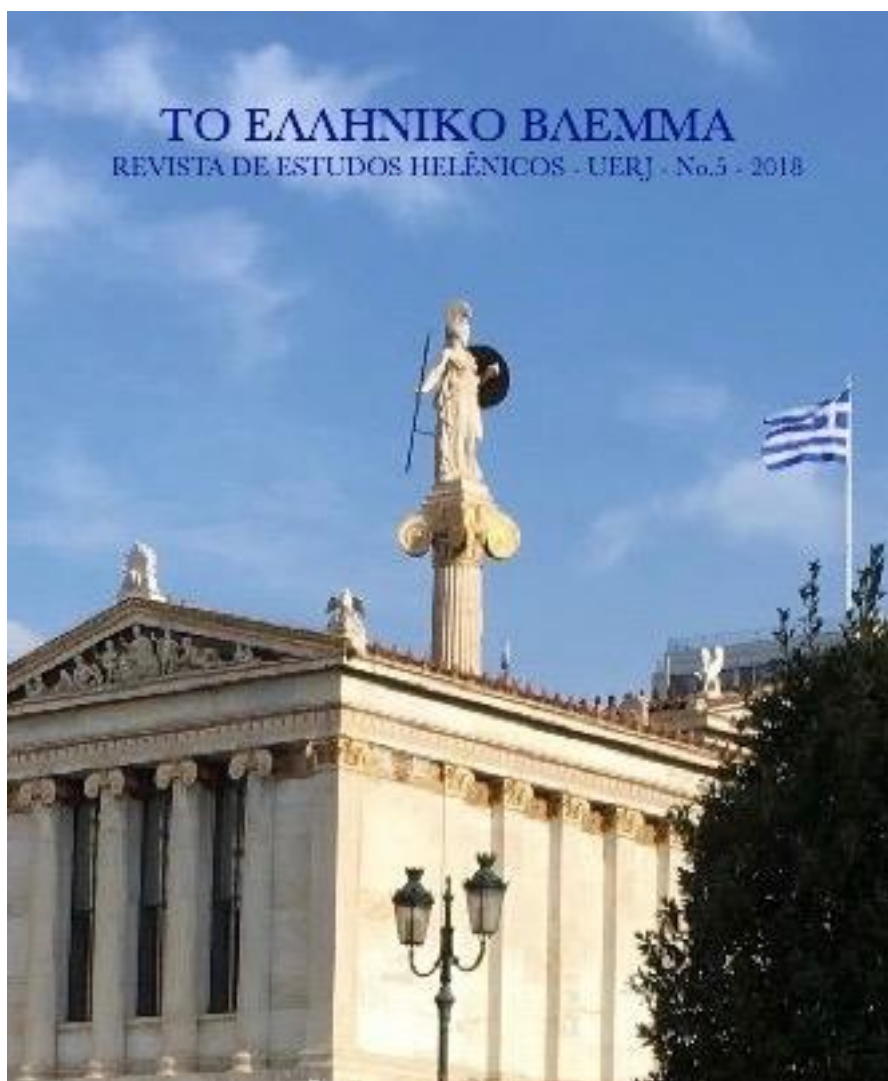


ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ
REVISTA DE ESTUDOS HELÊNICOS - UERJ - No.5 - 2018



As origens gregas da Hermenêutica e da Alegoria
The Greek Origins of Hermeneutics and Allegory

Brian Kibuuka – Universidade Estadual de Feira de Santana

Resumo

Este artigo aborda as origens do conceito de hermenêutica e as relações entre tal conceito e o deus Hermes. Aborda ainda a crítica à teologia homérica e hesiódica e a adoção da alegoria como estratégia interpretativa utilizada para preservar a teologia da crítica.

Palavras-Chave: Hermenêutica, Hermes, Alegoria, Teologia.

Abstract

This article discusses the origins of the concept of hermeneutics and the relationship between this concept and the god Hermes. It also addresses the criticism of Homeric and Hesiodic theology and the adoption of allegory as an interpretive strategy used to preserve the theology of criticism.

Keywords: Hermeneutics, Hermes, Allegory, Theology.

A hermenêutica, em suas origens ocidentais, deve, em alguma extensão, ao mito de onde ela extrai seu conceito e campo de significados.¹ A hermenêutica é, em suas origens, alusiva a *Hermês*, Hermes, deus grego sobre quem Hesíodo afirma:

Ζηνὶ δ' ἄρ' Ἀτλαντὶς Μαίη τέκε κύδιμον Ἑρμῆν, κήρυκ'
ἀθανάτων, ἱερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα.
Com Zeus, Maia, [filha] de Atlas, gerou o renomado
Hermes
arauto dos imortais, depois de subir ao leito sagrado
(HESÍODO, Teogonia 938-939)

Hermes, mensageiro divino, condutor das mensagens emitidas pelas divindades olímpicas, empresta a sua função e o seu nome para formar os vocábulos do campo semântico relacionado à comunicação e à interpretação de mensagens. Platão, em *Crátilo*, conecta etimologicamente *hermēnéa* [intérprete] ao nome do deus, afirmando:

Ἑρμογένης ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα, ἔτι γε ἐν ἐρόμενός σε
περὶ Ἑρμοῦ, ἐπειδὴ με καὶ οὐ φησιν Κρατύλος Ἑρμογένη
εἶναι. Πειρώμεθα οὖν τὸν Ἑρμῆν σκέψασθαι τί καὶ νοεῖ
τὸ ὄνομα, ἵνα καὶ εἰδῶμεν εἰ τί ὅδε λέγει. Σωκράτης ἀλλὰ
μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ
ἐρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον...

Hermógenes

Mas eu faço isso, ainda, perguntando-te acerca de Hermes, já que Crátilo diz que não sou Hermógenes. Tentemos em efeito examinar o que é Hermes e pense o nome, para que vejamos se diz algo.

Sócrates

Mas quanto a isso, é provável que Hermes seja algo acerca do discurso, seja intérprete [hermeneuta] e mensageiro... (PLATÃO, Crátilo 407e)

A conexão entre Hermes, mensagens, mensageiros, intérpretes e interpretações, é marcante na relação entre comunicação, leitura e interpretação dos gregos antigos. Hermes é o deus-companheiro dos mortais,² mestre dos caminhos e condutor de almas no Hades, arauto das mensagens para as profundezas.³ Amigo dos homens,⁴ ele é presença

¹ NEVILLE, B., "The Charm of Hermes: Hillman, Lyotard and the Postmodern Condition". In: *Journal of Analytical Psychology*, 1992, p. 339.

² HOMERO, *Iliada* 24.334-335.

³ ÉSQUILO, *Coéforas* 124-126.

⁴ ARISTÓFANES, *Paz* 392.

inclusive no silêncio entre interlocutores.⁵ O imaginário grego em torno de Hermes o vincula à leitura, interpretação e comunicação de mensagens porque:

Hermes também, mas de uma outra maneira, está ligado ao habitat dos homens e de modo mais geral à extensão terrestre. Ao contrário dos deuses longínquos, que residem em um além, Hermes é um deus próximo que frequenta esse mundo. Vivendo em meio aos mortais, em familiaridade com eles...⁶

Em suas origens gregas, a hermenêutica é devedora a Hermes porque Hermes é o deus do ‘entre’: é ele quem está entre o leitor e o texto; quem está entre o falante e o ouvinte; entre o intérprete e o interpretado.

Obviamente, destacamos aqui esta questão não para mencionar a mera crença no deus. O que nos importa, neste caso, são as relações culturais relacionadas ao imaginário pertencente ao campo da mediação de significados. Se há a emissão de mensagens e há a necessidade de compreensão, o esforço para que o processo comunicativo se dê é, na experiência grega, mediado.

O que se interpõe, porém, varia na Antiguidade: na Grécia Arcaica e em parte significativa da Clássica, é Hermes; após o platonismo, em seus desenvolvimentos, é *lógos*; para os cristãos, o Espírito de Deus. O que perdura é a necessária mediação para interpretação, especialmente de textos sagrados. Isso representa uma mentalidade, um modo ocidental de ser e explicar os limites e oportunidades nos jogos de linguagem. Hermes, nesse primeiro momento de interesse na narrativa, especialmente sob os códigos escritos, representa mais do que ritos, mitos e crenças: representa a iniciativa de enfrentar o jogo da linguagem e da comunicação, da interpretação e da compreensão – uma confissão indireta da dificuldade de interpretar.

⁵ PLUTARCO, *De garrulitate* 502f.

⁶ VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*, São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 191.

Hermes e hermenêutica em Banquete de Platão

O *Banquete* de Platão ilustra este ponto, atribuindo a outra figura “religiosa” a capacidade de interpretação da vontade dos deuses.⁷ Sócrates, no diálogo, alude a Diotima de Mantinea e a seus ensinamentos (*Banquete* 202d13-203a8). Diotima ensina que há um reino “daimônico” que preenche um espaço intermediário entre os deuses e seres humanos. Não é possível misturar deuses e seres humanos (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται [deus não se mistura com o homem] – 203a). Para que ambos possam se comunicar, isso se dá através da mediação daimônica: o *daïmon* atua intérprete e transmissor (ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν [intérprete e transmissor para deuses junto aos homens e para homens junto a deuses] – 202e). Ser hermeneuta, aqui, é exercitar a *mantiké* (do termo μάντις [*mántis*], ligado à mania, ao frenesi), a arte do vidente divinamente inspirado, do ser humano “daimônico”. Tal arte consiste em interpretar o conselho dos deuses. Observa-se, portanto, que perdura a ideia primária de mediação interpretativa, mas agora com um novo mediador.

A pluralidade de vocábulos ligados à ideia primeira de mediação, atribuída entre os gregos a Hermes, forma um conjunto constituinte do campo semântico que será assumido *a posteriori* pela disciplina hermenêutica. A rica terminologia inclui o substantivo *hermēneús*, ‘intérprete’, alusivo a quem expressa seu pensamento por meio de palavras. Inclui ainda o verbo *hermēneúō*, ‘traduzir’, ‘interpretar’. *Hermēneía*, por sua vez, é ‘interpretação’.

Crítica à teologia homérica e hesiódica

A reflexão disciplinar a respeito da interpretação e/ou compreensão de textos estava ausente ou era irrelevante na Grécia Clássica. Porém, a atenção devotada aos textos homéricos neste período e no período que segue, helenístico, culminou no desenvolvimento das primeiras críticas à mitologia homérica, aos primeiros exercícios filológicos e ao início dos

⁷ Religiosa, aqui, no sentido de *religare*, da capacidade de conectar dimensões distintas.

exercícios de crítica textual, três aspectos motrizes do desenvolvimento hermenêutico na Antiguidade.

Em relação às críticas aos deuses, tal é a reação à mitologia apresentada por Homero e Hesíodo, repleta de seres divinos cheios de imperfeições e faltas. Os séculos VI e V a.C., especialmente em Atenas, são marcados pela assunção de questões morais, cada vez mais relevantes na identidade cidadã da *pólis*, ao mesmo tempo em que a *Iliada*, *Odisseia*, *Teogonia*, *Trabalhos e Dias* são utilizadas como obras educativas, instrucionais, adotadas como referências para a instrução dos jovens.⁸ Religião e civilidade estão interconectados, pois o cosmo repleto de deuses dos gregos não opõe religioso e social, doméstico e cívico, divino e mundano. Conforme afirma Vernant:

Há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades. Assim, o culto não pode visar a um ser radicalmente extramundano, cuja forma de existência não tenha relação com nada que seja de ordem natural, no universo físico, na vida humana, na existência social. Ao contrário, o culto pode dirigir-se a certos astros como a Lua, à aurora, à luz do Sol, à noite, a uma fonte, um rio, uma árvore, ao cume de uma montanha e igualmente a um sentimento, uma paixão (*Aidós*, *Éros*), uma noção moral ou social (*Díke*, *Eunomia*).⁹

Essa ausência de oposições vincula o mito/rito à vida cotidiana – e os traços das práticas divinas que transgredem a moralidade cívica se tornam acentos que carecem de explicação e elucidação. A questão aqui é que o comportamento pouco exemplar dos deuses homéricos e hesiódicos são inadequados diante da moralidade cívica, e não tardou para que esses textos fossem submetidos à crítica – isso aconteceu ainda

⁸ Vernant afirma: “entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem corte nítido, assim como entre sobrenatural e natural, divino e mundano. A religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela. Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de “religião cívica”, é porque ali o religioso está incluído no social e, reciprocamente, o social, em todos os seus níveis e na diversidade dos seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso. Daí uma dupla consequência. Nesse tipo de religião, o indivíduo não ocupa, como tal, um lugar central. Não participa do culto por razões puramente pessoais, como criatura singular voltada para a salvação de sua alma. Exerce nele o papel que seu estatuto social lhe atribui: magistrado, cidadão, membro de uma *fratría*, de uma tribo ou de um demo, pai de família, matrona, jovem - rapaz ou moça - nos diversos aspectos de sua entrada na vida adulta. Religião que consagra uma ordem coletiva e que integra nesta, no lugar que convém, suas diferentes componentes, mas que deixa fora de seu campo as preocupações relativas a cada indivíduo, à eventual imortalidade deste, ao seu destino além da morte” (VERNANT, J.-P. Mito e Religião na Grécia Antiga, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 7-8).

⁹ VERNANT, J.-P. Mito e Religião na Grécia Antiga, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 5.

no século VI a.C. Um exemplo significativo para ilustrar tal ponto é a narrativa do adultério de Ares e Afrodite, cantado por Demódoco (*Odisseia* 8.266-366). Esse texto sofreu críticas em Platão (*República* 290b-c), Ateneu (3.122c) e nos *scholia* da *Paz* de Aristófanes (722) e *Odisseia* 8.333. Mas a crítica à teologia homérica e hesiódica não se limitou, em Xenófanes de Colófon (570-470 a.C.), a um episódio de moral questionável. A crítica precoce (século VI-V a.C.), veemente e generalizante do filósofo é a seguinte:

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε, ὅσα
παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἔστιν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦειν
tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo o
quanto junto aos homens é repulsivo e censurável
roubar, adulterar e fraudar uns aos outros
(XENÓFANES, fragmento DK 21 B 11 [em SEXTUS
EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.193])

A tentativa de encontrar nos poemas e narrativas fundantes um valor educativo também submete à crítica o mito,¹⁰ teatro,¹¹ os rituais da religião pública.¹² Até mesmo a historiografia é considerada assim: Heródoto não considerado apenas o pai da história, mas Plutarco o chama também de “pai da mentira”.¹³ Daí, é possível observar a razão porquê, na *República* de Platão, o estado proposto pelo filósofo é apresentado em uma narrativa estruturada, e a educação proposta para os jovens é cuidadosamente estruturada, programada e aplicada. O que se observa é que os mitos serão instrumentos de doutrinação do estado, que os usam para os seus propósitos.¹⁴

¹⁰ “O mito era o grande mestre dos gregos em todas as questões do espírito. Com ele, aprendiam moralidade e conduta: as virtudes da nobreza e o inestimável significado ou ameaça da *hybris*: e ainda sobre a raça, cultura e, até mesmo, política” (FINLEY, M. (org.). “Mito memória e História”. In: *Uso e abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 6.

¹¹ O poeta que compõe uma tragédia, uma comédia ou drama satírico participa de um concurso que demonstra ser ele um personagem social dotado de importância - alguém que, pela ilocução dramática, assume um papel social que o eleva ao *status* de educador da *pólis*. Ver: SEGAL, C. “O ouvinte e o espectador”. IN: VERNANT, J-P. *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 195.

¹² Afirma Tucídides que as atividades da cidade eram conduzidas de tal maneira “que toda a *pólis* fosse um exemplo de educação para a Grécia” TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UnB, 1986, 2.44.1.

¹³ PAGDEN, A. *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West*. New York: Random House, 2008, p. 6.

¹⁴ LINCOLN, B. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: Chicago University Press, 1999, p. 41.

O surgimento da interpretação alegórica

A constatação do problema moral relacionado à religião adquirida, compartilhada e crida em referência a Homero e Hesíodo,¹⁵ e a crítica filosófica aos deuses, provocou a solução mediante o recurso ao chamado método alegórico de interpretação. Quem o adotou pela primeira vez foi um contemporâneo de Xenófanes, Teagnes de Regium (DK 8 A 2).¹⁶ Teagnes atribuiu aos textos homéricos “significados mais profundos” (ὑπόνοιαι [*hypónoiai*]) além dos sentidos literais, transformando os deuses homéricos em nomes figurativos para entidades abstratas, para elementos físicos, para virtudes ou capacidades intelectuais. Era uma tentativa de salvar aquilo que, nos mitos, causava estranhamento.

O certo é que o sentido da compreensão surgida no âmbito da interpretação alegórica na cultura grega envolvia interpretações incertas, equívocas e insuficientes de significados textuais. Tal problema era resolvido de forma simples: o intérprete de textos gregos conta com o mediador entre os deuses e os seres humanos. A base disso está na crença grega de que os deuses se comunicavam com os seres humanos de forma indireta e implícita através de presságios, sinais e enunciados crípticos desvendados por oráculos inspirados. Tal crença está no cerne da religião grega. Assim afirma Heráclito:

ὁ ἄναξ οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

O senhor cujo oráculo está em Delfos nem fala, nem esconde, mas indica. (HERÁCLITO, DK 22 B 93 [em: PLUTARCO, *Sobre os oráculos da Pítia*]).

As mentes dos deuses eram significativamente inacessíveis para os seres humanos. Para acessar os sentidos, era necessário ler qualquer sinal disponível, na maioria das vezes com a ajuda de intérpretes profissionais. Tal é o campo de atuação do hermeneuta em suas origens:

¹⁵ Segundo HERÓDOTO 2.53: “Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μευ πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι: οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλῆσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῖναντες [pois quanto ao tempo de vida, parece que Homero e Hesíodo, mais antigos, nasceram 400 anos antes de mim e não mais. São eles que fizeram para os gregos uma teogonia e para os deuses deram epônimo, e repartiram honras e também artes, depois de sinalizarem suas imagens]”.

¹⁶ HERSMAN, A. B. *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, Chicago: Blue Sky Press, 1906, p. 10.

ao lado do arauto, do vate, do oráculo, ele comunica a partir do que recebe.

O pensamento antigo não considerava a hermenêutica uma disciplina teórica, nem mesmo a considerava um método de interpretação. A ação de interpretar é *téchnē*, é uma técnica/arte. Segundo Platão, em *Político*:

Νεώτερος Σωκράτης
πῶς;
Ἐένος
πωληθέντα που πρότερον ἔργα ἀλλότρια παραδεχόμενοι
δεύτερον πωλοῦσι πάλιν οἱ κάπηλοι.
Νεώτερος Σωκράτης
πάνυ μὲν οὖν.
Ἐένος
οὐκοῦν καὶ τὸ κηρυκικὸν φύλον ἐπιταχθέντ' ἀλλότρια
νοήματα παραδεχόμενα αὐτὸ δεύτερον ἐπιτάττει πάλιν
ἑτέροις.
Νεώτερος Σωκράτης
ἀληθέστατα.
Ἐένος
τί οὖν; εἰς ταῦτόν μείζομεν βασιλικὴν ἐρμηνευτικῆν;
Jovem Sócrates
Como?
Estrangeiro
Adquirindo mercadorias primeiro feitas por outros,
depois os comerciantes vendem para terceiros.
Jovem Sócrates
Em efeito, é assim.
Estrangeiro
Assim também a família do arauto recebe decisões de
uns, depois as comunica novamente para outros.
Jovem Sócrates
É verdade.
Estrangeiro
Então? Por isso nós confundimos rei com
intérprete...? (PLATÃO, *Político* 260d11)

Esta citação relaciona vários ofícios a partir da ótica da diferença: é necessário diferenciar vendedores, revendedores e produtores; arautos, pessoas que decidem e comunicam as decisões aos arautos e receptores da mensagem; reis e intérpretes.

O *hermēneutiké* é, portanto, um “intérprete”, cujo ofício se relaciona com poderes decisórios divinos e humanos. Assumir tal ofício envolve, segundo Platão, em *Epinomis*, uma capacidade que não é adquirida

mediante treinamento e instrução, mas a aquisição de sabedoria. Afirma Platão:

πάντων ἀπεργαστική, χαλκεία τε καὶ ἡ τῶν τεκτονικῶν καὶ πλαστικῶν αἰπλεκτικῶν καὶ ἔτι συμπάντων ὀργάνων παρασκευή, δῆμῳ τὸ πρόσφορον ἔχουσα, ἀλλ' οὐκ ἐπ' ἀρετῇ λεγομένη. καὶ μὴν οὐδ' ἡ σύμπασα θηρευτική, πολλή περ καὶ τεχνικὴ γεγνουῖα, τό γε μεγαλοπρεπὲς σὺν τῷ σοφῷ οὐκ ἀποδίδωσιν. οὐ μὴν οὐδὲ μαντικὴ γε οὐδ' ἑρμηνευτικὴ τὸ παράπαν: τὸ λεγόμενον γὰρ οἶδεν μόνον, εἰ δ' ἀληθές, οὐκ ἔμαθεν. ὅτε δὴ τὴν τῶν ἀναγκαίων ὀρῶμεν κτῆσιν διὰ τέχνης μὲν...

De todos da carpintaria, ferreiros e também das modelagens e tecelagens e instrumentos e ainda o fabrico de todos os instrumentos, para o povo tem utilidade, mas sobre ela não se fala de virtude e nem todo conjunto da caça, nascida de muita e variada técnica, não dá grande direito com o sábio, nem vaticínio nem interpretação diante de todas as coisas: pois o intérprete sabe apenas, porém na verdade, não aprendeu. Por que nós vimos que as coisas úteis se adquirem através da técnica... (PLATÃO, *Epinomis* 975c6)

Mais uma vez, Platão faz uma descrição de ofícios. Porém, agora, considera-se tanto a mântica, quanto a interpretação, algo que se sabe sem instrução formal, distintamente do ofício do ferreiro, do carpinteiro, da caça, *téchnai* adquiridas com instrução, mas que não são necessariamente próprias da sabedoria.

Logo, o hermeneuta, em suas origens, está relacionado ao vidente e ao sábio: ele é um intérprete humano e divino. Logo, sabedoria não é, necessariamente, técnica.

Indícios antigos de rejeição à alegoria

A suspeita sobre os deuses desde o século VI a.C. coincide com o período da tentativa de estabilização dos textos homéricos para servir à vida cívica nas cidades gregas. A necessidade de utilização de tais textos na educação dos cidadãos e na construção da identidade coletiva explica o recurso à interpretação alegórica, que se tornou muito importante para apaziguar a relação tensa entre a moralidade cívica grega, especialmente

ateniense, e os textos da tradição teológica, cujo conteúdo confrontava tal moralidade.

Não obstante a explicação alegórica dos pontos escandalosos da tradição homérica (e também hesiódica), é possível observar ainda iniciativas de rejeição a este modelo interpretativo. Platão, por exemplo, afirma:

τὰ παιδιά εὐθὺς καὶ γέρουσι καὶ γραυσί, καὶ
πρεσβυτέροις γιγνομένοις καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγὺς τούτων
ἀναγκαστέον λογοποιεῖν. Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὕεος καὶ
Ἥφαιστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ
τυπτομένη ἄμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος
πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν
ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος
οὐκ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ' ἂν
τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά
as crianças rapidamente para anciãos e para velhas,
e para os que são mais velhos e os poetas compõem
perto deles coisas necessárias. Hera, [posta] em
correntes pelo filho, e Hefesto jogado do céu pelo pai,
estando a ponto de sofrer ofensas pela mãe, e as
guerras dos deuses, todas quantas Homero fez, não
são admitidas na cidade, nem as feitas com
significados secretos, nem sem significados secretos.
Pois não há jovem para julgar assim que haja um
significado secreto ou não, mas o que puder receber
em tal idade das opiniões é difícil de apagar (PLATÃO,
República 2.378d3–8)

A questão da necessidade de uma instrução sólida e segura para a juventude, fundamental para Platão (especialmente na *República*), justifica a rejeição do dispositivo de interpretação ineficiente. Portanto, ainda que a interpretação alegórica consiga se mostrar fiel à intenção de Homero, o risco de uma instrução não ter lastro no próprio discurso (uma instrução ἐν ὑπονοίαις [*en hyponoíais*]) faz com que se despreze a alegoria como recurso. Mais ainda do que isso: o efeito potencialmente desmoralizante de Homero sobre a juventude deve sofrer rejeição na cidade ideal proposta por Platão.

Mesmo assim, interpretação não é, nem mesmo em Platão, traduzir fielmente aquilo que foi dito. A alegoria, rechaçada ou não, era mais uma das evidências da irrelevância da racionalidade positiva moderna na Antiguidade. Mesmo a rejeição da alegoria não faz a hermenêutica

platônica, por exemplo, coincidir com o sistema racional subjacente às culturas modernas, geralmente pós-religiosas, imbuídas de vigor científico, convicção racional e outros tantos recursos. A hermenêutica da Antiguidade continua sendo, inclusive em Platão, uma dádiva divina, como os oráculos, os vaticínios e os mantes.

Para além da alegoria: o vocabulário “hermenêutico” de Aristóteles

Quanto a Aristóteles, sua insistência na “*hermēneía* mais clara” deixou-o com pouco interesse nas *hypónoiai*, nas interpretações alegóricas. Aristóteles, no terceiro livro de sua *Retórica*, no início do capítulo dois, afirma que “ser sábia” [σοφῆ εἶναι (*saphè eīnai*)] é a principal virtude da λέξις [*léxis* – fala, discurso]. O mesmo é dito no início do capítulo 22 de sua *Poética*. Porém, um componente moral se destaca no pensamento de Aristóteles sobre a linguagem e sua interpretação. A “linguagem suja” (αἰσχρολογία [*aischrologia*]) das comédias antigas (p. ex., de Aristófanes) e a “insinuação” da comédia nova (p. ex., de Menandro) são formas de comunicar uma determinada interpretação da realidade social, mas Aristóteles considera a última forma de riso mais educada (*Ética a Nicômaco* 1128a20-25). Logo, o teatro é uma *práxis* interpretativa, simbólica, mas deve ser julgado segundo sua adequação à moral.

O componente da moralidade se irradia em outros campos da teoria da linguagem de Aristóteles. A metáfora é vista por Aristóteles com bons olhos porque ela evita a vulgaridade na expressão, especialmente quando a metáfora tem clareza (em grego, δῆλον [*dēlon*] - *Retórica* 3.2.8, 1405b). Sendo assim, transferir bem um significado de um contexto para outro, tanto para construir uma metáfora, quanto para observar a partir dela a ideia, tem relação mais com a clareza da linguagem e a adequação social da mesma do que com regras de construção de discurso e interpretação. Aristóteles, portanto, apresenta uma interpretação em um campo distinto dos seus predecessores: interpretar é enxergar semelhanças em relação a algo representado pela linguagem (παρὰ ὁμοιον θεωρεῖν [*hómoion theōreîn*], *Poética* 59a7-8). A este respeito, a poética de Aristóteles pode ser caracterizada como fundamentalmente anti-hermenêutica, ao menos

no que se entende ser hermenêutica até aqui: uma *téchnē* do campo da sabedoria (*sophía*).

A noção radicalizada de Aristóteles em relação à hermenêutica está presente no seu vocabulário filosófico. Seu uso do termo grego *hermēneía* é: “verbalização”, “enunciação” e “articulação linguística” – jamais “adivinhação”, “decifração” ou “decodificação”. Antes de Aristóteles, é possível encontrar traços tênues desse significado em *Íon* de Platão: nesta obra, o tipo de “interpretação” praticada pelos poetas e rapsodos são a expressão verbal e a vocalização, não a explicação ou a elucidação do sentido de um mito. Aristóteles, no seu tratado sobre articulação discursiva e sintaxe linguística, *Peri hermēneías* (*Sobre a interpretação*), apresenta mais claramente seu pensamento “hermenêutico”. A famosa abertura do trabalho de Aristóteles indica seu ponto de partida – ele é fundamentalmente não-hermenêutico:

Os enunciados vocais [τὰ ἐν τῇ φωνῇ (*tà en tēi phōnēi*)] são símbolos [σύμβολα (*sýmbola*)] de experiências [παθήματα (*pathémata*)] na alma, e os sinais escritos são símbolos de enunciados vocais. Assim como os sinais escritos não são os mesmos para todos, as vocalizações não são as mesmas; mas as experiências primárias na alma que elas significam são as mesmas para todos, assim como as coisas [πράγματα (*prágmata*)] às quais essas experiências se conformam [ὅν ὁμοιώματα (*hōn... homoiómata*)]. (ARISTÓTELES, *De interpretatione* 1.16a3-8)

Em suma, para Aristóteles, os pensamentos propositalmente estruturados são em si mesmos “interpretações” discursivas da realidade. Tais estão propensos ao erro,¹⁷ pois não são meramente “simbólicas”, mas sim uma maneira natural pela qual a consciência “se conforma” à realidade e, portanto, se move em um meio universal. Se a consciência for inconsciente, há o erro – que significa, antes de tudo, não-equivalência.

¹⁷ ARISTÓTELES *De anima* 3.3.427b16-429a9; 3.6.430a26-b30; *De interpretatione* 1.16a9-18.

Conclusão

Platão rejeitou a alegoria e Aristóteles reduziu a interpretação ao nível gramatical. Ainda assim, a alegoria se tornou um instrumento fundamental de interpretação, seja nas leituras de Homero feitas por filósofos pré-socráticos (especialmente Anaxágoras de Clazomenae e Metrodorus of Lampsacus), seja no uso do recurso pelos escritores do período helenístico (Heráclito Homericus, Pseudo-Plutarco) ou mesmo na Antiguidade Tardia pelos neoplatonistas (especialmente Porfírio). Porém, é na exegese bíblica, tanto da Bíblia Hebraica/Antigo Testamento com Filo de Alexandria, seja no Antigo e Novo Testamentos com Marcião e os Marcionitas, Orígenes, Cassiano e Agostinho, que é possível constatar facilmente que o método alegórico se tornou predominante na teoria e prática da interpretação, tendência que vigorou até o período medieval.¹⁸ Mas esse é outro assunto, cujas implicações dependem, em grande monta, da discussão preliminar do tema em Platão e Aristóteles, principalmente – discussão presente neste artigo, cujas conclusões passam pelas relações intrínsecas entre interpretação, religião e filosofia.

Referências

- DAWSON, D. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- FINLEY, M. (org.). *Uso e abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- HERSMAN, A. B. *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, Chicago: Blue Sky Press, 1906.
- LINCOLN, B. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- NEVILLE, B., “The Charm of Hermes: Hillman, Lyotard and the Postmodern Condition”. *Journal of Analytical Psychology*, 1992, p. 337-353.
- PAGDEN, A. *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West*. New York: Random House, 2008.
- VERNANT, J.-P. *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994.
- VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*, São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- VERNANT, J.-P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

¹⁸ DAWSON, D. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press, 1992, p. 52-72.