

## A EXEGESE DE MITOS EM PLOTINO E PORFÍRIO

*Loraine Oliveira\**

**RESUMO:** Em Plotino os mitos encontram-se dispersos ao longo dos tratados das *Enéadas*. Ele prefere alusões e citações fragmentadas dos mitos à exegese de um trecho completo de algum poema, nisso diferindo de Porfírio. Deste restou apenas um texto completo dedicado à exegese alegórica de Homero, o qual é aqui estudado: *Sobre a Gruta das Ninfas na Odisséia*. Nesse opúsculo, Porfírio segue um trecho completo de Homero, tentando encontrar sob a letra do texto um sentido oculto. Analisando primeiro uma pequena amostra do caleidoscópio mítico plotiniano e, logo a seguir, o opúsculo de Porfírio, se tentará mostrar as principais características da exegese de mitos da tradição épica em cada um desses autores.

**PALAVRAS-CHAVE:** mito, exegese, imagem, genealogia, alegoria.

## THE MYTHS' EXEGESIS IN PLOTINUS AND PORPHYRE

**ABSTRACT:** In Plotinus the myths are scattered throughout the *Enneads'* treatises. In contrast with Porphyry, Plotinus prefers to make allusions and fragmentary quotations of the myths rather than an exegesis of a comprehensive extract of a poem. Only one of Porphyry's works, dedicated to the allegorical exegesis of Homer, has come down to us in its integrity: *The cave of the Nymphs in the Odyssey*. In this work, which is studied here, Porphyry follows a complete extract of Homer in order to find a hidden meaning beneath the letter of the text. Through an analysis of a small sample of the plotinian mythical kaleidoscope and then of Porphyry's above-mentioned work, this article intends to show the main characteristics of the mythical exegesis of the epical tradition in both authors.

**KEYWORDS:** myth, exegesis, image, genealogy, allegory.

Nas *Enéadas* de Plotino, encontram-se muitas alusões a figuras míticas, já em grande parte interpretadas. Ao se tentar compreender a exegese dos mitos em Plotino, entretanto, o leitor depara-se com um uso multiforme deles. Diferentemente dos exegetas estóicos de Homero, por exemplo, Plotino não associa as figuras a elementos físicos, morais ou psicológicos. E diversamente dos gramáticos, Plotino não interpreta, de modo linear, um trecho preciso da *Ilíada* ou da *Odisséia*. Não obstante, a partir de uma declaração de Plotino acerca da função dos mitos, e de alguns exemplos de interpretação de mitos, nas *Enéadas*, pode-se tentar mostrar aspectos importantes da sua exegese mítica, como a relação entre o tempo e o mito, e os sentidos em que

---

\* Doutoranda em Filosofia pela UFMG

o mito pode ser entendido como imagem.

Porfírio, discípulo e editor de Plotino, também se ocupou com a interpretação de mitos épicos. Diferentemente de Plotino, ele se ateve a um trecho preciso da *Odisséia* no opúsculo chamado *Sobre a Gruta das Ninfas na Odisséia*. Além disso, outras dentre suas obras, das quais infelizmente hoje não se possuem mais que fragmentos, também parecem ter sido dedicadas à interpretação de mitos. No opúsculo o qual aqui se propõe estudar, Porfírio ainda discorre acerca de certos indícios da necessidade de interpretar alegoricamente versos homéricos. Assim, máxime a partir dessa obra, pode-se tentar mostrar as características da exegese porfiriana, marcando traços de diferença e de semelhança com respeito a Plotino.

### OS MITOS GENEALÓGICOS EM PLOTINO

No tratado III, 5 [50] das *Enéadas* de Plotino, encontra-se uma declaração acerca da função dos mitos, segundo a qual eles colocam em uma narrativa do tipo genealógica estruturas hierárquicas. A genealogia expressa um tipo particular de prática do *lógos*: o catálogo. *Katálogos*, de *katá-légein*, significa dizer as coisas de modo sucessivo e ordenado<sup>1</sup>. A genealogia, portanto, opera através de ordenações sucessivas e, no âmago destas, por semelhanças segundo o parentesco. Como diz Couloubaritsis, a genealogia, enquanto exercício catalógico, absorve uma confusão entre mito e *lógos*, traduzindo o desmembramento do real e sua seqüencialização, a fim de instruir acerca de suas configurações significativas. Essa operação discursiva seria elíptica, se não houvesse um redirecionamento, pelo pensamento, das partes sucessivas, com o escopo de reconstruir o conjunto<sup>2</sup>. Feitas essas primeiras considerações acerca da genealogia como forma mítica, cabe agora analisar a passagem de Plotino onde é enunciada a função do mito:

Entretanto, os mitos, se não de ser mitos, devem fragmentar em vários tempos as coisas que contam e decompor (*diareîn*) a multiplicidade de seres em elementos distintos que, embora estejam juntos, separam-se por classe ou por suas potências, uma vez que os discursos (*hoi lógoi*) também fabricam gerações de coisas ingeradas, separam mesmo coisas que são juntas e, após ensinar como podem, permitem a quem já os compreendeu (*tô noesánti*) recompô-los (*synaireîn*) (III, 5 [50] 9, 24-29 [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.]).

<sup>1</sup> Cf. COULOUBARITSIS, L. *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2000, p. 52.

<sup>2</sup> Além do estudo de Couloubaritsis, mencionado na nota 1, este tema pode ser consultado também em: COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986. COULOUBARITSIS, L. "De la généalogie à la genéséologie". In : MATTÉI, J.-F. (dir.) *La naissance de la raison en Grèce*. Paris: PUF, 1990, 83-96. COULOUBARITSIS, L. "Fécondité des pratiques catalogiques". *Kernos* (19) 2006, p. 249-266.

Na primeira parte do passo, Plotino explica que os mitos decompõem seres que, na verdade, estão juntos, separando-os, conforme a classe e a potência. Ao final, diz que os mitos permitem, a quem os compreendeu, recompô-los. Ora, separar e reunir são procedimentos dialéticos. Isso possivelmente induziu alguns estudiosos hodiernos<sup>3</sup> a aproximar mito e dialética, o que, sob certo aspecto, parece pouco adequado. Com efeito, a dialética para Plotino é um caminho de ascensão rumo ao Intelecto e ao Um. Ou, ainda, é a disposição (*héxis*) que permite declarar por meio dos discursos o que é o inteligível<sup>4</sup>. A alma, por meio da dialética, compõe (*syntíthēsi*), combina (*symplékei*) e divide (*diairei*) as formas inteligíveis, até atingir o Intelecto perfeito<sup>5</sup>. A seguir, pela análise, chega ao princípio onde, permanecendo em repouso, pode contemplar<sup>6</sup>. Se é verdade que o mito, entendido como discurso e como interpretação, faz uso das operações dialéticas de divisão e síntese, isso não é o suficiente para associá-lo à dialética. Pois, por um lado, o mito não faz uso da análise. Por outro, ele não constitui um caminho e um método rumo à unidade, embora, indubitavelmente, desempenhe uma função anagógica na medida em que versa sobre o inteligível, mostrando-o, como será visto. Além do mais, a dialética não parece ter quaisquer relações com o tempo; suas operações de divisão e síntese são procedimentos lógicos, não cronológicos, nem mesmo genealógicos.

No passo em questão, Plotino igualmente afirma que os discursos também produzem gerações de coisas ingeradas. Diante disso, qual seria a especificidade dos discursos míticos? Por um lado, é evidente que todos os discursos humanos, sejam ou não filosóficos, são diacrônicos, na medida em que são uma expressão sensível do pensamento da alma, o qual é temporal. Mas isso não significa que os discursos dividam em um esquema genealógico coisas ingeradas. Ou seja, em Plotino, nem todo *lógos* passível de ser entendido como discurso se ocupa da temporalidade como um instrumento para conduzir a alma até ao inteligível, conforme parece ser o caso dos mitos genealógicos. Por certo, todo discurso está submetido a divisões lógico-semânticas, evidentemente inscritas no esquema sucessivo da linguagem proposicional, mas a

---

<sup>3</sup> Cf. HADOT, P. "La figure d'Eros dans l'oeuvre de Plotin". *Résumés des Conférences et Travaux. Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V<sup>ème</sup> section: Sciences Religieuses*, 91 (1982-1983), p. 347. LACROSSE, J. "Temps et mythe chez Plotin". *Revue philosophique de Louvain*, 2 (2003) p. 270.

<sup>4</sup> Cf. I, 3 [20] 4, 2-3. As referências às *Enéadas* obedecem ao seguinte critério: romano seguido de arábico, número do tratado segundo a edição de Porfírio; entre colchetes, o correspondente na ordem cronológica; após o número entre colchetes, a indicação do capítulo e das linhas. Assim, lê-se: primeiro tratado da terceira *Enéada*, vigésimo cronologicamente, capítulo 4, linhas 2-3.

<sup>5</sup> Cf. I, 3 [20] 5, 1-4.

<sup>6</sup> Cf. I, 3 [20] 4, 12-16. Além disso, a dialética constitui-se como uma conduta de purificação pelas virtudes, mas devido aos limites do presente estudo, este tema não será desenvolvido. Cabe notar, entretanto, que sob esse aspecto o mito não se aproxima em nada da dialética.

seqüência lógica não reflete necessariamente a sucessão cronológica, nem mesmo a genealógica. Dois exemplos recorrentes nas *Enéadas* ilustram, por contraste, o fato de ser uma especificidade dos mitos, que se inserem no esquema das genealogias, fazer uso da temporalidade como instrumento para conduzir a alma até ao inteligível. O primeiro são os discursos apofáticos, tão largamente utilizados nas *Enéadas* para tratar do Um, que operam por negações, dizendo o que o Um não é. O segundo, as metáforas que se encontram praticamente em todos os tratados de Plotino. Mesmo quando Plotino faz uso de metáforas como “pai” e “mãe”, designando diferentes níveis de realidade, ou ainda “antes”, “depois”, para dizer que o Um vem “antes” do Intelecto, por exemplo, é preciso notar que os discursos metafóricos não estabelecem necessariamente o mesmo tipo de oposição gerado/não-gerado. Mesmo nos mitos, como adiante se terá ocasião de observar, nem sempre é o caso de dividir em genealogias aquilo que é ingerado. A bem da verdade, há apenas duas genealogias míticas nas *Enéadas*: a de Afrodite e Eros e a de Urano, Cronos e Zeus.

Pode-se agora indagar como, enfim, Plotino faz uso das genealogias míticas. Um exemplo é a de Eros e Afrodite, interpretada por Plotino exatamente no tratado III, 5 [50]. Plotino hierarquiza as duas Afrodites e os dois Eros do discurso de Pausânias, no *Banquete*, estabelecendo, através dessa diferença marcada pela genealogia, uma outra estrutura, não à guisa de louvar um amor em detrimento do outro, e sim, com o intuito de explicar os diferentes planos da Alma: a Urânia é mais antiga e, portanto, hierarquicamente superior, representa a Alma hipostática, enquanto a outra, mais jovem, corresponde à alma do mundo e às almas humanas. O esquema geral das genealogias de Eros ligado a cada uma das Afrodites, em suas relações vertical e horizontal, a primeira representando os níveis hierárquicos, a segunda as correspondências internas entre figuras (as três colunas à esquerda) e realidades metafísicas (coluna da direita), pode ser assim esboçado:

Urano			Um
Cronos	Zeus + Dione	Métis	Intelecto
Afrodite Urânia	Afrodite <i>daímon</i>	Poros + Penía	Alma/alma do mundo e almas particulares/lógos + matéria inteligível
Eros deus	Eros <i>daímon</i>	Eros <i>daímon</i>	amor

Devido aos limites deste estudo, não será possível analisar em detalhes a exegese de cada figura, bastando, a título ilustrativo, examinar como Plotino interpreta a primeira Afrodite. Se Pausânias, no *Banquete*, respeita a genealogia hesiódica de Afrodite, Plotino, por sua vez,

estabelece uma espécie de “correção”: Afrodite Urânia nasceu de Cronos<sup>7</sup>, que, por seu turno, é filho de Urano. A imprecisão, descendente de Urano e de Cronos, não é fortuita<sup>8</sup>, pois Urano e Cronos designam, respectivamente, o Um e o Intelecto; por conseguinte, quando a Alma olha em direção a Cronos, o Intelecto, através deste, vê Urano, o Um.

Plotino precisa: Afrodite é descendente de Urano, donde seu nome<sup>9</sup>. Porém, chamá-la Urânia parece ser um modo de reiterar a pertença ao céu (urano), metáfora do inteligível<sup>10</sup>, o que manteria a ambigüidade. Sendo esta a conotação do epônimo Urânia, o que significa ser filha de Cronos?

E é necessário que a Afrodite chamada urânia, por ser nascida de Cronos, que é o Intelecto, filho daquele, seja a alma mais divina que, nascida imediatamente dele, que é puro, pura permaneceu lá em cima, não querendo nem podendo vir para baixo, pois não nasceu para andar entre as coisas aqui em baixo, por ser uma realidade separada e uma essência impartícipe da matéria – daí terem dito enigmaticamente (*einíttonto*) que ela é ‘sem mãe’ –, e com muita justiça pode-se chamá-la deusa, e não *daímon*, uma vez que não é misturada e permanece pura em si mesma. (III, 5 [50] 2, 19-27 [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.]).

O início desta passagem tem por pano de fundo a etimologia do nome de Cronos no *Crátilo*: Cronos, “*kóros* significa, não uma criança, mas a pureza sem mistura do seu intelecto”<sup>11</sup>. Neste passo, há um jogo entre Cronos e *kóros*, nitidez, saciedade. Os epítetos puros e sem mistura, que definem Cronos, no *Crátilo*, são aplicados por Plotino a Afrodite, sugerindo que ela descende de Cronos e herda suas qualidades. Mas não é somente a Platão que se refere Plotino. O imperfeito plural *einíttonto* pode ser indício que “sem mãe” provém de Platão e dos antigos teólogos: tanto em Hesíodo<sup>12</sup> como em Platão<sup>13</sup>, Afrodite Urânia não tem mãe. Evidentemente, esse dito enigmático exige uma hermenêutica. Sem mãe, no contexto das *Enéadas*, significa sem participação na matéria sensível<sup>14</sup>. Isso faz de Afrodite um inteligível puro, porquanto, na lógica

---

<sup>7</sup> Cf. III, 5 [50] 2, 19.

<sup>8</sup> Como observa LACROSSE, J. *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*. Bruxelles: Ousia, 1994, p. 44.

<sup>9</sup> Em III, 5 [50] 2, 15, Plotino utiliza o mesmo genitivo que se encontra no *Banquete* 180 d 4, *ouranoû*.

<sup>10</sup> “No mundo inteligível tudo é céu” (V, 8 [31] 3, 31).

<sup>11</sup> PLATÃO, *Crátilo* 396 b [trad. FIGUEIREDO, M. J.].

<sup>12</sup> Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 188-196.

<sup>13</sup> Cf. PLATÃO, *Banquete*, 180 d.

<sup>14</sup> Vale observar que “mãe” é uma metáfora para designar a matéria, a qual é “mãe de todas as coisas” (III,

das *Enéadas*, a participação na matéria sensível estabelece a separação entre inteligível e sensível. Há um princípio admitido ao longo de todo o tratado, segundo o qual o divino é aquilo que não tem mistura<sup>15</sup>. Porque se mantém pura, ou seja, separada radicalmente do mundo sensível, Afrodite é uma deusa, é uma realidade e uma essência. Mais adiante, Plotino dirá que a Alma, representada por Afrodite Urânia, é “somente Alma”, “absolutamente Alma”<sup>16</sup>, ou seja, não é alma de algo, o que significa que não está em relação com outra coisa. Nesse sentido, também pode-se entender que a Alma seja uma realidade essencial.

Por fim, em alusão possivelmente a uma outra etimologia do *Crátilo* (*horôsa tà áno*)<sup>17</sup>, o epônimo Urânia designa também a contemplação do mundo superior, pois tal contemplação vê o que está no alto (*horôn kai autòs áno*)<sup>18</sup>. Plotino retoma a genealogia Cronos/Urano, mas agora para explicar que a Alma permanece no inteligível. Tal como provém de Cronos, Afrodite se mantém “seguindo (*ephepoméne*) Cronos ou, se quisermos, o pai de Cronos, Urano”<sup>19</sup>. É interessante observar que, de uso raro no grego tardio, o verbo *ephépo* significa, além de seguir, também alcançar, suspender, praticar e estar de acordo. Esses sentidos concernem ao ato contemplativo de Afrodite: ao olhar Cronos e através dele Urano, ela se mantém suspensa no mundo inteligível, permanecendo em acordo com ele, na medida em que não se mistura ao sensível. O uso desse verbo, por conseguinte, parece reforçar a idéia de que a Alma permanece no alto, pois não quer, nem pode andar cá embaixo. De fato, o Intelecto exerce uma força de atração sobre a Alma, comparável com a do Sol sobre a auréola luminosa; todavia, o Intelecto mantém a Alma ligada a ele bem mais que o Sol mantém presa a luz que refulge dele<sup>20</sup>. Com efeito, essa metáfora não somente acentua a ligação da Alma com o Intelecto, como ainda insiste sobre o fato de que ela tem nele sua fonte. Enfim, ao seguir Cronos e, através dele, Urano, Afrodite concentra sua atividade em Cronos, tornando-se plena de amor por ele<sup>21</sup>. Nesse ato, gera Eros, o olhar amoroso da Alma em direção ao Intelecto.

Nota-se que Plotino faz uso de elementos oriundos de diálogos platônicos, mas também, possivelmente, da épica. Ele atribui às figuras míticas significados relativos ao esquema

---

6 [26] 19, 1). Tal metáfora provavelmente se fundamenta na identificação entre matéria e mãe no *Timeu* 50 d 3 e 51 a 4-5. Nesse passo do tratado III, 5 [50], parece tratar-se da matéria do sensível, porquanto a matéria do inteligível está presente no Intelecto e na Alma.

<sup>15</sup> Cf. III, 5 [50] 6, 39-45.

<sup>16</sup> Cf. III, 5 [50] 3, 31.

<sup>17</sup> Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 396 c 1.

<sup>18</sup> Cf. III, 5 [50] 3, 20.

<sup>19</sup> Cf. III, 5 [50] 2, 32-34.

<sup>20</sup> Cf. III, 5 [50] 2, 27-32. Nestas linhas Plotino está revisando teses sobre se o Intelecto mantém a Alma presa a ele.

<sup>21</sup> Cf. III, 5 [50] 2, 32-34.

hierárquico do mundo inteligível. No caso de Afrodite Urânia, a exegese move-se do Um à Alma, tentando mostrar mais especificamente a relação entre esta e o Intelecto. Porém, retornando ao esquema das genealogias de Afrodite e de Eros, nota-se que esses mitos representam todo o esquema processional, do Um até à formação do mundo sensível. Do mesmo modo, a outra genealogia das *Enéadas* também corresponde a esta estrutura: Urano é o Um, Cronos, o Intelecto, Zeus, a Alma, Réia é a matéria<sup>22</sup>. Plotino detém-se mais particularmente em três episódios épicos, interpretando-os do seguinte modo: 1. Cronos devorar sua prole significa que o Intelecto retém as formas inteligíveis. 2. O agrilhoamento de Cronos por Zeus denota que o Intelecto fixa seus próprios limites. 3. A emasculação de Urano indica que o Intelecto se diferencia do Um tornando-se Um-múltiplo, ao estabelecer um corte na unidade. Portanto, as duas genealogias ensejam dar conta de toda a estrutura do real. Também se percebe certa polivalência das figuras míticas, sendo Zeus aqui o caso paradigmático: nas *Enéadas*, Zeus representa todos os três níveis hipostáticos: a lma<sup>23</sup>, mas também o Intelecto<sup>24</sup> e até mesmo o Um<sup>25</sup>. Por outro lado, uma mesma entidade metafísica pode ser representada por diferentes figuras. Por exemplo: considerando apenas as duas genealogias, a Alma corresponde em uma a Zeus e, na outra, a Afrodite.

Todavia, cabe notar que, quando se tenta aplicar o enunciado acerca da função dos mitos a todos os demais mitos das *Enéadas*, percebe-se que nem todos eles se encontram no esquema das genealogias. E também que, em alguns casos, diferentemente do enunciado, onde se notava a necessidade de uma exegese capaz de reconstruir o sentido dos mitos nos tratados, há alguns que não são sequer interpretados.

## FIGURAS MÍTICAS NAS ENÉADAS

Nos tratados de Plotino, além dos dois mitos genealógicos, há cerca de quarenta outras menções a figuras de deuses e heróis da mitologia grega tradicional, tais como Hércules, Prometeu, Epimeteu, Pandora, Odisseu, Circe, Calipso, as Musas, Hefesto, Hades, Minos, Linceu, mas também do orfismo, como Dioniso, ou ainda figuras da mitologia que se associam aos mistérios, como Hermes. Em algumas situações, Plotino parece referir-se também à tragédia, e mesmo à comédia<sup>26</sup>. Muitas vezes, a interpretação dos mitos é mesclada com elementos dos

---

<sup>22</sup> Este mito é mencionado em V, 1 [10] 7, 30-35 e V, 8 [31] 12-13.

<sup>23</sup> Cf. IV, 4 [28] 10, 2-4, entre outras.

<sup>24</sup> Cf. V, 8 [31] 4, 40-42; III, 5 [50] 8, 11-20. Neste último tratado, entretanto, Plotino parece fazer de Zeus também uma figura do intelecto da Alma, e não somente do Intelecto.

<sup>25</sup> Cf. VI, 9 [9] 7, 21-26.

<sup>26</sup> Ver CILENTO, V. "Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino". In: *Les Sources de Plotin*. Entretiens sur l'Antiquité Classique. Vol. V. Vendoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1960, p. 243-323.

diálogos platônicos, tal como foi visto na exegese de Afrodite Urânia. Todavia, diferentemente dos mitos genealógicos, que tentam dar conta da estrutura do inteligível, as figuras míticas representam aspectos pontuais ou isolados das realidades invisíveis: o Um, o Intelecto, a Alma, a matéria, o *lógos*, as formas em conjunto ou isoladamente alguma forma específica, por exemplo, a da justiça. Mas é sobretudo à Alma, em seus múltiplos aspectos, que Plotino associa figuras míticas<sup>27</sup>. Assim, por exemplo, Odisseu significa o retorno da alma humana ao lar; Dioniso, a descida das almas humanas e da alma do mundo; Hefesto parece simbolizar a alma que enferma<sup>28</sup>. Prometeu, o qual segundo Plotino produz Pandora, representa um outro aspecto da Alma: a providência, que corresponde às leis que regem o mundo, e que são dadas a este universo através dos *lógoi*<sup>29</sup>. Provavelmente Epimeteu representa a parte superior da alma do mundo, e de todas as almas, que ficam no inteligível<sup>30</sup>. A figura de Pandora parece aludir à vinda da alma ao mundo sensível. Por isso, seu nome significa tanto o presente que representa para o mundo a vinda da alma, quanto os presenteadores, que adornaram a alma na ocasião da formação do mundo<sup>31</sup>.

Do ponto de vista do campo semântico do mito, é mister observar que, recorrentemente, Plotino emprega termos da família de *aînos*, referindo-se ao mito como um tipo de discurso com duplo sentido: um aparente, na superfície da narrativa, e outro enigmático, oculto<sup>32</sup>. Além dos vocábulos desta família, também ocorrem termos oriundos das religiões de mistério e outros associados à noção de imagem<sup>33</sup>. Com efeito, Plotino parece considerar que os mitos, assim

---

<sup>27</sup> Cf. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe 1 – Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996, p. 109 ss.

<sup>28</sup> Em III, 2 [47] 14, Plotino está tentando explicar que a ordenação do mundo, mesmo não sendo planejada, é mais perfeita do que se o tivesse sido, porquanto é necessária. O mundo é feito de partes coordenadas ao conjunto, de tal modo que mesmo no homem surja a percepção de uma espécie de estátua grandiosa e bela, enformada por uma alma, lavrada pela arte de Hefesto.

<sup>29</sup> Cf. IV, 3 [27] 15, 15-23.

<sup>30</sup> Epimeteu representa a parte superior da alma do mundo é a sugestão de Igal (nota 136, p. 343, *Enéada IV 3*). Brisson considera que Epimeteu é uma figura difícil de interpretar (BRISSON, L. *In: PLOTIN, Traités 27-29*. Nota 312, p. 232).

<sup>31</sup> Cf. IV, 3 [27] 14, 9-11.

<sup>32</sup> Dentre as seis ocorrências do termo *mýthos* nas *Enéadas*, em quatro figuram termos desta família: *ainíttetai* - I, 6 [1] 8, 11; *ainíttesthai* - IV, 3 [27] 14, 5; *ainíttontai* - V, 1 [10] 7, 32; *ainíttoménon* - V, 8 [32] 4, 26. Além disso, os termos aparecem também em alusões a figuras míticas nas seguintes passagens: VI, 9 [9] 31; III, 6 [26] 19, 26; III, 5 [50] 2, 24. As outras ocorrências de termos desta família não se referem a mitos.

<sup>33</sup> Por exemplo: *endeiknýmenos* - III, 6 [26] 14, 10; *semaínoi*, *emphaínein*, *eikós* - IV, 3 [27] 14, 5-20; *mystérion* - V, 1 [10] 7, 32; *graphaís* (comparando pinturas e mitos) - VI, 9 [9] 9, 26; *mystikḗs*, *teletaís* -

como as imagens plásticas, são representações sensíveis das verdades inteligíveis. Diferentes delas, no entanto, os mitos não apresentam tudo reunido em um todo, mas sim ordenado diacronicamente na seqüência da narrativa. Cabe notar, ainda, que os mitos e as imagens plásticas não duplicam o modelo, mas, sim, oferecem uma versão dele, o representando, simbolizando, indicando, enfim, mostrando-o para quem é capaz de ver. Mas, como os objetos mostrados nos mistérios, os mitos solicitam uma interpretação. Disso se depreende que, quando devidamente interpretadas as figuras, a exegese tem um aspecto anagógico semelhante ao das iniciações nos cultos de mistérios.

Nas religiões de mistério, uma parte dos ritos iniciáticos parece ter sido caracteristicamente exegética. Nos mistérios de Elêusis, por exemplo, os ritos de iniciação compreendiam três elementos: representações dramáticas (*drómēna*), a apresentação (*deiknýmēna*) pelo sacerdote dos objetos sagrados e, finalmente, os comentários (*legómēna*) do sacerdote sobre o que foi mostrado e sobre as cenas. Tais comentários tinham por escopo instruir o iniciado<sup>34</sup>. Ora, não somente Plotino, mas outros filósofos de matriz platônica, ao se ocuparem de mitos, fazem uso de um vocabulário proveniente da religião dos mistérios para explicar que os mitos, assim como os mistérios, devem ser interpretados, porquanto possuem um duplo sentido<sup>35</sup>. Tal vocabulário se encontra em boa parte no *Banquete* e no *Fedro*, sugerindo a tais autores que a exegese de mitos cumpre um papel protréptico, convidando a alma à pesquisa<sup>36</sup>.

Finalmente, os mitos em Plotino possuem um aspecto retórico, sendo utilizados com o fim de persuadir o interlocutor, suscitando nele uma carga emotiva, que pode se originar no relato de uma experiência vivida. Este é o caso do mito de Zeus e Minos<sup>37</sup>, narrado por alguém, cuja

---

III, 6 [26] 19, 26; symbolikḗs – V, 5 [32] 6, 27. Além desses, ainda ocorrem *hyponooîto* – III, 5 [50] 5, 5; *hyponoeîn* – IV, 3 [27] 13, 21. Note-se que *hypónoia* é o termo mais antigo para designar alegoria.

<sup>34</sup> FOUCART, P. *Les mystères d'Eleusis*. Paris: Pardès, 1999 (reimpressão da 1ª ed. de 1914), p. 420. Ele menciona um único exemplo que chegou aos dias atuais: “A divina Brimo pariu Brimos, criança divina”.

<sup>35</sup> Anteriores a Plotino poderiam ser mencionados Plutarco, Crônio e Numênio. Posteriores, Porfírio, Jâmblico, Salústio, o imperador Juliano e Proclo são bons exemplos, mesmo guardadas as devidas diferenças das suas teorias do mito e da alegoria. Outrossim, essa característica também parece estender-se aos exegetas cristãos, dos quais não será possível tratar, dados os limites deste estudo.

<sup>36</sup> Um estudo detalhado do vocabulário dos mistérios nos referidos diálogos de Platão, encontra-se em RIEDWEG, C. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987.

<sup>37</sup> Tradicionalmente, Minos é considerado filho de Zeus e de Europa, tendo sido criado por Astérion, rei de Creta. Após a morte deste, Minos reinou em Creta, reputado como um soberano justo e brando, que criou excelentes leis, inspiradas diretamente por Zeus, a quem ele encontrava de modo regular a cada nove anos, na caverna do Ida em Creta, onde recebia suas diretrizes. Ver HOMERO, *Odisséia*, XI, 568; XVII, 523; XI, 568. *Ilíada*, XIII, 448 ss., XIV 322

alma esteve em contato com o Um, e retorna anunciando a convivência com o princípio, que é comparável à de Minos com Zeus: “Tal convivência é talvez a de Minos, o qual se diz que se fez ‘familiar de Zeus’<sup>38</sup> e, lembrando-se, estabeleceu imagens dessa convivência – as leis –, plenificando esse estabelecimento das leis com o toque divino”<sup>39</sup>.

Donde se deduz que Zeus equivale ao Um, e Minos à alma humana que conviveu com o Um e voltou para contar aos outros como é tal convívio. A forma segundo a qual Minos conta é através das imagens (*eídola*) que são as leis. O’Meara considera que, nessas linhas, “Plotino vislumbra uma legislação divinamente inspirada, uma expressão política da vida divina, uma comunicação do Bem que é o Um”<sup>40</sup>. Contra essa interpretação pode-se alegar, com Laurent, que, segundo Plotino, o essencial para Minos não é legiferar, mas, sim, encontrar-se com Zeus<sup>41</sup>. Para compreender a posição deste último, faz-se mister acompanhar as linhas seguintes à passagem supracitada, nas quais é dito: “Na verdade, também não considerando dignos dele os assuntos políticos, sempre quis permanecer no alto, o que também é o desejo daquele que viu muito”<sup>42</sup>. O desejo de Minos, fundamentalmente, seria permanecer junto ao pai, mas, não podendo, ele expressa, através das leis, a imagem dos encontros com Zeus, sem que a atividade política seja mais importante que os encontros com Zeus. Assim, a metáfora do legislador aqui não remete a uma atividade política, mas, antes, à própria função do dialético, que, tendo contemplado a unidade, deve sinalizar o caminho para outros que buscam a mesma coisa<sup>43</sup>.

Um último exemplo do uso dos mitos em Plotino é uma outra passagem onde Zeus é mencionado, no tratado V, 8 [31], mas agora associado à figura de Díké. Aqui a referência às figuras míticas não é interpretada, mas, antes, parece ilustrar o que acaba de ser dito no tratado. Tal menção encontra-se no capítulo 4, no qual Plotino descreve, em tom lírico, a vida feliz do Intelecto. Assim, ele assegura que o inteligível é um mundo de pura luz, que cada inteligível contém em si todos os outros e que todos são uma única coisa. Quem é agudo da vista como Linceu, que via as vísceras da terra, é capaz de ver o todo, pois este mito alude aos olhos que vêem lá no alto, explica Plotino<sup>44</sup>. Nesse caso, como se pode ver, Plotino, de certo modo, interpreta o mito de Linceu, situação que não se nota na outra alusão a mitos no mesmo capítulo.

---

<sup>38</sup> Cf. HOMERO, *Odisséia*, XIX, 178-179.

<sup>39</sup> VI, 9 [9] 7, 22-23 [trad. BRANDÃO, B. G. L.].

<sup>40</sup> O’MEARA, D. “Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne”. In: GOULET-CAZÉ, M. O. et al. (Dir.). *Chercheurs de Sagesse. Hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d’Études augustiniennes, 1992, p. 508.

<sup>41</sup> Cf. LAURENT, J. *L’homme et le monde selon Plotin*. Fontenay-aux-Roses: ENS éditions, 1999, p. 98.

<sup>42</sup> VI, 9 [9] 7, 26-28 [trad. BRANDÃO, B. G. L.].

<sup>43</sup> Pode-se também observar que Jâmblico retoma a figura de Minos, associado com Pitágoras retirado em uma gruta isolada, representando a saída do mundo (Cf. JÂMBLICO, *Vida de Pitágoras*, 27).

<sup>44</sup> A menção ao argonauta Linceu encontra-se na linha 26.

Plotino continua a descrição da vida do Intelecto, dizendo não haver cansaço na contemplação de lá, pois aquela é uma vida perfeita. A vida lá é sabedoria (*sofía*), mas não do tipo que se adquire com raciocínios. Trata-se do saber primeiro que não provém de outra coisa, pois o ser mesmo é saber, não havendo primeiro um ser, depois um ser que sabe<sup>45</sup>. É então que surge a menção ao mito de Zeus e Diké:

Por isso nenhuma <sabedoria> é maior, e a ciência em si aqui se senta ao lado do Intelecto pelo fato de que se mostram juntos, como dizem, pela imagem de Diké que senta <ao lado> de Zeus<sup>46</sup>. Pois todas as coisas deste tipo lá são como estátuas que podem ser vistas por elas mesmas, de maneira que ‘seja espetáculo de espectadores extremamente felizes’<sup>47</sup>.

Aqui Zeus significa o Intelecto, e Diké parece remeter à sabedoria inata do Intelecto. A associação entre a personificação da justiça e a sabedoria pode ser justificada, através das alusões ao *Fedro*, que parecem reger todo o tratado. De acordo com o *Fedro*, justiça, sabedoria e ciência são os objetos próprios da contemplação do lugar supra-celeste<sup>48</sup>. Mas, além disso, pode-se compreender tal associação pela teoria das virtudes do próprio Plotino, notadamente quando ele assimila a justiça à sabedoria na forma inteligível das virtudes. Segundo Plotino, as virtudes pertencem à alma<sup>49</sup>, enquanto suas formas, situam-se no Intelecto<sup>50</sup>. Nesse nível, com efeito, a sabedoria prática, a coragem, a temperança e a justiça não são virtudes: são a atividade do Intelecto. Não podem ser virtudes, uma vez que o Intelecto está eternamente contemplando o Um.

---

<sup>45</sup> Aqui se resumiu em linhas gerais V, 8 [31] 4, 1-39.

<sup>46</sup> Cf. PÍNDARO, *Olímpicas*, 8, 21; SÓFOCLES, *Édipo em Colono*, 1382 e PLATÃO, *Leis*, IV, 716 a.

<sup>47</sup> V, 8 [31] 4, 39-44 [trad. SOARES, L. ligeiramente modificada]. A citação entre aspas, ao final da passagem, refere-se a PLATÃO, *Fedro*, 111 a 3.

<sup>48</sup> Cf. PLATÃO, *Fedro*, 250 b.

<sup>49</sup> Cf. I, 2 [19] 6, 15-17.

<sup>50</sup> As formas das virtudes receberam no neoplatonismo posterior a designação de “virtudes exemplares”. Com efeito, os neoplatônicos posteriores receberam e conservaram as principais orientações da teoria plotiniana das virtudes, mas houve uma formulação sistemática dos graus de virtude. Tal formulação aparece por primeiro em Porfírio (*Sentenças* 32, que parece ser um comentário ao tratado *Sobre as Virtudes*) e Macróbio (*Comentário sobre o sonho de Cipião*, I, 8). Porfírio, *Sentença* 32, estabelece a seguinte divisão: virtudes cívicas, virtudes purificativas, virtudes purificadas, virtudes exemplares. Plotino mesmo não apresenta esses graus assim distribuídos; para ele, as ditas virtudes purificativas e purificadas parecem fundir-se no próprio processo catártico da alma elevando-se rumo ao Intelecto. Segundo Flamand, a formulação em graus resulta certamente de uma espécie de sincretismo com elementos vindos da reflexão estoíca, que dedicava lugar de destaque à idéia de progresso moral (cf. FLAMAND, J.-M. “Notice”. In: PLOTIN. *Traités* 7-21. p. 426).

E as virtudes constituem de fato um devir progressivo, um processo sucessivo de elevação em direção à unidade e ao Um. Portanto, Plotino considera que o Intelecto não tem virtude, mas tem as formas inteligíveis delas. Estas são: a inteligência, que é a forma da sabedoria prática, é ciência e saber; a temperança é estar voltado para si mesmo; a função própria, isto é, a forma da justiça, é o cumprimento da função própria do Intelecto; a imaterialidade é o análogo da coragem<sup>51</sup>. Portanto, se essas quatro formas estão no Intelecto, e se lá cada uma contém a outra, não é absurdo que Plotino aluda a uma delas com a personificação mítica de outra.

Finalmente, é interessante notar, nesse passo, a associação entre mito e imagem, dessa vez mediante a expressão *katà mímesin*, seguida da fórmula *hoíon agálmata*. O termo grego *agálmata* pode significar estátuas, mas também imagens. A idéia em questão na frase é que todas as coisas do Intelecto podem ser vistas umas pelas outras. Traduzir por estátuas remete ao começo do tratado V, 8 [31], precisamente à famosa passagem da estátua de Zeus feita por Fídias<sup>52</sup>. Essa escultura possuía em uma das mãos uma pequena estátua de Diké, o que permite supor que a alusão a Zeus e Diké, juntos, não remete somente a textos literários, mas a um imaginário bastante conhecido nos tempos de Plotino.

### **PORFÍRIO: SOBRE A GRUTA DAS NINFAS NA ODISSÉIA**

Se o uso dos mitos, na obra de Plotino, é diverso, e as menções a eles não são lineares, em Porfírio, daquilo que restou, se verifica algo diferente. A primeira distinção é que Porfírio dedicou alguns escritos à interpretação alegórica de Homero. Entretanto, apenas uma das obras consagradas a Homero encontra-se completa: *Sobre a gruta das Ninfas na Odisséia*. Dentre as demais, há aquelas das quais apenas os títulos são conhecidos: *Peri tês ex Homérou opheleías tôn basiléon* (*Sobre a vantagem que os reis podem tirar de Homero*), *Peri tês Homérou philosophías* (*Sobre a filosofia de Homero*)<sup>53</sup>. De outros escritos alegóricos, todavia, há fragmentos. É o caso de *Homerikà zetémata* (*Questões homéricas*), originalmente composto de

---

<sup>51</sup> Cf. I, 2 [19] 7, 4-6. Plotino é tautológico na descrição das formas das virtudes. Ao mantermos os termos de Plotino, foi difícil evitar certa tautologia.

<sup>52</sup> “Mas se alguém despreza as artes porque estas produzem imitando a natureza, antes de tudo precisa ser dito que também as coisas da natureza imitam outras coisas. Em seguida, é preciso saber que não imitam simplesmente isto que se vê, mas se elevam aos *lógoi* donde provém a natureza. Além disso, é preciso saber também que as artes produzem muitas coisas delas mesmas e completam isso que carece de alguma coisa porque as artes possuem a beleza. Assim também Fídias fez seu Zeus, sem referência a nada de sensível, mas o apreendeu tal qual ele seria, se Zeus quisesse aparecer-nos visivelmente” V, 8 [31] 1, 32-40 [trad. SOARES, L. G. modificada].

<sup>53</sup> Considerar Homero um filósofo era geralmente uma atitude solidária à exegese alegórica do poeta (cf. PÉPIN, J. “Porphyre, exégète d’Homère”. In: *Porphyre*. Entretiens sur l’Antiquité Classique. Vol. XII, Fondation Hardt, Vendoeuvres-Genève, 1965, p. 233).

comentários, de caráter mais filológico, à *Ilíada* e à *Odisséia*. Também do tratado perdido *Peri Stygós* (*Sobre o Estige*) foram conservados nove fragmentos na *Antologia* de Estobeu, obra do século V d. C. Este tratado é bastante interessante para quem se ocupa de *Sobre a gruta*, porquanto traz observações significativas acerca do método exegético. Menciona ademais a autoridade de Crônio, que, ao lado de Numênio, é um dos autores mais citados em *Sobre a gruta*. Além das obras dedicadas à interpretação de textos de Homero, também sobreviveram fragmentos de um tratado intitulado *Peri agalmátōn* (*Sobre as estátuas*)<sup>54</sup>, o qual, ao que parece, versava acerca de simulacros e estátuas, sendo que Porfírio acolhe divindades pagãs, tanto gregas, como estranhas ao mundo heleno, e trata de elucidar o valor das estátuas e símbolos, considerados uma escritura por imagens de uma teologia panteísta e naturalista<sup>55</sup>. Diante do caráter fragmentário do material disponível, opta-se aqui por analisar apenas o *Sobre a Gruta das Ninfas na Odisséia*, considerado o mais elaborado exemplo da exegese alegórica neoplatônica de um conjunto de versos de Homero que chegou aos dias de hoje<sup>56</sup>. O estudo dessa obra permite compreender algumas características importantes da exegese mítica porfiriana.

*Sobre a gruta das Ninfas na Odisséia* tem por escopo interpretar alguns versos da *Odisséia*, nos quais Homero descreve certa gruta de Ítaca. Porfírio considera que as palavras do poeta estão carregadas de significados ocultos. Em outros termos, os mitos, para Porfírio, como para Plotino, escondem uma verdade metafísica sob o sentido literal. A função do exegeta, portanto, consiste em apontar o esconderijo e desvendar os mistérios lá ocultos. Mas qual é então o enigma dissimulado na descrição da gruta das Ninfas? Isto é, qual o principal tema desenvolvido no opúsculo? Em síntese, Porfírio entende que os versos da *Odisséia* falam sobre o destino das almas humanas. Mas, subsidiariamente, apresenta elementos que permitem compreender o valor dos mitos homéricos e da exegese alegórica deles.

Com efeito, após indagar a que Homero alude (*ainíttetai*) descrevendo a gruta de Ítaca, Porfírio cita textualmente os onze versos da *Odisséia* XIII, 102-112, que mencionam o local onde aporta o navio dos feácios que traz finalmente Odisseu de volta à sua terra natal. Em seguida, passa a interpretar cada aspecto da gruta, desde sua localização, até aos elementos que se encontram dentro e na entrada, terminando com um comentário sobre Odisseu, o qual extrapola o conteúdo dos versos citados.

Sumariamente, pode-se descrever o conteúdo da obra assim<sup>57</sup>:

---

<sup>54</sup> Um longo fragmento desse tratado foi conservado por Eusébio, em sua *Praeparatio evangelica*, III, 11.

<sup>55</sup> Cf. CASTELLETTI, C. "Introduzione" in: PORFIRIO. *Sullo Stige*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Castelletti, C. Milano: Bompiani, 2006, p. 18.

<sup>56</sup> Cf. LAMBERTON, R. *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986, p. 318.

<sup>57</sup> O texto de Porfírio consta de 36 parágrafos, cada qual com número variável de linhas. A citação é feita da

§ 1: Indagação sobre o significado dos versos homéricos e citação textual dos mesmos.

§ 2: Indagação sobre verdade histórica e ficção nos versos homéricos; menção a Crônio.

§ 3: Sob a autoridade de Crônio, Porfírio assegura que Homero, nesses versos, apresenta uma espécie de alegoria e de exposição misteriosa, a qual exige uma hermenêutica; elaboração de perguntas acerca de cada elemento da gruta.

§ 4: O absurdo como indício da necessidade de interpretar alegoricamente o poema; a gruta de Ítaca não é fruto da imaginação de Homero, mas o poeta tem liberdade de acrescentar elementos fictícios que funcionam como alegorias; relação entre alegoria e os símbolos usados nos rituais místéricos.

§ 5-9: A gruta representa o mundo (§ 5), as potências invisíveis interiores ao mundo (§ 7) e a essência inteligível (§ 9); Porfírio lança mão de inúmeras fontes para estabelecer esses simbolismos: é citado o nome de Numênio, considerado grande autoridade na interpretação desses versos, tal como Crônio; Empédocles é mencionado de passagem; Platão, precisamente *República* 504 a 2-5, fornece a chave interpretativa decisiva; Porfírio também cita parte do *Hino Homérico a Apolo*, e um certo Eubulo<sup>58</sup>; portanto, a partir daqui percebe-se a grande erudição de Porfírio e também a mescla de fontes e influências da sua exegese.

§ 10-12: As Ninfas Náíades, às quais é consagrada a gruta, representam as almas que vêm em um corpo a este mundo; a umidade das águas das grutas representa um perigo para as almas no corpo; aqui Porfírio menciona os egípcios, Heráclito e os estóicos.

§ 13-14: Os diversos objetos que Homero descreve no interior da gruta simbolizam divindades das águas ou almas em geral; já os objetos de cerâmica simbolizam Dioniso; dentro da gruta, as Ninfas tecem mantos de cor púrpura em teares de pedra; os mantos representam a carne que reveste os ossos, simbolizados pelos teares de pedra; a cor dos mantos representa o sangue; portanto, o simbolismo sugere o trabalho das almas, quando encarnam: confeccionar seus próprios corpos; menção a Orfeu.

§ 15-16: No interior da gruta, há abelhas que representam também as almas: o mel que elas produzem simboliza doçura e prazer, tal como o prazer que as almas sentem, quando vêm à geração e quando se dedicam a uniões carnavais, reproduzindo o ciclo das gerações; citam-se os teólogos, designação comum atribuída a antigos poetas, especialmente Orfeu; menciona-se o episódio da emasculação de Urano por Cronos, da *Teogonia* de Hesíodo; cita-se Platão,

---

seguinte maneira: § 1, 1-4 representa parágrafo 1, linhas 1 a 4. No resumo que será apresentado, são mencionados apenas os números de parágrafos, conforme a notação § 1- 5, por exemplo.

<sup>58</sup> Deve ter sido algum dos dois Eubulos que constam no elenco de filósofos da média Academia (cf. LORENTE, M. P. *in*: PORFÍRIO. *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*. Traducción M. P. Lorente. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992, p. 90, n. 11). Eubulo é igualmente mencionado por Porfírio em *De Abstinencia*, IV, 16, como sendo autor de uma *História de Mitra*.

*Banquete*, 203 b 5-7.

§ 17-19: As abelhas, porque produzem o mel, considerado purificador em ritos místicos, como também por serem associadas a Deméter, como o mel o é a Perséfone, podem simbolizar as melhores almas, que desejam retornar definitivamente à sua pátria; mencionam-se os mistérios de Mitra e Platão.

§ 20-22: A gruta tem duas entradas e, como ela simboliza o mundo, as portas devem ser transpostas à escala cósmica; dessarte, uma delas é assimilada ao Trópico de Câncer e a outra, ao de Capricórnio; a exegese segue sob a autoridade de Numênio e Crônio; introduzem-se elementos de astrologia em detalhes.

§ 23-24: Descrição de costumes egípcios e romanos associados com essas portas.

§ 25-26: Relação das almas com os ventos Bóreas e Noto; a exegese segue o mesmo molde; Aristóteles, *De Anima*, I, 5 figura ao lado dos mistérios de Mitra.

§ 27-31: Continuação da exegese dos acessos à gruta; Porfírio, de fato, através da simbologia das portas, descreve o destino da alma humana: as almas que vêm ao corpo devem descer, a partir de um ponto determinado do céu, a constelação de Câncer; quando descem do céu das estrelas fixas, deixam de ser almas puras e tornam-se homens; depois da morte, seguem o caminho oposto, voltando ao céu, através da constelação de Capricórnio; menção a diferentes diálogos de Platão, tais como *Timeu*, *Górgias* e *República*.

§ 32-33: Perto da gruta há uma oliveira que simboliza Atena, a sabedoria: Homero quis, com isso, dizer que o universo não foi feito ao acaso, mas de acordo com um ser pensante; ao pé da oliveira, Odisseu delibera com Atena sobre o modo de eliminar os pretendentes. Note-se que aqui Porfírio já extrapola as onze linhas que tencionava inicialmente interpretar alegoricamente: ele considera que Odisseu representa a alma esclarecida pela sabedoria (Atena) sobre o modo de se livrar das paixões, simbolizadas pelos inimigos.

§ 34-35: Odisseu simboliza a alma que desceu dos céus ao corpo, mas que almeja retornar à sua pátria celestial: sua errância pelos mares significa a alma exilada na matéria, que é representada pelas águas; a alma é liberada, quando atinge um mundo estranho à matéria, após passar pela prova final, imposta por Tirésias.

§ 36: O último parágrafo é emblemático: Porfírio encerra o opúsculo, asseverando que sua exegese não é forçada, nem obra de conjeturas sutis; afirma que era típico da sabedoria antiga e da inteligência de Homero aludir às imagens das realidades superiores sob a forma de mitos: Homero não teria tido êxito sem transpor certas verdades em termos de ficção. Com essa afirmação, Porfírio encerra sua exegese, remetendo o assunto a uma obra ulterior. Entretanto, não é sabido qual seja.

## **A EXEGESE ALEGÓRICA EM SOBRE A GRUTA DAS NINFAS NA ODISSÉIA**

Em um estudo recente, no qual põe em perspectiva Plotino e Porfírio, Lacrosse notou que

a contribuição deste último à questão da exegese alegórica reside essencialmente em três pontos: a plurivocidade dos mitos, a importância do sentido literal dos mitos e a predominância dos mitos homéricos<sup>59</sup>. Ora, o primeiro aspecto é lugar-comum também em Plotino. O segundo ponto marca uma discordância entre Porfírio e seu mestre, que não atribuía qualquer importância ao sentido literal. Outrossim, por sentido literal entende-se a veracidade, seja ela histórica ou geográfica, em oposição à invenção na narrativa. Quanto ao terceiro ponto, Lacrosse observa que Porfírio considera Homero um verdadeiro teólogo, seguindo o percurso de Numênio e Crônio. Além disso, embora o estudioso não comente nada a respeito, pode-se notar que a preferência por Homero marca igualmente uma certa distância entre mestre e discípulo, porquanto Plotino interpreta também mitos da *Teogonia* de Hesíodo. Muito embora haja em seus tratados alusões a figuras homéricas, estas, em boa parte dos casos, não recebem uma hermenêutica detalhada, como a grande genealogia hesiódica de Urano, Cronos e Zeus, por exemplo. Afrodite e Eros são interpretados tanto sob a ótica da *Teogonia* de Hesíodo, como do *Banquete* de Platão. As outras figuras, quando são interpretadas, remetem, não somente a Homero e a Hesíodo, mas também a outras fontes, como foi visto.

Por outro lado, Pépin enfatiza três características da exegese porfiriana: o pluralismo da alegoria, o absurdo como signo de alegoria e a sua função protréptica<sup>60</sup>. O primeiro corresponde, na terminologia de Lacrosse, à plurivocidade dos mitos. O segundo consiste em um princípio exegético importante para Porfírio, jamais mencionado por Plotino, e que afinal tem relação com a problematização do sentido literal. O terceiro talvez seja o menos original de todos, porquanto os exegetas meso e neoplatônicos costumam considerar que a alegoria incita à pesquisa, tendo, portanto, uma função anagógica<sup>61</sup>. Todos esses elementos encontram-se de fato na *Gruta*. Três deles merecem maior destaque: o pluralismo, comum a Plotino, e a importância do sentido literal e do absurdo, diferentes em relação ao mestre.

Plurivocidade, polivalência, pluralismo são termos que se encontram nos comentários hodiernos para denominar dois aspectos da exegese alegórica de Porfírio: o pluralismo de significados para cada figura mítica e a fluidez entre os diferentes tipos de alegoria. No opúsculo de Porfírio, como foi visto, a gruta representa tanto o mundo sensível, como as potências invisíveis interiores ao mundo, ou ainda a essência inteligível. Todavia, o caráter de polivalência simbólica aplica-se também às Ninfas, aos objetos no interior da gruta, ao mel e às portas. Ainda

---

<sup>59</sup> Cf. LACROSSE, J. "La pratique du mythe chez Plotin et Porphyre". (*Colloque La Pensée Mythique. Créativité et Pratique*. 6 à 12 octobre 2005, Université Libre de Bruxelles, Belgique). O texto apresentado no Colóquio foi gentilmente cedido pelo autor.

<sup>60</sup> Cf. PÉPIN, J. "Porphyre, exégète d'Homère", pp. 241-266.

<sup>61</sup> Nesse caso é emblemática a formulação de Salústio, segundo a qual ocultar a verdade sob o véu do mito força o leitor a filosofar (*De dis et mundo*, 3, 4).

é mister notar que Porfírio parece totalmente consciente do aspecto pluralista da sua exegese, como se pode depreender de duas das suas declarações de método. No §9, acerca dos três significados da gruta, ele afirma que os teólogos que os propuseram partiram de considerações diferentes. No §15, ele diz que os teólogos viram no mel simbolismos diferentes, dados às suas variadas propriedades. Ele reconhece as distintas interpretações para cada símbolo e as absorve sem tentar subsumi-las em uma única possibilidade interpretativa. Ora, o que está na base do pluralismo alegórico de Porfírio é a noção de que todo mito, tomado em sua totalidade, ou a partir de cada parte, admite diversos tipos de alegoria. Donde se pode compreender a outra face do pluralismo alegórico porfiriano: a fluidez entre os tipos de alegoria praticados em *A gruta*.

Com efeito, como assinalou Pépin<sup>62</sup>, trata-se de uma alegoria essencialmente metafísica e acessoriamente física; todavia, por volta do §34, aparece, de súbito, uma alegoria moral, respeitante a Odisseu, mais do que à gruta e seus elementos, afastando-se dos versos citados no §1 e evocando outros versos homéricos. Em síntese, do mesmo modo que um mito pode possuir múltiplas interpretações, essas mesmas interpretações podem decorrer de diversos tipos de alegoria postos em prática na exegese. Por exemplo, é física a alegoria que associa o mel à água, por seu aspecto líquido, mas é psicológica aquela que faz o mel representar o prazer que as almas sentem, quando vêm à geração, pois a água ajuda a geração. É moral aquela que associa o mel à purificação e à conservação, servindo-se de diferentes simbolismos provenientes dos mistérios. Sendo o mel todas essas coisas, ele pode finalmente remeter ao estado das almas no corpo, pois elas sentem prazer na geração, mas também têm, através do corpo e das suas relações com o sensível, um veículo para se purificar e retornar à origem.

Porfírio então não se preocupa em unificar os diferentes significados, uma vez que a única coisa que eles têm em comum é a relação com o mesmo símbolo<sup>63</sup>. Esse procedimento é fruto de uma estratégia na qual se torna necessário produzir uma multiplicidade de interpretações, as quais finalmente confirmam princípios que permanecem invariáveis<sup>64</sup>. Por exemplo, que as Ninfas representem igualmente a água e a alma encarnada em um corpo apenas confirma o princípio de

---

<sup>62</sup> Cf. PÉPIN, J. “Porphyre, exégète d’Homère”, p. 241.

<sup>63</sup> Cf. PÉPIN, J. “Porphyre, exégète d’Homère”, p. 250.

<sup>64</sup> Proclo observou, no tocante à exegese do *Timeu* de Platão, que tanto Porfírio, como seu discípulo Jâmblico, interpretaram o diálogo conforme seu *skopós*, isto é, a intenção de conjunto do diálogo. Entretanto, Porfírio interpretou de modo mais particular (*merikóteron*), enquanto Jâmblico o fez de modo mais universal (*epoptikóteron* – cf. PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, 27 b, I *apud* PÉPIN, J. “Porphyre, exégète d’Homère”, p. 249). No primeiro caso, observa Pépin (*ibidem*), o advérbio designa uma exegese que visa sucessivamente diversos elementos do mundo, enquanto, no segundo, o advérbio oriundo do vocabulário dos mistérios, indica que, tendo atingido o cimo da iniciação, se obtém a visão da totalidade do universo de um só olhar. Trata-se da oposição entre exegese analítica (Porfírio) e sintética (Jâmblico), a qual se aplica igualmente aos mitos.

instabilidade das almas, quando associadas ao corpo, em contraste com a estabilidade que se encontra no plano celestial.

Porfírio considera importante o sentido literal da narrativa homérica, contrariamente a Plotino, e, de certo modo, a uma postura, via de regra aceita pelos exegetas, de priorizar o sentido oculto em detrimento do literal. Tal postura decorre provavelmente de uma postura articulada pelos defensores de Homero, na conhecida querela em torno ao poeta. De fato, a defesa de Homero e Hesíodo, precisava tornar as passagens detratadas pelos acusadores, como ímpias e imorais, menos cruéis, o que era feito enfatizando-se o sentido oculto em detrimento do literal<sup>65</sup>.

Ora, após citar os onze versos homéricos, Porfírio indaga se a gruta realmente existiu, concluindo que sim (§4). Nem tudo em Homero pode ser ficcional e muitas das suas descrições devem ser consideradas válidas literalmente, como é o caso da existência da gruta, assevera ele. Antes e além de Homero, as grutas sempre estiveram ligadas ao culto à divindade, tanto na Grécia, como na Pérsia, informa Porfírio (§20). Assim procedendo, ele tenciona situar Homero historicamente, em relação à religiosidade pagã, legitimando não somente a existência daquela gruta, em especial, mas por igual a importância do sentido literal.

Não obstante, na descrição do interior da gruta, Homero pôde se expressar ficcionalmente. Ora, é essa duplicidade do discurso de Homero que caracteriza a alegoria propriamente dita. Em uma passagem emblemática, ao final do §4, Porfírio diz que Homero descreveu a estrita realidade, mas adicionou coisas a seu talante. Antes de Homero, a gruta já era dedicada aos deuses. Por isso era repleta de símbolos místicos. Portanto, quanto mais se tentar mostrar que Homero partiu da descrição da realidade, mais aparecem traços da sabedoria antiga subjacentes ao sentido literal dos versos. Por isso vale a pena estudar Homero e, se necessário, explicar o significado dos versos. Dessarte, Porfírio considera o poeta um verdadeiro alegorista, no sentido de que se serviu de palavras e formulações com duplo sentido. O exegeta, então, tem uma tarefa anterior à hermenêutica dos simbolismos que Homero introduziu nos poemas: identificar o que deve ser compreendido literalmente e aquilo que é totalmente alegórico.

Logo no início do opúsculo, Porfírio mostra-se surpreso com alguns traços da descrição homérica. Como é possível que o lugar seja ao mesmo tempo amável e tenebroso? Como é possível que as Ninfas tenham belos mantos em um lugar escuro? O que significam ânforas e crateras onde abelhas fazem colméias<sup>66</sup>? Tais formulações inacreditáveis (*apíthanos* §2, 18),

---

<sup>65</sup> Como exemplo do tipo de acusação feita aos poetas, dentre os filósofos, aquele que parece ter sido o mais mordaz detrator foi Xenófanes de Cólofon. Ele critica as concepções antropomórficas da divindade (cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromates* V, 110) e acusa Homero e Hesíodo pelos crimes que imputaram aos deuses, tais como o adultério, o roubo, o infanticídio (cf. DIELS-KRANZ 21 B 11 = SEXTO EMPÍRICO, *Contra os professores* IX, 193).

<sup>66</sup> Essas e outras questões do mesmo gênero encontram-se no § 3.

espantosas (*thaûma*, §3, 14) e incompreensíveis (*asaphés* §3, 13, *asapheiôn* §4, 1) advertem que Homero se expressou alegoricamente. Como mostrou Pépin, para Porfírio, a natureza alegórica da narrativa é inferida a partir da sua absurdidade<sup>67</sup>.

Considerar o absurdo (*átopos*) indício de alegoria é uma característica importante da exegese em *Sobre a gruta*, que anda de par com o reconhecimento do sentido literal. Entretanto, embora isso não diminua em nada o interesse do texto de Porfírio, cabe notar que o absurdo como signo de alegoria é uma noção tradicional, encontrada em numerosos autores<sup>68</sup>, sendo que um princípio semelhante regia a interpretação de diálogos platônicos. Uma passagem do *Timeu* 20 d se prestava a isso mais que todas as outras, pois ali Platão considera a narrativa de Sólon muito absurda, mas paradoxalmente verdadeira. Além disso, como é sabido, os oráculos continham formulações que, à primeira vista, beiravam o absurdo. Mas parece ter sido nas religiões de mistério que alguns filósofos de matriz platônica, como Porfírio, encontraram uma solução para absorver o absurdo nos moldes da exegese alegórica e ainda justificar o caráter anagógico da alegoria.

É exatamente o lado absurdo das narrativas que propriamente desempenha tal função, na medida em que um leitor não-ingênuo suspeita que ali se oculte um sentido profundo. Quer dizer, parte-se do pressuposto de que a narrativa de Homero está fundamentada em fatos verdadeiros, como, por exemplo, a existência da gruta de Ítaca. Mas Homero inseriu elementos na narrativa que causam estranheza, dado seu caráter absurdo. Ao fazê-lo, o poeta engenhosamente fornece uma pista ao leitor de que há um sentido oculto por trás da letra do texto, o qual deve ser interpretado. Quando o leitor procede à exegese, ele como que se inicia nas profundas verdades metafísicas contidas no poema. Donde se compreende o caráter protréptico da alegoria. Portanto, a exegese alegórica porfiriana tem escopo anagógico, não sendo considerada somente uma chave de leitura dos poemas homéricos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo ora apresentado não é, evidentemente, uma análise exaustiva da exegese mítica em Plotino e Porfírio. Mas o que foi mencionado permite elencar alguns pontos de tangência e outros de distância entre ambos, sugerindo, assim, pistas para estudos ulteriores.

1. A questão do tempo e da genealogia: este é um aspecto importante do mito em Plotino, tanto do ponto de vista dos discursos míticos, como da exegese. Entendido como discurso, o mito separa em uma estrutura de gerações seres que na verdade encontram-se juntos

---

<sup>67</sup> Cf. PÉPIN, J. "Porphyre, exégète d'Homère", p. 251 ss.

<sup>68</sup> Pépin apresenta esse tema no artigo supracitado e, posteriormente, desenvolve certos detalhes em PÉPIN, J. *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*. Paris: Études Augustiniennes, 1987, p. 70 ss. e p. 167 ss.

no inteligível; como exegese, a alma reconstitui a unidade, por compreender que as seqüências de gerações representam estruturas hierárquicas. Porfírio não parece ter considerado os mitos sob esse aspecto.

2. O mito entendido como imagem: tanto Plotino como Porfírio entendem que o mito é uma imagem da realidade, pois ele representa algo que está para além dele. Nesse sentido, o mito assemelha-se aos mistérios, solicitando uma interpretação capaz de revelar o sentido oculto daquilo que ele mostra.

3. Polivalência, pluralismo, polissemia: tanto Plotino como Porfírio atribuem diferentes sentidos para uma mesma figura mítica, e diferentes figuras para uma mesma realidade metafísica. A polivalência parece ter um uso semelhante em ambos. Plotino não tematiza esse ponto, mas Porfírio o faz. Para o fenício, diferentes simbolismos correspondem a diferentes propriedades do mesmo ser.

4. Sentido literal e absurdo: Plotino, diferentemente de Porfírio, não parece atribuir qualquer importância ao sentido literal de uma narrativa mítica. Mesmo quando os mitos não são interpretados, Plotino não os menciona devido ao seu sentido literal, mas sim como metáforas ou exemplos. Quanto ao absurdo como signo da alegoria, embora seja de uso tradicional, Plotino tampouco parece dar qualquer importância, diversamente de Porfírio.

Se ambos se diferenciam sob esses aspectos, possivelmente é porque Plotino não interpreta uma narrativa mítica contínua. Ele não quer decifrar o sentido oculto de Homero ou Hesíodo, por serem considerados teólogos, que entreviram a verdade tal como Platão ou Pitágoras. O mito, nos tratados de Plotino, está entrelaçado aos desenvolvimentos filosóficos, sendo difícil dissociá-lo do contexto em que figura. Porfírio, embora também associe os mitos ao ensinamento de Platão e de platônicos, como Numênio e Crônio, dedicou-se a interpretar Homero um pouco à maneira dos alegoristas, seguindo continuamente um trecho de poema. E, ainda, Porfírio dá não raro pistas dos procedimentos hermenêuticos de que se utiliza. Contudo, tal como Plotino, ele também considera que a exegese de mitos tem um caráter anagógico.

## **FONTES ANTIGAS**

GIAMBLICO. *La Vita Pitagorica*. In: GIANGIULIO, M (a cura di). *Pitagora. Le opere e le testimonianze*. V. 2. Milano: Arnoldo Mondadori editore, 2000.

HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e tradução J. Torrano. 3 ed., revisada e acrescida do original grego. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *Ilíada*. 2 vols. Tradução de H. de Campos. Introdução e organização T. Vieira. São Paulo: Mandarim, 2002.

HOMERO. *Odisséia*. Vv. I-III. Tradução de D. Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

PLATÃO. *Crátilo*. Introdução J. Trindade dos Santos. Tradução M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto

Piaget, 2001.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de M. T. S. de Azevedo. Lisboa: Ed. 70, 2006.

PLATON. *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Suivie de *La pharmacie de Platon* par J. Derrida. Paris: Flammarion, 2000.

PLATON. *Timée, Critias*. Présentation et traduction par L. Brisson. Paris: Flammarion, 1999.

PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale. 1ª ed. 1947-48. Milano: Bompiani, 2000.

PLOTIN. *Traité 7-21*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2003.

PLOTIN. *Traité 27-29*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2005.

[PLOTINO] BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas*. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PLOTINO. *Acerca da beleza inteligível (Enéada V, 8 [31])*. Introdução, tradução e notas L. G. E. C. Soares. *Kriterion* (107) 2003, 110-135.

PORFÍRIO. *L'Antro delle Ninfe*. Testo, traduzione, introduzione e note di L. di Simonini. *Classici* n. 48. Milano: Adelphi, 1986.

PORFÍRIO. *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*. Traducción M. P. Lorente. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.

PORFÍRIO. *Sullo Stige*. Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Castelletti. Milano: Bompiani, 2006.

PORPHYRE. *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*. Traduction Y. le Lay. Introduction G. Lardreau. Paris: Verdier, 1989.

SALOUSTIOS. *Des dieux et du monde*. Texte établi et traduit par G. Rochefort. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

BRANDÃO, B. G. S. L. *Experiência Mística e Filosofia em Plotino*. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe 1 – Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996.

CILENTO, V. "Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino". In: *Les Sources de Plotin*. Entretiens sur l'Antiquité Classique. Vol. V. Vendoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1960, p. 243-323.

COULOUBARITSIS, L. *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2000.

- COULOUBARITSIS, L. "De la généalogie à la genèseologie". In: MATTÉI, J.-F. (Dir.). *La naissance de la raison en Grèce*. Paris: PUF, 1990, p. 83-96.
- COULOUBARITSIS, L. "Fécondité des pratiques catalogiques". *Kernos*, 19 (2006) 249-266.
- COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.
- FOUCART, P. *Les mystères d'Eleusis*. Paris: Pardès, 1999 (reimpressão da 1<sup>o</sup> ed. de 1914).
- HADOT, P. "La figure d'Eros dans l'oeuvre de Plotin". *Résumés des Conférences et Travaux. Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V<sup>ème</sup> section: Sciences Religieuses*, 91 (1982-1983) 345-350.
- LACROSSE, J. *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*. Bruxelles: Ousia, 1994.
- LACROSSE, J. "La pratique du mythe chez Plotin et Porphyre". (*Colloque La Pensée Mythique. Créativité et Pratique*. 6 à 12 octobre 2005, Université Libre de Bruxelles, Belgique).
- LACROSSE, J. "Temps et mythe chez Plotin". *Revue philosophique de Louvain*, 2 (2003) 265-281.
- LAMBERTON, R. *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- LAURENT, J. *L'homme et le monde selon Plotin*. Fontenay-aux-Roses: ENS éditions, 1999.
- O'MEARA, D. "Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne". In: GOULET-CAZÉ, M. O. et al. (Dir.). *Chercheurs de Sagesse. Hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1992, p. 501-510.
- PÉPIN, J. *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- PÉPIN, J. "Porphyre, exégète d'Homère". In: *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique*. Vol. XII, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1965, p. 229-272.
- RIEDWEG, C. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987.

Recebido em Junho de 2008.

Aprovado em Agosto de 2008.