

A noção de divindade ‘Una’ entre os filósofos pré-socráticos

Marcos José de Araújo Caldas¹

RESUMO

A noção de divindade ‘Una’ entre os filósofos pré-socráticos. Este pequeno ensaio é dedicado ao exame do discurso *theo-logico* entre os filósofos gregos arcaicos até o período socrático e de seu legado ao pensamento cristão primitivo. Ao analisarmos as sentenças dos pensadores gregos arcaicos, ‘linhagem’ a qual Sócrates também pertencia, constatamos que de fato os assim chamados *filósofos* partilhavam outra concepção do que seria a divindade, distante, portanto, da noção então em voga e próxima daquela expressada pelo cristianismo desde os seus primórdios.

Palavras-chave: filosofia grega; pré-socráticos; deus ‘uno’.

ABSTRACT

The notion of deity ‘One’ among the presocratics philosophers. This little essay is devoted to the examination of the *theo-logical* discourse among the Greek philosophers in the archaic times and its legacy to the early Christian thought. In reviewing the sentences of archaic Greek thinkers, we found that, in fact, the so-called *philosophers* shared a different notion of what would be the deity, far from their contemporaries, and next to that expressed by Christianity since its inception.

Key words: greek philosophy; presocratics; god ‘One’.

Ao longo de seu pontificado, o Papa João Paulo II (1978-2005) expressou uma profunda preocupação com os rumos que a Igreja tomara, em especial com a transmissão do Evangelho ao seu rebanho. Foram proclamadas nesta época inúmeras cartas e declarações com o intuito de externar esta preocupação e indicar o caminho a seguir¹. Um dos documentos que mais alcançou relevo foi a declaração “*Dominus Iesus* sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja”, expedida em 2000². Nela, o então cardeal Ratzinger, futuro Papa Bento XVI, à frente da Congregação para a Doutrina da Fé, alertava para os desvios cometidos na anunciação da Palavra. A mensagem parecia não mais se fazer entender, não mais encontrava abrigo onde antes era zelosamente guardada, na mente e no coração de milhões de fiéis. Já se

¹ Graduação em Filosofia pela Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil (1992), graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (1992), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (1998) e Philosophy Doctor (Doutorado em Filosofia com formação Multidisciplinar em História Antiga, Filologia Clássica e Literatura Iberoromânica) pela Rheinische Friedrich Wilhelms Universität Bonn (2002). Bolsista prodoc da Universidade Federal Fluminense entre os anos de 2003 e 2006. Atualmente é professor adjunto III de História Antiga e Teoria da História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e membro do PLURALITAS / UFRRJ / CNPq.

fazia quase trinta anos desde o Concílio do Vaticano II, quando a Igreja procurava se posicionar mais firmemente diante dos desafios do mundo moderno. Após três décadas, era necessário um amplo esforço para fazer frente a uma série de novos problemas que uma nova ordem mundial trazia à baila. Em suas palavras, era preciso combater o relativismo, o subjetivismo e o ecletismo, aprofundar a reflexão teológica de modo a assegurar a transmissão de “conteúdos doutrinários imprescindíveis, que podem ajudar a reflexão teológica a amadurecer soluções de acordo com o dado da fé e em correspondência com as urgências culturais do nosso tempo”³. Para issourgia “voltar a expor a doutrina da fé católica em propósito, indicando, ao mesmo tempo, alguns problemas fundamentais que se mantêm abertos a ulteriores aprofundamentos, e confutar algumas posições errôneas ou ambíguas”⁴, enfim, fazer um balanço doutrinário de modo a repor as questões em seus eixos e preencher vazios e distorções contrárias à fé católica. Neste empenho revigorante, cabia à Igreja reafirmar a convicção já proposta no Concílio do Vaticano II a propósito da ‘verdadeira religião’: «Acreditamos que esta única verdadeira religião se verifica na Igreja Católica e Apostólica, a qual o Senhor Jesus confiou a missão de difundir a todos os homens, dizendo aos Apóstolos: “Ide, pois, fazer discípulos de todas as nações, baptizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinai-lhes a cumprir tudo quanto vos mandei” (Mt 28,19-20). Por sua vez, todos os homens estão obrigados a procurar a verdade, sobretudo no que se refere a Deus e à sua Igreja, e a abraçá-la e pô-la em prática, uma vez conhecida »⁵. Como se verifica na citação acima, reafirma-se o papel de Jesus e de sua mensagem na história dos homens, o ponto para onde converge toda mensagem salvífica e de onde ela parte: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap 22,13) ».⁶ Este relevo do Filho do Homem deusas não é novo, ao contrário, ele pertence a toda a história da salvação, desde o Gênesis; novo, no entanto, foi a tônica de um diálogo inter-religioso que se estabeleceu com base nas posições acima mencionadas. Ainda que admitindo o conteúdo de outras tradições religiosas que não católicas e de que nelas houvesse certos elementos procedentes de Deus, deixava-se claro que essas outras tradições constituíam apenas um estágio preparatório ou complementar à tradição Católica, nem “se lhes pode (...) atribuir a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos”⁷, uma vez que “com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus quis que a Igreja por Ele fundada fosse o instrumento de salvação para *toda* a humanidade (cf. At 17,30-31)”⁸. E prossegue: “Esta verdade de fé nada tira ao facto de a Igreja nutrir pelas religiões do mundo um sincero respeito, mas, ao mesmo tempo, exclui de forma radical a mentalidade indiferentista « imbuída de um relativismo religioso que leva a pensar que “tanto vale uma religião como outra” ». Se é verdade que os adeptos das outras religiões podem receber a graça divina, também é verdade que *objectivamente* se encontram numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação”⁹. Ao exaltar a singularidade e a exclusividade da figura de Cristo para o gênero humano e para a História, o documento procurava deixar claro o papel inaugural da mensagem de Cristo na história do Homem de que ela não encontrava similaridade em tradições pagãs antecessoras e nem no judaísmo monoteísta de que era herdeiro direto: “É sobre esta consciência do dom de salvação único e universal dado pelo Pai por meio de Jesus Cristo no Espírito (cf. Ef 1,3-14), que os primeiros cristãos se dirigiram a Israel, mostrando que a salvação se alcançava para além da Lei, e enfrentaram o mundo pagão de então, que aspirava à salvação através de uma pluralidade de deuses salvadores”¹⁰. A radicalidade da mensagem de Cristo fundava um outro tempo na história, inigualável a qualquer coisa até então existente. Nada é preciso dizer sobre as repercussões e o mal estar que essas declarações causaram. Ao não reconhecer a enorme herança de antanho e apartar-se de seu passado pagão e judaico, o cristianismo nascente, segundo se nota, dotava-se de algo ímpar, singular, ‘superior’, fundando uma outra

tradição. A ênfase na originalidade da mensagem cristã era a via que o documento encontrava para a Religião ‘sair do curso da história’ e começar um outro tempo. Há ainda um outro agravante. Como indica W. Jaeger, “desde o século XIX há a tendência cada vez maior a perder de vista (...) a função religiosa da filosofia grega, ou pelo menos, a considerar esta solene roupagem como a simples casca do ovo”.¹¹ Ora, ao despir a Filosofia grega de seu conteúdo religioso, cria-se uma situação semelhante àquela vivida pelo pensamento cristão dos primeiros tempos, isto é, o do não reconhecimento da contribuição decisiva que representou a Religião, particularmente o Mito, na construção do edifício filosófico grego. Entretanto, não foram poucos os autores desde a Antiguidade, que percorreram o caminho inverso e procuraram demonstrar o quanto o cristianismo nascente era tributário da tradição pagã e judaica¹². Para esses autores, afirmar tal fato era, na verdade, reafirmar a fé na religião, isto é, no caráter histórico e verdadeiro desta religião, indicando o quanto de racional, e não místico, esta fé se lhes apresentava. Isso porque boa parte dos autores que apoiaram esta linha de raciocínio entende o quanto a tradição pagã, em especial a filosofia grega, contribuiu para que a verdade, seja lá qual fosse, fosse alcançada, não pela via revelada ou mística, mas pela especulação racional. A rigor, trata-se de redimensionar a questão da Revelação ou da Religião Revelada: de um lado negar à razão o caráter de única fonte de conhecimento humano e de outro, admitir o papel decisivo desta mesma razão em demonstrar os “Preâmbulos da Fé (a existência de Deus, o fato da Revelação)”¹³, impedindo que a Religião Católica descambasse em puro fideísmo, sem a mediação da “teologia natural” ensinada pela Igreja, de cuja guarda depende aquela Fé. Ao suprimir a tensão entre Fé e Razão, alguns intelectuais não apenas esmeravam-se em reafirmar a confiança nos “grandes mestres do pensamento cristão”¹⁴, mas também revalidavam “os princípios fundamentais da razão”¹⁵ inaugurados pela filosofia grega. Para isso, tomados em seu conjunto, aos filósofos gregos era decantada a sua veia religiosa e reafirmada a sua preocupação com o conhecimento racional. Deste modo, o cristianismo, tal qual a figura de seu fundador, Jesus Cristo, símbolo máximo da unidade dos planos humano e divino, da transcendência e da imanência, aparecia como uma síntese entre a face escrupulosamente religiosa judaica e o rigor racional dos filósofos e pensadores gregos. O cristianismo primitivo ganhava ares de gravitar distante daquele mundo, embora estivesse sujeito às forças de seu magnetismo. Não apenas entre historiadores, mas também entre filósofos e teólogos modernos, essa interpretação conseguiu apoio e monografias¹⁶. Sublinhando a natureza racional do pensamento grego, principalmente entre os filósofos, o pensamento moderno acabara por produzir uma linhagem de homens fora de seu tempo. Não lhes importava, por exemplo, o fato de que Sócrates negasse veementemente as acusações de impiedade e reafirmasse a sua crença nas divindades, pois isso lhes parecia ter menor importância do que o fato de Sócrates (470 – 399 a.C.) conduzir todo processo de modo sereno e racional. Ao contrário, a deduzir de suas sentenças na *Politéia*, suas preocupações com as qualidades divinas e com o modo de conhecê-las parecem ter estado no centro de sua atenção. Daí que soa estranho a um historiador moderno a ideia de Sócrates ser acusado de introduzir novos deuses, reduzindo isso a uma conspiração mesquinha e casual, a uma intriga privada de seus adversários¹⁷. Tampouco parece verossímil outra hipótese: a de que Sócrates foi mais uma “vítima do regime”. Suas atitudes em prol de Esparta podem, por certo, ter levado aquele desfecho, mas não parecem determinantes. Pesa-lhe ainda outra versão de acusação, ainda mais grave: a de ser influenciado por uma concepção religiosa oriental.¹⁸ Talvez o melhor caminho a seguir fosse examinar as bases da denúncia, de *a)se/ beia* (impiedade). Novamente nos voltamos a Platão e somos reconduzidos às palavras de Sócrates sobre a crença em Deus e de como conhecê-lo: em primeiro lugar Sócrates desqualifica Homero e Hesíodo como fontes deste conhecimento (sobre Deus), chamando-os de mentirosos¹⁹; em segundo lugar, ensina como

representar Deus tal qual Ele é, isto é, essencialmente, apresentando-O, em certa medida, como único, imutável e eterno²⁰; em terceiro lugar, afastando toda e qualquer dúvida sobre os efeitos nocivos da intervenção divina em nosso mundo uma vez que o Bem Supremo – Deus - só pode causar o Bem, ainda que, como esclarece, a maior parte do que nos acontece sejam males.²¹ Platão sintetizava neste trecho de sua *Politéia* as linhas de força de uma *theo-logia*, de um discurso sobre a deidade, inaugurada por seus antecessores filósofos, que seguia uma via tripla, a saber: a) desautorizando, ou mesmo difamando, as formas convencionais de transmissão e assimilação da tradição religiosa, isto é, de forma *mito-poética*; b) sublinhando o caráter de “princípio supremo”²² - Uno - e de “causa primigênia”,²³ fonte das coisas materiais e espirituais e c) tomando a noção de *imanência*, entendida “não apenas como o resultado do ser considerado, e apenas dele, mas tudo aquilo de que este ser participa ou para que tende, mesmo quando esta tendência só pode passar a ato por intervenção de um outro ser”²⁴, portanto, “o oposto daquilo que é acidental e extrínseco, transitório e transitivo, simplesmente exterior ou definitivamente exteriorizado”²⁵, como condição *sine qua non* do conhecimento de Deus. Essa compreensão diferia, e muito, da crença geral da época, embora já fosse defendida por alguns contemporâneos. Na verdade, uma longa linha de pensadores já se debruçara sobre tal problema muito antes de Sócrates e continuou a lançar um olhar sobre o tema até bem depois da chegada do Cristianismo²⁶. Uma velha tradição firmada em Aristóteles²⁷ confere a Thales de Mileto (624- 547 a.C.) o início da especulação filosófica. Segundo Nietzsche²⁸: “A filosofia grega parece ter começado com uma ideia disparatada, (ou seja) com a proposição de que a Água é origem e nutriz de todas as coisas: é realmente necessário manter-se aqui em silêncio e tomar isto a sério? Sim, e por três razões: primeiro porque essa ideia afirma algo da origem das coisas; segundo, porque ela assim o faz sem (recorrer à) imagem ou (à) fábula e, finalmente, terceiro, porque nela, ainda que apenas em forma de crisálida, está embutido (o seguinte) pensamento: tudo é um”. Como se nota, o início da filosofia depende de qual acepção a palavra Filosofia evoca. No caso de Thales, a filosofia parece ter se iniciado com a chamada ‘cesura metafísica’²⁹, isto é, quando se separam e se identificam uma ‘verdadeira realidade’ de uma ‘realidade aparente’. A essa ideia conecta-se outra: a de que há um ‘Ser’ verdadeiro por trás das coisas e que não é apreendido com facilidade pelo senso comum. Em Thales, esse ‘Ser’ principal, fonte de todas as coisas, é a Água que possui no mundo aparente muitas formas, muitas realidades, as quais, por sua vez, são, em certo grau, apreensíveis pela razão do Homem. É então possível captar a ‘realidade verdadeira’, metafísica, por intermédio da realidade aparente. Esse processo não recorre necessariamente à experiência, mas antes à observação e à dedução. A noção de uma ‘realidade aparente’ não é nova: dela se serviam os inúmeros mitos para interpretar realidades intangíveis ao Homem. Nova, sim, é a *forma* em que isso ocorre, lançando mão não da fábula, isto é, do mito, como diz Nietzsche, mas do *logos* (do argumento), e, simultaneamente, fixando no *mundo* ‘uma *única*’ origem de todas as coisas. Portanto, não se trata de divinizar a *água* ou qualquer outro princípio físico, mas antes de postular outra forma de conhecimento do Princípio de todas as coisas. É de Thales também outra sentença, aparentemente contraditória ao teor racional da primeira: *pa/ntaplh/rhqew=n* (tudo [está] cheio de deuses)³⁰, inaugurando o princípio de *imanência*. Ora, a imanência como meio de conhecimento das coisas divinas expropria, como vimos, aquilo que é exterior e acidental, notadamente os modos institucionalizados de comunicação com os deuses, fosse ele o rito sacrificial no templo ou a inspiração do poeta. Assim é que Xenófanes (ca. 570 – 475/470 a.C.) ainda no século VI³¹:

πάνταθεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
ὄσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἔστιν,
κλέπτειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

“Tudo aos deuses atribuíam Homero e Hesíodo,
O que entre os homens é injúria e censura,

Roubar e cometer adultério e enganar uns aos outros.”

Assim, afastadas as formas tradicionais de conhecimento das coisas divinas, a deidade Una já se insinuava:

“εἰ(=j qeo\j e)/n te qeoi=si kai\ a)nqrw/poisi me/gistoj
ou)/ti de/majqrhntoi=sin o(moi/ioj ou)de\ no/hma” (26 G.-P = 23)³².

“Um Deus é entre os deuses e os Homens o Maior

O qual não é semelhante ao corpo nem ao ‘espírito’ de mortais.”

À cesura metafísica corresponderá outra, a ‘cesura gnosiológica’. Por muito tempo, a filosofia conviverá – e mesmo fará uso – do mito como forma de conhecimento e interpretação do mundo em que se vive. Os deuses são potências com gêneros distintos (masculinos e femininos) que manifestam sua força das mais diferentes formas sem que isso signifique que retirem de sua masculinidade ou feminilidade o seu poder. No que concerne ao poder, são, ao contrário, impessoais, e por isso, muitas vezes, aparecem designados meramente como *o* (qeo/j – ho Theós, ou o ‘Deus’. Expressam em sua máxima grandeza as qualidades e os valores que lhes são concernentes – a Beleza, a Ira, a Coragem, o Poder etc. Até aqui nada há que denote um princípio criador inteligente. A separação parece ocorrer quando Heráclito (ca. 500 a.C.) aproximou dessa concepção um Princípio inteligente e igualmente Uno, substituindo *o Deus o* (qeo/j – ho Theós) por uma entidade inteligente, neutra, *tó Sophon* (to\ sofo/n), ou ‘aquilo que é sábio’, em sentido neutro³³:

“...ei)=naiga\r e(\n to\ sofo/n, e)pi/stasqaignw/mhn, o(te/h e)kubē/rnhsepa/nta dia\ pa/ntwn”

(Uma [coisa] é, pois, sábia: ser capaz de conhecer o que conduz tudo por meio de tudo) (41 DK)

E alguns fragmentos depois, precisa:

“ou) e)mou=, a)lla\ tou= lo/gou a)kou/santaj o(mologeí=n sofo/n e)stin e(\n pa/nta ei)=nai” (50 DK)

“não de mim, mas tendo ouvido do *logos*, é sábio re-conhecer que tudo é um”.

Em Anaxágoras (ca.500-428 a.C.), o princípio inteligente ganha mais força e até mesmo um epíteto, assim chamado *nous*: “e)n panti\ panto\j moi=ra e)/nestiplh\ n nou=j. e)/stin oi(=si de\ kai\ nou=j e)/ni” (em tudo contém de tudo uma parte, exceto nou=j. Mas também em algumas há nou=j)^{34,35}.

Ora, o campo de atuação do mito era a Religião ritualmente exercida. Ao sobrepor as ideias metafísicas de Ser Uno, Eterno e Imutável ao Mito, os filósofos e pensadores gregos passaram a edificar novas bases para a Religião, deslocando ‘os seres’ da divindade exterior para o ‘Ser’ impessoal por antonomásia, prescindido do rito. Levará pouco tempo para que Parmênides (ca. 515/510 – 450 a.C.), outro filósofo grego, determine este ‘Ser’ incriado, eterno e Uno:

““mo/noj d” e)/ti mu=qoj o(doi=o

lei/petai w(j e)/stin: tau/thi d” e)pi\ sh/mat” e)/asi,

polla\ ma/P”, w(j a)ge/nhton e)o\n kai\ a)nw/leqro/n e)stin,

e)stiga\r ou)lomele/j te kai\ a)treme\j h)d” a)te/leston:

ou)de/ pot” h)=n ou)d” e)/stai nu=n e)/stin o(mou= pa=n,
e(/n, sunexe/j (...))”

“Só ainda um único mito (discurso) de uma via resta, que É. e sobre esta [via] indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno, contínuo”.³⁶

Nota-se, com toda a clareza, o tipo de linguagem empregada na *theo-logia* dos filósofos que produz uma nova série de predicados ao Deus – Imperecível, Incriado, Imortal, Uno, Infinito etc., incompatível com aquilo que era familiar a qualquer grego quando deidades eram invocadas (Poderoso, Belo, Forte, Bravo, Rápido etc)³⁷. Ainda como parte desta *theo-logia*, encontramos uma nova forma de *conhecimento* da deidade feita agora, não por intermédio, por exemplo, de fórmulas rituais, entoadas de modo solene em diferentes cultos, com a epifania usual, mas antes por meio de proposições categóricas ordenadas consoante critérios de premissas e conclusões, portanto, enunciados de caráter lógico especulativo. Não há nada que indique que essa nova forma de conhecimento não pode também ser designada como crença ou como *theo-sofia*, ainda que apenas bosquejada. Não há aquela *theo-sofia* preconizada por autores apologetas dos primeiros séculos do cristianismo com o fito de demonstrar uma harmonia hipostática entre as crenças e filosofias pagãs e a revelação cristã encontrada nas escrituras³⁸; tampouco far-se-á uso da noções de gnósticos modernos, tais quais Shuon e outros, que defendem a delirante tese de um ‘conhecimento superior’ latente e atávico, por séculos e séculos, entre pensadores das mais distintas correntes³⁹. O termo aqui se refere antes à preocupação de tais pensadores quanto à reflexão *lógica* do ‘ser’ divino. No mais das vezes, o que se vê é um afastamento da crença popular como na sentença de Antístenes (ca. 445 – 365 a.C.):

“*Atque etiam Antisthenes in eo libro qui physicus inscribitur popularis deos multos naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum.*”⁴⁰

(e também Antisthenes, em um livro o qual ele intitulou *Physicus*, diz que os deuses dos populares são muitos e o da natureza um (literalmente uno), e [com isso] destrói a substância e a natureza dos deuses)

Não apenas fica patente aí a diferença entre as crenças professadas pela população e a crença postulada pelo filósofo, mas, principalmente, permanece a ideia de que o princípio filosófico de Antisthenes é um Deus *logicamente* Uno;⁴¹ ao menos é essa a conclusão de Cícero.

Nossa hipótese, portanto, postula que o pensamento *Theo-sophico* apropria-se do discurso filosófico, tornando-o *Theo-logico*, isto é, um discurso sobre deus e a divindade. Ele, portanto, remete-nos a uma terceira categoria que não será reconhecida nem pela autoridade religiosa, nem pelo pensamento filosófico. A construção, ao longo dos séculos, desse discurso, aponta para um tipo de autoridade *racional*, o *sophos* ou *theo-sophos* que aos poucos vai se firmando, fundindo em uma só categoria o *philosophose otheologos*.

CONCLUSÃO

Neste apanhado breve, parcial e imperfeito dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos, fica evidente que a linguagem religiosa e a sua crença interferiram na confecção dos argumentos de tipo racional. No estágio atual da pesquisa, não é possível ainda entrever até que ponto isso influenciou a religião dita popular, sua forma de conceber e conhecer a divindade, mas

já fornece pistas, por exemplo, sobre o motivo da gradual inclinação de 'escolas' filosóficas em adotarem um conteúdo esotérico – *superstitio* (superstição) - e se transformarem em seitas, em oposição à *Religio licita*. O surgimento do cristianismo no século I não foge a essa caracterização⁴². Encarada como mais uma *superstitio* e reconhecida à seita cristã, em certa medida, um conteúdo doutrinário, o cristianismo nascente não foge às influências do ambiente intelectual que o circunda. Lembrando M. I. Finley, “É impossível fazer tábula rasa do passado, por mais completa que seja a mudança da postura intelectual.”⁴³ Por mais que se reivindique a originalidade da mensagem cristã em seu nascedouro, ela não é *a-histórica*. Talvez este seja exatamente um dos motivos por ela ainda permanecer viva.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metaphysica*, ed. W.D. Ross

ARISTÓTELES. *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]: 1:980a21-`1028a6; 2:1028a10-`1093b29. Cod : 80,635 : Phil. : corrected

CÍCERO, M. Tullius. *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia* - Fasc. 45 - De Natura Deorum. Lipsiae : in aedibus B.G. Teubneri, 1933.

DECLARAÇÃO **Dominus Iesus**. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus_iesus_po.html. Acessada em 13 Jan2008.

DIEHL, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Walther Kranz. Publisher, 10 edição. (Org. por W. Kranz), 3 volumes, 1960.

LACTANTIUS, Lucius Caелиus Firmianus. *Divinae Institutiones* - Patrologia Latina. Paris: Migne, t. VI, 1844.; trans. J.-A.-C. Buchon, Paris: Delagrave, 1882.

PLATÃO. *A República* (Politéia). São Paulo: ed. Nova Cultural, Trad. E. Corvisieri, 1997.

BEATRICE, P. F. *Anonymi Monophysitae Theosophia – An Attempt to Reconstruction*. Supplements to Vigiliae Christianae Brill. Leiden. Boston: Brill, 2001.

ATHANASSIADI, P. & FREDE, M. (ed). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon / Oxford Press, 1999.

BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1993.

COLLANTES, J. *A Fé Católica – Documentos do Magistério da Igreja: das origens aos nossos dias*. Trad. P. Rodrigues. Rio de Janeiro: Lumen Christi; Anápolis, GO: Diocese de Anápolis, 2003.

GRANT, Robert M. **La Gnose et les Origines Chrétiennes**. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

GUENÓN, René. In: **Études sur la Franc Maçonnerie et le Compagnonage**, T. I, p.257, *apud* ROBIN, Jean. **René Guénon, Testimone della Tradizione**. Catania: ed. Il Cinabro, 1993.

HARNACK, A. Von. **History of Dogma**. Boston: Little, Brown & Co., Vol. 1, 3a. edição, 1901.

JAEGER, W. **Paideia – A Formação do Homem Grego**. Trad. A. M. Parreira. Lisboa: ed. Aster, s.d.

JAEGER, W. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Trad. T. L. Pérez. Lisboa: ed. 70, 2002.

LALANDE, A. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MORTLEVY, R (trad. para o alemão Alois Kehl) e B IV, Colpe, C. (com exaustiva bibliografia) *Gnosis I (Erkenntnislehre)*. In: Klauser, Th. *et alii* (orgs.) - **Reallexikon für Antike und Christentum – Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt**. Stuttgart: ed. A. Hiersemann, 1980.

NIETZSCHE, F W. **Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen**. Vol. 3, 1. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe em 15 Volumes *KSÄ*, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (org.). München und New York, 1980.

PUECH, Henri-Charles. **En Quête de la Gnose**. Paris: Gallimard, Vol.I, 1978.

SCHUON, Frithjof. **Comprendre l' Islam**. Paris: Ed. du Seuil, 1976.

WIELAND, W. (org.). **Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung**. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.

Notas

(Endnotes)

1 Cf. as encíclicas *Redemptorhominis* (1979) e *Veritatis Splendor* (1993).

2 Declaração *Dominus Iesus* Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus_iesus_po.html. Acessado em: 06.06.2008.

3 *Ibidem*. Intr. § 3.

4 *Ibidem*.

5 *Idem*, conclusão § 23.

6 *Idem* III § 15.

7 *Idem* VI § 21.

8 *Ibidem* V § 22.

9 *Ibidem*. V § 22.

10 *Idem* III § 13.

11 Jaeger, W. – *Paideia – A Formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. Lisboa: ed. Aster, s.d.. pg. 816-817, que no mais se concentra em explicar a relação entre Bem e Deus em Platão. Cf. também para um desenvolvimento de sua opinião Jaeger, W. – *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Trad. T. L. Pérez. Lisboa: ed. 70, 2002. pg. 15, nota 02: “ A chamada história geral da religião abordou a influência religiosa estrangeira no Cristianismo primitivo

numa frente mais ampla, mas também aflorou a influência dos Gregos. Por outro lado, um impacto directo da filosofia grega no Novo Testamento e, em particular, em S. Paulo, que escolas anteriores de estudos teológicos (p.ex., a de D. F. Strauss) costumavam presumir, não foi confirmado pela investigação histórica moderna. Havia por certo muitas idéias filosóficas no ar, mas isso não é o mesmo que uma influência doutrinal demonstrável, p. ex., de Sêneca em S. Paulo, como foi presumida pela escola de teologia de Tubinga em meados do século XIX. De maneira geral, este tipo de influência doutrinária da filosofia grega no pensamento cristão pertence a gerações subsequentes”.

12 Harnack, A. von – History of Dogma. Vol. 1, 3a.edição. Boston: Little, Brown & Co., 1901. pg. 135. “A filosofia grega exerceu a maior influência não somente sobre o modo cristão de pensar, mas também, por meio deste, sobre as instituições da Igreja.” “Greek philosophy exercised the greatest influence not only on the Christian mode of thought, but also through that, on the institutions of the Church”.

13 Collantes, J. – A Fé Católica – Documentos do Magistério da Igreja: das origens aos nossos dias Trad. P. Rodrigues. Rio de Janeiro: Lúmen Christi; Anápolis, GO: Diocese de Anápolis, 2003. Cap. 1, pg. 47.

14 Como Paulo VI denunciou. Cf. Collantes, J. - Idem, pg. 47, nota 05.

15 Ibidem.

16 Bibliografia reunida em Burkert, W. – Religião Grega na Época Clássica e Arcaica. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fund. CalousteGulbenkian, 1993. pp. 581-633.

17 Finley, M. I. – Aspectos da Antiguidade. Trad. M. B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991. pg. 82 - 83. “Por que Sócrates foi julgado em 399? Minha resposta é tão pouco sensacional quanto poderia ser, e é precisamente a resposta que nos dá a carta atribuída a Platão: Sócrates foi acusado por algum acaso. Ânito, Meleto e Lícon uniram-se por razões pessoais, sobre as quais não podemos senão especular.”

18 Cf. Afnan, R. M. – Zoroaster's Influence on Anaxagoras, the Greek Tragedians and Socrates. Nova Iorque: Philosophical Library, 1969.

19 Plat. *Polít.* II, 377 d. “Eles [Homero e Hesíodo] compuseram alhures mitos mentirosos que foram e continuam sendo contados aos Homens”

20 Plat. *Polít.* II, 379 a. Trad. E. Corvisieri. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1997. “ como segue, vou dizer-te: como Deus é assim ele deve ser sempre representado”; Plat. *Polít.* II, 382 e. Trad. E. Corvisieri. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1997 “E Deus é essencialmente simples e verdadeiro, em atos e palavras. Deus não muda de forma e não os outros, nem por simulacros nem por discursos nem pelo envio de sinais, no estado de vigília ou nos sonhos”.

21 Plat. *Polít.* II, 379 c. Trad. E. Corvisieri. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1997. “Assim, Deus, dado que é bom, não é a causa de tudo, como se pretende vulgarmente; é a causa apenas de uma pequena parte do que acontece aos homens, e não o é da maior, já que os nossos bens são muito menos numerosos que os nossos males e só devem ser atribuídos a Ele, enquanto para os nossos males devemos procurar outra causa, mas não Deus”.

22 Jaeger, W. – Paidéia – A Formação do Homem Grego. *op. cit.* Pg. 816.

23 Ibidem.

24 Lalande, A. – Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1993. pg. 521.

25 Idem, pg. 520.

26 Athanassiadi, P. e Frede, M. (ed). – Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxford: Clarendon /Oxford Press, 1999.

27 Aristot. *Metaphys.* A 3. 983b 19-22.

28 Nietzsche, F W. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Vol. 3, 1. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden KSA, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (org.). München und New York 1980. “Die griechische Philosophie scheint mit einem ungereimten Einfalle zu beginnen, mit dem Satze, daß das *Wasser* der Ursprung und der Mutterschooß aller Dinge sei: ist es wirklich nöthig, hierbei stille zu stehen und ernst zu werden? Ja, und aus drei Gründen: erstens weil der Satz etwas vom Ursprung der Dinge aussagt und zweitens, weil er dies ohne Bild und Fabelei thut; und endlich drittens, weil in ihm wengleich nur im Zustande der Verpuppung der Gedanke enthalten ist: alles ist eins”. Pg. 3 (361 do terceiro volume).

29 Wieland, W. (org.) – Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Stuttgart: PhilippReclam, 2001.

30 Note-se a ausência do emprego de artigo definido. Não é pois “o mundo está pleno *dos* deuses”, e sim, “o mundo está pleno *de* deuses”.

31 Xenófanes (15 G.- P = 11 DK). Sólon denuncia: “polla\ yeudontai a)oidoi/” (os poetas mentem muito)(25 G.- P = 29 West = 21 Diehl).

32 O qual conta com a opinião de Aristóteles (Met. I, 5, 986 b 21-25).

33 West, M. – Towards Monotheism. In: Athanassiadi, P. e Frede, M. (ed). – Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxford: Clarendon /Oxford Press, 1999. pg. 36.

34 DK B 11. Cf. em Simpl. *Phys.* 164, 22.

35 É preciso dizer que estas noções não forma um *continuum* de idéias articuladas entres os ‘filósofos’, ou mesmo uma ‘escola’.

36 DK 8, 1-6. Trad. de J. Cavalcante de Souza. Os Pré-Socráticos

37 Há uma profusão deles já em Homero. Zeus é Poderoso, Forte, Hera, Magnífica etc.

38 Beatrice, P. F. – *Anonymi Monophysitae Theosophia – An Attempt to Reconstruction*. Supplements to *Vigiliae Christianae* Brill. Introdução, xx.

39 Schuon, Frithjof - Comprendre l’Islam, Ed. du Seuil, Paris, 1976.. Grant, Robert M - *La Gnose et les Origines Chrétiennes*, Seuil, Paris, 1964. Guénon, René - in *Étude sur la Franc Maçonnerie et le Compagnonage*, T. I, p.257, *apud* Robin, Jean - René Guénon, *Testimoné della Tradizione*, ed Il Cinabro, Catania 1993. Mortley, R (trad. para o alemão Alois Kehl) e B IV, Colpe, C. (com exaustiva bibliografia) *Gnosis I (Erkenntnislehre)*. In: Klauser, Th. *et alli* (orgs.) - *Reallexikon für Antike und Christentum – Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Stuttgart: ed. A. Hiersemann, 1980. Puech, Henri-Charles - *En Quête de la Gnose* Vol.I Gallimard, Paris, 1978.

40 Cícero, *nat. deor.*I, 32.

41 *Antisthenes multos quidem esse populares deos, unum tamem naturalem, summae totius artificem* (Antisthenes disse que os deuses do povo são muitos embora o deus da natureza fosse um, artífice de todo universo) Lact. Div. Inst. I, 5, 18. Patrologia Latina, ed. Migne, t. VI, Paris, 1844.; trans. J.-A.-C. Buchon, Paris, Delagrave, 1882

42 Uma carta de C. Plínio (61/62 – 112 d.C.) ao imperador Trajano (98-117 d.C.) revela-nos o conhecimento que se tinha por parte da autoridade romana sobre o movimento cristão. “Eu não encontrei nada mais do que uma *superstição* (superstitio) distorcida e exagerada. (...) Ficou-me claro que a coisa toda é digna de consulta, principalmente por causa do número de riscos. Pois muitos, de todas as idades, de todas as ordens, também de ambos os sexos estão em perigo ou cairão em perigo. Pois não apenas sobre comunidades, mas também sobre vilas e campos, o contágio desta superstição pervagou”. Plinius, *X Epistulae* 96 e 97. C. Plinius Caecilius Secundus. *Epistulae C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decem*, ed. R. A. B. Mynors, 1966.

43 Finley, M. I. – *op.cit.*pg. 204.