

Alegorias de ninguém¹

Francisco Marshall

UFRGS



RESUMO – Este artigo parte do diagnóstico da crise histórica e cultural que abalou a credibilidade do mito, tal como expresso na épica de Homero e Hesíodo, na Grécia arcaica, e avança ilustrando as diferentes tentativas de se explicar ou justificar o mito. Por esta razão, o artigo é uma história do surgimento e desenvolvimento do conceito de “alegoria”, como categoria interpretativa do mito, e sua aplicação na antiguidade, na renascença e na atualidade.

Palavras-chave: Mito; Filosofia; Alegoria; Homero

ABSTRACT – This paper begin considering the context of the historical and cultural crisis that attacked the authority of myth, as expressed in the epics of Homer and Hesiod, and goes forward showing the different efforts then performed, trying to explain or to justify the myth. As a result, the paper evolves as a history of the origins and development of the concept of “allegory”, as an interpretative category of myth, and comments some of its uses in antiquity, in the Renaissance, and in contemporary thought.

Keywords: Myth; Philosophy; Allegory; Homer

A filosofia especulativa jônica abriu uma fenda entre nós e a fonte do mito grego, a épica de Homero e Hesíodo. Após esta ruptura fundamental, havida entre os séculos VII e VI a.C., muitos séculos e diferentes crises aprofundaram e alargaram o abismo; desde então, o conhecimento do mito tornou-se um problema, talvez o problema mais complexo para a reflexão humanística. Situados definitivamente fora do mundo do mito, só podemos reconstruir nossa relação com este mundo erguendo pontes, artificios que superem a distância e nos recomuniquem com aquele universo perdido. Pontes interpretativas, poderíamos dizer, sem esquecer que para muitos as pontes não interessam: podem chegar lá simplesmente aterrando as lacunas, com entulho epistemológico moderno e contemporâneo. A distância, entretanto, está dada; sabemos que no mundo de Homero e de Ulisses vigorava outro conjunto de noções de tempo, verdade, espaço, linguagem, condição humana e divina, um mundo com formas de organização e com padrões comunicativos bem diversos dos nossos, presenças e ausências que nos distinguem radicalmente. Diferença no fundamento. Outra ontologia vigente. Um mundo sem escrita e com pouca cidade, imediatamente afastado de nós, alfabetizados da cidade.

Ainda no mundo antigo, alguns letrados, de cidades prósperas da Ásia Menor, vagando entre a cidade e o campo, sentiram esta distância e a monumentalizaram

com críticas mordazes a Homero e a épica. A Heráclito¹ e a Xenófanes² não interessava interpretar Homero, mas sim debochar de sua autoridade, denunciando o caráter relativo de toda a invenção teológica e desmerecendo seu prestígio como aedo veraz. A saga homérica parecia ser pura mentira aos olhos destes sábios jônicos. Com idêntico espírito precursor, Safo de Lesbos, ao final do século VII a.C., abandonou os temas heróicos e a métrica rigorosa dos mestres do passado (o hexâmetro dactílico) e fundou uma nova música, a poesia lírica, voltada para o mundo afetivo íntimo e para um sentido de corpo, prazer e individualidade ausente em Homero; foi a resposta musical e poética que tratou de desalojar o velho canto do protagonismo artístico, e que estabeleceu as medidas e temas da nova poesia, pós e anti-homérica.

A denúncia era mais do que um ataque corporativo, vindo de uma nova guilda de mestres contra as velhas casas de aedos e rapsodos; ela evidenciava sobretudo o esgotamento da legitimidade e dos recursos culturais para interpretar Homero, espécie de hiato hermenêutico. Esta perplexidade agravou uma distância que a vida social e histórica já indicava, com as grandes crises e transformações da idade arcaica, geradas com a introdução

¹ Cf. fragmentos 42 e 56 DK.

² Especialmente fragmentos 11, 12 e 15 DK.

do alfabeto, da cidade e da moeda em solo grego, em um contexto de crise agrária, de guerra civil (*stasis*), de crise religiosa e de profundas mudanças políticas e econômicas, com o que se criaram rupturas históricas definitivas. A tradição em crise era facilmente identificada ao legado de Homero, imagem de uma memória cuja legitimidade foi posta em cheque.

Inobstante, apesar de todas as transformações que distanciavam a sociedade grega de sua ancestralidade heróica e mítica, o verso de Homero, decorado e recitado por toda a Grécia, era considerado, desde o século VII a.C., como o ícone cultural de mais alto prestígio, uma referência patrimonial poderosa, presente na educação, nas representações artísticas, nas conversas e no entretenimento. Portanto, e como se tem visto desde a antiguidade, a crítica da filosofia jônica e toda a crise da idade arcaica não foram suficiente para deletar Homero da cultura, mas provocaram um novo problema que se apresentava ao século: como interpretar o verso homérico?

Ao apresentar uma das primeiras respostas a este impasse, ao final do século VI a.C., o sofista Teágenes de Régio partiu para a identificação das divindades Olímpicas com os elementos cósmicos; Zeus representava o éter, e Hera o ar, elementos aparentados de cuja combinação resultara a vida no Universo e a fecundidade da terra.³ Sabe-se pouco de Teágenes, a maior parte por via indireta, mas pode-se ver em sua especulação os primórdios de uma linhagem interpretativa de larga fortuna no mundo antigo, o alegorismo físico, que procurou conciliar a leitura de Homero, e do mito em geral, com uma mentalidade de índole cientificista, que descrevesse os elementos e suas combinações sem perder de vista as tramas e entidades presentes na epopéia. Destaca-se a presença dos mesmos termos da filosofia jônica sua contemporânea: preocupações com o cosmos e um conjunto de noções éticas, políticas e metafísicas sobre o compromisso dos elementos com a ordem no mundo.⁴

A partir deste ponto, as associações entre divindades e entes celestiais (planetas, estrelas, constelações) se tornaram uma das principais justificativas do mito em circulação no Mediterrâneo antigo, valorizando elementos astrológicos típicos do Oriente próximo, de origem babilônica, com os quais esta corrente difundiu-se ao longo da época helenística e após. Trata-se da gênese da explicação física do mito,⁵ que alcançaria seu apogeu na Roma Imperial, na obra do astrólogo Marcus Manilius (séc. I d.C.), com efeitos posteriores até mesmo na cosmografia orbital de Cláudio Ptolomeu (séc. II d.C.), bem como em todas as cosmografias orbitais astronômico-astrológicas que, fundidas neste cadinho cultural babilônico-helenístico-romano, atravessaram a Idade Média e a Renascença.⁶

Apesar de aparentar certa racionalidade sistêmica, a explicação física conformava-se em uma entificação

astral das potências míticas, podendo explicar alguma parte, mas não o conjunto dos mitos; escapava-lhe especialmente o tecido dramático; um largo campo de questões permanecia em aberto, relativo à moralidade e ao sentido das ações dos deuses e heróis e de diversos episódios da *Ilíada* e da *Odisséia*, sobretudo aqueles mais estranhos do ponto de vista moral, fatos que povoavam as narrativas de Homero e de Hesíodo e que se viam carentes de explicação. Ao final do século VI a.C., o problema certamente se agravava, devido à proliferação de cópias escritas da *Ilíada* e da *Odisséia*, produzidas com o fomento de Pisístrato de Atenas e difundidas nas cidades gregas.

Na Atenas clássica, a questão homérica tornou-se um problema pragmático, pois era preciso urgentemente explicar aos jovens abonados, e a outros magnatas e demais pedestres, como se poderia compreender aquele mundo fantástico, terrivelmente estranho, de teofagias, seres monstruosos, muita magia, ações divinas e episódios inverossímeis. É certo que a verossimilhança, a plausibilidade ou o significado podiam não ser relevantes para os ouvintes e cantores de Homero, mesmo nas salas e praças de Atenas da primeira metade do século V a.C.; o verso de Homero é boa arte (a melhor?), e sua fruição era (e é) um fim em si. Aos mestres sofistas, entretanto, interessava sobretudo demonstrar sua argúcia e brilhantismo, decifrando Homero. Assim, Teágenes, mesmo não tendo feito escola, forjou os instrumentos básicos com que prosperou um novo estilo de especulações de sofistas, centrado na interpretação de Homero.

Este foi o cenário em que surgiu e se destacou outro dos primeiros mestres da interpretação alegórica de Homero, um certo Metrodoro de Lâmpsaco.⁷ Metrodoro era do grupo de Anaxágoras, uma escola bem situada no território e na vida da cidade.⁸ Seu objetivo era encontrar e descrever significados ocultos (*hyponoiai*) na narrativa de Homero.

Se esta era continente, criam (e crêem) os sofistas, de uma grande sabedoria, caberia ao sábio escolado encontrar

³ BUFFIÈRE, Felix. *Les Mythes d'Homère et la pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1973 [1ª ed.: 1956].

⁴ Cf. CORNFORD, Francis. *Principium Sapientiae*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981 (Oxford, 1952), 2, XI: "o padrão da cosmogonia iônica". p. 305 ss.

⁵ Cf. SÉZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods*. New York: Harper Torchbooks, 1961 [Bollingen, 1953]. Séznez distingue três tradições: histórica (Evemerismo), física, moral (alegórica), todas elas cooperantes na transmissão da visão de mito da antiguidade à modernidade, através do medievo, eventualmente integradas enciclopedicamente em uma quarta tradição, a erudita.

⁶ Isso está bem ilustrado em diversos baixos-relevos da época dos Antoninos e posteriores, retratando a apoteose de imperadores e dignitários, em meio a esferas zodiacais e outras representações orbitais. Cf. WARBURG, Aby. *Arte e Astrologia nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*, Abscondita, Milano, 2006.

⁷ BUFFIÈRE, Felix, op. cit., p. 123-136.

⁸ Veja-se a presença social e econômica destes sofistas no Banquete de XENÓFANES, III, 6: ali, Sócrates ironiza o dinheiro gasto por Nicágoras (um *expert* em Homero) com muitos mestres, ensinadores de Homero, contratados em Atenas.

as chaves com que a interpretar e revelar sentidos, pois sob a aparência estúpida dos mitos, estaria jazendo um conhecimento misterioso do mundo, iniciático. Pensavam (e pensam) os alegoristas: [...] *que Homero era um sábio divino que revelou conhecimentos sobre o destino das almas e a estrutura da realidade e que a Iliada e a Odisséia são alegorias místicas oferecendo este tipo de informação, se corretamente lidas.*⁹

A teoria de Metrodoro é bastante instigante. Relacionada à cosmologia de Anaxágoras, via em Zeus uma figuração do *nous* (espírito, pensamento) ordenador. O mais interessante, entretanto, foi a associação dos heróis aos elementos: Agamêmnon representava o éter, e Aquiles, o Sol; Helena, a terra; Alexandre, o ar; Heitor, a Lua...¹⁰ A terra-Helena, abraçada por seu raptor, Alexandre-ar... o éter que inflama o Sol e as estrelas, tal como o grande general Agamêmnon-éter inflamava seus guerreiros, sobretudo o mais brilhante deles, Aquiles-Sol. Heitor-Lua, parêlha do Sol, presa perseguida nos céus, tal como em Ílion, até que o brilho de Aquiles-Sol a devorasse.

A par deste alegorismo físico, era ainda mais interessante a alegoria fisiológica, também ligada às teses de Anaxágoras, que associava Deméter ao fígado, Dioniso ao baço e Apolo à bile. Naturalmente, aqui Metrodoro não se refere ao Apolo-Hélio, mas sim ao terrível causador da peste que devorava aqueus no início da Iliada. A bile, fonte e causa das moléstias.

O princípio de Metrodoro era simples: substituir os agentes sobrenaturais da mitologia homérica por causas naturais [...]. Metrodoro era um racionalista: não era para defender os deuses tradicionais que ele fazia alegorias, era para mostrar que sob as aparências divinas se escondem realidades que nada têm de divino. É a ciência substituindo a religião.¹¹

As teses alegoristas que se sucederam não repetiram as mesmas analogias de Metrodoro, mas preservaram-lhe o método. Era notável o esforço de muitos intelectuais, tentando salvar algo de Homero, através da descoberta de sentidos subjacentes (as *hyponóiai*).¹² Estesímbroto de Tassos, um dos sofistas referidos por Sócrates no Banquete de Xenofonte (III, 6) como especialista em Homero, parece estar na raiz de uma tradição que associou a tríade divina que partilhou o Universo – Zeus, Posido e Hades –, aos elementos fogo, água e ar. Tal como Teágenes, Estesímbroto leu Homero através de certas lentes da física, no campo de uma modalidade de leitura que tornou-se clássica no mundo antigo, a exegese física.

A atuação de Metrodoro e de outros sofistas pode ter chegado a resgatar algo da credibilidade do relato homérico. Veja-se, a propósito, o estatuto de historicidade de Homero no século V a.C., ambíguo o suficiente para escapar da malha fina de Tucídides e se apresentar como um acervo de memória histórica respeitável. Então, a naturalidade do relato homérico constituía uma memória

dada, memória da época de uma realeza aristocrática soberana, que foi guerrear em Tróia e realizou muitos feitos. Tucídides desejava recusar o relato fabular (*tó mythódes*), mas negociou francamente com as informações de Homero, às quais emprestava mais fé do que às informações colhidas de seus contemporâneos; a estes, Tucídides prometeu crítica rigorosa, mas a Homero, tratou de lançar comparações algo triunfalistas, afirmando que a guerra ora narrada excedia as precedentes, entre outras deferências. Homero foi, para Tucídides, um cânon; foi sobre os princípios e estrutura da narrativa homérica que a História se desenvolveu como gênero narrativo.

Este sentimento de que a narrativa de Homero abrigava alguma verdade histórica, embora não tenha sido plenamente desenvolvido por Tucídides, impulsionou outra corrente interpretativa do mito, a qual veio a encontrar formulação acabada na teoria de Evêmero, em Alexandria, por volta de 300 a.C. A leitura evemerista historicizou ainda mais o mito, situando a episódica de Deuses, reis e heróis em um tempo da origem, distante mas tangível historicamente. Doravante, mesmo as visões alegóricas físicas ou moralistas foram, muitas vezes, complementadas com precisões historicistas, derivadas do método evemerismo. O período helenístico, lembre-se, foi também uma nova época de reis e heróis.¹³ Logo, a hermenêutica evemerista, ao emprestar grande carga de historicidade aos personagens míticos, presta um serviço valioso para as ideologias de poder hegemônicas em seu tempo histórico. A saga de Alexandre, como Heracles e Amon, representa maximamente um processo que também ocorria em âmbitos regionais, produzindo fusões entre a narrativa mítica e práticas de poder locais.

A tentativa de arreglo entre mito, ciência e filosofia, por meio de uma semiótica cosmológica, podia ter seu curso, mas, ainda assim, permanecia no ar uma certa desconfiança ética e política contra Homero. Em vista disso, se ao longo do século V a.C. o idílio de Homero com a sofística parece ter predominado, na passagem do século V para o IV a.C., Platão podia ainda encontrar ouvintes para uma cobrança moralista dirigida aos Deuses de Homero, renovando algo daquele ranço filosófico já presente em Heráclito. Platão, ele próprio um excelente alegorista, que produziu imagens míticas exemplares em sua didática filosófica (como, *e.g.*, o mito da caverna,

⁹ LAMBERTON, Robert. *Homer, the theologian* – Neoplatonist allegorical reading and the growth of the Epic Tradition. Berkeley: California U.P., 1986, p. 1.

¹⁰ Cf. papiro Herculaneum, II, 49, 23, cujo texto em grego aparece em BUFFIÈRE, op. cit., p. 127, n.10.

¹¹ BUFFIÈRE, op. cit., p. 131.

¹² Vestígios em Pródico (Diels, frag. B5), Anaxágoras (D.L., II, 11) e Antístenes (Dio Chrsisotomus, Orat. 53, 4-5); Cf. PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Goubenkian, 1983, p. 147 (verbete *mýthos*).

¹³ Cf. ALCOCK, Susan. *The Heroic Past in a Hellenistic Present*. In: CARTLEDGE, Paul, GARNSEY, Peter, and GRUEN, Erich. *Hellenistic constructs*. Berkeley: University of California Press, 1997.

no livro VII da República), recusava-se a justificar por meio de alegorias as atitudes dos Deuses, que acreditava serem moralmente reprováveis. Era o pensamento do político, prescrevendo fármacos para a pólis, pretendendo reordenar a história e os valores.

Tal como ocorreu com as críticas de Heráclito e de Xenófanes, a antipatia de Platão não pôde abalar o colosso homérico; deixava entrever, entretanto, a expectativa de moralidade a que estavam expostos os Olímpicos, tornados em problema ético. Esta crítica evidencia também como permanecia aberta uma das principais gincanas do século V a.C.: explicar Homero. O que ora destacamos como problema da interpretação homérica, e que evoluiu como tópico obrigatório nas tradições literárias e filosóficas clássicas (as “questões homéricas”, recorrentes de Aristóteles¹⁴ a Proclo¹⁵), pode ser visto como um indício da crise da religiosidade clássica, ou dos conflitos entre mito e projetos racionalistas, entre memória épica e moralidade cívica, ou mesmo como o choque entre um monumento da tradição e todos os sucessivos contextos culturais, que, mesmo discordantes, não deixavam de se espelhar naquele problemático cenário de Deuses e heróis, homérico.

No século V a.C., esta crise se alastrou para uma crítica da religiosidade tradicional e suas superstições, especialmente a arte mântica, severamente atacada por Eurípides e alvejada por muitos críticos seus contemporâneos.¹⁶ No papiro de Derveni, encontrado em 1962 (em Derveni, N. da Grécia, perto de Tessalônica), datado de c. 330 a.C., lê-se o texto de um tratado escrito à época de Sócrates, interpretando com alegorias e etimologias um poema atribuído a Orfeu, referenciando-se largamente nas teorias científicas clássicas (de Anaxágoras, em particular) para explicar o mito antigo.¹⁷ Este texto exprime bastante do pensamento reformista que motivou pensadores na Atenas clássica, especialmente forte na obra de Eurípides, e que não pôde ser extinto com as condenações de Protágoras e de Sócrates, na reação conservadora do final do século V a.C.; este zelo reformista perdurou nas gerações seguintes, através de Platão, Aristóteles, Crisipo e, mais tarde, Plotino e Porfírio, entre outros. Interessava-lhes depurar a religião da cidade e do povo, atacando charlatães, mas também conciliar o mito tradicional com as tendências heno e monoteístas do pensamento grego, especialmente da metafísica pós-platônica. Afinal, mesmo desprezadas por Platão (Rep. 378d), as alegorias podiam cooperar nesta meta, esclarecendo e resgatando o mito, atendendo ao clamor da opinião e também ao de certos problemas teológicos recorrentes.

Entre os pensadores atenienses e os sábios tardo-antigos, também os mestre cínicos foram pagar tributo ao velho aedo e a Hesíodo, praticando de modo sistemático a exegese alegórica, e legando aos estóicos também essa tradição. Nas alegorias de Crisipo (c. 280-207 a.C.),

principal comentarista estóico de Homero, este aedo e Hesíodo são como que raptados para o mundo das alegorias, onde, cativos, foram equiparados a verdadeiros sábios estóicos. Aparecerá no estoicismo, posteriormente, muito das alegorias de sofistas físicos, como Teágenes e Metrodoro, como se pode ler em Cícero.¹⁸ O velho bardo de Quios permanecia sempre um problema, um tópico em aberto, talvez até algo enfadonho; é provável que os filósofos preferissem, como Platão, ver-se livre de Homero, mas a cultura certamente não o permitia. Desse diagnóstico cultural nunca se afastaram os mestres e autores que circulavam entre Atenas, Alexandria e Roma: interpretar Homero era imperativo, e para isso, lá estavam as alegorias, seus astros, elementos, mistérios e histórias.

A crise religiosa iniciada na época clássica (séc. V a.C.), entretanto, estendeu-se até a Antiguidade Tardia, quando sábios como Plotino e Porfírio, na esteira de Numenius (e talvez de Celso), ainda tentavam estruturar uma teologia que depurasse e racionalizasse a épica homérica, aplicando um misto de filosofia, pedagogia, teologia e crítica literária. No século IV d.C., quando a religiosidade tradicional greco-romana recebia ataques teológicos e morais muito fortes de bispos e demais tenentes do cristianismo, um último grito da religiosidade grega¹⁹ apareceu, na obra de um companheiro do imperador Juliano Augusto: Salústio, e seu livrinho *Peri theon kai kosmou* (“Sobre os deuses e o mundo”), uma espécie de catecismo pagão, que faz largo uso da interpretação alegórica para explicar o mito grego. Nesta apologia, e.g., o ato odioso de Cronos, devorando a própria prole, pode aparecer como o espírito que se encerra sobre si próprio, e a matéria que retorna ao Uno, um conteúdo acessível apenas através do estudo iniciático de doutrinas interpretativas capazes de dar a perceber o mistério no mito, veladamente alojado em meio a narrativas aparentemente inacreditáveis ou irracionais. Embora não mencione Homero e seus episódios, é a leitores de Homero e Platão que ele se dirige, respondendo a ataques moralistas vindos de outros profissionais, que então tentavam permutar os mitos de Homero, Hesíodo, Píndaro, Sófocles, etc., pela saga hebraica e cristã.

¹⁴ REYNOLDS, L.D.; WILSON N.G., Scribes and Scholars – a Guide to the Transmission of Greek & Latin Literature. Oxford. Oxford U.P., 1974 [1963], Cap. 1, Antiquity.

¹⁵ Cf. LAMBERTON, Robert, op. cit., p. 162.ss.

¹⁶ Cf. MARSHALL, Francisco. *Édipo Tirano, a tragédia do saber*. Porto Alegre e Brasília: Editora da Universidade-UFRGS e Ed. UnB, 2000, p. 105 ss. e GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid, 1988, v. 3.

¹⁷ Cf. LAKS, Andre.; MOST, Glenn W. (Eds.). *Studies on the derveni papyrus*. Oxford: Oxford U.P., 2001 (1997). Trata-se do mais antigo papiro contendo texto original grego, encontrado na Europa.

¹⁸ Cf. Cicero, De Natura Deorum, I, 15, in: <http://www.ancientlanguages.org/claslattexts/cicero/denatdeorum11.html> [10/03/2002]

¹⁹ MURRAY, Gilbert. *Five stages of Greek religion*. Oxford: Clarendon Press, 1925, onde o texto de Salústio é comentado no quinto capítulo, acrescentado na segunda edição, sob o título “the last cry”.

Assim, alegoria, questão homérica e crise religiosa andavam juntas desde o século V a.C. e por muitos séculos, ilustrando bem uma história social, filosófica, literária e religiosa de largo curso no mundo antigo. Paradoxalmente, mesmo utilizada pelos neoplatônicos na defesa do mito antigo, após sua apropriação pelos padres da Igreja,²⁰ a alegoria consagrou-se também como um método fecundo para a difusão do cristianismo. Atacado, o mito antigo recolheu-se a círculos restritos,²¹ mas a interpretação alegórica não desapareceu com ele, antes foi aproveitada como uma ferramenta eficaz do proselitismo cristão,²² ajudando a interpretar o Velho e o Novo Testamentos, suas “parábolas” e barbaridades míticas (do Velho Testamento em particular).²³ Desde modo transmitiu-se, ao longo do medievo, a alegoria, e com ela um modo antigo de pensar o mito,²⁴ uma retórica clássica do mito.

* * *

O apogeu da interpretação alegórica, entretanto, deu-se na Antiguidade Tardia, onde gerações de neoplatonistas foram encontrar em Homero, e na Odisséia em particular, a suma de um conhecimento iniciático, alusivo à transformação anímica do homem, em sua grande travessia espiritual. O documento fundamental é o famoso ensaio de Porfírio de Tiro (c. 232-c.305 d.C.), “A Caverna das Ninfas” (*Peri tou en Odysseia ton nymphon antrou* ou, mais comumente, *De Antro Nympharum*), uma das mais sofisticadas leituras da Odisséia produzidas no mundo antigo, transmitida até nós através do comentário de Proclo, bastante apreciada pelos humanistas de finais do século XV e início do século XVI, de Florença e Veneza, e daí distribuída à modernidade.²⁵ A partir da narração e comentário do episódio em que Homero descreve da caverna em que os Feácios depositaram Odisseu em

seu regresso a Ítaca (Odisséia, XIII, 102-112), Porfírio desvela uma trama de significados cósmicos e rituais, associados a este antro misterioso. Lugar de mais uma teofania de Atena, de uma demonstração da atitude cultural verdadeiramente heróica (típica de Odisseu) e cenário de numerosos simbolismos, a caverna apresenta, para Porfírio, os elementos com que compreender toda a saga exemplar de Odisseu, sua trajetória de penares e superações, até a conquista da liberação espiritual. Trata-se de um jogo de metáforas, ou, mais propriamente, de alegorias.

Na caverna de Homero-Porfírio, os teares das ninfas são ferramentas demiúrgicas, com que se tece o destino do mundo dos fenômenos, do qual a alma liberada deve se afastar. As duas entradas da caverna, uma usada pelos homens mortais, outra pelos Deuses, passam a representar as sendas de travessia e ascensão: uma alude ao mundo dos desejos, que prende o homem à Terra, outra faz ver o caminho em que a alma reencontra sua porção imortal e ganha, liberada do patetismo do mundo, a liberdade do espírito. Ao final deste texto exegético, Porfírio opera uma remissão muito significativa, relacionando as duas cavernas, das Ninfas e do ciclope Polifemo; a caverna das Ninfas atua como índice de uma memória relevante:

[...] é por isso que eu acredito que ele chamou o porto “o porto de Forco” (“há um porto que pertence a Forco, o velho do Mar”, Od., XIII, 96). [Homero] nos informa, desde o começo da Odisséia, a genealogia da filha de Forco, Toosa, a mãe do ciclope cujo olho Odisseu destruiu, e ele o fez de modo a que ele algo lembrasse de seus erros até mesmo após o retorno a sua pátria. Então, é adequado assentar-se ao pé da oliveira, pois Odisseu é um suplicante da divindade, tentando apaziguar, com ramos suplicantes, o *daimon* que presidia seu nascimento. De fato, não era da natureza das coisas que

²⁰ Desde Orígenes e talvez antes, mas especialmente após Ambrósio e Agostinho. Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press, 1984 [1969], p. 252-264.

²¹ CHUVIN, Pierre. *Chronique des derniers païens*. Paris: Les Belles Lettres/Fayard, 1991.

²² CHADWICK, H.. *Early Christian thought and the classical tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1966. LAISTNER, M.L.W. *Christianity and pagan culture in the later Roman Empire*. New York: Ithaca, Cornell University Press, 1951. NORTH, Richard. *Pagan words and christian meanings*. Amsterdam: Atlanta GA, 1991. THÉLAMON, F. *Païens et chrétiens au IV^{ème} siècle*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

²³ RUGGIERO, Fabio. *La follia dei Cristiani* (su un aspetto della “reazione pagana” tra I e V secolo), Milano: Il Saggiatore, 1992.

²⁴ Cf. SEZNEC, Jean, op. cit., p. 3-10.

²⁵ Veja-se algo da fortuna bibliográfica moderna (livros encontrados na Hollis Library, Harvard University, MA, EUA): Porphyriou philosophou homerika zetemata, Tou autou porphyriou. peri tou en Odysseia ton nymphon antrou. Porphyrii philosophi homericaru quaestionum liber. Et de nympharum antro in Odyssea opusculum: Leonis decimi pon. max. beneficio e tenebris erutum. impressum[ue] Romae in gymnasio Mediceo ad Caballinu monte. cu priuilegio vt in caeteris. M.D.XVIII (1518); Porphyriou Eisagoge. Porphyrii Isagoge. Accesserunt in eundem libellum castigaciones iuxta necessarías ac eruditae, ex graecis iisque uetustis tum codicibus tum interpretibus Aristotelicis obseruatae. Parisiis in officina Christiani Wecheli sub scuto Basiliensi, in vico Iacobeo. Anno M. D. XXXVIII (1538); Porphyry. Homericarum quaestionum liber,

eiusdem De nympharum antro in Odyssea opusculum. [Argentorati, per Wendelinum Rihelium, 1539.]; Porphyriou philosophou Pythagorikou Peri apoches empsychon biblia tessara Porphyrii philosophi Pythagorici De abstinentia ab animalibus necandis libri quatuor. Tou autou Pythagorou bios = Eiusdem liber De vita Pythagorae. Tou autou Aphormai pros ta noeta = Sententiae ad intelligibiliae ducentes. Peri tou en Odysseia ton nymphon antrou = De antro nympharum quod in Odyssea describitur. Ex nova versione cui subjiuntur notae breuisculae. Cantabrigiae: Ex celeberrimae Academiae Typographeo: Impensis Guil. Morden ..., 1655; Porphyrii. De antro nympharum. Traiecti ad Rhenum, 1765; Porphyrii. De antro nympharum. Lugduni Batavorum, apud A. et J. Honkoop, 1792. Porphyre. L’Antre des nymphes. Paris, Librairie de l’art independant, 1893. Porphyre. L’antre des nymphes. Bibliotheque de l’initiation antique. Paris, E. Nourry, 1918. Porphyry. On the cave of the nymphs. Barrytown, NY: Station Hill Press, c1983. Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey. A rev. text with translation by Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo. Arethusa monographs, 1. [Buffalo, Dept. of Classics, State University of New York at Buffalo] c1969. Sobretudo o ótimo Lamberton, Robert (trad. e ensaio), On the Cave of the Nymphs, Hillsdale, Fountain Court Books, 1983. O texto grego ora utilizado é o estabelecido pelo Seminário Classics 609 (primavera de 1968) da Universidade de New York, Buffalo, com a participação de J.M. Duffy, F. Sheridan, L.G. Westerink e J.A. White (com a ajuda de E. Mioni, U. Pádua), reproduzido em PORPHYRE, L’Antre des Nymphes dans L’Odyssee, Paris, Ed. Verdier, 1989, cuja obtenção agradeço a Jaa Torrano.

Odisseu extirpasse a vida dos sentidos simplesmente cegando-a, tentando encerrá-la abruptamente; assim, como um resultado de seu atrevimento em tentar fazê-lo, a cólera dos deuses do mar e da matéria caíram sobre ele. Ele deveria apaziguá-los primeiramente por sacrifício, por trabalhos pesados de mendicante e por paciência. Então, deveria lutar contra as paixões, com sortilégios e despistes, e transformando-se inteiramente diante delas, afim de que, despido de seus andrajões de mendigo, ele possa destruí-las todas – e assim mesmo, ele não se verá livre de seus trabalhos até que ele esteja entre almas ignorantes dos trabalhos do mar e da experiência, de modo que ele pense que um remo é um leque ventilante, em completa ignorância dos instrumentos e dos negócios marinhos.

O texto é eloquente por si só, e ilustra magnificamente o sentido esotérico das leituras neoplatônicas, particularmente o tema da grande iniciação de Odisseu. Nestes antros, o ciclope Polifemo representa a sensorialidade, projeção do próprio Odisseu que ele aniquila brutalmente, em uma atitude de desespero pela qual pagará amargo preço, posto que vista pelos deuses como precipitação indevida em uma saga iniciática, que prevê a experiência e não aceita atalhos. Sensorialidade e matéria ora se equivalem: o corpo e seus limites devem ser experimentados e superados, para que o espírito se liberte.

Lamberton não hesita em, por seu turno, ler uma alegoria biográfica neste comentário, aludindo à tentativa de suicídio do próprio Porfírio.²⁶ A simbologia evocatória de Atena e a religiosidade heróica são também percebidos, na composição da cena. Ao final, Porfírio apresenta uma apologia do método alegórico, do qual, efetivamente, faz largo uso em seu comentário:

Este tipo de exegese não deve ser considerada forçada, ou tida como bizantinismos que homens sofisticados tentam provar. Quando se considera a sabedoria antiga e a vasta inteligência de Homero, assim como sua perfeição em todas as virtudes, não se poderia desconhecer que ele tocou em imagens de coisas mais divinas ao moldar seus mitos. É impossível que ele tenha criado com sucesso toda a base da história sem moldar esta criação a partir de algum tipo de verdade. Deixemos, entretanto, para tratar e escrever sobre isso no futuro. Este é o término da interpretação sobre a caverna que nós vimos discutindo.

Estava aí consagrado o apogeu da interpretação alegórica, tocando exatamente no episódio de Odisseu entre os ciclopes, momento em que as provações dos sentidos tumultuam a ascense necessária à superação e perfeccionamento da alma, no curso simbólico da travessia anímica, iniciática, buscada por ascetas neoplatônicos e neopitagóricos. Homero é o grande sábio, com quem se aprendem verdades celestiais, e se encontram as metáforas salvíficas, com que se apaziguavam místicos filósofos do paganismo tardo-antigo.

* * *

Jean Seznéc já demonstrou exemplarmente a transmissão medieval das visões antigas do mito, vindo a formar as noções de mito recorrentes na Renascença e na modernidade. Edgar Wind reforça esta percepção,²⁷ que se acentua especialmente tendo em vista a predileção dos eruditos florentinos (Marsilio Ficino e Pico della Mirandola) pelo neoplatonismo de Plotino, Porfírio, Jâmblico e Proclo. Por esta via, a interpretação alegórica chegou à Renascença e trouxe consigo uma leitura típica da Odisséia, ligada à travessia iniciática de Odisseu. Sobretudo, preservou-se o método alegorista como um caminho naturalizado da interpretação, capaz de ressacralizar o mito clássico e resgatá-lo de sua imediatez estética. As iconologias, tratados de emblemas e demais léxicos decodificadores do mito, tão em voga ao longo dos séculos XVI e XVII, e tão impactantes sobre a leitura assim como sobre a produção em artes plásticas e literatura, consagraram universalmente a eficiência deste método, simpático à relação entre retórica e mito, palavra e visualidade, presente e passado. Como chave decodificadora, o alegorismo cria e transmite uma noção de saber oculto, iniciático, um saber altamente sofisticado. Desde os primórdios, o alegorismo foi praticado como rito interpretativo e manobra retórica sofisticada, operando um encanto persuasório, fãrmaco verbal. Arma retórica, vitrine do logos, potência sedutora cativando leitores. Convém, todavia, lembrar que a história da persuasão, na Odisséia, se conta também por meio das ossadas que jazem em torno às sereias...

O *logos* moderno, quando alegoriza, mimetiza os próprios princípios do mito: imaginoso e dissertante, narra maravilhas da grande experiência de Homeros e Odisseus que parece conhecer de perto, como Ninguém. Ora, a fabulação interpretativa moderna pode realizar a mimese do mito antigo em um novo registro, em tom filo-acadêmico, em que, entretanto, se preserva e se reitera plenamente a história cultural do mito grego, e uma de suas retóricas mais comuns. O alegorismo é uma retórica tão comum e natural que por vezes nem se deixa perceber como um método construído historicamente. Não surpreende, portanto, que o alegorismo reapareça no século XX, sob a pena de alguns dos mais notáveis leitores do episódio do antro de Polifemo e dos transtornos de Odisseu. Adorno e os estruturalistas, ao lerem este canto, recorrem de imediato à hermenêutica alegórica, e aí, decifrando sentidos metafóricos, processam suas próprias enteléquias, político-filosóficas ou antropológicas. De um lado, vê-se a expressão monumental da racionalidade de Odisseu, performance exemplar do esclarecimento nocivo, inteligência funesta que veio a se realizar como o Ocidente e seus males, ora denunciada como

²⁶ LAMBERTON, Robert, op. cit., p. 131.

²⁷ WIND, Edgar. *Pagan mysteries in the renaissance*. New York: The Norton Library, 1968 [1956].

iluminista;²⁸ de outro, as oposições recorrentes e reverberantes entre natureza e cultura, mundo selvagem e mundo civilizado, cru e cozido, matrizes das diversas oposições com que se forja uma compreensão do ser humano, em sua universalidade, e de qualquer cultura, em qualquer endereço.

Ninguém, um olho, iniciação, espírito, alma, matéria, vinho, razão, iluminismo, imperialismo, agricultura, civilização, barbárie, caverna, visão, cegueira, saber...

que símbolos mais a interpretação alegorista poderá encontrar, nos ensaios de xamanismo hermenêutico aplicados ao canto IX da Odisséia, a seus ícones verbais e imaginários? Através da semiose alegórica, o episódio torna-se novamente um espelho do outro, território de Ninguém.

Recebido: 03.10.2009
Aprovado: 10.11.2009
Contato: marshall@ufrgs.br

²⁸ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985 [1944].