

COIMBRA • 2019

64

BOLETIM DE **ESTUDOS
CLÁSSICOS**

ASSOCIAÇÃO
PORTUGUESA
DE ESTUDOS
CLÁSSICOS

INSTITUTO
DE ESTUDOS
CLÁSSICOS

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

“OS MITOS IMITAM OS PRÓPRIOS DEUSES”: PROJETO ALEGÓRICO E APROPRIAÇÕES MITOLÓGICAS EM *SOBRE OS DEUSES E O MUNDO*, DE SALÚSTIO

“THE MYTHS IMITATE THE GODS THEMSELVES”:
ALLEGORICAL CONCEPTION AND MYTHOLOGICAL APPROPRIATIONS IN SALLUSTIUS’ *ON THE GODS AND THE WORLD*

PEDRO BARBIERI

FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

PEDRO.BARBIERI.ANTUNES@USP.BR

ORCID.ORG/ 0000-0003-2821-9058

55

ARTIGO RECEBIDO A 21/12/2018 E APROVADO A 26/07/2019

Resumo: Pretendo apresentar os expedientes retóricos empregados por Salústio em seu *Sobre os Deuses e o Mundo* (séc. IV d.C.) de modo a investigar de que forma ele se insere na tradição de interpretação alegórica dos mitos e ainda indicar com quais pressupostos ele trabalha. Para tanto, examino os capítulos iniciais de sua obra e analiso os pontos principais de sua definição de mito, a necessidade de uma abordagem filosófica do mito e a tipologia mitológica que ele traça, alinhando essas passagens ao escopo mais amplo de todo o seu tratado.

Palavras-chave: Salústio, *Sobre os Deuses e o Mundo*, mito, alegoria.

Abstract: I intend to present the rhetorical stratagems employed in Sallustius' *On the Gods and the World* (4th century AD) in order to investigate how he partakes in the tradition of allegorical interpretation of myths and also to illustrate the assumptions with which he works. To do so, I examine the opening chapters of his work and analyze the main points of his definition of myth, the need for a philosophical approach to myths, and the mythological typology he draws, aligning these passages to the broader scope of his whole treatise.

Keywords: Sallustius, *On the Gods and the World*, myth, allegory.

1 INTRODUÇÃO¹

56 Inevitavelmente, por estar sempre circunscrito a um contexto ou se inserir em determinada tradição, por tese ou antítese, todo o *corpus* de conhecimento em processo de irradiação ou mesmo em sua própria origem acaba por ter que lidar com mais do que seus próprios princípios e conjecturas. Impedido de isolar-se completamente, diversas estratégias podem ser tomadas, seja pela negação do objeto em diálogo, seja pela sua reinterpretação, conciliando-o à sua própria doutrina ou posicionamento².

Um breve excurso historiográfico a respeito dos mitos demonstra o malabarismo ao qual eles estiveram sujeitos por parte de diversas tendências de pensamento, revisitando o passado em benefício do presente,

1 O presente estudo é resultado do curso de pós-graduação em Letras Clássicas “A Prática Mitográfica entre Gregos e Romanos”, ministrado pelo Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP), durante o segundo semestre de 2018. Agradeço a ele tanto pelo próprio curso, que me inspirou a trabalhar com Salústio, quanto pelos instigantes debates acerca de mitografia e filosofia antiga. Agradeço também ao parecerista anônimo pelos comentários feitos. Todos os erros remanescentes no texto são de minha responsabilidade e autoria.

2 Parto aqui de alguns apontamentos de Skinner (1969), como o seu conceito de “falácia de domesticação”. Sobre esse tema, Tate resume de forma precisa: “the process of reading doctrine into the myths goes on side by side with the process of remoulding and extending the myths for one’s own purposes” (1927: 215).

atualizando o remoto para legitimar o contemporâneo. Há uma espécie de cadeia revisionista (alegorizante ou historicizante) e contrarrevisionista que atravessa a recepção mais antiga das fontes épicas (homéricas, hesiódicas e rapsódicas em geral) durante o período clássico até o Império Bizantino e a Renascença³. Entretanto, essas correntes hermenêuticas estariam sujeitas a toda espécie de falibilidade, interesses particulares e subjetivismos que delimitariam os horizontes de consciência dos intérpretes e mitógrafos, cada qual ao seu modo, de sorte que ler tais exegeses dos mitos pode eventualmente revelar mais sobre os próprios exegetas do que sobre os objetos em análise.

Disso se observa uma premissa inicial: antes da interpretação há sempre o objeto interpretado. Antes do comentador, o comentado. No caso, para usar uma terminologia trivial dessa área de estudo, antes do *logos* sobre o *mythos* existir, há o próprio *mythos* e, para que haja o *logos*, ele deve vislumbrar no *mythos* algo que permita a sua existência, ou seja, frestas na tecitura das narrativas mitológicas nas quais o discurso e certa explanação se façam necessários. Há aqui uma espécie de contraposição e complementaridade. A depender de alguns autores, a exposição racional poderia “substituir” ou “aprimorar” o mito, revelando camadas subjacentes que teriam sido mal lidas por comentadores contemporâneos ou anteriores. Por vezes, contudo, os elementos mitológicos e racionalizantes (ou mesmo filosóficos) estariam tão entrelaçados que distingui-los poderia até mesmo se tornar um processo artificial, uma vez que, com o passar do tempo, uma esfera passaria a se alimentar da outra para se desenvolver, compartilhando de alguns de seus caracteres⁴.

Um dos principais expedientes de que o discurso filosófico lança mão para trabalhar com os mitos é a ideia de alegoria. Trata-se de um recurso cruzado, que tenta estabelecer uma ponte entre a letra do mito e um subtexto especulativo ou transmissor do que se queria por verdade.

3 Um vasto e compreensivo panorama desse processo é apresentado em Brisson (2014).

4 Cf. Naddaf (2009).

Haveria uma dissonância entre a expectativa da audiência e os elementos constituintes do mito, o que é pontuado por Brisson (2014: 284-285):

A maior parte dos filósofos e dos historiadores quis, acima de tudo, “salvar os mitos”, tentando discernir, sob seu sentido literal, que podia chocar em um plano moral ou parecer ridículo em um plano científico, um sentido profundo em conformidade com as doutrinas mais recentes nos domínios da moral, da psicologia e até mesmo da física.

De modo a suspender o conflito entre o mito idealizado e o mito em si, os comentadores passaram a recorrer à ideia binômica de que as narrativas mitológicas comportariam simultaneamente uma leitura *latente* e outra *patente*. Caberia, no caso, ao filósofo deslindar a subnarrativa oculta sob o sentido mais manifesto da narrativa conhecida, o que, é evidente, poderia estar submetido a recortes tendenciosos por parte do hermeneuta ou, claro, a uma pareidolia conceitual, duas formas do que seria possível denominar de *superinterpretação*⁵.

58

Entra em cena Salústio, cuja identidade é um pouco disputada em virtude de dois indivíduos homônimos terem participado da comitiva do imperador Juliano, em meados do séc. IV d.C.⁶ Uma vez participando da tradição platônica e, mais especificamente, neoplatônica durante a Antiguidade Tardia, Salústio estava numa posição de não somente fazer a manutenção das narrativas mitológicas a partir de uma perspectiva que legitimasse os seus interesses teóricos, mas também deveria de

5 O termo “superinterpretação” é próprio do vocabulário de Umberto Eco (2012), ainda que a exposição desses dois pontos especificamente (recorte e pareidolia) seja particular deste artigo e não esteja contemplada no livro de Eco da mesma forma. O problema mais evidente do recorte seria entregar-se a uma falácia *ad hoc*. No caso da pareidolia, penso em um reconhecimento equivocado de padrões e conceitos na leitura dos fatos ou fenômenos em decorrência de uma pré-determinação subjetiva ou investigativa. Em ambos os casos, vê-se o que se quer visto, amiúde ultrapassando o horizonte necessário, causal ou consequencial, do objeto.

6 Para esse debate, com argumentação convincente, cf. Rochefort 2003: x-xxi.

alguma forma proteger os valores pagãos do Cristianismo que florescia nesse período, uma vez que os seguidores da Escola de Atenas buscavam propagar as suas ideias também como um exercício político de resposta ao contexto social e religioso da época⁷. É justamente nesse contexto e tendo como justificativa o intervalo anacrônico tratado por Brisson entre expectativa (modelo teórico, moralidade historicizada) e o próprio objeto analisado (mito de fato) que Salústio irá apresentar um motivo para a existência da leitura alegórica (3.4):

Ἄλλὰ διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασιν; Ἡ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἴνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἢ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἠγήσῃται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρητον εἶναι νομίσῃ;

Mas por que eles [sc. os poetas e filósofos] mencionam nos mitos casos de adultério, furtos, aprisionamentos paternos e demais absurdos? Acaso não é isso algo digno de espanto, feito com o propósito de que a alma, por força do absurdo manifesto, prontamente suponha que as palavras são véus e julgue que a verdade é inefável?⁸

Desde as interpretações de cunho evemerista e xenofaniano, diversas formas de contestação às narrativas mitológicas despontavam, de modo que o ateísmo passava a se tornar também um problema. Da mesma forma, haveria abordagens filosóficas que, no entendimento salustiano, estariam sendo negligentes no trato de elementos religiosos nos enredos mitológicos⁹. Diante disso, o que se verifica é que Salústio, na condição

7 Van den Berg 2001: 93; Rochefort 2003: xxiv; Brisson 2014: 191; Agosti 2015: 206.

8 Todas as traduções do texto são minhas. Sigo a edição estabelecida por Rochefort (2003). Para essa mesma linha de raciocínio, cf. Proclo, *in Plat. Rem Publ.* 1, 85-16-26.

9 Cf. Sallust. 18 e 19, capítulos nos quais o autor discorre sobre os ateus e pecadores em geral, demonstrando que tratava-se também de uma preocupação sua quando da redação do texto.

de defensor dos mitos, faz uso da própria arma com a qual os mitos eram atacados para superar os seus acusadores e para demonstrar um germe das verdades que ele próprio defendia nessas narrativas. Em vez de defender a mitologia por meio da própria mitologia (material intrínseco), ele o faz por intermédio da *filosofia*. O elemento “racional”, que em hipótese estaria em disputa com o mitológico, é empregado como arsenal para apresentar o valor do mito, que seria sua “antítese”. Esse expediente conciliatório adotado por Salústio, no qual convergem *mythos* e *logos*, e que deveria superar tais antinomias categóricas e idealmente excludentes entre si é justamente a alegoria, recurso amplamente empregado desde Teágenes de Régio (séc. VI-V a.C.) e o *Papiro de Derveni* (séc. V-IV a.C.)¹⁰.

Tendo em mente essa conjuntura brevemente delineada, pretendo apresentar os mecanismos adotados por Salústio nos capítulos iniciais do seu tratado *Sobre os Deuses e o Mundo* para analisar as estratégias empregadas tendo em vista o reaproveitamento dos mitos em prol do seu próprio projeto e, ao mesmo tempo, a sobrevivência do seu ecossistema especulativo¹¹.

10 Cf. Gazzinelli 2007; cf. em especial cols. XVII-XXI, nas quais o comentador anônimo expõe como, por meio dos nomes divinos outorgados por Orfeu, cada divindade corresponderia a um aspecto profundo da realidade ou da esfera transcendental, de modo que onomástica alegórica e especulação teológica estariam implicadas uma na outra. Esse mesmo argumento paretimologizante aparecerá em Salústio (4.2, 4.8). Para mais sobre a tradição da leitura alegórica dos mitos, além do texto de Brisson (2014) amplamente adotado neste estudo, cf. Tate 1927, que já vê a ideia de alegoria nos textos de Ferécides e Heráclito, os quais, por sua vez, seriam antecessores dos mitógrafos nessa prática.

11 O foco do meu trabalho é principalmente metodológico, tendo em vista o possível rastreio de alguns estratagemas empregados por Salústio até o período clássico. Trata-se de uma arqueologia da formalidade da argumentação, não de seu preenchimento. Há uma tradição alegórica que precede o autor e da qual ele se utiliza, assim como os seus contemporâneos médio e neoplatônicos, que não estão em causa, uma vez que abordo o texto por uma contextualização retórica e não sincrônica ou conteudística. A análise diacrônica que proponho atende à ideia de “des-particularizar” o itinerário salustiano de modo a apresentar o processo pelo qual expedientes argumentativos disponíveis e incaracterísticos de uma doutrina são reaproveitados por seus adeptos, seja de forma deliberada ou irrefletida.

2 PROGRAMA E PRESSUPOSTOS

Nos capítulos iniciais de seu tratado, Salústio apresenta um esboço das principais diretrizes que norteiam o seu pensamento. O primeiro capítulo fala dos pré-requisitos por parte do ouvinte para adquirir um conhecimento que corresponda à ideia correta acerca da estrutura cósmica e divina (1.1):

Τοὺς περὶ Θεῶν ἀκούειν ἐθέλοντας δεῖ μὲν ἐκ παίδων ἦχθαι καλῶς, καὶ μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι δόξαις· δεῖ δὲ καὶ τὴν φύσιν ἀγαθὸς εἶναι καὶ ἔμφονας, ἵνα ὁμοίον τι ἔχωσι τοῖς λόγοις· δεῖ δὲ αὐτοὺς καὶ τὰς κοινὰς ἐννοίας εἰδέναι. (...) οἷον ὅτι πᾶς Θεὸς ἀγαθός, ὅτι ἀπαθής, ὅτι ἀμετάβλητος. (...)

“Aqueles que desejam se instruir sobre os Deuses devem ser bem guiados desde a infância e não ser nutridos com opiniões ignaras. É necessário também que sejam bons por natureza e sensatos, para que possuam certa semelhança com os ensinamentos. É necessário ainda que eles tenham conhecimento das concepções comuns (...), a saber: que todo Deus é bom, impassível e imutável. (...)”

61

Por ora, gostaria de destacar um elemento dessa passagem. Está implícita aqui uma perspectiva claramente neoplatônica do aprendizado: o discípulo deveria participar em certo grau da mesma natureza dos ensinamentos, ou seja, trata-se do conceito de *sympatheia*, um campo de afinidade ou experiência em comum por meio do qual entes de graus ontológicos distintos poderiam ser irmanados em virtude do compartilhamento de uma mesma natureza, garantindo a inserção do particular no universal e vice-versa¹². Tal associação por meio de um índice interseccionável de equidade constante seria o fundamento de

12 Cf. Van den Berg 2001: 70-76, 94-5; Burns 2004: 114-116.

uma real compreensão, por exemplo, da esfera divina. O indivíduo que também nutrisse em si algo do universal estaria mais apto para aprender sobre esse mesmo universal. O argumento da *sympatheia* será retomado mais adiante por Salústio (3.2-3), dando ênfase especial à natureza dos mitos, que seria compatível com a própria natureza dos deuses.

O segundo capítulo, por sua vez, apresenta quais seriam as qualidades da *essência* divina. Trata-se, em suma, de uma cartilha de pressupostos que deveriam ser tomados como ponto de partida e ponto de chegada de toda especulação acerca dos deuses. O material mitográfico haveria de ser lido por essa chave para o melhor entendimento das narrativas divinas (2.1-3):

(...) αἱ τῶν Θεῶν οὐσίαι οὐδὲ ἐγένοντο, τὰ γὰρ αἰεὶ ὄντα οὐδέποτε γίνονται, αἰεὶ δὲ εἰσίν, ὅσα δύνάμιν τε ἔχει τὴν πρώτην καὶ πάσχειν οὐδὲν πέφυκεν. Οὐδὲ ἐκ σωμαίων εἰσί· καὶ γὰρ τῶν σωμαίων αἱ δυνάμεις ἀσώματα. Οὐδὲ τόπων περιέχονται, σωμαίων γὰρ τοῦτό γε, οὐδὲ τῆς πρώτης αἰτίας ἢ ἀλλήλων χωρίζονται, ὥσπερ οὐδὲ νοῦ αἱ νοήσεις, οὐδὲ ψυχῆς αἱ ἐπιστήμαι, οὐδὲ ζῶου αἱ αἰσθήσεις.

“(...) As essências dos Deuses jamais foram engendradas, pois aquilo que existe sempre não pode ter sido engendrado jamais, mas existe sempre tudo aquilo que possui a potência primeira e, por natureza, nada sofre. Sequer são constituídas de corpos, pois até mesmo as potências dos corpos são incorpóreas. Tampouco são circunscritas pelo espaço, pois isso é próprio dos corpos, e elas não se separam nem da causa primeira nem umas das outras, tal qual os pensamentos não se separam do intelecto, nem os conhecimentos, da alma, nem as sensações, da vida.”

Salústio prepara aqui o terreno para o capítulo subsequente, no qual irá se lançar claramente em direção à problemática mitológica. Para o autor (3.1), os antigos teriam como que permutado tais ensinamentos

pela representação diegética dos deuses. Fica evidente outro pressuposto com o qual ele trabalha: a ideia de que as qualidades divinas mencionadas no segundo capítulo seriam *anteriores* aos próprios mitos antigos os quais ele se propõe analisar. Esse itinerário é uma forma de o filósofo indicar que ele estaria transmitindo determinadas verdades de forma menos contaminada e mais pretérita do que os mitos, os quais teriam ocultado a realidade com a roupagem das narrativas alegóricas¹³. Nesse sentido, a antiguidade de um ensinamento estaria em direta proporção à sua verdade. Quanto mais remoto o preceito, maior seria a sua legitimidade¹⁴. Portanto, implicada nessa argumentação, há uma questão de disputa de autoridade entre Salústio e os próprios mitos que ele busca examinar. Ele os trata com reverência, porém deixa claro que a verdade que ele apresenta circunscreveria os mitos, e não o contrário. Por entender os bastidores da criação mitológica e ter acesso direto à realidade que os mitos revelam, Salústio, o exegeta, seria maior do que as narrativas divinas, seu objeto de exegese.

Na continuação do terceiro capítulo, outras considerações são apresentadas. Ao partir da premissa de que os mitos apenas encobririam os ensinamentos a respeito das essências divinas, Salústio pretende ver neles indícios de um *projeto pedagógico*. Ou seja, o suporte escolhido pelos antigos teria uma utilidade. Cito agora na íntegra a seção inicial desse capítulo (3.1):

13 Cf. Proclo, *in Plat. Rem Publ.* I, 74, 16-30 e ainda *in Eucl.* 22.9-16, com comentários pertinentes em Brisson 2014: 184-186 e Martjin 2010: 196-199.

14 Na mesma linhagem lógica do que mais tarde culminaria no conceito ficiniano de *prisca theologia*; cf. Bernabé 2012: 14; Hanegraaff 2012: 7-12. Ainda assim, essa argumentação não é exclusiva de tendências de pensamento esotéricas, mas, tomando a terminologia de Hartog (2014), poderíamos pensar que se trata apenas de uma forma específica de um regime de historicidade passadista, de modo que aquilo que fosse mais recuado no tempo teria mais prestígio e predominância com relação ao presente, como era o caso também nos arrazoados cicerianos e aristotélicos (o passado como exemplo). Porém, no caso de Salústio e outros autores de mesmo pendor, haveria outra motivação latente.

Τί δήποτε οὖν τούτους ἀφέντες τοὺς λόγους οἱ παλαιοὶ μῦθοις ἐχρήσαντο, ζητεῖν ἄξιον· καὶ τοῦτο πρῶτον ἐκ τῶν μύθων ὠφελῆσθαι τό γε ζητεῖν, καὶ μὴ ἀργὸν τὴν διάνοιαν ἔχειν. Ὅτι μὲν οὖν θεοὶ οἱ μῦθοι ἐκ τῶν χρησαμένων ἔστιν εἰπεῖν· καὶ γὰρ τῶν ποιητῶν οἱ θεόληπτοι καὶ τῶν φιλοσόφων οἱ ἄριστοι, οἳ τε τὰς τελετὰς καταδείξαντες καὶ αὐτοὶ δὲ ἐν χρησμοῖς οἱ θεοὶ μῦθοις ἐχρήσαντο.

“Assim sendo, é digno que investiguemos por que os antigos deixaram de lado esses ensinamentos e fizeram uso dos mitos. E um primeiro benefício oriundo dos mitos é justamente a investigação e o fato de não mantermos nossa inteligência inerte. Por certo, é possível dizer que os mitos são divinos graças àqueles que os utilizaram: de fato, dentre os poetas, aqueles inspirados pelos deuses; dentre os filósofos, os melhores, os quais transmitiram os rituais iniciáticos; e os próprios Deuses fizeram uso de mitos em seus oráculos.”

64

No que Salústio vê como uma conjuntura de fundo didático, há três elementos a serem considerados: 1) o suporte ou modo, 2) os autores antigos ou fontes e 3) a própria utilidade. Por *suporte* entendendo o que ele vê como uma escolha dos antigos de lançarem mão dos mitos como plataforma de reflexão para verdades divinas. Do que se vê no trecho citado, o filósofo deduz uma vantagem inicial do ocultamento diegético da verdade: ele faz com que o pensamento tenha que ser ativo e busque um sentido latente (propriamente filosófico) para além das aparências. Assim sendo, o mito corresponderia a um *exercício de especulação*, para que o intelecto, acostumado a se comportar de forma imediatista e desatenta, treine a sua própria capacidade de observação. Uma segunda função do suporte mitológico é apresentada mais adiante (3.4):

Πρὸς δὲ τούτοις, τὸ μὲν πάντας τὴν περὶ Θεῶν ἀλήθειαν διδάσκειν ἐθέλειν τοῖς μὲν ἀνοήτοις, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι μανθάνειν, καταφρόνησιν,

τοῖς δὲ σπουδαίοις βραθυμίαν ἐμποιεῖ τὸ δὲ διὰ μύθων τὰ ληθῆς ἐπικρύπτειν
τοὺς μὲν καταφρονεῖν οὐκ ἔῤ, τοὺς δὲ φιλοσοφεῖν ἀναγκάζει.

“Além disso, o desejo de ensinar a todos a verdade acerca dos Deuses leva ao desprezo por parte dos ignorantes, em decorrência de sua incapacidade de aprender, e indiferença por parte dos diligentes; em contrapartida, o ocultamento da verdade por meio dos mitos impede o desprezo de uns e compele outros a filosofar.”

A passagem deixa claro que, em última análise, o objetivo do formato narrativo mitológico seria justamente a filosofia. Assim sendo, o mito seria um degrau, uma etapa subsidiária ao conhecimento principal que seria obtido mediante a atividade filosófica. Mas o que também se apresenta aqui é que haveria um outro benefício pedagógico do ocultamento da verdade, exigido pelos próprios caracteres da psicologia humana¹⁵. O mito, ao encobrir a verdade, estaria se antecipando à recepção direta dessa mesma verdade por parte dos ignorantes e dos diligentes: a disponibilidade espontânea do que é verdadeiro seria recebida com incúria (por diferentes motivos) tanto pelo leigo quanto pelo douto. O mito incorporaria a problemática das idiosincrasias do comportamento humano; e, assim, o *esforço pela verdade* levaria o indivíduo de forma ainda mais segura a esses ensinamentos do que a própria exposição da verdade sem intermediários. Logo, a filosofia, enquanto verificadora da verdade, se torna instrumento de investigação do mito, sendo o próprio mito um instrumento de exercício reflexivo e de propagação de verdades filosóficas.

Voltando para a seção 3.1, um segundo elemento a ser analisado é o que Salústio diz a respeito dos *autores*. Com efeito, o filósofo sugere que haveria certa qualidade *divina* naqueles que teriam transmitido os mitos, fossem eles poetas ou filósofos: os primeiros, inspirados pelos deuses; os segundos,

15 Sobre o tema, cf. Melzer 2007.

como disseminadores dos rituais iniciáticos¹⁶. Novamente, Salústio parece trabalhar com o conceito de *sympatheia*. Por gozarem de certo estatuto ontológico superior — o que aqui significa dizer que compartilhavam de alguma qualidade divina —, fosse passageira ou duradoura essa condição, esses indivíduos garantiriam a natureza divina dos mitos como que de forma orgânica, em decorrência da consubstancialidade entre causa remota (a divindade em si e os ensinamentos divinos), causa próxima (os próprios autores antigos) e efeito (os mitos por eles criados). Observe-se ainda que, no trecho aduzido (3.1), a origem dos oráculos também seria divina para Salústio, como se, dispensando o intermediário humano, os próprios deuses falassem por meio dos oráculos, também optando pelo mito como melhor plataforma para divulgar verdades de ordem divina¹⁷. Todo esse ideário de correlação é melhor embasado na passagem do texto a seguir (3.2-3):

Διὰ τί δὲ θεῖοι οἱ μῦθοι φιλοσοφίας ζητεῖν. Ἐπεὶ τοίνυν πάντα τὰ ὄντα ὁμοίωτητι μὲν χαίρει ἀνομοιότητα δὲ ἀποστρέφεται, ἐχρήνη καὶ τοὺς περὶ Θεῶν λόγους ὁμοίους εἶναι ἐκείνοις, ἵνα τῆς τε οὐσίας αὐτῶν ἄξιοι γίνωνται καὶ τοῖς λέγουσι τοὺς Θεοὺς ποιῶσιν εὐμενεῖς ὅπερ διὰ τῶν μύθων μόνως ἂν γένοιτο.

66

16 A menção a “filósofos” que teriam propagado “ritos iniciáticos” faz pensar imediatamente na vertente neoplatônica de apropriação da imagem de Orfeu, como inaugurador das *teletai*, por excelência (cf. Jáuregui 2015; *OF* 512-513, 547, 1013-1020). Com a volatilidade do prestígio da poesia, das correntes de cunho religioso e da mitologia por parte de correntes mais racionalistas e pragmáticas, uma resposta de autores da Antiguidade Tardia teria sido justamente apelar para a reputação e divindade de figuras antigas, amiúde denominando-os como *iniciados* ou *teólogos*. Uma vez que no pensamento neoplatônico haveria uma correspondência entre as doutrinas órficas e o *corpus* platônico, Platão também era considerado, mais do que um filósofo, um *teólogo* (Brisson 2014: 16-17, 161-192, 285-286). Esse problema terá continuidade em 4.6 e será abordado na próxima seção do texto. Veja-se que Salústio entende por “filósofo” algo específico e o termo não pode ser tomado em seu sentido lato.

17 É digno de nota, portanto, que o que Salústio considera como mitos divinos são aqueles que provêm tanto de fontes mitográficas especializadas, isto é, concebidas por autores particulares (poetas, filósofos), quanto fontes espontâneas, uma vez que os oráculos (e mesmo os ritos aos quais Salústio alude) adviriam de um estrato de composição não específico (apesar da autoria pseudepigráfica de Orfeu, por exemplo).

Αὐτοὺς μὲν οὖν τοὺς Θεοὺς κατὰ τὸ ῥητόν τε καὶ ἄρρητον, ἀφανές τε καὶ φανερόν, σαφές τε καὶ κρυπτόμενον οἱ μῦθοι μιμοῦνται, <καὶ> τὴν τῶν Θεῶν ἀγαθότητα, ὅτι ὡσπερ ἐκεῖνοι τὰ μὲν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθὰ κοινὰ πᾶσιν ἐποίησαν, τὰ δὲ ἐκ τῶν νοητῶν μόνους τοῖς ἔμφοροσιν, οὕτως οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι Θεοὺς πρὸς ἅπαντας λέγουσι, τίνες δὲ οὗτοι καὶ ὅποιοι τοῖς δυναμένους <μόνοις> εἰδέναι. Καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ μιμοῦνται τῶν Θεῶν ἕξεστι γὰρ καὶ τὸν Κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων.

“Mas por que motivo os mitos são divinos é algo que a filosofia deve investigar. Visto que todas as coisas existentes se comprazem com o que lhes é semelhante e rejeitam o que é dessemelhante, era imperativo que os ensinamentos acerca dos Deuses fossem similares a eles para que viessem a ser dignos da essência divina e tornassem os Deuses propícios aos que se pronunciam sobre eles. Isso só poderia ocorrer por meio dos mitos.

67

Logo, de acordo com o narrável e o inenarrável, o irrevelado e o revelado, o evidente e o oculto, os mitos imitam os próprios Deuses. Também a bondade dos Deuses é imitada, porque, da mesma forma que eles criaram os bens comuns derivados das sensações para todos, mas os bens derivados dos inteligíveis apenas para os sensatos, assim também os mitos falam para todos que os Deuses existem, mas apenas os indivíduos qualificados entendem quem são eles e quais são as suas naturezas. Os mitos também imitam as atividades dos Deuses. Pois é possível também chamar o Mundo de mito, uma vez que nele estão manifestos os corpos e os objetos, mas latentes as almas e os intelectos.”

Salústio parece transpor a ideia filosófica de *sympatheia* para o campo poético por meio do conceito de *mimesis*. Desse modo, ele justifica a

adequação do mito para falar dos deuses, uma vez que é a composição mítica que melhor *imita* as divindades, a sua bondade e atividades. O próprio filósofo faz questão, inclusive, de identificar que a *imitatio* mitológica dos deuses contempla também os graus epistemológicos que existiriam na própria realidade. Em uma divisão claramente platônica, Salústio aponta que haveria duas camadas de leitura tanto do mito como da realidade: uma profunda, própria da apreensão dos indivíduos sensatos e de ordem inteligível; e outra superficial ou literal, de teor meramente sensorial. O mito operaria em níveis concomitantes de interpretação, o visível e o invisível, o que permitiria a busca de uma verdade escondida. Há aí espaço para a diferenciação não apenas de *leituras*, mas também de *leitores*, premissa essa que se traduz ainda em uma axiologia implícita referente àqueles que seriam *capazes* de acessar os ensinamentos embutidos nos mitos e aqueles *incapazes*, convertendo-se em certo elitismo ontológico por trabalhar nas mesmas bases de separação religiosa entre *iniciados* e *não iniciados* ou mesmo entre a esfera *esotérica* e *exotérica*¹⁸.

68

Um último ponto a destacar retirado do trecho de 3.1 seria a questão da utilidade. A motivação eficaz por trás do mito parece ser propriamente pedagógica e laudatória: por um lado, uma vez que os mitos sobre os deuses compartilhariam da própria qualidade divina, eles seriam os melhores veículos para ensinar os discípulos a respeito desses temas; por outro lado, o mito também seria uma forma adequada de reverenciar os deuses¹⁹. Novamente, recorre-se à semelhança ou consubstancialidade entre método (o mito) e matéria (o âmbito divino), e esse parece ser o principal pressuposto salustiano para defender o mito como a melhor forma de veiculação não unicamente expositiva dos ensinamentos sobre os quais o tratadista irá falar no restante de seu texto²⁰.

18 Expediente esse que já aparece, por exemplo, no *P. Derveni*, col. XX, 5.

19 Cf. Van den Berg 2001: 93-94.

20 Que Salústio encarasse o mito como “*melhor forma*” para isso talvez fique claro na passagem citada em 3.2: “isso só poderia ocorrer por meio dos mitos” (ὅπερ διὰ τῶν μύθων μόνως ἂν γένοιτο).

Vale frisar, evidentemente, que Salústio trabalha ainda com outro pressuposto, talvez o principal e mais enraizado em sua linha de raciocínio, a saber, *a sacralidade dos mitos*, a qual, por sua vez, obedeceria um ideal de sacralidade particular. Por uma espécie de petição de princípio, a argumentação do tratado, que quer demonstrar o caráter divino dos mitos, parece já partir desse elemento necessário para chegar a essa mesma conclusão. Logo, para além da letra da narrativa, era necessário que essa *expectativa* estivesse adequadamente projetada nas narrativas (3.4), o que autoriza a ideia de alegoria, como já tratado na introdução. Em última análise, se há alegoria para Salústio, é porque há deuses. Isso talvez pareça banal, mas é algo que não se deve perder de vista por ser o principal preceito por trás de toda essa argumentação.

3 TIPOLOGIA DOS MITOS

69

Salústio se propõe, então, a categorizar os mitos, chegando a cinco tipos principais: os teológicos, os naturais, os anímicos, os materiais e seus híbridos (4.1). Seu modo de exposição aqui é sistemático, para cada um deles apresenta uma definição e um exemplo, com breve exegese demonstrando como o exemplo corresponde à definição de mito que o abarca (4.1-4):

(...) Εἰσὶ δὲ θεολογικοὶ μὲν οἱ μηδενὶ σώματι χρώμενοι ἀλλὰ τὰς οὐσίας αὐτὰς τῶν Θεῶν θεωροῦντες· οἷον αἱ τοῦ Κρόνου καταπόσεις τῶν παίδων· ἐπειδὴ νοερός ὁ Θεὸς πᾶς δὲ νοῦς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, τὴν οὐσίαν ὁ μῦθος αἰνίττεται τοῦ Θεοῦ.

Φυσικῶς δὲ τοὺς μύθους ἔστι θεωρεῖν ὅταν τὰς περὶ τὸν Κόσμον ἐνεργείας λέγῃ τις τῶν Θεῶν· ὡσπερ ἤδη τινὲς χρόνον μὲν τὸν Κρόνον ἐνόμισαν, τὰ δὲ μέρη τοῦ χρόνου παῖδας τοῦ Ὁλοῦ καλέσαντες καταπίνεσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοὺς παῖδας φασιν.

Ὁ δὲ ψυχικὸς τρόπος ἐστὶν αὐτῆς τῆς ψυχῆς τὰς ἐνεργείας σκοπεῖν, ὅτι καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν αἱ νοήσεις, κἄν εἰς τοὺς ἄλλους προέλθωσιν, ἀλλ' οὖν ἐν τοῖς γεννήσασσι μένουσιν.

Ἐπισημασθέντος δὲ ἐστὶ καὶ ἕσχατος, ᾧ μάλιστα Αἰγύπτιοι δι' ἀπαιδευσίαν ἐχρήσαντο, αὐτὰ τὰ σώματα Θεοῦ νομίσαντες καὶ καλέσαντες [καί] ἴσιν μὲν τὴν γῆν, Ὅσιριν δὲ τὸ ὑγρὸν, Τυφῶνα δὲ τὴν θερμότητα, ἢ Κρόνον μὲν ὕδωρ, Ἄδωνιν δὲ καρπούς, Διόνυσον δὲ οἶνον. Ταῦτα δὲ ἀνακεῖσθαι μὲν Θεοῖς λέγειν ὡσπερ καὶ βοτάνας καὶ λίθους καὶ ζῶα σωφρονούντων ἐστὶν ἀνθρώπων, Θεοῦ δὲ καλεῖν μαινομένων· εἰ μὴ ἄρα ὡσπερ τοῦ ἡλίου τὴν σφαῖραν καὶ τὴν ἀπὸ τῆς σφαίρας ἀκτῖνα Ἡλίον ἐν συνηθείᾳ καλοῦμεν.

Τὸ δὲ μικτὸν εἶδος τῶν μύθων ἐν πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις ἔστιν ἰδεῖν, καὶ μέντοι καὶ ἐν τῷ συμποσίῳ φασι τῶν Θεῶν τὴν Ἔριν μῆλον ῥίψαι χρυσοῦν, καὶ περὶ τούτου τὰς Θεὰς φιλονεικούσας ὑπὸ τοῦ Διὸς πρὸς τὸν Πάριν πεμφθῆναι κριθησομένας· τῷ δὲ καλὴν τε φανθῆναι τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ταύτη δοῦναι τὸ μῆλον. Ἐνταῦθα γὰρ τὸ μὲν συμπόσιον τὰς ὑπερκοσμίους δυνάμεις δηλοῖ τῶν Θεῶν, καὶ διὰ τοῦτο μετ' ἀλλήλων εἰσὶ· τὸ δὲ χρυσοῦν μῆλον τὸν Κόσμον, ὃς ἐκ τῶν ἐναντίων γινόμενος εἰκότως ὑπὸ τῆς Ἐριδος λέγεται ῥίπτεσθαι. Ἄλλων δὲ ἄλλα τῷ Κόσμῳ χαριζομένων Θεῶν, φιλονεικεῖν ὑπὲρ τοῦ μῆλου δοκοῦσιν· ἢ δὲ κατ' αἴσθησιν ζῶσα ψυχὴ – τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ Πάρις – τὰς μὲν ἄλλας ἐν τῷ Κόσμῳ δυνάμεις οὐχ ὀρώσα μόνον δὲ τὸ κάλλος, τῆς Ἀφροδίτης τὸ μῆλον εἶναι φησι.

“(…) São teológicos aqueles [mitos] que não se servem de nenhum elemento corporal, mas contemplam as próprias essências dos Deuses. Por exemplo, Crono devorando seus filhos. Posto que o Deus seja intelectual e todo intelecto se volte para si próprio, o mito alude à essência do Deus.

Pode-se considerá-los de teor natural quando os mitos expõem as atividades dos Deuses no Mundo, como aqueles que consideravam que Crono fosse o tempo [khrónon] e, tendo denominado as

partes do tempo como “filhos do Todo”, dizem que os filhos são devorados pelo pai.

Já o modo anímico corresponde ao ato de examinar as atividades da alma, porque também as compreensões das nossas alma, embora precipitem-se a outros entes, permanecem naqueles que as geraram.

O mito material, também o mais baixo, é aquele ao qual sobretudo os egípcios recorreram devido à sua falta de instrução, porquanto julgavam que os próprios corpos fossem Deuses e chamavam a terra de Ísis, a umidade de Osíris, o calor de Tífon, a água de Crono, os frutos de Adônis e o vinho de Dioniso. Dizer que essas coisas vinculam-se aos Deuses, assim como as plantas, pedras e animais, é conveniente a homens sensatos, mas chamá-las de Deuses é algo próprio de sujeitos delirantes, a não ser, por certo, quando chamamos de “Hélio” [Sol] a esfera solar e os raios oriundos dessa esfera, como é praxe.

O tipo híbrido de mitos pode ser visto em muitos casos. Com efeito, é dito que a Discórdia teria lançado uma maçã de ouro no meio de um simpósio dos Deuses, ao que as Deusas disputaram por ela e acabaram sendo enviadas por Zeus para Páris, que as julgaria; pareceu-lhe que Afrodite era bela e a ela entregou a maçã. Fica evidente que aqui o banquete corresponde às atividades hipercósmicas dos Deuses, motivo pelo qual estão reunidos uns com os outros; já a maçã de ouro corresponde ao próprio Mundo, que, formado a partir de opostos, é apresentado, de forma razoável, sendo lançado pela Discórdia. Uma vez que Deuses distintos agraciam o Mundo de modos distintos, eles parecem disputar pela maçã. A alma que vive conforme a sensação — pois é isso que é Páris —, não vendo as demais potências no Mundo a não ser o belo, anuncia que a maçã pertence a Afrodite.”

71

De pronto, vale observar que se trata de uma classificação compreensiva e não excludente. Por exemplo, em vez de rechaçar, Salústio absorve

a leitura estoica de teor mecanicista do universo na condição de *um* dos tipos de mito, no caso, os naturais (ou “físicos”). Em seu aparado, o autor contempla tanto correntes intencionalistas/causativas quanto mecanicistas/naturalistas quanto éticas e até mesmo as puramente materialistas. Todavia, com relação a esses quatro primeiros tipos, parece não se tratar apenas de uma *tipologia*, mas também de uma *hierarquia*, argumento que arremato na próxima seção. Por ora, seguindo o texto, essa inferência se segue à própria avaliação salustiana. O primeiro tipo de mito trata de deuses em estado puramente intelectualivo, sem o ônus dos corpos; o último, a leitura unicamente material, é chamado por Salústio de “o mais baixo” (*eskhatos*) e seria um resultado da falta de instrução (*apaideusia*) dos egípcios, tratando-se de uma divinização indevida dos elementos corpóreos²¹. Essa hierarquização fica clara quando o filósofo cria uma correspondência entre os tipos de mitos e os seus autores, posicionando, tal qual Platão em sua *República* (473d), os filósofos no primeiro escalão (4.6):

72

Πρέπουσι δὲ τῶν μύθων οἱ μὲν θεολογικοὶ φιλοσόφοις, οἱ δὲ φυσικοὶ καὶ ψυχικοὶ ποιηταῖς, οἱ δὲ μικτοὶ τελεταῖς, ἔπειδὴ καὶ πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν Κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς Θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει.

“Os mitos teológicos são pertinentes aos filósofos; os mitos naturais e anímicos, aos poetas; e os híbridos, aos rituais iniciáticos, dado que também todo ritual iniciático deseja nos unir com o Mundo e com os Deuses.”

21 Perceba-se aqui a recusa da tradição egípcia por parte de Salústio. Como constata Rochefort (2003: 29-30, n. 14), o mesmo tipo de crítica aos egípcios aparece em Eusébio (PE 1.9, 2.12, 5.3) e Macróbio (Sat. 1.21). Contudo, a tradição egípcia era frequentemente tida como fonte de conhecimento secreto, como no caso do *Corpus Hermeticum*, produção fortemente vinculada ao *Timeu* platônico, ou ainda como aparece em médio e neoplatônicos tais quais Plutarco (*De Iside et Osiride*) e Jâmblico (*De Mysteriis Aegyptiorum*). Talvez isso se explique pelo contexto de proximidade com o imperador Juliano, que, embora reconhecesse o mérito do costume egípcio de se venerar o sol, professava justamente em um texto endereçado a Salústio ser preferível reverenciar antes o próprio Apolo (Or. 4.135).

A adequação entre tipo de mito e emissor, em que há matérias superiores a outras, indica uma hierarquia epistêmica e até mesmo ontológica. Aqui, desenvolvendo o que havia dito em 3.1, Salústio esclarece que os filósofos estariam no topo da cadeia, seguidos pelos poetas²². Os mitos híbridos, por sua vez, corresponderiam a uma categoria especial, que Salústio comenta *en passant*, mas que parece ter um valor bastante positivo, pois seria por meio dos rituais iniciáticos que os seres humanos poderiam estabelecer uma espécie de união com os deuses e a própria estrutura cósmica. Porém, como o próprio Salústio nota em 3.1, os rituais iniciáticos teriam sido transmitidos pelo que ele chama de “filósofos”, mas que poderia se aplicar não apenas a um modelo filosófico como Platão, mas também aos chamados “teólogos”, o que, como já mencionado, talvez também compreendesse a figura de Orfeu, por exemplo. Logo, os mitos híbridos, que estariam ligados aos ritos, estariam ligados também aos filósofos e gozariam, portanto, de um grau similar de importância²³.

Reunindo agora a seção dedicada aos pressupostos de Salústio e esta, voltada para a classificação dos mitos, é compreensível que o autor posicione os mitos ditos teológicos acima dos demais, equacionando-os com a figura também superior do filósofo, posto que eles tratariam, por assim dizer, de forma puramente inteligível do principal móbil pelo qual Salústio acreditava que os mitos haviam sido criados: a transmissão de verdades acerca das essências divinas, sem qualquer decréscimo ontológico ou de cunho contemplativo decorrente de uma roupagem diegética cada vez mais grosseira e própria do mundo humano. O mito teológico não estaria manchado com a imagética dos corpos, ou seja, trataria dos universais sem se render aos particulares,

²² Diga-se de passagem, algo conveniente de ser dito da parte de um personagem que passou a ser conhecido na tradição manuscrita como “Salústio, o filósofo”, epíteto esse também atribuído ao imperador Juliano, de cujo cortejo o autor de *Sobre os Deuses e o Mundo* fazia parte.

²³ Cf. Proclo, *in Remp.* II 108, 17-27 e Van den Berg 2001: 95.

dos princípios sem se render ao variegado e complexo. Nesse sentido, fica claro que Salústio lida com os mitos e os cataloga com base em uma visão dualista de vertente platônica, projetando as conhecidas categorias de “inteligível” e “sensível” aos mitologemas, ainda que com certa matiza ou gradação, indo do *completamente* inteligível até o *completamente* sensível, com etapas intermediárias²⁴. Assim, a sacralidade pressuposta nos mitos é sistematizada e ajuizada. Desse modo também, o argumento da consubstancialidade já tratado é revisitado aqui: os filósofos estariam para o inteligível como os poetas para os tipos medianos de mito, em que o inteligível aparece, porém já mesclado com categorias meditativas inferiores.

4 ESTRATÉGIAS

74 À guisa de uma visão sinóptica do que foi exposto e de outras minúcias que faltam ser elucidadas, proponho agora elencar o que denomino de forma ampla como “estratégias” que Salústio emprega para melhor conferir um verniz de veracidade às suas ideias. Em alguns casos, elas retomam os pressupostos do texto por outra perspectiva, desenvolvendo-se deles como corolários necessários. Já em outros, fica evidente se tratar de particularidades de sua argumentação que estão afinadas *a posteriori* com o seu programa, decorrendo como que por provas extra-técnicas e não por ilações necessárias do seu *corpus* de pressupostos.

A partir da abordagem escolhida, destaco os seguintes tópicos mais relevantes:

i) *Petição de princípio* (1.1, 2.1-3, 3.2-3). A sacralidade dos mitos se torna não uma possibilidade a ser testada, mas um *pressuposto*, um critério

24 Cf. Proclo, *in Tim.* I 353, 22-29, que argue haver certa “densidade” ou “gordura” (*pakhutes*) nos mitos tal qual proferidos pelos seres humanos, o que os distanciaria de uma narrativa de natureza unicamente divina (cf. Pl. *Tim.* 29d). Salústio parece vislumbrar aqui a possibilidade de uma aproximação cada vez maior com um discurso não submetido à esfera humana de expressão.

balizante, que guia a avaliação dos mitos. Salústio pretende, por meio de sua argumentação, provar aquilo que ele *quer* provar. A verificação da autenticidade dessa ideia é legada a *outro* pressuposto com o qual Salústio trabalha, a ideia de *sympatheia*. Portanto, a) se o mito *imita* os deuses (premissa menor) e b) a imitação só pode ocorrer em razão de caracteres compartilhados (premissa maior), c) segue que os mitos compartilham os caracteres divinos revelados pelos ensinamentos salustianos. Trata-se de um argumento circular e algo falacioso no qual a premissa menor é de cunho poético e a maior, filosófico e especificamente neoplatônico, o que faz com que a *mistura de registros* (a filosofização da poesia, por assim dizer) facilite o que Salústio quer mostrar. Aqui ele se apropria e domestica a terminologia técnica de outro gênero de discurso para a sua tradição de vocabulário filosófico, o que lhe permite chegar à conclusão do silogismo.

ii) *Repactuação cronológica* (3.1). A própria doutrina tornar-se um *a priori*, veiculando uma verdade mais antiga que o passado analisado (os mitos dos poetas e filósofos), de modo a acomodá-lo como um desvio ou como uma cifra de sua doutrina. Os antigos apenas teriam substituído esses ensinamentos (mais remotos e, portanto, mais verdadeiros) por mitos (que seriam, então, mais recentes).

iii) *Primeiro argumento de autoridade: por inversão* (3.1). O problema temporal acaba ensejando outro ponto, ligado à legitimação. No tratado recorre-se ao mito, em si já com um status de autoridade, para buscar *in nuce* aqueles preceitos defendidos pelo filósofo. Em um primeiro momento, o mito autoriza a doutrina. Entretanto, a continuação do argumento é notar que o mito só o faz porque ele estaria se reportando a determinada verdade, ou seja, estaria subjugado a ela, o que faz do mito dependente de uma outra autoridade anterior, a saber, os ensinamentos, os quais o filósofo estaria apresentando de forma não cifrada. Logo, seria possível a compreensão por parte do filósofo de que o mito estaria, então, submetido à autoridade dos ensinamentos que Salústio toma como genuínos. O mito se torna, ao mesmo tempo, argumento de

auctoritas para a doutrina salustiana e uma forma de discurso *subordinada* ao que o filósofo prega. Levando às últimas consequências, trata-se de um expediente para trazer mais autoridade ao próprio Salústio.

iv) *Segundo argumento de autoridade* (3.1, 4.6). Aqui Salústio recorre à ideia de autoridade propriamente dita, sem o contorcionismo lógico. A demonstração do valor dos mitos é herdada pelo *a priori* do próprio valor daqueles que os transmitiram, os poetas “inspirados pelos deuses” e os “melhores” filósofos. Entre eles há uma diferença: os primeiros utilizam os mitos como que em um estado *passivo*, acometidos pelo influxo divino, e transmitem mitos carregados com imagética tanto inteligível quanto sensível; os últimos, os filósofos, poderiam expor em mitos os elementos puramente inteligíveis e o fariam mediante um processo *ativo* de contemplação. Trata-se talvez de uma propaganda a favor da filosofia como o verdadeiro modo de vida e de ensino para chegar à verdade.

v) *Tipologia hierárquica* (4.1-6). Toda a tipologia é feita a partir de critérios específicos. No caso, trata-se justamente aqueles estipulados pelos pressupostos principais já tratados. Todavia, quando há nesses critérios uma axiologia implícita, ou seja, um sistema de valores, a tipologia deixa de ser unicamente horizontal e passa a ser algo vertical, portanto, uma hierarquia também. A gradação é estabelecida por meio da transferência do parecer platônico a respeito da realidade (o inteligível e o sensível) para a avaliação dos mitos que, por emularem os deuses (e, portanto, aspectos divinos da realidade), também poderiam ser lidos a partir de uma hermenêutica ontológica e não apenas discursiva. Em suma, Salústio toma como um dado da realidade pronto o julgamento de Platão e o aplica para os mitos, como chave de classificação.

vi) *Camadas de leitura* (3.3). Por tratarem de deuses e serem *como* eles, os mitos também podem admitir exegeses que vão além do observável, levando a níveis mais profundos de discursos embutidos na narrativa aparente, níveis esses que, inclusive, corresponderiam às causas reais que as narrativas vestem com uma roupagem diegética. A distinção entre o conhecimento real e o aparente, ou seja, entre *episteme* e *doxa*, é, eviden-

temente, de fundo platônico. Desse modo, por um arrazoado filosófico, Salústio chega a um mesmo tipo de divisão epistemológica própria de circuitos religiosos, que separaria os iniciados dos não iniciados. Um exemplo claro disso é quando Salústio faz uso de paretimologias (etimologias vulgares), para demonstrar como uma leitura apenas da forma exterior do mito não traria o real conhecimento do que ele apresenta em sua base, e.g., 4.2 “aqueles que consideravam que *Crono* fosse o *tempo*” (τινὲς χρόνον μὲν τὸν Κρόνον ἐνόμισαν); 4.8 “pois o [rio] *Galo* alude ao ciclo *galático* [sc. a *Via Láctea*]” (ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον). Note-se ainda os usos do verbo αἰνίσσομαι (“aludir, simbolizar, alegorizar”), e.g., 4.1 “o mito *alude* à essência do Deus” (τὴν οὐσίαν ὁ μῦθος αἰνίττεται τοῦ Θεοῦ); e, novamente, 4.8 “pois o [rio] *Galo alude* ao ciclo galático” (ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον).

vii) *Elitismo hermenêutico* (3.1-3, 4.6). Como visto, em decorrências dos estratos de interpretação existentes no mito, apenas alguns indivíduos seriam capazes de acessar e expor o móbil primeiro da alegoria, dividindo a apreciação do mitos em graus (esotérico, próprio dos bens ligados ao intelecto; exotérico, próprio dos bens sensoriais, corporais). Dessa argumentação, Salústio sugere que os filósofos estariam em primeiro lugar na escala de criação mitológica e, ao mesmo tempo, propõe que o olhar filosófico é que garantiria a percepção da divindade dos mitos. Ao discriminar tipos de mitos e tipos de leituras, Salústio também discrimina tipos de pessoas.

viii) *Projeto pedagógico* (1.1, 3.1, 3.4, 4.3). Como visto, da separação entre conhecedores do mito (os leitores), advém necessariamente a separação entre formas de se conhecer o mito (as leituras). Salústio, então, propõe que o próprio mito poderia justamente ser usado como recurso para estimular, pelo ocultamento da verdade e pela afinidade com os deuses (*sympatheia*), o aprendizado de certos ensinamentos que, de outro modo, seriam negligenciados em decorrência dos traços da psicologia humana. Como visto no item iv, esse projeto pedagógico se coaduna com a visão salustiana do mito abordado filosoficamente como o melhor *exercício de contemplação*, em contraste, por exemplo com a “falta de instrução”

(*apaideusia*) dos egípcios. A recepção e exegese da alegoria por parte do discípulo poderia unir essas duas categorias de discursos, mito e filosofia, impelindo-o às verdades divinas.

5 CONCLUSÃO

No exame de *Sobre os Deuses e o Mundo*, tratei principalmente do esquema metodológico de Salústio. Não entrando no mérito da realidade ou das verdades que se propõe ver e transmitir, Salústio emprega no início de seu tratado um itinerário para versar sobre elas, a saber, o mito e a noção de alegoria. O meu foco de análise foi justamente investigar mais o caminho dessa linha de raciocínio do que enveredar pela questão dos ensinamentos em si, os quais se inserem em toda uma tradição platônica e neoplatônica que não foi considerada a fundo nesse texto, ainda que diversos paralelos tenham sido apontados.

78

Fica evidente que Salústio naturaliza pressupostos de ordem platônica e mesmo religiosa (a sacralidade e a existência de deuses) para explicar os mitos e, por meio do mito analisado, fazer a manutenção dos seus próprios pressupostos. Foi demonstrado que o argumento da afinidade (*sympatheia*) é amplamente empregado para denotar a natureza divina não somente dos mitos, mas também dos próprios sujeitos que os criaram e ainda, indiretamente, dos discípulos que estiverem qualificados para vislumbrar essa realidade a partir dos mitos. Tal qualificação coincide com o exercício de interpretação filosófica, que despertaria no exegeta as qualidades divinas do mito ao passo que seriam as suas qualidades divinas intrínsecas que proporcionariam uma leitura adequada da alegoria. O mito como que despertaria um atributo ingênito do indivíduo ao mesmo tempo que o promoveria ainda mais. De outra parte, esse atributo, uma vez ativado ou em seu exercício de ativação, seria capaz de se aprofundar nos significados latentes do mito, de modo que haveria certa relação de reciprocidade

e interdependência entre o mito e o sujeito com uma postura filosófica, o que para Salústio corresponde a uma qualidade divina no ser humano. Além disso, a filosofia trabalharia pelo mito no processo de exegese do seu significado real, ao passo que o mito trabalharia para a filosofia, uma vez que ele seria apenas uma forma didática de revelar ensinamentos de matriz filosófica aos indivíduos.

Entretanto, as premissas com as quais o tratadista opera acabam agindo de duas formas: nos argumentos em si e no posicionamento do próprio autor. Ora os caminhos tomados revelam de que modo ele apresenta seus conteúdos, ora eles revelam o horizonte de consciência do próprio filósofo. Este estudo versou sobre ambos: os movimentos internos do texto e os externos. Dando um passo para trás e revendo todo a operação dos enunciados textuais (dogmas e postulados), pode-se dizer uma última coisa sobre o tratado em uma escala mais estrutural e a respeito da ideia mesma de alegoria.

Ao abrir espaço para a existência de um *subtexto* alegórico no mito, Salústio também toma o mito como *pretexto* para outra coisa que considera mais importante: os ensinamentos que ele dissemina em seu tratado acerca da esfera divina. Há uma tentativa constante em sua obra de reciclar o mito e instrumentalizá-lo para os seus interesses. A definição da tipologia mitológica, a hierarquização dos mitos e daqueles que os criaram, o ensino mesmo de *como* eles devem ser lidos são indícios da tendenciosidade de sua leitura e da relevância programática que pretende atribuir às narrativas antigas. Nesse caso, seria possível nos indagarmos se, como diz Salústio, os mitos de fato imitam os deuses ou se, sem que os próprios mitos saibam, eles imitam Salústio.

BIBLIOGRAFIA

- Agosti, G. (2015), “Chanter les dieux dans la société chrétienne: les *Hymnes* de Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps”, in N. Belayche, & V. Pirenne-Delforge (eds.), *Frabriquer du divin: Constructions*

et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité, Liège: Presses Universitaires de Liège, 183-212.

Bernabé, A. (2004-7), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta, fasc. 1-2*, Munich: Teubner.

Bernabé, A. (2012), *Hieros logos: Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*, Tradução de Rachel Gazolla, São Paulo: Paulus.

Brisson, L. (2014), *Introdução à Filosofia do Mito*, Tradução de José Carlos Baracat Junior (2ª ed.), São Paulo: Paulus.

Burns, D. (2004), "Proclus and the theurgic liturgy of Pseudo-Dionysius", *Dionysius* 22: 111-132.

Eco, U. (2012), *Interpretação e Superinterpretação* (3ª ed.), Tradução MF. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Gazzinelli, G. G. (2007), *Fragmentos órficos*, Minas Gerais: Editora UFMG.

Hanegraaff, W. J. (2012), *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

80

Hartog, F. (2014), *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*, Tradução de Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins, Belo Horizonte: Autêntica.

Jáuregui, M. H. (2015), "The Poet and His Addressees in *Orphic Hymns*", in A. Faulkner, & O. Hodkinson (eds.), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*, Leiden: Brill, 224-243.

Martijn, M. (2010), *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden; Boston: Brill.

Melzer, A. (2007), "On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing", *The Journal of Politics* 69. 4: 1015-1031.

Murray, G. (1935), *Five Stages of Greek Religion*, London: Watts & Co.

Naddaf, G. (2009), "Allegory and the Origins of Philosophy", in W. Wians (ed.), *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, Albany: State University of New York Press, 99-132.

Rocheffort, G. (2003), *Saloustios. Des dieux et du monde*, Paris: Belles Lettres.

- Skinner, Q. (1969), "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8. 1: 3-53.
- Tate, J. (1927), "The Beginnings of Greek Allegory", *Classical Review* 41: 214-215.
- Taylor, T. (1793), *Sallust on The Gods and the World; and the Pythagoric Sentences of Demophilus, translated from the Greek; and Five Hymns by Proclus, in the original Greek, with a poetical version. To which are added Five Hymns by the Translator*, London: Edward Jeffrey, Pall Mall.
- Van den Berg, R. M. (2001), *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Köln; Boston; Leiden: Brill.