

## SABEDORIAS PRÉ-PLATÔNICAS E O *ETHOS* DO FILÓSOFO

### PRE-PLATONIC WISDOMS AND THE PHILOSOPHER'S *ETHOS*

Jacyntho Lins Brandão\*

#### Resumo

Este artigo examina as conexões da filosofia grega com as sabedorias pré-platônicas da Grécia e das culturas do Oriente Médio, detendo-se no exemplo de Tales, considerado tanto um dos sete sábios, quanto escolhido como o primeiro dos filósofos por Platão e Aristóteles. Conclui que, sendo debitário de outros sábios da área de convergência cultural do Mediterrâneo oriental, o filósofo não se dissolve nessa categoria, apresentando-se como uma autêntica criação grega.

**Palavras-chave:** Platão. Tales. Filósofo. Filosofia. Literatura Sapiencial.

#### Abstract

This paper examines the connections of Greek philosophy with the pre-Platonic wisdoms of Greece and the cultures of the Middle East, dwelling on the example of Tales, considered both of the seven sages, and chosen as the first of the philosophers by Plato and Aristotle. I conclude that the philosopher owes much to other wises of the cultural convergence area of the Eastern Mediterranean Sea, but does not dissolve into this category, presenting himself as a Greek creation.

**Keywords:** Plato. Tales. Philosopher. Philosophy. Wisdom literature.

---

Artigo submetido em 04 de junho de 2019 e aprovado em 05 de agosto de 2019

\*Professor Emérito de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Este texto foi apresentado, como conferência, durante o II Encontro de Filosofia Antiga da Universidade Federal de Pernambuco, no Recife, em abril de 2019. Email: linsbrandao@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

Acredito que ninguém recusará, pelo menos de antemão, que tomemos Platão como o ponto a partir do qual podemos falar, com toda propriedade, em filosofia, pois é em sua obra – que põe em cena Sócrates, não descuro disso, mas a obra é de Platão – que se define o que é e o que não é o filósofo, o que é e o que não é a filosofia, o que é e o que não é a vida filosófica. Não quero dizer que antes de Platão não houvesse filosofia – e isso seria uma falsidade desmentida pelo próprio Platão –, mas o filósofo encontrava-se ainda mal delineado na vasta categoria dos homens sábios, com poetas, erísticos, sofistas etc., do modo como vemos Sócrates e seus discípulos nas *Nuvens* de Aristófanes, por exemplo. Minha intenção, contudo, não é examinar o que Platão, em termos de doutrina, teria fornecido à filosofia que pudesse ser entendido como alguma definição – no sentido de *horízein*, ou seja, de delimitação, se quisermos pensar grego, de *horizonte*. Não porque não proponha ele um horizonte para a filosofia, mas porque entendo que esse horizonte não consiste em alguma espécie de doutrina ou definição, pois se encarna numa figura: Sócrates.

Das figurações de Sócrates em Platão poderíamos tomar como referência vários pontos nodais para a configuração do filósofo, como a provação da verdade da declaração de Apolo, na *Apologia*, e a descoberta de o filósofo ser o mais sábio por ser o único que sabe que não sabe; ou a pergunta sobre o que é, no *Mênon*, em que o exame de virtudes se mostra uma resposta insuficiente para saber o que é a virtude; ou mesmo o contraste entre o jogo e o labirinto, no *Eutidemo*, que fornece um critério de diferenciação entre o filósofo e o erístico; ou a maiêutica como método; a dialética e o diálogo – etc. Minha escolha recai, contudo, na passagem do *Teeteto* em que Sócrates narra o seguinte:

Como Tales observasse os astros (*astronomounta*) (...) e olhasse para o alto, tendo caído num poço, uma trácia, serva arguta e gracejadora (*emmelès kai kharíesa*), se diz que dele zombou por cuidar de saber o que há no céu, esquecendo o que estava diante de si, a seus pés” (PLATÃO, *Teeteto* 174 a).

## 2 A FILOSOFIA E O FILÓSOFO

O motivo de eu escolher essa passagem, que se poderia considerar anedótica e nada nobre para constituir um ponto nodal com relação ao que é a filosofia e o filósofo, tem em vista justamente seu caráter comum e, por constituir um autêntico lugar comum, a possibilidade de que nela confluem vários sentidos. Que se trata de um lugar comum o prova a fábula de Esopo que segue o mesmo padrão narrativo e conduz à mesma conclusão sobre o sábio que pesquisa o etéreo esquecendo-se de onde tem os pés:

Um astrólogo, saindo cada noite, tinha o costume de observar as estrelas. Então, certa vez, perambulando pelo subúrbio e tendo toda a atenção posta no céu, caiu sem perceber num poço. Como ele se lamentasse e gritasse, alguém que passava perto, ouvindo os gemidos, aproximou-se e, sabendo o que tinha acontecido, disse-lhe: – Ei você! tentando ver o que há no céu, o que há na terra você não vê? (ESOPO, *Fábulas*, 65, Chambry)

Platão procede no entrecho, que pode ser dito tradicional, a algumas mudanças importantes, assim resumidas por Paulo Butti de Lima: a) não mais um astrólogo, mas Tales; b) não um passante qualquer, mas a serva graciosa e inteligente; c) o que vale para Tales vale para todos os filósofos; d) o riso da serva é o riso da multidão, “do conjunto dos cidadãos”; e) assim, de um lado temos que as “atividades cívicas” (que competem ao cidadão) acabam “transformadas em “atividades servis” e “as ocupações dos homens livres” são identificadas como “falta de tempo livre e de educação”, enquanto, por outro lado, “a verdadeira liberdade se mostra distante das atividades da cidade” (Lima, 2002, p. 44-45). Isso sem dúvida coaduna com o comentário de Sócrates que precede a anedota, em que ele afirma que, “na realidade, só o corpo [do filósofo] jaz na cidade e passa aí uma temporada, mas a inteligência (*diánoia*), que considera tudo isso pequeno e um nada que ela despreza, voa por toda parte, como diz Píndaro, ‘às profundezas da terra’, medindo sua extensão (*geometroûsa*), ‘e ao que está acima do céu’, observando os astros (*astronomoûsa*) (Platão, *Teeteto* 173e).

Contudo, considerando os dois primeiros aspectos destacados por Lima, no que desejo me fixar é na importância que assume, na versão platônica, a introdução das duas personagens envolvidas, Tales e a serva, já que em Esopo se trata não propriamente de personagens, mas de tipos anônimos: um astrônomo qualquer e um passante também sem outros traços.

Pode-se pensar que a serva trácia continue a ser nada mais que um tipo, já que se mantém anônima, o seu papel no entrecho tendo recebido interpretações diversificadas, com destaque para as que se orientam pela redefinição de gênero (o “passante” de Esopo se dizia no masculino), entendendo que se trata, agora, de “um *feminino* submisso a um comando do

filósofo (...), em simbólica bipolaridade à sabedoria masculina do verdadeiro filósofo” (Caravero, 2009, p. 40-42), a figura do feminino apresentando-se “em sua materialidade oposta às abstrações do pensamento filosófico” (Santos, 2015). Mas não se trata só de pôr agora em cena uma mulher, como também serva e trácia, ou seja, que se encontra numa dupla situação de fronteira, tanto social, porque serva – e as interpretações anteriores respondem bem a isso – quanto étnica, porque trácia, esse detalhe da anedota socrática podendo justificar-se talvez pelo de fato de que a Trácia seja, acima do Helesponto, o contraponto da Jônia, donde Tales era natural. Enfim, não só serva, não só trácia, como também, o que julgo o traço mais importante, “arguta e gracejadora” (*emmelès kai kharíesa*), o que nos garante que, seja qual for o papel que se entenda que se lhe empresta, não se trata de pessoa estúpida, porque arguta, e, porque arguta, gracejadora. Na ambientação que traz à cena a mulher, convém lembrar que é também ao tratar das mulheres dos guardiães, no livro 5 da *República*, especificamente de como elas seriam educadas, como os homens, com ginástica e música, que Sócrates observa que “é preciso não temer a zombaria dos gracejadores” (*tà tôn khariénton skómmata*, *Rep.* 452b) – o que em geral se entende que remeta à *Assembleia de mulheres*, de Aristófanes (representada em 392, cf. Augusto, 2000) –, mas a que acredito que se deva dar um impacto mais amplo, no sentido de que o filósofo tem sempre de haver-se com esse tipo de gente arguta, como é a serva (e também Aristófanes), que são os que gostam de fazer rir e rirem do filósofo. No sentido que empresto à cena, como uma das representações nodais delineadas por Platão sobre o horizonte da filosofia, a serva trácia arguta e gracejadora condensa em si uma percepção acurada sobre esse tipo de sábio que é o filósofo, percepção sem a qual não seria possível o seu reconhecimento. Noutros termos, enquanto *outro* (outra) do filósofo é ela que, com sua argúcia e gracejo, em certa medida o constitui.

Considerado a segunda personagem, acredito que dar ao astrônomo da fábula o nome de Tales responde ao mesmo esforço de definir um horizonte, fazendo confluír nele várias intenções. Em primeiro lugar, não há como descurar que, mesmo não falando de “filósofos”, esse tipo de gente já fora posto em ridículo pelo gracejador Aristófanes, inclusive com o nome de Sócrates, o qual, na comédia *Nuvens* (encenada em 423), aparece pendurado numa “cesta” porque, diz ele, “caminho no alto e observo o sol” (*aerobatô kaí periphronô tôn hélion*, *Nuvens* 225; cf. Bowie, 1998). Isso garante que a anedota do *Teeteto* visa, antes de tudo, a um argumento de ordem genealógica, no sentido de reconhecer que o filósofo pertence à sucessão de Tales. Esse é um dado importante, que faz confluír a perspectiva platônica com uma

perspectiva comum que remonta, pelo menos, à comédia da década de 420, em que há outros exemplos de sábios (para nós filósofos) ridicularizados, como Protágoras, de quem se dizia, na peça de Êupolis, intitulada *Aduladores* (levada à cena em 422/421): “E lá dentro está Protágoras de Teo,/ que conta lorotas (*alazoneúetai*), o bandido,/ sobre coisas do céu (*meteóron*), mas come as da terra” (cf. Gripp, 2009, p 70).

Ora, o que estou chamando de argumento genealógico diz respeito a um procedimento comum – e que se constata também com relação a outros gêneros de conhecimento e discurso –, o qual consiste em reconhecer uma certa especificidade – ou um horizonte – por retrospectiva. Parece que se trata de uma necessidade quando está em causa reconhecer algo novo: assim como a serva trácia arguta e gracejadora, na sua posição de alteridade, permite que se reconheça o horizonte do filósofo, atribuir a Tales o papel de fundador desse horizonte corresponde a incluí-lo nele, de certo modo desfazendo sua alteridade. Digo isso porque Tales, para si e seus contemporâneos, não era *philosophos*, mas simplesmente *sophós*, fazendo parte, aliás, das listas dos sete sábios arcaicos, incluindo a de Platão, no *Protágoras* (343 a), que é a primeira que recebemos: nela, Tales de Mileto, como primeiro, encontra-se na companhia de Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, “o nosso Sólon” (isto é, de Atenas), Cleobulo de Lindo, Míson de Quene e Quílon da Lacedemônia, todos personagens da primeira metade do século VI a. C. – e nenhum deles filósofo! (cf. Busine, 2002; Gómez Cardó, 2012) A imagem de Tales como *sophós* era, aliás, consagrada já no século V, pois nas *Aves* de Aristófanes, após as aves terem fundado sua cidade nos ares, a ela comparece o arquiteto Méton, prometendo, com o uso de réguas, “medir o ar” e traçar “uma praça” e “caminhos retos/ que levam a ela, direto para o centro” etc. – o que faz com que Pisetero, uma das aves, exclame: “O homem é um Tales!” (*ánthropos Thalês*, *Aves* 1010), comprovando-se quanto Tales era epônimo de sábio. O que Sócrates faz, portanto, no *Teeteto*, é arrebatá-lo do conjunto dos sábios, reivindicando-o como o protótipo e fundador de uma sucessão diferente, que é a do filósofo. O sucesso dessa releitura, que comprova sua propriedade, mostra-se já em Aristóteles, que, na *Metafísica*, reitera a posição inaugural de Tales como o primeiro daqueles que se ocuparam das causas, noutros termos, o primeiro dos filósofos.

### 3 O FILÓSOFO NO POÇO

Existe todavia um dado incômodo na apropriação platônica: é que, para ser filósofo, Tales teve de cair no poço, mais exatamente, ele só pode ser o primeiro dos filósofos porque caiu no poço. Talvez justamente pelo desconcerto que essa queda provoca – como relata Gustavo Laet Gomes –, numa palestra feita no Boston College Hans-Georg Gadamer sugeriu que Tales não caiu no poço, “como supunha a serva trácia, mas teria descido ao fundo do poço para então poder ver as estrelas sem a interferência de luzes periféricas” (apud Gomes, 2015, p. 88), hipótese retomada por ele com mais vagar numa palestra sobre história da filosofia disponível no youtube, em que ele detalha:

Tales não caiu num poço, mas desceu para dentro de um poço seco, como se fosse um telescópio antigo. Por conta do limite que representavam as paredes do poço, ele podia ver a passagem das estrelas com exatidão; e graças a essa técnica, ele pode representá-las com grande precisão. Foi assim que ele criou o primeiro telescópio. Portanto, não tem nada disso de que ele tenha tropeçado e caído no poço. A anedota é muito melhor do que isso, pois demonstra a sua astúcia técnica e o risco que ele teve que correr ao entrar e sair do poço. Sua astúcia teórica e sua paixão se realizam efetivamente nesta anedota que a Antiguidade tardia nos transmite como se Tales fosse um sábio absurdo. (apud GOMES, 2015, p. 88)

Se é que Tales, portanto, não tenha ele próprio caído no poço, a conclusão é que foi Platão quem afinal o jogou lá, pois o texto do *Teeteto* é bastante claro: “Como Tales observasse os astros (*astronomoûnta*) (...) e olhasse para o alto (*áno bléponta*), tendo caído num poço (*pesónta eis phréar*)...” –, o que corresponde muito bem à cena da fábula, em que se usa o mesmo enunciado – *píptein eis phréar* (cair no poço) – com relação ao astrônomo, que, “tendo toda a atenção posta no céu (*tòn noûn hólon ékhon pròs tòn ouranón*), caiu sem perceber num poço (*élathe katapesòn eis phréar*)”. Assim, estabelecida que não há dúvida quanto à queda, a única diferença entre as duas versões estaria em que o astrônomo cai literalmente sem perceber ou sem querer (*élathe*), o que conduziria a uma nova e instigante pergunta: porventura o Tales de Platão teria caído por querer? E cair por querer equivaleria a ter intencionalmente buscado o telescópio de Gadamer?

A crer-se na doxografia sobre Tales, isso não poderia ser considerado absurdo. Conforme Aristóteles, na *Política*, justamente para demonstrar que “é fácil para os filósofos enriquecer, se quiserem, mas não é por isso que se esforçam”, Tales, tendo previsto, pelo estudo dos astros, que a colheita de azeitonas num certo ano seria farta, saiu alugando, ainda durante o inverno, os lagares de Mileto e de Quios; vindo a fartura prevista, houve uma

inesperada procura por lagares, os quais ele então sublocou pelo preço que quis, ganhando uma soma avultada (cf. Aristóteles, *Política* 1, 11, 1259a, comentários em Gomes, 2015). Nas *Nuvens* de Aristófanes, Tales é tido também como paradigma de alguém capaz de resolver questões práticas, pois, quando um dos discípulos de Sócrates conta como seu mestre, certa vez, arrumou espertamente o que comer, Estrepsíades exclama estupefato: “Por que então ficamos admirados com o tal de Tales?” (Aristófanes, *Nuvens* 180). Nesse contexto, ressalta mais ainda o fato de que Platão tenha optado por explorar não a perícia astronômica ou a capacidade de prever acontecimentos e resolver dificuldades da parte de Tales, mas a *atopía* de “todos que passam o tempo na filosofia”, pois, esclarece Sócrates a partir do exemplo dado, na esfera privada, “na verdade passa despercebido para” o filósofo “tanto quem está a seu lado, quanto quem é seu vizinho, não sabendo ele não só o que eles fazem, mas, por pouco, também se são homens ou algum outro animal”, e, na esfera pública,

quando no tribunal ou em outro local ele é forçado a discutir (*dialégesthai*) o que está a seus pés e sob seus olhos, faz-se risível (*gélota*) não só para as trácias, mas também para o resto da multidão, e cai tanto em poços quanto em todo tipo de situações sem saída, por inexperiência (*apeirías*), sua terrível inconveniência atribuindo-lhe a fama de bobo (PLATÃO, *Teeteto* 174a-c).

Isso não implica, contudo, que a *atopía* de Tales – isto é, o fundo do poço – se deva a falta de recursos, configurando mais bem uma espécie de *atopía* buscada e cultivada (cf. Almeida Júnior, 2012). Numa perspectiva diversa mas por igual legitimadora, Aristóteles afirma, no já mencionado livro 1 da *Metafísica*, que Tales pode ser considerado o primeiro dos filósofos não por sua *atopía* ou múltiplos recursos, mas por ter sido o primeiro a ocupar-se de pesquisar a causa (*aitía*). Nos termos exatos dessa passagem famosa:

Dos primeiros que filosofaram, a maioria considerou que só as [causas] de espécie material eram princípios de tudo (*arkhás pánton*). (...) Todavia, quanto ao número e espécie de tal princípio, não o mesmo dizem todos, mas Tales, o principiante (*arkhegós*) desse tipo de filosofia, diz ser água (*hydor phesin éinai*), por isso também a terra sobre água ele manifestou estar, tomando talvez essa suposição de ver o alimento de todas as coisas ser úmido e o próprio calor nascendo disso e nisso vivendo – o donde se nasce, isso é o princípio de tudo – e por isso, então, essa suposição adotou, e também por as sementes de tudo terem natureza úmida e a água ser princípio da natureza (*arkhè physeos*) para os úmidos. (ARISTÓTELES, *Metafísica* 1, 983b)

“A água é o princípio de tudo” (*hydor pánton arkhé*) seria, portanto, o dito que faz de Tales o primeiro dos filósofos ou, pelo menos, “desse tipo de filosofia”, a que investiga a causa material da *physis*. Além do dito que se lhe atribui, interessa-nos no comentário de Aristóteles a afirmativa de que Tales é um *arkhegós*, ou seja, mais que simplesmente ter dito algo sobre a *arkhé*, no que diz se percebe a performance de alguém que não é só o primeiro,

mas conduz a *arkhé* (isto é, *tèn arkhén ágein*, conforme o sentido etimológico de *arkhegós*), tanto quanto, segundo Platão, Homero é o *arkhegós* da poesia trágica. Com relação tanto à água ser a *arkhé* de tudo, quanto a Tales ser o *arkhegós* desse tipo de filosofia, cumpre recordar que *arkhé* cobre três sentidos básicos: a) o de começo no tempo – a água devendo ser considerada, portanto, como aquilo que existiu ou existia no começo, Tales sendo, temporalmente, o primeiro dentre os que filosofaram – o que nos forneceria uma dimensão arqueológica para ambos; b) o de origem de uma série donde outros derivam, o que então vale tanto para a água, que se desdobra nos outros elementos, bem como para os filósofos com relação a Tales – uma dimensão arquetípica que deve ser reconhecida em ambos; c) finalmente, *arkhé* significa também poder – e assim como *árkhon* (arconte) é quem governa, aquele que detém a *arkhé* enquanto começo e princípio exerce certo poder sobre sua sucessão – o que vale para a água e para Tales. Assim, ainda que o comentário de Aristóteles possa parecer meramente uma espécie de “revisão de bibliografia”, empresta a Tales uma importância ímpar, enquanto *arkhegós* dos que filosofam, noutros termos, todos os que filosofam têm seu começo e seu protótipo nele, bem como são filósofos enquanto uma sucessão sob o poder de Tales.

É importante considerar que, dando a Tales esse estatuto, Aristóteles não diz que ele é original, pelo menos com relação à afirmação sobre a água, pois é posterior aos poetas, mais exatamente, aos fazedores de *mythoi*, os quais ele considera que são como que filósofos (*mythopoiòs philósophos pòs estin*). Assim, continua ele, na *Metafísica*, sem solução de continuidade:

Há alguns dos que primeiro falaram sobre os deuses (homens antiquíssimos e muito anteriores à presente geração) que parecem admitir o mesmo sobre a natureza, pois fizeram do Oceano e de Tétis os pais da geração (*genéseos patéras*), bem como da água o juramento dos deuses, a chamada, por eles, Estige. Mais honrado é, com efeito, o mais velho, o juramento sendo o mais honrado. (ARISTÓTELES, *Metafísica* 986b).

Aristóteles, neste caso, remete ao verso da *Iliada* em que se afirma que “o Oceano e Tétis são pais de deuses”, o que, na sua compreensão, significa que pais de todos os deuses – sendo de destacar como ele percebe que o dito por Homero de modo mítico e genealógico é retomado por Tales em linguagem física: não mais paternidade, mas princípio (*arkhé*), não mais deuses, mas natureza (*physis*), não mais procriação, mas causa material, mesmo que, nos dois casos, se trate de gênese. Podemos dizer que é na descendência, portanto, de Homero e de Tales que o filósofo encontra seu lugar.



#### 4 OS GREGOS E OS OUTROS

Mas tomar como referência a ideia de que a *arkhé* é água exige que remontemos, além do que supunha Aristóteles, a um contexto muito mais amplo que a Grécia apenas, o que chamo de zona de convergência cultural do Mediterrâneo oriental. É curioso que, mesmo os gregos tendo apontado inúmeras vezes sua relação com o Oriente Médio, nós modernos (pelo menos desde o século XIX) teimamos em cultivar a ideia de que tudo foi criado por eles (que é um desdobramento da concepção que os romanos já haviam elaborado e nos transmitiram). Assim, na Antiguidade, tanto havia a tradição de que Tales era fenício, quanto de que aprendera matemática e geometria no Egito. Não importa quanto isso pode ter de efabulação que responde à admiração (sob a forma de adesão ou repulsa) que os gregos nutriam pelo Oriente. De qualquer modo, em termos espaciais e simbólicos, a Jônia, donde provém, portanto, tanto a filosofia quanto os poemas homéricos, é parte da Ásia, separada da Europa pelo estreito de Dardanelos e pelo Bósforo. Antes da metade dos Oitocentos, foi então nossa ignorância que produziu a ideia do chamado “milagre grego”, o que, desde início do século passado foi posto por terra, pelo conhecimento que nos proporcionaram as tabuinhas de argila em escrita cuneiforme espalhadas pelos desertos do Iraque, Síria e Anatólia, em uma dezena de línguas até então desconhecidas, de famílias linguísticas tão variadas quanto o sumério, o acádio e o hitita. O que se constatou desde então é que nem em Tales se encontrava uma *arkhé* absoluta, nem num contador de mitos, como Homero, ambos, se posso dizer assim, sendo literalmente *arkhegoí*, ou seja, personagens que transportavam e transmitiam uma *arkhé* muito mais remota no tempo.

A água como princípio material e pai de deuses encontra-se magnificamente documentada no poema babilônico intitulado *Enuma élish* (*Quando no alto*), escrito no final do segundo milênio a. C., o qual principia afirmando a prioridade de Apsû e Tiamat, respectivamente a água doce e a salgada, como pais de todos os deuses:

Quando, acima,  
                   o céu não tinha nome,  
 Embaixo, a terra  
                   por nome não fora chamada, Apsû, o primeiro,  
 foi genitor deles,  
                   Mummu Tiamat  
 foi quem os gerou todos.

Suas águas eles  
por inteiro misturavam: Prado não havia,  
brejo não se enxergava,  
Quando dos deuses  
nenhum ainda existia,  
E ninguém nome tinha nem fados fixados.

Criaram-se deuses  
no interior deles:  
Lahmu e Lahamu surgiram  
por nome foram chamados;  
Antes que ingressassem  
na idade adulta,  
Anshar e Kishar se criaram,  
que eles mais avantajados. (*Enuma elish* 1, 9-12, in Talon 2005)

Pode parecer estranho que eu tenha afirmado pouco antes que a água, não só como pai dos deuses, como também princípio material seja o que se encontra no *Enuma elish*, mas, além da teogonia exposta no poema, tenho em vista também a cosmogonia que ele comporta – o que não deve estranhar, pois, em geral, as duas perspectivas costumam ir de par, como na *Teogonia* de Hesíodo. De fato, ao lado de agirem como deuses, tanto o Apsû quanto Tiamat terminam se tornando lugares: o primeiro, o abismo de água doce que há sob a terra, donde procedem fontes e rios; a segunda, tanto o mar que circunda a terra, quanto a própria terra e o céu estrelado. Essa mudança de uma genealogia de deuses para uma espécie de cosmogonia depende das narrativas das sucessões divinas: Apsû, sendo o primeiro dentre os deuses, é destronado por seu neto Ea, que lhe retira a coroa ou o tendão, tornando-o inerte e nele construindo seu palácio; Tiamat, vencida por Marduk, o mais jovem dos deuses, é por ele morta e partida ao meio, das duas partes de seu corpo se fazendo a terra e o céu (cf. Brandão, 2013).

De que essas concepções não se restringiam aos povos mesopotâmicos dá testemunho o primeiro relato cosmogônico do *Gênesis* hebraico (cujo nome original é *Bereshit*, isto é, *No princípio*), onde se afirma que “No princípio Elohim fez os céus e a terra. A terra era vazia e vaga, havia trevas sobre a face do abismo e o sopro de Elohim pairava sobre a face das águas” (*Gênesis* 1, 1-2). Assim, concebe-se o estado inicial do mundo como esse abismo (*tehom*) de

águas, vazio e informe (*tohu vabohu*, uma imagem difícil de interpretar, os dois adjetivos tendo sido traduzidos, na *Septuaginta*, por *aóratos* e *akataskeúastos*, ‘invisível’ e ‘improvisada, não preparada’), sem dúvida uma reminiscência da água primigênia do poema babilônico ou de concepções a ele análogas, uma vez que se acredita que esse relato tenha sido composto após o cativeiro da Babilônia, no século VII A. C. – o que, por sua vez, o torna mais próximo de Homero e de Tales. Destaca-se como o abismo de águas aparece como aquilo que antecede o aparecimento das formas, as quais requerem o surgimento de limites (e o que melhor para representar visualmente algo sem limites e forma que a água?). Ora, as primeiras palavras da Torah representaram um problema para os comentadores, na medida em que após afirmar que “no princípio” foram feitos “os céus e a terra”, então se introduz esse abismo trevososo e informe de águas: Fílon de Alexandria, que é platônico, interpreta que a criação inicial diria respeito ao “mundo inteligível”, que Deus primeiramente fez, como um arquiteto que, antes de construir uma cidade, a concebe em seu espírito (Fílon, *A criação do mundo segundo Moisés* 15-22), no que é seguido por outro platônico, Santo Agostinho (Agostinho, *Confissões* 11, 12); já o rabino Rashi, após garantir que “o texto bíblico não pretende ensinar-nos nenhuma ordem cronológica” e anotar que, caso se admitisse o contrário, o relato seria inconsistente, pois, depois de se afirmar que no princípio foram feitos o céu e a terra, “ficamos admirados porque está escrito ‘e o espírito de Elohim fluuava sobre as águas’, sendo que ainda não fomos inteirados de quando teve lugar a criação das águas”, conclui que “disso se deduz que as águas eram anteriores à terra”. Esta última conclusão é importante: de fato, nada no texto afirma que a “criação” dos céus e da terra se fez a partir do nada, parecendo antes que se trata de formar a terra a partir do abismo de água pré-existente, o *Tehom*, quando “Deus organiza um imenso Caos, transforma-o, enche-o de coisas, mas esse Caos existia ‘no princípio’” (Bottéro, 1993, p. 209).

## 5 SÁBIOS E FILÓSOFOS

Sem dúvida o *Kháos* de Hesíodo, que escreve numa tradição diferente da testemunhada por Homero, de alguma forma responde a essa ideia do abismo primordial, mesmo que pareça que, nele, não se trate de água, mas de alguma abertura anterior, na qual a Terra comparece logo em seguida como “sede irresvalável para deuses e homens”. Hesíodo é um bom exemplo para pensarmos como funciona uma zona de convergência cultural: nela,

não se trata nunca de concepções únicas, mas de concepções que se mesclam. Na referida zona, quando se regride no tempo, encontramos os sumérios como os primeiros que nos deixaram registros, os quais remontam ao século XXXIII a. C., quando foi inventada a escrita cuneiforme. Todavia, há indícios de que na língua suméria há empréstimos de uma outra língua, falada antes no espaço que eles ocuparam, a que se dá o nome de prototigrídio, o que nos garante que, quando regredimos ao máximo no tempo, a língua e – supõe-se – o povo que encontramos já é mestiço. Então, numa zona de convergência cultural a marca por excelência é a mestiçagem, como parece que acontece não só em Hesíodo e os gregos, como por todo oriente do Mediterrâneo. Nesse espaço, menos que concepções unitárias, encontramos ideias variadas que se encontram e se mesclam, relativas ao mundo, aos homens, à vida e à morte. Não se trata, portanto, de buscar influências ou identidades, mas de apreciar justamente a diversidade e os processos de hibridização.

Para Hesíodo, o Mar não se encontra no início da teogonia, mas logo como um dos primeiros filhos da Terra, que ela gera sozinha. Mais à frente, fecundada pelo Céu, gera ela o Oceano, que parece um duplo do próprio Céu, pois a circunda toda em volta. Essa ideia do Oceano como o rio que circunda a Terra está presente na representação do mundo gravada por Hefesto no escudo circular de Aquiles, em que na última borda o deus incrusta o Oceano: “aí então ele pôs a força do rio Oceano,/ na orla extrema do escudo bem trabalhado” (Homero, *Iliada* 18, 607-608). Essa ideia de que a Terra é circundada por um rio, que é o Oceano, é testemunhada também por Heródoto, segundo o qual os gregos, “com *lógos* (ou seja, com o discurso) dizem que o Oceano, principiando onde o sol se levanta, em volta da terra toda flui, mas não o mostram com fatos (*érgoi*)” (Heródoto 4, 8), concepção compartilhada também com os assírios, de quem contamos com esse mapa do mundo, conservado no Museu Britânico e datado entre os séculos IX-VIII a. C.:



Como se vê, há um espaço, rodeado pelo oceano, em que se localizam os locais geográficos comuns (montanha, cidade, Urat, Assíria etc.), tendo ao centro o Eufrates, que passa no meio de Babilônia, bem como outros espaços além do oceano, ou seja, que se encontram fora daqueles franqueados aos homens comuns, atingidos só por figuras extraordinárias, como Uta-napíshti, o herói do dilúvio, ou Gilgámesh.

Todas essas especulações físicas devem-se, naturalmente, a sábios de várias procedências, sendo notável que, pelo menos na tradição babilônica e na grega, eles sejam contados em sete. No primeiro caso, trata-se de figuras míticas, os *apkallu*, que, em tempos imemoriais, transmitiram à humanidade conhecimentos variados, como a agricultura, o pastoreio, a escrita, a construção de cidades e a arte de governar – o primeiro deles chamando-se Oanes, um ser meio humano, meio peixe, o qual surgiu das águas do Golfo Pérsico e, depois de passar seus ensinamentos, voltou para o mar (cf. Reiner, 1961). Os sábios gregos são figuras menos míticas, com habilidades variadas, mas cuja principal característica, conforme Platão, estava em lançar “um dito digno do *lógos*, breve e conciso, como um habilíssimo lançador de dardos, de modo que o interlocutor se mostrava nada melhor que uma criança” (Platão, *Protágoras* 343a). A eles, de fato, atribuem-se ditos famosos, como o “conhece-te a ti mesmo” e o “nada em excesso” inscritos no templo de Apolo em Delfos. Esses sábios humanos espalham-se pela zona de confluência do Mediterrâneo oriental, o mais antigo deles sendo o sumério Shurúpak, o último rei anterior ao dilúvio, a quem se atribui

uma coleção de conselhos a seu filho Ziuzudra, intitulada *Naqueles dias, naqueles remotos dias* e datada nos séculos XXIX-XXVIII a. C., texto que principia dessa forma, reforçando sua antiguidade:

Naqueles dias, naqueles remotos dias,  
naqueles noites, naquelas distantes noites,  
naqueles anos, naqueles remotíssimos anos,  
naquele tempo o sábio que sabia falar destras palavras vivia na terra:  
Shurúppak...

Essa chamada “literatura sapiencial” do Oriente Médio, que conta com exemplares na Bíblia hebraica, compreende “coleções mesopotâmicas de provérbios e preceitos morais, instruções, reflexões sobre o problema da teodiceia e lamentos do sofredor justo”, bem como “fábulas e debates, que são menos atestados na literatura hebraica, mas que inegavelmente pertencem à mesma corrente de reflexão filosófica que é considerada característica da literatura sapiencial” (cf. Beaulieu, 2007, p. 3). Assim, por exemplo, na chamada epopeia antiga de Gilgámesh, intitulada *Promenimente entre os reis*, encontramos os conselhos dados pela Taberneira, uma figura semidivina, ao rei que viaja em busca da imortalidade:

Gilgámesh, por onde vagueias?  
A vida que buscas não a encontrarás:

Quando os deuses criaram o homem,  
A morte impuseram ao homem,  
A vida em suas mãos guardaram.

Tu, Gilgāmeš, repleto esteja teu ventre,  
Dia e noite alegre-te tu,  
Cada dia estima a alegria,  
Dia e noite dança e diverte!

Estejam tuas vestes limpas,  
A cabeça lavada, com água estejas banhado!  
Repara na criança que segura tua mão,  
Uma esposa alegre-se sempre em teu regaço:

Esse o fado da humanidade. (apud BRANDÃO, 2017, p. 265)

Como se vê, trata-se de uma sabedoria prática frequentemente aproximada do *carpe diem* dos escritores clássicos ou do pessimismo do autor do *Qôhéleth* ou *Eclesiastes* hebraico, que, de modo muito próximo, ensina:

Vai, come com prazer o teu pão  
 e bebe de coração leve o teu vinho  
 pois já agora Elohim acolheu tuas obras.  
 Em todo tempo  
 sejam tuas vestes brancas  
 e o perfume sobre tua cabeça nunca falte.  
 Vê a vida com a mulher que amas  
 todos os dias de tua vida-névoa-nada  
 os quais te foram dados sob o sol  
 todos os teus dias-névoa-nada  
 pois esse é teu quinhão  
 no viver e no fazer  
 na fadiga do que fazes sob o sol. (*Eclesiastes* 9, 7-9, tradução de Haroldo de Campos)

Hesíodo decerto pertence a essa progênie de poetas sábios, sua obra intitulada *Trabalhos e dias* constituindo uma coleção de conselhos sapienciais, dirigidos ao irmão do poeta, Perses, incluindo sentenças enigmáticas como as que fecham este trecho:

Ó Perses, coloca essas coisas no teu espírito,  
 e que a Luta que se compraz no mal não te afaste do trabalho  
 para assistir a litígios, atento aos discursos da praça pública.  
 Na verdade, litígios e discursos pouco importam  
 a quem não possui em estoque sustento abundante  
 colhido no tempo certo, os frutos de Deméter, que a terra traz.  
 Estando deles saciado, poderias promover litígios e disputas  
 sobre bens alheios. Não te será possível, contudo, uma segunda vez  
 assim agir, mas, sem mais, decidamos nosso litígio  
 com julgamentos justos, que vêm de Zeus, os melhores.  
 Pois de fato já tínhamos dividido a herança, e tu muitas outras coisas  
 agarravas e levavas, prestando grandes honras aos reis  
 devoradores de presentes, que se dispõem a dar esse veredicto.  
 Tolos! Não sabem quanto a metade é maior que o todo  
 nem quão grande proveito existe na malva e no asfódelo. (*Trabalhos e dias*, 27-41, tradução  
 de Alessandro Rolim de Moura)

No sentido de perceber a diversidade na zona de confluência em que uma sabedoria muito arcaica se apresenta, cumpre observar que em Hesíodo, como também em Homero, existe uma figura que não se encontra em nenhuma outra das culturas em contato, sejam indoeuropeias, sejam semíticas ou outras: a Musa. Não que não haja composições poéticas de alguma forma inspiradas por deuses, mas não se encontra equivalente das Musas enquanto divindades especializadas em ensinar os poetas (cf. West, 2007). Isso, ao mesmo tempo que provê uma relação do sábio com a memória – as Musas sendo filhas de Mnemósine e de Zeus –, dá ao sábio uma especial liberdade, já que elas, as Musas, conforme declaram a Hesíodo, sabem tanto, quando querem, “proferir verdades” (*alethé gerysasthai*), quanto sabem também dizer “muitas mentiras (*pseúdea*) semelhantes a fatos”, ou seja, elas se movem tanto na esfera do verdadeiro, quanto do verossímil. Num certo sentido, como a verdade da Musa é uma verdade da Memória, ela só pode ser múltipla, na própria medida em que a memória o é.

Do mesmo modo que só entre os gregos há Musa, também só entre eles há filósofos em sentido estrito – e quanto se fala, como faz Beaulieu, de “reflexões filosóficas” a propósito da literatura sapiencial, isso deve ser entendido num sentido amplo, relacionado com os sábios. Acredito que a questão que impõe esse caráter dúbio do canto das Musas é que erige a verdade como problema para os gregos. Diferentemente de Hesíodo, a que parece não importar a indecidibilidade do discurso das Musas, outros sábios passam a buscar diferentes meios de testar a validade dos discursos ditos verdadeiros, como fazem não só filósofos, mas várias categorias de intelectuais, como historiadores, médicos etc. Consideremos o exemplo da medicina. Nas fontes sumérias e acádias a prática médica compreende diagnósticos e prognósticos, fabricação de medicamentos, geralmente compostos por vegetais, e sua indicação para os diferentes tipos de doenças, incluindo a posologia, além da realização de intervenções cirúrgicas, mas não se conta com uma etiologia e, em consequência, nenhum tipo de prevenção (cf. Geller, 2010). Isso implica que a origem das doenças é atribuída justamente aos deuses ou a entidades malévolas, o que resulta, com relação a seu tratamento, numa interação extremamente complexa entre o que seria da competência do médico propriamente dito (em sumério: ‘azu’; acádio: *asû*) e do exorcista (*āšipu*, *mašmaššu*), sendo razoável supor que as pessoas recorressem aos dois, até simultaneamente, em busca de alívio e cura. Compartindo a experiência relativa a medicamentos e procedimentos, o que supõe uma memória acumulada, a medicina grega enveredou, todavia, por um percurso próprio, ressaltado já por Cornford, em *Principium sapientiae*, cuja característica mais destacável foi o



desenvolvimento de uma etiologia que tem em vista o corpo e as condições externas que o afetam, o que permite desenvolver, por seu turno, uma dietética, algo desconhecido nos tratados mesopotâmicos. O que desejo marcar é como, também nessa esfera, o que singulariza o desdobramento efetivado pelos gregos num saber compartilhado é justamente a pergunta pela causa – isso que, para Aristóteles, fazia de Tales não mais um sábio dentre tantos, mas um filósofo.

Não que o pensamento etiológico esteja ausente em outros pontos da zona de convergência cultural em questão, mas encontra-se de um modo implícito nos mitos, como também se observa nos poetas gregos. O poema acádio intitulado *Ao Kurnugu, terra sem retorno* (conhecido modernamente como *Descida de Ishtar ao mundo dos mortos*) supõe uma etiologia sobre o ciclo da terra, em que se sucedem momentos férteis e inférteis, bem como uma etiologia sobre as festas anuais em honra dos mortos (cf. Brandão, 2019), algo paralelo ao que se encontra no hino homérico a Deméter. Assim, não é a etiologia que distingue o filósofo, mas tomar a *aitía* como questão, colocá-la no centro do esforço de pensamento. Mas atenção: se, para Aristóteles, Tales é o primeiro dos filósofos porque perguntou pela causa material, propondo que fosse a água, o que conduziu rapidamente a outras propostas talvez mais elaboradas, como o *ápeiron* de Anaximandro, que não lida mais com um dos elementos, mas com aquilo donde eles próprios procedem (e é como iniciador de uma série de propositores que Tales se constitui como *arkhegós* dos que filosofam), para Platão, contudo, parece que isso não basta, pois, para que ele se transferisse da categoria de um dos sábios para o primeiro dos filósofos, era necessário lançá-lo no poço e confrontá-lo, assim, com o argúcia da serva trácia, que não deixa de lançar-lhe ao rosto um aforisma que não fica devendo nada àqueles com os quais os sábios costumavam desconcertar os interlocutores, fazendo com que parecessem crianças: “cuidando de saber o que há no céu, você esquece, ó Tales, o que está diante de si, a seus pés?” Noutros termos, a queda de Tales é tão indispensável para a constituição do filósofo pela capacidade que tem de deslocar o horizonte de apenas algum tipo de curiosidade intelectual, para configurar um modo de vida em que a atopia do fundo do poço é funcional, pois permite que a serva trácia confronte o filósofo consigo mesmo, propondo-lhe uma pergunta cuja resposta pode ser tida como a própria história da filosofia.

Termino com as palavras de Gustavo Laet Gomes, no artigo já antes citado – “Tales caiu no poço?” –, quando ele conclui:

ela [a serva] iniciou um diálogo. A filosofia não nasce da observação de Tales das estrelas, nem de seu rigor metodológico (...). Ela também não nasce do riso da serva

trácia simplesmente. Ela nasce porque há pessoas se perguntando *por quê*. E ela se desenvolve no encontro dessas pessoas e suas perguntas. (...) Mesmo que ela [a serva] esteja enganada a respeito do que aconteceu antes de encontrar aquela situação bizarra (um velho dentro de um poço), o que importa é que se iniciou uma conversa que tenderá de alguma maneira a algum tipo de verdade. (GOMES, 2015, p. 90)

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JÚNIOR, George Matias de. *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, 2012 (dissertação de mestrado).
- ARISTOPHANE. *Les acharniens, Les cavaliers, Les nuées*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et mechanceté au Livre V de *La République*. In DESCLOS, Marie-Laurence (éd.). *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000. p. 292-308.
- BEAULIEU, Paul-Alain. The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature. In: CLIFFORD, Richard J. (Ed.). *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. p. 3-19.
- BOTTÉRO, Jean. *Nascimento de Deus: a Bíblia e o historiador*. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- BOWIE, Ewen L. Le portrait de Socrate dans les *Nuées* d'Aristophane. In TREDÉ, Monique et al. (ed.). *Le rire des anciens*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1998. p. 53-66.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Ao Kurnugu, terra sem retorno: Descida de Ishtar ao mundo dos mortos*. Curitiba: Kotter, 2019.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Ele que o abismo viu* (epopeia de Gilgámesh). Tradução, introdução e comentários. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. No princípio era a água. *Revista da UFMG*, v. 20, n. 2, p. 22-41, 2013.
- BUSINE, Aude. *Les Sept Sages de la Grèce antique: Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*. Paris: De Boccard, 2002.
- CARAVERO, Adriana. *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia antica*. Roma: Ombre Corte, 2009.

ÉSOPE. *Fables*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

GELLER, Markham J. *Ancient Babylonian Medicine: theory and practice*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

GOMES, Gustavo Laet. Tales caiu no poço? *Contextura*, v. 1, 2015. p. 87-90.

GÓMEZ CARDÓ, Pilar, VLACHOPOULOS, Dimitrios. Sages parmi des sophistes: Athénée et la tradition des Sept Sages. *Ágora*, v. 14, p. 171-194, 2012.

GRIPP, Bruno Salviano. *Além d'“As Nuvens”*: crítica à filosofia nos fragmentos da comédia antiga. Belo Horizonte: Programa de Pós Graduação em Estudos Literários da UFMG, 2009.  
HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

LIMA, Paulo Butti de. *Platone: Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*. Venezia: Marsilio, 2002.

PLATO. *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendon, 1903.

REINER, Erica. The etiological myth of the “Seven Sages”. *Orientalia*, NS, v. 30, n. 1, p. 1-11, 1961.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. Platão e a natureza feminina. In COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antônio. *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora da Universidade de Grande Dourados, 2015. p. 533-538.

TALON, Philippe. *The standard Babylonian Creation Myth Enuma Elish*. Introduction, cuneiform text, transliteration, and sign list with a translation and glossary in french by Philippe Talon. Helsinki: University of Helsinki Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005.

WEST, Martin L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: University Press, 2007.