

MITO ENTRE A REFLEXÃO DO REAL E O REFLEXO DO INTELIGÍVEL

Vanessa Alves de Lacerda Santos.*

RESUMO:

Imbuída de grande carga simbólica a narrativa mítica foge ao alcance da verificável, pois ainda que carregue de berço o impulso pela explicação do real, não é próprio de seu discurso a demonstração da veracidade dos fatos relatados, de tal modo que é fora do âmbito do provável que o mito (*mithós*) adquira brilho e retome sua força. Para além de suas qualidades literárias, Plotino enxerga o mito como um meio para atividade reflexiva, reconhecendo nele um valor analítico e didático, que possibilita relacionar a prática do mito com o exercício do *logos*, esta relação é tão presente em sua filosofia que, como nos indica J.M. Zamora, o mito pode ser interpretado e metaforizado como um espelho, que reflete a realidade e serve como um recurso, uma imagem instrutiva, mediadora, configurada entre o visível e o inteligível que, quando superada, possibilita ascensão da alma.

Palavras-chaves: Mito. Reflexo. Inteligível.

O mito está intimamente atrelado à educação de uma sociedade que via na narrativa oral uma forte manifestação do saber, no entanto, o valor de saber agregado à narrativa simbólica que inaugura o mito não consegue manter seu vigor fora de seu período embrionário. Apesar de estar “salvo” em forma de registros literários, além de ter falecido enquanto prática oral, o mito perdeu sua voz. Essa perda pode ser observada, de um modo geral, pelo constante uso do termo mito associado, quase sempre, às coisas de um modo pejorativo.

Um resgate, no entanto, é possível. Ao associar a análise mítica à atividade reflexiva, Plotino, estabelece uma profícua relação de interação entre o discurso poético e o discurso filosófico. Com isso supera a relação de inferioridade ao qual o mito está muitas vezes sujeito, principalmente no que diz respeito a sua autoridade de discurso dotado de saber, já que elimina de sua análise o valor do mito enquanto produtor de verdade factual.

Para Plotino o relato mítico não é uma barreira em relação ao conhecimento, mas

* Pós-graduanda pela UFRN. Bolsista: CAPES. Orientador: Cícero Cunha Bezerra. Natal, RN, Brasil. E-mail: vanessaphilos@yahoo.com.br.

um meio, um caminho em direção a ele. Ao conceber que a prática do mito está associada ao exercício do *logos*, Plotino inaugura a narrativa mítica como uma *atividade reflexiva* em seu esquema filosófico. O seu interesse no mito se desdobra a partir da transgressão do seu teor simbólico, já que além de deleite literário, o mito também teria capacidade de proporcionar auxílio à alma no processo de ascense. Pois em seu discurso o relato a respeito do sobrenatural, ou melhor, do irreal pode refletir a realidade, e enquanto reflexo, que ele se relaciona com a filosofia.

Jean-Pierre Vernant (1999) ao questionar o estatuto social e intelectual do mito nos mostra a relação deste com a noção de logos infundida em sua terminologia. Como o próprio Vernant afirma, em sua origem o termo *mythos* é da ordem dos *legein*, o que pode ser observada nos compostos *mythologeîn* e *mythologia*, demonstrando aproximação semântica com o termo *logoi*. (VERNANT, 1999, p. 172)

Apesar desta observação sobre a formulação da palavra mito e sua relação com o *logos*, Vernant, contrapõe e confronta *logos* e *mito* no intuito de que este último possa ser pensado e configurado tal qual o era na própria antiguidade clássica, levando em consideração sua original constituição de tradição oral e elaboração poética.

À medida que Vernant vai remontando a origem do mito e o analisando por seu caráter de elaboração e transmissão, acentua profundas diferenças existentes entre o discurso mítico e o discurso filosófico. Posto que apesar destes estarem atrelados ao saber, estão de formas distintas, tanto no que diz respeito à elaboração de linguagem como também pelo nível de abstração de conceitos e tipo de vocabulário utilizado.

Apesar da notável diferença tanto de composição como de uso não podemos negar a forte presença do mito em grande parte da tradição filosófica. Poderíamos perguntar então: O que faz de tal gênero de narrativa literário, no qual as elaborações estão associadas ao fantástico e ao absurdo, cujos acontecimentos são inverificáveis e o uso do verbo associado ao deleite estar tão ligado ao saber filosófico?

Dada as oposições, poderiam parecer claras as delimitações entre o campo reflexivo e o poético. No entanto ao adentrarmos historicamente o desenvolvimento do conhecimento filosófico percebemos que estas duas realidades, mítica e reflexiva, se cruzam diversas vezes, ora de forma negativa, com o forte intuito de recusa a poesia, ora de forma positiva, adentrando o discurso filosófico e servindo a este de forma elucidativa. Sobre esta variante relação vale observar o que nos diz J.M. Zamora (2000) sobre esta questão:

El que escucha o lee con atención el relato mítico há de recomponer la unidad de los fragmentos, lo que le lleva a establecer una conexión entre lo invisible y lo visible. En realidad no hay una ruptura entre el mito y el *logos*, sino una continuidad, hasta el punto que podemos considerarlos como ramas de un mismo árbol. (...) Hablar del mito implica ya un cierto tipo de actividad reflexiva, esto es, un tipo de *logos*; y, al mismo tiempo, hablar de *logos* conlleva una cierta forma de mito. Algo que en los diálogos de Platón se observa muy bien es la compatibilidad de la práctica del *mito* con el ejercicio del *logos*.(ZAMORA, 2000, p.96-97)

Em contra partida, Detienne (1992), nos indica a origem da face negativa na qual o saber filosófico, em busca pelo enfraquecimento do discurso mítico como fonte de explicação para questões humanas, coloca a razão filosófica acima da narrativa mítica e ignora valor do mito, como característica essencial, para formação de uma sociedade grega clássica, desconsiderando-o como um saber popular e válido, na atitude intelectual que se movimenta de maneira intensa a negação desta espécie de saber, resultando em sua recusa.

De acordo com Detienne, Platão, em *A República*, investe contra um sistema cultural já estabelecido através da oralidade e poesia encontradas no mito. Platão crítica fortemente a *paideia* Homérica por conta de sua *poiética* e de sua elaboração ritmada que encanta e emociona de forma condenável as almas dos homens que a ouvem, alegando que esta afasta o homem do verdadeiro saber. Esta investida contra o mito é tão forte que mesmo aqueles que passam superficialmente pelas escrituras de Platão, conhecem a passagem na República que remete a expulsão dos poetas, no entanto, ainda que Platão tenha fechado os “portões da Grécia” para poético sua filosofia bebe da fonte dos grandes trágicos.

Apesar de todo apelo negativo o mito sobrevive. Um dos possíveis motivos, atribuídos por Detienne, de o mito ter sobrevivido de certo modo ao tempo e a uma nova realidade cultural é o fato de ele ter sido mantido sempre associado à primeira alfabetização, assim como as noções de interpretação na clássica aristocracia grega, o que sem dúvida o ajudou a ultrapassar barreiras. E é graças aos registros escritos dos mitos, encontrados em gêneros literários orientados por uma poesia lírica como a epopéia, tragédia e comédia, que antigos e modernos discutem a respeito do mesmo tema.

Ao rebaixar e desmerecer o mito, considerando-o como mero formador de “sabedoria camponesa”, Platão não conseguiu apagar seu brilho. Isso se confirma no relato de Cassirer (2006) ao afirmar que estóicos e neoplatônicos do período do Helenismo buscaram na literatura clássica, mais especificamente no mito, o caminho de volta para as investigações de cunho lingüístico e a interpretação etimológica:

No reino dos fantasmas e dos demônios, assim como no da mitologia superior, parecia voltar a confirmar-se a palavra fáustica: aqui se acreditou que a essência de cada configuração mítica pudesse ser lida diretamente a partir de seu nome. A idéia de que o nome e a essência se correspondem em uma relação intimamente necessária, que o nome não só designa, mas também é esse mesmo ser, e que contém em si a força do ser, são algumas das suposições fundamentais dessa concepção (*Anschauung*) mítica, suposições que a própria pesquisa filosófica e científica também parecia aceitar. Tudo aquilo que no próprio mito é intuição imediata e convicção vívida, ela converte num postulado do pensar reflexivo para a ciência da mitologia; ela eleva, em sua própria esfera, ao nível de exigência metodológica a íntima relação entre nome e a coisa, e sua latente identidade. (CASSIRER, 2006, p.17)

O próprio Plotino é exemplo desta assertiva ao introduzir dentro de seu esquema filosófico o relato mítico. J.M. Zamora nos explica que dentro da perspectiva plotiniana o mito é metaforizado como um espelho, que reflete a realidade e serve como um recurso, uma imagem instrutiva, mediadora, configurada entre o visível e o inteligível que, quando superada, possibilita ascense da alma.

Dentro do sistema de hipóstases plotiniana a Alma exerce função fundamental, e de forma semelhante ao mito ela é responsável pela mediação entre o mundo sensível e o inteligível. Esta relação metafórica entre mito e alma, no entanto, parece ultrapassar o limite do simbólico quando Plotino faz essa afirmação: “Toda alma é uma Afrodite” (En. VI,9,9 (30)).

Em Plotino a alma é dividida em três níveis: sensitivo, intelectual e vegetativo; esta ordem serve para classificar hierarquicamente a proximidade da alma com o seu princípio supremo. Ela é ao mesmo tempo uno e múltiplo, aquela que engendra e é engendrada. É a alma a grande responsável por entender e ordenar o mundo, e é através da alma que o homem pode alcançar a inteligibilidade ou sucumbir na realidade sensível. “De modo que, ao contemplar o Ser, faz-se ‘una’ com o todo, mas, ao abandonar o universal, ‘perde as asas’ e adentra no particular, convertendo-se em prisioneira inferior.” (BEZERRA, 2006, p. 86).

São inúmeras as interpretações do mito de Narciso. Estas apresentam diferentes facetas que mudam de acordo com o tipo de análise e época em que são feitas. Sendo assim temos desde a antiguidade grega, período em que a mitologia se estrutura enquanto um tipo específico de explicação da realidade, uma gama extensa de interpretações que passam por análise teológica, pela crítica literária, análise psicológica, e, no nosso caso, pela filosofia, na

qual as reflexões e interpretações se tornam mais evidentes no neoplatonismo.

Nessa relação entre ascensão e queda da alma, por exemplo, podemos dispor de dois personagens já consagrados no campo literário da mitologia Grega, que aqui iremos nos ocupar brevemente, Narciso e Ulisses. Entre a tragédia e a epopéia, Narciso e Ulisses representam de forma antagônica o percurso da alma nas *Enéadas* de Plotino.

Uma releitura do mito de Narciso sob a ótica do neoplatonismo em especial, nos revela uma face diferente da tão conhecida narrativa trágica. O jovem dotado de divina beleza, que habitualmente é caracterizado por uma personalidade fria e extremamente indiferente às paixões, toma uma nova configuração em Plotino. Ele nos mostra um Narciso fascinado e aprisionado pelo forte desejo em relação à matéria, apaixonado e preso à beleza material vislumbrada através do reflexo de seu próprio corpo.

Em seu livro *Mitologia Grega* (1995), no capítulo dedicado ao mito de Narciso, Junito Brandão faz uma breve e precisa explanação da compreensão e importância simbólica deste mito no esquema plotiniano afirmando que, diferentemente de outras análises, onde a figura de Narciso é vista como de uma pessoa indiferente ao amor e auto-suficiente, que rejeitando o mundo material se consome em sua própria beleza, em Plotino a causa de sua morte se configura de forma completamente diferente. Não se trata de repulsa ao mundo material, mas de completo fascínio por este.

Como afirma J.M. Zamora o mito de Narciso em Plotino representa a *queda* da alma no mundo sensível atraída por seu próprio reflexo (ZAMORA, 2000, p.110). Enquanto que a figura de Ulisses na Odisséia pode representar a subida da alma que depois de ter passado por inúmeros desafios e provações, supera os prazeres oferecidos no âmbito das coisas sensíveis numa incrível demonstração de superação de seus apelos. A figura heróica de Ulisses e o processo de seus êxitos no decorrer de sua longa viagem podem ser vistos de forma simbólica como o processo de ascensão da alma, que ao não sucumbir aos apelos do sensível retorna para casa.

Como podemos observar a literatura clássica grega está fortemente associada à filosofia, o envolvimento é tão latente que é quase impossível se referir a uma sem entrar em contato com a outra. Estabelecer um parâmetro de relação entre as duas esferas sem descaracterizá-las enquanto áreas distintas do saber certamente não é uma atividade fácil. Pretender utilizá-las como uma peça de envolvimento em comum na tentativa de estabelecer uma relação entre o mito e o *logos*, tampouco.

O freqüente uso do mito em Plotino, que recorre a citações diretas e indiretas em seus tratados seja através do discurso ou das próprias figuras míticas, no entanto, nos revela

uma face positiva da prática deste tipo de discurso poético. O mito não é só deleitável como instrutivo, que podem, através dos processos de *diaíresis* e *synáiresis* que, respectivamente descompõe e regenera, recompondo o mito, assim como uma imagem que reflete, através de seu racionamento do real, proporcionar para além da realidade sensível a face do inteligível. Dito de outro modo, o mito é enquanto atividade reflexiva, o espelho que reflete de forma visível o invisível.

REFERÊNCIAS

Fontes

HOMERO. *Odisséia*. vol. I: Telemaquia. Trad. Donaldo Schüler, Porto Alegre: L&PM POCKET, 2007.

_____. *Odisséia*. vol. II: Regresso. Trad. Donaldo Schüler, Porto Alegre: L&PM POCKET, 2007.

_____. *Odisséia*. vol. III: Ítaca. Trad. Donaldo Schüler, Porto Alegre: L&PM POCKET, 2007.

_____. *ILÍADA*. vol. I. Trad. Haroldo de Campos. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003.

_____. *ILÍADA*. vol. II. Trad. Haroldo de Campos. 2.ed. São Paulo: Arx, 2002.

PLOTINO. *Enéadas*, Trad. Jesús Igal, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

PLATÃO. Banquete. In: *Diálogos*, trad. José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Coleção os Pensadores).

_____. Parménides. In: *Diálogos*, trad. M^a Isabel S. Cruz et alli. Madrid: Gredos, 1998

_____. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

Bibliografia sobre o autor

ARMSTRONG, H. *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum Reprints, 1979.

Plotinus. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. London: Cambridge Classical Studies, 1967.

BEIERWALTES, W. “Uni-Totalità. Abbozzo di questo concetto in Plotino e nel suo sviluppo storico”. In: *Pensare l'uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi* [Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte]. Trad. Maria Luisa Gatti, introdução de Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

_____. “Fondazione della problemática dell'identità e differenza in Plotino”. In: *Identität und Differenz*. Trad. Italiana Salvatore Saini. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 53-66.

_____. “L'autoriferimento Del pensiero: Plotino-Agostino-Ficino”. In: *Platonismus im Christentum*. Trad. Italiana Mauro Falcioni. Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 203-241.

_____. *Plotino, un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo spirito e l'uno*. Introduzione di Giovanni Reale. Trad. Enrico Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

BEZERRA, C.C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2006.

BORREGO, E. *Cuestiones plotinianas*. Granada: Facultad de Teología, 1994.

BRÉHIER, E. *La filosofía de Plotino*. Trad. Lucía P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

NARBONNE, J.-M. *Hénologie, ontologie ET Ereignis* (Plotin-Proclus-Heidegger). Paris: Les Belles Lettres, 2001.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

ZAMORA, J.M. *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

Artigos

CINER, P.C. “La presencia súbita de lo divino em Le pensamiento de Plotino y de Orígenes”. *Diakokhe* – Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana. Buenos Aires (1), 1998, p. 31-53.

FRAISSE, J.C. “Naturaleza, razón y conciencia según Plotino”. *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, v. XIX (1), 1986, p. 25-35.

MURILLO, I.J. “La uidad Del ente ¿logra Plotino a superar Parménides?” *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*. Universidad de Navarra (33), 2000, p. 217-227.

MOREAU, J. “Plotin et la tradition hellénique”. *Revue Internatinal de Philosophie*, n. 91. Paris: J. Vrin, 1970, p. 172-251.

PIGLER, A. "Plotin exegete de Platon? La question du temp". *Revue Philosophique*, n.1. Paris:Presses Universitaires de France, 1996, p. 107-117.

REALE, G. "Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino" *Anuario Filosófico*. Navarra: Universidad d Navarra (33), 2000, p.163-191.

Bibliografia secundária

ALVIRA, R. "Unidad y diversidad em El neoplatonismo Cristiano". *Anuario Filosófico*, 2000 (33), 29-41. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 39-40.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega* v. II. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.

CANDIDO, A. Literatura e cultura de 1900 à 1945. In: *Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária*. 6. ed. São Paulo: Nacional, 1980. p.109-129.

CASSIRER, E. *A filosofia das Formas Simbólicas*. Trad. Cláudia Cavalcanti, São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Linguagem e Mito*. Trad. Schnaiderman Boris, 4. ed. São Paulo:Perspectiva, 2006.

CORNFORD, F.M. *Platón y Parménides*. Trad. Francisco G. García. Madrid: Visor, 1989.

DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. Nacional: José Olympio, 1992.

_____. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988

ELIADE, M. *Imagens e Símbolos*, Trad. Sonia Cristina Tamer, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GARCÍA, P. *Plotino: hermenêutica y filosofia*. Salamanca: USAL, 1984.

GAISER, K. *La metafísica della storia in Platone*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Università Cattólica del Sacro Cuore, 1988.

GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofia griega*. Vol. V. Trad. Alberto M. González. Madrid: Gredos, 1978.

JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: edições 70, 2001.

KURI, M. G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003.

MERLAN, P. *Dal platonismo al neoplatonismo*. Trad. Italiana Enrico Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1975.

MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: edições 70, 1989.

NUNES, B. *Literatura e Filosofia* in Luiz Costa Lima, Rio de Janeiro: Francisco Alves, Vol.1, 1983, pp.188-207.

_____. “O autor quase de cor: lembranças filosóficas e literárias”. In *Cadernos de literatura brasileira: João Guimarães Rosa*, n^{os} 20 e 21, São Paulo: Instituto Moreira Salles, dezembro de 2006.

PAREYSON, L. *Verdade e Interpretação*. Trad. Maria Helena Nery Garcez, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Rilettura della metafísica dei grandi dialoghi allá luce delle “Doctrine non scritte”. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

_____. Platone, alla ricerca della sapienza segreta. Milano: Rizzoli, 1998.

SCHÜLER, D. *Literatura Grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. 2. ed. Nacional: José Olympio, 1999.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D’ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.