

Filósofos e filósofos alegoristas na Grécia Antiga

Philosophers and Allegorist Philosophers in Ancient Greece

Thiago David Stadler*

Resumo: Neste artigo, proponho investigar a noção de alegoria como um mecanismo de mediação entre a filosofia e as narrativas míticas. A alegoria dos gregos, também conhecida na historiografia como a “alegoria dos poetas”, foi um fenômeno interpretativo que buscou preservar o valor explicativo dos mitos e a moralidade expressa pelos poetas, elaborando um sentido oculto na trama narrativa. Assim, entre mito e filosofia emerge a alegoria, ou melhor, a *alegorese*, um modo interpretativo que, além de defender as tradições poéticas, recoloca a riqueza doutrinal dos mitos. Ao fim e ao cabo, a interpretação alegórica, a *alegorese*, acrescentou complexidade a um mundo que questionava o valor cognitivo e paidêutico da poesia. Desse modo, sustento que a querela entre mito e filosofia, bem como entre poetas e filósofos, pode ser melhor compreendida com a inserção dos chamados filósofos alegoristas.

Abstract: In this article, I propose to investigate the notion of allegory as a mediating mechanism between philosophy and mythical narratives. The Greek allegory, also known in historiography as the “allegory of the poets,” was an interpretative phenomenon aimed at preserving the explanatory value of myths and the morality expressed by poets by constructing a hidden meaning within the narrative structure. Thus, between myth and philosophy, allegory - or more precisely, *allegoresis* - emerges as an interpretative method that, in addition to defending poetic traditions, recontextualizes the doctrinal richness of myths. Ultimately, allegorical interpretation, or *allegoresis*, added complexity to a world that questioned the cognitive and educational value of poetry. Therefore, I argue that the debate between myth and philosophy, as well as between poets and philosophers, can be better understood through the inclusion of the so-called allegorist philosophers.

Palavras-chave:

alegoria;
alegorese;
filosofia;
mito.

Keywords:

allegory;
allegoresis;
philosophy;
myth.

Recebido em: 15/02/2025

Aprovado em: 03/04/2025

* Professor associado do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Professor permanente do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR). Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). Contato: thiago.stadler@unespar.edu.br.

Arrastada pelos últimos dois milênios e meio, falou-se quase tudo sobre as alegorias. Se um pensamento é complicado e difícil de seguir, as alegorias trariam a simplicidade. Se uma ideia é simples demais, as alegorias ofereceriam rica figuração para disfarçar a nudez discursiva (Wind, 1972, p. 36). Também se discutiu o papel salvífico das alegorias ao salvaguardar a importância das poesias da antiga Grécia, as dificuldades de interpretação alegórica no processo educacional das crianças, seu papel de ornamento discursivo nas performances jurídicas dos fóruns romanos, e sua irmandade com as metáforas. Após idas e vindas, eis que também apareceram as atitudes de leitores iniciados, garantidas pelas alegorias místicas que revelavam as mensagens divinas. Se a vontade dos deuses, preparada pelos cochichos de seus intérpretes, teve lugar, há de se imaginar que as alegorias também significaram o refúgio da imperícia e uma atividade própria dos iletrados e loucos, algo a ser descartado pela abertura de uma paisagem fantasiosa. Sem entrar em todo esse vespeiro, disponho-me a escrever sobre o papel das alegorias como intermediárias no perpétuo diálogo entre filosofia e mito, entre filósofos e poetas na Antiguidade.

Agora, se aponte uma miríade de concepções conflituosas sobre os usos e entendimentos do que seria a própria alegoria, atento que também já se falou quase tudo sobre mito e a filosofia: o mito como mentira e a filosofia como verdade; o mito como o campo da imaginação e a filosofia irmanada à razão; o mito como revelador das cosmogonias e a filosofia tendo a cosmologia como parte integrante de suas especulações; mito e religiosidade *versus* filosofia e racionalidade. O mito como o lugar da não filosofia; a filosofia como uma mera abstração da mitologia; o mito como um desfavor para o pensamento filosófico; a filosofia como resgate da narrativa mitológica; filósofos que criaram mitos; mitólogos que fizeram filosofia. A filosofia vista como continuidade do mito ou como a sua ruptura. É claro que ocorreram exageros argumentativos ao longo dos mais de dois milênios e meio de debate, mas as relações entre mito e filosofia, na Grécia antiga, foram realmente disputadas. Insisto: relações conflituosas e disputadas, mas não necessariamente separatistas.

De maneira crua e manualesca, principalmente ao longo da Modernidade e da Contemporaneidade, entendeu-se que os processos histórico-filosóficos ocorridos com a chegada dos primeiros fisiológicos foram construindo a noção de filosofia como um passo dado contra a *mitopoiésis* e em direção a argumentações asseguradas em termos de causalidade. Foi justamente a partir desse tipo de definição que se forjou a ideia de uma filosofia "milagrosa", descontextualizada e independente dos meandros socioculturais vigentes, uma filosofia que resplandecia raciocínios lógicos, em oposição à longa tradição poética indecorosa com os critérios de veracidade. No entanto, esta

rápida oposição não se valida ao lermos os textos dos filósofos da Antiguidade. Para compreender o quão distante esse tipo de entendimento esteve da realidade textual da Grécia antiga, basta recordar de Parmênides e seus versos, os cultos de iniciação órfico-pitagórico, os enigmáticos fragmentos de Heráclito, os banquetes filosóficos de Agatão, ritmados pela presença de rapsodos e figuras míticas, a permanente preocupação de Platão com a criação de mitos, além da figura socrática como conhecedora profunda da poesia homérica.

Essa íntima relação entre mito e filosofia, ao fim e ao cabo, pode ser melhor compreendida ao se atentar para um singelo fator: o mito é um elemento da tradição oral que, na Grécia antiga, concretizou-se na forma de poesia. Isso quer dizer que a narrativa mítica carrega tanto um conteúdo próprio quanto a temporalidade do tempo primordial, com personagens que transitam entre o mundo dos deuses e o mundo dos humanos, além de elementos que simbolizam a proto-identidade de grupos históricos. A narrativa mítica grega também se fazia pela forma versificada e cantada, que conduzia o ouvinte a um sentimento de admiração “associado à compreensão de algo que vai além de si mesmo e além do literal” (Obbink, 2010, p. 25). Tanto o conteúdo como a forma versificada e oral da narrativa mítica agiam, segundo Bernardo Lins Brandão (2020, p. 210), como um veículo para a verdade, e não como uma forma particular de conhecimento. Assim, pela composição da narrativa mítica, o ouvinte explorava a própria inteligência em direção às ponderações do seu viver.

Agora, outro passo pode ser dado: nem toda oralidade é poética. Sabe-se que os gregos antigos não construíram uma sociedade grafocêntrica, mas quase a totalidade da cultura era repassada de forma oral (Thomas, 2005, p. 2). Ouvia-se e falava-se muito mais do que se lia e escrevia. Então, ao mesmo tempo em que a tradição mitopoética se manifestava pelo som das palavras, com a pretensão de cantar somente aquilo que se diz e, com isso, abrir um mundo a ser explorado pela inteligência, o mundo político e filosófico também estava apegado ao universo da oralidade, muitas vezes avesso às palavras escritas. Exemplos não faltam: a própria noção de política se fez estreita à oralidade propagada na ágora; Sócrates não deixou nada escrito e, pelas letras de Platão, propôs diversas questões sobre a fiabilidade ou não da palavra escrita; Platão redigiu sua filosofia em forma de diálogo, transmitindo uma íntima semelhança com a fala; os sofistas se debruçaram sobre a arte do bem falar como fundamento de ação; Aristóteles e os peripatéticos filosofavam enquanto caminhavam e conversavam; o bem-viver de Epicuro não advogava pelo letramento, mas pela autodidaxia; os exercícios filosóficos estoicos aprimoravam a memória.

Nota-se que a questão da escrita e da oralidade foi um tema que habitou a Grécia antiga. De tal feita que a longa História da Filosofia, assegurada nos testemunhos escritos, por vezes distorce a imagem da Antiguidade. Tomam-se indícios episódicos e parciais como corriqueiros e totais e, em termos contemporâneos, olha-se para a Antiguidade a partir de uma espécie de darwinismo histórico, “onde o que prosperou e sobreviveu foi, pelo mero fato de ter sobrevivido, considerado superior ao que desapareceu” (Lerner, 2019, p. 52).¹ Ora, entre os gregos antigos, mesmo a palavra escrita tinha como principal função estar a serviço da fala (Thomas, 2005, p. 6). Isso não significa que a cultura escrita não tenha “vencido” o jogo, pois venceu. Aqui estou eu, no uso da palavra escrita, manipulando uma cultura preponderantemente oral. É fato que, na própria Antiguidade grega, a escrita esteve presente, principalmente a partir do século V AEC, com a consolidação do gênero literário da história, a propagação dos escritos filosóficos e a tradição poética posta em letra escrita. Essa movimentação entre oralidade e escrita, entre discurso preparado e discurso improvisado, compõe hipóteses sobre os desandares entre mito e filosofia, já que, com a escrita, “passou-se a depender menos da memória individual cuja eficácia se apoiava no ritmo das palavras, [e] a prosa começou a ser cada vez mais utilizada; a narrativa foi substituída pela descrição e pela argumentação” (Brandão, 2020, p. 202).

Dentro desse universo da oralidade e da escrita, penso que a fratura entre narrativa e descrição/argumentação, entre mito e filosofia, torna-se menos dilacerada quando se adiciona a questão da alegoria no centro dessa querela. A alegoria dos gregos, também conhecida na historiografia como a alegoria dos poetas, foi um fenômeno interpretativo que buscou resguardar o valor explicativo dos mitos e a moralidade expressa pelos poetas ao elaborar um sentido oculto na trama narrativa (Brisson, 2014, p. 27). Assim, entre mito e filosofia, houve a alegoria, ou melhor, a *alegorese*, um modo interpretativo para defender as tradições poéticas e também descrever a riqueza doutrinal dos mitos. Ao fim e ao cabo, a interpretação alegórica, a *alegorese*, adicionou mais complexidade em um mundo que questionava o valor cognitivo da poesia, a partir da figura daqueles que historiavam o mundo, e também o valor paidêutico da poesia, a partir dos filósofos (Wdowiak, 2017, p. 218). Se antes do domínio da escrita, a poesia e a filosofia se valiam da oralidade, do poder farmacológico das palavras, da memória e do diálogo, com a entrada

¹A citação de Gerda Lerner (2019), da obra *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*, publicada originariamente em 1986, está inserida dentro de outro contexto de apagamento: o da ausência das mulheres no construto histórico e filosófico do mundo. De tal sorte que a “vitória” das narrativas masculinas não pode ser entendida como um traço de superioridade pelo mero fato de sobreviver. Pode, isso sim, revelar quão lastimável foi o construto de subjugação, opressão e destruição da figura feminina na Antiguidade. Do mesmo modo, a tradição escrita saiu “vitoriosa” sobre a tradição oral. Disso não se conclui que a escrita foi dominante no período, nem mesmo que a escrita é superior à oralidade. Deve-se recordar que estas conclusões errôneas foram responsáveis por barbáries contra povos ágrafos, considerados inferiores e, portanto, passíveis de subjugação.

do texto escrito e as possibilidades oriundas dessa nova técnica, o *narrar* uma história, o apelo às fórmulas mnemônicas, a plasticidade de enunciados como “*conta-se que foi mais ou menos assim que (...)*”, “*cante-me, ó Musas*”, foram gradualmente substituídos por um ordenamento textual, pela organização e descrição de fatos e fenômenos, e pelo apelo a uma memória arquivística, em contraste com uma memória enfeitada por imaginações e aberta à meditação.

Não por acaso, historicamente, a interpretação alegórica surgiu como uma solução a um problema específico: os textos fundantes da cultura grega, como Homero e Hesíodo, principalmente, ou mesmo a tradição oral assegurada nessas narrativas, não se amalgamavam facilmente com as novas interpelações morais e epistemológicas. Teria sido Teágenes de Régio (séc. VI AEC),² de acordo com Porfírio, a primeira pessoa a escrever uma exegese alegórica de Homero, transformando as batalhas entre povos em batalhas dos elementos naturais, tal como defendiam Anaximandro e Anaxímenes (Naddaf, 2009, p. 109). Provavelmente, sem saber, Teágenes de Régio deu um passo que se transformou em uma maratona: dali em diante, pela escrita, as narrativas míticas seriam objeto de disputa entre aqueles que as consideravam como imagens (*eikones*) e aqueles que as recebiam como enigmas (*ainigma*). Os primeiros veem nas narrativas míticas a manifestação imagética daquilo que os filósofos abordavam de modo abstrato; os segundos recebem a narrativa mítica como uma mensagem bela e paradoxal que leva o cidadão a refletir e buscar sentidos mais profundos (Brandão, 2020, p. 216). Ambas as posições são propensas à interpretação alegórica, pois demonstram descontentamento com o limite imposto pela gramática escrita e, portanto, precisam objetivar outros sentidos, constituindo-se em co-sujeitos da narrativa mitológica.

Como dito anteriormente, foi Porfírio quem indicou que Teágenes de Régio, ao redor de 525 AEC, teria feito uma leitura alegórica da *Ilíada*,³ na qual os deuses seriam os

² “οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὃν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένηος τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὅμηρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως” (Porphyry, *Quaestiones homericae*, 67-75).

³ O trecho que Teágenes de Régio teria proposto uma interpretação alegórica foi o do Canto XX, versos 66-75, da *Ilíada*: “Tal era o barulho surgido à entrada dos deuses no combate.

Pois frente a frente contra o soberano Poseidon

estava Febo Apolo, com suas setas aladas;

contra Ares Eniálío estava a deusa, Atena de olhos esverdeados;

contra Hera se posicionou a caçadora de flechas douradas,

Ártemis a arqueira, irmã do deus que age de longe;

contra Leto se posicionou o forte Auxiliador, Hermes;

e contra Hefesto, o grande rio de fundos redemoinhos,

a quem os deuses chamam Xanto, mas o homens, Escamandro” (Homer, *Ilíada*, XX, 66-75).

“τόσσοις ἄρα κτύπος ὦρτο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων. ἦτοι μὲν γὰρ ἔναντα Ποσειδάωνος ἀνακτος ἴστατ’ Ἀπόλλων Φοῖβος ἔχων ἰὰ πτερόεντα, ἄντα δ’ Ἐνυαλίῳ θεᾷ γλαυκῶπις Ἀθήνη: 70 Ἥρη δ’ ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδαινὴ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα κασιγνήτη ἑκάτοιο: Λητοῖ δ’ ἀντέστη σῶκος ἐριούνης Ἑρμῆς, ἄντα δ’ ἄρ’ Ἥφαιστοιο μέγας ποταμὸς βαθυδίνης, ὃν Ἔανθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον” (Hom., *Il.*, XX, 66-75).

elementos da natureza. A mesma leitura é encontrada materialmente escrita no *Papiro Derveni*, dos fins do século V e início do século IV AEC, no qual consta uma interpretação alegórica de um poema órfico.⁴ O autor do *Papiro Derveni* indicou “o poema órfico como um todo enigmático (*ainigmatodes*), onde Zeus fora interpretado como o ar; Moira como uma espécie de suspiro; Oceano é dito como ar; o Sol como um elemento gerador” (Obbink, 2010, p. 19). Ora, os leitores de enigmas, com as mais diversas abordagens, já liam os textos com o interesse de localizar algum outro significado nas palavras dos poetas. Até mesmo o próprio termo *ainigma* teria sua raiz em *ainos*, “fala ambígua”. Assim, “o surgimento da alegorese épica [interpretação alegórica dos poemas] seria uma tentativa de assimilação dos ‘*ainoi*’ homéricos, isto é, de suas falas ambíguas” (Naddaf, 2009, p. 112). Aqui, é importante salientar que falo da *leitura* alegórica como questão separada da *composição* proposital de textos para conter significados cultos. Como pontua Dirk Obbink (2010, p. 16):

Havia, por certo, elementos nas poesias que personificavam algumas generalizações abstratas (os jarros de Zeus, em Homero; o Falcão e o rouxinol, em Hesíodo etc.) e que, portanto, havia o reconhecimento destes símbolos como tendo um significado que se estendia além de seus sentidos literais. Mas não se encontra no poeta nenhuma inclinação para produzir uma teoria de interpretação alegórica, seja de obras de arte ou do mundo físico.

Se não havia uma teoria da interpretação alegórica proposta pelos próprios poetas, então, de uma hora para outra, alguns viventes resolveram simplesmente interpretar os versos ao seu bel-prazer? Por que fariam isso e, se foi assim, o que estava em jogo no campo disputado entre mito e filosofia? Apesar do esquematismo, penso que, após o mundo de sentidos criado pelas poesias de Homero e Hesíodo, estabeleceram-se duas frentes na Antiguidade grega: de um lado, aqueles que atacaram ou ignoraram a possibilidade de os poetas/poesias enunciarem a verdade devido, principalmente, à imoralidade dos deuses e o descompromisso com o ordenamento da *physis*; do outro lado, aqueles que salvaguardaram os poetas/poesias a partir da interpretação alegórica, ao buscar um sentido oculto/profundo sob a letra do texto (Oliveira, 2010, p. 2). No primeiro grupo, Xenófanes de Colofón é considerado o primeiro filósofo a escrever contra e criticar severamente os poetas e o antropomorfismo da representação dos deuses (Brandão, 2020, p. 202). Ficou conhecido como o “ironizador de Homero”, além de caracterizar as

⁴ A descoberta do *Papiro Derveni*, em escavações no ano de 1962, auxiliou a aproximação entre alegoria e texto escrito. Gerard Naddaf (2009, p. 117-118) defende que o *Papiro Derveni*, “datado do final do século V AEC, mas claramente antecede esse período, dado o número de alusões pré-socráticas (o próprio texto órfico pode ter se originado no século VI AEC)”. Mesmo aceitando a proposta de Naddaf, no entanto, é provável a existência de um estágio anterior de interpretação predominante oral, representada textualmente por Platão a partir da figura do rapsodo Íon (Obbink, 2010, p. 25).

produções de Homero e Hesíodo como feitura antigas que animavam conflitos entre os homens, pois ambos os poetas atribuíram aos deuses tudo o que para os homens é opróbrio e vergonha: roubo, adultério e fraudes recíprocas.⁵ Ao lado de Xenófanés, aparecem, normalmente, Heráclito e Pitágoras, que teriam explicitado seus problemas com Homero: o primeiro dizia que Homero merecia ser banido dos concursos poéticos e surrado com varas; o segundo, ao descer ao Hades, teria visto a alma de Hesíodo presa a uma coluna de bronze e gritando, e a alma de Homero pendente de uma árvore cercada de serpentes, pelo que esses poetas haviam dito aos deuses.⁶

No segundo grupo, entre aqueles que asseguravam as mensagens das poesias mesmo frente às letras conturbadas, estava Anaxágoras, considerado o primeiro filósofo a demonstrar que a poesia de Homero versava sobre virtude e justiça (Naddaf, 2009, p. 116). De tal feita, os coetâneos de Anaxágoras, seu pupilo Metrodoro de Lâmpsaco e Diógenes de Apolônia, tornaram-se verdadeiros especialistas em Homero. Com eles, um passo a mais foi dado: além de intérpretes de Homero, indicaram que o poeta escreveu intencionalmente de modo alegórico. Ao radicalizar a proposta de Anaxágoras e seus coetâneos, no fundo, tudo o que seria dito pelos filósofos pré-socráticos já constava nos versos de Homero e Hesíodo, uma espécie de visionários que, pela gramática do mundo, previram o novo tempo presente. Esta conclusão assemelha-se à do autor do *Papiro Derveni*: a teogonia órfica e os filósofos pré-socráticos estavam dizendo a mesma coisa (Naddaf, 2009, p. 118).

Agora se afigura a seguinte situação: há os poetas e seus poemas; há os filósofos descontentes com as mensagens imorais e antropomórficas propagadas pelos poetas tradicionais; e há os filósofos alegoristas que, apesar das imagens erráticas e do escárnio de heróis e divindades expressos na superficialidade do texto, viam, ainda assim, a possibilidade de encontrar ensinamentos válidos no oculto das letras versificadas. Quanto aos primeiros, contento-me com o que já disse anteriormente, pois me parece que a disputa “mito *versus* filosofia” se deu entre os outros dois grupos. Não fora Homero nem Hesíodo que empunharam suas armas interpretativas, mas os filósofos e os filósofos alegoristas. Brincando com a situação, eu diria, com Zé Ramalho (1979), que se trata de

⁵ νος Ἀθηναίου ἦ, ὥς τινες, Ἀρχελάου. καί, ὡς Σωτίων φησί, κατ’ Ἀναξίμανδρον ἦν. γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεισι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ’ Ἡσιόδου καὶ Ὀμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψύδει τὰ ἑαυτοῦ (Diogenes Laertius, 9, 2).

⁶ τὸν τε Ὀμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως (Diog. Laert., 9, 1). Ὁ δ’ αὐτὸς φησιν, ὡς προεῖρηται, καὶ τὰ δόγματα λαβεῖν αὐτὸν παρὰ τῆς ἐν Δελφοῖς Θεμιστοκλείας. φησὶ δ’ Ἰερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ἄδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δ’ Ὀμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ’ ὧν εἶπον περὶ θεῶν (Diog. Laert., 8, 21).

uma peleja do diabo com o dono do céu; a peleja entre mito e filosofia revela mais uma *guerra civil* entre os filósofos.

Ao fim e ao cabo, quanto aos dois outros grupos, aqui denominados de filósofos e filósofos alegoristas, ambos buscavam certo monopólio interpretativo: os primeiros, como se dissessem: “*não somos nós que interpretamos, mas o poeta disse literalmente isso e aquilo*”; e os segundos, como se afirmassem: “*lê-se nos versos isso, mas no fundo o poeta quis dizer aquilo*”. Jon Whitman (2000, p. 21), com rara sensibilidade, amplia vertiginosamente a minha proposta com uma simples pergunta: por quais critérios um grupo avalia o sentido literal de um texto? Sigo na mesma linha e pergunto: a literalidade está no próprio texto? Seria possível isolar o texto do leitor? Aqui, de acordo com Gerard Naddaf (2009, p. 107), encontramos em Xenófanes de Colofón e Heráclito um nó górdio que coloca os dois grupos – filósofos e filósofos alegoristas – em uma espécie de paradoxo: ambos,⁷ ao negarem as pretensões de conhecimento verdadeiro advindas da literalidade dos versos de Homero e Hesíodo, legitimaram, ao mesmo tempo, a maneira mais importante de proteger os poetas de tais ataques. Como assim? Ao entender que na narrativa mítica não haveria ambiguidade entre o texto e o sentido, isto é, que o que se quer dizer é o que está escrito, e, portanto, havendo imoralidade divina ou antropomorfismo, o texto deveria ser repreendido; criaram-se condições para outro tipo de leitura dos mesmos textos. A interdição da leitura literal propiciou uma brecha para a leitura alegórica.⁸ A oposição ética entre os dois grupos, frente às mensagens divinas, perde força no instante em que os filósofos alegoristas confirmam a proposta dos filósofos não-alegoristas: a única doutrina verdadeira é, de fato, aquela que o filósofo possui. Os filósofos alegoristas diriam algo como: “embora o poeta possa parecer estar dizendo algo que contradiz a verdade [dos

⁷ Muito se discute sobre Heráclito ser ou não ser um alegorista. Schuster, autor do século XIX, chegou a chamá-lo de líder dos alegoristas, “postura rechaçada por autores como Zeller ou Gruppe. A.B. Hersman, por sua vez, concluiu afirmando que não há provas de que o próprio Heráclito utilizou alegoricamente de Homero, tal e como fizeram os seus seguidores” (Díaz Lavado, 1994, p.78).

⁸ Há uma leitura que remonta ao próprio texto *Teogonia*, de Hesíodo, como uma espécie de “permissão” à futura interpretação alegórica [*alegorese*]. Lê-se nos versos 22-28:

“Elas [as Musas] certa vez, a Hesíodo, ensinaram belo canto,
Ovelhas ele apascentando sob o Hélicon divino.

E a mim, antes de tudo, as deusas estas palavras dirigiram,
As Musas olímpides, filhas de Zeus que tem a égide:

Pastores agrestes, maus opróbios, ventres só,

Sabemos muitas mentiras dizer semelhantes a coisas autênticas

E sabemos, quando queremos, verdades proclamar” (Hesiod, *Theogonia*, 22-28).

“αἱ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἄοιδήν, ἄρνας ποιμαίνονθ’ Ἑλικῶνος ὕπο Ζαθέοιο. τόνδε δέ με πρῶτιστ’
θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον, Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’ , εὖτ’
ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι” (Hes., *Th.*, 22-28).

Ao escrever tais versos, Hesíodo estaria incitando um tipo de interpretação alegórica de suas palavras ao falar que as Musas podem falar tanto a verdade quanto a pseudo-verdade? Para mais detalhes destes versos, consultar Brandão (2020, p. 7-20).

filósofos], na verdade ele quer dizer outra coisa que é inteiramente compatível com os dizeres dos filósofos” (Naddaf, 2009, p. 107). O tiro saiu pela culatra: ao apontar para os absurdos comportamentais e epistemológicos que a literalidade da narrativa mítica criava para o universo filosófico, abriu-se espaço para a prática hermenêutica, que mostrava como e em que medida as narrativas mítico-tradicionais estavam de acordo com os recém-criados paradigmas filosóficos.

Há, contudo, uma complexidade escondida nesta dicotomia. De um lado, parece-me claro o posicionamento dos filósofos que se mostraram contrários à imoralidade transmitida pelas narrativas míticas tradicionais. Para eles, o problema dessas narrativas não estava no *logos*, mas no comportamento imoral que fundamentava o ordenamento do mundo, bastando ver a constância de assassinatos, adultérios, incestos e violações transmitidas tanto por Hesíodo quanto por Homero. Por outro lado, no grupo dos filósofos afeitos à interpretação alegórica, existe uma questão levantada por Kathryn Morgan (2000, p. 64-65) que merece atenção: a autora afirma que qualquer tratamento alegórico é feito após a crítica do mito e de sua linguagem. Em outras palavras, para propor uma interpretação alegórica, é preciso, primeiramente, rejeitar o próprio mito; caso contrário, o discurso alegórico não poderia se apresentar como uma alternativa, mas apenas “competiria” com a narrativa mítica tradicional. Expressar as mesmas verdades em outra linguagem não seria recorrer à *hiponóia*, mas sim propor uma leitura metafórica com usos figurativos dos nomes de algumas divindades. Assim, os cantos dos poetas seriam apenas uma forma esteticamente mais bela de falar o mesmo. Colocando o problema a partir dos termos de Morgan (2000), teríamos três grupos, e não dois:

- i) Filósofos que recusam a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais.
- ii) Filósofos que aceitam a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais para remodelar e estender as mensagens de acordo com os seus próprios interesses.
- iii) Filósofos que aceitam as narrativas míticas tradicionais pelo propósito estético, mas afirmam que tanto os mitos quanto as propostas filosóficas dizem o mesmo.

A relação estranha se dá entre os grupos “ii” e “iii”, mas penso que um exemplo pode auxiliar. No Canto XIV, verso 246, da *Ilíada*, lê-se: “Oceano, que é gênese de todas as coisas”.⁹ Na obra *Metafísica*, de Aristóteles (1, 983b 25), lê-se: “o alimento de todas as coisas é úmido [...] que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza das coisas úmidas”.¹⁰ Querendo aproximar a palavra

⁹ “Ὁκεανοῦ, ὃς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται” (Hom., *Il.*, XIV, 246).

¹⁰ λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τοῦτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ’ ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ’ ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ’ ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς

fundante do poeta à proposta fisiológica de Tales de Mileto, poder-se-ia defender que a figura mítica de Oceano representaria o elemento natural, água. Agora, atenção: isto não quer dizer que Tales de Mileto ou Aristóteles fizeram essa conexão; também não quer dizer que essa aproximação não possa ser realizada. Trata-se, apenas, de uma abordagem estética ou figurativa e, conforme argumenta Morgan (2000), não de uma interpretação alegórica. Anne Hersman (1906, p. 26; 35), no início do século XX, foi clara ao afirmar que

[...] o uso figurativo dos nomes dos deuses não deve ser considerado como alegórico. Quando Empédocles designou pelo título Afrodite a força que une elementos diferentes e cria um mundo complexo, não acreditava que a deusa adorada com esse nome fosse apenas uma representação vívida e uma força; nem pretendia insinuar que os poetas e os criadores de mitos tivessem conhecido o seu esquema do universo.

Tanto no exemplo de Oceano/água quanto no de Afrodite/força de união, é visível que há pontos em comum entre as figuras míticas e os elementos naturais. Não se trata de negar as semelhanças, mas de entendê-las como metáforas e não como alegorias.

Penso que a abordagem do grupo “ii”, filósofos que aceitam a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais para remodelar e estender as mensagens de acordo com os seus próprios interesses, parte da premissa de que a mensagem das narrativas míticas é, por si mesma, inverificável, inefável e indizível. De tal modo que a interpretação alegórica das narrativas míticas não resultaria em comprovações ou representações do mundo natural ou da veracidade arquitetônica de Troia, por exemplo, mas incentivaria a reflexão sobre o domínio da alma. Que domínio seria esse? A alma, como sede do intelecto e das inquições teóricas, a partir da profunda busca de sentidos ocultos nas narrativas míticas tradicionais, exercitar-se-ia no “trabalho com seus próprios meios e através de si mesma, mediante *noemas*, ideias, noções ou conceitos” (Spinelli, 2007, p. 192). Se assim for, as narrativas míticas tradicionais se tornavam alegóricas quando perdiam seu significado inicial e, precisamente por perdê-lo, essas narrativas adquiriam a capacidade de significar qualquer outra coisa distinta daquela que significava em primeiro lugar. Essa capacidade de significar não apenas uma mesma coisa fazia com que essa narrativa se elevasse acima das demais (Rodríguez, 2014, p. 58). Desse modo, era possível preservar a presença dos educadores fundantes enquanto se ampliava o campo reflexivo e pertinente aos novos tempos.

Buscando compreender um pouco mais esse fenômeno interpretativo, que encontrará rivais e seguidores até os dias de hoje, penso que, dentre os motivos da elevação de narrativas tradicionais alcançada pela interpretação alegórica, está um intrincado arranjo

ὑποῖς (Aristot., *Met.*, 1, 983b 25).

temporal arquitetado a partir da relação entre o texto e o leitor. Se podemos conferir existência ao “tempo alegórico”, este é “a co-temporalidade constituída no presente com a presença de todos os que estão conscientes de estarem juntos, todos os que buscam, em suas várias artes, elaborar um significado para a vida humana” (Haney, 1994, p. 82). Insisto na ideia de que a interpretação alegórica entre os gregos deveria transcender a mera replicação ou figuração da mensagem já emanada pelo texto original. Por isso, o “tempo alegórico” tem como última instância a materialização de um paradoxo: da universalização alegórica, acaba-se na particularização do leitor. O que isso quer dizer? Se entendemos que a temporalidade das narrativas mítico-tradicionais concebia o passado como um tempo que prossegue no presente, é a partir da interpretação alegórica que o tempo se descola e se faz dois: o permanente presente mítico acessado por todo e qualquer um, e o presente de um leitor particular. De tal modo que, ao dimensionar a interpretação alegórica pela temporalidade, ganha-se a possibilidade de conjugar ao menos cinco fluxos que indicam por que a *alegorese* não se resume ao simples “*Oceano de Hesíodo/Homero era a água de Tales*”. Do mesmo modo, esses fluxos de temporalidade envolvidos em uma alegoria expõem uma maneira de ultrapassar a limitação de um texto escrito, como visto no conflito entre poesia e história, a partir do suporte filosófico (Haney, 1994, p. 83):

- i) O tempo vivido pelo autor da narrativa.
- ii) A cronologia da história narrada.
- iii) O tempo vivido pelo público que lê a narrativa (uma leitura feita às 03h00 da manhã, por exemplo, com consequências no desempenho de suas atividades no dia seguinte).
- vi) O tempo que o leitor compartilha e vive pela imaginação a vida da narrativa.
- v) A omnitemporalidade da narrativa (quando, da universalização, transforma-se na particularização de cada leitor).

Apesar da aparente complexidade, penso que a coisa é simples. No fundo, deve-se compreender que a escrita de uma narrativa mitológica tradicional comporta alguns elementos de enredo, baseando-se em movimentos cronológicos de eventos internos. Não se trata necessariamente de uma cronologia marcada por anos, décadas, séculos, como ocorreria em uma narrativa investigativa-histórica. Aqui, no enredo propriamente alegórico, essa cronologia diz respeito aos eventos elementares que apenas cumprem um senso realista de tempo; por exemplo, se o autor da narrativa afirmou que “Zeus” é pai de “Mnemosine”, o senso temporal realista faz com que a narrativa obedeça ao fato de que Zeus veio antes de Mnemosine. Outro elemento advindo daqueles cinco pontos elencados anteriormente é a clareza de que o leitor da narrativa a lê em seu

próprio tempo. Um tempo, é verdade, não linear nem meramente cronológico, mas multidimensional e, principalmente, *intencional*. É aqui que o pulo do gato acontece: ao aceitar a *intencionalidade* do leitor, isto é, a sua pré-disposição interpretativa, alcançar-se-ia a *alegorese*. O leitor torna-se intérprete e ultrapassa a literalidade textual ao buscar sentidos ocultos, escondidos e subentendidos. Neste processo de alegorização, que não tem nada de simples, o intérprete enfrenta um amontoado de dúvidas, como: quais dimensões de um texto são selecionadas ou rejeitadas, colocadas em primeiro plano ou em segundo plano? Quais características do texto resistem a essa alegorização? (Whitman, 2000, p. 21). Questões que são motivadas pelo exercício da alma, pela intenção de transcender as letras escritas para alcançar, quiçá, a simplicidade daqueles cantos que encantavam sem a grafia e, sim, pela musicalidade, pelos intervalos silenciosos e dançantes, pela busca do aprimoramento de si.

Por fim, uma última colocação sobre aquele grupo entendido como mais “descomplicado”, o dos filósofos que simplesmente recusaram a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais. Foi dito que os dois principais argumentos utilizados para rechaçar as interpretações alegóricas foram: a imoralidade das divindades e a incompatibilidade entre as causas divinas e as causas da natureza. As narrativas míticas não trariam nenhuma verdade transcendental e questionava-se, inclusive, o caráter estético dos poemas e a pretensa *polimateia* dos poetas. Apesar da simplicidade da recusa e de seu caráter ético, surgem algumas questões interessantes: aceitar as narrativas míticas tradicionais como espaços ocultadores de verdades a serem desnudadas pelo filósofo não seria reduzir a filosofia a um mero instrumento de interpretação dos mitos? A interpretação alegórica seria um meio legítimo para cumprir a tarefa délfica do conhecer a si mesmo? Estranhamente, a perpétua pergunta aparece outra vez: as narrativas mítico-tradicionais, pelo viés da interpretação alegórica, não transformariam a poesia em uma espécie de antessala da filosofia? Como dito no início deste artigo, não é por acaso que o conflito entre mito e filosofia se mostra tão sólido quanto à questão alegórica. Quando se vislumbra um termo comum, surge novamente um fantasma rondando a questão permanente da alegoria. Para encarar esse imbróglio seria preciso a companhia de Platão, algo que deixarei para um próximo momento!

Referências

Documentação textual

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovane Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

- ARISTOTLE. *Metaphysics*. Edited with an introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- HESIOD. *Theogony; Works and days; testimonia*. Translated by Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Iliad*. Translated by A. T. Murray and William F. Wyatt. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- HOMERO. *Odyssey*. Translated by A. T. Murray and George E. Dimock. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- PORPHYRII. *Quaestionum Homericarum ad Iliadem Pertinentium*. Edidit Hermannus Schrader. Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri, 1880.

Obras de apoio

- BRANDÃO, B. L. Homero filósofo em Máximo de Tiro. In: BARACAT JÚNIOR, J. C.; SILVA, M. A. O. (org.). *A escrita grega no Império Romano: recepção e transmissão*. Porto Alegre: UFRGS, 2020, p. 199-216.
- BRANDÃO, J. L. As musas ensinam a mentir (Hesíodo, *Teogonia*, 27-28). *Ágora*, n. 2, p. 7-20, 2000.
- BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito*. São Paulo: Paulus, 2014.
- DÍAZ LAVADO, J. M. Homero y sus alegoristas: de Teágenes a Plutarco. *Anuario de Estudios Filológicos*, v. 17, p. 73-88, 1994.
- HANEY, K. Allegorical time. In: TYMIENIECKA, A. T. (ed.). *Allegory revisited: ideal of mankind*. Berlin: Springer, 1994, p. 79-92.
- HERSMAN, A. B. *Studies in Greek allegorical interpretation*. Chicago: The Blue Sky, 1906.
- LERNER, G. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- MORGAN, K. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- NADDAF, G. Allegory and the origins of Philosophy. In: WIAN, W. (ed.). *Logos and muthos: philosophical essays in Greek literature*. Albany: State University of New York, 2009, p. 99-132.
- OBBINK, D. Early Greek allegory. In: COPELAND, R.; STRUCK, P. T. (ed.). *The Cambridge companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 15-25.
- OLIVEIRA, L. Notas sobre a exegese de mitos em Plutarco. *Organon*, v. 24, n. 49, p. 155-167, 2010.
- RAMALHO, Z. A peleja do diabo com o dono do céu. In: RAMALHO, Z. *Zé Ramalho 2*. São Paulo: CBS, 1979. 1 disco de vinil (LP) (duração: 4'26").
- RODRÍGUEZ, R. E. El proceso de alegorización en Walter Benjamín: límites y potencialidades. *Eikasía*, n. 56, p. 53-73, 2014.
- SPINELLI, M. Platão e alguns mitos que lhe atribuímos. *Trans/Form/Ação*, v. 30, n. 1, p. 191-204, 2007.
- THOMAS, R. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- WDOWIAK, M. Allegorical interpretation and place of myth in Plato: *status quaestionis*. *Classica Cracoviensia*, v. XX, p. 213-226, 2017.
- WHITMAN, J. *Interpretation and allegory: antiquity to the modern period*. Leiden: Brill, 2000.
- WIND, E. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1972.