

A CONCEPÇÃO DE DEUS ENTRE GREGOS E ROMANOS: DA MITOLOGIA E FILOSOFIA CLÁSSICAS À TEOLOGIA CRISTÃ

Rodrigo Pereira da Silva¹

Resumo: Este ensaio examina como gregos e romanos conceberam a divindade e de que modo essas concepções, filtradas pela filosofia clássica e pela religião oficial de Roma, chegaram à teologia cristã. Parte-se da religiosidade grega anterior a Homero e dos poemas homéricos e hesiódicos, nos quais os deuses aparecem antropomórficos, caprichosos e sujeitos ao destino, e se analisam noções como *hamartia*, *hubris* e *themis*, além da busca por heróis que mediassem entre humanos e deuses. Em seguida, discute-se a crítica filosófica ao politeísmo, de Xenófanos a Sócrates, Platão e Aristóteles, com atenção ao *daimōn* socrático, ao demiurgo platônico e ao primeiro motor aristotélico, cujas ideias de atemporalidade e imobilidade divina marcaram a teologia posterior. A religião romana é acompanhada nos períodos monárquico, republicano e imperial, com destaque para a teologia tripartida de Varrão, o culto ao imperador e a *interpretatio* aplicada aos deuses dos povos conquistados. Por fim, o ensaio apresenta a resposta de Paulo a esse ambiente e aponta três fatores que afastaram a teologia pós-apostólica de suas raízes bíblicas: o distanciamento do judaísmo, o apreço excessivo pela filosofia grega e as concessões feitas a partir de Constantino. A filosofia pode contribuir para o discurso teológico, desde que não ocupe o lugar das Escrituras na formulação da doutrina de Deus.

Palavras-chave: doutrina de Deus; mitologia grega; filosofia clássica; religião romana; teologia cristã.

THE CONCEPT OF GOD AMONG GREEKS AND ROMANS: FROM CLASSICAL MYTHOLOGY AND PHILOSOPHY TO CHRISTIAN THEOLOGY

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Faculdade de Teologia N. S. Assunção e em Arqueologia Clássica pela Universidade de São Paulo. Mestre em Teologia Patrística pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de Ensino do Nordeste e em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção. Professor de Teologia e Arqueologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). Curador do MAB, Museu de Arqueologia Bíblica do UNASP. E-mail: rodrigo.silva@unasp.edu.br



Abstract: This essay examines how Greeks and Romans conceived of the divine and how those conceptions, filtered through classical philosophy and the official religion of Rome, reached Christian theology. It begins with Greek religion before Homer and with the Homeric and Hesiodic poems, in which the gods appear anthropomorphic, capricious and subject to fate, and it analyzes notions such as *hamartia*, *hubris* and *themis*, as well as the search for heroes who could mediate between humans and gods. It then discusses the philosophical critique of polytheism, from Xenophanes to Socrates, Plato and Aristotle, with attention to the Socratic *daimōn*, the Platonic demiurge and the Aristotelian prime mover, whose ideas of divine timelessness and immobility shaped later theology. Roman religion is traced through the monarchic, republican and imperial periods, with emphasis on Varro's tripartite theology, the imperial cult and the *interpretatio* applied to the gods of conquered peoples. Finally, the essay presents Paul's response to this environment and identifies three factors that drew post-apostolic theology away from its biblical roots: the break with Judaism, an excessive regard for Greek philosophy and the concessions made from Constantine onward. Philosophy can contribute to theological discourse, provided it does not take the place of Scripture in formulating the doctrine of God.

Keywords: doctrine of God; Greek mythology; classical philosophy; Roman religion; Christian theology.

LA CONCEPCIÓN DE DIOS ENTRE GRIEGOS Y ROMANOS: DE LA MITOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA CLÁSICAS A LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Resumen: Este ensayo examina cómo griegos y romanos concibieron la divinidad y de qué modo esas concepciones, filtradas por la filosofía clásica y por la religión oficial de Roma, llegaron a la teología cristiana. Se parte de la religiosidad griega anterior a Homero y de los poemas homéricos y hesiódicos, en los que los dioses aparecen antropomórficos, caprichosos y sujetos al destino, y se analizan nociones como *hamartia*, *hubris* y *themis*, además de la búsqueda de héroes que mediaran entre los humanos y los dioses. A continuación, se discute la crítica filosófica al politeísmo, de Jenófanes a Sócrates, Platón y Aristóteles, con atención al *daimōn* socrático, al demiurgo platónico y al primer motor aristotélico, cuyas ideas de atemporalidad e inmovilidad divina marcaron la teología posterior. La religión romana se recorre en los períodos monárquico, republicano e imperial, con énfasis en la teología tripartita de Varrón, el culto al emperador y la *interpretatio* aplicada a los dioses de los pueblos conquistados. Por último, el ensayo presenta la respuesta de Pablo a ese entorno y señala tres factores que alejaron la teología posapostólica de sus raíces bíblicas: el distanciamiento del judaísmo, el aprecio excesivo por la filosofía griega y las concesiones hechas a partir de Constantino. La filosofía puede contribuir al discurso teológico, siempre que no ocupe el lugar de las Escrituras en la formulación de la doctrina de Dios.

Palabras clave: doctrina de Dios; mitología griega; filosofía clásica; religión romana; teología cristiana.



INTRODUÇÃO

A doutrina de Deus ocupa lugar central na teologia cristã, ao orientar a compreensão da natureza e dos atributos divinos. Embora a natureza, a história e a experiência humana possam oferecer indícios da realidade de Deus, as Escrituras Sagradas, em seu testemunho sobre Jesus Cristo, constituem a referência normativa para o conhecimento teológico. A filosofia e outros campos do saber podem enriquecer essa reflexão, desde que suas contribuições sejam examinadas à luz do texto bíblico. Nessa perspectiva, formulações incompatíveis com as Escrituras requerem revisão, enquanto questões não abordadas por elas recomendam prudência interpretativa.

Ao longo da história, no entanto, encontramos no desenvolvimento do cristianismo uma persistente tendência de equiparar argumentos filosóficos às concepções bíblicas de Deus como se estivessem em pé de igualdade. Oficialmente, os teólogos medievais consideravam a filosofia uma *ancilla theologiae* (serva da teologia); na prática, porém, era o contrário. Seu pensamento pendia mais para os autores gregos que para os profetas bíblicos. Seu esforço para encontrar uma síntese entre razão e fé terminou num desequilíbrio, e a filosofia não apenas se tornou independente da revelação como se arvorou em superior a ela.

Uma consequência de longo prazo foi o aparecimento do Iluminismo, em que tudo, inclusive Deus, deveria ser explicado à luz da razão. É nessa época que surgem a ciência moderna, o experimentalismo e o método crítico-histórico no estudo da Bíblia Sagrada. A relação entre a filosofia e os dogmas sobre a pessoa de Deus se tornava cada vez mais evidente. É por essa razão que alguns autores, talvez com certo exagero, chegam a dizer que a filosofia grega foi a raiz da teologia cristã e que a segunda não existiria sem os *insights* da primeira (Allen; Springsted, 2007, p. xvii).

Qualquer que seja a posição assumida nesse debate, uma coisa é certa: não se pode negar a influência, muitas vezes sutil, da filosofia grega e de certos conceitos greco-romanos nos discursos sobre Deus ao longo da história do cristianismo. Seria um erro, pois, desconsiderar seu conhecimento sob a égide de que temos a Bíblia e isso nos basta. Tal negligência pode incorrer no risco de não reconhecer nas entrelinhas de um raciocínio aparentemente bíblico, cujos fundamentos seriam na verdade o dualismo platônico ou a lógica aristotélica.



Com base nessa advertência, este trabalho tem como objetivo apresentar um breve panorama das concepções gregas e romanas sobre Deus, como a filosofia trabalhou esse conceito e como este adentrou o arraial do cristianismo por meio do Império Romano. Ao final, faremos um resumo do posicionamento de Paulo diante do paganismo que o cercava.

O CONCEITO GREGO DE DIVINDADE

Para chegar às concepções filosóficas de divindade, é necessário primeiramente conhecer o mundo que as recebeu e os conceitos que foram adotados. Afinal de contas, é fato conhecido que a filosofia surgiu na Grécia como uma reação a determinada hegemonia política e cultural que incluía, principalmente, os mitos e as estruturas religiosas daquele tempo.

Em termos históricos, o mais próximo que conseguimos chegar às origens do pensamento grego sobre Deus são os escritos de Homero produzidos por volta do século VIII a.C. Suas raízes mitológicas, no entanto, remetem hipoteticamente aos tempos da cultura micênica que dominou a região entre 1700 e 1100 a.C. O que antecede isso é fragmentário e de interpretação subjetiva.

Devemos lembrar que a Grécia não era um império como Roma, com fronteiras bem definidas, capital, imperador e sistema de impostos, entre outros. Mesmo na época da formação das cidades (as *póleis*), a Grécia constituía um conglomerado de grupos sociais distintos, ligados apenas por traços de cultura comum, não necessariamente homogênea. Às vezes eram aliados, às vezes concorrentes entre si, sem qualquer conjunto de crenças estruturado que fosse observado por todos.

Em termos arqueológicos, o que se encontra *in loco*, anterior à tradição homérica, são indícios pré-helênicos de adoração a pilares de pedra representando divindades ou fenômenos da natureza, ou ainda o culto animista em torno de uma árvore, pedra ou animal. Curiosamente, é possível verificar algo similar em diversos templos cananeus que datariam do mesmo período e cuja presença é mencionada em passagens como Êxodo 34:13 e Deuteronômio 7:5.²

² Essas colunas de pedra, chamadas em hebraico de *massebôth*, foram algumas vezes erigidas por homens de Deus para demarcar um local sagrado ou evento extraordinário de ação divina (Gn 28:18, 22; Js 24:26; Jz 9:6). Contudo, esses atos culturais não eram parte das instruções dadas por Deus a Moisés. Para evitar o risco de idolatria, comum entre povos vizinhos, Deus exigiu sua eliminação na conquista do território de Canaã.



Há quem diga, porém, baseado em autores tardios como Evêmero, Eurípides, Virgílio, Ênio e Salústio, que os deuses gregos surgiram da divinização de certos sacerdotes, príncipes e heróis do povo (Vernant, 1990, p. 431; Grimal, 2005, p. 82). Com esse argumento, Lactâncio (1990, livro I, 23, 1-5, 9; livro I, 11, 34) e Teófilo de Antioquia (1997, livro II, 3; I, 10; II, 1-7; I, 3; I, 9; II, 4; II, 5-7; III, 2-3; III, 6) procuravam, a seu tempo, refutar o politeísmo antigo, afirmando que sua origem era humana e não divina (Curry, 1988, p. 318-326; Fredouille, 1978, p. 237-249). De fato, os *curetes* (sacerdotes ou divindades associadas ao nascimento e à infância de Zeus) parecem ter sido membros da realeza local que se divinizaram. Todavia, ainda que possível, essa é uma hipótese difícil de ser averiguada a partir dos elementos atualmente disponíveis para pesquisa.

Portanto, os primeiros indícios palpáveis de unidade religiosa na diversidade grega se dão apenas a partir do século VIII a.C. Ali temos a evidência de vários fenômenos sociais que efetivaram a presença religiosa enquanto marco cultural dos gregos: primeiro, a formação das cidades (*poléis*), onde os santuários constituíam, muitas vezes, as primeiras estruturas que podem ser denominadas de espaço coletivo³; em segundo lugar, a produção literária de Homero e Hesíodo, que dão liga a essa dinâmica; finalmente, o início das olimpíadas em 776 a.C., pois os jogos não eram mero espetáculo, mas sim ajuntamentos de caráter religioso (Funari, 2009, p. 43).

OS DEUSES DE HOMERO E HESÍODO

Mesmo que alguns autores coloquem em dúvida a existência de Homero, os escritos atribuídos a sua pessoa (*Ilíada* e *Odisseia*, juntamente com a *Teogonia* de Hesíodo) são os materiais mais seguros para falar da concepção grega de divindade. Eles não eram, evidentemente, os únicos a transmitir textualmente o complexo sistema de deuses, demiurgos, semideuses e criaturas mitológicas do mundo grego. Havia outros, como os *Poemas de Safo* e o *Hipólito* de Eurípides. Portanto, se tomarmos Hesíodo e Homero por referência não exclusiva, mas principal, podemos ter um quadro mui representativo de como os gregos concebiam sua noção de divindade.⁴

³ Polignac (1984) foi um dos principais autores a propor essa teoria, atualmente aceita por muitos arqueólogos clássicos.

⁴ Embora não exploremos esse aspecto por questões de objetividade, deve ser dito que há muitas similaridades entre os mitos gregos e aqueles encontrados na Mesopotâmia, Egito, Império Hitita e Canaã.



Não pretendemos aqui reproduzir sua mitologia – a qual pode ser facilmente encontrada em várias bibliografias. Nosso objetivo é sistematizar uma ideia mais ou menos global e uniforme de sua compreensão com o fim de entender como os filósofos e romanos posteriores reagiram a ela e como, finalmente, autores cristãos se viram influenciados por seus conceitos.

Contudo, esse exercício envolve um tremendo desafio. O panteão dos gregos é povoado por um número excepcional de seres muito distintos, de modo que se torna uma tarefa inglória tentar reuni-los num só conceito. Por exemplo, se os descrevermos como seres divinamente poderosos, ainda assim precisaremos ser mais específicos. As ninfas se enquadrariam nesta descrição? E o que dizer dos semideuses como Hércules e Aquiles? A questão dos semideuses também é relevante, pois alguns deles, a exemplo de Dioniso, o deus do vinho, filho de Zeus com a mortal Sêmele, eram figuras centrais de certos cultos e patronos de várias cidades.

Portanto, não é possível apresentar uma resposta que seja suficientemente inequívoca, sólida e abrangente ao mesmo tempo. O que se propõe é partir do pressuposto de que, em se tratando de criações humanas, podemos ler seu conjunto a partir da cultura daqueles que as produziram. Assim, seremos capazes de mostrar o que os gregos pensavam sobre Deus, sendo que os mitos serão a externalização desses conceitos. Desta forma, seremos capazes de verificar heurísticamente seu pensamento.

De fato, o politeísmo dos gregos é uma rica fonte de estudos sobre a natureza e o funcionamento de seu pensamento antropomórfico, à medida que seus deuses tinham todas as virtudes e defeitos da humanidade exponenciados ao mais elevado grau de atuação. Eles eram caprichosos, ciumentos, virtuosos, viciados e apaixonados.

A relação entre deuses e humanos era complexa, conforme demonstrarão os mitos. Os deuses podiam ser generosos ou destruidores, déspotas ou paternalistas. Tudo dependia de seu humor e vontade; em tese, não poderiam ser controlados, mas podiam ser iludidos. Os deuses eram passíveis de engano, sedução e ferimentos.

A habitação deles não era o céu, no sentido que o Ocidente assumiu após a influência platônica. Era o monte do Olimpo, uma região no planeta Terra. Ou seja, o universo dos deuses era limitado àquilo que os próprios homens conheciam. É claro que havia poderes siderais, em alguns dos mitos divinizados, que povoavam o campo das estrelas e planetas.



No entanto, tudo o mais residia aqui mesmo no plano físico. Até o mundo dos mortos se encontrava em ponto abaixo da terra. Seja o *Tártaros* (lugar dos ímpios), o *Asfodel* (lugar intermediário) ou o *Elisíum* (lugar dos bons), tudo ficava no subsolo, e esses lugares representavam subdivisões do *hades*, o que os latinos chegaram a traduzir por *infernus* (inferno).

Com isso em mente, percebe-se que a primeira cláusula da religiosidade grega era o caráter antropomórfico de seus deuses. À semelhança de todos os descendentes de Adão após a queda, os helênicos careciam de um Deus com um rosto humano. Não obstante, sua visão antropomórfica da divindade nada tinha a ver com a encarnação divina, como no caso de Jesus Cristo. Não se tratava de Deus assumindo a natureza humana, mas de humanos assumindo uma feição divina tão diversificada quanto sua própria cultura multifacetada. Daí a pluralidade de caracteres encontrados em cada divindade; estes iam desde a ira desmedida até a embriaguez inconsequente. Era neles que o povo projetava aquilo que desejava de melhor em uma pessoa e, ao mesmo tempo, o que mais abominava em si mesmo.

Como atividade econômica, pode-se dizer que os primeiros assentamentos gregos se sustentavam graças à agricultura. Porém, o território era majoritariamente montanhoso, reservando aos vales o pouco terreno fértil que possuíam. Assim, como a terra boa era escassa e sua posse um problema sem solução, o povo foi obrigado a migrar para fora do território, provocando a expansão colonizadora grega. Para fugir da miséria e dos conflitos locais, muitos partiram em busca de condições de vida melhores, fundando, assim, novos assentamentos.

Considerando a condição geográfica do Peloponeso, o mar foi outra opção interessante de avanço, de modo que, sem abandonar as práticas agrícolas, os gregos fizeram de suas novas colônias centros comerciais, com portos estratégicos e rotas de navegação. A agricultura, o artesanato e o comércio marítimo foram, em pouco tempo, as principais atividades da região.

Com isso, a interação progressiva entre antigos deuses (ou espíritos do animismo) e novas realidades de plantio, navegação e arte refinou antigos cultos pré-helênicos vinculados aos ciclos agrícolas e outros elementos extraídos das cosmogonias do Oriente Próximo. Assim, ao que tudo indica, a mitologia introduziu elementos humanos ligados à



natureza que conferiam renovação da vida e o surgimento de entidades cuja dimensão trazia, simultaneamente, o que existe de mais desejável e mais execrável no ser humano.

OS DEUSES HOMÉRICOS E HESIÓDICOS: ANTROPOMORFISMO E DESTINO

A concepção grega de divindade é um fenômeno interessante de ser estudado porque ele não surge, como em outros povos, a partir de uma autoridade central, com um sacerdócio único e sistema de revelação oficial. Desconhece-se qualquer conjunto de doutrinas que pudesse ser análogo aos futuros cânones de Roma e aos credos do cristianismo.

A Grécia era um mosaico de culturas com diversas práticas religiosas locais que só foram unificadas politicamente a partir da conquista romana. Nem mesmo a era alexandrina trouxe algum tipo de unificação semelhante. Daí a admiração dos historiadores diante de como um sistema tão multifacetado conseguiu influenciar o mundo de um modo como nenhuma outra nação jamais o fez.

Embora não haja livro sagrado para os gregos (como houve as Escrituras para os judeus), nem uma versão autorizada de suas histórias, ainda assim eles tinham certos elos culturais que lhes permitiam, em diferentes cantos, ser chamados de “helênicos”. Com versões ligeiramente variadas, é possível ver a gênese de sua teologia a partir de uma tradição oral parcialmente preservada nos poemas supramencionados.

Interessante é a recente opinião de Michael Witzel (2012), linguista e filólogo da Universidade de Harvard, para quem as similaridades entre os mitos gregos e outras tradições encontradas ao redor do mundo indicariam uma origem comum para todos os relatos. Ou seja, as mais diferentes histórias que conhecemos são versões diferentes de alguma fonte comum.

Embora Witzel entenda isso dentro de um esquema darwinista, com uma origem comum e identificada em tradições orais vindas de povos do paleolítico, não é inverossímil supor que alguns elementos da mitologia grega sejam, de fato, uma versão tardia e desvirtuada da tradição adâmica repassada a seus descendentes muito antes de Moisés.

Pode não ser mera coincidência que a *Teogonia* de Hesíodo comece de maneira muito similar ao Gênesis, embora isso não seja indicativo de que os textos mosaico e grego se interdependam um como fonte do outro. Suas semelhanças podem ser hipoteticamente



explicadas como ambos recorrendo a uma fonte comum, a saber, a tradição adâmica. Diz a *Teogonia*:

Primeiro nasceu o Caos, depois também a Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e o Tártaro, nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais [...]. Do Caos, Érebo e Noite negra nasceram. Da Noite, aliás, Éter e Dia nasceram, gerou-os fecundada unida a Érebo em amor. Terra primeiro pariu igual a si mesma o Céu constelado, para cercá-la toda ao redor e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre (Hesíodo, 1995, p. 95).

Ao surgir em meio ao caos, a Terra gera de si mesma o Céu, que a envolve. Vale dizer que o caos para os gregos era uma forma personalizada de se referir à ausência e às trevas absolutas. O cosmos, nesse sentido, surge como uma luz e uma ordem, à semelhança de Gn 1:3, mas não envolve uma criação divina. A Terra surge por si mesma em meio ao caos e adquire vida própria. Por isso, alguns autores preferem falar de “gênese” da Terra em vez de “criação” (Ramnoux, 1959, p. 79). Portanto, existem grandes semelhanças, mas também importantes contrastes entre os relatos. Mesmo em meio ao paganismo, lampejos da verdade preservados por Deus puderam alcançar pessoas sinceras naquele contexto.⁵

COMO OS GREGOS RETRATAVAM SEUS DEUSES?

A formação dos deuses gregos pode derivar de três fatores: tradição adâmica alterada, projeção humana e necessidade de redenção. Matizados nestes fatores, temos os seguintes elementos de elaboração, que serão analisados abaixo: fascínio pela natureza; hamartiologia; necessidade de uma lei divina; medo do destino; necessidade de intercessão; sentimento de perdição coletiva.

⁵ Sobre a atuação do Espírito Santo em povos que não receberam a mensagem profética, Ellen G. White (2006, p. 370, 378) comenta: “Nenhuma distinção em matéria de nacionalidade ou classe social é reconhecida por Deus. Ele é o Criador de toda a humanidade. Os homens são pela criação membros de uma mesma família, e todos são um pela redenção. [...] A todo coração sincero em terras pagãs – o justo à vista do Céu – ‘nasce luz nas trevas’ (Sl 112:4). Deus tem dito: ‘Guiarei os cegos por um caminho que nunca conheceram, fá-los-ei caminhar por veredas que não conheceram; tornarei as trevas em luz perante eles, e as coisas tortas farei direitas. Estas coisas lhes farei, e nunca os desampararei’ (Is 42:16)”.



Fascínio pela natureza

Os gregos sempre demonstraram grande admiração pelas artes humanas e as obras da natureza. Desde a produção de uma simples cerâmica até o esplendor do Sol, tudo lhes causava fascínio. Não é por menos que o próprio Sol era um deus, Hélios, invocado na *Ilíada* como aquele que “tudo vê e tudo ouve” (Homero, 1920, livro III, linha 277).

Nesse sentido, é interessante notar, dentre as características comuns aos deuses, sua relação com a natureza. Esta demonstrava tal organização que passou a ser vista não como criação divina, mas como sujeito autônomo. Aos fenômenos naturais conferiam-se vontade, humor e linguagem antropomórfica remanescente de sua fase animista. Provavelmente seja a esse contexto que Paulo se refere quando menciona aqueles que “mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador” (Rm 1:25). Afinal, a influência religiosa dos antigos gregos ainda perdurava em Roma nos tempos do Novo Testamento.

Tamanha era a admiração dos gregos pelas ordens cósmicas e terrenas que até os deuses eram frutos delas. Noutras palavras, os deuses gregos não criaram o universo, eram filhos dele. O cosmos era visto em forma de forças siderais eternas ou autoengendráveis, como a Terra (Gaia), que se autofecundou, gerando o Céu (Urano) que orbitava ao seu redor, e depois gerou filhos poderosos, os titãs (às vezes chamados de deuses primitivos) e netos divinos, os primeiros seis deuses do Olimpo (Hesíodo, 1995, v. 126-138, 453-458).

Hamartiologia

A ideia de pecado como “transgressão da lei de Deus” (1Jo 3:4) não parece fazer parte da tradição religiosa dos gregos. Porém, isso não significa que eles não tivessem uma ideia de pecado. Vários termos gregos adquiriram novo significado e foram usados na LXX e no Novo Testamento para se referir à condição humana de pecadores necessitados da graça perdoadora de Deus (Quell, 1985, p. 275). Por exemplo, os gregos usavam o termo *hamartia*, um termo geral de sentido relativamente indefinido, para expressar algo como erro, falha em acertar o alvo ou ofensa contra os bons sentimentos. Na *Ilíada*, o verbo *hamartano* foi usado por Homero (1920, livro V, linha 287) para se referir a um soldado que falhou em atingir seu oponente com uma lança, aparecendo a forma arcaica *ēmbrotes*.



A relação homérica entre *hamartia* e os deuses não provinha da ideia de buscar perdão por se sentir culpado e sim proteção para se livrar dos erros e suas consequências.

Hamartia, lembremos, significava para eles “erro”, nem mais nem menos. Originalmente vinculado ao arremesso de lança (significando errar ou não atingir o alvo), o termo passou a ser usado para qualquer tipo de engano, desde tropeçar em uma pedra até deixar escapar a palavra errada ou simplesmente criar um mal-entendido. Foi somente a partir da filosofia (especialmente aristotélica) que *hamartia* passou a implicar em imperfeição moral, no sentido de “não alcançar” um ideal em pensamento ou conduta (McLeish, 2000, p. 28).

Mais do que “pecado”, *hamartia* poderia ser qualquer ato errôneo (intencional ou não) que ofendesse a ordem social constituída, alguma ação que não estivesse de acordo com o “justo e reto”, que não se conformasse com a ética vigente (Günther, 1989, p. 483). A ideia de errar o alvo ou “perder a marca” – outro sentido possível – poderia carregar consigo a percepção de alguém que faz o seu melhor e mesmo assim falha em seu intento.

Vale destacar que *hamartia* remete não apenas ao resultado da ação, mas também a sua execução. “Pecado” não significava apenas errar o alvo. O termo grego abrangia toda a ação do indivíduo, desde quando empunhava a lança, calculava o ângulo e a arremessava sem sucesso, errando a marca que pretendia acertar. Daí a necessidade de se ter deuses que fossem talentosos, espetaculares e hábeis em fazer o que era certo – não no sentido de equidade moral, mas em termos heroicos e desportivos (“acertar o alvo”).

A discrepância entre a destreza e a frivolidade dos deuses era resolvida com uma ideia mais “atletica” de virtude. Ou seja, no arremesso de uma lança, as intenções morais do lançador não significavam nada. O intuito era acertar o alvo, e isso não implicava qualquer viés moral. Sendo assim, a piedade que se esperava era o respeito pelos deuses, evitando sua ira ou garantindo sua proteção. Sócrates, por exemplo, foi condenado por *asebeia*, literalmente “impiedade” ou falta de temor pelos deuses, o que poderia trazer a corrupção sobre os mais jovens.

Necessidade de uma lei divina

Na visão dos gregos, o ser humano se encontra forçosamente sob um conjunto de regras que podem vir tanto das tradições humanas quanto dos estatutos dados aos reis pela própria pessoa de Zeus. Por isso, esse conjunto legal era reconhecido pela palavra *themis*, que quer dizer “lei divina”. Havia também a circulação das *Máximas Delficas*, um



conjunto de provérbios morais que supostamente estariam escritos em Delfos e que os oráculos usavam livremente para orientar o povo. Creditava-se a Apolo a revelação desses aforismos e o mais famoso deles seria aquele repetido por Sócrates ao dizer “conhec e-te a ti mesmo”.

A transgressão da lei implicava, é claro, consequências sérias tanto para a esfera individual quanto para a coletiva. Havia até uma noção de “pecado imperdoável”, expressa pela palavra grega *hubris*, que poderia ser traduzida por “arrogância” (Liddell; Scott, 1940). Tratava-se do pecado do orgulho, da arrogância e da perversidade, podendo incluir desde o abuso sexual de um inocente até o desejo de ter para si a glória devida aos deuses, um erro que Zeus jamais toleraria.⁶

Não existe, contudo, nada que seja análogo à ideia de graça capacitadora/preveniente, como vemos na teologia cristã. Na visão grega, o ser humano era capaz, por conta própria, de cumprir as leis, mesmo tendo em sua constituição natural um lado negativo. É que na antropologia grega, pelo menos naquela tratada por Orfeu, os homens nasceram das cinzas de antigos titãs assassinos que foram fulminados por Zeus.

Nesta perspectiva, os seres humanos participam simultaneamente da natureza titânica do mal e da natureza divina do bem que reside em sua alma imortal; há uma fagulha da divindade que habita dentro de cada indivíduo. No que diz respeito ao comportamento moral, todos aqueles que se recusam a obedecer à vontade dos pais, da *pólis* e dos deuses alimentam a natureza titânica, herdada do mal.

O paradoxo ficava novamente por conta dos deuses que, por serem inconstantes e frívolos, não desenvolviam sua ira ou favor em resposta à justiça e à retidão humanas. Muitas vezes, eles usavam os recursos da natureza – raios, maremotos, trovões e tempestades – por mero capricho. Não havia garantia da ordem cósmica, nem das normas de conduta humana. Suas intervenções eram quase sempre situacionais. Por isso, apesar de temidos, os deuses acabaram se tornando a principal fonte de comédias nos poemas gregos, o que demonstra que o povo tinha consciência de sua incoerência (Redfield, 1975, p. 76).

⁶ O uso deste termo no Novo Testamento é inexpressivo, com apenas três ocorrências (At 27:10, 21; 2Co 12:10). Na LXX, são pelo menos 58 ocorrências do termo para descrever diferentes termos hebraicos. Em Provérbios 16:18, ela é claramente definida, o que mostra que os judeus de fala grega tinham conhecimento de seu sentido. Em outras passagens, ainda que o termo não seja utilizado, seu conceito é claramente descrito, como na queda de Satanás (Is 14:14), a insolência do chifre pequeno (Dn 7:20), o orgulho do anticristo (2Ts 2:3-8) e a arrogância da besta do Apocalipse (Ap 13:6).



Medo do destino

No mundo grego, o destino era às vezes retratado como elemento determinado pelos deuses ou como entidade autônoma à qual os próprios deuses se viam submetidos. Foi o destino que determinou que Cronos seria destronado por seus filhos. Por isso, ele os devorava assim que saíam do ventre de sua mãe Reia.

Falava-se também das *Moiras*, três irmãs que determinavam o destino tanto das pessoas quanto dos deuses. Elas eram mulheres apavorantes que teciam e depois cortavam aquilo que seria o fio da vida de cada indivíduo. Na narrativa da *Ilíada*, por exemplo, a trama se desenvolve no âmbito dos deuses. Estes punem as pessoas pela quebra de regras, mesmo que a transgressão tenha ocorrido por vontade divina. Ali se vê o paradoxo entre a responsabilidade humana e o destino traçado pelos deuses e pelo destino. Quem, afinal de contas, determina o quê?

A narrativa se dá a partir da cólera de Aquiles e segue argumentando que todos os acontecimentos estariam de acordo com os desígnios de Zeus, que dá um sonho a Agamêmnon e o incita ao ataque. Zeus queria a batalha. Por outro lado, Homero também usa expressões como “o destino de Zeus” indicando que nem mesmo o supremo dominador do Olimpo tinha autoridade absoluta sobre todas as coisas.

Num primeiro ato, Zeus não teve condições para livrar seu filho Sarpedão das fatalidades do destino (Homero, 1920, livro XVI, linha 458). Noutra parte, entretanto, o mesmo Zeus aparece valendo-se de uma balança para pesar o destino dos homens, como se esse estivesse atrelado à sua vontade (Homero, 1920, livro VIII, linha 69).

Em suma, o destino era entendido pelos gregos mais como limitação do que como um tipo de determinação absoluta que negasse as ações individuais. Sendo assim, “o poeta [Homero] já vê, de modo mais ou menos confuso, a existência de três fatores que atuam no processo histórico: a livre atividade humana, a intervenção arbitrária dos deuses antropomorfos, e o destino impessoal e implacável” (Besselaar, 1954, p. 6).

Necessidade de intercessão

Com deuses tão inconstantes e perigosos, os gregos ansiavam por figuras que fossem intermediárias entre eles e as divindades. Assim, à carência que o cristianismo respondeu com a ideia de um Messias, os gregos tentaram preencher com a figura de heróis que fossem super-humanos ou semideuses, podendo, assim, livrá-los da ira divina.



Alguns heróis são, de fato, descritos com o poder de ferir as divindades. Nas guerras troianas, por exemplo, Diomedes, rei de Argos, atacou e feriu Afrodite no momento em que estava a ponto de matar Eneias. Pouco depois, com a ajuda de Atena, Diomedes chega a ferir o próprio Ares, o deus da guerra (Homero, 1920, livro V, linhas 846-861).

Nem tudo, no entanto, era decidido em combates. A esperteza e a perseverança dos heróis também proporcionavam sucesso aos empreendimentos humanos. Considerando o caráter dúbio dos deuses, deduz-se que estes poderiam ser controlados – bastaria ter uma classe de humanos especiais que soubesse negociar com a vaidade e os vícios divinos, estimular seu orgulho ou satisfazer seus desejos a fim de obter vantagem sobre eles. Foi o caso de Polifemo, o ciclope filho de Poseidon, que teve o olho perfurado por Odisseu (ou Ulisses, conforme a versão romana) depois que este o embriagou com o vinho do sacerdote Maro.

Os heróis também sabiam lidar com o destino que gravitava entre a vontade divina e a sujeição dos próprios deuses. Afinal, era o destino que impedia a destruição final do Olimpo pelos próprios deuses que nele habitavam. Contudo, por não se tratar de um determinismo rígido, este também poderia ser eventualmente driblado. Os heróis podiam eventualmente triunfar sobre deuses e destinos cruéis. Entretanto, eles não podiam resolver o problema existencial da humanidade. Apesar de sua integridade e boa intenção, o herói trágico fracassava ao tentar recompor a perfeição e o equilíbrio absoluto de outrora. Ele também era afetado pela *hamartia*, e por isso falhava. Sendo assim, não era hábil para salvar o ser humano eternamente. Sua ação, embora bem-vinda, resumia-se a paliativos momentâneos, não à solução definitiva.

Sentimento de perdição coletiva

Embora não exatamente detalhada como na teologia paulina de Romanos 5:12-21, os gregos também tinham uma noção de culpa coletiva iniciada por um indivíduo. A *hamartia* era uma mancha que se espalhava, afetando o *génos* (família, clã ou até mesmo a *pólis*). Ou seja, a falha de um indivíduo recaía sobre todos os que estivessem ligados a ele, especialmente por vínculos sanguíneos. Era uma combinação de ignorância com a ausência de intenção criminosa (Brandão, 1986, p. 77; Hirata, 2008, p. 89). Até mesmo o



herói grego sucumbia à *hamartia* que o subordinava por causa do vínculo com um ancestral que havia falhado.

Portanto, era necessário, como diz Eudoro de Souza (1966, p. 22), a criação de “um mito bem estruturado; [...] que não passe da infelicidade para a felicidade, mas, pelo contrário, da dita para a desdita; e não por malvadez, mas por algum erro de uma personagem, a qual, como dissemos, antes propenda para melhor do que para pior”.

De fato, esse mito existia mui claramente exposto nos escritos de Hesíodo. Na obra *Os Trabalhos e os Dias*, o autor descreve uma era dourada, governada por Cronos (o pai de Zeus), em que a humanidade vivia em harmonia com os deuses. Apesar de descritos como “raça dos mortais dourados”, os homens e as mulheres não envelheciam e a morte era como cair num profundo sono. A terra produzia comida em abundância e ninguém precisava plantar e colher. Todos se alimentavam livremente com bolotas de um grande carvalho repleto de frutas silvestres e mel gotejante. Não havia intempéries. A primavera era eterna e todos eram felizes.

Esse período de inocência da humanidade foi quebrado quando Prometeu, filho do titã Jápeto e sobrinho de Cronos, roubou o fogo dos deuses e o entregou à humanidade. Com esse poder em mãos, os humanos se rebelaram contra o Olimpo, e o que se seguiu foi uma série de outros períodos decadentes, representados por metais inferiores que iam da prata ao ferro, passando pelo bronze e pela era dos heróis e semideuses. Cada passagem de um período para outro inferior era marcada por uma catástrofe; curiosamente, o dilúvio foi uma delas. Hesíodo (2002, p. 39) narra as etapas de decadência da humanidade:

Quisera eu não ser um membro da quinta geração de homens, que surgiu agora, quisera eu ter morrido antes ou nascidos mais tarde! Pois esta geração é a do ferro! Totalmente arruinados, estes homens não têm sossego de dia ou de noite, cheios de queixas e problemas, e os deuses sempre lhes enviam preocupações novas e devoradoras. Porém, eles mesmos são a causa dos seus piores males. O pai é inimigo do filho, assim como o filho o é do pai. Homens cruéis! Não pensam nos juízos dos deuses quando recusam aos velhos pais a gratidão pelos cuidados que lhes prestaram?

Curiosamente, neste ponto, ele atribui certo senso de justiça aos deuses ao apontá-los como julgadores dos que recusam apoio aos pais idosos. Contudo, esse não é um quadro inequívoco da imagem que se tinha dos antigos deuses. Ele continua:



Em toda parte prevalece o direito da força, e as pessoas só pensam em como fazer para destruir as cidades de seus vizinhos. O correto, o justo, o bom, não são considerados, só o que engana é estimado. Justiça e moderação não valem mais nada, o mau pode ferir o nobre, dizer palavras enganosas e calúnias, jurar em falso. É por isso que estes homens são tão infelizes. As deusas do pudor e do respeito, que até então podiam ser vistas sobre a Terra, agora cobrem entristecidas os belos corpos com roupas brancas e abandonam a humanidade, fugindo para reunirem-se aos deuses eternos (Hesíodo, 2002, p. 39).

Este e outros mitos representavam uma cosmovisão marcada pela degradação ética dos deuses, que por sua vez favorecia o uso da força bruta e injustiça nas relações.

RELIGIÃO NA GRÉCIA

A partir do período homérico, com a organização mítica do panteão grego, aquela antiga religiosidade animista de adoração às ninfas e espíritos da natureza fundiu-se em duas outras formas de religião: a homérica (mais popular) e a orfílica (ou órfica). A primeira era tipicamente ocidental, em função de sua principal fonte de informação, a saber, Homero. A segunda era mais oriental, por causa do legendário poeta Orfeu, que a teria primeiramente assimilado no mundo zoroástrico persa e, então, difundido entre os gregos.

A religião homérica era aparentemente mais antiga que a órfica. A segunda foi distinta principalmente por romper com a teogonia homérica (preservada por Hesíodo) e abraçar mais a persa. Era mais espírita, pois ensinava com maior ênfase a imortalidade e a transmigração de almas (metempsicose). Havia também elementos de reencarnação, embora esse aspecto seja discutível entre os especialistas.

Enquanto a religião homérica dava mais importância ao corpo material (daí o ideal grego de perfeição e a descrição essencialmente corpórea dos deuses), a religião órfica dava mais importância à alma, espiritualizava os deuses e considerava o corpo um mero receptor ou aprisionador do espírito. Além disso, ambas divergiam na estrutura do panteão e nos rituais de culto. A vertente homérica voltava-se para a celebração e adoração pública das divindades, enquanto a orfílica caracterizava-se por um sistema esotérico e místico, como explica Junito Brandão (1987, p. 153):

Organizavam-se, ao que tudo indica, em comunidades para ouvir a “doutrina”, efetuar as iniciações e celebrar seu grande deus, o primeiro Dioníso, denominado Zagreus. Abstendo-se de comer *carne e ovos* (princípios da vida), praticando a ascese (devoção, meditação,



mortificação) e uma *catarse* rigorosa (purificação do corpo e sobretudo da vontade, por meio de cantos, hinos, litânias), defendendo a *metempsicose* (a transmigração das almas) e negando os postulados básicos da religião estatal, o Orfismo provocou sérias dúvidas e até transformações no *espírito da religião oficial* e popular da Grécia.

A preocupação principal dos órficos era libertar a alma de seu aprisionamento na matéria, um tema que antecipa a questão-chave do futuro movimento gnóstico, e não é por acaso que, tanto num quanto noutro, essa preocupação ande em paralelo com uma postura política e religiosa subversiva.

Embora a filosofia surja, como veremos a seguir, de uma tentativa de superação do mito grego, essas duas formas de religiosidade influenciaram por diferentes lados tanto os filósofos quanto a religião romana, e, por fim, os primeiros autores cristãos no período patrístico e depois medieval.

Pitágoras e Platão, por exemplo, se situaram na cosmovisão do orfismo. Em virtude disso, professaram um dualismo radical em relação à natureza humana e acerca da realidade em geral. Aristóteles, por sua vez, fixou-se num plano mais homérico, e, em virtude disso, interpretou o ser humano e a realidade de modo mais monista que os anteriores.

FILÓSOFOS, POETAS E DEUSES

A sociedade grega parecia ir bem com sua organização estruturada na religião e na mitologia. As ações heroicas, a intervenção constante dos deuses e a força do destino eram a base de todo o sistema. Como dizia uma das falas de Heitor: “Ninguém me lançará no *Hades* contra as ordens do destino! Garanto-te que nenhum homem, bom ou mau, escapou às ordens do destino desde que nasceu neste mundo!” (Homero, 1920, livro VI, linhas 487 - 489).

Havia uma sociedade aristocrática, agrícola e guerreira onde cada reino deveria defender sua riqueza de seus vizinhos. No topo da pirâmide social ficava a nobreza e a aristocracia, que se valiam da religião para dominar o povo. A seguir, vinham os poetas (*aedos* e *rapsodos*), responsáveis pela propagação dos mitos; e, por fim, o povo, formado em sua maioria por agricultores incultos ou guerreiros. Eram massivamente orientados pelos princípios contidos nos mitos que passavam de geração em geração.

Enquanto isso, no Olimpo de desordens e lutas, estavam os deuses, muito semelhantes aos moralmente piores e mais habilidosos dentre os homens. Capazes dos



mesmos vícios e imperfeições, eles eram uma ameaça e não um padrão à ordem social. Somente a existência de uma vontade superior (o destino) poderia servir de fronteira aos seus desatinos e imprudências. De forma alguma essa configuração do Olimpo e a conduta dos seus moradores divinos poderiam dar ao homem um modelo de vida.

Os poetas (e mais tarde os filósofos) poderiam até discutir a moral dos deuses. Porém, por causa de seu mau exemplo, era insustentável às tradições locais atrelá-los a qualquer tipo de justificativa para um comportamento digno. Nisto surgia o dilema: era imperativo, por um lado, tomar uma autoridade divina para sancionar a lei. Por outro, como condenar o adultério em nome de Zeus, o mais promíscuo dos deuses?

Nesse ponto, a ideia grega de divindade trazia um lapso difícil de ser resolvido. A existência humana, com sua demanda pela sobrevivência e satisfação, era situada num mundo desconfortável, onde os deuses, além de não servirem de referencial ético, eram geralmente indiferentes, vingativos e hostis às demandas e necessidades dos mortais. Seu comportamento desafetuoso para com a humanidade superabunda nas obras de Homero. Um exemplo disso é o caprichoso Poseidon tentando destruir Odisseu (ou Ulisses), que só queria voltar para casa. Diante de Príamo, Aquiles expressa seu parecer quanto à forma aleatória como Zeus parece distribuir bênçãos ou maldições:

Porque esta é a sina que os deuses reservaram aos miseráveis mortais: nós devemos viver na dor, enquanto eles não padecem tristezas. Sim, pois sob o pórtico de Zeus há duas urnas repletas de dons que ele distribui, uma com desgraças e outra com benesses. Se Zeus, o senhor dos trovões, as mistura e as confere a algum homem, ele se move ora na miséria ora na glória. Mas quando Zeus reserva a alguém os dons tirados da urna dos males, este se torna um desgraçado entre os homens, e a terrível loucura o apaga da face da sagrada terra, enquanto vagueia desprezado pelos deuses e pelos mortais (Homero, 1920, livro XXIV, linhas 525-533).

Neste caso, a pergunta natural seria: por que os gregos não criaram deuses mais justos, retos e bons? A resposta talvez esteja na necessidade de manipular o sagrado que eles herdaram de sua fase animista. Além disso, havia a questão da estética – uma marca latente da cultura grega. Os deuses humanizados seriam a expressão maior de habilidade, beleza e esplendor que se poderia imaginar. Esse quadro fez dos Campos Elísios (o paraíso do mundo grego) um lugar agradavelmente familiar, pois tinha tudo de bom que o mundo oferecia numa condição exponencialmente melhor.



Os deuses comiam, bebiam, faziam sexo, se divertiam. Logo, os que vivessem no além poderiam desfrutar das mesmas alegrias. Além disso, as divindades eram cativantes. Elas assumiam a forma de jovens atraentes que andavam pelo mundo seduzindo os mortais. Por isso, a mitologia criava um fascínio paradoxal na religião grega. Os deuses eram ao mesmo tempo temidos e admirados, odiados e desejados.

Também havia certa liberdade para ironizá-los. Na *Ilíada* é dito que os homens não deveriam enfrentar os deuses, mas curiosamente é isso que as figuras heroicas mais fazem em todo o livro. Apesar de serem personagens desconcertantes, os deuses viviam como os seres humanos, e isso proporcionava um “rosto” familiar para a divindade (Wattel, 2003, p. 143).

Contudo, com o passar do tempo, esse esquema começou a revelar sua ineficácia em responder às necessidades existenciais do ser humano. Além disso, conforme a futura acusação de Sócrates e Platão, a religião baseada nos mitos estava fazendo mais mal do que bem à sociedade (Platão, 2012, 377b-383c). Pouco a pouco, começaram a surgir escolas de pensamento que romperam com o sistema tradicional. Seus fundadores foram os “filósofos”, surgidos a partir do sexto século a.C. Eles foram os primeiros a perceber a discrepância entre a razão e o chamado mítico dos deuses.

Até a vinda de Sócrates, esses pensadores eram norteados por questões relativas à natureza, a seu funcionamento e às técnicas de argumentação a respeito do princípio (*arché*) de todas as coisas. Por isso, foram comumente chamados de “filósofos da natureza” ou “físicos” (do grego *phýsis*, “natureza”). Assim, a filosofia aparece na Grécia como uma crítica à sabedoria popular (imposta pela aristocracia), à religiosidade convencional e ao mito. É interessante notar que, em um primeiro momento, a filosofia foi antipoliteísta, isto é, foi uma reação aos deuses do Olimpo e à sistematização da sociedade que se fazia a partir deles.

Exemplo desse posicionamento contrário foi o pensamento de Xenófanes (560-478 a.C.). Ele não apenas rejeitava as explicações míticas para a realidade como dizia ser ingênuo adorar a deuses que se comportam de modo imoral e irracional. Ele foi um severo crítico do politeísmo. Num de seus fragmentos, citado por Sextus Empiricus (1998, livro I, 289; 2012, livro IX, 193), ele declara: “Hesíodo e Homero têm atribuído aos deuses toda sorte de coisas que são dignas de reprovação e censura entre os homens: roubos,



adultérios e engano mútuo”. Noutro texto, citado por Clemente de Alexandria, Xenófanes teria dito:

[...] se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm [...] os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos (Horta, 1997, p. 126-127).

Para Xenófanes, Deus teria de ser alguém além e acima da moralidade humana, que não possuísse forma, não pudesse morrer nem nascer (pois é eterno), sem hierarquia e que não interviesse nos negócios da humanidade. Apesar de esse último ponto ser bastante semelhante ao do deísmo, o autor aceitava o controle de Deus sobre o universo, ou pelo menos sua existência.

A bem da verdade, havia uma brecha no sistema politeísta dos gregos que sinalizava a provável existência de um Deus único e verdadeiro. Sabemos pouco sobre ela, mas é seguro dizer que Paulo se valeu dessa lacuna para anunciar em Atenas a realidade do “Deus desconhecido” (At 17:22-31). Ele cita, inclusive, no verso 28 um trecho da *Cretica* de Epimênides (“porque nele vivemos e nos movemos e somos”) e o *Phaenomena* de Arato (“porque somos sua geração”), usando esses dois poetas do sexto e do terceiro século a.C. para estabelecer seu ponto.

Paulo volta a citar um trecho do poema de Epimênides, chamando-o de profeta em Tito 1:12-13. O texto na íntegra dizia: “Eles fizeram um túmulo para ti, ó santo e altíssimo, os cretenses sempre mentem, são umas bestas feras, homens de ventre preguiçoso. Pois, afinal, tu estás vivo e habitarás para sempre, pois em ti vivemos e nos movemos e temos nossa geração.”⁷

A maior parte dos autores pensa que ele estava se referindo a Zeus em seu poema (Casertano, 2011, p. 35). Contudo, isso não invalida a menção feita por Paulo, que tinha mais acesso aos escritos do autor grego que os especialistas de hoje. Ademais, o relato de Diógenes Laércio (2008, p. 43), autor grego do terceiro século d.C., menciona brevemente uma expiação comandada por Epimênides do alto do Areópago em Atenas (mesmo lugar

⁷ Os originais de Epimênides se perderam, restando apenas uma compilação de citações feitas por outros autores. Para este trecho, cf. Gibson (1913, p. 40).



onde estivera Paulo) em memória do qual se erigiram altares sem nome. Um desses altares bem pode ser aquele mencionado por Paulo em Atos 17.⁸

O DEUS DE SÓCRATES E PLATÃO

Como mencionamos anteriormente, Sócrates e Platão participaram desta crítica ao politeísmo grego. Em Sócrates (c. 469–399 a.C.), este será o cerne do debate com seus detratores perante o tribunal de Atenas. Acusado de ateísmo, ele se defendia afirmando atender a um chamado divino:

[...] Deus me ordenava, como penso e estou convencido, que eu devia viver filosofando e examinando a mim mesmo e aos outros, então eu, se temendo a morte ou qualquer outra coisa, tivesse abandonado o meu posto, isso seria deveras intolerável. Nesse caso, com razão, alguém poderia conduzir-me ao tribunal, e acusar-me de não acreditar na existência dos Deuses, desobedecendo ao Oráculo, e temendo a morte, e reputando-me sábio sem o ser (Platão, 2000/2003, p. 16).

A acusação contra ele era improcedente, uma vez que os antecessores de Sócrates também questionavam sem reservas a crença no panteão grego, razão pela qual os pré-socráticos procuraram discutir o universo a partir de uma visão “mundana”, que ignora, de certa forma, a ação divina sobre fenômenos naturais. Não que fossem ateus de fato, mas retiraram da natureza e da história a intervenção de um Deus Criador, colocando em seu lugar uma universalização essencial de elementos naturais como a água, o fogo, o ar.⁹

Essa proposta conduziu os gregos para um discurso que começou com a divinização da natureza e terminou no relativismo moral dos sofistas, contra os quais Sócrates protestava. Paulo provavelmente se referia a essas mesmas tendências quando escreveu o duro discurso de Romanos 1. A ruptura de Sócrates com os filósofos da natureza não aproximou sua visão de Deus conforme a perspectiva bíblica. Embora haja valor em suas ideias, é importante que se faça uma leitura crítica de sua proposta à luz da Bíblia.

⁸ Em 1909, uma expedição arqueológica descobriu um altar em Pérgamo, perto do templo de Deméter, com a inscrição “para os deuses desconhecidos”.

⁹ Sobre a visão dos pré-socráticos acerca de Deus, cf. De Koninck (2006, p. 11-30).



O vocabulário de seu discurso revela sua teologia, embora o que temos dele perpassasse pela credibilidade das informações de Platão e Xenofonte.¹⁰ Também devemos lembrar que sua sistematização teológica se dá de maneira indireta. Ao falar do “deus interior” a quem obedecia, Sócrates estava respondendo à religião grega de seu tempo e não sistematizando uma doutrina sobre Deus.

Ele chama essa voz interior tanto de “o deus” (*ho theós*) no singular, sem detalhes adicionais, quanto de “divindade” (*daimōn[ion]*), termo que também pode ser traduzido como “divino” (Frieden, 1985, p. 42). Não há referência plural à divindade, mas também não está claro que se trate de uma “pessoa”.¹¹ Sócrates utiliza o *daimōn* tanto como substantivo quanto como adjetivo, qualificando elementos impessoais como *fonē* (“voz”), *ti* (“algo”), *semeion* (“sinal”) e *noēsis* (“pensamento”).

Na *Apologia*, ele o trata como “coisa divina” – daí a forma neutra *daimōnion*.¹² Ambos os termos (*daimōn e theós*) já ocorriam em Homero e Hesíodo de modo paralelo, porém essencialmente distinto. Conquanto o plural *theoi* contemple diferentes deuses, o adjetivo singular *daímōn[ion]* seria uma manifestação genérica das atividades divinas, às vezes na forma de um guardião, gênio ou espírito de um falecido.

Não há registro de imagem ou culto específico ao *daimōn*, exceto no caso dos *daimones* de antigos heróis, que tinham santuários erguidos em sua memória, e do *Agathós Daimōn* ou “Bom Daimon”, um espírito representado por uma serpente ctônica,¹³ homenageado com libações de vinho no santuário de Dioniso. Os *daimones* seriam, portanto, espíritos divinos que não eram deuses. Por isso, o termo pode ser aplicado a qualquer atividade sobrenatural repentina ou não esperada que, a princípio, não é atribuída a nenhum deus específico. O amor (*erōs*), por exemplo, é descrito no *Banquete* (202 c, d, e) como um grande *daimon* que não é deus (Plato, 1909, p. 97).

¹⁰ Platão certamente incorporou ideias próprias ao pensamento original de Sócrates, embora o mantivesse como interlocutor de seus diálogos. Igualmente, “platonismo” não é um termo inequívoco, podendo abarcar ideias que vão além do pensamento original de Sócrates e Platão, seu discípulo. Cf. Gerson (2013).

¹¹ Brisson (2005, p. 1-12) afirma – em concordância com Vlastos (1991, p. 280) – que *tó daimōnion* (“o divino”) seria uma abreviação de *tó daimōnion semeion* (“o sinal divino”), de modo que não pode se referir a um deus, divindade tutelar ou anjo da guarda, mas a um sinal ou acústica não discursiva que ocorre acidentalmente e que se acredita vir de um *daimōn* ou *theós* não identificado.

¹² Vlastos (1991, p. 280), reconhecendo a dificuldade do termo, o definirá como “um adjetivo flanqueado por um buraco semântico”.

¹³ “Ctônica” ou “ctônico” (do grego *chthonios*, “relativo à terra”, “terreno”) designa deuses ou espíritos do mundo subterrâneo, em oposição às divindades olímpicas que ficavam nos montes.



Paradoxalmente, esse *daimōnion* impessoal é constituído de certo discernimento (Sallis, 1996, p. 241). Por ter direcionado Sócrates para o ofício de filósofo, Platão o definirá como “um algo permanente entre um deus e um mortal” (Plato, 1909, p. 98). Seria, portanto, uma divindade impessoal, porém personalizada e personificada, algo na natureza humana munido de uma autoconsciência divina que orienta o indivíduo de um modo misterioso e *daimônico*.

Por muito tempo, julgou-se que Sócrates estaria falando de um espírito ou gênio familiar, de Apolo, ou ainda do Deus que se revelaria a Paulo (Cocker, 1870, p. 244; Reeve, 1989, p. 25; 2000, p. 74-88; West, 1979, p. 125). Essa última ideia predominou no cristianismo pós-apostólico, mesmo com a transformação semântica do *daimōn(ion)* que, por meio do latim tardio, transformou-se em *daemonium*, isto é, um espírito maligno.

Nada disso, porém, impediu Agostinho, em *Cidade de Deus* (livro 8, capítulo 3), de atribuir a Sócrates o título de monoteísta (Augustine of Hippo, 1887).¹⁴ Não que seja um erro afirmar que a filosofia de Sócrates – repassada através de Platão – afastou o pensamento greco-ocidental do politeísmo, mas o caráter exato de seu posicionamento permanece misterioso. Seus diálogos não correspondem precisamente à releitura teológica que se fez deles, nem condizem com o ensino bíblico. Seu principal legado foi o de colocar o ser humano como centro da inquirição filosófica, diluindo a divindade na humanidade.

O deus do qual Sócrates disserta, longe de ser o Criador, seria apenas uma potência espiritual humana inferior a um deus, mas superior aos homens (Blackburn, 1997, p. 96; Lalande, 1999, p. 238). Assim, no entendimento do filósofo, a alma imortal que o ser humano possui seria o *daimōn* divino que ele apresenta. A descrição do *daimōn* como um elemento à parte da alma não invalida esse entendimento se lembrarmos que no platonismo clássico a alma é constituída de três partes: razão, espírito e apetite (Plato, 1909, p. 98; Plato, 2000, 435c-441c; Platón, 2008, p. 317-323; Platão, 2011, p. 207-208). Esta visão tripartida permite conceber o *daimōn* como uma das partes da alma (a razão ou *nous*) que interage com as demais, ligando-as a deus (Platão, 2011, p. 207; cf. Timotin, 2012, p. 373-374).

A incongruência dessas posições em relação à Bíblia é mais sutil que a notória incompatibilidade entre monoteísmo e politeísmo. Por isso, a celebração ocidental de

¹⁴ A classificação monoteísta de Sócrates não é um consenso, cf. Rowe (2013, p. 313-328).



Sócrates como ponto de convergência entre teologia cristã e racionalismo pagão não deixou de ser danosa para a compreensão da fé.

Sua visão precípua de imortalidade da alma demarcou a compreensão de Deus e, a partir dela, sua visão de mundo. Uma vez cristianizada, essa mesma perspectiva direcionou muitos posicionamentos teológicos para longe do entendimento bíblico. A justiça divina, por exemplo, foi transformada numa “justiça da alma”, isto é, um exercício racional de controle das partes, submetendo o espírito e o apetite à razão (*nous*) que é o *demiurgo* dentro do indivíduo (Araújo Júnior; Redyson, 2010, p. 78).

Essa constituição desconfigura as noções de pecado, graça e justificação ensinadas por Paulo, além de tornar Deus impassível diante da necessidade de salvação da humanidade. O deus de Sócrates não é o que define a moral e a piedade, virtudes que existem independentemente dele.¹⁵ Sua imagem não condiz com a de um Deus que legisla, salva e santifica por meio de um sacrifício redentor.

Por sua vez, segundo Platão (428/427-348/347 a.C.), a “alma é mais parecida com aquilo que é divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel e sempre autoconsistente e invariável, enquanto o corpo é mais parecido com o que é humano, mortal, multiforme, ininteligível, dissolúvel e nunca autoconsistente” (Plato, 1911, 80b). Ou seja, a dicotomia platônica do ser humano, cristianizada através de Plotino, torna a alma, ou parte dela, uma emanção da divindade que estaria acima de tudo e se identifica com o universo em redor.

De acordo com Gênesis 1:26, somos criados à imagem e semelhança de Deus, não uma cópia emanada dele (Is 40:25). A alma humana, diferente de uma entidade eterna, atemporal e dicotômica à qual o divino toma por parâmetro, seria apenas o resultado do sopro divino sobre o pó da terra (Gn 2:7). Do mesmo modo, o princípio de ação do Espírito Santo, longe de ser uma sinalização impessoal que fala dentro de nós, é, de acordo com a Bíblia, um agente divino que apela, ordena, compele, convence, testemunha e convida (Jo 16:1-24; Rm 8:27; 1Co 6:11; 12:11; Ef 4:30; Hb 2:4; Ap 22:17).

ARISTÓTELES

Aristóteles foi o mais ilustre discípulo de Platão. Foi também professor de Alexandre Magno e um dos pensadores mais influentes da filosofia ocidental. Não se

¹⁵ Conferir a argumentação de Sócrates no diálogo com Êutifron, registrada em obras de Platão como Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton.



destacou tanto em sua fase estudantil, sendo aluno mediano em matemática, mas bem-sucedido em história natural. Rompendo com o platonismo, sistematizou suas próprias ideias acerca do ser, da natureza, da epistemologia e de Deus. Contudo, é possível ler em seus textos reminiscências de Platão e de Pitágoras, apesar da discordância deles (Karamanolis, 2006, p. 134).

A partir do segundo século d.C., essa interdependência ficará mais evidente apesar do acento que se deu na ruptura entre os movimentos. Os neoplatonistas, escreveu Burnet (1892, p. 88),

[...] eram legitimamente justificados em se considerarem os herdeiros espirituais de Pitágoras; e, em suas mãos, a filosofia deixou de existir como tal e se tornou teologia. Era uma tendência constante. Dificilmente haveria um único filósofo grego que não fosse totalmente influenciado por ela. Talvez Aristóteles pudesse ser uma exceção; mas é provável que, se ainda possuíssemos a totalidade de algumas de suas obras “exotéricas” como o *Protréptico*, descobriríamos que as palavras entusiasmadas que ele usa ao falar da “vida abençoada” na *Metafísica* e na *Ética* (a *Nicomáco*) seriam explosões de sentimentos menos isoladas do que parecem até agora.

Em outras palavras, a despeito das singularidades e rupturas, Aristóteles preservou Pitágoras e Platão, embora seu tratado sobre os pitagóricos tenha quase se perdido por completo. Foi uma correnteza de ideias filosóficas sobre Deus que desembocou no mar do cristianismo, profundamente afetado por cada uma delas. Assim, apesar da prevalência do neoplatonismo, especialmente sobre o pensamento de Agostinho, Aristóteles foi ganhando espaço até se tornar praticamente “canonizado” por teólogos medievais. Muitas de suas ideias foram reiteradas vezes amalgamadas à fé cristã, ao islamismo e ao judaísmo, de modo que, pelo menos em termos de cristianismo, este foi provavelmente o maior influenciador teológico do Ocidente depois de Paulo, mesmo sem nunca ter escrito nada sobre a Bíblia Sagrada.

Um exemplo dessa influência está nos princípios do ser, de Aristóteles, que marcaram a teologia negativa da Idade Média, da qual Tomás de Aquino foi um dos expoentes (Millsaps, 2006, p. 37-38). Foi a síntese aristotélica de diferentes pensadores como Anselmo de Cantuária, João Damasceno e outros que deu suporte à ideia de que o ser humano nunca poderá conhecer a essência de Deus. A princípio, isso parece combinar com a incognoscibilidade divina mencionada na Bíblia (Jo 1:18; 1Tm 1:17; 6:16). Entretanto, quando levada ao extremo, como realmente foi, a teologia negativa conduz à



relativização das verdades do cristianismo. Afinal, a Bíblia não apenas afirma a existência de Deus como revela verdades salvíficas a respeito Dele (Jo 17:1-3).

O deus de Aristóteles, diferente do de Sócrates e Platão, é concebido como a causa primária, substância fundamental preeminente e distinta de toda e qualquer outra substância do universo. Além disso, a substância que compreende o ser eminentemente transcendental é mesclada com o conhecimento último que a mente não pode alcançar. “Deus” é, de fato, forma pura, sem mistura de matéria, que, em essência, precede todas as realidades menores que ela mesma; Aquele que, estando presente em todas as coisas, não as tem como predicativo de si (Millsaps, 2006, p. 39).

Esta é uma ideia interessante que contrapõe o perigo de uma visão humanista demais de Deus, como propôs Sócrates. Contudo, procura-se resolver os erros de uma teologia catafática – aquela que faz afirmações sobre Deus com base na perfeição das coisas sensíveis – com outro extremo, a teologia negativa ou apofática que se recusa a fazer declarações acerca de Deus que ultrapassem a certeza de sua existência.

Outro perigo de usar extremos para resolver extremos estaria no fato de que, se o platonismo conduz para um panteísmo teológico, o aristotelismo avizinha-se a um conceito deísta da divindade que, de igual modo, não condiz com a proposta bíblica. Entretanto, há um ponto convergente entre ambos os modelos, e, para compreendê-lo, é preciso retomar as ideias aristotélicas de tempo e criação, tendo como pano de fundo o platonismo ao qual ele respondia.

Conquanto a alma [*daimon*] seja divina para Platão, devido aos poderes extraordinários que possui, ela não é absolutamente uma divindade, pois não criou o universo.¹⁶ Este título é conferido ao demiurgo, chamado no *Timeu*, de “produtor e pai do universo [...] deus que é sempre” (Platão, 2011, p. 95, 104). E o que é o demiurgo? Um artífice que não é onipotente, nem Criador *ex-nihilo*. Sua concepção é mais de organizador dos elementos preexistentes. Acima dele estaria o que Platão chama de “criatura viva inteligível” ou “todo-ser vivo-cósmico”, um ser divino por excelência que corresponde, de certo modo, ao universo como um todo, parte a parte. Uma espécie de cosmos divino, não havendo nada além de seus limites.

¹⁶ Essa interpretação já era sugerida por Plutarco e Apuleio, comentaristas de Sócrates, que viveram respectivamente no primeiro e no segundo século d.C. Cf. Finamore (2014, p. 36-50).



Essa visão panteísta era oriunda da combinação de duas propostas divergentes. O pensamento de Heráclito, para quem tudo estava sujeito ao contínuo devir (*panta rhei*), isto é, em constante fluidez, movimento e mudança, e o pensamento da Escola Eleática, para a qual o ser divino é eterno, infinito, imutável e imóvel.

Na *Metafísica*, no livro XII, Aristóteles discordará desse modelo, mas apenas em parte. Dando atenção para o movimento, ele reafirma a eternidade da matéria, assim como Platão,¹⁷ mas elimina de sua proposta as figuras do *daimôn* e do demiurgo. Sua atenção está no movimento. As coisas estão em constante mobilidade, umas causando o movimento às outras. No entanto, de onde procede todo o movimento? Para evitar um retrocesso infinito na busca por um mobilizador original, Aristóteles propõe falar de Deus como “o primeiro motor” (*to prôton kinoun*) do qual dependem todos os movimentos, sendo Ele mesmo imóvel, não sujeito a ações externas, incorpóreo, indivisível, sem espaço, assexuado, sem paixão, sem alteração, perfeito e eterno (Aristóteles, 2005, 1072a19-1073a13).

Note-se que, assim como o demiurgo de Platão, esse deus não cria o universo, apenas o põe em movimento como objeto de desejo, de modo impessoal, sem interagir com ele. Como não pode existir efeito sem causa, ele seria a causa primeira e final que possibilita a ordem no cosmos. Como tal, deus é o ponto de partida e a meta de todas as coisas, o pensamento vivo, ato puro e substância pura, o princípio da perfeição para o qual todos se direcionam em movimento.

A diferença entre o demiurgo de Platão e o primeiro motor de Aristóteles pode ser resumida no conceito platônico de um princípio organizador que forja os elementos de acordo com as formas prévias e eternas do mundo das ideias. O primeiro motor de Aristóteles não faz esse papel; ele apenas causa o movimento dos demais, permanecendo ele mesmo imóvel.

Como se dá isso? Para Aristóteles, o primeiro motor, também chamado de ato puro, é a excelência das excelências. Neste sentido, ele é desejado e amado por todas as outras formas que, no desejo de se livrar das formas inferiores, o tomam por modelo e se

¹⁷ Platão (2011, p. 137-138) afirma, no *Timeu* (51e-52b), a existência de três tipos distintos de realidade: o ser (*ontos*), o receptáculo (*chōra*) e a geração ou o ser em devir (*genesis*). A eternidade de *chōra*, princípio material, é afirmada em 52a. Não há na obra de Platão nenhum texto que permita a afirmação de que o receptáculo material que recebe as imagens das ideias seja produzido ou gerado. Ele sempre existiu. O mesmo se dá com Aristóteles (1999, p. 57-59), que ao falar da origem da matéria em *Física* (A 9, 192 a 30-32) argumenta sobre sua condição não engendrada.



movimentam em direção a ele, que permanece imóvel. Isto produz o movimento cósmico da existência. Platão, por sua vez, acredita num automovimento cósmico das almas. Ele não o provoca; elas se movem por si mesmas, ao mesmo tempo que, numa unificação divina, governam o universo e causam o movimento dos corpos celestes.

A Bíblia, de fato, afirma a imutabilidade divina (Sl 102:27; Is 41:4; 46:10; Ml 3:6; Tg 1:17), mas não sua imobilidade, como se não houvesse movimento em Deus (Ap 1:4, 8; 4:8). O fato de Deus não mudar refere-se a Seu caráter, Suas leis, promessas e decisões – não a Seus atos. A Bíblia, em verdade, anuncia um Deus que age e, por misericórdia, muda de atitude como no clássico caso da anunciada destruição de Nínive (Jn 3:10).

Em ambos os modelos de Platão e Aristóteles, sintetizados por Plotino através do conceito de Uno, o princípio causal da existência seria essencialmente atemporal.¹⁸ Foram as noções de atemporalidade e imutabilidade (aqui confundida com impassibilidade divina) que forjaram muitas das explicações posteriores acerca da Trindade, da salvação e do Ser de Deus. Para coincidir com as propostas racionais platônicas e aristotélicas, Deus tinha de estar fora do tempo, onde não há mudança, melhoria nem movimento.

Essas, contudo, são premissas divergentes da proposição bíblica, que, embora acentue a superioridade do tempo divino em relação ao nosso, não exclui o atributo temporal como característica essencial de Deus. É isso que permite a Deus “agir” temporalmente e historicamente na criação, sem que Seus atos constituam uma ilusão cronológica.

A atemporalidade do mundo das ideias resume o conceito imanente do deus de Sócrates que vive e age dentro de nós (Eisendrath, 2011, p. 59). Contudo, a eternidade de Deus na Bíblia não é um eterno presente que anula o movimento. Ela é ilimitada, distinta do tempo criado, mas em interação autêntica com ele (cf. Sl 90:2; 93:2; 102:12, 24-27; Is 57:15; Ef 1:4; 1Pe 1:20; Hb 10:37; 11:3; Ap 1:4, 8; 4:8).¹⁹

¹⁸ Atribui-se a Parmênides (146c, e, d) a originalidade dessa ideia. Cf. Platão (2003). Contudo, autores atuais entendem que Parmênides não propôs originalmente nenhum tipo de atemporalidade divina, mas que essa ideia seria exclusiva da interpretação platônica e/ou neoplatônica de seus escritos. Cf. Sattler (2019) e Galgano (2015, p. 87-103).

¹⁹ Para um estudo sobre a temporalidade de Deus, cf. Canale (2011, p. 108-111), Craig (2001) e DeWeese (2002, p. 49-61).



GRÉCIA E ROMA

A transição da cultura grega para a romana e a influência da primeira sobre a segunda podem ser entendidas por uma combinação de fatores culturais. Em primeiro lugar, a própria característica dos gregos de propagarem seus costumes por onde quer que fossem. A condição geográfica do Peloponeso os obrigou a migrar para outros territórios como o sul da Itália, colocando-os em contato com latinos, etruscos, outros povos itálicos e gauleses. Em sua bagagem havia conceitos culturais e religiosos que agradaram aos que ali viviam. Some-se a isso o fato de que as conquistas de Alexandre fizeram com que a cultura helênica (tanto a mitologia quanto a filosofia) se espalhasse ainda mais pelo extenso território que um dia se tornaria parte do Império Romano.

Não se trata de afirmar que os romanos simplesmente copiaram a religião dos gregos. Na verdade, a ideia romana de deus (ou deuses) formara-se de um combinado de diferentes crenças que vão desde os etruscos até os orientais. Alguns autores até advertem que não existe em realidade tal coisa como “religião romana”. O que havia era um mosaico de crenças coexistindo em um mesmo sistema governamental (Turcan, 2001, p. 2). A Grécia, contudo, certamente foi uma das principais contribuintes dessa nova formatação cultural.

Os deuses romanos também eram essencialmente antropomórficos e adaptados às necessidades do povo, e, pouco a pouco, o Estado outorgou oficialidade aos deuses de origem grega que passaram a ter nomes latinos. Em honra a essas divindades, realizavam-se cultos, festas, jogos, construção de santuários e cerimônias públicas. O povo, por sua vez, embora devoto dos deuses oficiais, não deixara de buscar a proteção de antigos espíritos domésticos, chamados *lares*, dos penates, protetores da despensa, e dos ancestrais falecidos, os manes, a quem rendiam oferendas dentro de sua própria casa, o que também era sancionado pelo governo.

Período monárquico (753–509 a.C.)

Ao que tudo indica, os romanos já eram politeístas desde a antiguidade. Algumas evidências levam a crer que seu primeiro estágio de religiosidade começou no período monárquico com a veneração de espíritos falecidos e a composição divina de uma tríade que variou de acordo com o tempo, mas que originalmente consistia nos deuses Júpiter,



Marte e Quirino – os dois primeiros, assimilados como sendo Zeus e Ares, cultuados pelos gregos.²⁰

As ideias que se desenvolveram nesse período acerca da divindade não são muito claras. Devido à escassez de fontes primárias, fica difícil construir uma descrição adequada do tempo da realeza, que durou até por volta do ano 509 a.C. Ao que tudo indica, já nesta época, os romanos valorizavam o culto doméstico. Isso se nota pela adoção de um ou mais deuses e deusas domiciliares que literalmente ficavam no interior de sua residência.

Essas divindades eram conhecidas como *lares*, e cria-se que, juntamente com os já mencionados *penates*, estas protegeriam a casa contra furtos ou incêndios. Na sua celebração doméstica, a família se reunia ao redor de uma fogueira (muitas vezes acendida junto ao altar – daí a origem do nome *lareira*), recitava preces, tocava címbalos e oferecia alimentos e animais sacrificados.

Paralelamente a isso, havia o culto público, organizado pelo Estado com a ajuda de sacerdotes que atuavam como funcionários do governo. O chefe de todos era o rei, que atuava como sumo sacerdote ou, como diziam em latim, *Pontifex Maximus*, o supremo construtor de pontes entre os homens e a divindade.

Era uma visão muito supersticiosa do sagrado, em que o rito valia mais que qualquer ideal de moralidade em relação ao ser divino. Um cidadão comum não sairia de casa com o pé esquerdo, nem cortaria o cabelo fora da lua cheia. No calendário marcavam-se os dias bons, chamados *fastos*, e os ruins, chamados *nefastos*. Datas que caíam em dias pares necessitavam de proteção dobrada por se tratar de um mau agouro.

A superstição era tão forte entre os romanos que, segundo Políbio, historiador grego do segundo século a.C., ela ainda era usada nos tempos da República para conter as massas populares “por meio dos temores invisíveis e pelas criações semelhantes a imaginação” (Políbio, 1922, p. 46). Havia uma série de fórmulas e rituais, tanto públicos quanto domésticos, que o indivíduo tinha de realizar a fim de ficar protegido do mal. Era uma relação objetiva e pouco mística com a divindade. Não havia, nesta primeira fase, rituais secretos ou situações de êxtase coletivo.

²⁰ A seguir, a tríade passou a ser composta por Juno, Minerva e Júpiter, os equivalentes gregos de Hera, Atena e Zeus. Cf. Turcan (2001, p. 52).



Se valer o testemunho de Arnóbio, escritor latino do quarto século, em *Adversus Gentes*, esse comportamento era uma herança etrusca, cuja cultura era chamada de “princípio e mãe de todas as superstições” (Arnobius of Sicca, 1895, p. 334-335). Vale lembrar que “superstição” (*superstitio*, em latim) era um termo negativo para os romanos. De modo contrário a Arnóbio, Tito Lívio (1898) disse que o povo etrusco era uma “raça superior, consagrada a crenças e cerimônias religiosas”. Deles, os romanos herdaram muito de sua concepção original de divindade.

Seja qual for a visão que se adote dos etruscos e sua influência sobre Roma, sabe-se que estes também estavam bastante influenciados pelo contato direto com os gregos, especialmente no sul da península itálica. Não se tratava, é claro, de uma influência passiva. Os etruscos também tinham sua cultura que marcou os assentamentos helênicos da chamada Magna Grécia, mesmo que essa convivência tenha sido frequentemente marcada por batalhas e rivalidades.

Foi provavelmente essa mistura de cultura greco-etrusca que deu aos romanos sua primeira visão naturalista de deus ou dos deuses, segundo a qual todos os elementos da natureza contêm a manifestação da essência divina. Para eles, bastava observar a natureza para conhecer e até modificar os desígnios divinos. Daí a ênfase no uso de amuletos, rituais e artes divinatórias.

Provavelmente conhecedor dessa herança dos romanos, Paulo disse que o princípio de sua devoção não estaria de todo errado. “Porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles”, escreveu ele séculos depois em sua carta aos Romanos, “porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas” (Rm 1:19, 20).

O problema vem em seguida: “Porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus [...] e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1:21, 23). A natureza tornou-se um fim em si mesma e a criação tornou-se deus no lugar do Criador. Paulo provavelmente estava desenvolvendo uma crítica histórica ao recapitular de onde vinha a imoralidade de Roma e dos povos pagãos. A gênese de seu comportamento estaria



nesta inversão de valores que, conforme dito, não implicava qualquer ideal de moralidade por parte do adorador. Bastava cumprir os rituais e tudo estava assegurado.

Período da República (509-27 a.C.)

A ideia romana de Deus no período da República pode ser representada pelos escritos de Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.), um proeminente escritor romano que serviu de fonte para antigos autores como Cícero, Plínio o Velho, Virgílio e até Agostinho. Ele escreveu um grande tratado de 16 volumes sobre a religião de Roma (*Antiquitates Rerum Diuinarum*), que, apesar de ter sobrevivido apenas em forma fragmentária, lança bastante luz sobre como Deus era concebido tanto na monarquia como na República.²¹

A vantagem de seus escritos é que, por não possuírem um cânon escriturístico (como vemos no judaísmo, cristianismo e islamismo), os romanos, à semelhança dos gregos, têm sua teologia bastante diversificada em ritos, objetos e fragmentos, muitas vezes difíceis de ser sistematizados. O testemunho de Varrão preenche essa lacuna (Jocelyn, 1982, p. 148-205; Rüpke, 2014, p. 246-268).

Entretanto, existe uma informação desconcertante. No final da República Romana, temos um relato preservado por Agostinho (354–430) – em sua obra *Cidade de Deus* (livro III, capítulo 4; IV, 27; VI e VII) – segundo o qual o Senado romano mandou destruir antigos tratados religiosos sobre a religião e a cultura romana, especialmente seu conceito de divindade (Augustine of Hippo, 1887).

A precisão das informações de Agostinho é tema controverso, mas geralmente aceito pelos historiadores como uma fonte primária. Parte do que ele diz é confirmado ou complementado por trechos de Tito Lívio (c. 59 a.C. – 17 d.C.; 1898) e de Plutarco (c. 45-120 d.C.; 1951, p. 263-315). Ele chama esse movimento romano de *theologia civilis*, termo de Varrão que emprega para dizer que, diferente do cristianismo que nasce de uma revelação vinda de Deus, o paganismo viria de uma criação humana.

De acordo com estas fontes, Numa Pompílio (753-673 a.C.), citado como segundo rei de Roma, teria recebido dos deuses uma série de revelações que ele preservou em diversos livros sagrados. Porém, ao morrer, cumpriu-se sua determinação de que seus

²¹ Boa parte foi preservada pelas citações de Agostinho (1991, livro VI, capítulo 3) em *Cidade de Deus*. Os demais fragmentos e citações menores de Varrão foram compilados na edição crítica de Burkhart Cardauns (Varro, 1976).



escritos fossem sepultados com ele, a fim de que os preceitos da religião fossem passados apenas pela tradição dos sacerdotes que ele mesmo havia estabelecido.

Quatro ou cinco séculos depois, em 181 a.C., sua tumba foi aberta por um acidente natural e os livros foram descobertos. O Senado, então, examinando o conteúdo deles, achou-os inapropriados para a população e as novas feições que a religião havia assumido. Por ordem do Senado, os antigos textos foram queimados e a religião popular dos políticos e sacerdotes foi salvaguardada. O episódio chegou até nós por meio de Varrão, nascido mais de sessenta anos depois, cujo relato Agostinho reproduz em *Cidade de Deus* (livro VII, capítulo 34).

Durante a República, o cerne da religião era a prática diária de sacrifícios e oferendas feitos a diferentes divindades que iam desde Júpiter (Zeus) até Vênus (Afrodite). Para o cidadão comum esta era uma atividade que se mantinha pela tradição ritualística. Havia mais de vinte deuses e deusas que eram cultuados a partir do princípio de que estes garantiriam a ordem pública e pessoal, desde que fossem rigorosamente reconhecidos.

Da forma mais antiga, o que sabemos é que Numa também havia criado uma piedade religiosa com dois objetivos precípuos: promover as virtudes militares dos *romanitas* e, por questões políticas e sociais, levar o povo a “temer” algo, ser submisso a uma fonte externa de poder (Harding, 2008, p. 130-132). Um testemunho direto da situação religiosa do final da República vem dos escritos de Cícero (106-43 a.C.):

Nós romanos não somos superiores aos espanhóis em número de pessoas, nem somos melhores que os gauleses na força ou que os cartaginenses na perspicácia. Também não somos melhores que os gregos nas habilidades técnicas, muito menos capazes de competir com a conexão natural dos itálicos e latinos em relação ao seu próprio povo e país. Contudo, nós romanos, excedemos a cada povo e nação em nossa piedade, nosso sentimento de escrúpulo religioso e em nossa consciência de que cada coisa é controlada pelo poder dos deuses (Cícero, 1891, p. 19).

Tal testemunho é importante porque, além de ser contemporâneo à antiguidade, expressa o caráter intenso – e ao mesmo tempo diversificado – da atividade religiosa em Roma naqueles dias. Esta atividade se tornará ainda mais efetiva a partir da era dos imperadores, começando por Augusto, que aceitou ser deificado diante do povo. A novidade agora era cultuar e divinizar oficialmente um “governante humano”, coisa estranha à religião grega clássica, embora já praticada nos reinos helenísticos.



Período imperial (27 a.C. – 476 d.C.)

Assim como os gregos, os romanos também não tinham uma única religião. Contudo, com o advento do império, normatizaram-se as agremiações que podiam funcionar dentro da lei, desde que não oferecessem perigo ao Estado e se ajustassem em boa convivência aos deveres religiosos dos próprios romanos. Segmentos proscritos – como o cristianismo – em seus primórdios eram chamados de *religio illicita*, ou “religião proibida”. O judaísmo, apesar de ser considerado por Cícero (1996, *Pro Flacco*, 67) uma *barbara superstitio* (“superstição bárbara”), é descrito por Tertuliano (c. 160-220 d.C.) como *religio licita*, isto é, “religião oficialmente reconhecida” (Tertuliano, 1931, *Apology*, 21, 1).

Desde o início, Júpiter (a figura latina de Zeus) tornou-se a divindade central. Já no início da República era cultuado como *Optimus Maximus* (o melhor e o maior), desta vez ao lado de Juno (Hera) e Minerva (Atena). O culto a essas divindades foi oficializado como garantidor de devoção devida ao imperador.

O culto ao imperador, diga-se de passagem, foi um importante mecanismo de integração e afirmação da hegemonia romana sobre os territórios conquistados. O fato de César Augusto ser aclamado como *Pontifex Maximus* foi crucial, pois o tornava o líder supremo de todas as religiões que havia sob seu domínio, bem como o sustentador da *pax deorum* entre a humanidade (Mendes; Otero, 2005, p. 196-220). Foi, aliás, esta prática oficial de adoração ao imperador que levou à perseguição dos primeiros cristãos espalhados pelo império, pois não aceitavam adorá-lo como um deus.

Foram as conquistas anteriores que abriram caminho para essa divinização do imperador. Desde o tempo em que Pompeu celebrou sua conquista final sobre o Mediterrâneo e o Oriente Médio, sua terceira e última vitória, a conexão entre deuses e sucesso militar tornou-se parte essencial da cultura romana. Júpiter *Optimus Maximus* foi honrado no triunfo, e um touro branco foi sacrificado em sua homenagem no templo da colina Capitolina, no coração da cidade de Roma.

Paralelamente a isso, Marcus Bibulus, um famoso opositor de César, usava suas prerrogativas de cônsul para dizer que os oráculos e adivinhos não recomendavam os ritos religiosos públicos, pois estes traziam mau agouro. Outros políticos discordavam dele dizendo que era importante mostrar para o povo a religião dos governantes.



O assunto foi resolvido dando à religião duas facetas distintas, porém, complementares: a celebração pública, que exercia grande influência política e militar; e o ritual privativo, no qual o chefe da casa (*páter-famílias*) regulava as orações e ritos. Assim, havia festivais muito populares, com desfiles, discursos e sacrifícios e, ao mesmo tempo, uma piedade discreta, porém igualmente importante, praticada pelo cidadão comum em seu próprio domicílio. A arqueologia, de fato, tem descoberto evidências de santuários particulares em muitas casas de Roma, onde uma divindade ou espírito particular era cultuado como protetor daquela família.

Esse episódio demonstra, na visão de alguns historiadores, que desde longa data os romanos manipulavam a religião e a ideia romana de Deus a fim de amoldá-las à situação local, visando apenas fins políticos ou populistas. Alguns historiadores acreditam que eles nem levavam isso muito a sério; outros, porém, acreditam que pelo menos a prática divinatória se tornou central nas disputas políticas do império (MacRae, 2016, p. 57).

ROMA E OS “DEMAIS”

O processo de romanização dos territórios conquistados teve uma peculiaridade interessante. Roma demonstrava não somente boa vontade para com a cultura religiosa local, como também aceitava anexar o culto estrangeiro à sua própria ideia de divindade, que, desde sua concepção ou reformulação nos tempos do senado, era naturalmente sincrética.²² Esse comportamento, no entanto, não era destituído de interesses políticos.

Como informa Webster (1995, p. 158), a integração de novas divindades, cultos e festivais não se fundamentava na benevolência, mas no temor e na precaução em não desafiar os deuses dos “outros”, os quais poderiam ser úteis aos romanos. Seu principal meio de aculturação era a lei estabelecida nas províncias. A religião de cada um seria reconhecida desde que reconhecesse o panteão romano e aceitasse participar dos cultos públicos quando convocado. Os judeus, é claro, foram um caso à parte.

Entre os artigos legais da legislação havia o princípio da *interpretatio*, segundo o qual a equivalência entre deuses locais e romanos seria aceita a partir da aferição de seus atributos comuns. Isso implicava o reconhecimento de religiões não romanas, seja pela

²² Alguns autores preferem evitar o nome “sincretismo” e congêneres dado o caráter pejorativo que o termo passou a ter. Considerando, porém, que essa é uma forma de evitar juízo de valores sobre a religião romana e que sincretismo é algo que a define, optamos pelo uso. Cf. Rosa (2010, p. 9).



associação de nomes divinos ou pela latinização de mitos. Foi deste modo que surgiu a interação mais conhecida entre gregos e romanos no tocante às suas ideias de divindade.

A identificação foi facilmente estabelecida: Zeus e Júpiter, Ares e Marte, Atena e Minerva, Hera e Juno, entre outros. Não obstante, outros deuses vindos de províncias fora do mundo grego também foram associados. É o caso de Ísis, deusa do Egito que adquiriu uma feição romana muito popularizada; Taranis, divindade celta associada a Júpiter; e Cibele, deusa da Frígia que se tornou a Magna Mater.

A interação religiosa com povos conquistados (eles mesmos bem diferentes entre si) não se traduziu numa simples adequação ou somatória de princípios religiosos. Não seria correto dizer que Zeus e Júpiter são exatamente a mesma entidade. Ambos foram retratados a partir de certas semelhanças, e, por isso, representados como uma só pessoa por motivos políticos.

Especulações filosóficas continuavam ativas no período imperial. Autores epicureus seguiam negando a eficácia dos sacrifícios, embora cressem na existência dos deuses. Estoicos insistiam na descrição da divindade, a manifestação simbólica do mundo espiritual. Nenhum deles, contudo, se opunha abertamente ao culto imperial, de modo que não ofereciam ameaça à ordem estabelecida.

Sobre as imagens públicas, Varrão – citado por Agostinho em *Cidade de Deus* (livro 4, capítulo 27) – já havia admitido que não eram “realmente deuses [...], os estados não possuem as verdadeiras imagens, porque o verdadeiro Deus não tem sexo, nem idade, nem partes corpóreas bem definidas” (cf. Augustine of Hippo, 1887). Estas imagens, continua o argumento do autor, não representariam jamais o “Deus verdadeiro” (*verus deus*), embora haja quem diga que esta seria uma afirmação de Agostinho e não de Varrão (Cancik; Cancik-Lindemaier, 2001, p. 44). Para ele, o verdadeiro Deus seria a alma invisível do mundo.

Apesar do conceito panteísta, Varrão dizia que as imagens eram necessárias para atrair as massas não letradas. Assim, justificava-se a religião popular mesmo não sendo verdadeira. A política exigia sua manutenção. Esta era uma admissão filosófica de Varrão que distinguia três diferentes discursos de Deus (Agostinho os chamará de teologia tripartida): o mito (*theologia fabularis*), a filosofia (*theologia naturalis*) e o Estado (*theologia civilis*). Assim, o inculto olharia a estátua de Júpiter e veria nela um deus, o



político veria um estabelecimento da maturidade romana que governa os demais, e o filósofo veria a beleza da razão humana.

Apesar de ser uma admissão desconcertante, Varrão não estava sozinho em defendê-la. Vários apoiavam suas ideias, inclusive Cícero, que – citado por Agostinho em *Cidade de Deus* (livro 6, capítulo 2) – o chamou de o mais erudito dentre os romanos (cf. Augustine of Hippo, 1887). Seu tratado, inclusive, foi dedicado a Júlio César.

Não bastava, contudo, fazer corpos esculturais aos deuses. Era necessário haver uma história para se contar a seu respeito. Neste ponto, a antiga mitologia dos gregos volta à baila, atraindo as massas. Agora é a vez de Júpiter negociar com as pessoas, mantendo a tão devotada *pax romana*.

O DESAFIO DA MISSÃO

Em virtude do que foi visto, dá para se ter uma ideia de quão desafiador foi para os cristãos falar de Deus no contexto greco-romano. Paulo foi, sem dúvida, o que mais dialogou com estes três mundos representados por Roma, Atenas e Jerusalém (Wright, 2005, cap. 1). Conseguiu a proeza de adaptar a mensagem de Cristo sem macular a originalidade do evangelho. Soube contextualizar a verdade sem assimilar o erro nem acomodar o conteúdo do evangelho. Foi o modelo do que deveria ter sido a igreja pós-apostólica.

A superioridade da mensagem cristã em relação às propostas greco-romanas estava clara na mente de Paulo. Cristo não era apenas uma visão antropomórfica de divindade, Ele era Deus em forma humana. Não era um herói saído de um mito distante. Muitos dos que o haviam conhecido estavam vivos para testemunhar de sua historicidade. O próprio Paulo encontrou-se com Ele no caminho de Damasco.

Paulo já havia acenado em sua epístola aos Efésios que os religiosos gentios, antes de seu encontro com Cristo, estavam “sem esperança e sem Deus no mundo” (Ef 2:12). Curioso é que o termo grego usado aqui é *atheoi*, donde vem a palavra “ateu”. Diferente do conceito moderno, o contexto primário da epístola permitia a ironia de chamar religiosos de “ateus”.

A percepção paulina revela-se uma lúcida crítica ao argumento de Varrão de que imagens e antropomorfismos eram necessários para alimentar a religiosidade do povo. Justamente por não revelar a verdade, essa estratégia perdera seu poder. O panteão dos



deuses estava literalmente em crise. Os mitos entraram em colapso e Paulo percebera isso. Roma tornara-se esclerosada em seu cerimonialismo repetitivo e enfadonho, sustentado por uma política a essa altura bastante desacreditada.

Os cidadãos do império viviam em um mundo envolto por divindades e, ainda assim, continuavam sedentos de Deus. Talvez seja por isso que muitos em Roma já estavam abraçando a proposta judaica de Deus. Tácito (56-120 d.C.) ficou alarmado com o modo como a cultura judaica estava penetrando na sociedade romana, o que ele interpreta como um sinal tangível de decadência do império (Tacitus, 1931, *Histories*, V, 5).

Por outro lado, o racionalismo filosófico ainda influente no império havia relegado os deuses ao campo do imaginário. O verdadeiro Deus, embora não negado por pensadores greco-romanos, era conceituado como uma força cósmica invisível e, provavelmente, impessoal à qual ninguém podia amar e para a qual não valia a pena orar. Este contexto perdurou no período pós-apostólico com as relações pendulares da igreja, ora seguindo para Platão, ora para Aristóteles, fora a oposição externa e os diversos movimentos dissidentes herdeiros de heresias que se manifestavam desde os tempos do apóstolo João.

Podemos dizer que três movimentos afastaram a teologia cristã pós-apostólica de suas raízes bíblicas, no que se refere a Deus. Primeiro, o distanciamento entre o judaísmo e o cristianismo, pois os cristãos já não queriam ser identificados com aqueles. Isto os fez perder um importante referencial, pois embora muitos judeus se vissem helenizados e romanizados, as estruturas conceituais de um Deus único ainda se mantinham bem preservadas no judaísmo.

Em segundo lugar, houve um encantamento excessivo pela filosofia grega que foi superestimada pelos romanos e adentrou o cristianismo por meio de novos conversos vindos do paganismo, como Justino e Clemente de Alexandria. Sem a devida bagagem bíblica, esses autores foram muito cedo elevados ao patamar de defensores da fé cristã (*apologetas*). A fim de argumentar em favor de Cristo, usaram os recursos de que dispunham: a razão, o *logos* e a dialética. Isso não significa que devemos desprezar tudo o que escreveram ou o trabalho que empreenderam, mas avaliar criticamente o grau de dependência que ainda nutriam do mundo gentílico no qual foram educados.



Por fim, a cessão de princípios ocorrida com a pretensa conversão de Constantino e os elementos dos quais a igreja abriu mão para se firmar como religião não mais apostólica, mas romana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações entre a filosofia grega e a teologia nem sempre foram harmônicas. “O que tem Atenas a ver com Jerusalém?” Essa pergunta, feita por Tertuliano (1957, 7, 9) no segundo século da era cristã, revela a antiguidade da questão. Ele foi um dos primeiros a acusar a filosofia de engendrar heresias acerca de Deus. Na prática, o próprio Tertuliano encontrou dificuldade em seguir uma distinção categórica. Muitos, como ele, acreditavam que o pensamento grego não tinha lugar no discurso teológico cristão. Apesar disso, a igreja patrística tendia a seguir os apologistas que, por sua vez, eram pródigos no uso da filosofia como forma de esboçar o conceito de Deus.

Finalmente, as muitas formas de elaborar a doutrina de Deus da patrística tardia à Idade Média, com destaque para Agostinho e Tomás de Aquino, demonstram a forte influência dos autores gregos sobre a teologia cristã, por meio do legado romano que passou a constituir o novo cristianismo pós-constantiniano. Os mundos destacados por Tertuliano, que na teoria eram opostos, na prática entravam em simbiose.

O ponto que nos interessa neste processo não é demonizar a filosofia ou dizer que ela nada tem a contribuir para o discurso teológico sobre Deus, mas colocá-la em seu devido lugar, não permitindo que assuma o papel das Escrituras Sagradas e “dê as cartas” sobre importantes temas como a Trindade, a natureza de Cristo ou a relação entre Deus e o tempo. O desconhecimento das distinções entre fundamento bíblico e discussão filosófica pode trazer sérias consequências para a compreensão de Deus. Como Paulo, devemos saber como dialogar com o mundo racional e contextualizar a mensagem em meio aos discursos de fora, sem perder a essência da revelação que temos em Cristo Jesus.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

ALLEN, Diogenes; SPRINGSTED, Eric O. **Philosophy for understanding theology**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.



ARAÚJO JÚNIOR, João Alves; REDYSON, Dayve. Platão e o papel do demiurgo na geração da vida cósmica. **Religare**, v. 7, n. 1, p. 72-80, mar. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/9770>. Acesso em: 17 set. 2026.

ARISTÓTELES. **Física**: livros I e II. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.

ARISTÓTELES. “Metafísica” de Aristóteles – Livro XII. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 15, n. 1, 2005. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/615>. Acesso em: 14 set. 2026.

ARNOBIUS OF SICCA. **The seven books of Arnobius Adversus gentes**. Tradução: Hamilton Bryce e Hugh Campbell. Edinburgh: T. & T. Clark, 1895. Disponível em: <https://archive.org/details/sevenbooksofarno00arnoiala>. Acesso em: 14 set. 2026.

AUGUSTINE OF HIPPO. **The city of God**. Tradução: Marcus Dods. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. (Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, v. 2). Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/120108.htm>. Acesso em: 14 jul. 2020.

BESSELAAR, José van den. A visão da história na Antiguidade. **Paideia**, v. 1, n. 2, 1954. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/paideia/article/view/4714>. Acesso em: 11 set. 2026.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário de filosofia**. Lisboa: Gradiva, 1997.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. v. 1.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. v. 2.

BRISSON, Luc. Socrates and the divine signal according to Plato’s testimony: philosophical practice as rooted in religious tradition. In: DESTREE, Pierre; SMITH, Nicholas D. (ed.). **Socrates’ divine sign**: religion, practice and value in Socratic philosophy. Kelowna, BC: Academic Printing and Publishing, 2005. p. 1-12.

BURNET, John. **Early Greek philosophy**. Londres: Adam and Charles Black, 1892. Disponível em: <https://archive.org/details/earlygreekphilo01burngoog/page/n95/mode/2up>. Acesso em: 12 jul. 2020.

CANALE, Fernando L. Doutrina de Deus. In: DEDEREN, Raoul (org.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

CANCIK, Hubert; CANCIK-LINDEMAIER, Hildegard. The truth of images: Cicero and Varro on image worship. In: ASSMANN, Jan; BAUMGARTEN, Albert I. (ed.). **Representation in religion**: studies in honor of Moshe Barasch. Leiden: Brill, 2001.

CASERTANO, Giovanni. Epimênides: sábio ou filósofo? **Hypnos**, v. 26, p. 13-35, 2011.



CICERO. **The orations of Marcus Tullius Cicero**. Londres: George Bell & Sons, 1891.

CICERO. **In Catilinam 1-4**. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. (Loeb Classical Library, 324).

COCKER, Benjamin Franklin. **Christianity and Greek philosophy**: or, the relation between spontaneous and reflective thought in Greece and the positive teaching of Christ and His apostles. Nova York: Harper & Brothers, 1870. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/27571/27571.txt>. Acesso em: 14 jul. 2020.

CRAIG, William Lane. **Time and eternity**: exploring God's relationship to time. Wheaton, IL: Crossway Books, 2001.

CURRY, C. The theogony of Theophilus. **Vigiliae Christianae**, v. 42, p. 318-326, 1988.

DE KONINCK, Thomas. Les présocratiques et la question de Dieu. In: LANGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. (ed.). **Les philosophes et la question de Dieu**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006. p. 11-30.

DEWEESE, Garrett J. Atemporal, sempiternal or omnitemporal: God's temporal mode of being. In: GANSSE, Gregory E.; WOODRUFF, David M. (ed.). **God and time**: essays on the divine nature. Nova York: Oxford University Press, 2002. p. 49-61.

EISENDRATH, Craig. **Beyond permanence**: the great ideas of the West. Bloomington, IN: Xlibris, 2011.

FINAMORE, John F. Plutarch and Apuleius on Socrates' daimonion. In: LAYNE, Danielle A.; TARRANT, Harold (ed.). **The Neoplatonic Socrates**. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2014. p. 36-50.

FREDOUILLE, J. C. Lactance historien des religions. In: FONTAINE, J.; PERRIN, M. (org.). **Lactance et son temps**: recherches actuelles. Paris: Éditions Beauchesne, 1978. p. 237-249.

FRIEDEN, Ken. **Genius and monologue**. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

FUNARI, Pedro Paulo. Gregos. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.). **As religiões que o mundo esqueceu**: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2009.

GALGANO, N. S. Depois ou antes: Parmênides e o tempo em DK 8. 9-10. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 9, n. 17, p. 87-103, 2015.

GERSON, Lloyd P. **From Plato to Platonism**. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

GIBSON, M. D. **Horae Semiticae X**. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.



GÜNTHER, W. Hamartia. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (ed.). **O dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1989. v. 3.

HARDING, Brian. **Augustine and Roman virtue**. Londres: Continuum, 2008. (Continuum Studies in Philosophy).

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HESÍODO. **The works and days. Theogony. The shield of Herakles**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2002.

HIRATA, Filomena Yoshie. A hamartía aristotélica e a tragédia grega. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 2, n. 3, p. 83-96, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/17041>. Acesso em: 18 set. 2026.

HOMERO. **Iliad**. Oxford: Oxford University Press, 1920. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D5%3Acard%3D280>. Acesso em: 11 set. 2026.

HORTA, Marcio. Razão & fé. **Hypnos**, n. 2, p. 125-134, 1997. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/271>. Acesso em: 18 set. 2026.

JOCELYN, H. D. Varro's Antiquitates rerum diuinarum and religious affairs in the late Roman Republic. **Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester**, v. 65, n. 3, p. 148-205, 1982.

KARAMANOLIS, George E. **Plato and Aristotle in agreement?** Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Nova York: Oxford University Press, 2006.

LACTÂNCIO. **Instituciones divinas**. Madrid: Gredos, 1990.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília, DF: Editora UnB, 2008.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível em: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=u\(/bris1](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=u(/bris1). Acesso em: 29 maio 2018.

MACRAE, Duncan. **Legible religion**: books, gods, and rituals in Roman culture. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

MCLEISH, Kenneth. **Aristóteles**: a Poética de Aristóteles. São Paulo: UNESP, 2000.

MENDES, Norma M.; OTERO, Uiara B. Religiões e as questões de cultura, identidade e



poder no Império Romano. **Phoinix**, v. 11, p. 196-220, 2005. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoinix/article/view/33327>. Acesso em: 11 set. 2026.

MILLSAPS, Kevin Teed. **The development of apophatic theology from the pre-Socratics to the early Christian fathers**. 2006. Tese (Doutorado em História) – East Tennessee State University, Johnson City, 2006. Disponível em: <https://dc.etsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3542&context=etd>. Acesso em: 12 jul. 2020.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Pará de Minas, MG: Virtualbooks, 2000/2003. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/SALTPE-3>. Acesso em: 11 set. 2026.

PLATÃO. **Parmênides**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. Disponível em: <https://www.epedagogia.com.br/materialbibliotecaonline/634-Timeu.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2020.

PLATÃO. **A república**. Tradução, textos complementares e notas: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

PLATO. **Symposium of Plato**. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1909. Disponível em: <https://dn720004.ca.archive.org/0/items/symposiumofplato01plat/symposiumofplato01plat.pdf>. Acesso em: 14 set. 2026.

PLATO. **Plato's Phaedo**. Oxford: Clarendon Press, 1911. Disponível em: <https://dn710809.ca.archive.org/0/items/platosphaedoplat/platosphaedoplat.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2020.

PLATO. **The Republic**. Tradução: Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Disponível em: [https://ia802802.us.archive.org/20/items/PlatoTheRepublicCambridgeTomGriffith/Plato%20The%20Republic%20\(Cambridge%2C%20Tom%20Griffith\).pdf](https://ia802802.us.archive.org/20/items/PlatoTheRepublicCambridgeTomGriffith/Plato%20The%20Republic%20(Cambridge%2C%20Tom%20Griffith).pdf). Acesso em: 14 jul. 2020.

PLATON. **Fedón**. 5. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2008. Disponível em: <https://dn760008.eu.archive.org/0/items/fedon-platon/Fedón%20-%20Platón.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2020.

PLUTARCO. **A vida dos homens ilustres**. São Paulo: Editora das Américas, 1951.

POLÍBIO. **Histories**. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1922. (Loeb Classical Library, v. 4).

POLIGNAC, F. de. **La naissance de la cité grecque**: cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C. Paris: Éditions La Découverte, 1984.

QUELL, Gottfried. Hamartanō. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. v.



1.

RAMNOUX, Clémence. **La nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque**. Paris: Flammarion, 1959.

REDFIELD, James M. **Nature and culture in the Iliad**: the tragedy of Hector. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975.

REEVE, C. D. C. **Socrates in the Apology**: an essay on Plato's Apology of Socrates. Indianapolis, IN: Hackett, 1989.

REEVE, C. D. C. Socrates the Apollonian. In: SMITH, Nicholas D.; WOODRUFF, Paul (ed.). **Reason and religion in Socratic philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ROSA, Claudia Beltrão da. Interações religiosas no Mediterrâneo romano: práticas de acclamatio e de interpretatio. In: CANDIDO, Maria Regina (org.). **Memórias do Mediterrâneo antigo**: interações culturais no Mediterrâneo antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.

ROWE, C. Socrates and his gods: from the Euthyphro to the Eudemian Ethics. In: HARTE, V.; LANE, M. (ed.). **Politeia in Greek and Roman philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 313-328.

RÜPKE, Jörg. Historicizing religion: Varro's Antiquitates and history of religion in the late Roman Republic. **History of Religions**, v. 53, n. 3, p. 246-268, fev. 2014.

SALLIS, John. **Being and logos**: reading the Platonic dialogues. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.

SATTLER, Barbara M. Time and space in Plato's Parmenides. **Études Platoniciennes**, 15 maio 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1717>. Acesso em: 12 jul. 2020.

SEXTUS EMPIRICUS. **Against the grammarians**: Adversus mathematicos I. Oxford: Clarendon Press, 1998.

SEXTUS EMPIRICUS. **Against the physicists**: Adversus mathematicos IX-X. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SOUZA, Eudoro de. **A Poética de Aristóteles**: tradução e comentários. Porto Alegre: Globo, 1966.

TACITUS. **Histories**: books 4-5. Annals: books 1-3. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. (Loeb Classical Library, 249).

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. Para Autólico. In: PADRES apologistas. Tradução: Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística, 2).

TERTULIANO. **Apology**. De spectaculis. MINUCIUS FELIX. Octavius. Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: Heinemann, 1931. (Loeb Classical Library, 250).



TERTULIANO. **De praescriptione haereticorum**. Introdução, texto crítico e notas: R. F. Refoulé. Tradução: P. de Labriolle. Paris: Éditions du Cerf, 1957. (Sources Chrétiennes, 46).

TIMOTIN, Andrei. **La démonologie platonicienne**: histoire de la notion de daímōn de Platon aux derniers néoplatoniciens. Leiden: Brill, 2012.

TITO LÍVIO. **Ab urbe condita**. Edição: W. Weissenborn e H. J. Müller. Leipzig: Teubner, 1898. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0151%3Abook%3D1%3Achapter%3D1>. Acesso em: 30 maio 2018.

TURCAN, Robert. **The gods of ancient Rome**: religion in everyday life from archaic to imperial times. Nova York: Routledge, 2001.

VARRO, Marcus Terentius. **Antiquitates rerum divinarum**. Edição: Burkhart Cardauns. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1976.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VLASTOS, Gregory. **Socrates**: ironist and moral philosopher. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

WATTEL, Odile. **As religiões grega e romana**. Mem Martins: Europa-América, 2003. (Coleção Saber, 244).

WEBSTER, Jane. Interpretatio: Roman word power and the Celtic gods. **Britannia**, v. 26, p. 153-161, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/526874>. Acesso em: 11 set. 2026.

WEST, T. G. **Plato's Apology of Socrates**: an interpretation with a new translation. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979.

WHITE, Ellen G. **Profetas e reis**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WITZEL, E. J. **Michael. The origins of the world's mythologies**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WRIGHT, N. T. **Paul**: in fresh perspective. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.

Submetido em: 24/08/2026

Aprovado em: 18/09/2026

DOI: <https://doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v21.n1.pe2242>