



A interpretação alegórica de mitos: das origens a Platão
La interpretación alegórica de los mitos: de los orígenes a Platón
The allegorical interpretation of myths: from origins to Plato

Lorraine OLIVEIRA¹

Resumo: Este artigo objetiva apresentar alguns dos principais aspectos da *alegoria*, entendida como prática hermenêutica, dos seus primórdios, até Platão. A alegoria considera que o texto a ser comentado possui um conteúdo de verdade. Ao mesmo tempo em que surgem as primeiras alegorias de Homero e Hesíodo, também aparecem críticas acerbas aos poemas, que se articulam principalmente em dois polos: a desmitologização do cosmos e a imoralidade dos deuses. Platão recebe dois séculos de disputas em torno aos poemas, e se posiciona claramente contra a prática alegórica, sem, contudo, abandonar o mito. Ocorre que ele desloca o conteúdo de verdade do texto: não é mais na poesia que se deve buscar a verdade, mas sim no discurso filosófico.

Palavras-chave: Mito – Alegoria – Interpretação – Verdade – Discurso filosófico.

Abstract: The aim of this paper is to present some of the main aspects of allegory understood as hermeneutical practice. Allegory takes as certain that the text to be interpreted possesses some truth content. At the same time that the first allegorical interpretations of Homer and Hesiod appear, there also appear harsh criticisms of their poems. Such criticisms can be grouped under two main headings: the demythologization of the cosmos and the immorality of gods. Plato has behind him two centuries of disputes about the meaning of the poems, and clearly stands against allegorical practice, even though he does not abandon myths. What happens is that he displaces the truth content of the text: truth is not to be sought in poetry anymore, but in philosophical discourse.

Keywords: Myths – Allegory – Interpretation – Truth – Philosophical discourse.

¹ Professora Adjunta de *Filosofia Antiga* no Departamento de Filosofia da UFPE. E-mail: loraincoliveira13@gmail.com.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 24* (2017/1)
Manifestations of the Ancient and Medieval World
Manifestaciones de los mundos antiguo y medieval
Manifestações da Antiguidade e da Idade Média

Jan-Jun 2017/ISSN 1676-5818

ENVIADO: 10.04.2017
ACEPTADO: 03.05.2017

Na *República*, após excluir a poesia imitativa da cidade, Platão diz que a querela entre a filosofia e a poesia é antiga (607 b 5-6). Com efeito, desde o século VI AEC tem-se registro de dois movimentos relativos aos poemas de Homero e Hesíodo: de um lado, eles são rejeitados; de outro, são defendidos.

Com efeito, observa-se que os filósofos da natureza, os pré-socráticos, figuram entre os primeiros detratores dos mitos. Além de apontar para a imoralidade dos deuses, que cometiam adultérios, estupros e crimes entre consanguíneos, por exemplo, a crítica também recai sobre o seguinte: homens racionais não podiam acreditar em deuses que faziam coisas impossíveis por natureza, tais como transformar humanos em animais ou plantas. Este tipo de ação compromete a natureza dos seres. Mais ainda, compromete o conteúdo de verdade dos mitos. Pois uma vez que eles narram acontecimentos impossíveis, não podem ser fonte de conhecimento verdadeiro. Esta é, em síntese, a querela contra a poesia. Note-se que mito e poesia na antiguidade se confundem. De tal modo que se o mito é uma narrativa falsa, o poeta é um mentiroso.

Por outro lado, surgem interpretações alegóricas dos mitos, com o escopo de defender a verdade destes discursos. Basicamente a exegese alegórica de mitos descobre um sentido profundo sob a letra do texto. A propósito, cabe notar que os gregos não só produziram narrativas maravilhosas, mas também ferramentas para as interpretar. Isso os diferencia de outros povos antigos, que também tinham uma riquíssima mitologia, como os Hindus, os Sumérios, os Egípcios ou os Acádios. Ocorre que, para os gregos, interpretar é determinar o que em um texto é verdade. Para estabelecer a verdade de um texto, diferentes flancos de especulação se abrem. Pode-se buscar a verdade a respeito da origem do cosmo, da alma, dos próprios deuses, da origem da humanidade. A tarefa consiste, pois, em descortinar a verdade subjacente à letra do texto.

Deste modo, ações ímpias atribuídas aos deuses podem indicar que naquele ponto da narrativa se oculta uma verdade. Cabe ao alegorista explicar esta verdade. Observa-se, pois, que quando na *República II*, mas também no *Fedro*, Platão recusa a interpretação alegórica de mitos, havia já uma longa história de interpretações dos mitos de Homero e Hesíodo.

Palmilhar esta história em poucas páginas é temerário, porquanto se incorre no risco da superficialidade e das repetições inúteis do que outros disseram e de modo mais fartamente documentado, em livros hoje clássicos, como o monumental *Mythe et Allégorie*, de Jean Pépin. Isso sem contar que o tema é labiríntico, pois, por um lado, o próprio conceito de alegoria é ambivalente, podendo designar tanto um modo de expressão, como uma variedade de interpretação. O conceito aqui é delimitado em seu segundo sentido, o de um tipo de interpretação, neste caso, a de mitos. Isso, todavia, não elimina as dificuldades, porque, por outro lado, ao situar as origens da interpretação alegórica de mitos na aurora e Platão no horizonte histórico-especulativo do estudo, criam-se ainda um sem fim de corredores desviantes neste labirinto.

Com o fito de delimitar o tema, este artigo se divide em três partes. Na primeira, busca-se definir o que é alegoria, entendida como prática hermenêutica. Posto isso, na segunda parte, apresentam-se as origens da interpretação alegórica. Na terceira, será vista a querela contra a poesia, considerando as linhas gerais dos dois pontos principais da crítica, que são a imoralidade e a desmitologização do cosmos. Finalmente, a quarta parte trata da recusa de Platão pela exegese alegórica, comentando sumariamente as duas passagens dos diálogos em que ele menciona a questão, a saber, *República* 378 d3-e3 e *Fedro* 222b-230a.

I. O que é alegoria?

O termo “alegoria” foi transposto do grego para as línguas hodiernas significando, em geral, tanto um modo de expressão como de interpretação, que consiste em representar ideias ou pensamentos sob forma figurada e em que cada figura funciona como disfarce daquilo que é representado. Etimologicamente a palavra *allegoría* é formada por *állos*, “outro”, e *agoreúo*, “eu falo”. Quer dizer, ao se falar de uma coisa, fala-se na verdade, de outra coisa.

Assim, no mundo Antigo, alegoria pode ser definida como a figura de linguagem na qual há um sentido aparente e um outro oculto por trás do aparente. Mas também pode ser entendida como o procedimento hermenêutico que visa descobrir o sentido oculto dos mitos, que é o verdadeiro².

² Leitores que se interessem pela história da alegoria devem consultar os clássicos estudos de BUFFIERE, F. *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956 e de PÉPIN, J. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contéstations judéo-chrétiennes*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Etudes augustiniennes, 1976. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe 1* –

O significado mais corrente do termo alegoria na Antiguidade é fazer compreender uma coisa, dizendo outra. Porém, Goulet³ adverte, nem tudo o que foi historicamente chamado de alegoria é obrigatoriamente alegórico. Donde a difícil compreensão do que é essencial na alegoria. Pode-se mesmo dizer que a alegoria possui uma relação com a metonímia⁴, o eufemismo⁵, a ironia⁶, a antífrase⁷, a metáfora⁸. Todas estas figuras de linguagem têm em comum o fato de dizer uma coisa querendo significar uma outra. A fim de compreender a especificidade, sem negar a complexidade da alegoria, é importante observar que, para um comentador antigo, interpretar alegoricamente um texto é reconhecer o sentido oculto sob a letra do texto.

Mesmo que os primeiros exegetas de Homero não utilizassem a palavra grega alegoria para designar sua tarefa, o sentido do termo alegoria designa a postura geral deles diante dos mitos, e este sentido é subsumido a outros termos, como *hypónoia*, de uso comum nos exegetas mais antigos. Com efeito, *hypónoia* tem o sentido primeiro de “suspeita”, “conjetura”. Este substantivo corresponde ao verbo *hyponoéō* que significa “suspeitar”⁹, mas também “ver”, “pensar sob”. Em um sentido geral designa a operação, muitas vezes elementar, que faz um dado percebido se tornar uma hipótese¹⁰.

Sauver les mythes. Paris: Vrin, 1996, traduzido para o português: *Introdução à filosofia do mito. Salvar os mitos*. (Trad. J. C. Baracat Júnior). São Paulo: Paulus, 2014. A edição de PEREZ-JEAN, B., EICHEK-LOJKINE, P. (études réunis par) *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2004. Há ainda o artigo de TATE, J. “On the history of allegorism”. *The Classical Quarterly* (2) 1934, 105-114, que antecipa pontos dos estudos sobre a alegoria que se seguiram. E o recentemente publicado HERREN, M. *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. Oxford University Press, 2017.

³ GOULET, R. “La méthode allégorique chez les stoïciens”. In: ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) GOURINAT, J.-B. (ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.

⁴ Consiste no uso de uma palavra fora do seu contexto semântico normal, por ter uma significação que tenha relação objetiva, de contiguidade, material ou conceitual, com o conteúdo ou o referente ocasionalmente pensado. Não se trata de relação comparativa, como no caso da metáfora.

⁵ Palavra, locução ou aceção mais agradável, usada com o fito de suavizar ou minimizar o peso conotador de outra menos agradável ou mesmo tabuística.

⁶ Figura por meio da qual se diz o contrário do que se quer dar a entender.

⁷ Uso de uma palavra ou frase com sentido oposto ao verdadeiro, para efeito estilístico, por tabuística, ou por ironia.

⁸A metáfora exprime algo sem nomeá-lo diretamente, mas nomeando algo aparentado ou semelhante (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1405 a 35).

⁹ Em Aristófanes o termo aparece com o sentido de suspeita (*A paz*, 993). Em Platão há uma ocorrência com este sentido nas *Leis* 679 c5.

¹⁰ PEPIN, J. *Mythe et allégorie*, p. 85.

Em outros termos, a passagem da sensação à conjectura constitui a *hypónoia*. Outra acepção de *hypónoia* está ligada à interpretação alegórica de poemas, mitos e representações visuais¹¹. Trata-se de decifrar, nessas narrativas ou descrições, o sentido oculto ou subentendido. Esse sentido particular não se afasta do sentido mais geral, uma vez que concerne à relação entre um dado sensível e uma representação intelectual. Quanto à tradução desse termo para o vernáculo, é lícito guardar a polissemia, optando ora por “sentido profundo”, ora por “subentendido”, ou ainda, por “alegoria”, quando se referindo especialmente à interpretação de mitos. O uso técnico do termo *hypónoia* parece remontar aproximadamente ao IV século AEC.¹²

Com efeito, as atestações mais antigas do termo alegoria parecem remontar ao século I AEC, mas a palavra *allegoría* pode ter sido difundida a partir da escola de Pérgamo, embora isso não se possa afirmar com certeza. Sabe-se, porém, que na escola de Pérgamo não era praticada uma exegese literal dos textos, mas sim inspirada nas teses estoicas, o que pode ser considerado um dos fatores que abriu a via para os métodos neoplatônico e cristão de interpretação de textos míticos¹³.

Já Plutarco indica ter havido uma mudança na terminologia, de *hyponoía* para *allegoría*, em uma passagem emblemática do seu *Como os jovens devem ouvir os poetas*¹⁴. Com efeito, as duas palavras parecem indicar a mesma coisa. Inicialmente, alegoria era um termo retórico que significava expressar um pensamento como uma metáfora. Passou a designar uma narrativa inteira em termos metafóricos, e simultaneamente, compreender uma narrativa dessa maneira. Ambos os termos incluem aspectos composicionais e interpretativos do ato de comunicação¹⁵.

¹¹ E neste caso, um bom exemplo se encontra em Eurípides, ao descrever a imagem em relevo do escudo de Capaneu dizendo que é símbolo (*hypónoia*) da sorte reservada à cidade (*As Fenícias*, 1128 – 1133).

¹² CHIRON, P. “Allégorie et langage”, In: PEREZ-JEAN, B., EICHEK-LOJKINE, P. (études réunis par) *L’allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 52.

¹³ OLIVEIRA, L. “Notas sobre a exegese de mitos em Plutarco”. *Organon*, Porto Alegre, nº 49, julho-dezembro, 2010, pp.155-167, p. 156.

¹⁴ “Estes mitos, alguns comentadores, com o que eles chamavam outrora subentendido (*hyponoíais*), e que chamamos agora alegorias (*allegoríais*), torturam e falseiam a interpretação” (Plutarco, *De aud. poet.*, 4, *Moralia*, 19). O texto inteiro do *De aud. poet.* se encontra no primeiro volume das *Moralia*, entre 14d - 37b.

¹⁵ HERREN, M. *The Anatomy of Myth*, p. 73.

Na tentativa de explicar o que é alegoria para os antigos, Goulet¹⁶ elaborou um conjunto de características, que podem servir como regras a partir das quais a alegoria merece ser julgada, ainda que nem toda alegoria antiga respeite tal conjunto de regras¹⁷. Em todo caso, pode-se tomá-las como ponto de partida para a presente análise. São sete, assim enunciadas:

- 1) A alegoria concerne essencialmente a obras e não a fatos históricos. Tratando-se de descobrir um sentido oculto, é preciso supor que um autor o ocultou. Evidentemente acontece de os exegetas se referirem aos deuses tais como são conhecidos nos poemas de Homero e Hesíodo sem, todavia, fazer referência aos textos;
- 2) O sentido oculto pode não ser percebido. Esta é uma diferença entre a alegoria e as figuras de linguagem com que pode ser confundida. Nos tropos em questão, o sentido literal figurado deve ser percebido pelo leitor, enquanto na alegoria tem-se a intenção de velar o sentido verdadeiro para aquele que lê superficialmente o texto;
- 3) A alegoria implica coerência e continuidade: para desvelar o sentido oculto é necessário levar em conta o conjunto do texto e não apenas uma passagem isolada;
- 4) A alegoria implica normalmente a negação do sentido literal. Por conseguinte, o absurdo ou mesmo a inconveniência ou a inadequação do sentido literal indicam a existência de um sentido oculto. A questão fundamental aqui é a seguinte: supondo que os mitos comportem partes literais e partes alegóricas, como distinguir, sem risco de errar, umas das outras, uma vez que o mito se apresenta sob uma aparência perfeitamente homogênea? Esta questão, posta por Arnóbio, em *Adversus Notiones*, já havia sido entrevista pelos exegetas pagãos, que entendiam o absurdo do sentido literal de um mito como sendo um indício infalível da necessidade de explorar alegoricamente o mito¹⁸. Portanto, a alegoria nega a historicidade

¹⁶ GOULET, R. “La méthode allégorique chez les stoïciens”, pp. 100-104.

¹⁷ As expressões “regras”, “leis”, ou ainda “preceitos da alegoria” aparecem sob a pluma de vários exegetas antigos da Bíblia, como mostra Pépin, alguns favoráveis, outros hostis à alegoria. O comentário de Pépin a tais expressões, assim como um pequeno dossiê das suas ocorrências, encontra-se em PEPIN, J. *La tradition de l’allégorie. De Philon d’Alexandrie à Dante*. Paris: Études Augustiniennes, 1987, pp. 185-197.

¹⁸ PEPIN, J. *La tradition de l’allégorie. De Philon d’Alexandrie à Dante*, pp. 167-185.



das narrativas míticas. De fato, não parece haver motivo para encontrar fatos históricos ocultos pelo simbolismo da alegoria;

5) Como um método, a alegoria deve respeitar regras. “A alegoria é um método racional e ela pressupõe que o autor tenha construído sua obra de tal modo que todos os detalhes do texto e que o conjunto dos episódios tomem lugar na elaboração de um sentido oculto coerente”¹⁹;

6) Historicamente, a alegoria aparece como uma solução a um problema cultural bem determinado: trata-se do momento em que textos venerados não correspondem mais às exigências de uma sociedade com novas normas intelectuais e morais;

7) Por fim, a alegoria é passível de ser interpretada por qualquer leitor capaz de examinar inteligentemente o texto.

Evidentemente, estas regras não se encontram sistematizadas desta maneira nos textos antigos. Mas, considerando-as, é mister observar que tanto inovações, como deformações, surgiram ao longo da antiguidade greco-romana.

II. As origens da interpretação alegórica

Ao descrever o nascimento da alegoria, Pépin²⁰ considera que Pitágoras e Heráclito de Éfeso preparam o terreno para a exegese alegórica. A justificativa reside no fato de que ambos se utilizam de uma linguagem enigmática e simbólica. Ao lado disso, por meados do século V AEC, parece que Anaxágoras e seus discípulos teriam desenvolvido um tipo de alegoria moral ou psicológica²¹. Dois dentre seus discípulos destacam-se na história da alegoria: Metrodoro de Lampsaco e Diógenes de Apolônia.

Ao final do Vº século, Demócrito também pratica a alegoria física e a psicológica. É curioso considerar que Heráclito tenha preparado o terreno para a alegoria, logo ele, que como será visto à frente, encetou duras críticas aos mitos. Mas o que está em

¹⁹ GOULET, R. “La méthode allégorique chez les stoïciens”, p. 102.

²⁰ PEPIN, J. *Mythe et allégorie*, p. 85-92.

²¹ “Anaxágoras parece ser o primeiro a declarar que a poesia de Homero dizia respeito à virtude e à justiça” (59 A 1 DIELS-KRANZ = DIÓGENES LAÉRCIO, II 11). Ou ainda: “Os discípulos de Anaxágoras submetem à interpretação os deuses, tais como apresentam os mitos: Zeus é para eles a razão, Atena a arte (...)” (61 A 6 DIELS-KRANZ).

questão aqui é o uso da linguagem simbólica, não propriamente a atividade hermenêutica. Resta, pois, tentar identificar a primeira ocorrência de uma prática alegórica que tenha chegado aos dias de hoje.

Outra hipótese sobre o início da prática alegórica foi apresentada por Tate, em um brevíssimo texto de 1927²², e desenvolvida posteriormente, no clássico artigo de 1934²³. Em linhas gerais, Tate diz que já em Ferécides de Siro encontra-se uma forma consciente de alegoria, que o historiador pode considerar, de algum modo, como uma forma embrionária de alegoria. Ele considera que Ferécides comentou duas passagens notórias da *Iliada*, I, 590 e XV, 18. Baseado nisto, afirma que Ferécides apropriou-se do vocabulário e revisou as doutrinas das passagens em questão. Assim, para ele, o ponto não é saber se Ferécides mencionou o nome de Homero alguma vez, mas sim que Ferécides fornece um excelente exemplo do processo de remodelação e extensão dos mitos aos seus próprios propósitos.

Tate diz que para Ferécides estaria em questão, pois, explicar doutrinas que possam estar contidas na poesia homérica. Ao explicá-las, ele amplificaria as doutrinas e as expressaria em outra linguagem. Esta tese é polêmica. Schibli²⁴ por exemplo, discorda abertamente de Tate, dizendo que não há evidência de exegese alegórica de Homero nos fragmentos de Ferécides. Bastos²⁵, por seu turno insiste na aproximação da *Teogonia* de Ferécides aos mitos mesopotâmicos, pré-helênicos, mais que a Hesíodo ou Homero. Herren²⁶ considera que há algumas evidências que permitem ver em Ferécides um dos primeiros a fazer interpretações alegóricas, tendo ele interpretado os nomes dos deuses alegoricamente. Mas ele próprio acredita que “estamos em um terreno mais sólido com Teágenes”, a quem é atribuído um tratado sobre Homero, que teria sido o primeiro a interpretar alegoricamente seus poemas.

Teágenes de Régio viveu na primeira metade do século VI AEC. A atribuição dos primórdios da alegoria a ele é fundamentada em um antigo testemunho, que remonta a Porfírio de Tiro, filósofo de estirpe platônica que viveu no século III EC. Porfírio escreveu as “Questões Homéricas”, texto em defesa de Homero contra seus detratores. As questões focavam nas inconsistências, contradições, ilogicidades,

²² TATE, J. “The beginnings of greek allegory”, *The Classical Review* (XLI, 6) 1927, 214-215.

²³ TATE, J. “On the history of allegorism”, 105-114.

²⁴ SCHIBLI, H. S. *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 99, n. 54.

²⁵ BASTOS, F. *A Teogonia de Ferécides de Siro*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003.

²⁶ HERREN, M. *The Anatomy of Myth*, p. 79.

improbabilidades, criticando as objeções morais de Platão, Xenófanés e o “assim chamado flagelo de Homero”, Zoilo de Anfípolis²⁷. Eis o que diz Porfírio:

Τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησὶν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορία πάντα εἰρησθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. καὶ γὰρ φασι τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. (...) Μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσι ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνην τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, τῇ λήθῃ δὲ τὴν Λητώ, καὶ προσοικειοῦσι τούτοις οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὢν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγέτους τοῦ Πηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως²⁸.

O discurso geral acerca dos deuses liga-se geralmente ao inapropriado, e mesmo ao inconveniente; pois os mitos que ele narra sobre os deuses não são convenientes. Para dissolver tal acusação, há quem evoque a maneira de falar; estes estimam que tudo foi dito sob o modo da alegoria e concerne a natureza dos elementos, como por exemplo, no caso de desacordos entre os deuses. É assim que, segundo eles, o seco combate o úmido, o quente o frio, e o leve o pesado; a água apaga o fogo, mas o fogo seca a água. (...) <Dizem que> ele organizou batalhas dando ao fogo o nome de Apolo, Hélio ou Hefesto, à água o de Posêidon ou Escamandro, à lua o de Ártemis, ao ar o de Hera etc. Do mesmo modo, acontecia-lhe de dar os nomes de deuses para disposições, Atena para a sabedoria, Ares para a insensatez, Afrodite para o desejo, Hermes para a fala, e associam <estas disposições> a eles. Este modo de defesa é muito antigo e de Teágenes de Régio, que foi o primeiro a escrever sobre Homero, considerando sua maneira de falar.

De acordo com o testemunho de Porfírio, Teágenes pode ser considerado o primeiro a ter feito alegorias física e moral, como exemplificadas neste escólio. Brisson²⁹ indaga, sobre este trecho, se podemos, fundando-nos apenas no testemunho de Porfírio, atribuir a Teágenes de Régio a invenção da alegoria física e moral. Embora seja possível duvidar, nada há de surpreendente em que este

²⁷ MACPHAIL Jr., *Introduction in: Porphyry's Homeric Questions on the Iliad*. Text, Translation, Commentary by J. A. MacPhail Jr. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, p. 2.

²⁸ PORFÍRIO, *Questões Homéricas*, Y, 67-75 = I, 240, 14 Schrader = *Scholía B in Il.* III, 67 = 8 A 2, DIELS-KRANZ.

²⁹ BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito*, p. 47-48.

grammatistés tenha buscado justificar todos os detalhes da obra homérica, investigando um sentido profundo, sob o literal. De todo modo, a alegoria tornou-se rapidamente uma prática corrente inclusive entre os filósofos.

Efetivamente, o que se pode depreender da leitura deste escólio isolado? Que Teágenes defendeu Homero, ou melhor, fez uso de interpretação alegórica para defender uma passagem particular da *Ilíada*, XX, 67, contra a acusação de inconveniência. O testemunho de Porfírio, no escólio mencionado, é, portanto, emblemático da querela em torno a Homero, informando que a sua defesa se fundamenta em compreender os poemas sob o modo da alegoria. Teágenes parece ter sido um defensor de Homero. A atitude defensiva desencadeia uma prática hermenêutica determinada, a alegoria, na qual é possível distinguir dois movimentos: por um lado, trata-se de defender Homero e Hesíodo contra seus detratores, buscando nos poemas os fundamentos das críticas, a fim de invertê-las. Por outro, trata-se de descobrir sob o sentido literal um sentido oculto, mais profundo, que permite ver nas figuras míticas representações de elementos naturais, de disposições da alma, ou ainda, de virtudes e vícios. Neste segundo movimento percebem-se, em síntese, os três tipos de alegoria, a física, a psicológica e a moral, que se disseminaram por todo o mundo antigo.

Enfim, se Teágenes estava em atividade no quarto final do VI^o século AEC, é possível que ele tenha respondido a Xenófanes, acrimonioso detrator de Homero e de Hesíodo³⁰. Supondo que a essa altura Xenófanes estivesse em atividade em Eleia, seu livro bem poderia ter encontrado um leitor em Régio. Não há como comprovar a hipótese de Herren, por sedutora que seja. Todavia, é sabido que a escrita e a leitura rapidamente se difundiram por Atenas, Naxos, Rodes, Corinto, entre outras cidades. A escrita foi, portanto, um fator de unificação da cultura. Textos circulavam em diferentes suportes, como a superfície de vasos, por exemplo. É sabido que livros também circulavam. Edições eram feitas para circular, como é o caso de uma edição dos textos de Homero encomendada por Pisístrato, por meados do século VI AEC³¹.

III. A querela em torno a Homero e a Hesíodo

Mas no que consiste, de fato, a querela em torno a Homero? Ao longo do século VI AEC, uma série de críticas foi dirigida a Homero, o que suscitou uma reação de

³⁰ HERREN, M. *The Anatomy of Myth*, p. 79.

³¹ CÍCERO, *De oratore*, 3, 137.

defesa aos poemas da tradição. Donde se pode aduzir que esta batalha em torno a Homero e Hesíodo apenas confirma a importância que seus poemas tinham para os gregos. Heráclito, o alegorista que possivelmente viveu no século I EC, fazendo referência a essa querela, inicia seu comentário aos poemas homéricos: “Fizeram a Homero um processo colossal, furioso, por sua irreverência com respeito à divindade. Tudo nele é impiedade se nada for alegórico”³². Heráclito então aponta o carinho e a admiração que a maioria dos gregos nutria pelos mitos da tradição e questiona, assim, as acusações sofridas pelo poeta.

Ora, para os gregos, Homero e Hesíodo, ao lado de Orfeu e Museu, são a fonte da antiga tradição. E os testemunhos a este respeito são bem anteriores a Heráclito, o alegorista. Aristófanes, por exemplo, oferece uma boa representação desta ideia quando ele põe lado a lado Homero, Hesíodo, Orfeu e Museu, poetas de alma nobre, que deram à Grécia suas mais belas tradições³³. Uma diferença entre eles é que Orfeu e Museu, que teriam vivido antes de Homero e Hesíodo, são apenas lembrados. Homero e Hesíodo, por seu turno, podem ser lidos e citados, além de lembrados.

Com efeito, os poemas deles, por serem os mais antigos escritos, possuem um caráter de autoridade. Homero dá aos gregos o começo da sua história, com a guerra de Troia, narrada na *Iliada*. Hesíodo dá aos gregos uma explicação sobre a origem do cosmos na sua *Teogonia*. Dão também uma geografia, noções de justiça, inteligência, amor. Os poemas educam, ensinam, têm um caráter formativo. Não é à toa que Platão escreve, no livro X da *República*: “Por conseguinte, ó Glaucon, quando encontrares encomiastas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a educação humana...” (606 e1- 607 a1). É claro que ele não vai aceitar na cidade nada além dos hinos aos deuses e elogios a homens honestos. Mas a passagem tem interesse, porquanto traduz algo vigente neste período: a poesia épica era pilar da educação.

³² HERACLITO. *Alegorias de Homero*, 1, 1. Heráclito, “não o obscuro, mas o que se propôs tornar críveis as histórias incríveis” (EUSTATIO, 1504, 55 *apud* BUFFIERE, F. “Introduction” *in*: HERACLITE. *Allégories d’Homère*, p. IX). Heráclito não deve ser confundido com Heráclido Pôntico, discípulo de Platão. Alcanhar-lho aqui “o alegorista” é apenas uma forma de introduzir o personagem estabelecendo uma diferença entre os diversos Heráclitos da Antiguidade de quem chegaram textos ou fragmentos aos dias de hoje.

³³ *As Rãs*, 1030 sq.

Assim, não parece exagero da parte de Heráclito, o alegorista, referir-se aos versos de Homero como o leite que amamentava os gregos³⁴. Ora, é consabido que desde a infância os jovens atenienses liam e memorizavam Homero³⁵. Assim, os filósofos estudavam Homero e Hesíodo antes de se tornarem filósofos, de tal modo que, quando seu pensamento filosófico se desenvolvia, já estavam absortos pelo estilo e pelo vocabulário da tradição. O respeito pelas teogonias tradicionais percebe-se na própria maneira conforme a qual os gregos referiam-se a Homero: poeta divino. O epíteto ganha mais força ainda no neoplatonismo, que considera os mitos homéricos e hesiódicos revelados diretamente pelos deuses³⁶. Enfim, vistas sob este ângulo, as teogonias são expressão da mais alta verdade.

Ora, mas se o respeito e a admiração pelos poetas articulam a defesa, o que caracteriza a acusação? De modo geral, podem-se alegar duas vias de ataque: 1. A filosofia dos pré-socráticos promove uma “desmitologização” da religião ao tentar explicar a origem da natureza e do cosmos. 2. Os detratores consideram a mitologia tradicional imoral e inconveniente. Quanto ao primeiro ponto, cabe considerar que a tentativa de racionalizar o cosmos não exclui o divino. Com efeito, como observa Herren³⁷, nenhum filósofo dos séculos VI e V AEC tentou livrar o universo dos deuses. O interesse deles era separar o que pertencia à natureza, das atividades e poderes divinos.

Para tanto, era necessário reinterpretar os deuses dos poetas. O resultado foi uma transferência dos poderes divinos para a natureza, o que implicou em uma substituição da linguagem da cosmologia, pela linguagem da filosofia natural nascente. Essa foi uma tarefa lenta e difícil, e em grande parte, eles regularam ou

³⁴ “Desde a mais tenra idade, ao inocente espírito da criança que faz seus primeiros estudos, damos Homero como ama de leite: de fato, desde os cueiros, mamamos em nossa ama de leite seus versos. Crescemos e ele está sempre perto a nós... Não podemos deixá-lo sem logo ter sede de retomá-lo: podemos dizer que seu comercio só termina junto com a vida” (HERÁCLITO, *Alegorias de Homero*, 1, 5). “Não é estranho que, alimentados com o leite de Homero, os escritores gregos, no seu conjunto, atribuam ao velho poeta uma autoridade extrema; que eles o evoquem incessantemente, um pouco como um autor cristão face às santas Escrituras. Sem dúvida, esta autoridade se estende a todos os poetas” (BUFFIERE, F. *Les Mythes d’Homère et la pensée grecque*, p. 11). Na época helenística, os *grammatikoi* são encarregados de explicar os clássicos aos efebos.

³⁵ PLATÃO, *Protágoras*, 325 c – 326 a.

³⁶ Sobre Homero e Hesíodo como poetas divinos, e a conotação no neoplatonismo, ver LAMBERTON, R. *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986. Ver também TATE, J. “On the history of allegorism”, p. 103.

³⁷ HERREN, M. *The Anatomy of Myth*, p. 40-41.

racionalizaram as atividades dos deuses com as de um cosmos pré-existente. Nestes dois séculos, os filósofos parecem ter concordado que o cosmos é constituído por algo que sempre foi e sempre será, e este algo não foi produzido por nenhum deus. Os deuses podiam até desempenhar um papel na organização dos cosmos, mas não eram vistos como criadores.

Assim, dentre os filósofos pré-socráticos, por exemplo, Heráclito de Éfeso reconhece a grande sapiência de Homero e Hesíodo, mas encontra questões sobre as quais considera que os poetas pensaram de modo errado. Em um fragmento emblemático a este respeito, Heráclito afirma que Hesíodo é o maior de todos os mestres, mas que ele nada conhecia sobre os dias e as noites, que são uma só coisa³⁸. O que está em questão neste fragmento é a inadequação de um aspecto da teologia mítica à doutrina de Heráclito da unidade e interdependência entre pares de opostos, que parece ter constituído o tema central do seu ensinamento³⁹.

Além de Heráclito de Éfeso, pode-se mencionar ainda Xenófanes de Cólofon, que parece ter exercido papel decisivo na querela contra os poetas. Xenófanes parece ter vivido por 92 anos, entre os séculos VI e V AEC. Nascido na Jônia, ele viajou bastante antes de chegar a Eleia. Estudou teologia, cosmologia, se debruçou sobre o que poderíamos chamar de teoria do conhecimento, em que pese o anacronismo do termo. Fez poesia não filosófica e estudou fosseis. Ele critica as concepções antropomórficas da divindade⁴⁰ e acusa Homero e Hesíodo pelos crimes que imputaram aos deuses, tais como o adultério, o roubo, o infanticídio⁴¹. “A crítica de Xenófanes tornou-se possível e atuante no seu tempo, porque então se afirmou uma nova maneira de descrever a realidade despreziosa, exata e prosaica”, sentencia Burkert⁴².

³⁸ “Mestre de todos é Hesíodo. Creio que ele soubesse quase tudo, no entanto nada conhecia sobre os dias e as noites, que certamente são uma só coisa” (22 B 57 DIELS-KRANZ, = Hippol. IX 10).

³⁹ Sobre a polémica entre Heráclito e Hesíodo, pode-se consultar KAHN, C. H. *The art and Thought of Heraclitus. Na edition of the fragments with translation and commentary*, p. 109, “commentary” XVIII.

⁴⁰ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromates V*, 110.

⁴¹ “Homero atribuiu aos deuses todas as ações que os homens têm por vergonhosas ou condenáveis, o estupro, o adultério e a traição recíproca” (21 B 11 DIELS-KRANZ = Sexto Empírico, *Adv. Math IX*, 193).

⁴² BURKERT, W. *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 60.

Não somente os filósofos, mas também certos oradores atacaram Homero e Hesíodo⁴³. Um dos mais célebres dentre esta classe de detratores foi Zoilo de Anfípolis, que parece ter escrito nove livros contra Homero. É consabido que todo futuro orador devia se exercitar na interpretação de Homero, o que deve ter sido o caso de Zoilo. Eles levantavam problemas de detalhe que deviam ser resolvidos pelos *lytikoí* (aqueles que buscavam soluções)⁴⁴.

Um exemplo do tipo de ataque praticado por Zoilo tem por alvo o episódio dos amores de Ares e Afrodite que, aliás, é uma das passagens da *Odisseia* que mais fez correr tinta na Antiguidade. Quando os dois amantes são pegos em delito, os deuses riem forte e Hermes diz que gostaria de estar no lugar de Ares, ainda que isso implique em certa vergonha; ora, diz Zoilo, o riso dos deuses é inconveniente e as palavras de Hermes, deslocadas. A que, tempos depois, replica certo escoliasta: “os deuses dos poetas não são os dos filósofos; eles riem”⁴⁵.

De fato, para um detrator, os mitos não devem admitir nem a imoralidade nem o sarcasmo dos deuses. Por sua vez, para os alegoristas, a poesia pode se servir de imagens inconvenientes, pois tanto a imoralidade quanto o sarcasmo, são sinal de que há um sentido subjacente à letra do texto.

IV. Platão: a recusa da interpretação alegórica

Haveria muito ainda sobre o que discorrer acerca destes séculos de leitura e interpretação de Homero e Hesíodo. E sobre os tempos vindouros, haja vista que os sofistas, os cínicos, os estoicos, os médios e neoplatônicos interpretaram mitos da tradição. Todavia, as informações aduzidas até aqui permitem perceber, em linhas gerais, os primórdios da alegoria, considerando igualmente as críticas aos poetas. Igualmente, permitem perceber que Platão está familiarizado com a interpretação alegórica de mitos.

Com efeito, Platão reage contra a alegoria, especialmente no *Fedro*, onde a alegoria é tida como árdua tarefa, e no livro II da *República*, onde é definida a educação que será

⁴³ Nos limites desta pesquisa não será possível adentrar no campo das alegorias praticadas pelos oradores e sofistas, mas é mister registrar que a prática da exegese alegórica, nos seus dois movimentos, de ataque e de defesa, foi amplamente praticada no mundo grego, não somente pelos filósofos. Assim, aqui serão mencionados apenas de passagem alguns oradores, sofistas e mesmo gramáticos, quando parecer necessário, seja para ilustrar ou situar historicamente uma questão.

⁴⁴ BUFFIÈRE, F. *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 22.

⁴⁵ *Scholia Q in Od.*, 332.

dispensada aos jovens guerreiros. Eis a passagem da *República* onde a alegoria é rejeitada:

Ἥρας δὲ δεσμοῦς ὑπὸ νέος καὶ Ἥφαιστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ' ἂ ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι· ὧν δὴ ἴσως ἕνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἂ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

Mas que Hera foi algemada pelo filho e Hefesto projetado à distância pelo pai, quando queria acudir à mãe, a quem aquele estava a bater, e que houve combate de deuses, quantos Homero forjou, é coisa que não deve aceitar-se na cidade, quer essas histórias tenham sido inventadas com um significado profundo, quer não (*οὐτ' ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν*). É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é (*ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ*). Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude⁴⁶.

Nesta passagem ocorre uma palavra importante: *hypónoia*, que como foi visto, é o termo mais antigo a designar a prática da alegoria. Platão, ao aventar a hipótese de que Homero tenha forjado narrativas com duplo sentido, afigura-se como testemunho das alegorias de Homero. Mas não somente isso: ele rejeita de um só golpe tanto as narrativas, como a interpretação alegórica. Para entender o porquê desta recusa, é interessante tentar identificar o tipo de alegoria a que ele se refere.

Com efeito, algumas das interpretações do mito de Hefesto provavelmente conhecidas à época de Platão, chegaram aos dias de hoje através de Heráclito, o alegorista⁴⁷. Hefesto, o deus claudicante, representa o fogo terrestre em oposição ao

⁴⁶ PLATÃO, *República*, 378 d3-e3 [trad. M. H. R. Pereira]. Estas são efetivamente as três únicas ocorrências do substantivo *hypónoia* no *corpus* platônico. Há apenas duas ocorrências do verbo *hyponoéō* no *corpus* platônico, em *Górgias*, 454b-c; e *Leis*, 676 c. Sobre estas duas ocorrências, ver BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*, pp. 153-154.

⁴⁷ Quanto a Hera algemada pelo filho, Cf. PAUSANIAS, *Descrição da Grécia*, I, 20, 3, em referência a *Iliada*, I, 590 sq. e XVIII, 304. Heráclito informa que esta alegoria marca a ordem da sucessão dos quatro elementos (ver *Alegorias de Homero*, 23, 1). Quanto ao episódio referente a Hefesto, serão vistas as alegorias mencionadas por Heráclito, que parece iniciar seu arrazoado aludindo ao ataque platônico: “Atacou-se também Homero sobre Hefesto lançado (do céu) primeiro porque o poeta no-lo apresenta claudicante e mutila assim a natureza divina; depois porque o põe em perigo mortal.

éter, aos astros e ao sol. Ora, esse fogo precisa ser alimentado com pedaços de lenha (*xýlon*), donde Hefesto seja simbolicamente (*symbolikḗs*) chamado “claudicante” (*kḗlōn*)⁴⁸. Sobre o deus ter sido jogado do céu, e ter caído em Lemnos, isso representa um fenômeno físico: Hefesto seria uma faísca proveniente das regiões celestes; Lemnos recebe a primeira chama jogada do céu, pois neste lugar brotam espontaneamente as chamas de um fogo saído da terra.

Ora, o fogo visível (Hefesto) se acende e se apaga imediatamente⁴⁹, caso não encontre algo capaz de conservá-lo (Lemnos)⁵⁰. Outra interpretação possível, também atestada por Heráclito, mas que deve remontar a Estesímbroto de Tasos⁵¹ é a seguinte: Zeus quis medir o mundo com a ajuda de duas chamas animadas com igual velocidade, Hefesto e Hélio. Assim, ele lançou Hefesto dos limites do Olimpo, e fez Hélio percorrer o mundo indo da aurora ao poente. Esta é a explicação do seguinte verso da *Iliada*: “ao mesmo tempo em que o sol se põe, Hefesto cai em Lemnos”⁵². É, portanto, contra este tipo de interpretações, que na *República* e no *Fedro* Platão se posiciona. Na *República* o motivo alegado para recusar a alegoria é a incapacidade das crianças em distinguir o alegórico do não alegórico.

Embora não seja muito evidente, há boas razões, que infelizmente escapam aos limites deste estudo, para se considerar que, segundo a *República*, os mitos dirigem-se à

Eu caía, diz ele, todo o dia; ao pôr do sol aterrissei em Lemnos; estava à beira da morte” (HERACLITO, *Alegorias de Homero*, 26, 1-2).

⁴⁸ HERACLITO, *Alegorias de Homero*, 26, 8-10; CORNUTO. *Compendio di Teologia Greca*, 19; *Scholia E a Od. VIII*, 300 concordam com esta interpretação. Já Plutarco parece considerá-la uma brincadeira (PLUTARCO, *De facie*, 922).

⁴⁹ Este é, segundo tal alegoria, o significado das palavras de Hefesto mencionadas em HOMERO, *Iliada*, I, 593.

⁵⁰ HERACLITO, *Alegorias de Homero*, 26, 12-16.

⁵¹ Estesímbroto de Tasos é mencionado juntamente com Metrodoro de Lâmpsaco e Glauco pelo personagem Íon como alguém que dizia belas coisas sobre Homero (PLATÃO, *Íon*, 530 c-d). Xenofonte também menciona Estesímbroto no seu *Banquete*, III, 6, permitindo supor que ele conhecia o “sentido oculto” (*hypónoias*) das palavras de Homero. Enfim, Estesímbroto é, dentre os personagens nomeados por Íon, o mais citado nos escólios, tendo sido provavelmente um alegorista bastante conhecido na época. O gramático Crates de Malos adota certas interpretações de Estesímbroto e Heráclito, o alegorista, tem em Crates uma das suas fontes, o que não deixa de ser uma filiação interessante a observar (BUFFIÈRE, F. *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, p. 134).

⁵² HOMERO, *Iliada*, I, 592. Heráclito, que traz a lume esta interpretação, não a considera a mais exata. Porém, adverte, qualquer que seja o caso, Homero não é responsável por impiedade no que tange a Hefesto (HERACLITO, *Alegorias de Homero*, 27, 1-4). Onde Heráclito reforça a defesa de Homero contra tais acusações, que encontram, séculos antes, um importante porta-voz em Platão.

parte ardorosa (*thymós*) da alma, que é maleável e pode ser marcada desde a infância, de modo a formar o caráter⁵³. Assim, a função do mito não deixa de ser educativa, pois, mesmo sendo um discurso inverificável⁵⁴, o mito carrega um tipo de saber partilhável por todos, que é um elemento importante para a formação do caráter. Mas justamente por isso, Platão condena certos mitos. Trata-se da conhecida passagem da *República* 377b-d na qual ele diz que é preciso vigiar os “compositores de mitos” (compositor de mitos: *mythopoiós*, b11): se eles fazem bons mitos, então sim, os mitos podem ser adotados.

Deste modo, as mães e as mulheres que cuidam das crianças, devem contar os bons mitos de modo a modelar (*týpos*)⁵⁵ as almas dos pequenos. Porém, os mitos ruins, ou seja, a maioria daqueles que se contam, devem ser rejeitados, pois os pequenos ao escutá-los absorvem más opiniões (*dóxai*). Platão informa logo a quem pertencem os maus mitos: a Homero, Hesíodo e outros poetas, pois eles compuseram mitos mentirosos que se contam aos homens. A passagem em questão deve ser lida com cautela, pois há uma problemática complexa envolvendo a falsidade na *República*. Ou seja, nem toda mentira é ruim. Há boas mentiras, úteis, das quais o governante pode e deve se servir para persuadir os cidadãos e moldar um bom caráter⁵⁶. Mas na

⁵³ No vocabulário platônico da educação, a imagem da plasticidade da alma é muito forte: educar é modelar (*pláttein*) as almas como se modela a argila. A parte da alma passível de ser modelada é justamente a ardorosa, que nas crianças – e em muitos adultos – ainda não foi dominada pela parte racional. Algumas considerações sobre a impressão dos mitos na alma encontram-se em OLIVEIRA, L. “Obliquamente, os mitos. *República*, IP”. *Prometeus*, 2016, n. 21, pp. 143-161.

⁵⁴ O *discurso verificável* versa sobre alguma realidade que está para além do próprio discurso, mas que pertence a um domínio acessível ou ao intelecto, ou aos sentidos. Assim, o discurso verificável pode se referir seja às formas inteligíveis, seja às coisas do mundo sensível que se situam no presente ou em um passado próximo. O *discurso verificável* corresponde ao *lógos* tal como definido no *Sofista* 259 d-264 b. O *discurso inverificável*, que não é acessível nem ao intelecto, nem aos sentidos, é próprio do mito. Platão admite que não é possível falar sobre certos referentes a não ser sob a forma do mito. É o caso de tudo o que tange ao domínio da alma, aos deuses ou daquilo que se situa em um passado muito distante, como o surgimento do mundo. Ora, as coisas que pertencem ao âmbito da alma constituem um nível intermediário entre o sensível e o inteligível. Logo, são incessíveis tanto aos sentidos, como ao intelecto. Já aquelas que se situam no começo do mundo, em um passado muito distante, tampouco podem ser verificadas por nenhum mortal. Sobre o tema, ver o capítulo “L’opposition mythe/discours vérifiable” in: BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*, p. 114-138.

⁵⁵ Neste contexto, Platão usa *týpos* nos dois sentidos que o termo guarda: o que fica impresso, moldado e o que imprime, molda. Ou seja, o mito fica impresso na alma e deste modo, a modela.

⁵⁶ Sobre os tipos de mentira, ver BRANDÃO, J. L. *Antiga Musa (arqueologia da ficção)*. Belo Horizonte: Relicário, 2015. Para um quadro sinóptico dos casos em *República* II, ver também OLIVEIRA, L. “Obliquamente, os mitos”.

passagem em questão, trata-se de uma grande mentira, que se explica em analogia com a pintura:

Ὅταν εἰκάζῃ τις κακῶς [οὐσίαν] τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἳ εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὁμοια βουλευθῆι γράψαι.

É o que acontece quando alguém delinea erradamente, em uma obra literária, a maneira de ser dos deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar (377 e1-3).

Fica claro que o desenho não alude ao modelo, ou seja, a mentira aqui parece ser uma representação malfeita. Aqui, estética e ética se entrelaçam definitivamente: nestes mitos, os deuses e os heróis são representados de maneira errada, tal como em um retrato no qual aquilo que foi pintado não guarda nenhuma semelhança com o que se pretendia retratar. Platão dá como exemplo de grande mentira (*megiston pseûdos*) a passagem da *Teogonia* de Hesíodo, na qual Urano comete grandes atrocidades e Cronos se vinga. Note-se que Platão não narra as atrocidades, nem diz qual a vingança. Ele apenas adverte que falsidades deste gênero não devem ser contadas, ou se for necessário falar a respeito, que seja para um pequeno número de ouvintes⁵⁷.

Mas, retomando a questão da alegoria, só pouquíssimas pessoas têm a capacidade de distinguir o que seria falso, daquilo que não seria em um discurso mítico. Logo, há mais perigo em deixar um discurso do gênero circular, do que trancafiá-lo e, assim, evitar a prática da interpretação de mitos. Platão não quer proibir o mito, ao contrário, quem o lê sabe que bom fazedor de mitos é. Enseja, no âmbito da *República*, banir um conjunto de práticas e crenças culturais, que bebem e se beneficiam dos mitos e das suas possíveis interpretações. Platão é, como Heráclito de Éfeso parece ter sido, alguém cioso por transformações tais, que não basta apenas mudar a interpretação: é necessário desfazer práticas já arraigadas.

No *Fedro*, Platão recusa a alegoria alegando a dificuldade em fazê-la, mas também o fato de que voltar a atenção para este tipo de tarefa desvia a alma do conhecimento de si⁵⁸. Todavia, nesse diálogo, o mito em questão não é o de Hefesto, mas o do rapto de Oritia por Bóreas. Em síntese, Fedro quer saber se Sócrates está persuadido de que o mito de Bóreas e Oritia é verdadeiro. Sócrates responde que não seria nada extravagante duvidar, como fazem os sábios (*sophoi*). E, tal como eles, poderia até dar uma explicação ao mito. Ele dá pistas de tal explicação fazendo uso de um

⁵⁷ PLATÃO, *República*, 377 d-378 a. Trata-se dos versos 154-184 da *Teogonia* de Hesíodo.

⁵⁸ PLATÃO, *Fedro*, 229 c-230 a.

procedimento de uso corrente na exegese alegórica: as etimologias⁵⁹. O recurso à etimologia pode fundamentar uma alegoria física, por exemplo, Oritia é a “corredora de montanhas” (*óre theîn*). Ou moral: Tífon é a alma enfumaçada (*týphos*) de orgulho⁶⁰.

De fato, ele reconhece que explicações deste tipo são agradáveis, mas exigem muito talento e muito trabalho. Ademais, este esforço desvia do preceito délfico: conhece-te a ti mesmo. Seria ridículo, diz Sócrates, ocupar-se em conhecer coisas estranhas antes de se conhecer a si mesmo. Ora, sabemos que o preceito délfico é fundamental para a filosofia socrática e para a platônica. Mas o imperativo de se autoconhecer seria razão suficiente para evitar a alegoria?

Se Platão admitisse que os mitos ocultam em si a verdade não haveria porque recuar diante desta grande tarefa. Este velamento da verdade no mito é inequivocamente o pressuposto básico da exegese alegórica. Platão rejeita exatamente este postulado, pois para ele a verdade se manifesta no discurso filosófico, não no poético. Assim, atinge-se a verdade não através da interpretação de mitos, mas sim através da dialética⁶¹.

Logo, deve-se procurar a verdade exatamente onde ela se encontra, isto é, na filosofia. E não fazer uso da filosofia para transformar a falsidade dos mitos em verdade, pois a consequência disso seria uma inversão dos valores⁶². Em outros termos, se os mitos escondessem uma verdade que deveria ser desvelada pelo filósofo, a filosofia seria reduzida a um mero instrumento de interpretação de mitos. O que, todavia, não implica em rejeitar o mito como prática filosófica.

⁵⁹ Uma crítica às etimologias encontra-se no *Crátilo* – ver especialmente 435 *sq.*

⁶⁰ Aliás, no *Fédon* Platão alude à tradição fortemente arraigada, que considerava a alma um sopro, um fumo que esvaece no momento da morte: “(...) Quem nos garante, de fato, que, ao separar-se do corpo, a alma subsiste algures, e não fica destruída e aniquilada no mesmo dia em que o homem morre? Quem sabe se, logo que dele se liberta e sai, não se desvanece como sopro ou fumo, evoluindo-se para não mais deixar rastro de existência”? (*Fédon*, 70a). Na *Iliada* XXVIII, 100, a alma de Pátroclo esvaece debaixo da terra como fumo. Platão cita esta passagem da *Iliada* na *República* 387a, inclusa no rol dos versos que, mesmo de grande valor poético, não devem ser ouvidos por homens que devem ser livres e temer a escravidão mais que a morte.

⁶¹ Esta, aliás, também é a conclusão de Tate, para quem o motivo maior da recusa reside no fato de que a prática da exegese alegórica implica em reconhecer a autoridade dos poetas sobre determinados assuntos; ora o conhecimento científico só pode ser obtido pelo método dialético (TATE, J. “Plato and allegorical interpretation”, p. 150). Brisson caminha no mesmo sentido, mas vai um pouco além, como se pode ver na seqüência do texto.

⁶² BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*, p. 159.



Conclusão

Vista como *prática hermenêutica*, a alegoria visa descobrir o sentido oculto sob a letra dos mitos. Ela surge concomitantemente ao movimento de crítica aos poemas de Homero e Hesíodo. Ambas as posturas, a alegórica e a crítica, marcam uma mudança nas mentalidades da época. Há uma busca pela verdade, que denota uma atitude não ingênua diante dos mitos. Não se trata de desacreditar nos deuses, de abandonar a religião tradicional, de deixar de lado ritos e cultos. É sabido que as relações entre mito e religião na Grécia Antiga são complexas, mas também é sabido que o ateísmo é considerado crime grave. A alegoria e a crítica aos mitos implicam, antes, em uma visão crítica sobre textos. E, para além disso, em uma visão crítica acerca da autoridade destes textos.

Platão, mais que um testemunho da querela em torno a Homero e Hesíodo, é declaradamente contrário à prática alegórica. No entanto, sua atitude a respeito dos mitos é ambivalente: na *República*, condena os poetas ao exílio, retira os mitos tradicionais do conteúdo educacional, mas não propõe um abandono completo do mito. Pelo contrário, tanto neste, como em outros diálogos, segue fazendo mitos e contando mitos. De fato, em Platão a relação entre mito e filosofia é extremamente complexa e não cabe ser comentada em três ou quatro frases. No entanto, observa-se que mesmo rejeitando a alegoria, ao seguir fazendo mitos, ele lega aos seus pósteros um quadro exegético difícil de resolver. Como compreender as aparentes contradições dos diálogos? Como entender a condenação aos mitos, quando os diálogos estão repletos de mitos? Como, enfim, conciliar Platão com Homero?

Eis a tarefa sobre a qual se debruçarão filósofos platônicos dos primeiros séculos do Império romano, que fazem alegoria e tentam conciliar Homero e Platão. Tais filósofos desenvolvem outra forma de interpretar os mitos, na qual mitos são associados aos mistérios. Plutarco parece ser um bom testemunho dessa nova postura. E essa atitude se verifica, por exemplo, em Numênio de Apameia. Com efeito, estes platônicos desejavam situar Homero ao lado de Platão no cânone daqueles que proporcionam uma possibilidade de acesso à verdade. A tendência a enfatizar a autoridade de Homero deve-se em parte à necessidade de um texto capaz de suportar comparações com as escrituras da tradição cristã, cada vez mais forte.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 24 (2017/1)*
Manifestations of the Ancient and Medieval World
Manifestaciones de los mundos antiguo y medieval
Manifestações da Antiguidade e da Idade Média

Jan-Jun 2017/ISSN 1676-5818

Fontes

- ARISTÓFANES. *A paz*. Introdução, versão do grego e notas de M. F. de Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1990.
- CIÉRON. *De l'Orateur*. Texte établi, traduit et annoté par F. Richard. Paris: Garnier, s/d.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates V*. T. I: Introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec, traduction de P. Voulet. T. II: Commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec. Paris: Cerf, 2006.
- CORNUTO. *Compendio di Teologia Greca*. A cura di I. Ramelli. Milano: Bompiani, 2003.
- [DIELS-KRANZ] DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Berlin: Weidmannsche (Editada com aditamentos por W. KRANZ), 1960-1961.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vie et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de M.O. Goulet-Cazé. Paris: LGF/Le Livre de Poche, 1999.
- ESTRABÓN. *Geografía*. v. 4, livros VIII-X. Traducción y notas de J. J. T. Esbarranch. Madrid: Gredos, 2001.
- HÉRACLITE. *Allégories d'Homère*. Texte établi et traduit par F. Buffière. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e notas C. Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução, introdução e notas C. Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- HOMERO. *Iliada*. 2 vols. Trad. de H. de Campos. Introdução e organização T. Vieira. São Paulo: Mandarim, 2002.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução C. Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- NUMÉNIUS. *Fragments*. Texte établi et traduit par. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- PAUSANIAS. *Description de la Grèce. Livre I: L'Attique*. Texte établi par M. Casevitz. Traduit par J. Pouilloux et commenté par F. Chamoux. Paris: Les Belles Lettres, 1992.
- PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de M. H. da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATON. *Les Lois*. Livres I à VI. Traduction par L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2006a.
- PLATON. *Les Lois*. Livres VII à XII. Traduction par L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2006b.
- PLATON. *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- PLATON. *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Suivie de *La pharmacie de Platon* par J. Derrida. Paris: Flammarion, 2000.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de A. P. E. Pinheiro. Lisboa: Relógio d'água, 1999.
- PLUTARQUE. *Oeuvres morales*. Introduction générale par R. Flacelière et J. Irigoin; texte établi et traduit par A. Philippon et al. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- PORPHYRII. *Quaestionum Homericarum ad Iliadem Pertinentium*. Reliquiae. Ed. H. Schrader. Lipsiae, 1880.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 24* (2017/1)
Manifestations of the Ancient and Medieval World
Manifestaciones de los mundos antiguo y medieval
Manifestações da Antiguidade e da Idade Média

Jan-Jun 2017/ISSN 1676-5818

Porphyry's *Homeric Questions* on the *Iliad*. Text, Translation, Commentary by J. A. MacPhail Jr.
Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011.

Bibliografia

- BASTOS, F. *A Teogonia de Ferécides de Siro*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003.
- BRANDÃO, J. L. *Antiga Musa (arqueologia da ficção)*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.
- BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito. Salvar os mitos*. (Trad. J. C. Baracat Júnior). São Paulo: Paulus, 2014.
- BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma les mythes?* Paris: Ed. La Découverte, 1994.
- BUFFIERE, F. *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- BURKERT, W. *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CHIRON, P. "Allégorie et langage", In: PEREZ-JEAN, B., EICHEK-LOJKINE, P. (études réunis par) *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- GOULET, R. "La méthode allégorique chez les stoïciens". In: ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) GOURINAT, J.-B. (ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.
- KAHN, C. H. *The art and Thought of Heraclitus. Na edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge University Press, 1981.
- LAMBERTON, R. *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- OLIVEIRA, L. "Notas sobre a exegese de mitos em Plutarco". *Organon*, n° 49, 2010, pp.155-167.
- OLIVEIRA, L. "Obliquamente, os mitos. *República, IP*". *Prometeus*, n° 21, 2016, pp. 143-161.
- PEPIN, J. *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- PÉPIN, J. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Nouvelle édition revue et augmenté. Paris: Etudes augustiniennes, 1976.
- PEREZ-JEAN, B., EICHEK-LOJKINE, P. (études réunis par) *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- SCHIBLI, H. S. *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- HERREN, M. *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. Oxford University Press, 2017.
- TATE, J. "On the history of allegorism". *The Classical Quarterly*, n° 2, 1934, pp. 105-114.
- TATE, J. "Plato and allegorical interpretation". *The Classical Quarterly*, n° 24, 1930, pp. 1-10.
- TATE, J. "The beginnings of greek allegory", *The Classical Review*, n° XLI, 6, 1927, pp. 214-215.