

ROBERTO BOLZANI FILHO

# Os gregos e a água (breve apanhado)

**ROBERTO BOLZANI  
FILHO** é professor do  
Departamento de Filosofia  
da FFLCH-USP.

**P**ode parecer surpreendente, mas a primeira afirmação que a cultura ocidental considera propriamente científica e filosófica, aquela que passa por inauguração de um novo modo de pensar que logo mereceria o nome de “filosofia” — e que, justamente por isso, torna-se também emblemática de uma atitude “racional” —, teria sido algo como isto: “tudo é água”, ou “a água é o princípio de tudo”. Tal idéia é atribuída a Tales, que deve ter vivido no sexto século a. C., em Mileto, cidade da Jônia, na Ásia Menor, e que por ela se tornou oficialmente, nos manuais e nos livros de história da filosofia, o primeiro filósofo.

O que isso quer dizer? O que, afinal, torna tão significativa essa afirmação? Para responder a essas perguntas, é preciso reconstituir, ainda que brevemente, as principais etapas de uma certa transformação, que é costume denominar, de forma ao mesmo tempo correta e perigosa, de “passagem do mito à razão”. Correta, porque não há dúvida de que essa idéia atribuída a Tales realmente apresenta uma forma, se não absolutamente inédita, ao menos substancialmente diferente de ver o mundo, em comparação com a tradição. Perigosa, justamente por isso: uma transformação pode bem consistir na manutenção do antigo, agora a serviço do novo. Desde sua divinização até seu estatuto de elemento natural, a água, além de matar a sede de todos os homens em todas as culturas de todos os tempos, é, assim, exemplo paradigmático desse processo histórico de transformação que conduziu ao nascimento da mentalidade que ainda hoje reivindicamos como nossa e que chamamos, orgulhosamente ou não, de científica.

## A ÁGUA DIVINIZADA

Quando se fala de “mito”, de “concepção mítica” e outras expressões semelhantes, trata-se de aludir a uma certa visão de mundo e dos homens, tal como se apresenta nos grandes poemas atribuídos a Homero (*Iliada* e *Odisséia*) e Hesíodo (*Teogonia*, *Trabalhos e Dias*),

sobretudo os do primeiro, poemas que formaram a base educativa dos gregos durante alguns séculos, fornecendo-lhes uma concepção do humano, do natural e do divino.

Seja cantando os feitos guerreiros em Tróia e a “cólera de Aquiles”, na *Iliada*, seja narrando as peripécias de Odisseu em seu retorno a Ítaca, na *Odisséia*, o autor – ou autores<sup>1</sup> – desses dois poemas fundamentais da cultura ocidental retrata uma visão de mundo que seus contemporâneos em certa medida ainda endossavam. Segundo essa mentalidade, o humano não se concebe sem referência direta e indispensável ao divino. Ciente de sua precariedade, de sua mortalidade, o homem compreende sua condição sempre à luz da imortalidade dos deuses – os chamados “deuses olímpicos” –, de sua força e entendimento superiores. Sobretudo na *Iliada*, heróis como Aquiles, semideus destinado a uma breve e gloriosa existência, ou Heitor, juguete nas mãos de Zeus para a punição e posterior vitória dos gregos, e ainda guerreiros como Odisseu, Agamenão, Pátroclo, Ajax, Diomedes, Menelau, Páris, estão todos, em verdade, a serviço dos caprichos dos deuses, sobretudo Zeus, Hera, Posêidon, Atena, Apolo, Afrodite.

Vários são os temas que um estudo profundo desse poema deveria focar, como por exemplo a idéia de destino, a ética do guerreiro e a própria demarcação precisa da esfera do humano. Interessa aqui apenas chamar a atenção para uma importante característica disso que se chama “mundo homérico”: além de dispor do humano, o divino governa a natureza. Eventos que nós, de um ponto de vista estritamente científico, chamaríamos de naturais, querendo com isso dizer que se dão em conformidade a determinadas leis ou regularidades neles inscritas ou deles apreensíveis, são vistos, pura e simplesmente, como produtos de intervenções divinas. É pode-se mesmo encontrar no poema ao menos um esboço de sistematização dessas intervenções, numa passagem em que Posêidon, deus dos mares, em tom ao mesmo tempo lamentoso e irritado, queixa-se de seu irmão, o grande Zeus:

[...] Céus, como é arrogante/ em sua força!  
A mim, par em honor, com rudeza/ coagir-me!  
Somos três, filhos de Réia e Cronos  
[*treîs gár t' ek Krónou eimè adelphoî, hoûs téketo Réa*],/ Zeus, eu e Hades (*Zeûs kai egó, trítatos d' Aídes*), o rei dos mortos;  
tudo em três/ se partiu, cada qual sorteou seu quinhão [*hékastos d' émmore timês*];/ a mim tocou-me o mar, cinéreo-espumante,/ lançada a sorte [*egòn élakhon polièn hála naiémen aiei palloménon*]; coube a Hades a treva e a névoa [*Aídes d' élakhe zóphon eeróenta*];/ a Zeus, o amplo céu, o éter, as nuvens [*Zeûs d' élakh' ouranòn eurùn en aithéri kai nephélesi*]; a terra/ e o vasto Olimpo, a todos, em comum, pertencem [*gaîa d' éti xunè pánton kai makròs Ólumpos*]<sup>2</sup>.

Conclui-se, portanto, que em certa época, para o próprio poeta uma época já antiga, havia uma convicção, provavelmente compartilhada por seus contemporâneos, segundo a qual tudo o que acontece nos céus resulta da ação de Zeus, que é de Hades o reino subterrâneo para onde vão os mortos e que os eventos marítimos são devidos a Posêidon. “Causa” e “efeito” seriam, sem dúvida, termos anacrônicos e inadequados para comentar essa passagem homérica, mas ao menos é possível dizer que os humanos viam os eventos naturais como manifestações do divino cuja estabilidade assim lhes permitia pautar suas relações com a própria natureza. Ocorrências como chuvas e tempestades, mas também algo mais simples como a mudança da noite para o dia, tudo isso regula a vida humana segundo a vontade divina.

Mas isso não quer dizer que a natureza seja, por isso, tranquilamente regular e previsível. Os deuses podem, quando assim o desejam, alterar seu curso, e aos homens caberá saber compreender essa alteração, porque ela não se deve necessariamente a motivos que gostaríamos de chamar “racionais”. Veja-se, por exemplo, o que acontecerá com o grande muro que os gregos construíram em seu acampamento próximo às costas em que desembarcaram para o combate em Tróia:

1 Muito se discute sobre a existência de Homero e sobre a autoria dos dois poemas, questão que aqui não nos interessa.

2 Homero, *Iliada*, tradução de Haroldo de Campos, São Paulo, Arx, 2002, canto XV, vv. 185-93.

“Porém, quando os melhores/ Tróicos tombaram mortos, e dos Aqueus, uns/ com vida se salvaram, outros pereceram,/ e Tróia no ano décimo ruiu, para a pátria/ retornando as naus gregas, Posêidon e Apolo [*Poseidáon kai Apóllon*]/ contra o muro lançaram o furor de quantos/ rios se despenham do Ida para o mar [*teîkhos amaldûnai, potamôn ménos eisagagóntes./ hóssoi ap’ Idaíon oréon hálade proréousi*]: o Reso,/ o Heptáporo, o impetuoso Ródio, o calmo Cáreso,/ o Grânicos, o Esepo, o divino Escamandro [*dîos te Skámandros*]/ e o Simoente de margens juncadas de escudos/ e de elmos empoeirados de heróis – semideuses./ De todos, numa só boca, Febo embocou/ a foz e os jorrou nove dias de encontro ao muro [*tôn pánton hómose stómat’ étrape Phoîbos Apóllon, ennêmar d’ es teîkhos íei róon*]./ Zeus choveu sem cessar [*hûe d’ ára Zeûs sunekhês*], para afundá-lo na água;/ e o Treme-terra à frente, os alicerces – troncos/ e pedras – assentados com fadiga, às ondas,/ tridente à mão, jogava, à margem do Helesponto/ terraplanando tudo; derrocado assim/ o muro aqueu, cobriu de areia a litorânea/ costa; e os rios então fez reverter às vertentes/ de onde, límpidos, fluíam [*potamoûs d’ étrepse néesthai kêr róon, hêi per prósthen híen kallírroon húdor*]. Isso, Apolo e Posêidon/ a seu tempo fariam [*Hòs ár’ émellon hópisthe Poseidáon kai Apóllon thesémenai*]<sup>3</sup>.

Agora não é apenas a água dos mares que serve aos deuses; é a água dos rios e dos céus, a chuva. Pode um deus alterar o curso dos rios, produzindo evento que chamaríamos “sobrenatural”, mas que aos olhos do humano do mundo homérico é provavelmente tão “natural” quanto os outros. Pode um deus fazer chover, desde que seja Zeus, senhor dos céus. E o que o motiva não é necessariamente regulado por um plano perene e imutável:

“[...] Hecatombes/ esplêndidas os Gregos não as haviam feito/ em reverência aos deuses, para a proteção/ das naus e deles, como do butim vultoso./ Fora construído a contra-querer dos eternos,/ logo, não poderia perdurar<sup>4</sup>.”

Insultados pela falta de consideração dos efêmeros humanos, os deuses subvertem uma ordem a que não estão submetidos e que, muito ao contrário, serve-lhes de meio de comunicação com o humano e de sua eventual punição. A natureza é palco divino; a água, um de seus meios de manifestação.

Em sua *Teogonia*, Hesíodo, por sua vez, parece empreender uma clara tentativa de compreensão mais ampla e sistemática da divindade, com o intuito de fornecer as bases para o estabelecimento daquele estado de coisas que vimos vigorar nos poemas de Homero. Assim, toda a história da geração dos deuses culminará no surgimento dos deuses “olímpicos” e, sobretudo, na ascensão e domínio de Zeus, filho de Réia (*Reíe*), que destronará seu pai, Cronos (*Krónos*)<sup>5</sup>, que havia destronado seu pai, Céu<sup>6</sup>. O poema procura estabelecer um amplo quadro genealógico divino, para culminar no reinado de Zeus, único a vigorar com justiça, porque seu poder foi objeto de aceitação e exortação pelos outros deuses. De fato, após vencer os Titãs e o monstro Tifeu, eis como Zeus é considerado:

“Quando os venturosos completaram a fadiga/ e decidiram pela força as honras dos Titãs,/ por conselhos da Terra exortavam o Olímpio/ longividente Zeus a tomar o poder e ser rei/ dos imortais. E bem dividiu entre eles as honras<sup>7</sup>.”

Desposando Astúcia (*Mêtis*), “mais sábia que os deuses e os homens mortais<sup>8</sup>”, sua união posterior com Têmis (*Thémis*) gerou “[...] as Horas [*Hórai*],/ Equidade [*Eunómie*], Justiça [*Díke*] e a Paz [*Eiréne*] viçosa/ que cuidam dos campos dos perecíveis mortais<sup>9</sup>.”

Instaura-se assim o predomínio dos deuses “olímpicos”: Zeus, seus irmãos e as suas respectivas linhagens. Um desses irmãos, Posêidon, “o troante Treme-terra” – os outros são Héstitia, Deméter, Hera e Hades<sup>10</sup> –, será, doravante, o senhor marítimo e fluvial. Já o sabíamos desde a *Ilíada*, mas agora, com a *Teogonia*, sabemos também como isso aconteceu.

3 Idem, *ibidem*, canto XII, vv. 13-35.

4 Idem, *ibidem*, vv. 6-9.

5 Hesíodo, *Teogonia*, tradução de Joa Torrano, São Paulo, R. Kempf, 1986, vv. 453-506.

6 Idem, *ibidem*, vv. 154-210.

7 Idem, *ibidem*, vv. 881-85.

8 Idem, *ibidem*, v. 887.

9 Idem, *ibidem*, vv. 901-3.

10 Idem, *ibidem*, vv. 454-56.

Hesíodo, portanto, fará de todas as gerações de deuses meios de “explicar” – o termo aqui deve ser usado com cautela e aspas – as diversas manifestações que chamaríamos de naturais e humanas, além das divinas. Isso lhe permitirá estender de forma notável o alcance do poder de Zeus. Eis por que são deuses, e deuses de primeira e segunda geração, principais e primitivos, Terra (*Gaía*), Céu (*Ouranós*), Noite (*Núx*), Dia (*Hemére*), Éter (*Aithér*), Montanhas (*Oúrea*), Mar (*Póntos*), Oceano (*Okeanós*), Trovão (*Bronté*), Relâmpago (*Sterópe*)<sup>11</sup>; e da Noite virão a ser Morte (*Thánatos*), Sono (*Húpnos*), Sonho (*Óneiros*), Escárnio (*Mômos*), Miséria (*Oizús*), Engano (*Apáte*), Velhice (*Gêras*), Discórdia (*Éris*). Esta pariu Fadiga (*Pónos*), Esquecimento (*Léthe*), Fome (*Limós*), Dor (*Álgos*), Batalhas (*Husmínai*), Combates (*Mákhai*), Massacres (*Androktasíai*) e Homicídios (*Phónoi*), Litígios (*Neíkos*), Mentiras (*Pséudea*), Falas (*Lógoi*), Disputas (*Amphillogíai*), Desordem (*Dusnomíe*) e Derrota (*Áte*)<sup>12</sup>.

Seria um equívoco pensar que Hesíodo está simplesmente “divinizando” a natureza e o humano, como se julgasse apenas ter encontrado um meio externo de sistematizar natureza e homem. Para Hesíodo, de fato, a origem de tudo e sua estável permanência não podem ser senão divinas e resultado da “justiça de Zeus”. Se é verdade que sua genealogia divina representa um passo na direção de alguma forma de “racionalização”, porque consistiria numa primeira tentativa de explicação e justificação, ela não deixa de ser, antes de tudo, uma forma de celebração da presença divina.

Vale lembrar, por isso, que o próprio Hesíodo sabe da necessidade de conferir verdade a seu poema sobre os deuses; para tanto o inicia com o estabelecimento de sua origem divina. Para ele, tudo o que diz sobre os deuses é inspirado por deuses – pelas Musas, filhas de Zeus e Memória (*Mnemosúne*):

“Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto/ quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino./ Esta palavra primeiro disseram-me as deusas/ Musas olímpidas,

virgens de Zeus porta-égide:/ ‘Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,/ sabemos muitas mentiras [*pséúdea*] dizer símeis aos fatos/ e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações [*alethéa*]’./ Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas,/ por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso/ colhendo-o admirável, e inspiraram-me (*enépnusan*) um canto/ divino para que eu glorie o futuro e o passado,/ impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos/ e a elas primeiro e por último sempre cantar”<sup>13</sup>.

Vejamos como tal sistema divinizado compreende o que é ligado à água. Após o surgimento de Terra, esta gera “[...] igual a si mesma/ Céu constelado, para cercá-la toda ao redor”<sup>14</sup> e gera também Mar<sup>15</sup>. Do coito com Céu, Terra dará à luz vários deuses, dentre eles “Oceano de fundos remoinhos”<sup>16</sup>. De Oceano e Tétis geraram-se

“[...] os rios rodopiantes:/ Nilo, Alfeu, Eridano de rodopios profundos./ Estrímon, Meandro, Istro de belo fluir./ Fase, Reso, Aquelôo de rodopios de prata./ Nesso, Ródio, Haliácmon, Sete-bocas./ Granico, Esepo, Simoente divino./ Peneu, Hermo, Caico bem-fluente./ Sangário grande, Ládôn, Partênio./ Eveno, Arfesco e Escamandro divino”<sup>17</sup>.

[...]  
“Outros rios que fluem fragorosos são tantos/ filhos de Oceano, gerou-os Tétis soberana./ De todos é difícil a um mortal dizer o nome./ a cada um conhece quem habita à sua beira”<sup>18</sup>.

Também aqui, portanto, tudo o que é relativo à água se encontra divinizado, agora de uma forma ainda mais intensa, pois todos esses rios e o mar são deuses, como de resto acontece com tudo que concerne à natureza.

Ora, nessa verdadeira genealogia, verdadeira porque oriunda das Musas e, portanto, do próprio Zeus, a água tem claramente estatuto positivo. A linhagem do Mar é descrita em termos favoráveis, a começar por Nereu, filho do Mar: “[...]”

11 Idem, ibidem, vv. 116-53.

12 Idem, ibidem, vv. 211-30.

13 Idem, ibidem, vv. 22-34.

14 Idem, ibidem, vv. 126-7.

15 Idem, ibidem, vv. 131-2.

16 Idem, ibidem, v. 133.

17 Idem, ibidem, vv. 337-45. Já na *Iliada* o “divino Escamandro” aparecia personalizado. No canto XXI, saturado de cadáveres troianos, em seu leito lançados por Aquiles, ele reclama ao guerreiro, dizendo: “Não posso ao sacro mar salino afluir repleto de mortos e dos que ainda malarás” (vv. 219-20). Diante da recusa do herói, o rio expelle de seu leito os cadáveres (vv. 235-6) e passa a perseguir Aquiles, perseguição que só cessará com a intervenção de Atena, Posêidon, Hera e Hefesto, que lançará seu fogo no leito do rio para afastá-lo (vv. 240-382), o que provoca o pedido de Hera: “Hefesto ilustre, basta! Não parece cabível maltratar de tal modo um dos deuses imortais, por amor de um mero homem mortal” (vv. 379-80).

18 Hesíodo, op. cit., vv. 367-70.

sem mentira nem olvido [*apseudéa kai alethéa*],/ filho o mais velho, também o chamam Ancião/ porque infalível e bom, nem os preceitos/ olvida mas justos e bons desígnios conhece”<sup>19</sup>.

As filhas de Nereu são ora “pessoas”, como Tétis, ora coisas “naturais”, como Ondaveloz (*Kumothóe*), Gruta (*Speiód*) e Recife (*Aktáe*), ora características que chamaríamos também de “humanas”, como Eficácia (*Eukránte*)<sup>20</sup>.

Essa positividade certamente significa uma forma de conceber o papel da água – do mar e dos rios – a partir de costumes da época do poeta. A esse respeito, é preciso sempre ter em mente que Hesíodo trabalha com esquemas de pensamento que lhe permitem falar sobre o divino a partir do humano e do culto humano ao divino, porque o humano só se compreende a partir do divino. As características atribuídas a Nereu, filho do Mar, mostram que devia haver uma relação entre a água e certos valores relacionados à ausência de mentira e esquecimento – literalmente, Nereu é “*apseudès kai alethés*”, o que se pode traduzir também por “sem falsidade e verdadeiro”<sup>21</sup>.

Esse aspecto singular da figura de Nereu é explorado de forma interessante por M. Detienne, em seu já clássico estudo sobre os “mestres de verdade”<sup>22</sup>. Observe-se, por exemplo, como tal deferência a um deus marinho parece responder a uma característica ritualística e, portanto, religiosa:

“Quando surge um conflito entre Minos, inculcado de violência contra uma virgem, e Teseu, que toma sua defesa, o caso é resolvido mediante um ‘duelo por milagre’. Para provar sua divindade, Teseu mergulha no mar em busca do anel que acabara de jogar no fundo do Oceano; penetra, então, no mundo dos deuses e prova sua qualidade divina ao surgir das ondas, são e salvo, com seu anel. Como o rio para os sumérios, o mar é para os gregos uma forma do além; para se retornar dele, é preciso o consentimento dos deuses”<sup>23</sup>.

Detienne registra outro caso significativo:

“No livro IV de suas *Histórias*, Heródoto conta a história de Frônima, a Virgem prudente, caluniada por uma mãe desnaturada e entregue por seu pai a um mercador, chamado Temison, o justiceiro. Uma vez em alto-mar, o homem amarra a moça com uma corda, lança-a em meio às ondas e depois retira-a viva; o mar deu seu veredito”<sup>24</sup>.

O saber do deus marinho Nereu, repleto de veracidade e imune ao engano, seria, assim, algo como um saber do adivinho, que o aproxima ao mesmo tempo do saber do poeta e o torna signo do “mestre de verdade”. E nota-se mais uma vez a presença necessária da água, naquilo que Detienne chama de “mântica incubatória”: um ritual imprescindível para a adivinhação, no qual, cumprindo função de preparação e limpeza – até mesmo de purificação –, a água é, ao mesmo tempo, veículo de saber e conhecimento da verdade, e meio eficaz, quando necessário, de produção de esquecimento:

“Dentre os oráculos nos quais se pratica a adivinhação pelo sono, nenhum é mais célebre que o de Trofônios em Lebadia. Trofônios, o Nutridor, dá seus oráculos em um antigo santuário [...]. A consulta se faz à maneira de uma descida ao Hades. Após alguns dias de retiro e de severas interdições alimentares, é permitido ao consultante fazer sacrifícios a Trofônios e a outras divindades. Depois do sacrifício de um carneiro, cujas entranhas devem anunciar se Trofônios está disposto a dar seus oráculos, o solicitante é conduzido a um rio nas cercanias, onde duas crianças, chamadas ‘os Hermes’, lavam-no e ungem-no com óleo. Pouco tempo depois, é conduzido ao oráculo. Mas antes de adentrá-lo, detém-se junto a duas fontes, vizinhas uma da outra: uma se chama *Léthe*, a outra *Mnemosúne*. Voltamos a encontrar aqui as duas potências religiosas que dominam o sistema de pensamento dos poetas inspirados. A água da primeira fonte faz esquecer toda a vida humana; a água da segunda deve permitir ao solicitante conservar em memória tudo aquilo que viu e ouviu no outro mundo.

19 Idem, *ibidem*, vv. 233-36. Para toda a geração a partir de Nereu, cf. vv. 240-64.

20 Idem, *ibidem*, vv. 244-49.

21 Idem, *ibidem*, v. 233.

22 M. Detienne, *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, s/d.

23 Idem, *ibidem*, p. 26.

24 Idem, *ibidem*.



Depois de beber a água de ambas as fontes, desliza pela boca oracular adentro, passando primeiro os pés, depois os joelhos; o resto do corpo, diz-se, é puxado com violência [...]. Passado um certo tempo, e numa espécie de inconsciência, o paciente é retirado pelos encarregados do oráculo e sentado no trono de memória, não longe da boca oracular. Pouco a pouco, sai de seu estado comatoso e readquire a faculdade de rir [...]. trata-se, com efeito, de uma viagem ao mundo sobrenatural e invisível: ao beber a água de *Léthe*, que é a água de morte, e que abre as portas do Hades, o consultante torna-se semelhante a um morto [...]. Por meio da água, entra na ‘planície do Esquecimento’. Mas ele teve o cuidado, antes de partir, de beber a água da segunda fonte, de tomar o viático que lhe permitirá entrar em contato com as potências do além, de retornar enriquecido por um conhecimento que não se limita mais ao momento presente, mas se estende ao passado e ao futuro. A descida ao Hades pelo consultante de Trofônios corresponde ritualmente à experiência religiosa através da qual o adivinho ou o poeta inspirado penetra no mundo invisível: em ambos os casos, memória e esquecimento são os valores essenciais. Ao sair da consulta incubatória, o iniciado se vê dotado de uma memória, de um dom de vidência que não se diferencia, de modo algum, do dom dos poetas e dos adivinhos. Em virtude da Água de *Memória*, o consultante de Trofônios se beneficia de um estatuto equivalente ao de um adivinho: como Tirésias, como Anfiarau, ele se torna um ‘vivo’ dentre os mortos”<sup>25</sup>.

## A ÁGUA COMO ELEMENTO E PRINCÍPIO DA NATUREZA

Aristóteles, o primeiro sistematizador importante das filosofias pré-socráticas e o primeiro a perceber claramente que um filósofo deve voltar-se para seus antepassados, considerava Tales o “iniciador” (*arkhegós*) de certo tipo de filosofia<sup>26</sup>, cuja

característica principal consistia na busca pelo “princípio” (*arkhé*), pelo “elemento” (*stoikheïon*) dos seres naturais – algo que, em meio à mudança por que passam esses seres, sempre permanece. Noutros termos, aquilo que o próprio Aristóteles chamará de *matéria* (*hylé*)<sup>27</sup>. Vejamos o comentário:

“Os que primeiro filosofaram, em sua maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais.



Arte sobre foto de Sílvia Lins

25 Idem, *ibidem*, pp. 30-1.

26 Aristóteles, *Metafísica*, trad. G. Reale, Loyola, São Paulo, 2002, 983b20-1.

27 Idem, *ibidem*, 983b6-13.

De fato, eles afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos, aquilo de que originariamente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio dos seres, na medida em que é uma realidade que permanece idêntica mesmo na mudança de suas afecções [...] Tales, o iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra está sobre a água), certamente tirando esta convicção da constatação de que até o calor se gera do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo. Ele tirou, pois, esta convicção desse fato e também do fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza das coisas úmidas”<sup>28</sup>.

Aqui, por mais cautela que seja preciso ter com a terminologia aristotélica, já é possível compreender o que Tales teria introduzido de novo em relação à tradição mítica. Tales teria observado, segundo Aristóteles, que a água está presente em tudo o que cresce, em tudo que é natural. Teria, portanto, procedido conforme uma “metodologia” na qual a “observação empírica” foi necessária para a obtenção de uma resposta. Teríamos, então, mais ou menos o seguinte raciocínio:

1. A água está presente na geração de todas as coisas. Mostram-no três fatos, com base em dados observáveis, assim subdivididos:
  - 1.1. (a) o calor se gera do úmido e (b) tudo que é gerado tem calor;
  - 1.2. (c) as sementes, origem de geração, são úmidas.
- Ora,
2. Aquilo de que tudo se gera é princípio. Portanto,
3. A água é princípio.
4. Se a água é princípio, então é o fundamento da Terra, que deve estar sobre ela.

Teria Tales raciocinado nesses termos ou em termos semelhantes? É pouco provável que o tenha feito exatamente assim. A terminologia é francamente aristotélica, portanto posterior a nosso filósofo em cerca de dois

séculos. Mas nada impede de atribuir-lhe ao menos aquele procedimento observacional, que significa uma forma diferente de olhar para a natureza. O próprio Aristóteles, aliás, pode ser convocado a testemunhar em favor dessa mudança, nos seguintes termos:

“Há também quem acredite que os mais antigos, que por primeiro discorreram sobre os deuses, muito antes da presente geração, também tiveram essa mesma concepção da realidade natural. De fato, afirmaram Oceano e Tétis como autores da geração das coisas, e disseram que aquilo sobre o que juram os deuses é a água, chamada por eles de Estige. Com efeito, o que é mais antigo é também mais digno de respeito, e aquilo sobre que se jura é o que há de mais respeitável. Mas não é absolutamente claro que tal concepção da realidade tenha sido tão originária e tão antiga; ao contrário, afirma-se que Tales foi o primeiro a professar essa doutrina da causa primeira”<sup>29</sup>.

Não basta, contudo, recorrer à observação para demarcar as diferenças entre Tales e seus antecessores. A sua maneira, Hesíodo, dizendo que Terra gerou “Céu constelado, para cercá-la toda ao redor”<sup>30</sup>, encontrava uma maneira de dar estatuto divino a algo que a visão nos apresenta. O que talvez torne diferente a maneira como Tales recorre à observação seria, em verdade, uma nova maneira de associar o divino a essa observação. Elegendo a água como princípio, Tales não a afirma rio, mar ou chuva, não lhe dá nome próprio, apenas se rende a sua presença inexorável na natureza e procura encontrar uma forma “natural” de expressá-la. E isso não significa pouco, para a formulação futura de uma noção de “observação” para a investigação da natureza.

Mas parece que Tales disse também algo que, nalguma medida, o aproximaria daqueles que, nos termos do próprio Aristóteles, “primeiro discorreram sobre os deuses”: “[...] alguns dizem que a alma está misturada no todo; daí provavelmente também Tales julgou que todas as coisas estão cheias de deuses (*pánta plére theôn*)”<sup>31</sup>.

28 Idem, *ibidem*, 983b6-13 e 20-27. Tradução ligeiramente modificada.

29 Idem, *ibidem*, 983b27-984a3.

30 Hesíodo, *op. cit.*, v. 127.

31 Aristóteles, *De Anima*, 411a6-8.

À sua maneira, portanto, Tales é um “teólogo”, isto é, tomando a palavra em seu sentido mais primitivo, alguém que se pronuncia sobre o divino – um divino certamente já visto com outros olhos. A esse respeito, cabe considerar o comentário dos helenistas Kirk e Raven:

“‘Todas as coisas estão cheias de deuses’: os principais sinais distintos dos deuses consistem em eles serem imortais, gozarem de vida perpétua, e no fato de o seu poder (por assim dizer, a sua força vital) não ter limites, de abarcar tanto o mundo animado como o inanimado. Assim, a asserção pode bem significar (uma vez que até mesmo coisas aparentemente mortas, como a pedra, podem possuir uma certa espécie de alma) que o mundo inteiro manifesta um poder de mudança e de movimento que nem sequer é, decerto, predominantemente humano, devendo, não só por causa da sua permanência como pelo seu tamanho e variação, ser considerado divino, como é devido à inerência de certa forma de *psykhé* imortal”<sup>32</sup>.

Se assim for, o divino permanece desempenhando papel decisivo nessa nova forma de ver o mundo, porque é a ele que ainda se recorre para veicular o que ultrapassa o humano. Os fragmentos relativos a Tales não nos dizem exatamente como se daria, em seu pensamento, a relação entre a água como “princípio” e a presença do divino. Mas concluir que são inconciliáveis seria, precipitadamente, associar aquilo que Aristóteles, à sua maneira, chamou de “materialismo” a uma forma qualquer de “ateísmo”, associação essa que pode ser familiar aos modernos, mas que não cabe tão facilmente a propósito dos antigos. Em suma, essa nova filosofia, embora recusando a tábua mitológica tradicional dos deuses olímpicos, não se furta de preservar, sob o epíteto de “divino”, aquelas características que doravante é preciso encontrar na natureza: permanência e unidade, que, estando para além da mudança e da multiplicidade, ao mesmo tempo as explicam. A esse respeito, convém também lembrar o comentário de W. Jaeger:

“Os deuses de Tales não vivem à parte, em alguma região remota e inacessível, mas tudo, isto é, todo este mundo que familiarmente nos rodeia e que nossa razão capta com tanta tranqüilidade, está cheio de deuses e dos efeitos de seu poder. Esta concepção não deixa de ser paradoxal, pois pressupõe claramente que cabe experimentar estes efeitos e experimentá-los de uma nova maneira: têm de ser algo que se possa ver com os olhos e pegar-se com as mãos. Não mais necessitamos ir em busca de figuras míticas dentro ou detrás da realidade dada, para compreender que esta é uma cena onde poderes mais altos exercem seu domínio. Ao restringir assim nosso conhecimento ao que encontramos diretamente diante de nós, não estamos necessariamente obrigados a abandonar o Divino. Naturalmente, nosso simples entendimento não é por si capaz de dar-nos nenhuma prova adequada da existência dos deuses da fé popular; mas a experiência da realidade da *phýsis* nos dá uma nova fonte de conhecimento do Divino: cabe-nos tomá-lo como que em nossas mãos, onde quer que seja no mundo”<sup>33</sup>.

Compreende-se, portanto, por que alguns dos mais importantes filósofos modernos, dedicando-se a uma análise das filosofias do passado mais remoto, voltaram a Tales, para destacar sobretudo uma idéia: a de unidade. Tanto Hegel quanto Nietzsche, por exemplo, apesar das enormes diferenças que separam suas filosofias, nisso ao menos concordaram. Para Hegel,

“A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica: com ela, a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato – um recuar diante dele”<sup>34</sup>.

Nietzsche, por sua vez, dirá:

“A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é

32 G. S. Kirk & J. E. Raven, *Os Filósofos Pré-socráticos*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 1982, p. 91.

33 W. Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 28.

34 Hegel, “Preleções sobre a História da Filosofia”, in *Pré-socráticos*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 9.

a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: “Tudo é um”<sup>35</sup>.

Seria temerário dizer que tudo isso estava na proposição de Tales sobre a água; vista retrospectivamente, no entanto, ela mostrou conter o suficiente para se transformar, nos manuais e histórias da filosofia, no mais autêntico início que, desde Aristóteles, os filósofos poderiam encontrar.

Depois de Tales, pelo menos mais um importante filósofo pré-socrático, Empédocles, afirmou a água como “princípio”. E ele o fez de forma mais sofisticada do que seu antecessor: a água é agora, junto com terra, fogo e ar, um dos quatro elementos fundamentais que compõem todos os seres naturais, cuja geração e corrupção se explicam em virtude dos predomínios alternados de “amizade” e “discórdia”:

“Duplas [coisas] direi: pois ora um foi crescido a ser só de/ muitos, ora de novo partiu-se muitos de um só./ Dupla é a gênese das [coisas] mortais, dupla a desistência./ Pois uma a convergência de todos engendra e destrói./ E a outra, de novo [as coisas] partindo-se, cresce e se dissipa./ E estas [coisas] mudando constantemente jamais cessam./ Ora por amizade convertidas em um todas elas./ Ora de novo divergidas em cada por ódio de Neikos.// [...] pois ora um foi crescido a ser um só/ de muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só./ fogo e água e terra, e de ar a infinita altura./ e ódio funesto fora deles, de peso igual em toda parte./ e Amizade dentro deles, igual em comprimento e largura./ contempla-a co’ a mente, e com os olhos não te sente pasmo”<sup>36</sup>.

Empédocles decerto dá um passo adiante na direção de uma maior abstração – “contempla com a mente...” – ao consi-

derar que os elementos até então afirmados separadamente por alguns de seus antecessores – além da água, para Tales, o ar, para Anaxímenes, talvez o fogo, para Heráclito – devem ser tomados em conjunto. Mas note-se que a natureza ainda se explica mediante esquemas de pensamento semelhantes ao antropomorfismo dos antigos. Aliás, “amizade” (*philótes*) é chamada também “Afrodite” (*Aphrodíte*)<sup>37</sup>. E não se trata apenas de recurso metafórico, pois o filósofo faz do reinado da deusa o meio de surgimento dos seres: “Nem para aqueles era algum deus Ares, nem Kudoimos,/ nem Zeus soberano, nem Cronos, nem Posidão,/ mas Cipris (Afrodite), rainha [...]”<sup>38</sup>.

Caracterizando o princípio de geração das coisas como Amizade e Afrodite, Empédocles retoma um expediente já presente em Hesíodo, que faz Eros vir a ser logo após o surgimento de Caos, Terra e Tártaro: a geração dos vários deuses o obriga a recuar o nascimento dessa divindade tardia aos primórdios do surgimento dos deuses<sup>39</sup>. A antiga teologia homérica e hesiódica ainda é legítimo meio de compreensão e expressão da natureza das coisas, desde que, agora, seja adequadamente mobilizada. O divino, embora repensado, permanece no horizonte humano como instância de conhecimento e, por que não dizer, de reconhecimento. E o novo investigador da natureza não deixará de evocá-lo em favor do que dirá:

“Mas vós, deuses, a loucura destas (coisas) afastai-me da língua/ e de santificados lábios deixai correr pura fonte./ E a ti, de muita memória, de alvos braços, ó virgem Musa,/ eu te peço, do que é lícito e efêmeros ouvir/ envia, do reino de Piedade trazendo, o dócil carro”<sup>40</sup>.

Bem à maneira de Hesíodo, Empédocles recorre às Musas inspiradoras da verdade, algo que Tales parece não ter feito, preferindo concluir pelo princípio da água a partir da observação. Isso apenas mostra que, se realmente há “passagem do mito à razão”, essa não é uma história linear. E também não é tão simples como poderia à primeira vista parecer<sup>41</sup>.

35 Nietzsche, “A Filosofia na Época Trágica dos Gregos”, in *Pré-socráticos*, op. cit., p. 12.

36 Empédocles, fragmento 17, in *Pré-socráticos*, op. cit. Cf. também fragmento 21.

37 Idem, fragmento 17, vv. 20e24.

38 Idem, fragmento 128, vv. 1-3.

39 Hesíodo, op. cit., vv. 120-2.

40 Empédocles, fragmento 3, in *Pré-socráticos*, op. cit., vv. 1-5.

41 A questão das relações entre “mito” e “razão” pode ser formulada resumidamente nos seguintes termos: trata-se de ruptura ou de continuidade? Desde pelo menos o início do século passado, o grande defensor da primeira posição [é] Burnet, em seu *Early Greek Philosophy* [O Despertar das Filosofias Gregas, São Paulo, Siciliano, 1994], para quem a mentalidade jônica se manteve imune à influência do politeísmo dos deuses olímpicos, empregando a terminologia do divino, por isso, num sentido completamente não-religioso (cf. pp. 24-5). Burnet fez tais afirmações na terceira edição de seu livro, de 1920, a propósito do livro de F. M. Cornford, de 1912, que defende a posição contrária: *From Religion to Philosophy – a Study in the Origins of Western Speculation* (Princeton, 1991). Segundo Cornford, há continuidade real entre filosofia e religião tradicional no que concerne às concepções fundamentais e aos modos de pensamento, que se distinguem apenas em suas formas – por um lado, símbolos poéticos e intuição; por outro, linguagem abstrata e definição (Prefácio, p. XIII). Ver também *Principium Sapientiae – as Origens do Pensamento Filosófico Grego* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981). Este breve apanhado, a partir do tema da água, pretendeu apenas apresentar ao leitor alguns protagonistas desse enredo (agradeço a Carolina Hur pela leitura e sugestões).