

A causalidade para a construção da ideia de Deus em Anaxágoras de Clazômenas e Sócrates

The causality for the construction of the idea of God in Anaxagoras of Clazomenae and Socrates

GABRIEL RAMIRES VERÇOSA¹

Resumo: Partindo do ponto de vista que o ser humano sempre esteve em contato com o sobrenatural, notamos que sua atitude, dentro das religiões antigas, busca estabelecer um vínculo com o princípio divino que deu origem ao universo. Porém, tais atitudes estão permeadas de sentimentalismo e fantasias. A tentativa de investigar racionalmente a existência de Deus e construir uma noção simples de sua ideia, deve partir de algo seguro e natural ao ser humano – este é o modo que a filosofia irá trabalhar para elaborar uma teologia natural. Aplicando o princípio de causalidade, mesmo que de forma implícita, em Anaxágoras e Sócrates essa busca parece apontar para um princípio divino que gera e ordena todas as coisas.

Palavras-chave: Deus. Sócrates. Anaxágoras.

Abstract: Starting from the perspective that humans have always been in contact with the supernatural, we notice that their attitude within ancient religions seeks to establish a connection with the divine principle that originated the universe. However, such attitudes are permeated by sentimentality and fantasies. The attempt to rationally investigate the existence of God and construct a simple notion of this idea should stem from something secure and innate to humans – this is the manner in which philosophy will work to develop a natural theology. Applying the principle of causality, albeit implicitly, in Anaxagoras and Socrates, this pursuit seems to point towards a divine principle that generates and orders all things.

Keywords: God. Socrates. Anaxagoras.

O problema de Deus, as civilizações e o princípio de causalidade

Desde períodos mais longínquos da nossa era, podemos notar que o homem sempre esteve atrelado à realidade sobrenatural. De uma forma ou de outra, acaba por atribuir a existência dos elementos materiais da realidade presente a algum Deus ou deuses. Historicamente, o problema de Deus – sua existência, sua natureza e seus atributos –, pode ser considerado um problema *moderno*, pois foi com o

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas. E-mail: vercosa.academico@gmail.com

advento do Renascimento e da Modernidade (FABRO, 1967, p. 47) e após elas que ele foi profundamente discutido no meio social, nas academias etc². É nesse período que nasce a descrença em Deus ou, de modo mais filosófico, a *negação* de Deus – isto é, o *ateísmo*³ (FABRO, 1967, p. 45). Isto porque, anteriormente, as civilizações tomavam a existência das coisas como corolário da realidade incausada que é Deus, sem uma preocupação racional. E mesmo sendo uma questão aprofundada no período moderno, isto não nos tira a possibilidade de tentar entender e compreender as investigações que foram iniciadas pelos primeiros filósofos gregos para a construção da ideia de Deus e trazê-las para os dias atuais.

Como foi este processo do homem primitivo de criar a ideia de Deus na história e o seu desenvolvimento na religião – ou religiões –, compete à teologia e à antropologia, juntamente com a arqueologia, responderem. É possível especular que nas formas primitivas de religiosidade, a ideia de Deus estava incorporada e ligada com a ação positiva das coisas – com o seu uso. O mundo e os fenômenos que cercam o homem religioso (*homo religiosus*⁴) primitivo possuem uma causa, e esta pode estar a seu favor ou não, se contrapondo como uma força invisível que limita sua ação ou lhe beneficia. Mas em geral, a ideia de Deus sempre se fez presente na consciência – até mesmo na imaginação – humana e em todos os

2

² Na Idade Média, teólogos e filósofos também se preocuparam com a demonstração racional da existência de Deus. É neste período que nascem as principais universidades (em 1214, a Universidade de Oxford; em 1215, a Universidade de Paris), com seu ambiente universitário para as grandes discussões e debates, e as grandes *sumas*, verdadeiros tratados que apresentavam, resumidamente, um conjunto de questões e suas respectivas respostas sobre um dado problema – como, por exemplo, a *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino. Cf. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*.

³ Fabro aponta dois tipos de *ateísmo*: 1) *ateísmo prático*: quando se vive sem reconhecer Deus, “como se” Deus não existisse, ou seja, sem preocupar-se com a sua existência e organizando a própria vida privada e pública prescindindo da existência de qualquer princípio absoluto que transcenda os valores do indivíduo e da espécie humana; 2) *ateísmo teórico*: quando se leva direta ou indiretamente o próprio juízo para a não-existência da divindade.

⁴ Segundo Eliade, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Cf. *O Sagrado e o Profano*, p. 164.

povos, desde a civilização mais simples à mais desenvolvida, do mais rude dos homens ao mais sábio.

O que podemos constatar e apontar é que esta tendência do ser humano – e, evidentemente, do homem religioso – parte da utilização dos princípios da razão, como é o caso do princípio de *causa e efeito*, ou *causalidade*, e que será utilizado pelos pensadores gregos para formulação de suas teorias *cosmológicas*⁵. Este princípio pode ser estabelecido da seguinte maneira: *todo fenômeno é efeito de uma causa*. Ele acaba por dar uma indicativa da ideia simples de Deus, mas que nasce como algo próprio da razão humana quando em atividade:

Inata, porém, poderá chamar-se a ideia de Deus num sentido menos literal: enquanto resulta espontaneamente da aplicação das primeiras ideias e dos primeiros princípios percebidos pela inteligência logo ao desabrochar de sua atividade. As ideias de ser, de causa, de fim e de ordem, são das primeiras que formam a inteligência ao contato da realidade. Os princípios de causalidade e de razão suficiente são para logo percebidos no esplendor de sua evidência imediata. (FRANCA, 2001, p. 218)

É claro que este princípio não aparecerá de maneira explícita entre os pensadores – e, aqui, precisamente, Anaxágoras de Clazômenas e Sócrates –, mas será apontada uma *causa* que, por conta dela, terá o seu *efeito* que, neste caso, são as coisas da nossa experiência. Assim também não podemos dizer que todos os povos e civilizações se utilizaram deste princípio de forma explícita e consciente, mas como um princípio que aparece e se desenvolve naturalmente em todo ser humano quando em contato com a realidade.

Por conta deste uso inconsciente do princípio de causalidade aplicado à ideia de Deus, encontramos uma diversidade de entendimentos e que devem “integrar-se reciprocamente para assim intensificar numa ‘convergência intencional’ a necessidade que o homem sente de Deus para a compreensão do seu ser e da realidade” (FABRO, 1967, p. 10). Isto nos leva à formulação da ideia de Deus no

⁵ Segundo Japiassú e Marcondes: cosmologia (do grego *kosmos*: mundo, e *logos*: ciência, teoria) Conjunto das teorias científicas que tratam das leis ou das propriedades da matéria em geral ou do universo. Toda cosmologia supõe a possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema e de sua expressão num discurso. Cf. *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 80.

Ocidente, mesmo que de forma não muito clara e confusa inicialmente. Se apontamos que o início da história do mundo Ocidental começa com os gregos, é pelo fato de que o gênio grego abordou de uma outra maneira a realidade, além de elaborar conceitos que ainda hoje utilizamos. Naturalmente, usamos das especulações filosóficas sobre a existência de Deus elaboradas dentro desta tradição.

Assim, mesmo que no começo da história do Ocidente encontremos dizeres mitológicos sobre os deuses e seus confrontos e sobre a geração das coisas a partir deles, posteriormente temos pensadores que encaram a própria realidade de uma outra forma e propõem uma outra maneira de entendê-la. São com esses que podemos postular o começo de uma *teologia natural*, isto é, uma “teoria da natureza do divino tal como se revela na natureza da realidade” (JAEGER, 1952, p. 10) e utilizando-se da razão humana para formá-la.

a. Os deuses gregos e os filósofos pré-socráticos

4

É preciso compreender como eram os deuses gregos, cultuados pelos antigos gregos; e, em contrapartida, devemos ver a proposta do *princípio*⁶ estipulado como originador de todas as coisas, por parte dos filósofos. Isto porque, antes das especulações filosóficas sobre a realidade, encontramos outro modo de explicá-la. O que antecede as cosmologias filosóficas são as *teogonias* e as *cosmogonias*⁷

⁶ Uma definição inicial sobre o *princípio* entendido pelos primeiros filósofos, ou os pré-socráticos, é esta: o princípio é a fonte ou origem das coisas, foz ou término das coisas, permanente sustento das coisas. Cf. *Pré-socráticos e Orfismo: história da filosofia grega e romana, vol. I*, p. 48.

⁷ Cosmogonia (grego *kosmogonia*: criação do mundo) Teoria sobre a origem do universo, geralmente fundada em lendas ou em *mitos e ligada a uma metafísica. Em sua origem, designa toda explicação da formação do universo e dos objetos celestes. Atualmente, designa as explicações de caráter mítico. Cf. *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 80. O termo *teogonia*, do grego *theosgonia*, de maneira geral significa uma narrativa que conta o nascimento e a geração dos deuses.

mítico-poéticas, que são bem representadas nas obras de Homero⁸ (*Ilíada*) e Hesíodo⁹ (*Teogonia*). Podemos encontrar nelas as formas primitivas de religiosidade já apontada, onde as coisas são revestidas com uma certa força que se contrapõe à ação do homem ou não. Os *deuses* gregos – sobre estes, podemos dizer que são “forças naturais diluídas em formas humanas idealizadas, são aspectos do homem sublimados, hipostasiados; [...] quantitativamente superiores a nós, mas não qualitativamente diferentes” (REALE, 2012, p. 21) – tinham características humanas¹⁰ e interferiam na história dos homens, e deles também originaram-se as demais coisas. Aqui também notamos de forma implícita o princípio de causalidade, porém revestido com fantasias. Notamos a busca de uma explicação divina, de uma causa, por exemplo, para os acontecimentos da Guerra de Troia na *Ilíada*:

Canta-me a Cólera – ó deusa! – a funesta de Aquiles [Pelida, causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados e como pasto de aves. Cumpriu-se de Zeus o desígnio desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram [cindidos, o de Atreu filho, senhor de guerreiros, e Aquiles divino. Qual, dentre os deuses eternos, foi causa de que eles [brigassem? (HOMERO, 2011, p. 64)

5

Estas explicações, por mais que tenham o propósito de dar um entendimento ao fato da realidade ou a uma dada situação, ainda que tenha uma ordem de exposição, não é uma explicação *racional*, por isso podemos chamá-la de teologia mítica, pois “Elas procedem com o mito, com a representação fantástica, com a imaginação poética, com intuitivas analogias sugeridas pela experiência sensível;

⁸ Homero (século VII a.C.) foi um poeta épico grego, autor de "Ilíada" e "Odisseia", obras que narram eventos da Guerra de Troia e as aventuras de Odisseu, tendo grande influência na literatura e cultura antigas.

⁹ Hesíodo (c. 522 a.C.) foi um poeta grego antigo conhecido por obras como "Teogonia" e "Os Trabalhos e os Dias", explorando mitologia, origens divinas e aspectos morais, sendo uma influência fundamental na compreensão da mitologia grega.

¹⁰ Xenófanes de Colofão critica as formas dos deuses gregos que são revestidos de características humanas, ou seja, ao antropomorfismo: “Mas 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, desenham as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.” Cf. Os Pré-socráticos – Coleção Os Pensadores, 1999, p. 70-71.

portanto, permanecem aquém do *lógos*, ou seja, aquém da explicação racional.”
(REALE, 2012, p. 42)

Ora, nas poesias religiosas gregas não encontramos a tentativa de estipular um *princípio imprincipiado* destituído de características humanas, que será a fonte e foz de todas as coisas. Por estarem fundadas na imaginação e, esta por sua vez, nas coisas sensíveis, não ousam ultrapassar seus limites. Neste aspecto, a filosofia ultrapassa a poesia, buscando na *razão* um firmamento mais sólido para explicar o fundamento de todas as coisas. Antes, o “pensamento” mítico-poético não se atém a determinar um princípio imprincipiado *neutro*, isto é, sem as fantasias e as imaginações, por não ser próprio da sua natureza:

Para Hesíodo, que pensa em termos de genealogias, até o Caos teve sua origem. Hesíodo não disse ‘no princípio era o Caos’, mas ‘primeiro teve origem o Caos e a Terra’ etc. Aqui surge a questão de saber se não deve ter havido um começo de origem [do devir], algo que não se originou por si mesmo [, que não adveio]. Hesíodo deixa esta questão sem resposta. A rigor, nunca chega ao ponto de fazê-la. Fazer isso exigiria um grau de consequência que ainda é completamente estranho ao seu pensamento. (JAEGER, 1952, p. 19-20)

É aqui que temos uma virada na explicação da realidade, no modo de abordar e entender a realidade das coisas. Na filosofia, os pensadores se debruçaram sobre o que dá fundamento às coisas, que realidade é esta que podemos apontar como *causa* dos diversos elementos que existem (*efeitos*). E

o estabelecimento de uma conexão causal entre determinados fenômenos naturais constitui assim a forma básica de explicação científica e é, em grande parte, por esse motivo que consideramos as primeiras tentativas de elaboração de teorias sobre o real como o início do pensamento científico. (MARCONDES, 2007, p. 24)

Os primeiros filósofos da tradição ocidental são chamados *pré-socráticos*¹¹, que eram tidos como *naturalistas*¹², onde podemos ver os primeiros passos da

¹¹ Chamamos os primeiros filósofos de *pré-socráticos* por dois motivos: 1) por conta do problema e do objeto de investigação aos quais estavam ligados, neste caso o problema cosmológico; 2) por serem, na sua maior parte, anteriores a Sócrates.

¹² Podemos defini-los como naturalistas, parcialmente, partindo da concepção de Brugger: “São designadas como naturalismo as correntes de pensamento que atribuem à natureza (nalguma de suas múltiplas acepções) um papel decisivo ou mesmo exclusivo. Nisso entra

filosofia. E antes é preciso abordar um determinado problema. Este se refere ao fato de saber se podemos dizer que tal filósofo pré-socrático está se referindo a um deus ou aos deuses quando estipula um princípio. E parece que faz sentido dizer que eles apenas atribuem uma força, uma energia, a uma substância que ordena de forma mecânica as coisas materiais e que ela possui um aspecto divino sem se igualar aos deuses. Ou seja, que possui algum atributo que atribui-se a alguma divindade, como aquilo que não é gerado, mas é o princípio das coisas. Esta é a maneira mais simples de tentar resolver o problema, pois, como diz Burnet, que “não há em tudo isso [na investigação dos pré-socráticos] qualquer vestígio de especulação teológica [mítico-poética]” (BURNET, 2006, p. 29) e que “houvera uma ruptura completa com a antiga religião egéia e que o politeísmo olímpico nunca teve uma influência sólida sobre a mente dos jônios. É, pois, um grande equívoco buscar as origens da ciência jônica em qualquer tipo de idéia mitológica.” (BURNET, 2006, p. 29)

Como podemos interpretar Tales de Mileto¹³ quando ele menciona que “todas as coisas estão cheias de deuses”¹⁴? Possivelmente podemos dizer que há uma limitação no vocabulário e da própria evolução do pensamento filosófico na fase dos pré-socráticos. Ou seja, por estarem limitados no vocabulário, utilizam palavras com uma conotação diferente do uso religioso. O “deuses” que Tales menciona, pode ser entendido como uma animação que se verifica nas coisas, mas que pode ser explicada de forma natural. Isto só pode ser compreendido se vemos que houve uma passagem do pensamento mítico-poético ao pensamento filosófico-científico na Grécia Antiga. Um dado princípio que *não é gerado*, mas é princípio de todas as coisas, é divino porque a partir dele que todas as coisas

em conta principalmente a oposição ao espírito e ao sobrenatural.” Cf. *Dicionário de Filosofia*, p. 289.

¹³ Tales de Mileto (c. 625-558 a. C.) foi um filósofo grego antigo, considerado um dos Sete Sábios, reconhecido por suas contribuições para a filosofia natural e matemática primitiva, frequentemente visto como o primeiro a buscar explicações naturais para fenômenos sem recorrer à mitologia ou aos deuses.

¹⁴ Aristóteles atribui essa frase a Tales: “E alguns afirmam que ela (a alma) se encontra mesclada no universo, donde talvez Tales tenha julgado que tudo é cheio de deuses.” Cf. *Da Alma*, I, 5 [411a].

derivam – aqui, evidentemente, uma relação de causa e efeito. Porém, não podemos identificá-lo com os deuses, pois não encontramos nos próprios escritos dos pré-socráticos uma tendência à devoção aos princípios apontados por eles e nem uma explicação fantasiosa para o surgimento das coisas. Além disso, devemos ter claro uma consideração sobre a palavra *theos* que pode surgir nos pré-socráticos, como nos adverte Burnet:

Não devemos nos deixar enganar pelo uso da palavra [theós] (deus) nos fragmentos que chegaram até nós [dos pré-socráticos]. É bem verdade que os jônios a usavam para designar a "substância primordial" e o mundo (ou os mundos), mas isso não significa nem mais nem menos do que o uso dos epítetos divinos "sempre-novo" e "imortal" a que já nos referimos. Em seu sentido religioso, a palavra "deus" sempre significou, antes e acima de tudo, um objeto de culto, mas já em Homero essa deixara de ser sua única significação. (BURNET, 2006, p. 29)

A tendência é de explicar de maneira racional a natureza das coisas e os possíveis aspectos divinos que este princípio (que, posteriormente, será chamado de substância) possui, elaborando aos poucos uma teologia natural. A proposta de Anaxágoras e de Sócrates só apontam para afirmar que existe tal princípio/substância, ou princípio-causa, com uma dada força, capaz de ser compreendida pela razão, mas que nada se parece com as divindades e os deuses que muitos conhecem e oferecem seus sacrifícios. Ou seja, o “deus” dos filósofos é capaz de ser alcançado pela razão.

Com os pré-socráticos, então, a filosofia que investiga a formação das coisas, demanda um princípio e ainda está em forma embrionária. Eles aplicam a causalidade mesmo que de forma não explícita. Até mesmo utilizam-se de um elemento (água, terra, fogo, ar)¹⁵ que é próprio do cotidiano para inferir que tal é o princípio e sustento das coisas. Chegam à esta conclusão pelo método indutivo, mesmo que este método não esteja desenvolvido teoricamente, como iremos encontrar em Aristóteles¹⁶.

¹⁵ Sobre o motivo deles utilizarem os elementos, será explicado mais à frente.

¹⁶ Encontramos, principalmente, bem estabelecidos nos *Analíticos posteriores* ou *Segundos Analíticos*, livro que compõe o *Órganon*.

Assim, se não podemos encontrar um princípio que assegura uma origem para todas as coisas nos poetas gregos, pois nestes a fantasia e o sobrenatural imperam, podemos encontrá-lo nos primeiros filósofos. Neles, como dito, os princípios da investigação científica ainda não estão totalmente elaborados, mas percebe-se de forma implícita a ideia de causalidade. A busca dos primeiros filósofos gregos sempre foi de querer saber qual era o elemento permanente que sustentava todas as coisas. Isto porque era evidente a mudança, além de perceber a degradação e corrupção das coisas – como, por exemplo, a mudança das estações, o ser humano que nasce, cresce e perece, do cadáver de um animal onde encontramos o surgimento dos vermes etc. Mas, ainda assim, havia a geração de novas coisas. E para isso devemos entender o que era a *physis* dos primeiros filósofos:

Seu sentido original parece ter sido o ‘material’ de que tudo é feito, significado esse que se converte facilmente no de sua ‘composição’, seu caráter ou constituição geral. Naturalmente, esses primeiros cosmólogos, que estavam à procura de um algo ‘imortal e sempre-novo’, expressariam essa idéia dizendo que havia ‘uma Φύσις [physis]’ de todas as coisas. (BURNET, 2006, p. 27-28)

9

Portanto, e não por acaso, que notamos que os pré-socráticos estabelecem, como dito, elementos materiais que dão origem e sustentam as coisas, como bem expressa Raeymaeker:

Vivamente impressionados pela coesão do mundo material e pelo curso regular das transformações que nele se realizam, pensam que, sob as formas mais diversas e através das fases de uma constante evolução, as coisas da natureza encerram numa mesma *matéria*, homogênea e plástica, de que todas, sem exceção, são formadas. (RAEYMAEKER, 1969, p. 75)

Se falamos que com o termo *physis* designamos o princípio, outro termo pode ser usado, como o caso de *arkhé*. Este termo nasce com Anaximandro de Mileto¹⁷ “para designar o *primum*, a realidade primeira e última das coisas, vale dizer, a

¹⁷ Anaximandro de Mileto (c. 610-547 a.C.) foi um filósofo pré-socrático, discípulo de Tales e mestre de Anaxímenes. Ele propôs a ideia de um princípio originário indefinido (o "ápeiron") e foi pioneiro em elaborar teorias sobre a natureza e o cosmos sem atribuir a primazia a um elemento específico.

physis [...]” (REALE, 2012, p. 52). Assim, os pré-socráticos tentam estipular o elemento material que é o princípio “do qual as coisas vêm, aquilo pelo que são, aquilo no qual terminam.” (REALE, 2012, p. 48)

A *physis/arké* é o princípio-causa para explicar todas as coisas. Nela encontramos a relação de causa e consequência, isto é, assegura-nos a ideia de causalidade aplicada ao *cosmo*¹⁸ de maneira mais natural. Mas o que é este princípio-causa, esta *physis/arké*, varia de filósofo para filósofo. O que devemos entender aqui é que o princípio-causa gera todas as coisas e as coisas têm uma relação necessária com este princípio-causa. Além disso, as coisas possuem aquilo mesmo que o princípio-causa possui: a existência, porém em qualidade e ordem diferentes, pois as coisas são posteriores ao princípio-causa. O que nos leva a dizer que o princípio-causa é imprecipiado – um atributo que designamos como pertencente à ideia de Deus –, não teve um começo. Porém, seu poder e sua natureza não é equivalente aos dos deuses dos poetas gregos, pois até mesmo estes tiveram sua geração.

Quando os filósofos gregos utilizaram a palavra ‘deus’, também eles tinham em mente uma causa que era mais do que uma simples coisa, daí a dificuldade que tinham em encontrar, para o problema da ordem do mundo, uma solução simples e abrangente. Como filósofos, até mesmo os primeiros pensadores gregos nos parecem representantes perfeitos de um espírito verdadeiramente científico. Para eles a realidade era essencialmente o que podiam tocar e ver e a sua interrogação fundamental sobre ela era: ‘o que é?’. A pergunta: ‘o que é o Oceano?’, a resposta, ‘É um deus’, simplesmente não faz sentido. Pelo contrário, à pergunta: ‘o que é o mundo?’, a fórmula ‘Todas as coisas estão cheias de deuses’, não poderá servir de resposta. Tomando o mundo como uma dada realidade, os filósofos gregos simplesmente se interrogaram sobre qual era a sua ‘natureza’, ou seja, qual era a substância essencial de todas as coisas e o princípio de todas as suas ações. Seria a água, o ar, o fogo ou o Indeterminado? Ou talvez fosse um espírito, um pensamento, uma Ideia, uma lei? Qualquer que fosse a resposta que dessem ao seu problema, os filósofos gregos encontravam-se sempre confrontados com a natureza como um facto autoexplicativo. ‘Nada pode surgir a partir do que não existe’, diz

¹⁸ Cosmo, do grego *kosmos*, designa, na linguagem filosófica, o mundo enquanto é ordenado e se opõe ao caos. Cf. *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 79.

Demócrito “nem extinguir-se no que não existe.” (GILSON, 2016, p. 33)

Anaxágoras de Clazômenas: homeomerias e o *nous*

Duas considerações devem ser levadas em conta para a filosofia de Anaxágoras de Clazômenas: 1) que algumas coisas devem permanecer e 2) que outras se extinguem e novas são geradas. Em Anaxágoras vemos a tentativa de unir a permanência do ser, que começa com Parmênides¹⁹, e a tentativa de explicar o fenômeno da mudança que era captada pela experiência. Na sua teoria, ele estipula as chamadas *homeomerias* e o *Nous*. As *homeomerias* são as “sementes” (ὁμοιομέρεια) que são permanentes e sustentam as demais coisas existentes e suas *qualidades*, são partículas de tudo no todo – “coisas que, quando subdivididas, dão sempre como resultado partes ou coisas *qualitativamente idênticas*” (REALE, 2012, p. 145) – como quando dividimos uma barra de ouro, teremos dois pedaços de ouro e não outro metal. Elas “são misturas compostas de muitas partículas qualitativamente diferente” (COPLESTON, 2021, p. 80), e muito mais do que os quatro elementos (água, terra, fogo e ar) estabelecidos por Empédocles de Agrigento²⁰. Como vemos em um dos fragmentos que restou de sua obra *Sobre a Natureza*, Anaxágoras afirma:

Estas coisas sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e *sementes de todas*

¹⁹ Parmênides de Eléia (c. 530-460 a.C.) foi um filósofo pré-socrático conhecido por seu poema filosófico "*Sobre a Natureza*", que abordava a ideia da existência do *Ser* como imutável e eterno, desafiando a noção de mudança e pluralidade. Sua filosofia influenciou profundamente o pensamento ocidental, especialmente no campo da metafísica e da epistemologia.

²⁰ Empédocles de Agrigento (c. 490-435 a.C.) foi um filósofo pré-socrático e poeta que propôs a teoria dos quatro elementos fundamentais (terra, água, ar e fogo) e suas forças correspondentes (amor e ódio) como princípios que governam a natureza e a composição do universo. Ele também contribuiu com ideias sobre a transmigração das almas e a evolução da vida.

*as coisas, que formas de toda espécie têm, e cores e sabores.*²¹ E que compuseram os homens e os outros animais, quantos têm alma. [...] E antes de terem sido separadas estas coisas quando todas eram juntas, nem mesmo cor era evidente, nenhuma só; pois o impedia a mistura de todas as coisas, do úmido e do seco, do quente e do frio, do luminoso e do sombrio, e terra se encontrando muita e semente em quantidade infinita em nada se assemelhando umas às outras. Pois tampouco das outras coisas nenhuma é semelhante a outra. Estas assim se comportando no conjunto, é preciso admitir que são contidas todas as coisas. (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. n.º. 4, p.221-222)

Anaxágoras afirma que toda a realidade é derivada das homeomerias, que são *muitas, infinitas e ilimitadas*, e estão presentes em todas as coisas. Além disso, percebe-se que todas as sementes estavam *misturadas* em um dado estado anterior à formação e separação das coisas. Ele diz: “Juntos todas as coisas [, isto é, as sementes,] eram, infinitas em quantidade e em pequenez; pois o pequeno era infinito. E, sendo todas junto, nenhuma era visível por pequenez.” (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. n.º. 1, p.221) Além disso, a mistura caótica das sementes ainda não podia produzir as coisas, pois não foram levadas a *movimento*. E o único a produzir o movimento era o *Nous*, que pode ser entendido como *Inteligência, espírito, Entendimento*. Sobre a natureza do *Nous*, Anaxágoras apresenta no seguinte fragmento:

As outras coisas têm parte de tudo, mas o espírito [Nous] é ilimitado, autônomo e não está misturado com nenhuma coisa, mas só ele mesmo por si mesmo é. Pois, se ele não fosse por si, mas estivesse misturado com outra coisa, participaria de todas se estivesse misturado com uma; pois em tudo é contida uma parte de tudo, assim como está dito por mim em passagens anteriores. E o teriam impedido as coisas com (ele) misturadas, de modo a nenhuma coisa (ele) poder dominar tal como se fosse só por si mesmo. É a mais sutil de todas as coisas e a mais pura e todo conhecimento de tudo ele tem e força máxima; e sobre quantas coisas têm alma, das maiores às menores ele tem poder. E sobre toda a revolução ele teve poder, de modo que resolveu do princípio. E primeiro a partir de um pequeno começou a resolver e resolve ainda e resolverá ainda mais. E as coisas que se misturam e se apartaram e distinguem, todas o espírito conheceu. E como havia de ser e como eram quantas agora não são, e quantas agora são e quantas serão, todas espírito ordenou e também esta

²¹ Destaque em itálico feito pelo autor do presente artigo.

revolução em que agora revolvem os astros, o sol, a lua, o ar, o éter, os quais se apartaram. A própria revolução os fez aparta-se. E se aparta do ralo o denso, do frio o quente, do sombrio o luminoso, do úmido o seco. Mas as partes são muitas de muitas coisas. E absolutamente nenhuma coisa se aparta nem se distingue uma da outra, exceto espírito. Espírito é todo ele homogêneo tanto o maior quanto o menor. Mas nenhuma outra coisa é homogênea com qualquer outra mas cada uma é e era manifestamente o que mais contém. (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. nº. 12, p.223)

E em outro, Anaxágoras afirma: “E desde que o espírito começou a mover, de tudo movido operava-se uma separação. E quanto o espírito moveu, tudo isto foi separado; movidas e separadas as coisas, tanto mais a revolução fazia com que se separassem.” (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. nº. 13, p. 223)

O Nous anaxagoriano é a *causa* do movimento que dá origem à realidade a partir do caos, isto é, da mistura inicial que se encontravam as homeomerias. Estas estão presentes em todos os seres, onde são levadas a produzir em uma determinada coisa aquilo mesmo que em muito se apresenta nesta – com isto, quer-se dizer que algumas sementes (homeomerias) da qualidade do sangue, por exemplo, pode estar contido na grama; isto porque na teoria de Anaxágoras, algo não pode vir do nada e em todas as coisas há um pouco de semente em tudo. É o Nous que ordena as coisas. Ele *é sempre igual a si e por si*, já que não se mistura com as homeomerias e as conhece. É com a sua *ação*, por ser o Nous inteligente e sábio, que da mistura inicial as coisas são separadas, pois isto é nascer e perecer sem extinguir o ser das homeomerias: “Mesmo o nascer e perecer, os gregos não consideram corretamente; pois nenhuma coisa nasce nem perece, mas de coisas que são se mistura e se separa. E assim corretamente se poderia chamar o nascer misturar-se e o perecer separar-se.” (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. nº. 17, p. 224) Com a ação do Nous operando sobre as homeomerias, temos a formação das coisas da nossa experiência:

Os objetos da experiência surgem quando as partículas últimas são postas tão juntas, que, no objeto resultante, partículas de um certo tipo predominam. Assim, na mistura original as partículas de ouro estavam espalhadas se tornaram próximas – junto a outras partículas – a ponto de o objeto visível resultante constituir predominantemente em partículas de ouro, então temos o ouro de nossa experiência. (COPLESTON, 2021, p. 80)

Com Anaxágoras, diferentemente dos seus predecessores, “começa a nascer uma luz (ainda é fraca, não há dúvida): o *entendimento* é reconhecido como princípio.”(HEGEL, 1999, p. 225) Assim, sua intuição leva a estabelecer um princípio que deve mover para gerar todas as coisas, mas que não se mistura com elas, apesar de ter uma materialidade mais *sutil*. Por si só, as sementes, ou homeomerias, não poderiam operar para gerar as demais coisas, e Anaxágoras vale-se do Nous como *causa motora* – em termos aristotélicos – para gerá-las. Ele, intuitivamente, usa o princípio de *causalidade*, estabelecendo o Nous como principal agente do movimento que faz separar as homeomerias e gera aquilo que compõe a realidade.

Por certo é errado afirmar que o Nous de Anaxágoras é um Deus no sentido moderno e também no sentido dos deuses gregos, mas possui certos atributos que se ligam à ideia de um: ele ordena e dá origem às coisas e é ilimitado. Porém, sua explicação não está voltada precisamente para afirmar um Deus e confirmar uma teologia sobrenatural. Ele determinou um princípio-causa para todas as coisas e sua visão era formular uma teoria que explicasse de maneira física a geração e a formação destas mesmas coisas, utilizando-se da razão. E isto se confirma ainda mais quando sabemos que ele foi acusado de impiedade, pois “ensinava que o sol é uma pedra incandescente e que a lua é feita de terra.” (COPLESTON, 2021, p. 79)

Sócrates: a inteligência ordena as coisas aos seus devidos fins

O pensamento de Anaxágoras marcará profundamente as próximas gerações de pensadores e, até mesmo, Sócrates. A sua proposta do Nous como uma inteligência que ordena as coisas e não se mistura com elas, modifica a linha de pensamento cosmológico dos pré-socráticos. Há um breve salto qualitativo: as coisas agora estão aí e possuem uma ordem por conta de uma inteligência ordenadora – algo muito além dos pressupostos míticos-poéticos. A linha de pensamento de Sócrates partirá desta perspectiva, utilizando-se da ideia de *inteligência* que vimos no seu antecessor.

Por conta de sua atitude questionadora frente aos que se diziam conhecedores e detentores do saber sobre uma dada área ou um dado assunto, Sócrates será acusado de impiedade, como nos relata Platão na sua obra *Eutífron*, já que não acreditava nos deuses da cidade, além de introduzir novas divindades (PLATÃO, 1999, p. 36). Não acreditava nos deuses do Estado “Porque repugnava-lhe profundamente o sufocante antropomorfismo, físico ou moral, do qual estava penetrada [a religião].” (REALE, 2009, p. 124) A sua teologia não é a mesma da religião grega, e esta, ele não aceitava por completo, como vemos no *Eutífron*: “É este, Eutífron, o motivo pelo qual sou acusado, pois, se afirmam tais coisas a respeito dos deuses, recebo-as com desprazer, no que, ao que parece, dizem que estou enganado.” (PLATÃO, 1999, p. 40) Seu posicionamento frente ao antropomorfismo dos deuses é semelhante ao de Xenófanes, mas “A diferença consiste apenas que Xenófanes concebia Deus em chave cosmológica. Sócrates [...] pensava sobretudo em chave ética.” (REALE, 2009, p. 124)

Sócrates já não parte para a compreensão da ideia de um princípio-causa divino da mesma forma que os seus antecessores, pelo fato de não compartilhar da ideia de uma matéria inconsciente que deu origem a tudo – o que será sua crítica ao pensamento de Anaxágoras. Sua noção não é precisamente cosmológica – apesar de inferir da ordem das coisas a necessidade de uma inteligência ordenadora como se à frente –, mas ética. Os pré-socráticos identificaram o Divino com o Princípio cosmogônico e Sócrates já não usa essas categorias físicas:

Ele extraiu de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia a noção de Deus como inteligência ordenadora, libertando-a, contudo, dos pressupostos físicos sobre os quais se fundava naqueles filósofos, e centrou o seu discurso sobre as obras de Deus, substituindo às motivações físico-ontológicas, motivações de caráter prioritariamente ético ou, em todo caso, de origem tipicamente moral. (REALE, 2009, p. 124)

Sócrates adquire tal noção em nível intuitivo. Encontramos algumas passagens nas *Memoráveis*, escrita por um dos seus discípulos, Xenofonte, a concepção socrática de que as coisas possuem um determinado fim ou objetivo a serem alcançados, e isto só é possível se uma inteligência as tenha produzido e não serem produtos do acaso:

[Sócrates] – E tu também julgas que deténs alguma sabedoria?
[Aristodemo] – Pergunta lá, que eu respondo. [S.] – E achas que a sabedoria não pode estar em qualquer outro lugar? Porque, decerto, tens consciência de que no teu corpo há apenas uma pequena parte desse todo tão grande que é a terra e só uma pequena porção do muito que há de água e cada um de todos os grandes elementos só com uma pequena parte contribui para a construção do teu corpo. E a inteligência e só ela, que não está em lado algum, julgas que a arrebataste por uma sorte mais especial? Não te parece então que a inteligência não está apenas em ti mas em todo o lado e achas que é sem inteligência que essa quantidade ínfima de elementos se mantém na sua ordem? [A.] – Por Zeus, claro que não; só que não vejo aqueles que têm esse poder, como vejo os artífices que produzem as coisas, aqui na terra. [S.] – Ora, também não podes, tu próprio, ver a tua alma, mas é ela o poder do teu corpo. Se formos comparar, é o mesmo que dizeres que tudo quanto fazes não é obra do conhecimento, mas do acaso. (XENOFONTE, 2009, 97-98)

Segundo o trecho acima, percebemos que a formação e o agrupamento das partes que compõem o corpo do ser humano leva-nos a admitir uma inteligência que as uniu e estabeleceu um tipo de funcionamento, onde este organismo trabalha em perfeita harmonia com ele mesmo e se adaptando ao ambiente. É identificado um princípio-cause, isto é, uma inteligência externa ao ser humano, que podemos notar e inferir a partir da ordem nas coisas, que permite e põe em funcionamento o homem e o que está ao seu redor. Pensemos em um caso de um agrupamento de vários materiais de construção. Eles, por si sós, não são capazes de vir a formar e constituir uma casa sem uma causa inteligente, que opera externamente e possui em si a ideia de casa.

Com Sócrates ainda encontramos de forma não explícita o princípio de causalidade, onde a causa principal para a ordem do universo é a inteligência. Lembremos que ele se afasta da tentativa cosmológica de estipular um princípio material. A sua formulação parte do contato de como se apresenta a realidade organizada, já que é impossível este conjunto de coisas por si sós constituírem e se estruturarem da forma que estão presente no universo. Além disso, o homem tem um certo privilégio diante dos demais animais, sua alma não pode ser material, contrariando a perspectiva mais materialista dos filósofos anteriores. Não sabemos

o que é *em si* a inteligência estabelecida por Sócrates, mas ela ordenou as coisas, estabeleceu uma finalidade e direciona todos os seres para que cumpram seu fim:

Sócrates inspirou-se, sem dúvida, no discurso de Diógenes, mas eliminou dele, radicalmente, a fundamentação físico-cosmológica e deu-lhe a nova direção que vimos. Ele falou de Deus simplesmente em termos de inteligência, atividade finalizadora e providência, procedendo no seu discurso de modo puramente intuitivo ou por via de analogia. Mas o que é a inteligência em si, Sócrates não foi capaz de dizê-lo, nem capaz de estabelecer o preciso estatuto ontológico do fim, nem pôde, por consequência, dar um sentido senão genérico àquele cuidado ou providência que Deus tem pelos homens. (REALE, 2009, p. 130)

A causa principal para que o homem tenha a seu dispor as coisas que necessita advém principalmente da benevolência divina, que ordena as coisas a seu dispor e propicia ao homem o que lhe é essencial e necessário. E em particular, com relação à sua ética, Sócrates faz sugerir que Deus se preocupa com o homem virtuoso, onde o semelhante atrai o semelhante.

Encontros e desencontros sobre o princípio divino

17

Tanto em Sócrates como em Anaxágoras encontramos um princípio-causa de forma implícita, que explica a ordenação e a geração das coisas. Os dois apontam para uma inteligência que pode ser a causa motora para a formação do *cosmo*. Porém, o que diferencia entre os dois é que em Sócrates a inteligência parece ser imaterial, apesar de não deixar explícita a natureza dela, o que em Anaxágoras dá a entender que o seu *Nous*, sua Inteligência, possui um corpo e é um elemento qualitativamente diferente das sementes (*homeomerias*). Este ainda não chegou ao nível do incorpóreo e do imaterial – dois atributos do *ser divino*. O que podemos dizer é que o *Nous* é um corpo com força impulsionadora, que dá o caráter fixo e ordenado às coisas.

Em Sócrates as coisas postulam uma inteligência, já que não podem ser frutos do acaso e constatamos uma finalidade nas suas atividades. Foi isso que o levou a

buscar em Anaxágoras uma explicação melhor para a ordenação das coisas, porém acabou se frustrando com sua pesquisa. Lemos assim no *Fédon*:

Ora, certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que “o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas”. Isso me causou alegria. Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou o espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo, se alguém deseja encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência.

Pensando desta forma, exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da causa, inteligível para mim, de tudo que existe. Esperava que ele iria dizer-me, primeiro, se a terra é plana ou redonda, e, depois de ter dito, que à explicação acrescentasse a causa e a necessidade desse fato, mostrando-me ainda assim como é ela a melhor. [...]

Grandes eram minhas esperanças! Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior. Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! À medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água e em muitas outras coisas absurdas! (PLATÃO, 1972, 109-110)

Sócrates esperava encontrar em Anaxágoras uma explicação melhor para a geração das coisas a partir do *Nous* (Espírito/Inteligência), já que ele ordenava as coisas sendo uma inteligência. Entretanto, ele encontra as mesmas explicações mecanicistas e materialistas que os seus antecessores, sendo o *Nous* também um corpo que somente causa o movimento.

Uma Inteligência que ordenasse todas as coisas, pensou ele [Sócrates], com certeza as disporia ‘para o melhor’. Ele esperava constatar que Anaxágoras explicasse a ordem do mundo como obra de um planejamento, e não como resultado da cega necessidade mecânica. Assim, a razão dessa ordem não deveria ser localizada em um estado de coisas prévio do qual ela emergira,

mas em algum fim ou propósito para o qual se pudesse demonstrar que ela servisse. Para Sócrates, razão desse tipo pareciam inteligíveis e satisfatórias. (CORNFORD, 2005, p. 4-5)

Porém, estipular uma inteligência como causa, como fazem Sócrates e Anaxágoras, é propor que as coisas tem um fim, pois podemos perceber uma ordem no *cosmo* e toda ordem reclama uma inteligência ordenadora. Ora, já que as coisas inanimadas carecem de razão, parece mais evidente que uma causa exterior inteligente guia-as para cumprir sua natureza. Até mesmo as homeomérias de Anaxágoras reclamam um princípio que as põe em atividade, pois por si sós não seriam possíveis. Além disso, as coisas reclamam um princípio-causa, pois elas por si mesmas parecem não conter razão suficiente para virem-a-ser. Em resumo, podemos dizer que a inteligência rege tudo:

[Sócrates] – Afirmamos, Protarco, que o conjunto das coisas que chamamos de universo é controlado pela potência do irracional e do arbitrário e do que acontece por acaso, ou afirmamos o contrário, como diziam nossos antepassados - que é a inteligência e certo pensamento surpreendente que o coordena e o dirige? [Protarco] – Meu surpreendente Sócrates, não pode haver comparação entre essas duas coisas, nem o que dizes agora, na verdade, me parece ser piedoso. Dizer que a inteligência ordena belamente todas as coisas, sim, eis o que é digno da visão do cosmo, do sol, da lua, das estrelas e de toda a órbita do céu, e eu mesmo jamais falaria o contrário sobre eles nem teria uma opinião diferente. (PLATÃO, 2012, p. 79)

Assim, o princípio-causa deve ser um princípio divino para conter em si os elementos e atributos necessários que o permitirá gerar e ordenar todas as coisas. E o reconhecimento dele só pode aparecer quando a razão humana se coloca em atividade e trabalha o princípio de causalidade. Porém, a causalidade pode aparecer cercada de elementos fantasiosos, levando a considerar o princípio-causa de forma exagerada, carregando até mesmo elementos e características humanas. Por isso encontramos em Anaxágoras e em Sócrates uma forma mais racional e natural de entender esta causa. Mesmo que de forma implícita, tanto Anaxágoras e Sócrates aplicam o princípio de causalidade para estabelecer e construir, racionalmente, uma noção simples de Deus.

Considerações finais

Apesar de não encontrarmos de forma explícita o princípio de causalidade tanto em Anaxágoras como em Sócrates, ele aparece sendo utilizado ao apontar um princípio que gera e ordena todas as coisas. As antigas religiões, e até mesmo a grega, também estabelecem uma causalidade entre os deuses e as demais coisas. Porém, os deuses das religiões são princípios que carregam uma semelhança com o ser humano, qualitativamente falando, levando até a um antropomorfismo exagerado. Por meio da filosofia, a causalidade apenas aponta para um princípio divino que assegura às coisas a existência. As homeomerias e o Nous de Anaxágoras constituem uma causa para gerar tudo o que há no universo. Ambos são matéria, sendo o Nous (Inteligência) a causa motora e possuidor de um corpo mais sutil que as homeomerias. Em Sócrates, baseando-se na ideia de inteligência de Anaxágoras, mas de maneira mais simples a partir de algumas constatações da realidade, as coisas necessariamente reclamam uma inteligência ordenadora, onde cada uma é colocada em atividade para cumprir um determinado fim.

Sendo assim, o princípio de causalidade aplicado às ideias de Anaxágoras e Sócrates evidencia uma atitude em estabelecer uma noção simples da ideia de Deus. O universo e todas as coisas que o compõem, apontam para um *princípio imprecipiado*, um ser divino do qual e no qual todas as coisas são geradas e ordenadas, podendo ser investigado e assegurado pela razão.

Referências

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Tradução: Théo de Borba Moosburger. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.

BRUGGER, W. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. 4ª Edição. São Paulo: EPU, 1987.

BURNET, J. *A aurora da Filosofia*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

COPLESTON, F. *Uma história da filosofia, vol I: Grécia, Roma e filosofia medieval*. Tradução: Augusto Caballero. São Paulo: Vide Editorial, 2021.

- CORNFORD, F. M. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FABRO, Pe. C. *Deus: introdução ao problema teológico*. São Paulo: Editora Herder, 1967.
- FRANCA, Pe. L. *A Psicologia da Fé e O problema de Deus*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.
- FRANCA, Pe. L. *Noções de História da Filosofia*. Paraná: Calvarie Editorial, 2020.
- GILSON, É. *Deus e a Filosofia*. Tradução: Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2003.
- HEGEL, G. “Preleções sobre a História da Filosofia”. Tradução: Ernildo Stein. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- HOMERO. *Iliada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- JAEGER, Werner. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. Tradução: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.
- Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. “Apologia de Sócrates”. In: *Diálogos*. Tradução: Enrico Cornisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999 (Coleção Os Pensadores).
- _____. “Eutífron”. In: *Diálogos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999 (Coleção Os Pensadores).
- _____. “Fédon”. In: *Diálogos*, Vol. III. Tradução: Jorge Paleikat e João da Cruz Costa. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1972 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Filebo*. Tradução: Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2012.
- RAEYMAEKER, Luís de. *Introdução à filosofia*. Tradução: Alexandre Correia. 2ª Edição. São Paulo: Herder, 1969.
- REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e Orfismo: história da filosofia grega e romana, vol. I*. Tradução: Marcelo Perine. 2ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Sofistas, Sócrates e os socráticos menores: história da filosofia grega e romana, vol. II*. Tradução: Marcelo Penire. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

A causalidade para a construção da ideia de Deus em Anaxágoras de Clazômenas e
Sócrates

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2009.

Submissão: 26. 11. 2023

/

Aceite: 30. 03. 2024