

Na esteira de Xenófanes¹ as raízes onto-teológicas da filosofia

Prof. Dr. Fausto dos Santos Amaral Filho²

Resumo

Perquirindo as raízes onto-teológicas da filosofia, partindo de Xenófanes, ligando-o à tradição filosófica de Platão e Aristóteles, e tal tradição ao pensamento do século XX, através de Heidegger, o nosso estudo investiga o modo pelo qual o conceito de Deus, por fim, é sempre recolocado na Filosofia, mesmo depois do chamado fim da Metafísica. Com o que podemos perceber que não há uma relação *contraditória* entre Filosofia e Teologia. Havendo, sim, uma oposição por *contrariedade*. **Palavras-chave:** Onto-teologia, contradição, contrariedade, Xenófanes, Heidegger.

Abstract

The study investigates the way God's concept is repeatedly relocated in Philosophy, even after the proclaimed metaphysics' ending and examines philosophy onto-theological roots, starting from Xenophanes, linking him to platonic and aristotelian philosophical traditions and these last ones up to 20th century, through Heidegger. It is possible to perceive that there is no *contradictory* relation between Philosophy and Theology, but an opposition by *contrariety*. **Key-words:** onto-teology, contradicton, contrariety, Xenophanes, Heidegger.

Introdução

Todos nós sabemos – ou pelo menos uma boa parte de nós – que uma das maneiras mais fecundas de se compreender o surgimento da filosofia, e com isto não apenas a conformação do conceito de *razão*, mas, também, a própria conformação do conceito de *conceito*, sob o qual se erigiu historicamente o anteriormente citado conceito de razão, é considerando-a, a filosofia no seu surgimento, como a eclosão de um conflito. Conflito instaurado pelo novo que, diante da tradição vigente, insiste em eclodir, buscando, assim, também vigorar.

Na Grécia antiga, a tradição outrora vigente era o *μυθος*; como de resto em todas as chamadas sociedades primitivas, ou seja,

pré-filosóficas. O *μυθος* é, fundamentalmente, a linguagem dos deuses que se deixa apreender pela fala do numinoso. Na Grécia pré-filosófica, numinosa é a poesia. Era inspirado pelas Musas, ou seja, pelos cantos advindos da Memória (*Mnemosyne*), que o *aedo*, o poeta-cantor, revelando o mundo dos deuses, constituía o mundo dos homens. Era através das poesias apenas, fundamentalmente das poesias de Homero, que o heleno de então, tendo um saber dos deuses, sabia o que era o *κοσμος* (a organização de um mundo) e, portando, como se portar diante dele, na medida em que o integra³. Assim, como tão bem nos diz Pinharanda Gomes: “No princípio era Homero, ou, como dizia Xenófanes, ‘desde o princípio todos aprendemos em Homero’ – o que seria convertível à regra de que, no princípio, foi a poesia!”⁴.

Historicamente determinados na poesia, os deuses homéricos são *antropomórficos*. O que significa dizer que possuem a forma (*μορφη*) humana (*ανθρωπος*). Todos nós conhecemos, pelo menos pelas ilustrações dos nossos livros de história, a imagem, poder-se-ia dizer, plástica, dos deuses gregos. Eles estão lá, os imortais, anatomicamente iguais a nós mesmos, os mortais; quer em estátuas esculpidos, ou pintados em ânforas, hídrias, crateras, taças e etc.

No entanto, é certo que há um outro sentido, menos plástico, mais interior, do antropomorfismo homérico. Este sim, parece ser o verdadeiro escândalo para a nova mentalidade que vemos surgir na Grécia por volta do século VI a. C., a filosofia: que o mundo dos deuses seja tão parecido com o mundo dos homens, inclusive – e isto é que é o especificadamente escandaloso - naquilo que ambos têm de pior.

1 Xenófanes e os deuses dos poetas

Xenófanes de Cólofon é o caso paradigmático daquilo que aqui estamos querendo pensar. Filósofo pré-socrático que, mesmo consciente do papel dos poetas fundadores, Homero e Hesíodo, para a formação do mundo helênico⁵, ou, por isso mesmo, não deixou de criticá-los duramente, ao que tudo indica, sendo o primeiro a fazê-lo⁶. Como nos transmitiu Diógenes Laércio, Xenófanes “escreveu em ver-

so épico, bem como elegias e iambos, contra Hesíodo e Homero, criticando-os pelo que haviam dito a respeito dos deuses”⁷. Mostrando, assim, o desajuste entre duas maneiras distintas de compreensão da realidade: a mítica e a filosófica; a tradicional vigente e a nova que, surgindo, quer se afirmar. Confirmando o que nos disse Laércio, vejamos um dos fragmentos de Xenófanes: “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável: roubos, adultérios e mentiras recíprocas”(fr. 14).

De fato, para a Grécia de então, nada mais novo e surpreendente do que reprochar, de maneira tão veemente, aqueles que até aquele momento eram, incontestavelmente, os formadores do mundo helênico. Mas é que o novo mundo que está surgindo, parece exigir, na sua constituição, uma nova postura moral por parte dos homens, que não se coaduna mais com a postura dos deuses da tradição homérica, tomados como exemplos de vida para os mortais. Sendo Xenófanes, aquele que “começou a tarefa de fazer deliberadamente a transfusão das novas idéias filosóficas para o sangue intelectual da Grécia”⁸.

Nosso filósofo parece ter pensado que o *μυθος*, que prometia trazer os deuses aos homens, seguia a direção oposta, nada mais sendo do que uma projeção humana, inconveniente e desnecessária para o novo mundo que se pré-figurava. Devendo, portanto, ser superado. Para mostrar o que dissemos, ouçamos mais uma vez o filósofo: “Os Etíopes dizem que os seus deuses são de nariz achatado e negros, os Trácios, que os seus têm os olhos claros e o cabelo ruivo”(fr. 16). Dito no mesmo sentido, só que de maneira ainda mais escrachada, temos o fr. 15:

Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem (fr. 15).

Como podemos ver, confirmando o que inicialmente dissemos, no seu surgimento, é em contraposição aos deuses da tradição mítico-poética que a filosofia busca a sua afirmação. Originariamente,

a filosofia quer substituir a “imagem homérica do mundo por uma explicação natural e regular”⁹. Por isso pôde ser concebida como crítica da religião. Ao invés de ouvir cegamente o *μυθος* - a linguagem dos deuses mediada pelos poetas -, o filósofo, este novo tipo humano que surge, parece querer dar ouvidos, única e exclusivamente, ao *λογος* -, a linguagem direta do ser, capaz de revelar as coisas a partir delas próprias.

Já que nos referimos ao *λογος*, lembremos, então, de Heráclito de Éfeso, que insiste na sua escuta¹⁰, servindo-se “dos seus sentidos e da sua inteligência, em vez de seguir as teogonias e cosmogonias poéticas”¹¹. O filósofo em questão, na esteira de Xenófanes¹², também critica a tradição homérica e “afronta a influência de Hesíodo na cultura popular, achando-a altamente perniciosa”¹³. Vejamos, pois, pelo menos dois dos seus fragmentos que corroboram o dito:

É em vão que se purificam, aspergindo-se com sangue, como se alguém, que tivesse pisado na lama, quisesse lavar-se com lama; e fazem suas preces às imagens como se alguém pudesse falar com as paredes (Heráclito, fr. 5).

Os mistérios praticados entre os homens são celebrados de uma forma ímpia (Heráclito, fr. 14).

Porém, neste conflito constitutivo que irrompe nas origens gregas da filosofia, entre *μυθος* e *λογος*, entre o poeta e o filósofo, ninguém parece ser mais obstinado em destruir a tradição poética do que Platão. O filósofo que, todos nós sabemos, ao propor um modelo para a constituição da cidade adequadamente ideal para as necessidades do novo mundo que se pré-figurava, ou seja, a *πολις* filosófica, fundada sobre os pilares da *τεχνη* e da *εμπιστημη*, houve por bem expulsar o poeta da *República*. Muito provavelmente por Platão ser, entre os filósofos, como nos diz Werner Jaeger, “o primeiro a encarar a essência da filosofia como formação de um novo tipo de Homem”¹⁴. Para quem a *cidade epistêmica* seria o *habitat tecnicamente* adequado. Com o que, o conflito com o *status quo* vigente da poesia era inevitável.

Ainda que a *República* seja tradicionalmente tomada como o *locus classicus* do conflito entre filosofia e poesia, e com justa razão, a questão da destruição da tradição poética – e com isto a superação da religião homérica – é tão fundamental para a constituição da filosofia de Platão que, desde os primeiros diálogos do nosso filósofo, até a *República* – não é difícil perceber –, o conflito com a tradição poética não é apenas um assunto, que de vez em quando aparece, mas, antes pelo contrário, é um traço estruturante e fundamental da própria filosofia de Platão. Como exemplos do que aqui se está dizendo, podemos tranquilamente lembrar, pelo menos, de seis diálogos do ainda jovem Platão anteriores a *República*, são eles: *Íon*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Protágoras*, *Mênon* e *Crátilo*¹⁵.

A leitura de tais diálogos põe em evidência uma crise. Ao que tudo indica, para Platão, a cidade do seu tempo está como que no ápice de uma enfermidade. Na origem desta enfermidade está o desajuste causado por se ficar preso, diante da emergência do novo, à tradicional *παιδεία* poética. É por isso que o filósofo, desde os primeiros diálogos da sua juventude, embora não pudesse, formalmente fundamentado, expulsar o poeta da cidade, tem, no entanto, a convicção da necessidade de fazê-lo. Para Platão, também na esteira de Xenófanes, a tradicional concepção poética do mundo, com os seus deuses antropomórficos e virtudes guerreiras, ultrapassada diante das novas exigências que a vida na *πολις* resguarda, incapaz de ordenar os interesses domésticos na constituição de um bem comum, acaba gerando conflitos entre os cidadãos. Afinal, uma sabedoria que se fundamenta na assimilação e na reprodução daquilo que, supostamente, desde as origens sempre foi – o *μυθος* –, não está preparada para pensar de maneira outra, nem o mesmo, quanto mais o novo. Justamente por isto deve ser abandonada frente às disponibilidades da *τεξνῆ* e da *εμπιστημῆ*, cujo acesso, certamente, não está vinculado à vontade dos deuses homéricos.

Pois bem, até aqui tentamos perceber como a filosofia, no seu surgimento, pode ser compreendida como uma crítica à religião; que de fato é. Uma forte crítica à religiosidade vigente na Grécia de então. Sendo assim, uma tentativa de superação dos deuses homéricos. O que, evidentemente, não pode ser confundido com uma eliminação

do sagrado. Voltemos novamente a Xenófanés, caso paradigmático que é.

2 Xenófanés e os deuses dos filósofos

Identificamos Xenófanés - quer ele tenha sido ou não, isso para nós já não importa tanto -, como o primeiro filósofo a fazer uma crítica explícita e mordaz à religiosidade homérica. No entanto, se de fato, em oposição ao antropomorfismo politeísta, Xenófanés expulsa os deuses homéricos do horizonte filosófico, ao fazê-lo, não perde o sagrado de vista. Antes pelo contrário, pela *oposição* aos deuses homéricos vemos surgir, não um espaço vazio, mas sim, uma concepção *oposta* do sagrado. Desta maneira, o filósofo não contradiz o sagrado, negando-o simplesmente, mas antes, propõe uma visão *contrária* àquela da tradição helênica. Pelo que, se a religião homérica é politeísta e antropomórfica, a *teologia* do filósofo chegará à unidade de um deus não antropomórfico.

Mas como assim *teologia*? Xenófanés não era um *pré-socrático* e, portanto, como nos ensinou Aristóteles um *φυσικός*, um filósofo naturalista? Pelo menos, de acordo com o teor de alguns dos seus fragmentos, parece que, de fato, não podemos contestar o seu fisicismo: “Tudo o que nasce e cresce é terra e água” (fr. 29), “Pois é da terra e da água que nós provimos” (fr. 33). “Da Terra é este o limite superior que nós vemos aos nossos pés, em contato com o ar; mas a sua parte inferior continua indefinidamente” (fr. 28). Vejamos também um registro doxográfico de Hipólito, referindo-se ao pensamento do nosso filósofo: “O Sol nasce diariamente de pequenas porções de fogo aglomeradas, e a Terra é infinita e não está rodeada nem pelo ar nem pelo céu. Há sóis e luas em número infinito, e todas as coisas são feitas de terra”¹⁶.

Mas, então, o que se passa? O caso é que, ao que tudo indica, para o filósofo, “o estudo dos deuses não andava divorciado do da natureza”¹⁷, a investigação do mundo físico não é alheia ao divino, antes pelo contrário, de alguma forma, acabam mesmo é *convergindo*.

Mas, sabendo que já Aristóteles reclamava da ambigüidade das declarações de Xenófanes¹⁸ e que, talvez por isso mesmo, muita controvérsia há a respeito do suposto pensamento teológico do nosso filósofo¹⁹, vejamos então, por primeiro, alguns dos seus *fragmentos* concernentes à questão:

Um só deus, sumo entre os deuses e os homens, em nada semelhante aos mortais, quer no corpo, quer no pensamento (fr. 23).

Permanece sempre no mesmo lugar, sem se mover; nem é próprio dele ir a diferentes lugares em diferentes ocasiões, mas antes, sem esforço, tudo abala com seu pensamento (fr. 26 e 25).

Vê como um todo, pensa como um todo, ouve como um todo (fr. 24).

Ora, levando em consideração o primeiro fragmento citado (fr. 23), a grande novidade aqui é, incontestavelmente, a afirmação da *unidade*, mais especificadamente, a unidade de deus. Já Aristóteles, mesmo apreciando muito pouco o pensamento de Xenófanes, achando-o por demais ingênuo (Cf. *Met.*, 986 b 25), reconhece, no entanto, que o nosso fisiólogo foi “o primeiro desses adeptos da unidade” (*Met.*, 986 b 20) que, “com os olhos postos no céu inteiro, afirma que o Uno é deus” (*Met.*, 986 b 25).

Sendo assim, ainda que saibamos que a questão disputada entre *monoteísmo* e *politeísmo* é uma preocupação um tanto quanto exterior ao pensamento grego, não podemos, contudo, mitigar o novo que aporta no pensamento de Xenófanes²⁰. E se, no mesmo fragmento, logo após afirmar enfaticamente a unidade de Deus, nosso pré-socrático fala em deuses, ora, é só escutar o poema, como poema, ou seja, na plurivocidade dos seus sons²¹, e veremos que não precisamos inventar mais um tema de escola. Principalmente se, fundamental, não perdermos de vista o caminho que levou Xenófanes até a sua concepção do divino: a oposição aos *deuses antropomórficos*. É por isso que a concepção filosófica do divino será *contrária* à concepção de Homero. Então, se o mundo homérico é repleto de deuses iguais a nós mesmos, com Xenófanes o mundo fica vazio de tais seres, contudo,

pleno de um só deus, em nada parecido conosco, “quer no corpo quer no pensamento”. “Diferente, pois, superior, a tudo que já foi pensado até então” (*εν τε θεοίσι και ανθρωποισι μεγαistos*). Ou seja, sumo entre mortais e imortais, excedendo terra e céu.

No entanto, não podemos pensar, acostumados como estamos, que o deus do filósofo é um pensamento puramente incorpóreo. Xenófanés, embora pudesse estar levando o pensamento para a abertura dessa possibilidade, nunca chegou a tanto. Não esqueçamos que o caminho do pensamento do nosso pré-socrático é a oposição por contrariedade aos deuses antropomórficos de Homero, não buscando, assim, a pura contradição do poeta. Portanto, ao invés de deuses, deus; ao invés da forma humana, uma outra forma, não-humana simplesmente. O fato é que, a partir dos fragmentos de Xenófanés, parece ser difícil determinar a forma exata do seu deus. Ao que tudo indica, se seguirmos a *doxografia*, tão pouco parece que chegaremos a uma *opinião* segura que, mesmo existindo, talvez, para o que estamos querendo pensar aqui, seja, até mesmo, quase que indiferente. Afinal, no momento, não nos interessa tanto saber se o deus de Xenófanés é esférico, ou idêntico ao cosmos, ou ainda esférico pois idêntico ao cosmos, ou vice-versa²². Não entremos, portanto, nesta discussão, até mesmo porque sabemos que o nosso filósofo, pelo menos a partir dos fragmentos que nos restaram, em relação a tal questão, limitou-se “a abrir o caminho a uma concepção filosófica negando que a forma de Deus seja humana”²³. É na abertura deste caminho que devemos nos situar.

Limitemo-nos, então, em saber que o deus de Xenófanés era, sim, um deus corpóreo, e, portanto, alguma forma deveria ter. Mas que, talvez, o próprio filósofo não soubesse exatamente qual seria esta forma, já satisfeito que não fosse uma mera projeção do homem. Lembremos que Xenófanés era um pensador que, evidentemente, muito longe do ceticismo, parecia, contudo, estar bem ciente das limitações do conhecimento humano²⁴. Por isso, não exijamos do filósofo que ele tenha respostas para tudo. Para nós, o pouco que sabemos já é o suficiente. Pois, importa-nos mesmo é, na esteira de Xenófanés, saber como é que se efetiva a atualização de *um* tal deus. Agora é o fragmento 24 que nos orienta: “Vê como um todo, pensa

como um todo, ouve como um todo”(fr. 24).

Pois bem, fiquemos com o fragmento e veremos que o deus uno de Xenófanes, como um todo: *vê*, pensa, *ouve*. Se *vê* e *ouve* como um todo, é porque o seu estar ciente não é delimitado, como é delimitada a percepção dos sentidos humanos. Se *vê* e *ouve* como um todo é porque todo ele *vê*, todo ele *ouve*. Mas não é só isso. Como um todo: *vê*, *pensa*, *ouve*. Como unindo elos de *uma* mesma corrente, centralizando a unidade da percepção corpórea do deus, está o *pensamento*. Assim, tudo aquilo que o deus *ouve* e *vê* está interligado ao todo que *pensa*. *Pensa* como um todo, porque é como um todo que ele *pensa* o todo que *ouve* e o todo que *vê*. *Pensamento* que, conforme o fragmento 26/25 indica, faz com que todas as coisas estejam reverentemente em movimento. Reforçando, assim, o papel central que o *nooj* ocupa na constituição da sua própria unidade. Aquela que, ao fim e ao cabo, vai constituir a totalidade do todo.

Outra coisa que o fragmento 26/25 nos diz é que, em contraposição a Homero, onde a “velocidade de movimento dos deuses está concebida como um verdadeiro sinal do poder divino”²⁵, o deus de Xenófanes não precisa nem mover-se para que tudo concorra conforme o seu pensamento. Não se move, evidentemente, porque não é móvel, antes pelo contrário, de tudo é o motor. “Sempre no mesmo lugar”, atuando a partir da sua habitualidade própria, como diz a tradução citada do poema, “sem esforço” é que tudo abala conforme o seu pensamento, continuando ele próprio, entretanto, sempre o mesmo inabalável. Eis, então, o deus do filósofo.

Ora, na esteira de Xenófanes, pelos ventos que estão guiando o nosso próprio linguajar, não é difícil perceber que em breve estaremos aportando, quase que inexoravelmente, na *Metafísica* de Aristóteles. Se é que já não estamos fundeados no seu livro *Lambda* (XII). Lá onde - ainda que o filósofo acabe falando do divino em tantas outras partes dos seus escritos -, costuma-se dizer que podemos encontrar “o seu único ensaio sistemático de Teologia”²⁶. Teologia (*θεολογική*) que, para Aristóteles, era a *primeira filosofia* (*πρωτη φιλοσοφία*)²⁷. Aquele tipo de investigação que, “buscando os princípios e as causas das coisas que são enquanto são”(Met., 1025 b), ou seja, os fundamentos do *ser*, acaba chegando em deus. Pelo que po-

demos dizer que a filosofia é, para Aristóteles, primeiramente, pois que, fundamentalmente, teologia. A filosofia – na verdade tudo aquilo que é – tem por fim deus, porque deus, para o filósofo, é o primeiro. Primeiro motor que “não é suscetível de ser movido, quer em si mesmo, quer acidentalmente, mas diga-se antes que é ele que produz o movimento primeiro” (1073 a 25) e, “sem esforço, tudo abala com o seu pensamento” (Xen., fr. 25). Poderíamos acrescentar, certamente, sem muitos prejuízos para a estrutura da ponte que interliga o pensamento dos dois filósofos.

No entanto, sabemos que, no contraste, o que surgem são diferenças. E assim, é claro que há diferenças enormes entre o deus de Xenófanés e o deus de Aristóteles. Mas não é isso que no momento nos é dado a pensar. Não estamos pensando em abismos, mas antes, nas pontes, ou até mesmo em pinguelas. Um meio de interligar o pensamento dos dois filósofos para tentarmos compreender o nosso destino. No caso, aqui, a palavra *θεος*, que, como todos nós sabemos, será decisiva para todo o desenvolvimento da filosofia; inabalavelmente, até a segunda metade do século XIX. Tornando-se, contudo, já no século XX, poder-se-ia dizer, desnecessária. Pois, a filosofia, dissolvida nas ciências tecnicizantes, deixa “de *desaguar* em um deus”²⁸. Nos tempos de Heidegger, a “notícia de que *o velho Deus está morto*”²⁹, já não é mais novidade. Portanto, se para o filósofo, “Filosofia é Metafísica”³⁰, e metafísica é onto-teo-logia³¹, sem a necessidade de um deus, a filosofia, no século XX, chega ao seu final³², ainda que restem tarefas para o pensamento. De alguma forma, aquilo que estamos tentando aqui.

Afinal, na esteira de Xenófanés, não estamos querendo apenas demonstrar que a questão de deus é tão fundamental para a filosofia que, diferentemente do que pensava Heidegger, deus entra na filosofia antes mesmo dela ter se tornado, com Platão e Aristóteles, metafísica³³. Pois, como pudemos ver, a filosofia do nosso *pré-socrático* já é um *olhar fixo com admiração* (*θεωρία*) o *mundo fenomênico* (*φύσις*) que acaba por vislumbrar o *θεος* e, portanto, está demonstrado que errou o filósofo alemão.

Considerações finais

Mas então era isso? Cumprimos o nosso intuito ao apontarmos para um suposto erro historiográfico do famoso filósofo? Mas o que é que ganhamos com isso? Talvez, quem sabe, adquirimos assim um pouco de fama também, ainda que seja por quinze minutos? Acho que não. Quem é que pode saber... Mesmo porque, na esteira de Xenófanes, julgamos, antes, que estamos até mesmo seguindo o filósofo. Seguimos o filósofo na medida em que nossa fala não quer apenas identificar com precisão o lugar aonde teria surgido, por primeiro, o conceito de um deus na historiografia da filosofia. Afinal, sabemos que “enquanto perquirimos a história da filosofia apenas historicamente, em toda parte, apenas descobriremos que o Deus nela entrou”³⁴. Não, isto nós já sabemos. Assim sendo, não é isso que o nosso título quer essencialmente nomear. Com ele, quer-se nomear uma tarefa. Tarefa esta que se estabelece como pergunta, pois é aquilo que mais nos espanta: como é que um deus acaba entrando na filosofia?

Pois, que ele entra, entra. Um fato que o filósofo não pretende negar. Antes pelo contrário, sabemos que, depois de tudo destruído, também Heidegger, na esteira de Xenófanes, vai em busca de deus³⁵. Havendo quem afirme, inclusive, que a “sua filosofia, sobretudo nos escritos posteriores, é sem dúvida uma teologia, embora radicalmente secularizada”³⁶.

Então é isto. Apenas isto: o que é para nós, não apenas espantoso, mas até mesmo um mistério, é que um deus, por fim, acabe entrando na filosofia. Mas, se é assim, chegou o momento de silenciarmos, pondo um fim em nossas palavras. Pois, afinal, o que é misterioso cala, revelando-se apenas no resguardo.

Notas

- ¹ A Faculdade IDC de Porto Alegre financiou a consecução desta pesquisa.
- ² Doutor em Filosofia, Professor Titular do Curso de Filosofia da Faculdade IDC.
- ³ “Antes do nascimento da filosofia, os educadores incontrastados dos gregos foram os poetas, sobretudo Homero, cujos poemas foram, como se disse com justiça, quase a Bíblia dos gregos, no sentido de que a primitiva gregidade

- buscou alimento espiritual essencial e prioritariamente nos poemas homéricos, dos quais extraiu modelos de vida, matéria de reflexão, estímulo à fantasia e, portanto, todos os elementos essenciais à própria educação e formação espiritual”(REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1993, . Vol. I. p. 19). “A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos Gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância. Homero foi apenas o exemplo mais notável desta concepção geral e, por assim dizer, a sua manifestação clássica”(JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 61).
- 4 GOMES, Pinharanda. **Filosofia grega pré-socrática**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987, p. 26.
- 5 “uma vez que todos primeiramente aprenderam de Homero”(Xenófanes, fr. 10).
- 6 “Embora haja remotas referências indirectas a Homero, a mais conhecida, e tida por mais antiga, é a de Xenófanes”(GOMES, 1987, p. 85). “Naturalmente que Anaximandro teve que sentir sua própria oposição a las deidades antropomórficas de la tradición cuando afirmaba audazmente que lo Ilimitado era lo Divino, rehusándose así a permitir que la naturaleza divina tomase la forma de distintos deuses individuales; pero es Jenófanes el primero que declara la guerra a los viejos dioses”(JAEGER, Werner. **La teología de los primeros filósofos griegos**. Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 47).
- 7 DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 18.
- 8 JAEGER, 1997, p. 47.
- 9 *Idem.*, 1995, p. 213.
- 10 “Auscultando não a mim mas ao Lógos, é sábio concordar que tudo é um”(Heráclito, fr. 50).
- 11 CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae**: as origens do pensamento grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 187.
- 12 “Heráclito, ao atacar os que praticavam a purificação pelo sangue e os que adoravam estátuas de deuses, por exemplo, foi provavelmente influenciado por ele (Xenófanes)”(KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 172).
- 13 GOMES, 1987, p. 31.
- 14 JAEGER, 1995, p. 190.
- 15 Para uma exposição, ainda que sumária, mas um pouco mais detalhada do que se está dizendo a respeito dos seis *Diálogos* referidos pode-se ver: AMARAL F., Fausto dos Santos. O poeta e o filósofo: as origens de um conflito originário. **Revista Grifos**. Chapecó, n. 19, Dezembro/2005, p. 207 – 217.
- 16 HIPÓLITO. *Ref.* I, 14, 3.
- 17 KIRK ; RAVEN ; SCHOFIELD, 1994, p. 172.

- ¹⁸ Para o estagirita, Xenófanes “não faz nenhuma declaração inequívoca”(ARISTÓTELES. *Met.* 986 b 20).
- ¹⁹ “Opiniões amplamente diversas têm sido sustentadas sobre a importância intelectual de Xenófanes. Assim, Jaeger (*Theology*, 52) refere-se à sua ‘enorme influência no desenvolvimento religioso posterior’, ao passo que Burnet (*EGP*, 129) afirmou que ‘ele teria sorrido, se tivesse tido conhecimento de que um dia havia de ser considerado como teólogo’. A depreciação de Burnet tem certamente muito de exagerado”(KIRK ; RAVEN ; SCHOFIELD, 1994, p. 172).
- ²⁰ “God is one. The emphatic opening of fr. 23 leaves no doubt that to Xenophanes this was important and essential. Nevertheless to see it in perspective it must be understood that question of monotheism or polytheism, which is of vital religious importance to the Christian, Jew or Moslem, never had the same prominence in Greek mind”(GUTHRIE, W. K. C. **A history of greek philosophy: the earlier presocratics and the pythagoreans.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997, v. 1., p. 375).
- ²¹ Como vimos, Aristóteles já chamou a nossa atenção para a polissemia poética das falas de Xenófanes. Ainda que, como um bom aluno da Academia, criticando-o justamente por isso.
- ²² Tais questões podem ser vistas em: GUTHRIE, 1997. Ou também em: REALE, 1993.
- ²³ JAEGER, 1997, p. 48.
- ²⁴ “Ninguém conhece, ou jamais conhecerá, a verdade sobre os deuses e sobre tudo aquilo de que falo: pois, ainda que, por acaso, alguém dissesse toda a verdade, mesmo assim não se daria conta disso”(fr. 34). “Contudo, não foi desde o início que os deuses tudo revelaram aos mortais: mas é a investigar que estes com o tempo descobrem o que é melhor”(fr. 18).
- ²⁵ JAEGER, 1997, p. 50.
- ²⁶ ROSS, Sir David. *A metafísica* de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. **Metafísica.** Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 27.
- ²⁷ Cf., *Met.*, 1026 a 20.
- ²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência, V, § 343. In: **Nietzsche.** São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- ²⁹ *Ibid.*, IV, § 285.
- ³⁰ HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: **Heidegger.** São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 95. (Coleção Os Pensadores)
- ³¹ “Ora bem, a metafísica ocidental desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia. Na aula inaugural, *Que é Metafísica?* (1929), a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento pro-dutor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teo-logia”(HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, p. 83).

- ³² “Na época presente a Filosofia chega a seu estágio terminal. Ela encontrou o seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na *práxis* social. O caráter específico desta cientificidade é de natureza cibernética, quer dizer, técnica. Provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o homem nele ocupa” (HEIDEGGER, 1996, p. 96).
- ³³ “Em Platão, a mudança da *avlhqeia* para a *~omoiwsij* em conexão com a interpretação da *ouvsia* enquanto *ivdea* torna-se o fundamento do estabelecimento do *avgagon* enquanto o próprio *aition*. Com isto o caráter *teológico* da metafísica está decidido porque agora e somente agora o ser e o maximamente ôntico são unidos enquanto o divino” (HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: metafísica e niilismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 160).
- ³⁴ HEIDEGGER, 1971, p. 84.
- ³⁵ “Depois da análise crítica da Metafísica como onto-teologia, em que Deus entra por uma exigência lógica e morre por força da subjetividade, Heidegger vai em busca de Deus. Apesar de sua crítica, por vezes áspera, das teologias e cristandades, a pergunta por Deus surge em Heidegger como uma espécie de temor sagrado de quem procura escutar o advento de Deus além e mais ao fundo das culturas existentes, viciadas pela Metafísica” (STEIN, Ernildo. **Nas fronteiras da antropologia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 237).
- ³⁶ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 14.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae**: as origens do pensamento grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

DIOGENES LAERTIUS. **Live of eminent Philosophers**. With an English Translation by R. D. Hicks. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1995. Vol. I, II.

GOMES, Pinharanda. **Filosofia grega pré-socrática**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

GUTHRIE, W. K. C. **A History of greek philosophy**: the earlier presocratics and the pythagoreans.. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Vol. 1

HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

_____. **Nietzsche**: metafísica e niilismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In*: **Heidegger**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **La teología de los primeros filósofos gregos**. Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1997.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. *In*: **Nietzsche**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1993. vol. I.

ROSS, Sir David. A metafísica de Aristóteles. *In*: **ARISTÓTELES. Metafísica**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

STEIN, Ernildo. **Nas fronteiras da antropologia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

Endereço para contato:

Rua São Matheos, 945/402

Porto Alegre/RS

CEP 91410-030

E-mail: faustodossantos@bol.com.br