Politeísmo e monoteísmo em Xenófanex

Admar Almeida da Costa¹

RESUMO

Politeísmo e monoteísmo em Xenófanex”. Este trabalho visa a confrontar duas perspectivas distintas – o monoteísmo e o politeísmo – a partir dos fragmentos restantes da obra de Xenófanex de Colofão. Partindo do contexto histórico do autor e do exame textual de alguns fragmentos, discutiremos, por um lado, sua proximidade e relação com a filosofia da natureza e com a escola eleática de Parmênides e, por outro, o título de pai do monoteísmo que lhe fora dado pelos primeiros teóricos da igreja católica.

Palavras-chave: Xenófanex; politeísmo; monoteísmo.

ABSTRACT

Polytheism and monotheism in Xenophanes. This study aims to compare two different theistic views, monotheism and polytheism, from the perspective of the remaining fragments of the work of Xenophanes of Colophon. Based on the author’s historical context and a textual examination of some fragments, this study will discuss, on one hand, its proximity to and relationship with the philosophy of nature and the Eleatic school of Parmenides, and on the other hand, the title of father of monotheism that was given to him by some early theorists of the Catholic Church.

Key words: Xenophanes; polytheism; monotheism.

“Não está nisso, justamente, a divindade: que não há nenhum Deus, mas deuses?”

Nietzsche. Assim Falou Zaratustra

VIDA E OBRA

Xenófanex nasceu em torno de 570 a.C. na cidade de Colofão, na região da Jônia. Com a invasão dos Persas – conta-nos Diógenes Laércio (2006) – foi expulso da pátria e passou a viver no sul da Itália, onde exerceu a função de rapsodo, declamando Homero e Hesíodo. Como

¹Bacharel (1998), Licenciado (1998), Mestre (2000) e Doutor (2006) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professor adjunto III do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ e líder do grupo de pesquisa Zétesis (Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição - UFRRJ), onde desenvolve pesquisa sobre Platão, ora financiada pelo CNPq. É também pesquisador colaborador do PRAGMA (Programa de Estudos em Filosofia Antiga da UFRJ) e do Laboratório de Estudos Renascentistas (LERen - UFRRJ). Tem experiência na área de História da Filosofia Antiga, com mestrado sobre Heráclito e doutorado sobre Platão.

escritor, preferiu a poesia à prosa de Anaximandro, seu mestre. De Homero, adotou a métrica dos versos em hexâmetro datílico² que logo combinou com os temas comumente abordados pela filosofia da natureza³ – novidade de sua época e região – e cuja força se faz notar, tanto por sua investigação sobre cosmologia, epistemologia e teologia, quanto pela irreverência e liberdade no trato de cada assunto. Como rapsodo, Xenófanes não se deixa confundir com Íon, mero recitador caricaturado por Platão em diálogo de mesmo nome, pois além de declamar versos, interpreta-os e não poupa Homero⁴ e Hesíodo de aguda crítica relativa à compreensão antropomórfica dos deuses, terreno em que se mostra original e onde é acompanhado por outros, como parece ser o caso de Platão em República II. Ainda no terreno da polêmica, Xenófanes sustentou opiniões contrárias às de Tales, às de Pitágoras e às de Epimênides, mas não passou ileso a Heráclito, que lhe endereçou dura crítica no fragmento 40⁵. Valendo-se do estilo satírico, Xenófanes ironiza a compreensão antropomórfica dos deuses, crítica temperada com acidez, graça e alta perspicácia filosófica; nas elegias, ele elogia ou censura certos costumes, tendo por base sua grande e própria experiência, fruto de uma vida longa em anos e em distâncias percorridas. Por tudo isso, não é fácil classificar Xenófanes e sua obra, o que pode levar-nos a imprecisões, como aquela sugerida pelo Estrangeiro de Eléia, no Sofista de Platão, que lhe confere o título de fundador da escola eleática, alçando-o a mestre de Parmênides, jovem àquela altura, informação presente também no livro IX de Diógenes de Laércio.⁶

2 Verso grego ou latino composto de seis pés, podendo os quatro primeiros ser dátilos, isto é, que tem quatro tempos, sendo uma sílaba longa e duas subsequentes breves. Cf. HOUAISS. Dicionário eletrônico da língua portuguesa.

3 A ciência jônica é concebida como Peri physeōs historie ou investigação sobre a natureza das coisas. Segundo Naddaf: “After an analysis of the expression Peri physeō as the title of a work, different scholarly interpretations of the word physis in the expressions peri physeōs and historia peri physeōs are examined. There are, in the main, four different interpretations: (1) physis in the sense of primordial matter; (2) physis in the sense of process; (3) physis in the sense of primordial matter and process; and (4) physis in the sense of the origin, process, and result.” (NADDAF, 2005, p. 14).

4 Concordo com Jaeger quando ele rejeita a seguinte afirmação de Gomperz (GOMPERZ, 1920): Xenófanes, para conciliar o lado rapsodo com o crítico, recitava e elogiava Homero de dia, em praça pública, e o criticava à noite, nos banquetes, (Cf. JAEGER, 1992, p. 46).

5 Heráclito: “Muito saber não ensina sabedoria, pois teria ensinado a Hesíodo e Pitágoras, a Xenófanes e Hecateu.” DK 22 [12] B 40, onde DK é a abreviação da obra de DIELS e KRANZ. **I Presocratici** – Prima traduzione integrale com testi originali a fronte delle testimonie e dei frammenti nella raccolta di HERMANN DIELS E WALTHER KRANZ. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006.

6 Xenófanes não figura entre os da escola eleática na obra de Diels e Kranz, mas entre os antigos pitagóricos. Por outro lado, o mesmo Diels cita o fr. IX-21 de Diógenes, onde se lê que Parmênides foi aluno de Xenófanes, mais precisamente, o verbo diakoúō usado indica que um ouviu ou foi ouvinte do outro, daí discípulo, mas não é certo que eles tenham sequer se encontrado. Para uma discussão detalhada, veja Guthrie (1979). Por outro lado, Xenófanes não é incluído por Aristóteles e Teofrasto entre os filósofos da natureza, e sim identificado como quem tratou do problema do “uno”. As notícias sobre a autoria de uma obra intitulada Peri physeō é aceita por Diels, mas negada por Burnet (1908, p. 115) e por Jaeger (1992, p. 45).

No outro extremo, uma rápida conferência das fontes que preservaram as citações de Xenófanes faz-nos perceber o quão importante foi ele para os fundamentos do cristianismo antigo, enquanto religião monoteísta. Clemente de Alexandria, nascido Tito Flávio Clemente, em Atenas, por volta do ano 150 d.C. e tido por muitos como um ícone da erudição entre os primeiros padres da Igreja, conserva-lhe o que na edição de Diels e Kranz (2006) corresponde aos fragmentos 23, 24 e 25, comumente interpretados pela tradição filosófico-teológica como a espinha dorsal de uma argumentação contra o antropomorfismo e em favor do monoteísmo⁷. A validade dessas interpretações, no entanto, não costuma levar em conta o contexto histórico de Xenófanes e, como já foi dito, a nova tradição de escrita em que ele está inserido. Em um artigo recente, Rossetti (2008) defende que, paralelamente à tradição da filosofia da natureza, uma requintada forma de comunicação tornava-se popular graças a Zenão e seus famosos paradoxos. Essa literatura enigmática – origem remota da dialética – não apresenta nenhum conteúdo ou doutrina, mas procura despertar nos leitores o gosto pela decifração, pela solução de problemas. “Com efeito”, afirma Rossetti, “parece que a tarefa desses autores seria surpreender e instalar nos outros uma forte perplexidade, não explicar”, como seria o caso do fr. B15 de Xenófanes:

Mas se tivessem mão os bois, os cavalos e os leões, quando pintassem com as mãos e compusessem obras como os homens, Cavalos como cavalos, bois semelhantes aos bois Pintariam a forma de deuses e fariam corpos Tais como fosse a própria imagem de cada um.

Essa escrita que faz pensar, mas não confere nenhum conteúdo, guarda grande proximidade com o estilo de escrever que consagrou vários sofistas e parece coerente com aquela desconfiança de vertente cética que nosso autor apresenta no fr. B33, onde ele duvida de um saber sobre o todo e sobre os deuses e conclui que o que fazemos é “produzir opiniões sobre tudo” (dókos d’epì pāsi tétyktai). Não por outro motivo, Xenófanes é incluído no título de um tratado tardio: “Melisso, Xenófanes e Górgias” de autor anônimo, texto que representaria o ápice dessa forma de comunicação, que fundiu a tradição eleática e sofística.

Sobre esse novo estatuto da palavra escrita, Clémence Ramnoux (2012) adverte o seguinte: “A transição da cultura oral para a cultura escrita implicou à laicização das opiniões e ensinamentos dos antigos mestres, criando um ambiente de discussão mais combativo e crítico”. Cada vez mais distante da função sagrada, a palavra escrita converte-se, paulatinamente, em jogo e armadilha. Logo, quanto mais imersa em ambiguidades e contradições, tanto maior é a exigência de leitores desconfiados e capazes de decifrar enigmas. O caminho entre os fragmentos do velho Xenófanes e o novo tratado “Melisso, Xenófanes e Górgias” mostraria com clareza o início e o desenrolar desse processo. E que caminho é esse? Aquele que reduz deus ao ser e

⁷ Frequentes são as aproximações entre a filosofia Grega e o Deus cristão, como se vê no livro VI do *De civitate Dei* de Santo Agostinho (2002). Após condenar os deuses pagãos nos primeiros livros, também ele se valerá da noção de “uno” da filosofia natural Grega para justificar a teologia cristã.

que através de uma linguagem plena de artifícios converte o deus/ser em um não-ser⁸. Com base nessas diversas apropriações da obra de Xenófanés, forçosamente teríamos de admitir que ele representaria tanto a fonte do monoteísmo quanto do ateísmo, o que seria no mínimo extravagante.⁹

ANTROPOMORFISMO

A base da crítica ao antropomorfismo grego, feita por Xenófanés, encontra-se no fragmento 15, já citado, e no 14, em que Xenófanés põe em xeque a opinião corrente dos mortais (*brotoi*), ao afirmar que esses creem que os deuses são gerados (*gennāsthai theouís*), e que têm roupas, e que têm voz e têm figura como eles”. A citação está catalogada por Diels e Kranz entre as de estilo satírico (*Silloi*). O primeiro fragmento desse grupo (B10) afirma que “Desde o princípio todos têm aprendido de acordo com Homero”. Na linha seguinte, Hesíodo é arrolado entre os que atribuem aos deuses tudo quanto entre os homens é infâmia e censurável: roubar, cometer adultério, enganar mutuamente”. Com efeito, os gregos estavam habituados a ouvir mitos que contavam o roubo do rebanho de Admeto pelo deus Hermes, filho de Zeus, a maravilhar-se com a astúcia de Hera ao enganar o marido Zeus, ou ainda, com os inúmeros romances de Zeus com pelo menos sete deusas e sete mortais (BRANDÃO, 2009).

Outro problema está na excessiva semelhança figurativa entre deuses e homens, o que o leva à formulação do fr. 15, onde é sugerido que os bois também pintariam deuses bovinos e os cavalos, deuses equinos se tivessem mãos. Um deus com a forma de animal, que parece tão absurdo a Xenófanés, era comum, por exemplo, no Egito, ou como meio de disfarce, em Homero¹⁰. Mas a questão parece ser outra, qual seja, a indicação de que a contínua aproximação entre a experiência do divino e o humano altera profundamente o papel da religião e consequentemente a compreensão da ação divina na vida do mortal. Duvidando dessa capacidade de compreensão do divino pelos mortais, Xenófanés nega que se possa compreender algo de modo total e denuncia que a opinião domina tudo.

A distinção entre aparência enganosa e natureza ou essência verdadeira está incorporada à sua investigação, bem como a origem desse problema, a saber, a ação da transitoriedade e a curta validade de todo conhecimento que não vai além dela, o que o leva a aconselhar-nos: “Considerai todas as coisas como meras opiniões, tendo aparência de verdade”... fr. 35. Em um tom ainda mais crítico, conclui que a dificuldade do saber humano dever-se-ia, sobretudo,

⁸ É assim que nos movemos da noção de que ‘o ser é’ (fórmula dada por Bárbara Cassin como conclusiva em Parmênides) para ‘se qualquer coisa é’, consequentemente ‘o deus é’, e finalmente ‘o não-ser também é’, ou ‘nada é’. O partícipio do verbo ser se converte em nome, *tó óv*, = o ser, que é trocado pelo pronome neutro ‘*tí*’ (qualquer coisa). Altera-se também o nome do deus para um deus destituído de sacralidade e sem significado; e do deus chega-se a nominalização do não-ser. Através do pronome neutro ‘*tí*’ e da nominalização de um deus, destitui-se o seu sentido e sua substância e se opera a conversão do ser em não ser. Livre tradução do artigo de Ramnoux (1984, p. 179).

⁹ Sobre esse ponto, subscrevo a opinião de Jaeger: “é incompreensível que os escritores cristãos tenham conseguido ver seu próprio monoteísmo na proclamação que faz Xenófanés sobre o deus uno (JAEGER, 1992, p. 49).

¹⁰ Cf. *Iliada*, XVIII, 616: Hefestos salta do Olimpo como um falcão (*irēx*); *Odisseia*: III, 372: Atena assume a forma de um pássaro (*phēnē*).

ao fato de o homem ser finito em uma ordem infinita, pois o tempo, que foi sempre, resguarda segredos que só os homens que investigam incessantemente e em conformidade com o próprio tempo podem descobrir, o que é justificado através da ação dos deuses, pois esses “não revelaram desde o início todas as coisas aos mortais, mas estes, procurando, encontraram com o tempo o melhor”, fr. 18. Enfim, Xenófanes descobre uma dificuldade, mas parece apontar o meio de superá-la. O conhecimento não é facilmente acessado por todos, mas por aqueles que permanecem buscando; do mesmo modo, há também um modo impróprio de compreensão dos deuses por parte da maioria dos mortais, e é isso que está sendo questionado.

Mas enfim, o que pretende Xenófanes com essas observações críticas? Apontar certos exageros poéticos da mitologia, “protestar”, como sugere Ramnoux “contra a crescente mitologização” e sua consequente influência sobre os homens, ou quer ele contestar o rito e a própria crença e prática religiosas? Antes de tudo, é preciso entender que a sagacidade de Xenófanes o fez perceber que, especialmente em seu tempo, algumas transformações ocorridas no espírito religioso do homem grego o distanciava de uma experiência mais antiga e mais concreta com o divino. Quais transformações são essas?

Para responder a essa pergunta, faremos uma longa caminhada através do pensamento de Vernant exposto no livro *Mito e pensamento entre os Gregos* (VERNANT, 1990). O propósito geral de Vernant é defender que, especialmente na religião, a arte figurativa e a plasticidade que englobam esculturas de deuses e heróis gregos são fenômenos que coincidem com a época de Xenófanes.

Inicialmente, afirma Vernant, a religiosidade grega orbita em torno do Kolossós, meio pelo qual os gregos traduziram na forma visível certas forças do além que pertencem ao domínio do invisível (VERNANT, 1990). Kolossós distingue-se de xóanon, pois o primeiro é imóvel e o segundo pode ser transportado e guardado no interior da casa. Há um simbolismo no fato de o primeiro ser fincado na terra e o outro não, há também um parentesco entre o Kolossós e a alma e toda forma de imagem (eídōlon) a eles relacionada: o sonho, a sombra, a aparição sobrenatural (VERNANT, 1990). As imagens que substituem os mortos ou os ausentes estão diretamente relacionadas ao desejo nostálgico do vivo, incapaz de se desvencilhar do ente que perdeu. Nesse caso, a imagem é tanto ausência quanto presença: ela remete ao ausente, mas sem a vida e corpo que lhe era própria, o que lhe confere um caráter enganador (apátē).

As “figuras de substituição” (xóanon) são, então, em um primeiro momento, a presentificação de uma ausência – um ente querido que desapareceu – ou uma forma de tornar visível algo invisível, a divindade. O xóanon liga o mundo dos vivos com o mundo dos mortos (Hades = invisível) e nisso está o seu valor e poder. Os proprietários do xóanon são diretamente beneficiados pelo seu poder, o que é comumente restrito à casa, à família. Sua forma é rústica: uma pedra, um pedaço de madeira ou de cera, grosseiramente talhados, que não representa o outro, nem imita suas feições, mas, no caso do morto ausente, ele o substitui na tumba.

A tese de Vernant é que o xóanon vai perdendo seu caráter familiar e rústico e vai se convertendo, de modo paulatino, em ícones públicos, artisticamente talhados, mas esse processo é longo. De início, a Grécia ignora a escrita e não conhece a imagística no seu sentido próprio e nem elabora sistemas de representação figurada (VERNANT, 1990). Essa é a razão apre-

sentada pelo autor para explicar que, somente no século V, com os termos *eikón* e *mímema*, é que se institui o sentido de semelhança, imitação e representação figurada, que comumente atribuímos à escultura grega. Apenas com Xenófanés – e de forma mais elaborada, com Platão – é que teremos a imagem concebida como um artifício imitativo que reproduz, sob a forma de falso-semblante, a aparência exterior das coisas reais (VERNANT, 1990). A partir daí, a imagem depende do artifício técnico, do ilusionismo figurativo, tanto mais que não se aparenta ao domínio das realidades religiosas.

Nesse momento, altera-se a relação entre imagem e aquilo que ela evoca, o que lhe confere outro estatuto. No primeiro caso, o que se pretende é uma verdadeira comunicação, um contato autêntico; o ídolo deve, na sua própria figura, marcar ao mesmo tempo a distância com relação ao mundo humano e acusar a incomensurabilidade entre a força sagrada e tudo o que a manifesta aos olhos dos mortais, de modo sempre inadequado e incompleto (VERNANT, 1990). Além disso, o *xóanon* é mantido em casa, e só é revelado em ocasiões específicas, quando sua visão tem valor de iniciação e seu poder se faz presente através do rito de ser transportado, vestido e desvestido, mostrado e banhado. O símbolo não representa deus, concebido de maneira abstrata em si mesmo; não procura instruir acerca de sua natureza. Por outro lado, a imagem ou ícone no templo está lá para ser contemplada publicamente como uma imagem impessoal da divindade, cujo valor é tanto político quanto religioso e já não guarda as marcas do ritual familiar antes descrito. Logo, a estátua é “representação” em um sentido verdadeiramente novo. Liberado do ritual e colocado sob o olhar impessoal da cidade, o símbolo divino transformou-se em uma “imagem” do deus (VERNANT, 1990).

Mesmo nesse momento em que o deus é visualizado por todos na forma de um corpo escultural, Vernant nos adverte que não são os deuses que são representados na forma humana, mas sim o corpo humano é que se apresenta como reflexo do divino, quando ele está na flor da juventude e é bem talhado pelo agón dos jogos olímpicos ou da guerra. Não se trata, pois, de representação do homem, mas da beleza imortal, emprestada e compartilhada aos homens bem-aventurados, caso dos *kôuroi*.

A idolatria, portanto, não é marca dessa religiosidade, pois os traços característicos da religião grega é dar às forças do além uma figura individual bem delineada e um aspecto plenamente humano (VERNANT, 1990). Por isso, continua Vernant: “O panteão grego constitui-se em um período do pensamento que ignorava a oposição entre sujeito humano e força natural, que não tinha ainda elaborado a noção de uma forma de existência puramente espiritual, de uma dimensão interior do homem. Os deuses helênicos são forças e não pessoas” (VERNANT, 1990). Enfim, o ídolo não é um retrato de deus; os deuses não têm corpo; são, por essência, invisíveis; sempre além das formas pelas quais se manifestam ou com as quais se tornam presentes no templo (VERNANT, 1990).

Uma rápida leitura da *Odisséia* de Homero prova exatamente isso: os deuses podem se valer de um corpo para aparecer e dialogar com os mortais, mas eles também se valem de outros sinais, algo recorrente na relação entre Atena e Odisseu, por exemplo¹¹. O corpo, portanto, é um mero disfarce, uma casca que protege os próprios mortais da luz fulgurante que constitui a natureza do divino.

Logo, é preciso ter em conta que a crítica apresentada por Xenófanés não incide sobre a religião grega em geral e em qualquer tempo, mas visa a um tipo específico de compreensão do divino reinante em sua época. Além disso, como foi mostrado, o antropomorfismo não implica necessariamente à anulação entre o divino e o humano, nem reduz, em nenhum tempo, o deus à forma corporal que o representa. O deus não se confunde com o ícone e não pode ser pensado como uma singularidade a que se refere um nome e uma figura definidos. Enquanto signo de uma pluralidade de forças em tensão, a ação do deus é misteriosa e não se identifica com nenhuma lei causal. Enfim, a religião grega pode ser antropomórfica sem encobrir o abismo intransponível entre mortal e imortal e sem que se banalize o rito e toda a vida coletiva que alimenta cada religião, em cada época.

MONOTEÍSMO

Aristóteles e Teofrasto são as principais fontes que relacionam o deus-uno de Xenófanés com o ser-uno de Parmênides¹². Jaeger (1992) sustenta que boa parte dessa discussão está baseada nesses testemunhos e não nos fragmentos propriamente ditos, o que seria o caso da obra, já mencionada, “Melisso, Xenófanés e Górgias” do Anônimo, algo que nós dá a dimensão da distância entre o pensamento de Xenófanés e sua repercussão. Simplicio em sua *Física* (22-26), citando Teofrasto, afirma: “Teofrasto diz que Xenófanés de Cólofon, mestre de Parmênides, supôs que o princípio era um só ou que a totalidade do que existe era una (nem limitada, nem ilimitada, nem em movimento, nem em repouso)”.

Aristóteles, no livro I de sua *Metafísica* (A 5, 986b 21), faz a seguinte comparação:

Com efeito, Parmênides parece referir-se ao uno segundo o discurso (tòn lógon), Melisso, por sua vez, ao que é uno segundo a matéria (ýlen); por isso, o primeiro diz que é limitado, o segundo, que é ilimitado. Mas Xenófanés, o primeiro a postular a unidade (pois é fama que Parmênides foi seu discípulo) nada esclareceu (diesaphénisen), nem parece ter vislumbrado nenhuma destas duas naturezas, senão que, havendo dirigido o olhar para todo o céu, afirma que o uno é deus (tò hèn eínai phesi tòn theón).

Logo em seguida, Aristóteles avalia que somente o pensamento de Parmênides merece atenção e qualifica Xenófanés e Melisso de “rústicos” (agroikóteroí). Ora, Aristóteles está interessado na investigação das causas material e formal e não parece ter encontrado em Xenófanés elementos interessantes sobre essa discussão. Isso sugere duas coisas: primeiro, que é Aristóteles quem

11 Na *Odisséia*, Atena se faz passar pelo Estrangeiro (I, 105), por Telêmaco (II, 383), Mentor (II, 240). Na *Ilíada*, ela confunde Heitor ao se apresentar com a figura de Déifobo (XXII, 227). Esse tema foi tratado por mim no artigo “Afrodite e Athena: do deus enganador”. *Ítaca*, 4: 2003, 51-61.

12 Essa inter-relação – largamente aceita na Antiguidade – é completamente desfeita por Karl Reinhardt em seu livro sobre Parmênides.

pressupõe uma proximidade – talvez inexistente – entre Xenófanes e a escola eleática; segundo, que Xenófanes não chegou a elaborar de modo claro e suficiente uma tese sobre o um porque não participou diretamente dessa discussão que – ao que parece – era restrita ao círculo de Parmênides.

O que ele fez foi reconhecer que a totalidade (tá pánta), em sua multiplicidade, transitoriedade e aparência, precisava conter um elemento ordenador e que esse elemento – o um – é divino, como ocorre no fr. 23 e nos subsequentes 24, 25 e 26, cerne do pensamento do autor. A primeira citação foi preservada por Clemente de Alexandria que diz: “Xenófanes de Colofão, ensinando que Deus (theòs) é uno (heís) e incorpóreo (asōmatos) afirmou: Um único deus (heís theós), entre deuses e homens o maior (mégistos), em nada semelhante aos mortais, nem no corpo (démas) nem no pensamento (nóēma)” (DK B23). Segundo a disposição dos fragmentos elaborada por Diels e Kranz teríamos ainda o seguinte: “Inteiro vê, inteiro pensa, inteiro também escuta” (DK B24 – preservado por Sexto Empírico); “Mas sem fadiga (pónoio), ele agita (kradaínei) todas as coisas pelo pensamento de sua inteligência (nóou phreni)” (DK B25 – preservado por Simplicio); “Sempre no mesmo permanece, não se move, nem lhe convém sair ali e acolá” (DK B26 – preservado por Simplicio).

Em geral, as diversas interpretações de Xenófanes começam a divergir a partir de problemas textuais que ensejam traduções diferenciadas. Clemente, por exemplo, associa asōmatos a démas no fr. 23, que segundo Bailly (1989) é literalmente “estrutura do corpo, tamanho, estatura”. Logo, Xenófanes não afirma que o deus não tem corpo, ele afirma que em relação à ‘figura’ ou à ‘estatura’, os mortais e os deuses são diferentes. Outra dificuldade gira em torno da ambiguidade da expressão “heís theós... mégistos” que pode ser traduzida por há um só deus, o maior ou um só deus é o maior. A primeira opção reforça o monoteísmo de Xenófanes, a despeito do contexto histórico do qual já falamos.

Contrapondo os fragmentos 23 e 25, Kirk & Raven (1994) observam que o problema fundamental aqui é saber como um deus imóvel e eterno se relaciona com a multiplicidade que é gerada, transitória, finita e imperfeita, como Xenófanes reconhece em outras passagens. Desse conflito, Kirk & Raven concluem que Xenófanes seria o pai da ideia do “primeiro motor” aristotélico se tivesse deduzido logicamente a imobilidade e eternidade do deus-uno. Como tal hipótese é improvável, Kirk & Raven sugerem que não podemos admitir que ele tenha pensado o deus-uno como algo fora do mundo e sem qualquer ligação com o reino da aparência propriamente dito, mas antes, que ele chegou a essa formulação para se contrapor aos deuses homéricos que são muitos e moram no Olimpo. A localização imprecisa somada à sua imobilidade não nos autorizaria a cogitar um deus-uno separado da totalidade do mundo em Xenófanes, segundo Kirk & Raven, mas não impediria que ele fosse tomado como um precursor da concepção monoteísta, tese aceita também por Diels e Kranz (2006).

A segunda hipótese, “Um só deus é o maior”, é a opção feita por Jaeger (1992), Berge (1969) e por Santoro (2011), e dela podemos concluir pela ideia oposta, isto é, a de que entre os deuses existe um único deus que é o maior e, por isso, em tudo diferente, quer dos mortais, quer dos outros deuses. Bem justificada pelo fato do termo (mégistos) ser um superlativo que concorda com deus (theós), ou seja, sendo “o maior”, o é no círculo de outros deuses, e só o será enquanto os outros existirem – hipótese reforçada, ainda, pelo uso do plural (théoi) deuses, tanto na predicação deste mesmo fragmento, quanto em outros (14 e 18). O plural,

no entanto, não liquida o problema, pois, argumentam Kirk & Raven (1994): “o uso no plural [por Xenófan] é simplesmente uma concessão, talvez não inteiramente consciente, à terminologia religiosa popular”. Contra Kirk e Raven, pode-se sustentar – com o apoio de Vernant – que é comum, entre os gregos, que “a mesma força divina seja considerada em sua unidade, no singular, e em sua multiplicidade de aspecto, no plural¹³. As diversas forças sobrenaturais cuja série forma a sociedade divina em seu conjunto podem ser apreendidas sob a forma do singular, ho theós, a força divina, o deus, sem que se trate por isso de monoteísmo. De modo mais técnico, Gilbert François (1957) demonstrou que as observações gerais apresentadas por W. K. C. Guthrie (1957), sobre o uso do singular e do plural em Platão estavam corretas, ou seja, Platão emprega ho theós ou oi theoi com pouca diferença e o singular pode ter o sentido de coletivo, o que se estende a todos os gêneros. Ao precisar a distinção entre o coletivo e o genérico, François afirma que a palavra theós designa o conjunto dos deuses, ou seja, o mundo divino, o Céu, ou o ser divino considerado como tipo representativo do gênero (todo deus).

Em outra passagem, ele afirma que o plural também pode ser utilizado genericamente e de forma abstrata, de modo que, também aqui, singular e plural são paralelos. Além de Xenófan, Platão e um ou dois outros filósofos, nenhum escritor grego antes de 350 usou o singular para significar “Deus” como uma divindade do mundo ou para significar um ser supremo que rege deuses inferiores, e mesmo estes filósofos muitas vezes usam o singular em um sentido coletivo ou genérico na forma de outros escritores. O desenvolvimento do senso coletivo de theós, diz François, é um fenômeno linguístico e não teológico.

Batalha não menos inflamada gira em torno da interpretação do superlativo mégistos (o maior) atribuído ao deus-uno, que poderia ser resumida assim: seguindo a demonstração por absurdo temos que, com efeito, se houvesse dois deuses ou mais, nenhum poderia ser o mais poderoso ou melhor de todos, porque cada um deles, sendo deus, teria que ser semelhante entre si; ora, o que faz o deus ser deus é seu poder divino de dominar sem ser dominado e de dominar todas as outras coisas. De tal modo que se algo não é o mais forte e não domina, também não é deus. Logo, só poderia haver um único deus.

Todavia, a imagem de um deus capaz de dominar outros deuses já está em Homero. A fala de Zeus, ao impor limite às intervenções divinas no campo da guerra entre gregos e troianos, não poderia deixar de ser ouvida:

[...] Caso queirais fazer a prova, suspendei do céu uma corrente de ouro. Pendurados dela, tentai, deuses e deusas juntos, das alturas puxar Zeus soberano para a terra. Mesmo com todo o esforço, não conseguireis fazê-lo, enquanto, se eu quiser, a todos puxarei e ainda, de arrasto, levo a terra e o mar talásseo. Num píncaro do Olimpo prendendo a cadeia áurea, farei que tudo fique à solta no ar, pênسيل meteor. Tanto excedo (tósson) deuses e homens! (HOMERO, 2002)

A essas palavras, nenhum deus ousou contrapor-se. Só Atenas quebrou o silêncio e, com doces palavras, conseguiu mitigar a rusga do pai. Voltando a Xenófan, seria preciso saber exatamente o que ele compreende por mégistos para que pudéssemos derivar daí a existência de um

¹³ Cf. Xenofonte, Anábasis. Xenofonte é ao mesmo tempo protegido por Zeus-salvador e por Zeus-Rei, mas vê-se sem a proteção de Zeus-meilichios, que deveria cuidar da saúde financeira de Xenofonte. Cf. VERNANT, 1990, p. 428.

só deus. Com efeito, Homero descreve que ninguém – mesmo Zeus – não é capaz de resistir aos encantos de Afrodite ou às astuciosas estratégias de Atenas. Como escreveu L. Schmidt: “Para quem nasceu grego e sente como um grego, o pensamento de uma nítida antítese entre unidade e pluralidade é afastado quando se trata de seres sobrenaturais. Ele concebe sem dificuldade uma unidade de ação sem unidade de pessoa” (VERNANT, 1990). Sem a unidade da pessoa, mas da ação, é possível pensar a multiplicidade dos deuses sem abdicar da noção de que eles são, ao mesmo tempo, os mais fortes, os mais belos, os mais inteligentes, os mais velozes.

Logo, é preciso admitir que todos os deuses estão relacionados às referências feitas nos fragmentos 24, 25 e 26. O fragmento 24 trata da inteireza do deus, argumento que vem reforçar a unidade já enunciada no fragmento 23. O fragmento usa do termo *hoûlos* (inteiro) para caracterizar essa completude, cujo sentido, consignado pelo Bailly, expressa também a ideia de “incessante”, “contínuo”, logo, o deus-uno, na sua inteireza e unidade, incessante e continuamente ouve, pensa e vê, capacidades comumente identificadas na Grécia como relativas ao conhecimento. Por sua vez, a forma pela qual o fragmento faz uso dos predicados (ouve, vê e pensa) dá-nos a entender que o deus é a própria ação de pensar, ouvir e ver; não como um sujeito que faz uso do pensamento para pensar, da visão para ver e da audição para ouvir e, sim, como a plena efetivação dessa possibilidade.

Em seguida, o fragmento 25 reforça a distância entre mortais e imortais ao enfatizar que os mortais estão condenados a realizar todo e qualquer empreendimento pela via do esforço e do movimento, enquanto o deus-uno está livre disso, pois tem o poder de fazer tudo (*pánta*) mover pelo poder de seu pensamento (*noûs*). Como antes, o divino e o humano são separados não tanto por uma diferença essencial, mas de grau, pois os homens também podem pensar e agir, mas deparam-se com uma limitação que é mitigada no caso dos deuses, algo em harmonia com a formulação do fragmento 18¹⁴. A superfície de contato entre deuses e mortais, isto é, o fato de ambos participarem do mesmo tipo de ação parece ser diretamente responsável pelo tipo de compreensão que tende a confundir deuses e homens, alvo da crítica de Xenófanes.

A breve problematização do fragmento 25 parece ser suficiente para que entendamos, portanto, o fragmento 26, do qual alguns comentadores se utilizam para provar que o deus-uno de Xenófanes – se considerado como fundamento – é totalmente independente da multiplicidade e do movimento da multiplicidade. Nós, porém, preferimos interpretá-lo sob o ponto de vista enunciado no fragmento 24, que nos mostra um deus-uno que, embora permaneça sempre no mesmo lugar, move tudo pela força de seu pensamento (*noûs*). Esse ponto reforça o contato entre o deus e todas as coisas e aponta claramente uma distinção entre a aparência em movimento e algo “invisível” que lhe serviu de ponto de partida e, como tal, é mais agente que paciente. Aqui, mais uma vez, o contraponto com Homero é evidente. Os deuses e heróis da *Ilíada* e da *Odisséia* se locomovem rapidamente e a velocidade é antes marca de poder do

¹⁴ Fragmento 18: *Os deuses não revelaram desde o início todas as coisas aos mortais, mas estes, procurando (ζῆτοῦντες), encontraram com o tempo o melhor.*

que de fraqueza¹⁵, mas Xenófanés, para reforçar a ideia de que o deus move tudo pela força do pensamento, afirma que não lhe é apropriado deslocar-se (*oudè metérchesthai min epiprépei*) porque ele sempre fica no mesmo (*aeí d'hen tautōi mímnei*). A ação do pensamento e o movimento que lhe acompanha se contrapõem à fixidez espacial da divindade, mas talvez não se restrinja à ela, ou seja, ficar no mesmo parece significar que não há alteração, que o deus é imutável, apesar de continuamente poder pensar, ouvir, ver, o que logicamente implicaria alterações existenciais, porém nenhum deslocamento. Enfim, Xenófanés descreve o deus-uno como um verdadeiro enigma e assim foi capaz de opor-se à crescente banalização da experiência divina que o antropomorfismo de seu tempo parecia está fadado a promover.

CONCLUSÃO

Para concluir, ratifico a concordância com Clémence Ramnoux quando ela afirma que é preciso ter em conta que uma nova concepção de deus ou de religião não pode brotar unicamente da vontade individual, sem qualquer aparato do coletivo, do estado ou da própria autoridade religiosa, razões suficientes para duvidarmos daqueles que vêem, de modo muito claro, o surgimento do monoteísmo em Xenófanés. Com os fragmentos e testemunhos de que dispomos, podemos afirmar apenas que esse autor formulou críticas interessantes às novas formas de compreensão do divino de sua época, tendo por base a própria religião grega, cuja elasticidade comportava esse tipo de reflexão, algo encontrado em outros autores como Heráclito e Parmênides. Nesse sentido, é preciso levar em conta que a dificuldade que os primeiros teóricos da igreja católica tiveram para justificar uma religião monoteísta em um mundo dominado pelo politeísmo é diretamente proporcional à quantidade de argumentos que eles afirmam pertencer a Xenófanés, mas que não pertencem. Logo, é evidente que as críticas de Xenófanés contra o antropomorfismo, quando somadas à concepção de que deve haver um deus mais poderoso que tudo governa, foram fundamentais para enriquecer a retórica cristã em favor do monoteísmo.

Na época de Xenófanés, como vimos, a filosofia da natureza – pautada pela noção de *phýsis* – buscava encontrar a unidade através da multiplicidade aparente, o que levou Xenófanés a pensar essa unidade como o divino. Com isso, ele pretendia unir conhecimento e religião e apontar as limitações da descrição poética acerca das epifanias e personificações do divino¹⁶.

¹⁵ Sobre a importância da rapidez em Homero temos, por exemplo, o epíteto que distingue Aquiles como o de “pés ligeiro” (*pódas ôkús*) e também, no caso da Odisséia, o uso de artipos para caracterizar o deus Ares (de pernas fortes e ágeis) em contraponto a epedânos que caracteriza Hefestos (o coxo, o aleijado dos pés), na ocasião em que este flagra o encontro amoroso entre Ares e Afrodite.

¹⁶ Ao levar em conta o fr. B10, em que Xenófanés afirma que “Desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero...” dois caminhos se abrem: aquele em que se busca traçar, degrau por degrau, uma linha de continuidade entre a compreensão dos deuses como forças da natureza, em Homero, até chegarmos à investigação da natureza impessoal na ciência jônica e, pelo contrário, pensar em termos de correntes independentes, o que nos faz concluir – em concordância com Dourado-Lopes – que os primeiros filósofos estão “subordinando o culto religioso ao rigor da racionalidade que começava a impor-se (*noûs, phrónesis, lógos*)”. Cf. DOURADO-LOPES, 2010, pp. 377-397.

Diferente de Empédocles, como sugere Vlastos, “em Xenófanés encontramos algo diferente. Quando ele chama a natureza de deus, não está afirmando uma mera personificação, mas uma doutrina que tem relevância religiosa urgente, uma vez que o leva ao ataque das crenças tradicionais como irracionais e irreverentes” (VLASTOS, 1952). Ora, a afirmação de Vlastos peca pelo excesso, pois, como mostramos, a crítica apresentada à religião visa a um tipo específico de experiência religiosa em uma época determinada. De outro modo teríamos de admitir que

Xenófanés desligou-se dessa “crença irracional”, o que não parece ser o caso. Ele reformulou a crença nos deuses, mais que a noção de divino. Nesse campo, Xenófanés não é nenhum criador de novas seitas, o que o distingue radicalmente de Pitágoras.

Por fim, em uma retrospectiva bem abrangente da história da filosofia, é possível afirmar que a ideia de um deus-uno inspirou, desde a Antiguidade, a busca por uma causalidade única, capaz de ordenar e hierarquizar toda forma de multiplicidade existente. O motor imóvel de Aristóteles representa, para a história da filosofia, o que o proto deus-uno de Xenófanés significa para a antiga teologia cristã. O alcance dessa ideia inspiradora parece não ter limite e por isso concordamos com a afirmação igualmente generalista de Amos Funkenstein, quando ele procura sustentar que, à exceção de Nietzsche e de William James, a maioria absoluta dos filósofos ocidentais modernos e medievais não se atreveu a defender um credo patentemente politeísta (FUNKENSTEIN, 1994). Faça-se que ele atribui também à antropologia do século XIX. A razão para isso extrapola a simples crença no Deus cristão e, como nos mostra Dourado-Lopes, reflete também uma “desconfiança teórica do estatuto religioso do antropomorfismo” a partir do século XVIII até os dias de hoje. Essa desconfiança se concretiza na tentativa seja de provar a inconsistência da concepção antropomórfica politeísta, seja em provar que o monoteísmo é anterior ao politeísmo e que é pelo primeiro que compreendemos o grau de desenvolvimento técnico ou abstrato de um povo. O parentesco distante entre o deus uno de Xenófanés e o primeiro motor de Aristóteles – como dizíamos – estaria na base dessa concepção que confere à unidade conceitual e sua característica impessoalidade grande superioridade sobre as formas múltiplas de representação divina levada a cabo por poetas e escultores gregos. Sob ares positivistas, é como se toda expressão de interesse e vontade devesse ser convertida em lei natural, pois a ciência é desinteressada – diria Nietzsche – ela é fruto de uma verdade que fugiu de qualquer dialética com o seu oposto, o falso. Nas poéticas e apocalípticas palavras de Nietzsche:

O monoteísmo, ao contrário [do politeísmo], essa rígida consequência da doutrina de um só homem normal – desta vez, portanto, em um deus normal junto do qual não há senão falsos deuses – foi talvez até agora o maior perigo da humanidade: ameaçou-a com a paragem prematura a que chegaram já, até onde pudemos julgar, a maior parte das outras espécies animais, convencidas como estão da existência de um só animal normal, de uma só ideia da sua espécie, depois de terem feito entrar definitivamente a moralidade na sua carne. No politeísmo, encontra-se já uma primeira imagem do livre-pensamento, do poli-pensamento do homem: a força de se criar olhos novos e pessoais, cada vez mais novos e mais pessoais, de tal maneira que somente para o homem, entre todos os animais, não há horizontes nem perspectivas eternas. (NIETZSCHE, 2001).

Mas que tipo de loucura nos obrigaria a confessar a preferência por uma ordem sempre reconfigurada em face de uma ordem estável? No fundo, sob perspectivas tão diferentes está apenas isso: que um mundo sustentado por ações divinas, às vezes, em conflito, um mundo depen-

dente da vigilância e capacidade persuasiva de Zeus para presidir a “agora” olímpica, parece ter cedido lugar a um sonho irrealizável, onde habita a velha e nefasta esperança de uma vida sem conflito, de uma história sem retrocesso, de uma causalidade que não seja bastarda. Tal mundo não é mais que uma pálida ficção diante do mundo habitado pelos deuses gregos. De um jeito ou de outro, é preciso não esquecer Fernando Pessoa quando nos ensina: “Os deuses vendem quando dão”.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução de Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. (584p).

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Hugh London: Harvard University Press, 2003 [Loeb Classical Library]. (v.1, 472p).

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. Turin: Ed. Hachette, 1989. (2230p).

BERGER, D. **O Logos Heraclítico**, Introdução ao Estudo dos fragmentos. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969. (290p).

BURNET, J. **Early Greek Philosophy**. London: The University of California Library, 1908. (454p).

BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 2009. (v.1, 437).

COSTA, A. A. Da. Afrodite e Athena: do deus enganador. In: **Ítaca**. Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, nº4, 2003. (pp. 51-61).

DIELS, H. & KRANZ, W. **I Presocratici** – Prima traduzione integrale com testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di HERMANN DIELS E WALTHER KRANZ. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006. (2002p).

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of eminent philosophers**. Translated by R. D. Hicks. London: Harvard University Press, 2006 [Loeb Classical Library]. (V.2, 704p).

DOURADO-LOPES, Antonio. Natureza dos deuses e divindade da natureza: reflexões sobre a recepção antiga e moderna do antropomorfismo divino grego. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 122, (p. 377-397), Dez./2010.

FRANÇOIS, Gilbert. **Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots theós et daímon**, dans la littérature grecque d'Homère à Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1957. (237p).

FUNKENSTEIN, Amos. The Polytheism of William James. **Journal of the History of Ideas**, Vol. 55, No. 1, (p. 99-111), Jan., 1994.

GOMPERZ, Theodor. **Greek Thinkers** - A History of ancient philosophy. Translated by Laurie Magnus. London: Oxford. 1920. (621p).

GÓRGIAS. **Górgias, Testemunhos e Fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de O. e Castro. Lisboa: Colibri, 1993. (197p).

GUTHRIE, W. K. **A History of Greek Philosophy: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. (555p).

-----. **In The Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man**. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1957. (427p).

HEIDEGGER, M. **Ensaio e Conferências: Logos**. Tradução de Ernildo Stein. Os Filósofos Pré-Socráticos. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (353p).

HERÁCLITO. **Fragmentos**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Col. Diagrama. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980. (139p).

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarim, 2002. (v.1, 419p).

-----. **Odisséia**. Tradução de Odorico Mendes. São Paulo: Ed. Atena Editora. 1955. (433p).
HOUAISS. Dicionário eletrônico da língua portuguesa.

JAEGER, W. **La Teologia de Los Primeiros Filósofos Griegos**. Tradução de José Gaos. Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. (265p).

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos A. L. Fonseca; Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 1994. (510p).

NADDAF, Gerard. **The Greek concept of nature**. New York: State University of New York Press, 2005. (276p).

NIETZSCHE. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (362p).

PLATÃO. **República**. Tradução de Maria H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 1980. [3a. ed.] (513p).

-----. **Sofista**. Tradução de Cavalcante de Souza. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979. (261p).

RAMNOUX, Clémence. **Sur un monothéisme grec**. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/search/?p_p_action=1 Acesso em 13 Mar. 2012.

ROSSETTI, Livio. **El “drama filosófico”, invención del s. V a. C. (Zenón y de los Sofistas)**. Disponível em: <http://www.latindex.ucr.ac.cr/filosofia-117-118/fls-2008-117-03.pdf>. Acesso em 13 Mar 2012.

SOUZA, J. Cavalcante de. **Os Pré-Socráticos**; fragmentos, doxografia e comentários. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1996. (353).

VERNANT. **Mito e pensamento entre os Gregos**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. (400p)

VLASTOS, Gregory. Theology and Philosophy in Early Greek Thought. **The Philosophical Quarterly**, Vol. 2, No. 7, Apr., 1952.

XENÓFANES. Xenófanes/Parmênides. Tradução e edição de Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Héxis, 2011. (163p).