado, o outro que é ilimitado). Xenófanes afirmou antes deles a unidade do todo (diz-se, com efeito, que Parmênides foi seu discípulo), mas não oferece nenhum esclarecimento e não parece ter compreendido a natureza nem de uma nem de outra dessas causas, mas, estendendo sua consideração a todo o universo, afirma que o Um é Deus (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 5. 986 b 20).

Por fim, temos a referente citação do filósofo Simplício da Cilícia, neoplatônico, discípulo de Hérmiias de Alexandria (ca 450 d.C) e apologista cristão, que fez uma importante menção à teologia que Xenófanes propõe, onde esta afirmação está alocado o problema cosmológico que, em sua grande parte, muito se assemelha com a compreensão teológica de Aristóteles, que por sua vez é referido no próprio texto como mestre de Parmênides (530 a.C. – 460 a.C), membro da escola Eleata, junto com Zenão de Eleia (490 a.C) e Melisso de Samos (470 a.C), político, filósofo e poeta grego (REALE, ANTISERI, 1990):

(1) É necessário, pois, que o princípio seja ou um só ou não um só, o que é mesmo que dizer muitos; e se é um só, ou é imóvel ou móvel; e se é imóvel, ou é ilimitado, como parece afirmar Melisso de Samos, ou limitado, como afirma Parmênides de Eléia, filho de Pietro, não falando estes de um elemento físico, mas do ser em sua essência. (2) Teofrasto afirma que Xenófanes de Colofão, o mestre de Parmênides, supõe único o princípio ou único o ser e o todo (e nem é limitado nem ilimitado, nem móvel nem estático), reconhecendo que sua fama provém mais de outro tipo

de estudo do que da investigação sobre a natureza. (3) Este um total dizia Xenófanes que era o deus, o qual ele mostra que é um por ser o mais poderoso de todos; pois se há muitos seres, diz ele, é necessário que de modo igual o poder seja de Todos; mas, de todos, o mais forte e o melhor é deus. (4) Ele o mostrava inengendrado, por ser necessário que o engendrado se engendre ou do semelhante ou do dessemelhante. Mas o semelhante, diz ele, não afetado pelo semelhante; pois absolutamente não convém mais gerar do que ser gerado o semelhante do semelhante; e se do semelhante se gerasse, o ser seria a partir do não-ser. E assim mostrava que ele é inengendrado e imortal (SIMPLÍCIO, Física, 22,12 ss. *apud* SOUZA, 1996, p. 70).

Com todas essas informações, é possível traçar no ambiente pré-socrático um filósofo que emerge de uma tradição extremamente importante para o desenvolvimento do pensamento ocidental, mas que vai além da conformidade dos costumes que eram completamente corriqueiros naquela época. A característica crítica de Xenófanes faz com ele se torne um dos mais importantes filósofos da Grécia. Logo, como pudemos ver, as informações e relatos que temos a respeito de sua vida vinda dos mais variados filósofos representam não só uma figura importante para a época, mas um pensamento que emerge através das críticas que os contemporâneos, como Feuerbach, o retornou para uma fundamentação antropológica da religião.

A Religião sob a crítica de Xenófanes: uma proposta filosófica sobre o antropomorfismo grego

No contexto da religião grega, o antropomorfismo desempenhou um papel central nos poemas. A expressão iconográfica representou diferentes formas de relações entre o humano e o divino sob a ação imposta pelas diversas autoridades divino-gregas. Estas autoridades estavam em vigências por duas grandes interpretações, ora, por conflitos de forças e poderes que regiam a existência humana no discurso codificador dos poetas, ora, na “revelação” hierárquica grega como característica fundamental da *re-ligion* (LOPES, 2009). Certamente neste instante, o texto é carecido de uma hermenêutica literária voltada, mais precisamente, no divino presente nos mitos da cultura grega-clássica. Para isso, Rivière (2013) aponta que o mito pode se caracterizar pelo fato de evidenciar uma forma narrativa que traz à luz, sob a égide hermenêutica mitológica, personagens extraordinários que

chegaram até nós sob duas características importantes: a) Enquanto *relato imaginado*, isto é, enquanto necessidade de dependência do mito em utilizar e expressar uma forma de linguagem específica sob a imposição de uma estrutura literária a configuração do modo de expressão do próprio relato imaginado, pensado e, de forma categórica, imposto através das leituras feitas das teogonias, cosmogonias e genealogias dos deuses. b) Enquanto *verdade de fato*, ou seja, quando uma expressão discursiva, que acompanha uma filosofia prática, jaz a pertinência do ato perante à existência. Este modo simbólico-metafórico apontado por Rivière, ainda que não se apresente fenomenologicamente de forma alegórica, ele, por conseguinte, terá a obliquação tautegórico demandada na condição literária, ou, em muitas vezes, moral, sob uma estruturação metodológica metafórica dos deuses.

Nos conflitos e nas relações de poderes com os mortais, as *desproporções* de forças também precisam de um levantamento sobre a problemática acentuada na intenção de forças projetadas pelos deuses vis-à-vis às humanas. "Com efeito, o antropomorfismo divino homérico torna compreensíveis as passagens onde Zeus afirma sua superioridade tanto em relação com os deuses quanto em relação com os homens" (LOPES, 2009, p. 15). Daí, como assegura Lopes, ressurgem a interpretação da gênese do mal e da crueldade presente na *Ilíada* de Homero (LOPES, 2009). O que, por um lado, representa uma possível intenção de Homero em explicar a realidade, por outro, ressurgem a proposta de implementar o antropomorfismo presente nos deuses. Portanto, nasce a preposição de "[...] compreender o antropomorfismo dos deuses como uma característica essencial da religião grega à época da composição dos poemas homéricos" (LOPES, 2009, p. 14). Porém, há de se destacar, nas palavras de Fábio Mora, que "[...] é discutível, em que medida a religião homérica, que é a forma mais antiga e profundamente caracterizante da religião grega, possa ser criada como um instrumento de integração social da parte de uma elite dominante relativamente tênue" (MORA, 2002, p. 157, tradução nossa). Voltemos ainda à reflexão de Lopes:

Apesar da dificuldade de se aceitarem os moldes antropomórficos dos deuses, colocada pela nova concepção de *physis*, os poemas homéricos continuaram a ser a maior referência para a poesia grega ao longo dos períodos arcaico e clássico. O antropomorfismo que eles ajudaram a consolidar-se deixou uma marca duradoura na cultura grega (LOPES, 2009, p. 24).

Na *Iliada* de Homero, existe um estreito entrecruzamento entre o aspecto literário do poema e, também, do teológico em profunda questão de discussão. Conforme Lopes, "ainda que respeite a natureza misteriosa dos deuses, a *Iliada* não deixa de fazer da presença e da ausência divina a ocasião de importantes guinadas na narrativa" (LOPES, 2009, p.17). Considerando os polos homem/divino, a identificação do adorador para o adorado depende, exclusivamente, da assimilação do "objeto" que está sendo reverenciado na perspectiva daquele que o adora. O sentimento religioso que está sendo projetado no momento da adoração é, de certo modo "como pares superiores dos homens", em profundo cumprimento de relações (LOPES, 2009, p12). E, neste tocante, é possível que:

O politeísmo se afirme como antropomorfização das relações com a realidade através de entidades totalmente externas a sua própria realidade, aquelas cuja a consistência está nos padrões de relação antropomórficas com os fiéis, mediante a um processo simbólico com base material (MORA, 2002, p.157, tradução nossa).

Todavia, a crítica central responsável por fazer com que Xenófanes se tornasse um dos mais importantes filósofos da era pré-socrática está alocada na atitude de expor a problemática de Homero e Hesíodo a respeito da codificação da religião grega. O grande erro apontado por Xenófanes aos poemas era o antropomorfismo que o Homero e Hesíodo fizeram com a *Iliada*, *Odisseia*, *Teogonia* etc., sob a égide da crença totalmente fundada sistematicamente e construída a partir do indivíduo comum, sem nenhuma honraria específica, em puros "deuses". Tratar-se-ia, [...] contra as monstruosas ficções (plásmata) de titãs, gigantes e centauros e ao modo violento como, na visão dos antigos, tais deuses se comportam" (SANTORO, 2011, p.15). Um dos exemplos seria a figura de Zeus. Como aponta Hesíodo, Zeus possui essa soberania tanto criticada por Xenófanes. No verso 5 do poema *Os Trabalhos e os Dias* – ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ – o poeta escreve:

Μοῦσαι Πιερίηθεν, ἀοιδῆσι κλείουσαι,/ δεῦτε, Δί' ἐννέπετε σφέτερον/ πατέρ'
ὕμνειουσai,/ ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοὶ τε φατοὶ τε/ ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε
Διὸς μέγαλοιο ἔκητι./ ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,/ ῥεῖα δ'
ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει./ ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει/
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει./ κλυθὶ ἰδὼν αἰὼν τε, δίκη δ' ἴθυνε
θέμιστας/ τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μυθησαίμην (HESÍODO, 2012, v. 1-10,

Já em relação a Homero, a crítica se estende para além dos próprios poemas. Ela vai ao encontro no processo de formação dos gregos, a *paidéia*. Homero se torna para o Xenófanés este grande educador dos cidadãos. Nas palavras do filósofo: “ἐξ ἀρχῆς καθ’ ὄμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες...” (Élio Herodiano, Dois Tempos; p. 296, 6, Cr. An. Ox. III. *apud* SANTORO, 2011, p. 28)² Ou seja, a tradição dominante na região da Eleia, tanto voltada aos aspectos morais e intelectuais do povo, fora apresentada aos moldes de Homero e Hesíodo e esse era o maior erro a ser cometido por eles (JAEGGER, 1952). A busca por essa *Verdade* estava em contraponto com a busca da verdade para Hesíodo. Para poeta, a "Verdade é um dom dos deuses, e assim depende da vontade deles se ela se apresenta ou não aos homens" (HESÍODO, 1995, p. 2). Essa *paidéia* carecia de re(interpretações) severas. Este erro de Homero e Hesíodo fora acometido pela atribuição aos deuses gregos formas exteriores, psicológicas e comportamentais análogas, em grande parte, da essência que constitui o homem, e não haviam críticas ou uma "irreligiosidade" formalizada a respeito disso. Evidencia-se, para Santos (2001), uma perspectiva original em Xenófanés, uma vez que:

Xenófanés os critica pelo fato de terem projetado uma sociedade celeste na qual são atribuídos aos deuses deslizes, comportamentos vis, torpes, e paixões desenfreadas comuns entre os mortais seres humanos. Afirma ainda que essas representações antropomórficas são convencionais e relativas, pois mudam consoante os povos que as elaboram. É impensável e inadmissível, diz o filósofo, que os deuses adotem hábitos e os costumes dos seres humanos e que tenham, dos mesmos, aparência semelhantes. E o que é pior, pretender que os deuses assumam atitudes absolutamente condenáveis, imorais ilícitas, como as que foram incorporadas à mitologia, aceitas cegamente, de forma acrítica e inquestionada pela comunidade grega (SANTOS, 2001, p.58).

¹Musas da Piéria, que dais glória com canções,/ vinde; em hinos cantai Zeus, vosso pai./ Através dele os homens mortais ficam igualmente sem fama e famosos;/ deles se fala ou se silencia por meio de Zeus grande./ Ele facilmente fortalece, facilmente os fortes esmaga;/ facilmente diminui o ilustre e exalta o obscuro,/ endireita o torto e o arrogante enfraquece./ Zeus altitonante que habita excelsos palácios./ Escuta, Zeus, vendo e ouvindo, e com justiça endireita as sentenças!/ Quanto a mim, gostaria de dizer a Perses verdades (Hesíodo, 2012, v. 1-10, p.61).

²“Desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero...” (Fonte de B10: Élio Herodiano, Dois Tempos; p. 296, 6; Cr. An. Ox. III *apud* SANTORO, 2011, p. 29).

Esta religião se resume, portanto, na projeção do conceito e do entendimento que o próprio homem possui de si e exporta para além de si mesmo. De forma exteriorizada é o homem, sob a forma velada, intransponível, inalcançável que está lá, fora do próprio "homem", ou melhor, está dentro, pois suas gênesis é o próprio sujeito. Este, por sua vez, não utiliza literalmente esses termos, mas na realidade, essa religião proposta pelos mitos é pura e condicionada criação do ser humano; e sua crença, será, claramente, sob a regência do próprio indivíduo que a estrutura metodologicamente e crê conscientemente. Com maestria, Santos afirma: "Esses deuses, inventados pelos homens, imagens pintadas pela sua própria imaginação, são seres sublimados, reprodução do que o homem gostaria de ser, mas não o é. A fuga da precária condição humana criou os deuses" (SANTOS, 2001, p.58). Xenófanes estava apoiado na compreensão do cosmos como uma constituição vinda de uma única origem singular: a própria *arché*, pois para o pré-socrático: "Um deus é o supremo entre os deuses e os homens; nem em sua forma, nem em seu pensamento é igual aos mortais" (SOUZA, 1996, p. 26).

Nos fragmentos sob a autoria de Sexto Empírico, filósofo grego, e Clemente de Alexandria, podemos notar uma sequência de críticas que baseiam e dão forma a toda a filosofia de Xenófanes. 1) Na obra *Contra os Matemáticos*, Xenófanes afirma a seguinte sentença: "Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua" (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, IX, 193 *apud* SOUZA, 1996, p. 79). 2) Ainda em Sexto Empírico, Xenófanes sustenta: "Tantas vezes alardeiam obras perversas dos deuses roubar, raptar e enganar mutuamente" (Sexto Empírico, *Contra os professores I*, 289, *apud* SANTORO, 2011, p.41). 3) Na obra de Clemente de Alexandria, teólogo cristão, intitulada do grego *Estrómatas*, que significa *Tapeçarias*, Clemente atribui a Xenófanes a frase que: "Os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo" (Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, V, 109, *apud* SOUZA, 1996, p. 79). Reale e Antiseri reitaram que:

Assim, de um só golpe, são contestados do modo mais radical, na credibilidade, não apenas os deuses tradicionais, como também os seus aclamados cantores. Os

grandes poetas com base nos quais os gregos tradicionalmente se haviam formado espiritualmente agora eram declarados porta-vozes de mentiras (REALE, ANTISERI, 1990, p.48).

A proposta de Xenófanes em *desmistificar* as explicações *míticas* dos fenômenos naturais passa pelo campo puramente racional sobre a compreensão das coisas. Logo, a religião tradicional grega é, para Xenófanes, falsa, mentirosa e irrelevante para a razão, pois ela vai contra a racionalidade, fazendo com que eles venerem ou idolatrem a sua própria imagem, e não à Deus (REALE, ANTISERI, 1990).

Teologia em Xenófanes: O caráter cosmológico da Unidade do Todo

A teologia vista sob o panorama de Xenófanes afirma uma concepção arcaica e decrépita, sob a ótica teológica sistemática, acerca de Deus. As concepções que fazem referência ao "Todo" apresentam algumas categorias especulativas da metafísica, aspectos sobre a transcendência e da imanência, do monoteísmo etc., que só foram ser reformuladas e pautadas com mais empenho e sistematicidade no próprio desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental (SANTOS, 2001). Antes deste pensamento sistemático, ou até mesmo antes do nascimento da filosofia em si – no seu sentido estrito da palavra – o helenismo, como se sabe, buscou a predominância do alimento espiritual e de sentido que estaria nos poemas homéricos. De forma análoga, como salienta Reale e Antiseri, essa influência pode ser compreendida com o mesmo impacto que a Bíblia exerceu sob os hebreus, resguardando suas características, como, por exemplo, a existência de textos sacros nas sagradas escrituras, e sua inexistência nos textos gregos (REALE, ANTISERI, 1990, p.15).

A Teogonia de Hesíodo possui um valor de extrema importância para a criação da filosofia. De forma sintética exposto no poema, o que está interposto na sua categoria poética é a criação e nascimento dos deuses. Como vimos anteriormente, o problema de (os) *deus(es)*, se torna em Xenófanes o maior dos problemas, justamente quando ele inicia o confronto com a religião nos seus primeiros escritos. Este confronto, que se de certa forma é o puro

antagonismo, se torna evidente ao longo de seus textos. E, a partir disso, Xenófanos se torna, nas palavras de W. Jaeger: "[...] o revolucionário filósofo" (JAEGER, 1994, p. 46).

As alocações das categorias que Xenófanos interpuseram sob o jugo das falácias da religião tradicional grega, dispunha da filosofia da *physis* e da própria *Weltanschauung* jônica do cosmos (REALE, ANTISERI, 1990). Tales de Mileto (624-546 a. C) é considerado o primeiro pensador a qual toda a tradição histórica-filosófica ocidental está fundada. Segundo a tradição filosófica, Tales foi o principal pensador e mais antigo a afirmar a existência de um princípio – a água – que viria, obrigatoriamente, da natureza, ou seja, da *physis*. A *physis* de Tales é uma proposta da existência de um único ser, portador do princípio (*arkhé*) originário do Todo. A *arché* é “[...] aquilo *do qual* provêm, aquilo *no qual* se concluem e aquilo *pelo qual* existem e subsistem todas as coisas” (REALE, ANTISERI, 1990). Esta filosofia nasce com um intuito cosmológico como princípio naturalista e fundamental das coisas físicas. A filosofia, portanto, possui a sua gênese com a água de Tales, imutável frente às grandes transformações que o filósofo percebeu na natureza, das modificações, das multiplicidades que constituem este mesmo cosmos, sem fazer referências as Teogonias e as Cosmogonias mítico-poéticas (SANTOS, 2001).

Segundo Aristóteles, no capítulo III do livro A (Alfa), Anaxímenes e Diógenes consideram que o princípio não viria da água, mas do ar, vindo anterior a “água de Tales”. Já para Hipaso Metaponto e Heráclito de Éfeso, seria o fogo como princípio de tudo. Para Empédocles, o princípio viria a partir dos quatro elementos, sendo um acréscimo ao quarto elemento, a saber: a terra. Tais elementos não são gerados, mas subsistem no mundo em profunda relação. Anaxágoras apontava que os princípios são infinitos. Daí, indaga Aristóteles: “Com efeito, ainda que toda a geração e toda a corrupção procedam de um único princípio ou de vários, por que é que isso acontece e qual causa? ” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3. 985 b 20). Logo em seguida a esta indagação, Aristóteles afirma que não é seguramente o sujeito autor das suas próprias mudanças, pois segundo ele, a madeira e o bronze não configuram suas próprias mudanças; a madeira não faz a cama, o bronze não faz a estátua; mas algo seria a causa dessa mudança e procurar esta causa de mudança é ir em busca do princípio e da origem do movimento (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3. 985 b 25).

Os filósofos naturalistas após esta procura, foram, segundo o estagirita, em busca

do princípio que lhe seguia, procurando a causa donde vêm os seres que estão movimento. “Depois destes, e de tais princípios, visto serem insuficientes para gerar a natureza das coisas, os filósofos, de novo constrangidos, como dissemos, pela própria verdade, foram à procura do princípio que se lhe seguia” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3/4. 984 b 10).

Já em relação aos pré-socráticos, principalmente Xenófanés, W. Jaeger, afirma uma ressalva justamente em referimento a este *uno*, onde, por meio da hermenêutica, é possível intuir sobre o pensamento de Xenófanés que “[...] o espírito humano é uma forma inadequada para compreender, por meio desta infinita unidade que governa tudo, o que os filósofos tinham reconhecido como princípio de todas as coisas” (JAEGER, 1952, p. 48, tradução nossa). Este princípio, na verdade, é, para Xenófanés, o próprio Deus (SANTOS, 2001). Um Deus que não se assemelha a nada com o ser humano, não é o *mundo* e, portanto, não carece de forma (μορφή), mas é incompreensível a razão humana, princípio e fundador de tudo. Logo, Xenófanés afirma: “εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι οὐτι μέγιστος δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα” (Clemente de Alexandria, *Miscelâneas V*, 109, 1 *apud* SANTORO, p. 38)³.

A *μορφή* de Deus nunca atentou aos escritos de Xenófanés. Algo que foi, mais tarde, importante para o problema da *natura Deorum* e, também, para filosofia estóica a respeito da imanência de Deus no mundo (JAEGER, 1952). O Deus de Xenófanés "sempre no mesmo permanece, não se move, nem lhe convém sair ali e acolá" (SIMPLÍCIO, *Com. Física de Aristóteles 23*, 11. *apud* SANTORO, 2011, p. 39)⁴. Não obstante, é também dotado de atributos de eternidade. Não nasce, não se move e não se modifica, pois "se nascesse, deveríamos entender que antes não existia e mais, o que não existe não pode nascer e nem fazer nascer alguma coisa (SANTOS, 2001, p.59-60). Para Jaeger, esta questão do movimento é, de novo, uma afronta a Homero. Assim, salienta o autor: "Em Homero a velocidade de movimento dos deuses está concebida como uma verdadeira manifestação do poder divino. Xenófanés, em contraponto, quer que seu Deus seja imóvel, pois vê nisso um

³Um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada semelhante aos mortais nem no corpo nem no [pensamento] (Clemente de Alexandria, *Miscelâneas V*, 109, 1 *apud* SANTORO, 2011, p.39).

⁴“αἰεὶ δ’ ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ” (SIMPLÍCIO, *Com. Física de Aristóteles 23*, 11. *apud* SANTORO, 2011, p 38).

sinal da mais alta dignidade [...]” (JAEGER, 1994, p.50). Deus, segundo Xenófanés, "inteiro vê, inteiro pensa, inteiro também escuta" (Sexto Empírico, *Contra os professores IX*, 144 *apud* SANTORO, 2011, p.39)⁵. Como dito anteriormente, é um Deus *inteiro*, o todo e o tudo. “O ver, o ouvir, o pensar e a onipotente força que faz tudo vibrar são atribuídos a Deus, não numa dimensão humana, mas sim numa *dimensão cosmológica* (REALE, ANTISERI, 1990, p.49). Além disso, Deus "sem esforço põe as coisas em movimento. Apenas com o poder de sua mente" (JAEGER, 1994, p.50).

Não é difícil perceber que esta teoria de Xenófanés acerca de Deus se assemelha muito a perspectiva teológica de Aristóteles do *motor imóvel*. A inserção do motor imóvel em Aristóteles é designada a aquele ser que move tudo, todas as esferas. É um motor (Deus) puramente metafísico. Um motor que Tomás de Aquino também falará séculos depois, onde foi de extrema importância para a concepção de Deus (já que Aristóteles produz claramente uma Teologia), mas também para o Deus Cristão. Lembrando que este Deus de Aristóteles não é um ser criador, que criou o mundo a partir do nada. Mas um ser já existente, que move tudo.

Aristóteles, no livro A (alfa), começa a desenvolver o que, bem posteriormente, os peripatéticos intitularam de Metafísica. Os nomes dados aos livros da metafísica aristotélica constituíram, em princípio, a sequência dos seus manuscritos sobre a física. Mas, não obstante, a busca e o desejo de conhecer configuraram ao estudo e formulação da sua teologia ou filosofia primeira.

No capítulo I, da sua obra, Aristóteles designa que todos os homens possuem, por excelência, o desejo de conhecer, e tal afirmação não se restringe apenas a inclinação do ser humano para o saber, na sua forma racional, mas pelo prazer das sensações que emana da vivência com a realidade. Essa racionalidade (razão) segundo o estagirita, é aquela que, de todos os sentidos que os homens podem se auxiliar para a busca da verdade, é a mais importante, pois traz à tona o conhecimento das coisas filtradas pelo crivo da razão (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, I. 980 b 5). Como afirma Santos, esta razão seria um dos pontos fulcrais em Xenófanés, pois ela, também, é "Deus" para o filósofo:

⁵“οὔλος ὄραϊ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ’ ἀκούει” (Fonte de B24: Sexto Empírico, *Contra os professores IX*, 144 *apud* SANTORO, 2011, p.38).

Xenófanes acha que o homem deve ser homem e não se iludir. Ele pode ser grande, sem ser o Deus, conquistando a plenitude da razão. A razão é 'deus' se o homem sepultar esses deuses que a imaginação criou para lhe impor limites tão estreitos e ameaçadores. Ele não deve mais sujeita-se a hesitações, imposições arbitrárias vindas de fora e frustrações. Os seguintes fragmentos corroboram o que afirmamos a propósito da fragilidade dos argumentos usados pelos poetas na formulação da teologia pré-filosófica, assumida irracionalmente pelos gregos, naquele momento histórico (SANTOS, 2001, p.58-59).

A concepção de teológica em Xenófanes, ou seja, do Deus Uno, possui uma questão ao passo de suscitar as concepções que os filósofos monistas tiveram acerca do *sumo princípio*. Esta estrutura representam uma aproximação, bem estreita, com a teoria do Ser Uno de Parmênides (JAEGGER, 1994). Parmênides leva ao extremo a sua visão monista da realidade. O Ser para filósofo é uma única realidade, onde existe uma negação do movimento, da mudança e da multiplicidade. O filósofo vai de encontro à tese sustentada pelos milésimos que a substância material originária e portadora do princípio teria a liberdade e o dever de mover a si próprio. Para ele, tal substância, que existe desde sempre, isto é, em outras palavras, que é a própria realidade, não mudará e não sofrerá transformações, pois sempre continuará, eternamente, existindo como tal. Assim, esta teoria (teologia), como vimos, se assemelha muito a respeito da perspectiva de Xenófanes sobre Deus, como um Ser único, imóvel, que sempre permanece, não se move, e não é movido (SANTOS, 2001).

Considerações Finais

A crítica feita por Xenófanes à religião grega, no sentido trabalhado ao longo de seus poemas, é, pois, a condição sem a qual a sua filosofia se insere no meio filosófico pré-socrático. A presença do antropomorfismo vigente entre os gregos, como estrutura basilar nos poemas de Homero e Hesíodo, expressam iconografias divino-gregas que o filósofo não apenas foi contra, mas as criticou veementemente. Religião e antropomorfismo são duas faces da mesma moeda para Xenófanes. E, tal como exposto na sua teologia, a religião grega está fadada e condicionada, apenas, na construção imaginária acrítica do conceito divino que os poetas moldaram. Deus para Xenófanes não pode ser expressado, em essência, em nenhum tipo de forma, uma vez que Deus é a Unidade e a Totalidade do cosmos e não uma

exterioridade de aspectos particularizados e desenvolvidos pelos seres humanos.

Bibliografia

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2ª ed. Tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BORNHEIM, Gerd (org.). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Íliada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

JAEGER, Werner. **La Teología de los Primeros Filósofos Griegos**. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.

_____. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LOPES, Antônio O. D. **A Força e o Antropomorfismo dos deuses Gregos: considerações sobre a religião dos poemas homéricos**. A Letri A - v. 19 - n. 3. 2009. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1-490/1585>. Acesso em: 29. 04. 2019.

MORA, Fabio. **Evoluzione diacronica della religione greca**. Gerión, Vol. 20 Núm. 1. 2002.

PLATÃO. **A teoria das ideias**. Trad. Adalberto Roseira. São Paulo: Hunter Books, 2013.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.

RIVIÈRE, Claude. **Socioantropologia das Religiões**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

SANTORO, Fernando. **Filósofos épicos I : Parmênides e Xenófanes, fragmentos** / edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

SANTOS, Mário José dos. **Os pré-socráticos**. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2001.

SOUZA, José Cavalcante de (org). **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.