A GENEALOGIA MÍTICA URANO, CRONOS E ZEUS EM PLOTINO

Loraine Oliveira*

Resumo: O presente artigo versa sobre um dos discursos míticos mais significativos das *Enéadas* de Plotino: a genealogia Urano, Cronos e Zeus. Na primeira parte, discute questões relativas à exegese mítica na antiguidade platônica e especialmente em Plotino. Nas duas partes seguintes analisa a genealogia no âmbito dos tratados V, 1 [10] e V, 8 [31], mostrando que este mito representa o Um, o Intelecto e a Alma, assim como relações internas entre estas realidades.

Palavras-chave: exegese, mito, Um, Intelecto, Alma.

LA GÉNÉALOGIE MYTHIQUE OURANOS, KRONOS ET ZEUS CHEZ PROTIN

Résumé: Cet article interroge l'un des discours mythiques les plus significatifs des *Ennéades*: la généalogie Ouranos, Cronos et Zeus. Nous abordons d'abord la question de l'exégèse mythique dans l'antiquité platonicienne, et plus particulièrement chez Plotin. Nous abordons ensuite l'analyse de la généalogie dans le cadre des traités V, 1 [10] et V, 8 [31]. Nous traitons du rapport de ce mythe avec l'Un, l'Intelect et l'Âme ainsi que des rapports internes entre ces réalités.

Mots-clés: exégèse, mythe, Un, Intelect, Âme.

* Professora adjunta do departamento de Filosofia UnB. Doutora em Filosofia UFMG. Endereço: SQN 109 Bloco J apto. 406 CEP 70752-100 Brasília-DF e-mail: loraine@unb.br

Os mitos na filosofia de Plotino em geral correspondem a realidades que não pertencem ao âmbito do mundo sensível. A genealogia de Urano, Cronos e Zeus, em particular, é análoga à estrutura Um, Intelecto e Alma. O presente estudo tem o escopo de analisar tal genealogia nos dois tratados onde ela aparece, V, 1 [10] e V, 8 [31], mostrando as correspondências com as realidades inteligíveis, e aspectos do método exegético de Plotino. Todavia, uma questão surge de início: se Plotino é um exegeta de antigas doutrinas, mormente das de Platão, o que o autoriza a interpretar exatamente este mito, detratado na *República*?

1. A genealogia divina e a *República*: conciliação e contra-senso?

A genealogia de Urano, Cronos e Zeus é bastante conhecida e, na tradição escrita, remonta a Hesíodo. Em síntese, Gaia, a Terra gera por partenogênese Urano, o Céu, que se deita sobre ela e passa a fecundá-la incessantemente. Gaia, portanto, sente-se estufada pela prole de Urano que fica alojada dentro dela. Completamente coberta por Urano, não há espaço no exterior da Terra para onde sair tal prole, que é formada por dezoito filhos, os primeiros deuses individualizados¹. Porque está túmida e cheia de dores, Gaia dirige-se aos filhos, incitando-os a punir o pai e, assim, sair do interior do ventre materno. Cronos, o mais jovem da raça dos Titãs, incumbe-se da tarefa de mutilar o pai. Urano afasta-se de Gaia, abrindo o tempo e o espaço. Liberados os filhos, Cronos torna-se rei e casa-se com uma das suas irmãs, Réia, com quem concebe a próxima geração divina. Mas, temendo ser destronado por um filho, Cronos devora cada qual, tão logo nasce. Réia, enfurecida com o marido, esconde o último filho, Zeus, dando em seu lugar uma pedra envolta em cueiros. Zeus, ao crescer,

¹ São doze Titãs, sendo seis machos e seis fêmeas, três Ciclopes e três “cem-braços”.

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

alia-se à mãe contra o pai. Eles lhe dão um emético, e, por esse expediente, Cronos libera os filhos e Zeus assume a liderança do mundo, transferindo-se para o Olimpo².

É sabido que Platão dá como exemplo de grande falsidade (*tôn megíston pseûdos*) a passagem da *Teogonia* de Hesíodo, na qual Urano comete grandes atrocidades e Cronos se vinga. Evidentemente, Platão não narra as atrocidades, nem diz qual foi a vingança. Mas ele adverte que falsidades desse gênero não devem ser contadas, ou, se for necessário falar a respeito, que seja para um pequeno número de ouvintes³. É realmente difícil, conforme observa Brisson, não interpretar essa passagem da *República* como uma condenação irrevocável do mito hesiódico e uma recusa radical da interpretação alegórica desse mito⁴. Por isso é intrigante o fato de Plotino, que tem em tão alta conta o divino Platão, fazer com que a genealogia mítica Urano-Cronos-Zeus corresponda à estrutura Um-Intelecto-Alma. Embora não se encontre um tratado consagrado a esse mito, como acontece com o mito de Eros, a genealogia de Urano-Cronos-Zeus dá conta de toda a realidade inteligível, o que a torna um dos principais mitos das *Enéadas*. Fica, portanto, a pergunta: a presença e a relevância dessa genealogia mítica nas *Enéadas* não seria um indício de contra-senso com relação a um ponto de doutrina importante na *República* de Platão? Poder-se-ia responder, com Pépin, que os mitos homéricos e hesiódicos são atingidos através de Platão. Plotino cuida em jamais citar o nome de Hesíodo, nem tampouco o de Homero, não se posicionando, assim, como exegeta dos antigos poetas⁵. Mesmo sendo

² Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 126-153. Há uma guerra entre os Cronidas e os Olímpios pela liderança, mas aqui se resumiram apenas os aspectos do mito hesiódico que interessam à exegese plotiniana.

³ Cf. PLATÃO, *República*, 378 d 3 - e 3.

⁴ Cf. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe.1 – Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996, p. 105.

⁵ Cf. PÉPIN, J. "Plotin et les mythes". *Revue philosophique de Louvain*, 53 (1955) 5-27, p.14.

necessário reconhecer a ausência de citações dos nomes dos grandes poetas, nas *Enéadas*, e ainda que eventualmente se descubram doutrinas platônicas sob o véu do mito⁶, resta a questão acerca da escolha desse mito, exatamente esse, chamado de grande falsidade por Platão. Bréhier considerava que a interpretação do mito da tríade divina era comum à época de Plotino e que seus ouvintes a conheciam, o que justificaria o modo fragmentado com que Plotino o menciona⁷. É sabido, ainda, que a defesa de Homero seguida por séculos de exegese alegórica dos antigos mitos, atenuou a sua violência.

Para Brisson, em muitas ocasiões Plotino considera os mitos, não por intermédio de Platão, mas diretamente a partir de Homero e Hesíodo, apresentando uma solução engenhosa, mas bastante plausível que, não obstante, articula a genealogia mítica com uma interpretação da mesma passagem detratora dos mitos em Platão. Ele nota que naquele trecho da *República* há uma alusão aos mistérios, evidentemente irônica, a qual se constata mediante os termos *sigâsthai* e *di'aporréton*, além da menção ao sacrifício de um porco. Essa alusão foi tomada literalmente por certo número de platônicos que desejaram incluir tal mito ao longo da iniciação filosófica⁸. Esse teria sido, por exemplo, o significado de uma passagem de Numênio, na qual ele classifica os três deuses como avô, pai e filho⁹. Então, pelo viés das exegeses místicas dos mitos que, aliás, se fundamentam em interpretações dos diálogos de Platão, Plotino teria assimilado

⁶ Quanto a esse ponto, também se deve paliar a atitude de Pépin: o mito da tríade divina revela o esquema hierárquico da realidade tal como Plotino o compreende, mais do que dogmas platônicos.

⁷ Cf. BRÉHIER, E. nota 1, p.25 da sua tradução do tratado V, 1.

⁸ Cf. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe*, p.105. Quanto ao mito ser tomado diretamente de Homero e Hesíodo, ver p.110.

⁹ Cf. NUMÊNIO, *frag. 21 des Places* (= Proclo, *In Timaeum*, I, 303, 27-304 Diehl). Segundo Porfírio, Plotino lia os comentários de Numênio nas aulas e a influência deste deve ter sido tão grande, que Plotino foi acusado de plágio, tendo o discípulo Amélio escrito uma espécie de defesa na qual mostrava as diferenças entre um e outro (cf. PORFÍRIO. *Vida de Plotino*, 14; 17).

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

o mito hesiódico às três realidades, fazendo da “grande falsidade” um dos mais importantes discursos míticos das *Enéadas*.

Cabe ainda notar que, se Platão, na *República*, acentua os traços de violência e imoralidade da narrativa de Hesíodo, na qual abundam combates, sangue, fúria, Plotino, em sua exegese, faz desaparecer qualquer traço de catástrofe. Talvez porque ele aja com benevolência em relação a esse mito e aos outros que menciona nas *Enéadas*, tal como sugere que se faça com Platão e os Antigos e bem-aventurados filósofos¹⁰. Por outro lado, essa isenção de desastres e catástrofes, envolvendo as figuras de Urano, Cronos e Zeus, poderia ser explicada pelo fato de esse mito figurar no contexto do ataque de Plotino aos gnósticos. Essa hipótese foi esboçada por Hadot¹¹, considerando que III, 8 [30]; V, 8 [31], V, 5 [32] e II, 9 [33] formariam, na sua origem, um grande tratado contra os gnósticos¹². Com efeito, independentemente de formarem um único tratado, se observa que nesse conjunto de tratados, há alusões à tríade divina, especialmente em V, 8, no qual o mito é mais desenvolvido que em outros tratados. De modo geral, pode-se dizer que dois aspectos da metafísica gnóstica são alvos de críticas passíveis de ser ilustradas pelo mito da genealogia divina:

¹⁰ Plotino usa a expressão “com benevolência” (*eumenôs*) para designar como se deve portar o exegeta em relação a Platão e aos Antigos, em oposição ao modo conforme os interpretam os gnósticos, que os desrespeitam e os desacreditam com o fito de justificar sua própria doutrina. Ao invés disso, deveriam interpretar com benevolência as doutrinas de Platão e dos Antigos, ou ainda Gregos, como a eles se refere aqui Plotino (cf.. II, 9 [33] 6, 26-54).

¹¹ HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ treatise against the gnostics”. In: BLUMENTHAL & MARKUS. *Neoplatonism and early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*. London: Variorum Publ., 1981, pp.124-137.

¹² O primeiro a sugerir que tais tratados formavam originariamente um todo foi Harder, em 1936. A maioria dos comentadores aceita tal teoria. Para a história das publicações acerca da existência do Grande Tratado, sejam aquelas que a defendem ou a refutam, ver DUFOUR, R. “Annexe I”. In: PLOTIN. *Traité 30-37*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2006. Sendo o escopo do presente estudo apenas apresentar o mito da genealogia divina, e, no contexto, a interpretação de Hadot, não será possível discutir acerca da existência do Grande Tratado. Entretanto, é mister notar que Dufour apresenta a hipótese segundo a qual os tratados 30 e 33 são autônomos, enquanto os tratados 31 e 32 formam um único tratado.

o primeiro corresponde à proliferação excessiva de realidades inteligíveis¹³. O segundo, ao modo como o mundo sensível é formado, pois os gnósticos parecem pensar que este mundo nasceu no tempo, em conseqüência da queda de uma realidade inteligível. Através do mito de Urano, Cronos e Zeus, Plotino não somente mostra que as realidades são três, mas igualmente faz ver que acontecimentos, os quais a linguagem mítica exprime no tempo, são, na verdade, simultâneos¹⁴. Além disso, não havendo traços de catástrofe, Plotino subtrai do processo de formação do mundo sensível paixões, ansiedade, dependência de uma atividade calculada e raciocinada. O mito mostra que o mundo sensível reflete necessariamente a beleza do inteligível, que flui facilmente e naturalmente na Alma, como parte de sua eterna contemplação do Intelecto¹⁵.

Finalmente, Lamberton, de forma indireta, oferece outra pista para compreender a presença desse mito na obra de Plotino. O estudioso mostra que na história da leitura de Homero, a crítica platônica da *República* situa-se acima de todas as outras críticas a Homero, tanto por sua devastadora condenação ao poeta, como por sua influência nos leitores subseqüentes. Essa crítica é central para Heráclito, o alegorista, que insiste na superioridade de Homero, e tenta condenar Platão. Igualmente é central para Proclo, que pretende conciliar o poeta e o filósofo. Mas as tentativas de reconciliação remontam ao século II d.C., nas figuras de Numênio e de um certo Téletos de Pérgamo¹⁶.

¹³ Dufour nota que o Pleroma de Ptolomeu contém trinta éons, ao passo que certos gnósticos contavam 256 e até mais realidades. (Cf. DUFOUR, R. "Notice", in: PLOTIN. *Traités* 30-37, p. 192).

¹⁴ "Entretanto, os mitos, se não de ser mitos, devem fragmentar em vários tempos as coisas que contam e decompor a multiplicidade de seres em elementos distintos que, embora estejam juntos, separam-se por classe ou por suas potências, uma vez que os discursos também fabricam gerações de coisas ingeradas, separam mesmo coisas que são juntas e, após ensinar como podem, permitem a quem já os compreendeu recompô-los" (III, 5 [50] 9, 24-29 [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.]).

¹⁵ Cf. HADOT, P. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostics", p.134.

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

Essas tentativas de reconciliação assumiram uma importância crescente nos meios platônicos, porquanto certos autores desejavam situar Homero e outros teólogos ao lado de Platão no cânone dos que entreviram a verdade. Tal tendência é crescente durante o Império romano, em parte devido à necessidade de oferecer uma escritura com autoridade capaz de suportar as comparações cada vez mais pesadas com as Escrituras da tradição cristã¹⁷. Os platônicos deste período, de modo geral, quiseram proteger a religião tradicional contra a invasão da religião cristã, pois acreditavam que o culto dos deuses estava ligado à ação da alma do mundo, conservadora do universo. Além disso, para eles, mitos e ritos pagãos eram considerados um platonismo de uso popular, e mais ainda, uma física oculta¹⁸. No que concerne a Numênio, dos cerca de sessenta fragmentos das suas obras, que chegaram aos dias de hoje, há um, conservado por Eusébio de Cesaréia¹⁹, que permite divisar essa tentativa de acordo entre Homero e Platão, por sinal fundamentada em certa leitura de diálogos de Platão, o que, portanto a legitimaria como exegese de passagens dos textos do fundador da Academia. Numênio parece ter-se dedicado a mostrar tal acordo, especialmente no que

¹⁷ Cf. LAMBERTON, R. *Homer the theologian*, p. 16. Embora essa hipótese seja muito interessante, nos limites do presente estudo não é possível aprofundá-la. A menção a ela tem por escopo unicamente situar o nome de Numênio em relação às tentativas de conciliação entre Platão e Homero. Entrementes, cabe observar que Numênio alude, não somente a Platão, Pitágoras e Homero, mas também à sabedoria dos egípcios, persas e judeus. Ele talvez esteja na raiz dessa sobrevalorização dos mitos de Homero e Hesíodo, que se torna clara em Jâmblico e seus discípulos, como o imperador Juliano e, mais tarde, em Proclo.

¹⁸ Cf. HADOT, P. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004, pp. 89-90. Mais uma vez é preciso deixar claro que Plotino não parece tematizar esse assunto, mas considerando tais idéias em voga por sua época, não é impossível que estivessem de certo modo na base do seu uso de mitos. Plotino é, de fato, um pensador ligado ao mundo grego pagão.

¹⁹ “Se, depois de ter-se proposto escrever sobre a teologia dos Atenienses, Platão se pusesse a vilipendiá-los, a reprová-los por conter lutas intestinas, incestos entre pais e filhos e festins onde estes são devorados, a contar suas vinganças contra os pais por esses crimes, ou aquelas dos irmãos contra os irmãos e outros crimes semelhantes, se então Platão, tomando essas narrativas, as tivesse reprovado abertamente, ele teria, me parece, dado aos Atenienses a ocasião de reiterar seu crime e de matá-lo, como a Sócrates. Pois de fato, ele teria <preferido> não viver a dizer a verdade, como, por outro lado, ele via um meio de viver dizendo-a sem risco,

tange ao problema do destino das almas após a morte²⁰. Assim, por exemplo, ele teria assimilado o mito de Er, do final da *República*, à passagem da *Odisséia* acerca da gruta das Ninfas situada em Ítaca²¹.

Ainda que em Plotino não se encontre nenhuma evidência de reconciliação entre Homero e Platão, um vestígio poderia ser entrevisto justamente no uso do mito da tríade divina. Que Plotino tenha recebido, de certo modo, de Numênio essas tentativas de conciliação como sendo válidas, é impossível provar. Porém, confiando no testemunho de Porfírio, é indubitável que Plotino leu Numênio e que essas leituras estão nas entrelinhas dos tratados das *Enéadas*. Assim sendo, nada há de surpreendente que a influência de Numênio se tenha estendido ao campo da interpretação de mitos²². Em suma, parece que as diversas hipóteses aventadas podem ser válidas, haja vista que não se excluem. Revendo-as, é possível realmente que esses mitos tivessem uma interpretação conhecida à época, como, por exemplo, a de Cornuto; que eles já tivessem sido purgados da violência pelos exegetas de Homero, é o caso de Heráclito, o alegorista; que Plotino visse neles um modo de ilustrar conceitos filosóficos através de antigas histórias; que ele tenha recebido esse mito de algum autor platônico, como Numênio, o qual parece ter visto nele uma alusão aos mistérios e, portanto, o incluiu no rol dos textos passíveis de estimular a iniciação filosófica; que Plotino quisesse combater o gnosticismo com a autoridade de textos canônicos do mundo grego; que, finalmente, ele tenha recebido um Homero reconciliado com Platão, de novo através de Numênio. Assim, Plotino teria, de bom grado, feito da

ele pôs na personagem dos Atenenses esse Eutífron fanfarrão e estúpido, medíocre teólogo, se ele o foi, com Sócrates em pessoa diante dele, no estilo original que peculiarmente servia a confundir todos os que o freqüentavam” (NUMÊNIO, *frag.* 23 des Places = EUSÉBIO, *Preparação Evangélica*, XIII 4, 4-5).

²⁰ Cf. BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 102.

²¹ Cf. NUMÊNIO, *frag.* 30 des Places = PORFÍRIO, *Sobre a gruta das Ninfas*, 10.

²² Hipótese advogada por BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 103.

trilogia divina um dos mais importantes mitos das *Enéadas*, sem ter provavelmente a menor intenção de criticar de modo sub-reptício Platão, ou de posicionar-se contra o divino mestre da Academia. Que Plotino não tinha em mente posicionar-se contra Platão pode-se depreender das alusões a diálogos platônicos, como o *Crátilo*, por exemplo, que fundamentam certos aspectos de sua hermenêutica do mito hesiódico. Mas diante daquela conhecida passagem da *República*, parece claro que o exegeta, mesmo sem tencionar, marchou em sentido contrário: não somente narrou o mito, como ainda o interpretou.

Para além dos tratados analisados a seguir, percebe-se que as figuras de Urano, Cronos e Zeus são mencionadas em outros passos da obra plotiniana, encontrando-se referências a elas, associadas às três hipóstases em tratados iniciais²³, médios²⁴ e tardios²⁵. Isso demonstra que tal mito não está a serviço somente da crítica aos gnósticos, mas de fato a teogonia hesiódica permite a Plotino apresentar a estrutura da realidade. Entretanto, apenas duas menções são pontuadas pelas relações de parentesco entre as figuras²⁶, as quais serão examinadas agora.

2. A genealogia em V, 1 [10] 7, 30-35.

Em V, 1 [10] 7, Plotino está versando acerca do Intelecto, quando intervém a parte mítica, introduzida pela frase “desta linhagem provém o Intelecto²⁷”, a

²³ Cronos e Zeus em V, 1 [10] 7; Zeus em VI, 9 [9] 7, 24.

²⁴ Zeus é citado em IV, 3 [27] 12; IV, 4 [28]; V, 8 [31].

²⁵ Cronos e Zeus são mencionados em II, 3 [52] 12. Os três figuram em III, 5 [50]; embora nesse tratado a figura de Zeus mude de *status*, passando a figurar o Intelecto, Urano e Cronos seguem simbolizando o Um e o Intelecto, respectivamente. Não obstante, na maior parte dos casos em que é citado, Zeus representa a Alma. Parece haver apenas uma citação do nome de Urano, em III, 5 [50] 2, 15. Nos tratados em que aparece a genealogia da tríade divina, ainda que não se encontre seu nome explicitamente, se pode subentender pelo contexto de que dele se trata.

²⁶ Cf. V, 1 [10] 7, 30-35 e V, 8 [31] 12-13.

²⁷ Cf. V, 1 [10] 7, 27.

Loraine Oliveira

qual evoca uma estrutura de parentesco. Plotino apresenta a relação entre descendentes e ascendentes em termos metafísicos, dizendo que o Intelecto nasceu do primeiro princípio e, uma vez nascido, gerou consigo todos os entes que vêm com ele, toda a beleza das formas, todos os deuses inteligíveis²⁸. Após o quê, detalha certo aspecto em termos míticos:

<O Intelecto> está repleto de entes que produziu, como se os tivesse engolido para tê-los novamente em si mesmo e não permitir que tombem na matéria e sejam alimentados por Réia, como exprimem de modo velado os mistérios e os mitos que falam acerca dos deuses, dizendo que Cronos, o deus mais sábio, vem antes de Zeus, e que ele retoma em si mesmo o que produz, tornando-se repleto e Intelecto em saciedade²⁹.

Com efeito, o mito de Cronos devorando os filhos alude ao Intelecto que contém em si todos os inteligíveis. As formas inteligíveis contidas no Intelecto não escorrem elas próprias ao corpo, mantendo-se longe da matéria, simbolizada por Réia, em oposição a Cronos. A metáfora da deusa que alimenta os filhos representa igualmente uma oposição à saciedade de Cronos, pois as formas inteligíveis que têm contato com a matéria não são tão perfeitas quanto aquelas que permanecem no inteligível, tanto o saciando, como saciadas por ele, conforme fica subentendido. A propósito, o termo Réia aqui pode ter um duplo sentido: é a esposa de Cronos, mas também conserva a interpretação heraclitiana do fluxo e da instabilidade. Tal interpretação funda-se no *Crátilo*, quando Sócrates estabelece uma comparação entre Heráclito e Homero, na qual o nome de Réia

²⁸ Cf. V, 1 [10] 7, 27-30.

²⁹ V, 1 [10] 7, 30-35. A tradução dessa passagem segue a leitura de Atkinson, que considera o sujeito da construção como sendo o Intelecto. Além disso, Atkinson nota o uso dos hesiódicos *katapínein* (*Teogonia*, 459) e *traphênai* (*Teogonia*, 480), além da menção à esposa de Cronos, Réia (ATKINSON, M. *Plotinus: Ennead V. 1*, "commentary" 7, 30-34, p. 177 ss.).

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

é associado ao fluir³⁰. Plotino, em geral, parece opor a instabilidade, representada pela fluidez da matéria, à estabilidade do Intelecto. Consoante o que ele afirmara algumas linhas antes, o repouso é característico dos inteligíveis, que não devem, por assim dizer, flutuar na indeterminação (*en aopístoj hoïon aigreïsthai*)³¹. Permanecendo com os inteligíveis retidos em si, o Intelecto é saciado. A expressão *noûs en kóroj*, Intelecto em saciedade, alude a um passo anterior do tratado, onde Plotino considera Cronos o deus que é saciedade (*kóros*) e Intelecto (*noûs*)³². Embora a etimologia Cronos *kóros* encontre-se no *Crátilo*, *kóros* significa nesse diálogo “puro, sem mistura”³³. Por sua vez, a relação entre *kóros* e saciedade parece remontar a uma etimologia estóica conservada por Cícero: *saturnus autem est appellatus, quod saturetur*³⁴. A noção de que Cronos é o deus mais sábio pode ser uma alusão ao *Crátilo* “é razoável que Zeus seja filho de um grande intelecto”³⁵.

Assim, Plotino afirma que, uma vez estando repleto, Cronos engendra Zeus. Plotino então estabelece um paralelo entre a saciedade do Intelecto e sua perfeição³⁶, a fim de mostrar que uma potência tão grande como o Intelecto não pode permanecer sem descendência³⁷. Trata-se de um princípio fundamental da

³⁰ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 402 a-b. A matéria em Plotino é representada por metáforas líquidas, como a das águas.

³¹ Cf. V, 1 [10] 7, 23-25.

³² Cf. V, 1 [10] 4, 9-10.

³³ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 396 b.

³⁴ CÍCERO, *Sobre a natureza dos deuses*, II, 25, 64. Além disso, é interessante observar que, segundo o alegorista de nuança estóica, Cornuto (século I d.C.), Urano representa o céu, Cronos o tempo, Réia, que etimologicamente quer dizer “fluir”, simboliza a terra. Seu casamento com Cronos representa a união do tempo e do mundo. Dessa união tudo surge, mas em alusão ao episódio em que Cronos devora seus filhos, o tempo devora tudo, com exceção do que é imortal, o princípio da vida, simbolizado por Zeus (cf. CORNUTO, *Compêndio de Teologia Grega*, 3.) O mito da genealogia divina parece ter feito fortuna entre os estóicos.

³⁵ PLATÃO, *Crátilo*, 396 b 4.

³⁶ Isso fica claro na construção da frase: “Conta-se então que, uma vez saciado, ele engendra Zeus; e pois o Intelecto engendra a Alma, sendo o Intelecto perfeito” (V, 1 [10] 7, 35-37).

³⁷ Cf. V, 1 [10] 7, 38.

processão, segundo o qual “todas as coisas, uma vez que atingem a perfeição, engendram”³⁸. Desse princípio decorre uma diferença necessária entre o que produz e o produzido: este é inferior àquele. Plotino diz que a Alma é uma imagem (*eídolon*) do Intelecto, é indeterminada (*aóristos*), sendo que sua determinação vem da enformação³⁹. No capítulo 3, Plotino também afirmara que a Alma é uma imagem (*eikón*) do Intelecto⁴⁰, parecendo significar que a Alma é um efeito do Intelecto. A noção de que o produto é definido pelo produtor é mencionada em dois momentos anteriores do tratado, uma vez em referência à definição da Alma pelo Intelecto⁴¹, e outra concernente à definição dos números pelo Um, isto é, do Intelecto pelo Um⁴². Portanto, significa que cada termo posterior é indeterminado apenas em relação ao anterior, e não completamente indeterminado, pois essa é uma característica da matéria. Plotino então conclui afirmando: “O produto do Intelecto é um *lógos* e uma realidade, é a razão discursiva”⁴³. Para compreender essa frase, é necessário mais uma vez voltar ao capítulo 3 do tratado, onde temas análogos haviam sido desenvolvidos, através de um discurso anagógico, no qual Plotino quer conduzir a alma humana a compreender suas funções intelectivas e a perceber sua dependência em relação ao próprio Intelecto. Isso é possível, porquanto a Alma é o *lógos* do Intelecto, ela é toda a atividade, toda a vida que ele projeta para dar existência ao resto. Plotino explica isso mediante o exemplo do fogo, no qual há o calor que

³⁸ Cf. V, 1 [10] 6, 38. O mesmo princípio é enunciado em outros tratados das *Enéadas*, como, por exemplo, em V, 4 [2] 1, 20 ss., onde Plotino apresenta como que um resumo: o Intelecto provém do Um, que é a primeira potência, é mais perfeito que todos, e por isso todas as demais potências o imitam na medida das suas possibilidades. Assim, quando alcançam sua perfeição, engendram.

³⁹ Cf. V, 1 [10] 7, 40.

⁴⁰ Cf. V, 1 [10] 3, 7.

⁴¹ Cf. V, 1 [10] 3, 13-14.

⁴² Cf. V, 1 [10] 5, 6-19.

⁴³ V, 1 [10] 7, 42-43. Cabe recordar que o termo hipóstase é empregado por Plotino em um sentido amplo, designando a existência ou subsistência de uma realidade independente. Foi Porfírio que

permanece nele e o calor que ele fornece⁴⁴. Do mesmo modo, no Intelecto há uma atividade que permanece nele, e uma que escorre para fora dele, que se exterioriza, adquirindo uma existência independente⁴⁵. Esta é a Alma. Voltando ao capítulo 7 do tratado, Zeus, que vem logo após o Intelecto, pode ser identificado à Alma. Como foi visto até aqui, a Alma provém do Intelecto e se mantém ligada a ele. É esse o sentido das metáforas as quais Plotino usa ao final do capítulo em questão: a Alma como que orbita em torno do Intelecto (*peri noûn kinoúmenon*); é como uma luz (*phôs*) que emana do Intelecto; é como um traço (*ikhnos*) que ele deixa de si⁴⁶. Por outro lado, a Alma toca naquilo que vem depois dela, ou seja, ela engendra seres que são inferiores a ela, pois com a Alma terminam as coisas divinas⁴⁷.

3. A genealogia em V, 8 [31], 12-13.

Em V, 8 [31], o mito aparece em um contexto distinto do anterior e mais amplamente desenvolvido: no tratado V, 1 [10], o mito ocupa 5 linhas, ao passo que no tratado ora estudado, ocupa dois capítulos. Quanto ao contexto, neste tratado Plotino mostra todo o percurso cognitivo da alma para atingir a visão do universo inteligível, descrevendo-o como uma identidade de ser, pensamento e intelecto, e também como a essência verdadeira e fundadora da Alma⁴⁸. Uma

o utilizou designando tecnicamente as três realidades superiores, o Um, o Intelecto e a Alma (cf. FRONTEROTTA, F. *In: PLOTIN, Traités 7-21. Traité 10*, nota 1, p. 172).

⁴⁴ O exemplo do fogo encontra-se em ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 1, 993 b 25.

⁴⁵ Cf. V, 1 [10] 3, 8-12.

⁴⁶ Cf. V, 1 [10] 7, 43-44. Plotino usa para a Alma a metáfora da luz que orbita em torno ao Intelecto em V, 3 [49] 9, 15-17. A luz que provém do Intelecto é análoga à que emana do Um (V, 1 [10] 6, 28-30).

⁴⁷ Cf. V, 1 [10] 7, 45-fim.

⁴⁸ Cf. SOARES, L. "Plotino, *Acerca da beleza inteligível (Enéada V, 8 [31])*". *Kriterion*, 107 (2003), p. 111.

particularidade desse tratado é seu tom lírico. Com efeito, como observa Laurent, “Plotino tenta aqui de algum modo o impossível: dizer a perfeição do mundo inteligível, enquanto estamos no sensível imperfeito e mutável, dizer o eterno pelo temporal, fazer compreender a verdade por frases e proposições que não existem lá”⁴⁹. Essa idéia pode ser fundamentada em uma afirmação do próprio Plotino, ao final do capítulo 12: “De fato, dada a necessidade de querer explicar, é preciso usar estas palavras”⁵⁰. Ainda segundo Laurent, com esse escopo todos os meios são bons, sejam eles um convite à introspecção (capítulo 2), uma referência a Homero (4), ou ainda, a interpretação do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus (12-13). Esta é, aliás, uma das tarefas do filósofo, que não apenas deve construir raciocínios, argumentos demonstrativos, ou ainda convidar à virtude, mas também deve testemunhar uma experiência vivida, anunciando que a alma do sábio pôde ver a beleza inteligível⁵¹.

Assim, o mito surge na voz de um narrador fictício que viu a si mesmo e, através de si mesmo, viu o Intelecto⁵². Tal narrador se expressa de acordo com o modo da poesia inspirada: ele anuncia (*apaggéle*)⁵³, como em um poema teogônico, as gerações divinas. Eis como começa a fala do narrador fictício:

Anuncia ter visto um deus que dá à luz uma bela prole e que, na verdade, gera toda ela em si mesmo e que tem em si o fruto do parto desprovido de dor. De fato, deleitado por aqueles que gerava e

⁴⁹ LAURENT, J. In: PLOTIN, *Traité*s 30-37, “Notice”, p. 80.

⁵⁰ V, 8 [31] 12, 24-25 [trad. SOARES, L.].

⁵¹ LAURENT, J. In: PLOTIN, *Traité*s 30-37.. “Notice”, p. 80.

⁵² Todo o capítulo 11 dedica-se a descrever o estado da alma que se vê identificada ao Intelecto. Supostamente, o narrador do capítulo 12 é alguém que viveu esse estado.

⁵³ Cf. V, 8 [31] 12, 3. O verbo *apaggéle* significa em sentido geral: trazer uma resposta, anunciar, mas também, por extensão, revelar, fazer conhecer, descrever, traduzir, tendo portanto relação com a noção de indicar.

⁵⁴ V, 8 [31] 12, 2-7 [trad. SOARES, L. ligeiramente modificada].

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

*regozijado pelos filhos, retém tudo em si, alegrando-se do esplendor dele e dos filhos*⁵⁴.

Embora ele não mencione o nome do deus, não é difícil deduzir que esteja se referindo a Cronos, até porque, na seqüência da passagem, conforme será visto, ele diz textualmente que este deus gerou Zeus. Mas quanto a essa parte, nota-se que versa acerca do episódio no qual Cronos ingere os filhos. No poema de Hesíodo, Cronos devora os filhos, porque teme que eles o destronem, como ele fez com seu próprio pai, ou ainda porque sente ódio deles. Para Plotino, que, ao narrar e interpretar mitos dá mostras de grande liberdade em relação às formas tradicionais dos mesmos Cronos, que representa o Intelecto, retém os filhos no seu interior por amor⁵⁵. Ele parece emocionado com a beleza da sua prole, significando que se alegra com a beleza dos inteligíveis. “Mas ele, não obstante <seus filhos> sejam belos e mais belos aqueles que permaneceram em seu interior, <um> único entre os outros filhos, o jovem Zeus, aparece no exterior”⁵⁶. Aqui novamente Plotino oblitera um fato do mito hesiódico: é Réia quem esconde Zeus, impedindo que Cronos o engula. Mas nas *Enéadas* o próprio Cronos parece deixar que Zeus apareça no exterior. Outro detalhe que merece ser observado é o fato de os filhos que permanecem no interior de Cronos serem mais belos que Zeus. Parece significar que as formas inteligíveis, que compõem o próprio Intelecto, são superiores em beleza à Alma, que se exterioriza, tornando-se uma realidade outra que o Intelecto. É nesse ponto do mito que Plotino vai mostrar que o filho é imagem do pai:

⁵⁵ Cf. HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ treatise against the gnostics”, p. 128. Hadot nota que Cronos governa sobre si mesmo, pois sua prole permanece interior a ele, diferente de Zeus e de Urano, cuja prole é exterior (p. 130).

⁵⁶ V, 8 [31] 12, 7-9 [trad. SOARES, L.].

Loraine Oliveira

Dele, ainda que seja o último filho, é possível ver como uma imagem daquele pai, quanto é grande aquele pai e os irmãos que permaneceram nele. Mas ele diz que não foi em vão para longe do pai: pois é necessário que exista um universo diferente daquele, um universo que nasceu belo enquanto imagem do belo e do ser. Decerto a imagem imita o modelo em tudo. Possui, na verdade, seja a vida e isto que pertence ao ser enquanto imitação, seja o ser bela enquanto vem dali. Mas possui também a eternidade daquele enquanto imagem; senão o modelo terá algumas vezes uma imagem, outras vezes não, sendo a imagem uma criação da arte. Mas cada imagem por natureza existe enquanto perdura o modelo⁵⁷.

Nessa passagem Plotino evidencia que Zeus se afasta do pai, porque necessariamente deve existir um universo diferente do Intelecto, um universo que seja belo, porquanto é imagem do pai. Esse ponto introduz provavelmente a polêmica contra os gnósticos, que consideram o mundo feio e vil, pois foi produzido por um demiurgo mau⁵⁸. Também fica claro, nessa passagem, que o mundo é eterno, na medida em que é imagem do modelo eterno. O argumento estabelece, de certo modo, uma relação de dependência entre o modelo e a imagem, pois é necessário que exista a imagem enquanto existir o modelo. Isso também alude à não-temporalidade das realidades metafísicas e à simultaneidade das ações narradas: Cronos retém os filhos, e Zeus se exterioriza ao mesmo tempo, pois, tanto o pai-modelo como o filho-imagem são eternos. Na seqüência do texto, Plotino parece deixar mais claro que está querelando com certos adversários, e que está tratando da relação entre o mundo inteligível e o sensível, sendo este

⁵⁷ V, 8 [31] 12, 9-20 [trad. SOARES, L].

⁵⁸ Ver II, 9 [33] 4-5.

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

imagem daquele⁵⁹. Finalmente, mais um acontecimento mítico é aludido por Plotino: o agrilhoamento de Cronos⁶⁰.

O deus então que está acorrentado para permanecer do mesmo modo e que cedeu ao filho a guia deste todo – pois para ele, não estaria conforme à sua condição abandonar o governo de lá e perseguir um governo mais recente e posterior a ele, como se estivesse saciado de coisas belas – tendo deixado estas coisas, colocou seu pai na natureza que lhe é própria e se estende até ele em direção ao alto⁶¹.

Se na épica Cronos é preso por Zeus, para Plotino, ele próprio se põe nessa situação. Isso porque o Intelecto fixa seus próprios limites e, ao mesmo tempo, estende seu poder para a Alma. Esta então produz um novo reino, o mundo sensível, que não é tangido pelo Intelecto. Plotino assevera que Cronos não abandonaria o governo de lá por um governo mais recente e posterior. A bem da verdade, não se deve entender como temporalmente mais novo, mas sim hierarquicamente inferior. O que está de acordo com a noção de imagem e modelo, desenvolvida pouco antes. Em suma, o mundo sensível é considerado inferior ao inteligível, ao ser caracterizado como imagem deste. A inferioridade hierárquica é também representada miticamente pela posteridade cronológica. Além disso, ao mesmo tempo que se separa do filho, o deus também se situa em relação ao pai, demarcando um limite para o pai e se diferenciando dele. Embora não mencione o nome do pai de Cronos, a expressão *pròs to áno* parece

⁵⁹ “Por isso não estão certos aqueles que destroem <o universo sensível>, se o inteligível perdura, e o geram, como se o criador tivesse deliberado criá-lo, visto que não querem compreender qual seja a natureza de uma tal criação, nem sabem que até o momento em que aquele esplende, as outras coisas nunca podem esvair, mas, a partir do momento em que este existe, também estas coisas existem. Mas o <universo inteligível> sempre foi e será”. (V, 8 [31] 12, 20-25 - trad. SOARES, L. ligeiramente modificada)..

⁶⁰ Cf. HOMERO, *Ilíada*, XIV, 203-204.

⁶¹ V, 8 [31] 13, 1-6 [trad. SOARES, L.].

aludir à etimologia do nome Urano do *Crátilo*, *horôsa tà áno*⁶².. A seqüência da narrativa sugere o episódio da emasculação de Urano:

*Mas, por outro lado, estabeleceu que as coisas que começam do filho devam existir depois dele, de modo a vir a ser entre os dois, por causa da alteridade (heteróteți) produzida pelo corte em direção ao alto e pelo vínculo que o retém distante disto que vem depois dele em direção ao baixo, estando entre um pai melhor e um filho pior*⁶³.

A noção de alteridade é bastante importante para compreender a passagem⁶⁴. Embora o Intelecto permaneça ao lado do Um, ele se diferencia da unidade primeira multiplicando-se nas formas inteligíveis. Nesse caso, no registro da filosofia, a alteridade está em conformidade com a divisão dialética⁶⁵. Outrossim, a alteridade corresponde, no mito, à castração de Urano, ao corte em direção ao alto. Mas Plotino cuida em preservar Cronos vinculado a Urano, notando que tal vínculo o mantém a certa distância de Zeus. Portanto, conforme a análise de Hadot, o retorno do Intelecto em direção ao Um é o que verdadeiramente Plotino prefigura, através da mutilação de Urano⁶⁶. O Intelecto, quando surge, contempla o Um e, ao fazê-lo, recebe um limite tornando-se diferenciado⁶⁷, mas mantendo-se por meio da eterna contemplação unido ao

⁶² Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 396 c 1.

⁶³ V, 8 [31] 13, 6-11 [trad. SOARES, L.].

⁶⁴ Trata-se de um dos cinco gêneros supremos do *Sofista* de Platão, que, para Plotino, são constitutivos do mundo inteligível. Ver VI, 2 [43] 15 e o estudo de BRISSON, L. "De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste*? (*Ennéades* VI, 2 [43] 8)". In: AUBENQUE, P. (Dir.) *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, pp. 449-473. Também pode ser consultado MONTET, D. *Archéologie et généalogie. Plotin et la théorie platonicienne des genres*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996.

⁶⁵ Cf. LAURENT, J. in: PLOTIN, *Traité 30-37*. "Notes" 200 e 201, p 127..

⁶⁶ Cf. HADOT, P. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostics", p. 129.

⁶⁷ Ver VI, 7 [38] 17.

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

Um. Não obstante, cabe ainda notar que Plotino situa o Intelecto entre a Alma e o Um, como um intermediário entre um pai melhor e um filho pior.

Dessarte, no tratado V, 8 [31], o mito da genealogia divina parece centrar-se em Cronos, mais do que em Zeus ou Urano⁶⁸. Com efeito, os três episódios aludidos por Plotino, o da deglutição da prole, o do acorrentamento e, finalmente, o da castração, têm por agente Cronos. Ele engole os filhos, significando que o Intelecto retém as formas inteligíveis em si, fazendo com que sejam idênticas a ele. Ele também libera um único filho, Zeus, o qual representa a Alma, para que governe um mundo diferente, o sensível, que é imagem do mundo inteligível. Com isso, o Intelecto fixa seus próprios limites, o que é representado pelo agrilhoamento de Cronos. O mundo inteligível é interior ao Intelecto; portanto ele governa a si mesmo. O mundo sensível é exterior à Alma, que efetivamente governa um mundo composto de forma e matéria. Por isso esse é um mundo inferior hierarquicamente ao inteligível. Cronos, ainda, mutila o pai. Significa que o Intelecto se autoconstitui no ato em que contempla o Um, diferenciando-se, tornando-se Um-múltiplo. Assim se estabelece um corte na unidade.

Com relação à ordem dos episódios na *Teogonia*, Plotino como que inverte a narrativa de Hesíodo. No poema, primeiro Cronos emascula Urano, depois ele engole os filhos e, finalmente, Zeus toma o governo do mundo. Essa ordem está em conformidade com a ordem lógica dos acontecimentos metafísicos representados pelo mito: grosso modo, o Intelecto se separa do Um ao constituir-se, retendo em si as formas inteligíveis, então produz a Alma, que governa o mundo sensível. Porém o narrador fictício de V, 8 [31] 12, inicia a narrativa pelo episódio segundo o qual o deus retém em si os filhos, alegre com sua beleza,

⁶⁸ A propósito, Coulobaritsis considera que a assimilação de Cronos ao Intelecto, por parte de Plotino, é uma “recuperação extraordinária” de um mito que pouco seduziu os homens (cf. COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*, p. 23).

seguindo-se o acorrentamento de Cronos e a mutilação de Urano. Plotino efetivamente está discorrendo sobre o mundo inteligível e, nesse contexto, o mito começa por elucidar a constituição interna do Intelecto, passando em seguida a expor sua relação de intermediário entre a Alma e o Um.

Com respeito ao estatuto do mito, Hadot, em um estudo sobre as imagens míticas desse tratado, considera que os capítulos 12 e 13 não propõem uma interpretação alegórica, pois eles não explicam um mito, mas, ao contrário, ocultam dogmas platônicos sob o véu do mito⁶⁹. Mas se o mito revelasse dogmas filosóficos, ele não seria alegoria, na medida em que teria um sentido oculto? Talvez pensando nisso, em outro estudo publicado no mesmo ano, Hadot tenha feito referência a esse tema mítico como alegoria⁷⁰. Pépin, por sua vez, considera que o mito da tríade divina representa o tema alegórico que as *Enéadas* mais desenvolvem⁷¹. No tratado V, 1 [10], conforme foi visto, Plotino parece situar-se na linha dos alegoristas, ao fazer as teses metafísicas corresponderem ao que exprimem de modo velado os mistérios e os mitos. Mas o mesmo vale para V, 8 [31]? De certo modo, os capítulos 12 e 13 não deixam de ter um tom alegórico, na medida em que versam sobre acontecimentos metafísicos por meio de episódios conhecidos envolvendo deuses da mitologia. Mas, de fato nesses dois capítulos Plotino não explica o mito. Portanto, não se pode caracterizá-los como capítulos de exegese alegórica, embora possam ser considerados como capítulos de expressão alegórica⁷², que exigem uma leitura ativa, na qual seja

⁶⁹ Cf. HADOT, P. "Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13)". *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard, Les Cahiers de Fontenay*, 19, 20, 21, 22 (1981), p. 205-214, p. 210.

⁷⁰ Cf. HADOT, P. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostics", pp. 128 e 129.

⁷¹ Cf. PÉPIN, J. "Plotin et les mythes", p. 21.

⁷² Lambertton cuida em estabelecer a diferença entre expressão alegórica e interpretação alegórica, sendo esta última a elucidação da intenção ou do significado do texto (cf. LAMBERTON, R. *Homer the theologian*, p. 20).

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

feita a exegese alegórica do mito narrado. Convém ainda observar que esses capítulos são pontuados pela necessidade de buscar uma linguagem adequada para explicar o tema em questão. Ao findar o capítulo 13, Plotino indaga: “São, então, suficientes as coisas que foram ditas para conduzir a uma clara compreensão da região inteligível, ou é necessário percorrer de novo um outro caminho, no modo seguinte”?⁷³ Por certo, a inclusão do narrador fictício e as frases que, ao final de cada capítulo, acenam para a necessidade de querer explicar, têm um colorido retórico. Mas, para além disso, a narrativa genealógica, com suas expressões temporais de passado, presente e futuro, e com as relações de hierarquia e diferença entre filhos e pais, não deixa de ser um modo de tentar paliar as dificuldades em falar acerca do inteligível. Com efeito, o inteligível é eterno, portanto só pode ser dito adequadamente que é. Ou seja, a linguagem humana temporal não é apropriada para dizer a eternidade e a simultaneidade do inteligível sob todos os seus aspectos. Não obstante, para acentuar determinados aspectos, é cabível discorrer acerca do inteligível, através de uma linguagem figurada, na qual ele seja representado miticamente. Assim, por exemplo, as diferenças e as semelhanças entre pais e filhos concernem à relação entre imagem e modelo, que perpassa os três níveis de realidade, o Um, o Intelecto e a Alma. O narrador inspirado que anuncia o mito e as pontuações acerca da necessidade de explicar não deixam, portanto, de balizar, para o leitor, que se trata de uma narrativa a qual visa explicar a seu modo a região inteligível, não devendo ser interpretada de modo literal, como se se tratasse de deuses efetivamente. Mais do que isso, se a linguagem mítica compreende uma narrativa genealógica, as relações hierárquicas são exibidas. O Intelecto é pai

⁷³ V, 8 [31] 13, 22-24 [trad. SOARES, L.]. Este outro caminho é o método de objeções e respostas, que no tratado V, 5 [32] é utilizado para expor que os inteligíveis são idênticos ao Intelecto e que o Um está além do belo (cf.. LAURENT, J. *In*: PLOTIN, *Traité*s 30-37. “Note” 206, p 127).

da Alma, mas é filho do Um; ele é um intermediário entre o pai e o filho, que reina sobre si mesmo. Significa que o Um é superior ao Intelecto, o qual, por sua vez, é superior à Alma nessa hierarquia de três termos. A superioridade é garantida pela relação de causalidade, figurada pela metáfora da paternidade, entre um e outro. Nesse caso, diferentemente da alegoria, que reabsorve dois sentidos, um aparente e outro oculto, na mesma figura, o mito da tríade divina em Plotino pode ser considerado um *lógos* que divide no tempo, por meio das genealogias, o que é ingerado, ou seja, eterno. Em outros termos, esse mito, tal como apresentado mais especificamente em V, 8 [31], confirma a própria teoria do mito plotiniana, a qual é efetivamente explicitada somente em um tratado tardio, III, 5 [50]⁷⁴..

4. Considerações finais

A título conclusivo é legítimo lembrar os principais passos do estudo ora apresentado. A genealogia Urano, Cronos e Zeus nas *Enéadas* causa inicialmente um certo desconforto, quando se tem em vista a idéia segundo a qual Plotino interpreta os mitos homéricos e hesiódicos através de Platão, a qual foi sugerida por Pépin, notório estudioso do mito e da alegoria na Antigüidade. Isso porque exatamente tal genealogia é condenada por Platão, como sendo exemplo de grande falsidade. Platão parece nisso ter seguido certos argumentos caros aos detratores de Homero, que consideravam inadequados os fratricídios e outros crimes cantados pelo poeta. Mas, por outro lado, este mesmo mito deve ter sido alvo de numerosas interpretações capazes de encontrar, sob o sentido absurdo da narrativa, um alto significado filosófico. Acrescente-se a isso o fato de que platônicos, como Numênio, possivelmente encontraram nesse mito uma alusão

⁷⁴ Cf. *supra* n. 14.

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

aos mistérios, incluindo-o ao longo da iniciação filosófica. Além disso, já havia um certo movimento de reconciliação entre Homero e Platão, que se encontrará cristalizado em Proclo, alguns séculos depois de Plotino. Todavia, tais tentativas de reconciliação tornam-se especialmente relevantes diante da necessidade de proteger a religião grega da invasão cristã. Quais tenham sido os motivos de Plotino é de fato impossível decifrar, mas todas essas hipóteses mostram que havia um contexto no qual a grande falsidade já não mais precisava ser banida da filosofia. Pode-se dizer que havia mesmo, enfim, um contexto geral que legitimava, de bom grado, a presença da trilogia divina hesiódica no cerne do pensamento plotiniano. Portanto, ainda que não seja intencional, esse mito sugere que, no processo mesmo da interpretação, há ruptura e contra-senso. E parece ser disso que emerge a originalidade de um autor como Plotino. Com respeito à transposição filosófica desse mito, nota-se que o licopolitano recolhe diferentes aspectos dele, tanto originários de Hesíodo, como de Homero, explicitando, com eles, as hierarquias do mundo superior. O mito mostra como uma realidade emerge da outra, em um processo de continuidade, mas, simultaneamente, rompe com ela para se autoconstituir. Finalmente, na análise dessa genealogia, ressurgem aspectos do mito que já haviam sido aludidos, por exemplo, o tom retórico. Em um dado discurso, Plotino apela para a emoção do ouvinte, através da narrativa de uma história vivida – um personagem fictício anuncia o que viu – e, ao mesmo tempo, persuade o interlocutor da veracidade do mito.

Referências Bibliográficas:

Autores antigos:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. trilingüe V. G. Yerba. 2 vols. Madrid: Gredos, 1982.

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

CICERO. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de A. Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

Comicorum atticorum fragmenta. Edidit T. Kock. 3 v. Lipsiae: Teubneri, 1880.

CORNUTO. *Compendio di Teologia Greca*. A cura di I. Ramelli. Milano: Bompiani, 2003.

HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R. *Plotini Opera*, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vv. I-III, 1964-1982.

HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par P. Manzon. Tome I: chants I-VI; tome II: chants VII-XII. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

HOMÈRE. *L'Odissée*. Texte établi et traduit par P. Manzon. Tome I: chants I-VII; tome II: chants VIII-XV; tome III: chants XVI-XXIV. 1^a ed. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

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

NUMÉNIUS. *Fragments*. Texte établi et traduit par. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

PLATÃO. *Crátilo*. Introdução J. Trindade dos Santos. Tradução M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de M. H. da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

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

PLOTIN. *Traité 30-37*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2006.

A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino

- “PLOTINO. *Acerca da beleza inteligível (Enéada V, 8 [31])*”. Introdução, tradução e notas L. G. E. C. Soares. *Kriterion* (107) 2003, 110-135.
- PLOTINUS. *Ennead V. 1. On the three principal hypostases*. A commentary with translation by M. Atkinson. Oxford: University Press, 1983.

Comentários:

- BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe. 1 – Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996.
- COULOUBARITSIS, L. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.
- HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ treatise against the gnostics”. In: BLUMENTHAL & MARKUS. *Neoplatonism and early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*. London: Variorum Publ., 1981.
- HADOT, P. *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004.
- LAMBERTON, R. *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- PÉPIN, J. “Plotin et les mythes”. *Revue philosophique de Louvain*, 53 (1955) 5-27.

Artigo recebido em abril de 2008.

Artigo aprovado em abril de 2008.