

CARLOS ROBERTO LOREDO

EROS E INICIAÇÃO

Um estudo sobre as relações entre a *paidéia*
platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a
partir do *Banquete*

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2009

CARLOS ROBERTO LOREDO

EROS E INICIAÇÃO

Um estudo sobre as relações entre a *paidéia*
platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a
partir do *Banquete*

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, como requisito parcial para
obtenção do Grau de Mestre em
Filosofia na Linha de Pesquisa de
Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso.

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2009

CARLOS ROBERTO LOREDO

Dissertação defendida e APROVADA, com a nota¹⁰.....
(.....^{dez}.....) pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:



Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso (Orientador) / FAJE



Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão / UFMG



Profa. Dra. Maria Dulce Reis / PUC-MG

Departamento de Filosofia - Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 11 de fevereiro de 2009.

Dedico este trabalho aos meus pais,
Lúcio Saturnino Loredó e
Maria da Conceição Loredó (in memoriam),
com os quais experimentei e aprendi que o amor e a educação verdadeira, plasmadora
da virtude, andam sempre de mãos dadas na família, espelho do Mistério Divino.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte, princípio e razão de tudo.

À Virgem Mãe, Maria, exemplo de fé e vida, intercessora e guia, companheira no dia
claro e nas noites mais escuras...

À Capes, que ofereceu a bolsa de estudos que tornou possível esta pesquisa.

A papai e Marilene que, mesmo de longe, nunca deixaram de torcer.

Ao amigo, Padre Valdecir, que me incentivou numa hora-chave.

Aos amigos, Padres Antônio Luzia, Richard, Mauro Reis e José Geraldo, pelo apoio
inestimável.

Aos demais amigos e amigas (quantos!), comunhão de amor invisível mas tão eficaz!

Aos mestres e mestras de todo o meu percurso, pelo ensino, o convívio e o incentivo.

A todos que, de alguma maneira, me inspiraram e ajudaram neste trabalho.

“Com efeito, todos os homens concebem não só no corpo, como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza.”

Platão, *Banquete*, 206 c – d

RESUMO

Este estudo trabalha a relação existente entre a proposta educativa de Platão e alguns dos principais cultos gregos de Mistérios no período clássico, a saber, os Mistérios de Elêusis, Dionisíacos e Órficos. Em primeiro lugar, apresenta estes cultos e suas características gerais. A seguir, analisa a proposta de *paidéia* que Platão apresenta no seu *Banquete*, mostrando como ela é construída através dos diversos elogios a *Eros* e da crítica aos modelos educativos subjacentes aos mesmos. Na sequência, partindo do texto do *Banquete*, explicita os diversos níveis de ligação existentes entre esse texto e os ritos de iniciação aos Mistérios e, baseado nesta explicitação, caracteriza a relação de homologia estrutural entre os Mistérios e a *paidéia* platônica e aborda o significado desta relação.

Palavras-chave: amor, iniciação, educação, Mistérios.

ABSTRACT

This study approaches relationship between the Plato's educational project and some of the main Greek cults of Mysteries in the classic period, to know, the Mysteries of Eleusis, Dionysius' Mysteries and Orfics' Mysteries. For first, are presented those cults and their general characteristics. Carrying on, is analyzed the Plato's *paideia* project present in his *Symposium*, showing like that project is built through the several praises' discourses to *Eros* and through the critic to underlying educational models, present in those discourses. In sequence, starting to *Symposium's* text, this study points several connection levels between that text and the initiation rites to the Mysteries and, based on that indication, it characterizes the relationship of structural homology between the Mysteries and the platonic *paideia* and it approaches the meaning of this relationship.

Keywords: love, initiation, education, Mysteries.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. OS CULTOS DE MISTÉRIO GREGOS À ÉPOCA DE PLATÃO.....	13
1.1 - Prévia conceitual: A noção de religião	13
1.2 - Os Mistérios gregos no período clássico.....	17
1.2.1 - Os Mistérios de Elêusis	20
1.2.1.1 – A iniciação nos Mistérios de Elêusis.....	21
1.2.2 - O Dionisismo.....	26
1.2.2.1 – O problema da datação dos Mistérios Dionisíacos	27
1.2.2.2 – Elementos gerais das iniciações dionisíacas	28
1.2.3 – Os Mistérios Órficos	31
1.2.3.1 – Os logoi nos Mistérios	31
1.2.3.2 – As principais concepções órficas	33
1.2.3.3 – As iniciações órficas.....	37
1.3 – Elementos comuns aos Mistérios e seus significados.....	38
1.3.1 – Escolha pessoal e interesses práticos.....	38
1.3.2 – O segredo.....	40
1.3.3 – A <i>sympatheia</i>	41
1.3.4 – A promessa de bem-aventurança.....	42
1.3.5 – O morrer e o renascer	42
1.3.6 – As torturas	44
1.3.7 – O simbolismo sexual.....	44
1.3.8 – O banquete ritual.....	45
2. A PAIDÉIA DE PLATÃO SOB A IMAGEM DE EROS, DAIMON MEDIADOR, NO BANQUETE	48
2.1. – A cena de um <i>banquete</i> : uma imagem educativa.....	48
2.2 –As propostas educativas com as quais Platão dialoga no <i>Banquete</i>	49
2.2.1 – O discurso de Fedro.....	49
2.2.2 – O discurso de Pausânias.....	50

2.2.3 – <i>O discurso de Erixímaco</i>	53
2.2.4 – <i>O discurso de Aristófanes</i>	55
2.2.5 – <i>O discurso de Agatão</i>	58
2.2.6 – <i>Sumarizando os diferentes modelos de paidéia</i>	61
2.3 – <i>A paidéia dialética de Platão sob a imagem de Eros mediador (Um itinerário de paidéia em sete passos)</i>	66
2.3.1 – <i>Introdução do discurso de Sócrates (198 a – 201 c)</i>	67
2.3.2 – <i>Diotima introduz a noção de intermediário (201 d – 202 b)</i>	68
2.3.3 – <i>A noção de daimon (202 b – e)</i>	68
2.3.4 – <i>A noção de mediador (202 e – 203 a)</i>	69
2.3.5 – <i>O mito da origem de Eros (203 b – 204 c)</i>	69
2.3.6 – <i>Eros, paidéia e arete (204 d – 209 e)</i>	72
2.3.7 – <i>O objetivo final da paidéia erótico-filosófica (210 a – 212 c)</i>	76
2.4 – <i>A paidéia platônica frente às demais propostas educativas da época</i>	82
 3. <i>PAIDÉIA E MISTÉRIOS NO BANQUETE: UMA RELAÇÃO DE HOMOLOGIA ESTRUTURAL E SEU DUPLO SENTIDO DIRECIONAL</i>	86
 3.1 – <i>Eros e iniciação: Uma aproximação aos Mistérios</i>	87
3.1.1 – <i>A cena de um banquete: uma imagem iniciática</i>	87
3.1.2 – <i>Diversos níveis de aproximação às iniciações dentro do Banquete</i>	87
3.1.2.1 – <i>Elementos de aproximação linguística (vocabulário)</i>	87
3.1.2.2 – <i>Elementos de aproximação simbólica e imagética</i>	90
3.1.2.3 – <i>Elementos de aproximação literária e narrativa</i>	92
3.2 – <i>O Banquete e os Mistérios: uma homologia estrutural</i>	95
3.2.1 – <i>A estrutura geral do diálogo</i>	96
3.2.1.1 – <i>Uma grande procissão mistérica</i>	96
3.2.1.1.1 – <i>O discurso de Aristófanes: uma possível imagem da peça gefyrismoí</i>	98
3.2.1.1.2 – <i>O discurso de Agatão: chegada ao limiar dos iniciados</i>	101
3.2.1.2 – <i>Uma narração de narrações</i>	103
3.2.2 – <i>O discurso de Alcebiades: acabamento da homologia estrutural</i>	107
3.2.2.1 – <i>A paidéia erótico-filosófica: experiência a ser vivida</i>	107
3.2.2.2 – <i>Sócrates: o iniciado perfeito e educador excelente</i>	109

3.2.3 – A grande homologia estrutural: uma chave de leitura para a paidéia platônica	111
3.2.3.1 – <i>Visão do divino na iniciação: Uma experiência provisória.....</i>	112
3.2.3.2 – <i>Visão do divino na iniciação: Uma experiência súbita.....</i>	113
3.3 – Dos Mistérios ao Banquete: uma metáfora estratégica para a paidéia platônica	115
3.4 – Eros mediador: Uma ponte de mão dupla.....	118
3.5 – Do Banquete aos Mistérios: mais do que uma metáfora estratégica, uma homologia teleológica.	119
CONCLUSÃO.....	125
BIBLIOGRAFIA	130
HINO A DEMÉTER	140

INTRODUÇÃO

Este estudo pretende expor e analisar as diversas referências existentes no texto do *Banquete* de Platão que põem esta obra em relação com alguns dos cultos gregos de Mistério do período clássico, a saber, os Mistérios de Elêusis, os Mistérios Dionisíacos e os Mistérios Órficos, e, a partir desta exposição, pretende propor o significado dessa relação entre os Mistérios e a *paidéia* platônica, apresentada no *Banquete*.

Partindo desta relação que o próprio texto do *Banquete* estabelece de diferentes modos com os Mistérios, especialmente ao descrever o processo de ascensão erótico-filosófica em termos de uma iniciação, nossa pesquisa visa a responder algumas questões tais como: se o próprio Platão estabelece, nas linhas e entrelinhas do *Banquete*, uma ligação entre a sua *paidéia* e os Mistérios, ele pretendeu, com isto, fazer da sua proposta de *paidéia* uma introdução ao domínio dos Mistérios? Ou então, na direção contrária, pretendeu ele indicar que a experiência dos Mistérios serve tão somente como uma metáfora para falar do conhecimento que a filosofia pode oferecer de modo certo?

Como mostraremos no desenvolvimento deste trabalho, devemos responder negativamente a ambas as questões anteriores. Mas, neste caso, é preciso responder a outras interrogações: a que fins a relação com os Mistérios serve dentro da economia do *Banquete*? Esta relação tem alguma função objetiva na obra ou é um mero adereço literário? Ler o *Banquete* a partir desta relação muda ou enriquece de algum modo a compreensão dessa obra?

Para responder a estas questões é preciso, em primeiro lugar, buscar reconstituir o contexto em que Platão produz a sua obra e o que pretendia ele ao fazê-lo.

Sob os diversos elogios a *Eros* no *Banquete*, Platão apresenta diferentes modelos educativos da Atenas do seu tempo e, estabelecendo uma interlocução crítica com estes modelos, seu texto apresenta uma nova proposta de *paidéia*. Ora, se ele considerasse os modelos vigentes como sendo suficientes para educar bem os cidadãos e promover o bem estar da *polis*, não julgaria necessário estabelecer um outro modelo. Por que seriam insuficientes os modelos educativos já estabelecidos?

Platão nasceu, cresceu e se formou num contexto penoso para Atenas. O contexto da Guerra do Peloponeso.¹ Depois, ao escrever, ele encena, literariamente, toda a turbulência do final do século V possivelmente com um duplo objetivo: entender por

¹ Cf. A. Jarde, *A Grécia Antiga e a vida grega*, p. 24 – 31; ver também G. N. Barros, *Eros, a Força do Amor na Paidéia de Platão*.

que Atenas perdeu a guerra e viveu, àquela época, uma grande decadência e corrupção sócio-política e, ao mesmo tempo, propor novos caminhos para o soerguimento da cidade.

Então, um primeiro interesse, mais imediato, do pensador Platão, é o interesse ético e político: estabelecer um sistema de educação que oferecesse à cidade homens dignos e bem preparados para geri-la com excelência.

Para tanto, era necessário um ponto de partida sólido, um conhecimento seguro e válido em qualquer situação, que poderia servir de base para este grande projeto educativo-político. É no contexto desta busca e sob o grande impacto da figura de seu mestre, Sócrates, que Platão vai formulando, ao longo dos anos, a hipótese das Formas Ideais.

Mas, como veremos, esta hipótese, aliada à influência que Platão sofreu do pensamento órfico (em especial a noção de alma imortal), abre espaço não só para a tarefa ético-política de reforma *polis*, mas também para os anseios e preocupações do indivíduo enquanto tal. Anseios estes que ganharam espaço no século V e não podiam deixar de ser contemplados numa proposta de *paidéia* abrangente, tal como Platão pretendia que fosse a sua.

Assim, na *paidéia* de Platão, vai somar-se ao primeiro e mais imediato objetivo, a tarefa ética e política de formação do cidadão excelente para construir uma *polis* excelente, um outro, não menos importante no contexto grego do século V, que era responder também, nesta mesma proposta educativa, aos anseios de salvação do indivíduo enquanto tal.

Ora, esta preocupação com o destino pós-morte do homem é a mesma que existe nos cultos de Mistério e, portanto, é o que dará sentido às referências que uma obra que apresenta o projeto educativo de Platão, tal como é o *Banquete*, faz a eles. Portanto, a referência aos Mistérios no *Banquete* não é apenas um adereço literário. Considerar esta relação modifica, sim, a compreensão deste diálogo e nosso estudo pretende mostrar de que modo.

No capítulo I, abordaremos, em primeiro lugar, o conceito de religião a partir do qual faremos as considerações deste trabalho e, em seguida, faremos uma caracterização geral dos Mistérios, comparando-os com a religião cívica grega no período clássico. A seguir, apresentaremos os três Mistérios com os quais a *paidéia* de Platão está mais diretamente relacionada no *Banquete*, os Mistérios de Elêusis, os Dionisíacos e os Órficos, indicando alguns dos aspectos mais importantes de cada um desses cultos e os

elementos principais dos seus respectivos ritos de iniciação. Na parte final do capítulo, indicaremos os elementos comuns aos diferentes cultos de Mistério e o significado dos mesmos.

No capítulo II, veremos a proposta de *paidéia* de Platão, mostrando como ele a apresenta, no *Banquete*, a partir de uma interlocução crítica com diferentes modelos de educação vigentes na Atenas de sua época. Percorremos o itinerário dos cinco primeiros discursos do diálogo, analisando como Platão parte dos diversos elogios a *Eros* e dos diferentes modelos de educação por trás destes elogios, refutando alguns elementos deles e aproveitando outros, para formular, no sexto discurso, o de Sócrates-Diotima, a sua proposta pessoal de educação. Ao final deste percurso, abordaremos a especificidade do modelo de *paidéia* platônica, numa comparação direta com os três modelos gerais de *paidéia*, expressos a partir dos cinco primeiros discursos do diálogo.

No capítulo III, mostramos como aquela proposta da *paidéia* platônica (apresentada no capítulo II) está relacionada com os ritos de iniciação aos Mistérios (objeto do capítulo I) por diferentes níveis de aproximação que o próprio texto do *Banquete* estabelece. Indicaremos estes níveis de aproximação, para, a partir deles, caracterizar a relação de homologia estrutural entre a *paidéia* platônica e os Mistérios, bem como os objetivos e implicações interpretativas que a consideração desta relação traz para a leitura do *Banquete* e para a compreensão da *paidéia* platônica nele apresentada.

CAPÍTULO I

OS CULTOS DE MISTÉRIO GREGOS À ÉPOCA DE PLATÃO

1.1 - Prévia conceitual: A noção de religião

Antes de apresentar os cultos de Mistérios gregos, objeto deste capítulo, é necessária uma apresentação da noção de religião que tomamos como referência para todo este trabalho. Para tanto, nos orientamos pelo estudo de W. Nestle,² o qual define a religião a partir da sua relação com a religiosidade. Tal proposta de abordagem conceitual da religião contempla não só uma descrição do culto ou rito, enquanto fenômeno observável (com seus textos, objetos, locais próprios, etc.), mas considera também os sentimentos e experiências humanos (individuais e coletivos) que levam as culturas à expressão exterior da religião. Esta é a razão da escolha, uma vez que uma definição construída a partir deste método põe em evidência, como veremos,³ a afinidade que pode haver entre a religião e a filosofia.

Para entender o conceito de religião, é necessário considerar dois elementos: a sua forma exterior e a sua natureza íntima.

Na sua manifestação exterior, a religião diz respeito ao relacionamento de um grupo humano mais ou menos extenso (a família, tribo, povo, igreja, seita, etc.) com seres dotados de poderes sobrenaturais, bem como à representação destes seres e ao modo de venerá-los.

O fato, constatado pela ciência da religião, de que todos os povos, sem exceção, têm idéias religiosas, ainda que seja sob a forma da magia mais rudimentar, mostra a tendência humana a dar vida a uma religião, seja no plano da linguagem, da arte, do conhecimento em geral ou dos ordenamentos morais e sociais. Devido a esta tendência, é possível dizer que a religião representa uma parte essencial da natureza humana e uma das características que distingue o homem dos animais. Esta tendência é tão originária quanto qualquer outra disposição do espírito humano e pode ser percebida em sua evolução a partir dos seus “produtos”, isto é, através das diversas formas exteriores que a religião manifesta ao longo da história de um povo.

² W. Nestle, *Storia della Religiosità Greca*, pp.3-10.

³ Na seção 3.5, que tratará da noção de homologia teleológica entre a expressão religiosa dos Mistérios e a *paidéia* filosófica de Platão; ver também a n. 435.

Este fato cientificamente observável da tendência religiosa existente nas culturas leva à pergunta sobre a fonte ou origem de tal tendência. A linha interpretativa iniciada com Schleiermacher identifica, na origem da tendência religiosa humana, um absoluto sentimento de dependência. Em grande medida, a natureza, tanto experimentada como força terrível e destrutiva, como também como geradora e potencializadora da vida, contribuiu de modo proeminente para a formação deste sentimento de dependência. Nesse sentido, não precisamos pensar apenas na natureza extra-humana, mas também em todos os processos da vida psicológica do próprio homem, como a doença, a dor, o sono e o sonho, o nascimento e a morte, entre outros. Assim, a religião seria derivada desta “experiência religiosa” do homem (sentimento de dependência), que o impele a procurar alguma coisa de invisível ou imaterial por detrás deste fenômeno que o atemoriza ou que o alegra.⁴

Tal impulso religioso está relacionado com a aspiração filosófica ao conhecimento metafísico. Esta relação pode ser concebida de diferentes modos: ou que ambas as aspirações se dirigem à mesma realidade e somente procedem por caminhos diferentes (a metafísica, pela via racional e a religiosa, pela via não-racional) ou então que ambas, como pensa Nietzsche, são um erro de pensamento da humanidade.⁵ Também não é nosso objetivo entrar no mérito desta questão, mas sim, entender melhor a experiência religiosa fundamental, explicitando a sua peculiaridade psicológica.

Com uma definição um tanto genérica, o desconhecido, que é experimentado pelo homem em primeiro lugar como um sentimento obscuro (que, no desenvolvimento espiritual humano, vai sendo melhor elaborado, mas nunca perde seu caráter fundamentalmente irracional), é chamado de numinoso. É ao numinoso que está relacionado aquele sentimento de absoluta dependência que está na base da experiência religiosa fundamental.

O numinoso é experimentado pelo homem como sendo aquela potência sobrenatural (efetiva ou presumida) que penetra a vida terrena. A análise da experiência religiosa fundamental revela, ao lado do sentimento de absoluta dependência, uma série de outros sentimentos associados ao numinoso. O primeiro e mais geral deles é o de temor frente àquilo que é desconhecido e superior. Tal sentimento suscita no homem a

⁴ A respeito da pergunta se a experiência religiosa tem por objeto uma realidade ou uma ilusão (já que é um dado de fato que também as idéias delirantes podem produzir os mais poderosos efeitos até mesmo sobre o corpo) existem respostas divergentes, mas esta questão não é nosso objetivo aqui.

⁵ Cf. F. Nietzsche, *O crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*, p. 52; Idem. *Assim falava Zaratustra*, p. 19 e 22.

consciência da sua própria pequenez, impotência e transitoriedade e gera, conseqüentemente, a idéia de uma potência real do numinoso. Este temor é acompanhado do medo frente a uma potência aterradora, ao qual é ligado, por sua vez o sentimento do assombroso, pois o homem se vê angustiado e perplexo, uma vez que o numinoso lhe aparece como enigmático e impenetrável, uma força superior da qual ele não pode se aproximar e à qual ele não pode opor qualquer resistência. E, pelo fato de que os efeitos dessa força são quase sempre inesperados e inauditos, são também atribuídas a ela capacidades sobrenaturais e maravilhosas.

Não obstante aquela qualidade aterradora do numinoso, e justamente pelo seu caráter misterioso, ele exerce sobre o homem um atração ou fascínio, aparecendo-lhe como o sublime, belo, puro e santo e suscitando nele, ao mesmo tempo, os sentimentos opostos com relação a si mesmo: diante do numinoso, o homem se reconhece em sua própria inferioridade, incompletude, impureza e culpabilidade. Associado a tudo isso, vem o desejo de libertar-se desta sua imperfeição. Quando, enfim, o numinoso se manifesta ao homem como uma força que o sustenta na existência, ele é percebido como bom e benfazejo e o homem responde a ele com reconhecimento e devoção.

Todas estas experiências humanas, na medida em que são sedimentadas e reelaboradas, resultam em idéias mais ou menos determinadas a respeito da natureza e do modo de agir das potências sobrenaturais, das suas relações entre si, com o mundo e com o homem. E, como no espírito humano o sentimento, o pensamento e a vontade estão em estreita interconexão, junto com a experiência do numinoso, o pensamento e a vontade entram em atividade e o homem procura, através deles, proteger-se das potências assombrosas e torná-las favoráveis; procura também modos de colocá-las a seu serviço ou, pelo contrário, colocar-se a serviço delas. Encantamento e magia, oração e ofertas (sacrifícios) são as formas pelas quais o homem procura aproximar-se dos seres divinos e obter-lhes o auxílio. Por outro lado, são atribuídos a estes seres certos modos de se revelar ao homem e fazê-lo conhecer a sua vontade. O conjunto de todas estas coisas constitui o mito e culto, ou seja, a religião considerada em seu aspecto objetivo.

Tudo o que foi dito até aqui vale para todas as religiões, mas cada uma delas tem um rosto próprio e constitui-se numa totalidade particular, na medida em que cada aspecto singular do numinoso é vivenciado de diferentes modos e intensidades dentro de determinada cultura. Esta vivência também vai se modificando na história, de acordo

com os graus sucessivos de desenvolvimento pelos quais vai passando cada sujeito desta vida religiosa, ou seja, cada povo singular com suas lideranças religiosas.

Assim, podemos dizer que a religião, em sua manifestação objetiva, é o produto do sentimento religioso característico de uma dada comunidade, isto é, da sua religiosidade. Portanto, a relação entre religião e religiosidade é que a religiosidade é a mãe da religião, porém, os traços característicos da mãe só podem ser historicamente identificados através das feições da filha, ou seja, a compreensão da religiosidade característica de um povo é mediada pela compreensão daquela religião específica, tal como esta se apresenta em um determinado período.

Para caracterizar a religiosidade de um povo numa dada época, é preciso observar como são entendidas e expressas, pela respectiva religião daquele povo, algumas relações importantes:

- a relação do divino com o mundo: se o divino é experimentado como radicalmente diferente do mundo, mais ou menos como oposto a este ou, então, se o divino é ligado ao mundo, incluído nele como uma parte constitutiva sua. Desta concepção dependerá a compreensão da natureza ou como uma criação temporal ou, antes, como uma ordem eterna e imperecível;

- a relação do divino com o homem: o homem é entendido como tendo um lugar especial na natureza que o torna mais próximo ao divino que os outros seres ou ele está fadado à mesma transitoriedade destes? A “alma” do homem é indestrutível e talvez portadora de forças divinas ou então, o homem, na sua constituição mais íntima (alma) é totalmente oposto ou estranho à divindade? O homem pode alcançar seu verdadeiro destino sozinho ou somente com ajuda sobrenatural? Estas questões remetem a outra relação;

- a relação entre religião e moralidade: originalmente, uma nada tem a ver com a outra, pois o comportamento religioso primitivo é todo a-moral e egoístico; mas, pelo fato de que as idéias ou normas morais guardam aquilo que é percebido como sendo essencial e imprescindível para a vida social, tais idéias e normas vão progressivamente influenciando a religião e sendo incorporadas a ela. A religiosidade dos diferentes povos (ou de um mesmo povo em épocas diferentes) vai se distinguir segundo a velocidade e a intensidade desta moralização da religião. Em estreita conexão com esta, está a questão da relação entre a divindade, o mal e a liberdade humana. A forma de expressão da religião, se ela será formalística e cultual, ou se será interior ou mística, dependerá de todas estas relações.

Em suma, podemos dizer que a religião é a expressão externa da experiência originária interior que o ser humano, pessoal e coletivamente, faz do numinoso, bem como é a expressão do modo como tal experiência é elaborada em um determinado tempo, por uma dada cultura.

Por tudo isso, nossa proposta não é apenas empreender um estudo meramente comparativo, que indique a presença de elementos dos cultos de mistério no *Banquete*, mas antes, apresentando alguns traços característicos dos cultos escolhidos e respeitando as especificidades de cada um deles, procurar explicitar a religiosidade que está na sua base, isto é, quais são as experiências e visões de mundo, do divino e de homem (bem com as relações entre eles) que os Mistérios expressam, o que há de comum entre elas e como esta religiosidade típica dos Mistérios se relaciona com a visão de mundo e a proposta de *paideia* que Platão apresenta no *Banquete*.

1.2 - Os Mistérios gregos no período clássico.

Nas línguas modernas, “mistério” é usado principalmente no sentido de “secreto”. De fato, o caráter secreto constituía um atributo necessário dos Mistérios antigos, simbolizado, por exemplo, pela *kiste*, uma cesta de madeira fechada por uma tampa que é usada nos Mistérios e representada na iconografia a eles associada.⁶ Mas nem todos os cultos secretos são Mistérios; o termo não se aplica à magia privada nem às complexas hierarquias sacerdotais com acesso restrito aos locais ou objetos sagrados.

Antes de apresentar cada um dos Mistérios envolvidos neste estudo, é importante uma contextualização geral sobre o estatuto dos Mistérios na Grécia do período clássico, isto é, como eles se caracterizam em linhas gerais, a que funções se destinam e qual a relação entre os Mistérios e religião cívica (o culto oficial da *polis* aos deuses).

Uma primeira observação importante é quanto à denominação. Os Mistérios antigos não podem ser considerados religiões porque não se constituem em sistemas fechados e excludentes de outros sistemas (como o são o judaísmo, cristianismo ou islamismo, por exemplo), mas antes, são como formas, correntes ou opções variáveis dentro do mesmo conjunto, heterogêneo, mas contínuo, da religião antiga. Portanto, é

⁶ Por exemplo, em Demóstenes, no discurso *Sobre a Coroa*, 260, a *kiste* aparece em ritos de mistério relacionados a Dionísio. Sobre a presença da *kiste* nos Mistérios de Elêusis, cf. a seção 1.2.1.1, especialmente a n. 49. Para outras indicações, cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.19, n. 31.

mais correto denominar os Mistérios como formas de culto e não como religiões propriamente ditas.⁷ Eles estavam intimamente vinculados ao sistema social da antiguidade, que iria desaparecer. Assim, com os decretos imperiais de 391-392 d.C., proibindo todos os cultos pagãos e com a forçosa destruição dos santuários, os Mistérios simplesmente desapareceram de chofre.⁸

Para entender melhor em que consistiria essa opção a mais oferecida pelos Mistérios dentro do quadro mais amplo do politeísmo grego do período clássico, é preciso apresentar alguns aspectos gerais desta religião.

Sobretudo a partir da época arcaica (séc. XVIII a VI a.C.), o culto aos deuses olímpicos nos chega documentado em fontes como a literatura, a escultura, a legislação, etc..⁹

Em primeiro lugar, no que diz respeito à sua relação com o mundo, os deuses gregos não são entendidos como transcendentais, isto é, como radicalmente diferentes e destacados do mundo.¹⁰ Eles são do mundo, fazem parte dele. A geração dos deuses olímpicos, tal como são apresentados na *Teogonia* de Hesíodo, vai acontecendo ao mesmo tempo em que o universo se diferencia e se ordena, até tomar a sua forma definitiva de cosmos organizado e estes dois processos, o nascimento e tomada de poder pelos deuses olímpicos e a organização do universo, estão intimamente relacionados.¹¹ Assim, tem-se o divino no mundo, bem como um mundano nas divindades (na medida em que os deuses são experimentados como as potências que organizam o universo). A este respeito é muito esclarecedora esta passagem de Vernant:

Os deuses gregos não são pessoas, mas Potências. O culto os honra em razão da extrema superioridade da sua condição. Se eles pertencem ao mesmo mundo que os humanos, se eles têm, de uma certa forma, a mesma origem, eles não participam daquelas deficiências que marcam as criaturas mortais com o selo da negatividade – fragilidade, fadiga, sofrimento, doença, morte – [os deuses] encarnam não o absoluto nem o infinito, mas sim, a plenitude dos valores que são apreciados nesta existência terrena: beleza, força, juventude eterna, fulgor permanente da vida.¹²

⁷ W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.16.

⁸ W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.76.

⁹ Há um farto conjunto de referências sobre todas estas fontes, por exemplo, ao longo de todo o livro *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica* de W. Burkert, especialmente das p.241 – 368 e 419 – 436.

¹⁰ Diversamente do que ocorre nas concepções monoteístas judaica, cristã e islâmica, por exemplo, para as quais a transcendência radical da divindade é um dos marcos caracterizadores fundamentais da religião.

¹¹ J.P. Vernant, *Mythe et religion em Grèce Ancienne*, p. 11.

¹² J.P. Vernant, op. cit, p. 16-17 [tradução nossa].

Daí que, do mesmo modo que não existe oposição entre natural e sobrenatural, entre divino e mundano, a religião grega não é entendida como um setor à parte, ao lado de outros setores na vida social, mas antes, a religião perpassa toda a vida social de modo que, se se pode falar numa “religião cívica” na Grécia Arcaica e Clássica, é porque isto significa que o religioso está incluído no social e, reciprocamente, que o social, em todos os seus níveis e aspectos diversos, está totalmente penetrado do religioso.¹³

Duas conseqüências importantes decorrem deste tipo de experiência religiosa.

A primeira conseqüência é que reconhecer que política (organização da vida social) e religião se interpenetram¹⁴ implica em dizer que não existe a cidade sem as divindades protetoras que velam por ela (a cidade não se concebe a si mesma prescindindo desta proteção), mas, por outro lado, justamente por este fato, os deuses cívicos precisam da cidade que os reconheça e os adote, fazendo-os seus. De certa forma, como escreve Marcel Detienne, os deuses precisam se tornar cidadãos para serem deuses a pleno título.¹⁵

A outra conseqüência é que, neste tipo de religião, o indivíduo enquanto tal não ocupa um lugar central. Ele participa do culto não como ser singular em busca da própria salvação, mas sim, interpreta o papel social que é definido para ele no culto; ele participa enquanto magistrado ou cidadão, pai ou mãe de família, enquanto jovem (rapaz ou moça) nas diversas etapas da sua integração à vida social adulta, etc. É uma religião que consagra uma ordem coletiva e integra cada um dos seus diferentes membros no lugar que lhe convém, sem se preocupar com a pessoa de cada um, com sua eventual imortalidade ou com seu destino pós-morte.¹⁶

Agora, temos condição de entender melhor a opção representada pelos Mistérios em comparação com o quadro mais amplo da religião cívica. Ao lado do culto público da *polis*, existiram diferentes correntes mais ou menos desviantes, algumas delas integradas parcial ou totalmente ao culto cívico (como Elêusis), que apresentam algumas aspirações religiosas diferentes daquele. Genericamente denominadas como Mistérios, sua marca geral é a procura de um contato mais direto, íntimo e pessoal com os deuses, muitas vezes associado também à busca de uma imortalidade bem-

¹³ J.P. Vernant, op. cit, p. 15.

¹⁴ J.P. Vernant, op. cit, p. 17: “Toute le magistrature a un caractère sacré, mais toute le prêtrise relève de l’autorité publique”.

¹⁵ Apud J.P. Vernant, op.cit., p.18: M. Detienne, *La vie quotidienne des dieux grecs*, p.172.

¹⁶ J.P. Vernant, op. cit, p. 15.

aventurada. Este seria o grande aspecto distintivo dos Mistérios em relação ao culto cívico.¹⁷

Os Mistérios se influenciaram reciprocamente e, às vezes, é difícil distingui-los na documentação referente ao período. Os Mistérios de Elêusis, Órficos e Dionisíacos¹⁸ eram contemporâneos e os testemunhos documentais identificam alguns ritos e tradições como sendo pertencentes a mais de um desses cultos, havendo fortes evidências de que, em algumas épocas e regiões, os Mistérios apresentavam práticas sincréticas entre si.¹⁹ A ligação entre os diferentes Mistérios é atestada, por exemplo, por famílias de termos que são de uso comum nos mesmos, tais como, *myein, mystes, telete, orgia* entre outros.²⁰ Vamos apresentar agora os traços específicos de cada um dos Mistérios abordados neste estudo e, ao final do capítulo, algumas das principais características comuns entre eles.

1.2.1 - Os Mistérios de Elêusis

Os Mistérios de Elêusis são os que procuraremos observar mais detidamente neste trabalho devido à sua grande influência na cultura grega e, principalmente, devido à presença notável de elementos do culto eleusino no texto do *Banquete*, por exemplo, a distinção entre os Mistérios iniciais e a contemplação perfeita e completa (*epotika*) que aparece em 210 a.²¹

Desde o testemunho mais antigo, o hino homérico a Deméter, até a destruição do santuário de Elêusis pelos Godos, por volta de 400 d.C., tem-se um período de cerca de 1000 anos deste culto, que atraiu homens e mulheres de toda a Grécia e, posteriormente, do Império Romano.²²

Claro que, num período tão grande de tempo, houve um processo de sincretismo entre o culto de Elêusis e outras tradições, bem como mudanças na sua religiosidade característica (o sentido e o modo a partir dos quais o culto era vivenciado). Assim, se suas origens arcaicas remontam a ritos de fecundidade agrária relacionados ao ritmo das estações do ano, no decorrer do tempo, a religiosidade de Elêusis vai se revestindo de

¹⁷ J.P. Vernant, op. cit, p. 89.

¹⁸ O problema específico da datação dos Mistérios Dionisíacos será apresentado na seção 1.2.2.1

¹⁹ Cf. G. Gazzinelli, *Fragments Órficos*, pp.13 e 87.

²⁰ W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p. 21; J.P. Vernant, op.cit., p. 90.

²¹ Cf. n. 295.

²² W. Burkert, *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.545 e ss.

um espírito e de uma mensagem soteriológicos de conteúdo civilizatório.²³ A fusão entre o aspecto da fecundidade agrária e a missão civilizatória em Elêusis é perceptível, por exemplo, nas *aparchai*, as oferendas de grãos que o santuário de Elêusis pedia tanto de Atenas quanto do resto do mundo como uma compensação pelos dons de Deméter.²⁴ Com a valorização da interioridade, que se verifica na Grécia a partir do século VI a.C.,²⁵ o aspecto da salvação individual também ganha destaque na religiosidade eleusina; junto com o cereal, a bem-aventurança (que se refere ao pós-morte), reservada somente aos iniciados, é considerada o outro grande dom de Deméter.²⁶

Não há aqui a pretensão de estabelecer um quadro amplo do culto eleusino, tanto devido ao grande período de tempo que ele abrange, à complexidade de seu desenvolvimento e aspectos da sua religiosidade, como também devido ao escopo deste trabalho. Tendo em mente esta restrição metodológica, vamos apresentar alguns elementos do rito de iniciação eleusino que ajudarão a indicar as relações entre Elêusis e o *Banquete* de Platão.

1.2.1.1 – A iniciação nos Mistérios de Elêusis²⁷

Os Mistérios de Elêusis eram considerados os Mistérios *tout cour* para os atenienses. Eram organizados pela *polis* de Atenas e supervisionados pelo *archon basileus*, o “rei”.

Elêusis se distingue dos outros Mistérios na questão da expansão do culto, renunciando a qualquer expansão para além do santuário local. É verdade que uma forma genérica de adoração a Deméter Eleusínia já havia, de longa data, se difundido por toda a Grécia, especialmente na Jônia;²⁸ mas havia o reconhecimento de que os Mistérios só podiam se realizar num único local, escolhido pela própria deusa,

²³ D. Malhadas e S. Carvalho, *O Hino a Deméter e os Mistérios eleusinos*, p.1, n. 6: “A maioria das histórias... mostra Triptólemo tendo recebido os cereais, partindo através do mundo para distribuir entre os homens o dom da Deusa. Estes, se ainda eram guerreiros, deveriam assim abandonar os costumes selvagens dos homens primitivos que ainda não conheciam o pão. A vida civilizada e pacífica, sem sacrifícios sangrentos, é portanto o ideal santo que o eleusino deve propagar, **como salvação da humanidade.**” [grifo nosso]

²⁴ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p. 32.

²⁵ Atestada, por exemplo, pelo surgimento da poesia trágica e da lírica.

²⁶ *Hino Homérico a Deméter*, 480-482; W. Burkert, *Antigos Cultos de mistério*, p. 33; Idem, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.552.

²⁷ Para a descrição geral do rito da iniciação de Elêusis, salvo as outras referências devidamente indicadas, a fonte principal foi W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 545-553.

²⁸ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.54: Heródoto 9.97: a difusão do culto é atribuída ao período da migração jônica.

conforme especificava o mito. Duas famílias aristocráticas atenienses, os *Eumolpidae* e os *Kerykes*, colaboravam juntas num complicado sistema hierárquico: os *Eumolpidae* forneciam o sumo sacerdote, o hierofante, ao passo que os *Kerykes* forneciam os dois imediatamente abaixo na hierarquia, o *daduchos*, “portador do archote”, e o *hierokeryx*, “arauto do sagrado”. Os membros das duas famílias detinham o privilégio de realizar a iniciação, *myein*. A autoridade deles se baseava sobre o “conhecimento oriundo do sacerdócio que tem estado na família por muitas gerações”, segundo uma inscrição helenística.²⁹ Desde as primeiras documentações, havia ainda uma superestrutura controlada pelo Estado: o “rei” (*archon basileus*), eleito anualmente, era o encarregado da supervisão geral dos Mistérios, enquanto um quadro de *epistatai* cuidava das finanças.³⁰ Encontra-se uma propaganda eleusina de grande alcance na literatura e especialmente na iconografia, chegando, no século IV a.C., ao sul da Rússia, à Itália e ao Egito.³¹

Na região de Elêusis, os atenienses celebravam a grande festa, os *Mysteria*, no início do outono, no mês Boedromion (Setembro).³² Segundo o povo, as duas dádivas que Deméter concedeu em Elêusis foram os cereais e os Mistérios, promessa de “melhores esperanças” para uma vida feliz no além. Tais Mistérios ocorriam exclusivamente em Elêusis e em nenhum outro lugar³³ e eram conhecidos também como os Grandes Mistérios. Aqueles que desejam se iniciar neles deveriam antes, tomar parte nos Pequenos Mistérios, que se realizavam no subúrbio de Agra em Atenas,³⁴ no mês de Anthesterion (Fevereiro).³⁵ A iniciação era um ato de escolha pessoal e a maioria dos atenienses era iniciada. Eram admitidos mulheres, escravos e estrangeiros. Estariam excluídos da participação os assassinos e aqueles que não entendiam o dialeto ático (bárbaros).³⁶

Além dos Pequenos Mistérios de Agra, outra parte da preparação para participar dos Grandes Mistérios podia se dar em outras ocasiões, tanto em Elêusis como também

²⁹ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.54, n.38: Inscrição de um *daduchos*, século. I a.C., em Clinton 1974, 50-52, linha 64.

³⁰ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.54: Aristóteles, *Constituições de Atenas* 57.1.

³¹ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.54, n. 40.

³² Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.32: Esta data sinaliza a faceta agrária do culto, cuja promessa prática era garantir a oferta de grãos, já que a festa era realizada logo antes da sementeira do outono, a *proerosia*.

³³ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p. 17.

³⁴ Cf. Platão, *Gorgias*, 497 c.

³⁵ Cf. W. Nestlé, op. cit., p.77; E. des Places, *La religion grecque*, p. 209-210.

³⁶ Cf. D.Malhadas e S. Carvalho, op. cit., p.01, n. 6: Nesta restrição podemos entrever aquela faceta civilizatória do culto eleusino, citada acima.

no Eleusínion, a filial do templo de Deméter em Atenas. O primeiro ato era o sacrifício de um leitão que cada *mystes* (iniciante) tinha que oferecer. O *mystes* associava assim a morte do porco ao desaparecimento de Perséfone (também conhecida como Core³⁷) no interior da terra, tal como no festival das Tesmoforias.³⁸

No dia 14 do mês de Boedromion, os efebos traziam as “coisas sagradas”³⁹ de Elêusis para o Eleusínion de Atenas.

No dia 16, os *mystai* iam juntos para **a baía de Falero**, para um banho de purificação no mar e no dia 18 permaneciam em casa, provavelmente em jejum.

O principal acontecimento público dos Mistérios de Elêusis era a grande procissão de Atenas a Elêusis, conduzindo as “coisas sagradas” em *kistai*⁴⁰ fechadas ao longo da “Via Sagrada”,⁴¹ mais de 30 km, que se realizava no dia 19 de Boedromion, com a participação de grande multidão. O grito ritmado que coordenava o movimento da multidão repetia o nome de Iakchos (o Dionísio eleusino). “Quando a procissão atingia as **fronteiras de Atenas e Elêusis**, onde corriam pequenos ribeiros, era representada **numa das pontes** uma peça grotesca chamada *gefyrismoi*: figuras mascaradas zombavam dos *mýstai* com escárnios e gestos obscenos. Tinha sido assim que, no mito, Iambe ou Baubo tinham animado Deméter.”⁴² A procissão chegava ao santuário de Elêusis à noite, a qual, segundo a tradição grega, já fazia parte do dia 20, o grande dia da festa.⁴³ Então, os *mystai* (iniciantes) encerravam seu jejum tomando o

³⁷ Cf. G. Gazzinelli, op. cit., p.110, n.38.

³⁸ Cf. D.Malhadas e S. Carvalho, op. cit, p.10.

³⁹ Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.547, n.116: houve muitas especulações dos estudiosos acerca do que seriam os objetos sagrados. Muitos se inclinaram a identificá-los com símbolos sexuais. Entretanto, Burkert, apoiado em Teofrasto, considera que estes objetos estejam relacionados ao cultivo da terra e à preparação do *Kykeon*, a bebida de cevada e poejo da qual Deméter se alimenta no mito, após o seu jejum.

⁴⁰ Cf. n. 6: sobre a *kiste*.

⁴¹ Esta visão da grande procissão da multidão, que segue ritmadamente rumo a Elêusis é uma imagem de grande significado e poder no imaginário grego, como atesta W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.548: “[a multidão] move-se dançando de forma quase extática. O **grito rítmico**, íakch’ô íakche, soa repetidamente e **articula o movimento da multidão**. Neste grito pode-se ouvir o nome de um ser divino, Iakchos, um daímon de Deméter, como se veio a dizer mais tarde, ou antes um epíteto de Dionísio, como muitos acreditavam. Molhos de ramos, chamados bákchoi, eram agitados ao sabor do ritmo. Quando os persas conquistaram o continente em 480, um grego foi testemunha de **um milagre**: uma nuvem de poeira, semelhante à causada por 30.000 homens, da qual ressoava o grito de Iakchos, partiu de Elêusis em direção a Salamina, onde estava o exército grego. **O festival interrompido pela guerra ter-se-ia celebrado por si mesmo** e dele teria vindo a força e a vitória de Atenas.” [grifo nosso]

⁴² W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.548 [grifo nosso]; ver também n. 379.

⁴³ O dia 20 de Boedromion era o grande dia da festa porque neste dia é que acontecia o evento principal dos ritos de Elêusis, ou seja, as iniciações propriamente ditas, que tinham lugar no grande salão *Telesterion*.

kykeon.⁴⁴ Alguns espaços podiam ainda ser visitados por todos.⁴⁵ Dentre esses espaços, destaca-se a nascente ou poço chamado *Kallichorn*,⁴⁶ que era identificado como o poço à borda do qual Deméter vem lamentar a perda de Core.⁴⁷ Mas, após o último rito público dos mistérios, que era a dança ao redor do poço *Kallichorn*, as portas do *Telesterion*⁴⁸ eram abertas apenas aos *mystai*. Cada *mystes* tinha os seus “mistagogos” que o escoltavam até o santuário.

A partir daí, temos apenas informações esparsas do que ocorria na iniciação propriamente dita porque as fontes disponíveis fazem apenas alusões.

Clemente de Alexandria revela o *synthema*,⁴⁹ a senha ou palavra de acesso dos *mystai* eleusinos, que está relacionado com os gestos que a própria Deméter realiza no mito.⁵⁰ Além de dar o acesso à cerimônia da iniciação, o *synthema* provavelmente indica, de modo velado, as várias fases do rito da iniciação e, após este, serviria também como um código criptográfico de identificação recíproca entre os iniciados,⁵¹ já que, devido ao segredo que era imposto, somente um iniciado poderia entender o significado do *synthema*.

Sabemos que a iniciação em Elêusis tem a ver com três elementos: os *dromena*, os *legomena* e os *deiknumena*.⁵² Os *dromena* são os atos encenados e imitados segundo

⁴⁴ Repetindo, portanto, o gesto da própria deusa.

⁴⁵ Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.548: entre estes espaços, encontravam-se os templos de Ártemis e Poseidon, altares para sacrifícios e uma “nascente de belas danças”, *Kallichorn*. Mas, por trás destes espaços, estavam as portas do recinto sagrado que apenas os *mystai* e *epoptai* podiam transpor. A pena de morte era o castigo imposto aos não-iniciados que ousassem passar ao *Telesterion*.

⁴⁶ D.Malhadas e S. Carvalho, op. cit., p.20: “No 5º dia dos Mistérios de Elêusis...dança-se, envolvendo aos poucos o poço... uma dança em círculo que se estreita, ou em espiral”.

⁴⁷ *Hino Homérico a Deméter*, 95 – 100.

⁴⁸ Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.548: o *Telesterion* diverge bastante do templo grego comum. Este último tinha apenas uma fachada externa e, em seu escuro interior, havia apenas um lugar para a imagem da divindade à qual ele era dedicado. Já o *Telesterion* foi construído para abrigar vários milhares de pessoas nas noites dos Mistérios. Entre a porta do *Telesterion* e o grande salão, propriamente dito, havia uma gruta dedicada a Plutão, o filho de Perséfone (ou de Deméter, segundo outra tradição), senhor do mundo subterrâneo e deus da riqueza-abundância da terra. Portanto, no simbolismo do espaço sagrado de Elêusis, os *mystai* estavam próximos do mundo subterrâneo.

⁴⁹ Apud W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.546, n.115: Clemente de Alexandria, *Protr.*, 2,21,2: “Jejeui, bebi o *Kykeon*, retirei algo da *kiste*, trabalhei e voltei a colocar no cesto [*kálathos*] e, do cesto, na *kiste*.”

⁵⁰ Sobre o jejum de Deméter: *Hino Homérico a Deméter*, 45-50. Deméter ensina a preparar o *kykeon* e o ingere: *ibidem*, 205-215.

⁵¹ Além das palavras do *synthema*, certos objetos que os iniciados conservavam consigo ou em suas casas, serviam também a esta mesma finalidade de identificação criptográfica entre os iniciados. Tais objetos eram denominados *symbola*. Sobre os *symbola* nos Mistérios, cf. também a n. 124 e W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.68 – 69.

⁵² J.P. Vernant, op. cit., p. 94 e ss.

a narração do mito base do culto.⁵³ Os *legomena* são as fórmulas rituais pronunciadas. E os *deiknumena* são os objetos desvelados e apresentados aos *mystai*.⁵⁴ Podemos supor que todas estas coisas têm relação com o sofrimento de Deméter, com a descida de Perséfone ao Hades e com o destino dos mortos no Hades. Não havia uma doutrina explícita a ser apreendida porque, como diz Aristóteles,⁵⁵ o mais importante nos Mistérios não seria aprender, mas sofrer ou vivenciar (*pathein*) a experiência, entrando no estado de espírito adequado.

Nas iniciações havia duas classes de participantes, os *mystai*, que participavam pela primeira vez, e os *epoptai*, que estavam presentes pelo menos pela segunda vez e viam coisas que não era permitido aos *mystai* ver.

No centro do *Telesterion*, estava o *Anactóron*, uma construção retangular de pedra com uma porta no fim de uma das suas longas paredes. Ao lado dela ficava o trono do hierofante e somente ele podia atravessar a porta para o interior do *Anactóron*, no topo do qual, provavelmente, ardia uma fogueira diante da qual o hierofante desempenhava o seu ofício.

A escuridão cobria a grande multidão aglomerada no interior do *Telesterion*, enquanto os sacerdotes atuavam sob a luz dos archotes. Eram apresentadas coisas que causavam terror e medo, até que, de repente, uma luz intensa brilhava no *Anactóron* e o “hierofante saía do Anactóron nas noites radiosas dos Mistérios,”⁵⁶ a fim de revelar as coisas sagradas.

Assim, das experiências terríveis e angustiantes, passa-se, então, à alegria, que é o que deve prevalecer na experiência da iniciação. O *mystes* é abençoado de três formas: ele vê Perséfone⁵⁷ (que é evocada pelo hierofante num gongo); ele ouve o anúncio do

⁵³ Tal como a peça jocosa denominada *gefyrismoi* que era encenada durante a procissão de Atenas à Elêusis, na qual figuras mascaradas faziam gracejos para os *mystai*. A justificativa para essa encenação é que, segundo o *Hino a Deméter*, 200-210, foi assim que Iambé (ou Balbo) alegrou Deméter na casa de Celeu (Cf. também W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.548; D.Malhadas e S. Carvalho, op. cit., p. 26 – 27). Outro exemplo importante de *dromena* é a sequência ritual que aparece no *synthema* e que também é realizada pelos *mystai* durante a iniciação.

⁵⁴ No ponto alto da iniciação, por exemplo, o hierofante anuncia a fórmula ritual “a soberana deu à luz um rapaz sagrado, Brimo deu à luz Brimos” e, a seguir, mostrar, em silêncio, uma espiga de trigo cortada.

⁵⁵ Apud W.Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.547, n.117: Aristóteles, *Fr. 15*.

⁵⁶ Apud W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.549, n.130: Plutarco, *Prof. Virt.*, 81.

⁵⁷ De acordo com o mito e as encenações dentro da iniciação, à medida que o mundo subterrâneo se abre, a tristeza e o terror vão dando lugar à alegria do reencontro entre Deméter e Core, do qual o *mystes* participa através do ritual da iniciação.

nascimento sagrado⁵⁸ e tem, pela participação nos Mistérios, a promessa de melhores esperanças no além.⁵⁹

Quanto à promessa de bem-aventurança no além, é importante observar que o conceito de imortalidade não é mencionado em conexão com Elêusis. Tomando-se como fontes Píndaro, Sófocles e Isócrates,⁶⁰ pode-se inferir que morte permanece um fato, mas a promessa ao iniciado é que ela não é um fim absoluto, pois o iniciado ainda terá luz e alegria mesmo no Hades, diversamente do não-iniciado; pois “aquele que não é iniciado nos ritos sagrados, aquele que deles não participa, nunca tem um destino semelhante; está morto nas trevas brumosas.”⁶¹

Assim, sem romper com as imagens religiosas tradicionais a respeito do Hades e nem apresentar uma nova concepção da alma diferente da concepção homérica,⁶² os Mistérios de Elêusis abrem uma perspectiva nova: a de que é possível uma existência mais feliz, mesmo no Hades, para aqueles que, através da iniciação, participaram das agruras e também da alegria das duas deusas.

Entre alguns outros ritos complementares, que dão sequência à grande noite dos Mistérios, estão algumas danças e o sacrifício do touro pelos efebos no “átrio” do santuário, acompanhado certamente de um suntuoso banquete.⁶³

Após a celebração dos Grandes Mistérios, o iniciado eleusino retorna à vida na cidade e a todas as suas atividades comuns, sendo que a única coisa que muda nele é convicção íntima daquela bem-aventurança que ele conquistou, mediante a participação nos Mistérios. Deste modo, tanto para Atenas que promove estes Mistérios, como para seus cidadãos, iniciados ou não-iniciados, o culto eleusino, embora diferente e à parte da religião cívica, não se opõe a ela.⁶⁴

1.2.2 - O Dionisismo

A referência ao dionisismo é importante em nosso estudo por três motivos:

⁵⁸ Cf. também n. 48. Além de ser identificado com Dionísio, filho de Perséfone, a criança sagrada anunciada em Elêusis também foi identificada com Pluto, filho de Deméter. Pluto, a riqueza, pode ser entendido como o próprio cereal que expulsa a pobreza e a fome; pinturas em vasos do século IV apresentam Pluto com seu chifre da abundância, rodeado de espigas de trigo e ao lado Deméter e Core: Apud, W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.550, n.137: Metzger, Q.16,2.

⁵⁹ Cf. n. 26.

⁶⁰ Referidos por W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 551.

⁶¹ *Hino Homérico a Deméter*, 480-482.

⁶² Cf. J.P. Vernant, op. cit., p. 95.

⁶³ Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.551.

⁶⁴ Cf. J.P. Vernant, op. cit., p. 96.

1º - O “parentesco” com Elêusis:

- Pela própria figura de Dionísio que, em Elêusis, é identificado com Iacchos;⁶⁵

- Assim como Elêusis, o dionisismo busca um contato mais direto do indivíduo com a divindade, mas, ao mesmo tempo, não rompe com as idéias religiosas tradicionais vigentes, especialmente a visão tradicional do Hades e a noção homérica de *psyche*.⁶⁶

2º- O fenômeno do êxtase: Uma das características distintivas mais marcantes do culto dionisíaco é o êxtase, isto é, a *mania*, na qual os fiéis são tomados pelo deus. Uma boa compreensão do êxtase dionisíaco é muito importante para a captarmos melhor o significado da *sympatheia*,⁶⁷ que é um dos fenômenos-chave para compreender os Mistérios como experiências coletivas e, ao mesmo tempo, como experiências de proximidade singular privilegiada com o divino.⁶⁸

3º- O “parentesco” com o orfismo: Entender o dionisismo ajuda a entender melhor o orfismo, devido tanto às influências recíprocas entre ambos, quantos às diferenças que os distinguem.

1.2.2.1 – O problema da datação dos Mistérios Dionisíacos

A origem do culto dionisíaco é muito antiga e parece remontar à Frígia ou à Lídia antes de ser introduzido na Hélade, como sugere Eurípides, já no prólogo das *Bacantes*.⁶⁹ Por esta razão, Festugière denomina Dionísio como um “estrangeiro no panteão grego”,⁷⁰ cujo culto penetrou na Grécia entre os séculos VIII e VII a.C..

Há divergências entre os estudiosos sobre a questão da datação dos Mistérios Dionisíacos, ou seja, se, no período clássico, alguma das formas de culto prestadas a Dionísio poderia ser classificada como mistério.⁷¹ Alguns, entre os quais estão Festugière,⁷² Des Places,⁷³ e Vernant,⁷⁴ afirmam que o culto dionisíaco ainda não havia

⁶⁵ Cf. J.P. Vernant, op. cit., p. 103-104; cf. também n. 75.

⁶⁶ Cf. n. 61.

⁶⁷ A análise do fenômeno da *sympatheia* será feita na seção 1.3.

⁶⁸ Para pontuações sobre o êxtase dionisíaco e sua diferença em relação ao êxtase atribuído à Orfeu e outras figuras excepcionais, cf. J.P. Vernant, op.cit., p.111.

⁶⁹ Eurípides, *Bacantes*, 13-14.

⁷⁰ A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, p.13-14.

⁷¹ Segundo a definição geral de culto de mistério que apresentamos na seção 1.2, isto é, cultos caracterizados pela busca de uma imortalidade bem-aventurada no além, a partir de um contato mais direto e íntimo dos indivíduos (iniciados) com a divindade.

⁷² A. J. Festugière, op.cit, p.17-19.

se configurado como mistério no século V ⁷⁵ (como ocorrerá mais tarde, no período helenístico e no do império romano). A interpretação de W. Burkert,⁷⁶ por sua vez, caminha na direção contrária, aplicando ao dionisismo o mesmo conceito de culto mistérico, a partir do qual ele interpreta o culto eleusino e o Orfismo.

Embora esta seja uma questão relevante, não pretendemos entrar em seu mérito e nem tomar partido de um dos lados da discussão porque, para o escopo do nosso trabalho, é suficiente o testemunho das fontes primárias segundo as quais, entre os cultos dionisiacos da época, havia alguns em que eram realizadas iniciações, com seu caráter secreto, dependentes de uma escolha individual (não eram impostas como dever, como o culto cívico oficial), acessíveis somente aos iniciados e iniciantes e realizadas à noite, como fica bem claro, por exemplo, no diálogo entre Dionísio e Penteu, nas *Bacantes* de Eurípides.⁷⁷ Ainda que o aspecto da existência da promessa de bem-aventurança no além seja ponto de discussão entre os especialistas, a estrutura de iniciação, presente em alguns dos cultos dionisiacos do período clássico, interessa ao estudo das relações Mistérios-filosofia de Platão, que pretendemos fazer.

Portanto, para evitar a polêmica sobre a datação dos Mistérios Dionisiacos no período clássico e nos concentrarmos na vertente iniciática destes cultos, vamos nos referir a esta vertente, a partir de agora, com o nome genérico de dionisismo.

1.2.2.2 – Elementos gerais das iniciações dionisiacas

A principal característica do dionisismo é que ele não gira em torno da vida da cidade e nem existe em função desta, como acontece com o culto cívico em geral. Embora o dionisismo tenha sido, em parte, incorporado ao culto cívico e à ordem da cidade, como veremos logo abaixo, ele, de certa forma, apresenta um traço de

⁷³ É. Des Places, op. cit., p.89-92.

⁷⁴ J.P. Vernant, op. cit., p. 96-98.

⁷⁵ Em linhas gerais, as objeções dos estudiosos se fundamentam na recusa, a partir da análise dos testemunhos da época, em reconhecer o aspecto da promessa de imortalidade nos cultos dionisiacos deste período. A este respeito, o trecho seguinte da obra de Vernant, é bastante elucidativo: “Le dieu [Dionísio] est présent à Éleusis dès le V^e siècle... Il intervient sous la figure de Iacchos, auquel il est assimilé... Et l’on a pu, dans les représentations d’un au-delà dont les fidèles du dieu de la *mania* ne semblent guère, à cette époque, se soucier (exception faire peut-être d’Italie du Sud), imaginer Iacchos conduisant sous terre le chœur bienheureux des initiés comme Dionysos mène ici-bas le thiasos de ses bacchantes.” (J.P. Vernant, op.cit., pp.104).

⁷⁶ Em *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.556-557, Burkert se apóia especialmente nas *Bacantes* de Eurípides para apresentar essa dimensão de mistério no culto dionisiaco. Cf. também, *Antigos Cultos de Mistério*, p.34, onde Burkert refere-se expressamente a Mistérios Dionisiacos no século V.

⁷⁷ Cf. Eurípides, *Bacantes*, 461-490.

religiosidade que questiona essa ordem social:⁷⁸ o êxtase dionisíaco e os fenômenos que lhe são freqüentemente associados, tais como o menadismo e a *oreibasía*,⁷⁹ bem como o *diasparagmos* e a *omofagia*,⁸⁰ atestam esta tendência “selvagem” e questionadora da ordem social estabelecida.

A motivação original de fundo desse traço questionador do culto dionisíaco seria a pressão, por parte das classes sociais mais baixas (artesãos e camponeses), contra a hegemonia da nobreza. Os tiranos, a fim de promover sua própria ascensão, costumavam apoiar-se nestas classes mais baixas e esta seria a razão, segundo a interpretação de Burkert,⁸¹ para o estabelecimento do culto denominado Dionisíacas Urbanas (ou Grandes Dionisíacas) em Atenas à época dos tiranos.⁸² Isto é para mostrar como, com o passar do tempo, a *polis* vai “assimilando” o culto dionisíaco sem, no entanto, eliminar-lhe o caráter de heterogeneidade em relação ao culto cívico.

De acordo com esta “tendência assimilatória”, na Atenas do período clássico,

as festas invernais de Dionísio, Osofórias, Dionisíacas Rurais, Lenais, Antestérias e Dionisíacas Urbanas, não formam, como em Elêusis, um conjunto ou ciclo fechado em si mesmo, mas uma série descontínua, repartida no calendário ao lado das festas dos outros deuses e apresentando as mesmas normas de celebração que aquelas. Todas são cerimônias oficiais de caráter plenamente cívico.⁸³

Entretanto, apesar deste processo de assimilação do culto dionisíaco por parte da *polis*, vão surgindo, ao lado dos festivais dionisíacos públicos, os cultos de grupos privados, expressão dessa tendência questionadora do dionisismo, cujo acesso só era permitido mediante a participação nos *teletai* (os ritos de iniciação). Para estes cultos dionisíacos iniciáticos, a gruta ou caverna báquica é o local privilegiado de culto (simbolizando o oculto, ou secreto, tal como a simbologia mesma da *oreibasía*). Diversamente dos Mistérios de Deméter, nestes cultos, a iniciação não está mais vinculada a um santuário fixo, mas pode se dar em qualquer lugar, mediante a

⁷⁸ Cf. J.P. Vernant, op. cit., p.99.

⁷⁹ As mulheres, tomadas em êxtase pelo deus, abandonavam o recesso dos aposentos femininos e se reuniam como um *thiasos*, para subir às montanhas. Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 555.

⁸⁰ Respectivamente, os atos de dilacerar vivos os animais e comer a carne crua. Cf. Eurípides, *Bacantes*, 135-169; Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.555; J.P. Vernant, op.cit, p.100.

⁸¹ Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.554.

⁸² É. des Places, op. cit., p. 91 situa como data provável para a instituição das Dionisíacas Urbanas o período do tirano Pisistrato, em torno dos anos 530 e 520 a.C..

⁸³ J.P. Vernant, op. cit., p.96.

assistência de sacerdotes nômades que reivindicam ser portadores da tradição dos *orgia* do deus.⁸⁴

Ao lado do questionamento à ordem humana e social,⁸⁵ temos, no êxtase, um dos elementos mais característicos do dionisismo. Tomando posse, mediante o êxtase, dos seus verdadeiros iniciados,⁸⁶ o deus da mania abole distâncias, seja entre o real e o fantástico, seja mesmo entre deuses, homens e animais,⁸⁷ como nos diz Vernant:

À maneira de um ilusionista, ele [Dionísio] joga com as aparências, burlando as fronteiras entre o fantástico e o real [...] quando ele surge, o sobrenatural em plena natureza, a beleza em meio aos homens, o jovem e o velho, o selvagem e o civilizado, o longe e o perto, o 'além' e o 'aqui', nele e por ele se reúnem [...] Além disso, ele abole a distância que separa os deuses dos homens e os homens das feras animais^{88 89}

O êxtase, delírio, *mania* ou loucura divina que está relacionado às iniciações nos Mistérios é diretamente associado, por Platão, ao deus Dionísio⁹⁰ e sua função é terapêutica: através do êxtase, o iniciado que o experimenta é capaz de indicar, como um instrumento divino, a cura para antigos males que se abatem sobre certas famílias (através de preces e cerimônias expiatórias); cura esta, válida não só para o presente como também para o futuro.⁹¹ Assim, a iniciação a Dionísio seria também um canal para curas e, nas *Leis*, Platão indica que os *teletai* e purificações são realizados por pessoas com **máscaras** de ninfas, pãs, silenos e sátiros, seres notoriamente associados ao séquito de Dionísio.⁹²

Por outro lado, a mania pode ser também um canal ou meio para o castigo divino: um destino terrível aguardaria todos aqueles que se opõem ao Mistérios de Dionísio, tal como foi o destino predito e reservado a Penteu, rei de Tebas,⁹³ o qual se opôs aos Mistérios e morreu despedaçado pela fúria das bacantes tomadas pelo delírio divino. Este é lado sombrio do êxtase dionisíaco.

Tal como o êxtase, o vinho, que junto com o simbolismo fálico, é outro elemento necessário nos ritos dionisíacos de iniciação, tem também este caráter

⁸⁴ Cf. W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.554-555

⁸⁵ Cf. n. 78-80.

⁸⁶ Cf. n. 435.

⁸⁷ Eurípedes, op. cit., 689-713.

⁸⁸ J. P. Vernant, op.cit., p.99-100. [passim]

⁸⁹ Nesta característica do dionisismo, podemos ver a proximidade deste com o Orfismo, na medida em que uma das buscas órficas fundamentais é a busca pela unidade original perdida do ser, como veremos abaixo.

⁹⁰ Platão, *Fedro*, 265 b.

⁹¹ Platão, *Fedro*, 244 d – e.

⁹² Platão, *Leis*, 815c.

⁹³ Eurípides, *Bacantes*, 977-1023.

ambivalente. Se, por um lado, o vinho é sempre associado a Dionísio e suas iniciações,⁹⁴ por outro, o vinho e a embriaguez podiam também ser vistos como uma vingança do deus, como indica uma passagem de Platão.⁹⁵ Neste sentido, a “libertação” é contraposta à “loucura”; Dionísio Lysios e Dionísio Bakcheios.⁹⁶ Entretanto, Platão, no mesmo texto supra citado (*Leis* 672 b – d), critica esta opinião corrente ao considerar o vinho como um remédio que, na justa medida, permite à alma a aquisição do pudor e dá ao corpo saúde e robustez.

1.2.3 – Os Mistérios Órficos

O orfismo é um fenômeno muito complexo e, devido ao escopo deste trabalho, não faremos uma descrição detalhada do mesmo. Nosso olhar sobre o orfismo se concentrará sobre a estrutura iniciática que ele tem e sobre as principais idéias que ele difundiu pela Grécia e que influenciaram o pensamento de Platão, que delas se apropriou de modo muito peculiar em algumas passagens de seus diálogos.⁹⁷

1.2.3.1 – Os *logoi* nos Mistérios

O orfismo apresenta diferenças importantes em relação aos demais Mistérios.

Uma destas características distintivas é que, junto com o conjunto de ritos característicos da iniciação existia, no orfismo, em diferentes versões e tradições, uma espécie de corpo doutrinário. Estas formas de doutrina não existiam nos Mistérios Eleusinos ou Dionisíacos; havia os mitos-base que davam origem aos Mistérios, mas não havia, como no orfismo, argumentos logicamente organizados para tentar explicar o sentido do mito-base e dar razões aos rituais; nem, tampouco, havia normas ou modos de vida, como o chamado *bios* órfico⁹⁸ (determinado, sobretudo, por tabus dietéticos, tais como a proibição de comer carne e ovos,⁹⁹ favas¹⁰⁰ e de beber vinho), que

⁹⁴ Eurípides, *Bacantes*, 370 – 385.

⁹⁵ Platão, *Leis*, 672 b – d.

⁹⁶ W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.118, n.130.

⁹⁷ Cf., por exemplo, as n. 256 e 424.

⁹⁸ Cf. Platão, *Leis*, 782 c: neste texto, a expressão “vida órfica” (significando de conjunto de costumes, hábitos e práticas rituais de um grupo) é utilizada diretamente pelo próprio Platão.

⁹⁹ Apud W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.573, n. 254: Plutarco, *Quaestiones Convivales*, 635 e.

¹⁰⁰ Apud W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.573, n. 255: O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 291; cf. também a n.133.

derivavam destes *logoi*. Estes *logoi* explicativos indicam que, pelo menos no sentido de “dar razões” das suas práticas, o orfismo estava mais distante tanto dos outros Mistérios já citados acima quanto do culto cívico e estava mais próximo da filosofia: a descoberta do Papiro de *Derveni* em 1962, por exemplo, prova que as teogonias órficas já circulavam nos séculos VI e V a.C e, muito provavelmente, foram conhecidas pelos filósofos pré-socráticos,¹⁰¹ e, em relação a estes, tiveram influências recíprocas.¹⁰²

Havia, nos Mistérios em geral, uma forma de aprendizado ou instrução sobre o mito-base relacionado àquele mistério. Há um bom número de testemunhos sobre o aprendizado preparatório e a transmissão (*paradosis*),¹⁰³ bem como sobre o conhecimento exato ou completo que deveria ser adquirido nos Mistérios. Uma inscrição helenística¹⁰⁴ de um santuário de Dionísio em Halicarnasso convida o leitor a se reunir aos ritos “para que possas conhecer todo o *logos*”, o qual é em parte secreto e, em parte, não.

Já no orfismo, o conhecimento que o iniciado deveria possuir vai além da instrução acerca da narrativa das peripécias do deus, contadas no mito-base do mistério. Era preciso que o iniciado conhecesse as associações racionais, as concatenações lógico-argumentativas que faziam do mito uma alegoria, por meio da qual se pretendia explicar a própria origem e natureza do mundo e do homem, bem como seu destino final. No caso do orfismo, está em jogo mais do que uma simples instrução na tradição (mito e ritos), mas sim uma certa apreensão e explicação racional do mundo mediada pelo mito e também pelo rito.

Entretanto, estes *logoi* dentro do orfismo não tiram dele a sua característica de mistério, tanto pelo fato de que o adepto do orfismo busca um contato mais íntimo e individual com o divino quanto, principalmente, pelo fato de que o canal privilegiado para este contato são os ritos de iniciação e não o conhecimento, ou seja, é o elemento vivencial que permanece central nesta experiência religiosa. Nos Mistérios, o conhecimento, que é adquirido mediante a instrução na *paradosis* (dada, por vezes,

¹⁰¹ Cf. J.P. Vernant, op. cit., p. 105. Sobre aproximações e distinções entre orfismo e pitagorismo, cf. G. Gazzinelli, op.cit., p. 24-25.

¹⁰² Por exemplo, o *Papiro de Derveni*, coluna IV, 5 - 8 refere-se textualmente a Heráclito; cf também G. Gazzinelli, op. cit., p.88, n.6 e p.94, n.9.

¹⁰³ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.80, n.14: *Lex Sacra* de Elêusis in: *Inscriptiones Graecae I*³, 6. Neste texto, *myen* se refere a uma instrução pessoal anterior à participação do iniciante na grande festa de Elêusis, ou seja, refere-se, então, a uma forma de *paradosis*. Os termos *paradosis* e *paradidonai* podem ser empregados tanto numa acepção mais estrita, referindo-se a uma instrução, quanto numa acepção mais ampla, indicando, ao mesmo tempo, a instrução e o ritual.

¹⁰⁴ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.80, n.14: *Supplementum Epigraphicum Graecum* 28, 841.

previamente à iniciação e, por vezes, dentro do próprio ritual), tem por finalidade ajudar o iniciante a entrar na dimensão da narrativa do mito-base e se associar aos símbolos e ritmos do ritual. Porém, o mais importante nas iniciações aos Mistérios é experimentar, vivenciar (*pathein*) e não aprender (*mathein*).¹⁰⁵ O orfismo, apesar da articulação mais racional dos seus *logoi* de instrução, não foge a esta característica geral dos Mistérios: o decisivo e indispensável para obter a intimidade divina e a bem-aventurança é passar pela experiência da iniciação.

Portanto, em diferentes modos, seja no orfismo ou em qualquer dos outros Mistérios, o conhecimento (que vem pela instrução nos *logoi* do mistério) não é negado, mas antes, é pressuposto como condição para a vivência da iniciação.¹⁰⁶

1.2.3.2 – As principais concepções órficas

Além do fato de possuir um discurso racional, que visa justificar as suas práticas e crenças, também o conteúdo deste discurso ou doutrina órfica marca a especificidade do orfismo em relação aos demais Mistérios. As concepções órficas acerca da natureza do homem (dualismo corpo/alma), de sua origem e destino, bem como das implicações éticas ligadas a esta visão, são muito diferentes da perspectiva tradicional e representam, em muitos aspectos, uma verdadeira revolução dentro da cultura helênica.

A novidade de fundo que a religiosidade órfica trás para Grécia Clássica já se faz sentir pela diferença existente entre a teogonia e cosmogonia órficas em relação às de Hesíodo. Se Hesíodo parte de uma desordem e indiferenciação original (caos) até chegar ao mundo distinto, organizado e hierarquizado sob a autoridade imutável de Zeus, a visão órfica caminha na direção contrária, isto é, a perfeição é a unidade original, representada pelo Ovo Primordial (ou ainda pelo Princípio ou a Noite), a qual vai se degradando à medida que se distingue nos diversos seres individuais que compõem o universo. A este ciclo de degradação-dispersão, segundo os órficos, deve suceder um ciclo de reintegração das partes na unidade do todo.¹⁰⁷ Assim, tanto as iniciações, quanto as práticas adotadas após a iniciação (o *bios* órfico) têm em vista, em última análise, a busca daquela unidade original perdida e o retorno a ela.

¹⁰⁵ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.80, n.13: Aristóteles *fr.15* in: Sinésio, *Dião* 10p. 48a; cf. também a nota 55 deste capítulo.

¹⁰⁶ Para uma discussão mais completa sobre os *logoi* nos Mistérios, cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.78-98.

¹⁰⁷ Cf. J.P. Vernant, *op. cit.*, p. 105.

Como esta nova compreensão cosmológica, bastante diferente da perspectiva tradicional (a cosmologia subjacente à *Teogonia* de Hesíodo), influencia e modifica a autocompreensão antropológica do homem grego?

A resposta a esta questão está nas teogonias órficas, cuja base é o mito do Dionísio Zagreu ou Ctônico. A narrativa extensa desse mito encontra-se somente em fontes tardias,¹⁰⁸ porém há menções a ele em fontes mais antigas, tais como as lâminas órficas de ouro¹⁰⁹ (especialmente as chamadas lâminas mnemosínicas¹¹⁰) e o Papiro de Gurob.¹¹¹

Os titãs, por inveja de Zeus ter feito de Dionísio, filho de Perséfone, seu sucessor, atraíram o deus-menino Dionísio com brinquedos,¹¹² o mataram, despedaçaram, cozinham e comeram sua carne. Zeus, como castigo, fulminou os Titãs com raios e, das cinzas destes, surgiu o homem. Daí provém a dupla origem humana: ctônica porque nasce das cinzas dos titãs e celeste porque, como os titãs haviam se alimentado da carne de Dionísio, nas cinzas destes ficaram “vestígios” do deus, os quais permanecem no homem que delas nasceu.

Assim, mediante o mito do Dionísio Zagreu e sua interpretação, o orfismo introduz, na crença e na mentalidade da Grécia, uma concepção nova e dualista do homem: a alma é aquele vestígio do divino, é imortal e é, portanto, o ser verdadeiro do homem;¹¹³ o corpo é a prisão na qual a alma deve expiar as culpas herdadas da sua origem titânica e da qual deve buscar libertar-se, a fim de voltar à sua condição celeste original.

Nesta nova concepção antropológica, está a diferença central entre a religião cívica e o orfismo. Para a religião cívica, os deuses significam a plenitude de todas as potências de vida e beleza¹¹⁴ e, ainda que existam no mundo tal como os homens (não

¹⁰⁸ Apud G. Gazzinelli, op. cit., p.88, n.11: Pausânias (8, 37, 5) (Pausânias é autor do século II d.C) e Olimpíodoro, *Comentário sobre Fédon* I.3 – 6 (Olimpíodoro escreve no século V d.C.).

¹⁰⁹ Estas lâminas aludem à origem ctônica e celeste do iniciado e fazem, deste modo, referência indireta ao mito de desmembramento de Dionísio e à origem do homem. Cf., por exemplo, a *Lâmina de Hipônio*, a *Lâmina de Petélia*, a *Lâmina de Farsalo*.

¹¹⁰ G. Gazzinelli, op. cit., p. 88, n. 12 : “ As lâminas de ouro são subdividas em dois grupos. (A) as mnemosínicas, cujo portador é ‘filho da Terra e do Céu’, dirigidas aos guardiães do lago da Memória; (B) as dirigidas a Perséfone e outras divindades ctônicas, nas quais o iniciado suplica que o tornem divino.”

¹¹¹ *Papiro de Gurob*, 20 – 30.

¹¹² *Papiro de Gurob*, 27 – 30: “no cesto lançou pilha, disco, dados ou espelho”.

¹¹³ Esta nova concepção de *psyche* é totalmente diferente da concepção homérica, para a qual a *psyche*, após a morte, é apenas uma fraca “lembrança” ou pálida sombra (*skia*) de vida no Hades. É devido a esta noção homérica de alma que o Aquiles da *Odisséia* (canto XI, 488-491) dirá que preferia ser servo de um homem pobre no mundo dos vivos do que reinar entre os mortos.

¹¹⁴ Cf. nota 12.

há uma noção de transcendência dos deuses em relação ao mundo¹¹⁵), eles são Os Imortais. Esta é a diferença radical entre deuses e homens (cuja marca é a finitude). Há, portanto, na concepção da religião cívica, um “fosso intransponível” entre os deuses e os homens; um fosso constituído pela oposição entre a imortalidade de uns e a finitude dos outros. Esta separação radical é o motivo que justifica a prática dos sacrifícios sangrentos, cuja função era fazer a comunicação entre os homens e os imortais. Ora, para o orfismo, não existe tal fosso de separação porque todo homem, devido à sua origem, tem uma parcela do divino em si mesmo. Por isto, tanto o vegetarianismo dos iniciados órficos¹¹⁶ quanto a ausência de sacrifícios sangrentos¹¹⁷ entre suas práticas religiosas são uma outra forma de expressão da sua crença na origem celeste do homem; são também um outro modo de percebermos a novidade do orfismo em relação à religião cívica.¹¹⁸

A nova concepção órfica do homem também marca fortemente o pensamento de Platão.¹¹⁹ Nos seus Diálogos, há tantas referências a conteúdos presentes na doutrina órfica como há também críticas a alguns desses conteúdos, tais como a que aparece na *República* 364e – 365 a (em que se critica promessas órficas de libertação dos males por meio de sacrifícios).

Dois corolários dessa concepção antropológica são a crença num juízo após a morte e a metempsicose ou transmigração das almas. Ambas as crenças decorrem da verdade fundamental que emerge do mito do Dionísio Zagreu e a da origem do homem: ora, se todo homem é marcado na sua origem pela culpa titânica, mas, ao mesmo tempo, ele tem uma alma imortal, o julgamento pós-morte é necessário para saber se cada um expiou suas culpas e se pode ou não se libertar definitivamente da prisão que é o corpo. Caso a culpa não tenha sido expiada a contento, o indivíduo deve voltar a este mundo em sucessivas reencarnações (inclusive em corpos de animais ou plantas, segundo o

¹¹⁵ Cf. notas 10 - 12

¹¹⁶ Cf. nota 99.

¹¹⁷ De acordo com o *Papiro de Derveni*, coluna VI, 5 – 8, nos ritos órficos, são feitos sacrifícios de bolos “incontáveis e muito ornados” e as libações são feitas com água e leite e não com vinho (como em sacrifícios tradicionais aos deuses).

¹¹⁸ Cf. J. P. Vernant, op. cit., p. 107 – 108.

¹¹⁹ Alguns exemplos: *Leis*, 701 c: sobre a natureza titânica do homem; *Crátilo*, 400 c: uma aproximação etimológica entre corpo (*soma*) e tumba (*sema*); *Fédon*, 62b: o ser humano está numa prisão (*phoura*) (embora Monique Dixsaut, na p.49 da introdução de sua tradução ao *Fédon*, defenda uma nunciação de tradução e interpretação segundo a qual o termo ‘*phoura*’, neste trecho, possa ser entendido como ‘estar sob a guarda’ dos deuses); *Fédon* 108 a – c: as almas puras desvencilham-se facilmente do corpo, diversamente das almas impuras..

orfismo) a fim de continuar pagando sua dívida original. A metempsicose seria, portanto, um meio de purificação.

Quanto à crença no juízo após a morte, ela é atestada, por exemplo, em praticamente todas as lâminas de ouro.¹²⁰ Nas lâminas do grupo A, o acesso do iniciado à fonte que escorre do Lago da Memória é condicionada ao juízo e permissão de acesso dos guardiões da fonte,¹²¹ assim, fica evidente que, após a morte, o destino de iniciados e não-iniciados é diferente e depende de um juízo dos guardiões quanto à identidade do morto. Nas lâminas do grupo B, o iniciado apela sempre ao juízo de Perséfone (ou de outras divindades ctônicas), a fim de que esta reconheça a sua condição especial e dê a ele um “lugar entre os puros”.¹²² Esta crença órfica no juízo após a morte encontra-se presente em mitos do destino das almas escritos por Platão.¹²³

A metempsicose é evidenciada, por exemplo, nas placas de osso de Ólbia¹²⁴ (especialmente a primeira delas, na qual se lêem, lado a lado, as palavras “vida morte vida verdade” mais os nomes “Dionísio”, “órficos”) e na terceira *lâmina de ouro de Turi*,¹²⁵ na qual se lê “... voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento”¹²⁶ (este ciclo é comumente interpretado como o de vidas).

Platão, nos mesmos mitos escatológicos supra citados,¹²⁷ refere-se também à metempsicose e se apropria desta doutrina de maneira muito peculiar, ao propor, em vários destes mitos, a vida filosófica como condição para a alma tornar-se virtuosa, agir bem, escolher com discernimento, inclusive as suas encarnações e, deste modo, abreviar o seu período de purificação, isto é, livrar a alma do ciclo reencarnatório da metempsicose.¹²⁸ Mas esta é uma apropriação filosófica e posterior, pois, na tradição e na doutrina órficas originais, é o ritual da iniciação¹²⁹ (e a posterior observância das prescrições do *bios* órfico) que proporcionará a libertação da metempsicose àquele que a ele se submete.

¹²⁰ Cf. n. 110.

¹²¹ Cf. *Lâmina de Hipônio, Lâmina de Entela, Lâminas de Eleuterna I-V*, entre outras.

¹²² Cf. *Lâminas de Turi*, I-IV; *Lâminas de Pelina*, I e II.

¹²³ Cf. *Górgias*, 523; *República*, 614 c; *Leis*, 959 b; *Carta VII*, 335 a.

¹²⁴ Cf. G. Gazzinelli, op.cit., p. 83: Tratam-se de 3 placas, datadas do século V a. C. e foram encontradas onde se localizava a antiga colônia grega de Mileto. Estas placas são consideradas como *symbola* (espécie de “cartões” de identificação) dos iniciados órficos. Cf. também a nota 51.

¹²⁵ Sobre este trecho, G. Gazzinelli, op.cit., p. 109, n.27 comenta: “Este é o ciclo da experiência humana da metempsicose, no qual os seres humanos nascem, morrem e renascem. Ao escapar dele, **através dos conhecimentos revelados na iniciação, o mystes se torna divino**. Na iconografia relativa ao Hades, é muito comum se representarem rodas nas imediações de Perséfone e Hades.” [grifo nosso]

¹²⁶ Cf. G. Gazzinelli, op.cit., p. 19.

¹²⁷ Cf. n. 123.

¹²⁸ *Fédon*, 82 c; *Fedro*, 248 c – 249 c; *República*, 618 c – e e 621 c – d.

¹²⁹ Cf. nota 125.

1.2.3.3 – As iniciações órficas

A justificativa órfica para a eficácia das iniciações gira em torno da tradição a respeito da vida de Orfeu, o fundador mítico dos Mistérios. De acordo com esta tradição, Orfeu pôde fundar os Mistérios porque, estando ainda vivo, obteve conhecimento do mundo dos mortos através de sua descida (*katábasis*) ao Hades e subida (*anábasis*) de volta ao mundo dos vivos. Orfeu teria conseguido esta façanha através dos poderes encantatórios de sua música.¹³⁰

Diferente dos demais Mistérios, em que o acesso do *mystes* aos segredos era quase que totalmente aural e visual, propiciado pelos *dromena*, os *legomena* e os *deiknumena*,¹³¹ o orfismo contou também com um grande número de textos escritos (como atestam, por exemplo, Platão,¹³² Pausânias,¹³³ e Eurípides¹³⁴). Tal conjunto de textos incluía, entre outros, poemas teogônicos¹³⁵, cosmogônicos e escatológicos.¹³⁶ Entretanto, não chegou até nós um texto detalhado descrevendo uma iniciação órfica.¹³⁷

Porém, considerando que a iniciação é estritamente necessária para conseguir a desejada libertação da metempsicose¹³⁸ e analisando os papiros de *Derveni*¹³⁹ e *Gurob*,¹⁴⁰ por exemplo, podemos supor que as concepções órficas (apresentadas na seção 1.2.3.2), além de terem sido apresentadas em documentos escritos, certamente

¹³⁰ Cf. G. Gazzinelli, op.cit., p. 88, n.9.

¹³¹ Cf. notas 52-54.

¹³² Platão, *República*, 364 b – 365 a menciona mendigos e videntes (*orpheotelestai*) que carregam consigo uma profusão de livros de Orfeu e Museu (discípulo de Orfeu).

¹³³ Apud G. Gazzinelli, op.cit., p.12 : Pausânias (1.34.4), ao aludir à proibição de Deméter sobre as favas, diz “quem quer que testemunhou uma iniciação em Elêusis ou leu os supostos escritos órficos, sabe disso”.

¹³⁴ Apud G. Gazzinelli, op.cit., p.12 : Eurípides, *Hipólito*, 952 – 954 fala dos vários livros (*grammata*) de Orfeu.

¹³⁵ O *Papiro de Derveni*, por exemplo, é a exegese de uma destas teogonias.

¹³⁶ As lâminas de ouro dos dois grupos podem ser incluídas nesta categoria, pois apresentam, sejam revelações sobre a topografia do Hades, sejam instruções sobre o percurso da alma após a morte.

¹³⁷ O *Papiro de Gurob* faz referência à iniciação (linhas 1-5) e a objetos relacionados ao mito do desmembramento que, provavelmente, eram usados nas iniciações (linhas 25-30), porém, não dá uma descrição em detalhes do ritual da iniciação.

¹³⁸ Sobre a vinculação entre ser iniciado e conquistar um destino superior após a morte, atesta a *Lâmina de ouro de Hipônio*: “E você, tendo bebido, irá pelo caminho sagrado pelo qual **os outros iniciados** [mystai] e báquicos [bácchoi] **seguem renomados**”; cf. também a n. 125.

¹³⁹ Cf. G. Gazzinelli, op. cit., p. 35: As circunstâncias da descoberta do *Papiro de Derveni* apontam para um valor deste texto não apenas enquanto um comentário exegético às teogonias órficas. Ele foi encontrado perto de Tessalônica, entre os destroços de uma pira funerária, num sítio arqueológico com seis tumbas, provavelmente de militares. O uso, dentro de rituais fúnebres, pode ser uma indicação de reconhecimento do valor religioso deste texto. Além disso, nele encontramos também descrições de parte dos rituais órficos (como, por exemplo, a que citamos em nossa n. 117).

¹⁴⁰ Cf. n. 137 e 112.

estavam presentes também em rituais de iniciação, sendo encenadas em *dromena* e mostradas em *deiknumena*.

1.3 – Elementos comuns aos Mistérios e seus significados¹⁴¹

1.3.1 – Escolha pessoal e interesses práticos¹⁴²

O primeiro elemento geral, comum aos Mistérios, é o seu caráter de escolha pessoal. Diferente da religião cívica, cujo dever de culto vincula todos os cidadãos, cada qual sendo obrigado a participar de acordo com o prescrito para o seu próprio papel social (como pai de família, magistrado, guerreiro, etc.), os Mistérios não eram obrigatórios e iniciar-se neles depende de uma decisão individual, incentivada, é claro, pelos sacerdotes das iniciações.¹⁴³

Nos Mistérios apresentados, outra característica comum é o acesso mais livre aos ritos, sendo admitidos às iniciações as mulheres (que, no caso do dionisismo, por exemplo, tinham papéis de destaque) e também os não-cidadãos da *polis*, ou seja, os escravos e os estrangeiros.

E qual seria o interesse que atraiu os indivíduos para esta opção diferente do culto cívico que os Mistérios representam?

A resposta a esta questão está na prática votiva que freqüentemente está relacionada aos cultos de mistério.

Na prática religiosa votiva, “os que estão doentes, ou em perigo, ou em qualquer situação de necessidade, ou inversamente quando as pessoas alcançam alguma espécie de prosperidade”¹⁴⁴ fazem promessas aos deuses e geralmente cumprem-nas oferecendo doações de maior ou menor vulto.

A arqueologia antiga está familiarizada com o grande número de objetos votivos que geralmente caracterizam um santuário, seja oriental, minóico-micênico, grego ou de outros povos. Cada um desses objetos dá testemunho de uma história pessoal de ansiedades, esperanças, preces e atendimentos dos pedidos, evidenciando um gesto religioso pessoal.

¹⁴¹ Toda esta seção, salvo onde indicado, é uma síntese de W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p. 99-123.

¹⁴² W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.25-40.

¹⁴³ W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.23.

¹⁴⁴ Platão, *Leis*, 909 e.

A prática votiva pode ser considerada como uma fundamental estratégia humana para enfrentar o futuro. Torna possível administrar o tempo por uma espécie de troca. Numa situação de crise que o incapacita, o indivíduo pode se erguer para imprimir a estrutura condicional do “se-então” acima das incertezas do futuro. Deste modo, se verifica, na prática votiva, uma estrutura ou tendência natural de perpetuação, pois, se o deus gostar da oferta e atender ao pedido, dá ao fiel, então, a oportunidade de fazer outra promessa.

Não se deve subestimar a intensidade do sentimento religioso presente na prática votiva, pois, se consideramos, por um lado, as muitas situações aflitivas da existência humana e, por outro, que o mundo pertence aos que sobrevivem, deparamo-nos com uma grande certeza: os deuses ajudaram. Assim, a religião votiva prestava um grande auxílio, erguendo as esperanças e socializando as angústias e os sofrimentos: o indivíduo aflito é encorajado a tentar a superação do seu problema recorrendo aos deuses, mediante o incentivo dos sacerdotes e dos outros devotos que também fazem o mesmo que ele.

Os termos “fé” e “salvação”, na religião votiva, não implicam uma “conversão” (no sentido cristão do termo, em que estão em jogo a mudança de valores e conduta ética do indivíduo), mesmo que pressuponha uma mudança de orientação momentânea para o indivíduo que recorre à divindade,¹⁴⁵ especialmente porque, em geral, essa salvação não tem tanto em vista uma vida no pós-morte, mas tem a ver com coisas bem práticas desta vida, como cura de doenças, prosperidade, saneamento de dívidas, etc..

Devido a este interesse prático, a religião votiva apresenta também um caráter experimental que incentiva a mudança religiosa (“experimente tal expediente, caso não dê certo, recorra a outro deus”). No âmbito dos Mistérios isto se verifica pelo fato de que era perfeitamente possível ao indivíduo, iniciar-se nos Mistérios de vários deuses, sem impedimentos ou dificuldades.

Há, portanto, uma relação dos cultos de mistério com a prática religiosa votiva, com a qual eles estiveram associados tanto pela motivação quanto pela função a que ambos se propunham. A prática votiva é bem mais antiga que os Mistérios; mas os Mistérios podem ser considerados como uma nova forma da mesma busca de salvação que a prática votiva apresenta.

¹⁴⁵ Seja um jejum ou restrições alimentares, a abstinência sexual temporária, etc.

Entretanto, é preciso observar, também, que uma estreita interdependência entre os votos e as iniciações não é uma regra. São práticas com semelhantes motivações que correm paralelas, mas que, em alguns casos, estão vinculadas entre si e, em outros, não.

1.3.2 – O segredo

Uma das características que sempre despertou grande curiosidade a respeito dos cultos de mistério, ao longo do tempo, é o fato de eles serem vetados aos não-iniciados.

Tanto as palavras *telete* quanto *orgia* são termos genéricos para “ritual”, mas elas passam a designar mais especificamente os Mistérios justamente quando vêm acompanhadas dos termos *aporrheta* (“proibido”) ou *arrheta* (“indizível”) que, neste contexto, são praticamente sinônimos e designam o caráter secreto dos Mistérios.¹⁴⁶

O segredo, normalmente, está ligado ao mito que serve de base para cada mistério. Certas partes desses mitos eram reveladas (seja pela narração ou encenação dos mesmos), durante o rito da iniciação, apenas aos participantes. O segredo geralmente aludia a episódios particularmente estranhos, cruéis ou obscenos, envolvendo as divindades do mistério em questão (há indícios de cópulas de Deméter num contexto eleusino e o nascimento de uma criança; diversas histórias de castrações, entre outras). A preservação do segredo era feita através de terríveis juramentos de sigilo para os iniciantes e das correspondentes sanções a quem ousasse infringir o juramento. Não se deve trair um mistério; mas a grande questão é que os Mistérios não poderiam realmente ser traídos, nem quando o segredo era revelado em público (como, de fato, o foi diversas vezes ao longo da história) porque os temas e histórias revelados nos Mistérios, por mais horripilantes que fossem, não poderiam constituir o verdadeiro segredo. Estas histórias só seriam compreensíveis e alcançariam todo o seu impacto apenas dentro do contexto da vivência concreto dos Mistérios; vivência esta cujo objetivo era levar à *sympatheia* das almas dos participantes.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.21.

¹⁴⁷ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.85.

1.3.3 – A *sympatheia*

A *sympatheia* é um dos elementos chave nos Mistérios e diz respeito àquela união mais íntima do fiel com o deus, ao contato mais direto do indivíduo com a divindade.

Como já dissemos anteriormente, o *êxtase* é uma das formas mais características desta *sympatheia* com o divino.

Uma autêntica transformação da consciência no *êxtase* é típica de Dionísio. A “loucura” é um traço distintivo dos *bakcheia* em sua acepção plena, isto é, ela não sobrevém a todos os participantes dos Mistérios. A famosa frase “muitos são os portadores do tirso, mas poucos são *bakchoi*”,¹⁴⁸ parece indicar exatamente isso: “ser tomado pelo deus”¹⁴⁹ é um acontecimento que há de ocorrer de maneira imprevisível e, provavelmente, apenas para alguns indivíduos especiais. Existem dons mediúnicos que estão fora do alcance da maioria. Mesmo a droga mais comum, amiúde identificada com Dionísio, o vinho, não basta para induzir os verdadeiros *bakcheia*: qualquer um pode se embriagar, mas não todos são *bakchoi*.

Em Elêusis, não se pode dizer da ocorrência do *êxtase* nessa acepção plena, mas temos o testemunho importante de Proclo, responsável pela Academia no século V d.C.. Elêusis tinha sido destruída cerca de quinze anos antes do nascimento de Proclo e, em sua época, o sacrifício pagão era proibido por lei. No entanto, ele conheceu a filha de Nestor, o hierofante eleusino, e a admirava como guardiã das mais sagradas tradições. Assim, o que ele escreve sobre os Mistérios deve ser levado a sério, como relato de uma tradição autêntica e, mediante este seu relato, podemos ter uma noção muito clara de como era esta experiência de *sympatheia* nos Mistérios. Proclo escreve o seguinte a respeito dos *teletai*:

Eles provocam a simpatia das almas com os rituais [*dromena*]¹⁵⁰ de uma maneira que para nós é ininteligível e divina, de modo que alguns iniciantes são tomados de pânico, enchendo-se de temor divino; outros se identificam com os símbolos sagrados, abandonam suas identidades, ficam à vontade com os deuses e vivem a experiência da possessão divina.¹⁵¹

¹⁴⁸ Cf n. 435.

¹⁴⁹ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.121: Expressão de Heródoto 4.79.4

¹⁵⁰ Sobre os *dromena*, ver também seção 1.2.1.1 e a n.52 e 53.

¹⁵¹ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.122,n.161: *In Remp.* II, 108.17-30 Kroll; Cf 175, 5-16.

1.3.4 – A promessa de bem-aventurança

Junto com o desejo de um contato mais direto e individual com os deuses (*sympatheia*), o *makarismo*, isto é, louvor ao estado bem-aventurado dos que viram os Mistérios, é uma das principais características dos Mistérios.¹⁵²

O *makarismo* tem dois sentidos básicos. O primeiro deles diz respeito ao momento mesmo do rito da iniciação: quando o iniciado é aceito e saudado pelo coro dos que passaram pelas mesmas peripécias da experiência da iniciação, seu sentimento de alívio se ergue ao auge da exultação.¹⁵³

Entretanto, o sentido mais importante da bem-aventurança do iniciado não é esse. Platão, no *Fedro*, para falar da contemplação do divino, utiliza imagens nitidamente retiradas do ambiente dos Mistérios e diz, com clareza, que o verdadeiro estado de bem-aventurança não consiste na ressonância emocional acima descrita, mas antes, a verdadeira alegria está no ato de ver o que é divino.¹⁵⁴ É esta visão do que é divino que garante a bem-aventurança após esta vida.

1.3.5 – O morrer e o renascer¹⁵⁵

Em todos os ritos de mistério, objetiva-se marcar uma mudança de condição do iniciado que, através da iniciação, é introduzido numa dimensão de morte e de vida renovada.

Por esta razão é que as festas de mistério eram acontecimentos inesquecíveis, lançando suas ressonâncias sobre toda a vida futura da pessoa, gerando experiências transformadoras da existência. A participação nos Mistérios constituía uma forma especial de experiência, um *pathos* na alma (*psyche*) do pretendente. Esse fato é notável, considerando-se o pequeno desenvolvimento da introspecção no mundo antigo.

Por muito tempo se sustentou a idéia de que os mitos de mistério compõem um tipo específico, o do “deus sofredor”. O termo grego próprio é *pathea*, “sofrimentos” e este é, já em Heródoto,¹⁵⁶ o conteúdo específico dos *mysteria*, ligados a rituais de dor e

¹⁵² Para Elêusis: *Hino Homérico a Deméter* 480-482; para o Dionisismo: Eurípedes, *Bacantes* 73ss; para os Mistérios Órficos: lâmina de ouro de Turi, B.1.4.

¹⁵³ Demóstenes, *Sobre a Coroa*, 259: “Escapei do mal, encontrei o melhor”.

¹⁵⁴ Platão, *Fedro* 250b: “*makarian opsin te kai thean*”; em Aristófanes, *Rãs* 745, “*epopteuein*” é usado como metáfora para o prazer supremo.

¹⁵⁵ W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.85-86.

¹⁵⁶ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.86, n.58: Heródoto, 2.171.

luto num cenário noturno. Há uma seqüência de luto, a que se segue o júbilo. Como podemos ver, por exemplo, no *Hino a Deméter*,¹⁵⁷ a dor da deusa finda com a volta de Perséfone e “a festa termina com exaltação e o brandir de archotes”.¹⁵⁸ Deste modo, o destino do iniciado tem como modelo o destino do deus, tal como é representado no mito e no ritual, seguindo do sofrimento à salvação.

Há uma ressalva a ser feita: se a dimensão de morte nas iniciações mistéricas é bastante clara, por outro lado, o aspecto do renascimento não é tão evidente. Para continuar usando o exemplo de Elêusis, Perséfone volta anualmente a este mundo num acontecimento maravilhoso para deuses e homens, porém, os iniciados não a acompanham. Esta ressalva é válida não apenas para Elêusis, mas para os Mistérios em geral.

Entretanto, apesar da idéia do renascimento não poder ser entendida em sentido literal, em todo caso, ainda é válida a idéia contida na promessa dos Mistérios: uma melhor condição após a morte para o iniciado,¹⁵⁹ apresentada em uma evidente oposição à situação dos não-iniciados.¹⁶⁰

Em Elêusis, há sugestões e imagens que parecem ser códigos paralelos para expressar o paradoxo da vida que há na morte: Perséfone, levada pela personificação da morte, e no entanto retornando para a alegria dos deuses e dos homens; a espiga de cereal, cortada para dar sementes; a criança no fogo, queimada para se tornar imortal.¹⁶¹

No mito do Dionísio Ctônico (ligados os Mistérios Órficos), esse paradoxo é expresso pela criança no trono, rodeada pelos coribantes, atraída pelos Titãs, morta, dilacerada e que, no entanto, renasce. Há provas documentais¹⁶² de que esta história, narrada no mito, é usada como roteiro para as iniciações. Os brinquedos que os Titãs usaram para atrair Dionísio e que evocam o destino do deus (bolas, piões, o jogo com ossinhos de carneiro (dados)) eram utilizados no ritual e, inclusive, conservados pelos iniciados como sinal de suas experiências e esperanças. Outros costumes rituais, como

¹⁵⁷ *Hino a Deméter*, 430-440.

¹⁵⁸ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.86, n. 47: Lactâncio, *Inst. epit.* 18 (23) 7; cf. também a n.26.

¹⁵⁹ Por exemplo, em Aristófanes, *Rãs* 448-455: Os *mystai* eleusinos ainda continuam a celebrar seus alegres festejos no Hades. Ver também as n. 138, 179 e 180.

¹⁶⁰ Cf. *Lâmina de Entela*: A ignorância dos não-iniciados nos Mistérios Órficos, faz com que eles bebam apressadamente da água da fonte do esquecimento e, portanto, tenham um destino inglório; diverso do destino do iniciado, que conhece os segredos dos Hades através da iniciação e adquiriu o direito de beber da água do lago da memória. No Fédon, Platão cita a cresça órfica segundo a qual “todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama” (cf. a n. 435). Ver também as n. 61 e 122.

¹⁶¹ Cf. *Hino a Deméter*, 230-265.

¹⁶² *Papiro de Gurob*, Coluna I, 30; Apuleio, *Apologia*, 56.

por exemplo, o uso de uma guirlanda de álamo,¹⁶³ árvore que se acreditava crescer no Hades, indica a dimensão da morte. É possível que as “cavernas”, muitas vezes citadas como locais de festejo dionisiaco, fossem vistas e vivenciadas como uma espécie de região ífera.

Em suma, há um paradoxo dinâmico de morte e de vida em todos os Mistérios, ligado aos opostos da noite e do dia, da escuridão e da luz, do mundo ífero e do mundo superior.

1.3.6 – As torturas

O ato de constranger os novatos em um grupo ou instituição, infligindo humilhações, dores ou até ferimentos sérios é uma prática corrente desde os aborígenes australianos até as universidades contemporâneas em várias partes do mundo. A experiência perturbadora tem como efeito abalar os alicerces da personalidade e prepará-la para aceitar novas identidades. Nos Mistérios gregos, esta experiência humilhante ou dolorosa está relacionada ao momento da “purificação” (*elenchos*), o qual preparará o iniciante para ver o divino, e não significa necessariamente um sofrimento físico. Pode se tratar também da exposição do iniciante a uma situação embaraçosa (por exemplo, ser besuntado de barro, como no rito de iniciação descrito por Demóstenes¹⁶⁴). Mas o terror psicológico, a que o iniciante é submetido nas iniciações, é sempre notável, como é descrito, por exemplo, por Plutarco: “todas aquelas coisas terríveis, pânico, estremecimento e suor.”¹⁶⁵

Todavia, a exposição ao terror psicológico nas iniciações não exclui a prática ritual da tortura física. Existem sugestões de que uma forma determinada de purificação, *katharsis*, realmente poderia ser o açoitamento.¹⁶⁶

1.3.7 – O simbolismo sexual

Não há dúvida de que a sexualidade desempenhava um papel proeminente nos Mistérios. A passagem da infância para a puberdade, a maturidade e o casamento é o

¹⁶³ Demóstenes, op. cit., 260.

¹⁶⁴ Demóstenes, op. cit., 259-260.

¹⁶⁵ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.113, n.87: Plutarco, *fr.* 168 Sandbach.

¹⁶⁶ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.114, n.94: Hesíquio, *katharthenai: mastigothenai*; cf. Teócrito 5.119.

modelo natural e arquetípico para a mudança de condição¹⁶⁷ e é perfeitamente possível que os Mistérios, em especial os Dionisiacos, preservassem elementos dessa sequência. Existem indicações de que somente mulheres casadas, e não as virgens, poderiam ser *bakchai*.¹⁶⁸

Mas este simbolismo sexual não se faz notar apenas nos Mistérios Dionisiacos. Mesmo os Mistérios de Elêusis não excluem contatos ou revelações sexuais. Iacchos era identificado com Dionísio, mas, até onde se sabe, não havia um simbolismo fálico em Elêusis. Entretanto, há indicações sobre um casamento sagrado¹⁶⁹ e Perséfone é, algumas vezes, representada seminua na iconografia.¹⁷⁰

A abstinência sexual constitui um pré-requisito normal para a participação em quase todos os Mistérios, como ocorre em alguns outros cultos. Ela aumentaria as expectativas e a atenção a determinados sinais. A sexualidade se torna um meio para chegar a alguma experiência extraordinária e não tanto um fim em si mesma. É por esta razão que, a despeito do que supõe a acepção moderna da palavra “orgias” (que é bem diferente da acepção clássica, para a qual *orgia* era apenas uma designação geral para os rituais de iniciação aos Mistérios¹⁷¹), é o simbolismo sexual e não as orgias “reais” (que podem realmente ter acontecido em alguns contextos) que dão forma às expressões cultuais mais duradouras.

1.3.8 – O banquete ritual

Mesmo em religiões mais espiritualizadas, o paraíso é amiúde representado como um banquete. Os banquetes rituais, em geral, se fazem presentes nos Mistérios como uma expressão do rejubilamento coletivo daqueles que tomam parte nas iniciações.¹⁷²

¹⁶⁷ Nesse aspecto, embora sejam distintos, os ritos de passagem para a vida adulta e os Mistérios se aproximam.

¹⁶⁸ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.114, n.98: Diodoro 4.3.3; Eurípedes, *Phoenissae* 655 e ss; porém, há um texto controverso de Eurípedes, *Bacantes* 694, que parece apresentar virgens entre as *bakchai*.

¹⁶⁹ Cf. D. Malhadas e S. Carvalho, op. cit., p. 07, n. 68.

¹⁷⁰ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.116: Metzger 1965, ilustr. 23.

¹⁷¹ *Hino Homérico a Deméter*, 273 e 476; apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.21, n.43: Eurípedes, *Heracles* 613.

¹⁷² Sob esta perspectiva, a relação entre os Mistérios e o *Banquete* de Platão pode se dar também num nível mais amplo, isto é, a partir do próprio contexto do banquete (*symposium*) no qual o diálogo acontece.

A cratera de vinho ocupava, sem dúvida, o centro da maioria das orgias báquicas¹⁷³ e, além disso, a própria felicidade (*makaria*), era apresentada ao iniciado sob a forma de um bolo.¹⁷⁴ Os bolos estão presentes também nos Mistérios de Elêusis¹⁷⁵ e parecem ter um papel importante nas iniciações órficas, pelo que descreve o papiro de *Derveni*.¹⁷⁶

Tomar o *Kykeon* constituía um evento importante nos Mistérios eleusinos; marcava o fim do jejum¹⁷⁷ e representava a forma primordial de uma dieta à base de cereais, que passou a ser adotada depois do fim do “canibalismo”.¹⁷⁸

Os órficos acreditavam que os mortos participavam de um banquete sem fim.¹⁷⁹ Platão cita esta crença como tendo sido legada pelos poemas de Museu, o discípulo de Orfeu.¹⁸⁰

Para entender melhor os banquetes rituais, é útil recorrer ao chamado modelo sacrificial geral: a instituição originária do sacrifício animal, com a inevitável antinomia do matar e do comer – a vida pressupondo a morte e surgindo a partir dela, o seu próprio oposto –, é posta em prática com a encenação das antíteses da renúncia e da consumação, do pranto e do júbilo, da busca e do encontro, do jejum e do banquete. Os Mistérios participam visivelmente deste ritmo mais geral.

Para a espécie humana, foi uma “salvação” passar a caçar animais de grande porte num meio sujeito à escassez de alimentos; foi uma “salvação”, num estágio posterior, substituir a caça pelo cultivo de grãos. Assim, a façanha do deus (por exemplo, Deméter, que presenteia os homens com o dom do cereal¹⁸¹) é a imagem básica da salvação enquanto tal, prefigurando as esperanças dos indivíduos integrados neste culto em relação ao presente e ao futuro. Este conceito de salvação, enquanto garantia prática da sobrevivência nesta vida, é tão primitivo quanto fundamental e a espiritualização, que ocorre em etapas posteriores do desenvolvimento das religiões (as

¹⁷³ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.118.

¹⁷⁴ Apud W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.119, n.139: Harpocraton *neelata*, referindo-se a Demóstenes, *Sobre a Coroa*, 259.

¹⁷⁵ Apud G. Gazzinelli, op. cit., p. 95, n. 15 : Clemente de Alexandria, *Protrepticus* 2.22.24. Neste texto, Clemente afirma que os bolos muito ornados (*pópana polyómphala*) eram guardados em baús místicos e usados nos ritos de Elêusis.

¹⁷⁶ Cf. nota 117.

¹⁷⁷ Cf. *Hino Homérico a Deméter*, 208-210.

¹⁷⁸ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.119. Ainda sobre o tema do banquete, associado aos ritos eleusinos, ver n. 63.

¹⁷⁹ Cf. *Lâmina de ouro de Pelina I*.

¹⁸⁰ Cf. Platão, *República*, 363 c.

¹⁸¹ Cf. *Hino Homérico a Deméter*, 445-459.

esperanças de salvação passam a ser estendidas para o além desta vida), não o suplanta com facilidade.

Os três cultos de Mistérios aqui brevemente apresentados não são os únicos existentes na Grécia do período clássico, mas estão entre os mais importantes e além disso, são aqueles aos quais encontramos referências mais significativas dentro do texto do *Banquete*. São estas referências que vamos indicar no capítulo III. Mas antes, vamos analisar, no próximo capítulo, a proposta da *paidéia* platônica e o modo como a sua apresentação é construída no *Banquete*.

CAPÍTULO II

A PAIDÉIA DE PLATÃO SOB A IMAGEM DE *EROS*, *DAIMON* MEDIADOR, NO *BANQUETE*

Apresentamos, no capítulo I, os Mistérios gregos do período clássico referenciados no *Banquete*. Neste segundo capítulo, vamos analisar a proposta de *paidéia* que Platão apresenta no *Banquete*, tendo como pano de fundo e ponto de partida crítico, outras propostas educativas presentes no seu tempo.

2.1. – A cena de um *banquete*: uma imagem educativa

O cenário principal escolhido por Platão para o desenvolvimento da ação do diálogo, ou seja, um *symposium* festivo em comemoração à vitória de Agatão em um concurso de tragédias,¹⁸² evoca, por si mesmo, a questão da educação, pois como afirma W. Jaeger, “os banquetes eram, entre os Gregos, locais onde pontificava a verdadeira tradição da autêntica *arete* masculina e da sua glorificação em palavras poéticas e em cantos...”.¹⁸³

Além disto, no mesmo trecho, Jaeger nos lembra que era também bastante tradicional, na cultura grega, a relação existente entre as escolas filosóficas e a prática dos banquetes, os quais eram uma das formas comuns de sociabilidade entre os mestres e os alunos daquelas mesmas escolas.

Entretanto, a questão da *paidéia*, no *Banquete* de Platão, ganha destaque não apenas através da prática tradicional dos banquetes, na qual a refeição em comum entre mestres e discípulos torna-se uma ocasião para a instrução. À imagem educativa de um banquete, que é muito familiar à cultura e tradição gregas, Platão une outra imagem educativa de grande força, que é a própria imagem do amor. Como veremos na próxima seção, na proposta de uma disputa em torno do melhor elogio a *Eros*, a questão da *paidéia*, ou seja, a exigência da educação ou formação do jovem amado (*eromenos*) na *arete* por parte do amante (*erastes*), vai se delineando, passo a passo, como uma das questões centrais do diálogo e um dos critérios principais para se distinguir o amor bom,

¹⁸² Cf. H. Baldry, *I greci a teatro*, p. 29 – 51: sobre o *agon* dramático (os grandes festivais ou concursos de tragédias) e sua importância na Grécia do século V.

¹⁸³ W. Jaeger, *Paidéia*, p. 722.

legítimo e louvável do amor mau e reprovável. Pelo *Banquete*, vislumbramos que, no âmbito da cultura grega clássica, *eros* e *paidéia* entretêm grande relação.

2.2 – As propostas educativas com as quais Platão dialoga no *Banquete*

Muitas e diferentes eram as propostas de *paidéia* que existiam em Atenas à época de Platão. No *Banquete*, ele nos apresenta algumas destas importantes concepções de educação, através dos diferentes elogios ao amor dos discursos que antecedem o discurso de Sócrates-Diotima. Por trás de cada um destes elogios, temos uma diferente concepção de amor, que se relaciona predominantemente a um modelo específico de *paidéia*.

Na linha da maiêutica de seu mestre, Sócrates, Platão se serve destas diversas concepções de amor, em parte refutando-as e em parte aproveitando elementos importantes das mesmas, a fim de apresentar o seu próprio modelo de *paidéia*.

Deste modo, cada discurso é uma peça indispensável no conjunto do diálogo,¹⁸⁴ sendo preciso, portanto, analisar de perto e na sequência em que aparecem no *Banquete*, cada um dos discursos que precedem o discurso de Diotima, a fim de explicitar, em meio a cada elogio a *Eros*, a proposta de *paidéia* que lhe subjaz.

2.2.1 – O discurso de Fedro

O discurso de Fedro é o primeiro a aparecer na sequência dos elogios ao amor. Fedro, apoiado na autoridade dos poetas, apresenta *Eros* como o deus mais antigo e, por esta razão, o doador dos maiores dons ao homem:

E com Hesíodo também concorda Acusilau. Assim, de muitos lados se reconhece que o Amor é entre os deuses o mais antigo. E sendo o mais antigo é para nós a causa dos maiores bens.¹⁸⁵

O vínculo que liga amor e *paidéia*, no discurso de Fedro, é constituído e descrito por ele a partir da prática da pederastia, comum na *polis* grega daquele período e

¹⁸⁴ W. Jaeger, op. cit., p. 725: “...todos [os discursos precedentes] são indispensáveis para se poder compreender o discurso socrático de Diotima. O próprio Platão qualificou este discurso de **cúpula** do edifício, e com bastante acerto se afirmou, na sequência desta metáfora, que os discursos precedentes são como **socalcos** que gradualmente vão subindo até ele.” [com modificações, grifo nosso]

¹⁸⁵ Platão, *Banquete*, 178 c.

justificada como um modelo educativo do jovem varão pelo cidadão mais velho.¹⁸⁶ Aquele vínculo é expresso, no discurso de Fedro, pela caracterização do amor como a origem do desejo de honra ou, nos termos negativos em que Fedro o coloca, como a causa do desejo de evitar a vergonha ou desonra frente ao seu bem-amado (no caso do *erastes* que é responsável pela formação do jovem amado) ou frente ao seu amante (no caso do *eromenos* que está sob a guia do homem mais velho):

Afirmo eu então que todo homem que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos, nem por ninguém mais, como se fosse visto pelo bem-amado [*eromenon*]. E isso mesmo é o que também no amado nós notamos, que **é sobretudo diante dos amantes [*erastas*] que ele se envergonha, quando surpreendido em algum ato vergonhoso...** Pois um homem que está amando, se deixou seu posto ou largou suas armas, aceitaria menos sem dúvida a idéia de ser visto pelo amado do que por todos os outros, e a isso preferiria muitas vezes morrer.¹⁸⁷

É em razão deste forte vínculo educativo e amoroso que Fedro pôde afirmar que a grandeza e a nobreza, tanto da cidade quanto do indivíduo, só é possível existir graças a este tipo de amor que o deus *Eros* suscita. *Eros*, ao fazer nascer na alma dos amantes a vergonha do que é feio e o apreço ao que é belo, forma naqueles a *arete*:

Aquilo que, com efeito, deve dirigir a toda a vida dos homens, dos que estão prontos a vivê-la nobremente, eis o que nem a estirpe pode incutir tão bem, nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, como o Amor. A que é então que me refiro? À vergonha do que é feio e ao apreço do que é belo. Não é com efeito possível, sem isso, nem cidade nem indivíduo produzir grandes e belas obras.¹⁸⁸

Portanto, “aquilo que deve dirigir toda a vida do homem”, ou seja, a *paidéia*, que o forma como cidadão ao formá-lo na *arete*, é incutida nele através de *Eros* e “... o que realmente os deuses mais admiram e honram é essa **virtude** que se forma em torno do Amor...”¹⁸⁹.

2.2.2 – O discurso de Pausânias

Depois de Fedro, o retor e político Pausânias toma a palavra e seu discurso concorda com o anterior em pelo menos um aspecto importante: o da exaltação do amor masculino na consideração da pederastia como modelo de educação excelente.

¹⁸⁶ Cf. K. J. Dover, *A homossexualidade na Grécia antiga*, p. 118 – 132 e 213 – 235; H. I. Marrou, *História da educação na antiguidade*, p. 51 – 65.

¹⁸⁷ Platão, *Banquete*, 178 d – 179 a.

¹⁸⁸ Platão, *Banquete*, 178 c – d.

¹⁸⁹ Platão, *Banquete*, 180 a – b.

Entretanto, Pausânias realiza esta exaltação a partir de uma crítica ao discurso de Fedro: o fato de aquele não ter distinguido o tipo de amor que se deve exaltar.¹⁹⁰ Pausânias se propõe corrigir este erro apresentando os dois *Eros*; dois deuses diferentes porque são companheiros¹⁹¹ das duas distintas Afrodites:

Todos, com efeito, sabemos que sem o Amor não há Afrodite. Se, portanto, uma só fosse esta, um só seria o Amor; como porém são duas, é forçoso que dois sejam também os Amores. E como não são duas deusas? Uma, a mais velha sem dúvida, não tem mãe e é filha de Urano, e a ela é que chamamos de Urânia, a Celestial; a mais nova, filha de Zeus e de Dione, chamamo-la de Pandêmia, a Popular. É forçoso então que também o Amor, coadjuvante de uma, chame-se corretamente Pandêmio, o Popular, e o outro Urânio, o Celestial.¹⁹²

Deste modo, Pausânias introduz uma distinção qualitativa entre o amor masculino e o amor homem/mulher, indicando, ao mesmo tempo, a superioridade do primeiro em relação ao segundo. Segundo a visão de mundo grega, o céu representa a estabilidade (devido à regularidade do movimento dos astros) e, portanto, a perfeição. Assim, se o amor celestial participa apenas da natureza do macho, pois não tem mãe,¹⁹³ ele é considerado superior ao amor homem/mulher, o qual recebe o nome de popular (“vulgar” ou inferior).¹⁹⁴

Porém, o amor entre os homens não é também incondicionalmente superior. Ele só será bom, se for condicionado e orientado pela norma ética de tornar melhores os amantes (tanto amante quanto amado, cada um segundo o modo que lhe é próprio).¹⁹⁵ Esse “imperativo” ético-educativo, Pausânias o resume assim: “É preciso então congraçar num mesmo objetivo essas duas normas, a do amor aos jovens e a do amor ao saber e às demais virtudes...”.¹⁹⁶

Entretanto, ao tentar justificar essa exigência ético-educativa, Pausânias recorre a uma descrição de costumes de diferentes lugares, uma espécie de “historiografia” da postura adotada em diferentes cidades com relação ao “amor aos rapazes”.¹⁹⁷ Tal tentativa de justificação se mostra falha na medida em que não se fundamenta naquilo

¹⁹⁰ Platão, *Banquete*, 180 c.

¹⁹¹ Escolhemos a palavra companheiro para expressar a relação entre *Eros* e Afrodite de acordo com o que será exposto em 203 c, na parte do discurso de Sócrates-Diotima que narra o mito da origem de *Eros*: “Eis porque ficou **companheiro** e **servo** de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício...”. Além disso, lemos em Hesíodo, *Teogonia*, 201 – 202: “Eros acompanhou-a [a Afrodite], Desejo seguiu-a belo, tão logo nasceu e foi para a grei dos Deuses.” Por este trecho de Hesíodo, vê-se que o qualificativo de “companheiro de Afrodite” que Platão atribui a *Eros* no mito da sua origem, não era estranho à tradição.

¹⁹² Platão, *Banquete*, 180 d – e.

¹⁹³ Cf. Hesíodo, *Teogonia*, 185 – 200.

¹⁹⁴ Platão, *Banquete*, 181 b.

¹⁹⁵ Platão, *Banquete*, 184 d.

¹⁹⁶ Platão, *Banquete*, 184 c – d.

¹⁹⁷ Platão, *Banquete*, 182 b – 184 c.

que *Eros* é nele mesmo, mas no costume estabelecido em diferentes lugares, o que mostra uma incerteza em relação à validade geral deste *eros* e deste tipo de modelo educativo. A proposta de *paidéia* de Pausânias carece, então, de uma fundamentação objetiva, de um critério válido em qualquer situação.

Apesar desta falha na justificativa, o “imperativo” ético-educativo estabelecido por Pausânias é um aspecto importante que será retomado e melhor justificado por Platão no discurso de Sócrates-Diotima.¹⁹⁸ Além disto, outro ponto relevante de avanço que o discurso de Pausânias apresenta, em relação ao de Fedro, é apresentar a importância da *paidéia* constituída em torno de *eros* não apenas em termos negativos, ou seja, o amor é importante não só porque faz os amantes desviarem-se das ações vis e evitarem a vergonha, mas antes, ele, *Eros* Urânio (o deus que, segundo a lógica de Pausânias, personifica o amor masculino) é grande porque, através dele, tanto amante como amado podem, cada um segundo a sua norma própria e caso se submetam, ambos, ao imperativo ético-educativo, crescer na vivência de todas as virtudes e não apenas na *andreia* (que traz a honra e evita a infâmia para o cidadão):

Quando, com efeito, ao mesmo ponto chegam amante e amado que lhe aquiesce, em tudo o que for justo servir, e o outro ajudando ao que o está tornando sábio e bom, em tudo o que for justo ajudar o primeiro em condições de contribuir **para a sabedoria e demais virtudes**, o segundo em precisão de adquirir para a sua educação e demais competências, só então, quando ao mesmo objetivo convergem essas duas normas, só então é que coincide ser belo o aquiescer o amado ao amante e em mais nenhuma outra ocasião.¹⁹⁹

Deste modo, em busca de toda a virtude, congraçados neste modelo erótico-educativo, amante e amado contribuem para a grandeza da cidade e deles próprios como cidadãos:

... pela virtude e por se tornar melhor, a tudo ele se disporia em favor de qualquer um, e isso é ao contrário o mais belo de tudo; assim, em tudo e por tudo é belo aquiescer em vista da virtude. Este é o amor da deusa celeste, ele mesmo celeste e de muito valor para a cidade e os cidadãos porque muito esforço ele obriga a fazer pela virtude, tanto ao próprio amante como ao amado...²⁰⁰

Em suma, no discurso de Pausânias, o amor masculino é elogiado na medida em que, sob a norma daquela exigência ética²⁰¹ (mesmo sem ter o próprio Pausânias conseguido justificá-la satisfatoriamente), ele se constitui, então, numa força que edifica

¹⁹⁸ Cf. n. 306, 309 e 311.

¹⁹⁹ Platão, *Banquete*, 184 d – e.

²⁰⁰ Platão, *Banquete*, 185 b – c.

²⁰¹ Sobre a exigência ética no discurso de Pausânias, cf. o comentário ao trecho 185 b de K. J. Dover, op. cit., p. 132.

a cidade através da formação dos cidadãos para a virtude, mediante o vínculo educativo entre o homem e o rapaz; vínculo este que nasce sob a inspiração divina de *Eros Urânio*, tal como Pausânias o apresenta.

2.2.3 – O discurso de Erixímaco

O discurso de Erixímaco está afiliado a duas tradições importantes na cultura e na educação gregas: a reflexão dos filósofos da *physis*, os pré-socráticos (como Heráclito, citado textualmente no próprio discurso,²⁰² e Empédocles), e a tradição das *technai* ou artes,²⁰³ das quais Erixímaco toma a sua própria, a medicina, como modelo e expressão mais alta.

Neste discurso, o amor é apresentado como uma potência cósmica, promotora universal de aglutinação, na mesma linha em que já tinha sido apresentado por Hesíodo²⁰⁴ e outros poetas antigos.

Sob esta abordagem, o amor toma as feições de uma força da natureza com a necessidade das leis físicas e controlável a partir dos conhecimentos das *technai*, os quais, para Erixímaco, se sintetizam perfeitamente nos conhecimentos da medicina.

Portanto, sob o pretexto do elogio ao amor, Erixímaco faz um elogio de sua própria profissão, exaltando a medicina como conhecimento que permite por a serviço do homem a força benéfica do amor sadio (mediante a harmonização de elementos contrários como frio e calor, secura e umidade, etc.) e evitando o amor mórbido (hábitos e práticas que promovem o desequilíbrio dos elementos contrários).

A *paidéia*, então, significa, segundo a visão de amor de Erixímaco, tão somente o aprendizado das “técnicas” que permitem promover a harmonia de elementos no corpo, a qual se traduz em saúde, e permitem evitar a desarmonia, sinônimo de doença.

²⁰² Platão, *Banquete*, 187 a.

²⁰³ Cf. D. Macedo, *Do elogio à verdade*, p. 28, n. 45: “Arte, para a cultura grega, era **uma determinada atividade disciplinada e orientada por um corpo de preceitos e princípios**” [grifo nosso]. Portanto, a *techné* grega inclui a poesia (enquanto arte literária), mas tem um sentido muito mais amplo, abrangendo também os saberes que Erixímaco cita em seu discurso: a medicina, a música, a culinária, a astronomia e até mesmo a religião (arte divinatória e dos sacrifícios), entre outros. Todas estas artes (*technai*) são diferentes formas de poesia (*poiesis*), como vemos bem explicado em Platão, *Banquete*, 205 c.

²⁰⁴ Cf. W. Jaeger, op. cit., p. 93 – 95. Nesta grande exposição, Jaeger mostra como Hesíodo constrói, na sua *Teogonia* e nos *Erga*, a noção de “Eros, a força originária criadora e animadora do Cosmos”; mostra, também, como esta noção é construída a serviço da concepção sistemática acerca da origem do mundo e da vida humana que o poeta visava apresentar. Esta noção de *Eros* como força de unificação universal é, portanto, uma peça chave dentro do sistema de Hesíodo, que é um sistema mítico, “mas este sistema mítico é constituído e governado por um elemento racional”, o qual tem por função oferecer uma explicação e justificação para a ordem do mundo e das coisas humanas.

Esta noção de harmonia, engendrada de saúde, é a chave e o fio condutor que permite a Erixímaco “escorregar” facilmente da *techne* da música para a *paidéia*, pois, tanto música, como *paidéia*, culinária ou astronomia são *technai*, cujo modelo é a medicina e visam, todas, à mesma harmonia-saúde em diferentes âmbitos:

Aliás, na própria constituição de uma harmonia e de um ritmo não é nada difícil reconhecer os sinais do amor... quando porém for preciso utilizar para o homem uma harmonia ou ritmo, ou fazendo-os, o que chamam composição, ou usando corretamente da melodia e dos metros já constituídos, **o que se chamou educação** [*paidéia*], então é que é difícil e que se requer um bom profissional. Pois de novo revém a mesma idéia, que aos homens moderados [*kosmiois*], e para que mais moderados [*kosmioteroi*] se tornem os que ainda não sejam, deve-se aquiescer e conservar o seu amor, que é o belo, o celestial...²⁰⁵

Que a *paidéia*, para Erixímaco, seja uma questão de *techne* para obter e conservar a saúde, comprova-se pelo texto supra citado, ao observarmos a afirmação de que aquele que deseja a virtude, é ao homem moderado que deve aquiescer como amante, a fim de obtê-la. Ora, os homens mais moderados [*kosmioteroi*], no sentido que o texto indica, são aqueles que possuem a virtude associada à obtenção e manutenção da saúde e da integridade física.²⁰⁶ Logo, a *paidéia* está para a saúde do mesmo modo que o amor e a aquiescência do *eromenos* ao *erastes* estão para a conquista da virtude da moderação.

Deste modo, Erixímaco retoma a forma do discurso de Pausânias, acerca dos dois amores, mas refuta o conteúdo daquele discurso, na medida em que propõe a distinção dos amores não em bases morais (bom amor e mau amor) mas em bases físicas (amor sadio e amor mórbido) que extrapolam a alma humana, para mostrar que o amor, como potência unificadora, estende a sua influência sobre todo o cosmos:

Parece-me em verdade ser necessário, uma vez que Pausânias, apesar de se ter lançado bem ao seu discurso, não o rematou convenientemente, que eu deva tentar pôr-lhe um remate. Com efeito, quanto a ser duplo o Amor, parece-me que foi uma bela distinção; que porém **não está ele apenas nas almas dos homens**, e para com os belos jovens, **mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra e por assim dizer em todos os seres** é o que creio ter constatado pela prática da medicina, a nossa arte... A natureza dos corpos, com efeito, comporta esse duplo Amor; o sadio e o mórbido... E então, assim como há pouco Pausânias dizia que aos homens bons é belo aquiescer e aos intemperantes é feio, do mesmo modo, também, aos elementos bons de cada corpo e sadios é belo o aquiescer e se deve,

²⁰⁵ Platão, *Banquete*, 187 c – e.

²⁰⁶ Isto fica mais claro quando tomamos este trecho em paralelo com a fala de Aristófanes logo abaixo, em 189 a, na qual ele fala usa a expressão “boa ordem do corpo” (*kosmion tou somatos*) para se referir à saúde e usa, portanto, uma palavra da mesma raiz que a usada no discurso de Erixímaco para descrever os homens aos quais se deve aquiescer como amante. O termo “*komiotes*” também aparece em 190 e com o mesmo sentido, indicando que a lembrança de uma mutilação é uma motivação para que o homem se torne mais moderado.

e a isso é que se dá o nome de medicina, enquanto que aos maus e mórbidos é feio e se deve contrariar...²⁰⁷

Porém, como consequência desta noção naturalista (isto é, relacionada às concepções dos filósofos da *physis*) de *eros*, Erixímaco dá ao amor um tom alegórico tão universal que o dilui nesta abordagem cósmica: “Assim, múltiplo e grande, ou melhor, **universal** é o poder que em geral tem todo o Amor...”²⁰⁸

Dizemos que esta abordagem dilui o amor porque, a consideração de *eros* em termos tão gerais não nos permite visualizar a sua essência, a sua especificidade humana e ético-política.²⁰⁹ E é justamente esta lacuna que o discurso de Aristófanes pretende preencher.

2.2.4 – O discurso de Aristófanes

O discurso de Aristófanes é uma refutação ao discurso de Erixímaco em pelo menos um aspecto importante: não perder de vista a importância do deus *Eros* no que diz respeito às relações e benefícios deste para com os seres humanos. Esta diferença entre os dois discursos é claramente marcada por Platão logo no início da fala de Aristófanes:

Na verdade, Erixímaco, disse Aristófanes, é de outro modo que tenho a intenção de falar, diferente do teu e do de Pausânias. Com efeito, parece-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor... **É ele** com efeito **o deus mais amigo do homem, protetor e médico** desses males de cuja cura dependeria sem dúvida a maior felicidade para o gênero humano.²¹⁰

Portanto, o discurso de Aristófanes, colocado em sequência ao discurso de Erixímaco, representa uma volta aos fenômenos tipicamente humanos do amor²¹¹ e, a despeito do que pareceria à primeira vista, tal volta significa uma ampliação da visão a respeito de *eros* em três pontos importantes:

1º – A narração mítica a respeito da natureza primitiva do homem e a apresentação do amor como um desejo atual de retornar àquela antiga natureza,²¹²

²⁰⁷ Platão, *Banquete*, 186 a – c.

²⁰⁸ Platão, *Banquete*, 188 d.

²⁰⁹ Esta afirmação fica mais clara se a complementamos com um trecho da análise do discurso de Aristófanes, feita por J. Cavalcante na Introdução (As Grandes Linhas da Estrutura do *Banquete*) da sua tradução do *Banquete* à p. 36: “a universalidade do amor aqui [no discurso de Aristófanes] **transcende os limites da *physis* dos pré-socráticos e de Erixímaco**, para abranger as dimensões dos fatos morais – *ta etiká* – que ocuparam o pensamento de Sócrates.” [grifo nosso]

²¹⁰ Platão, *Banquete*, 189 c – d.

²¹¹ Cf. n.209.

²¹² Platão, *Banquete*, 189 e – 191 d.

contêm uma noção de *eros* que faltou em todos os discursos precedentes, ou seja, a idéia de que o amor entre os seres humanos é uma nostalgia metafísica (metafísica no sentido de que se trata de um desejo que vai bem além do desejo corporal somente) da antiga totalidade de nossa natureza; totalidade esta que é inacessível a um indivíduo sozinho: “... **é ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor**. Anteriormente, como estou dizendo, nós éramos um só...”.²¹³

2º – Neste discurso, o amor humano é tratado de forma muito mais abrangente: nele, são abordadas todas as formas de amor, ou seja, não apenas o amor entre dois homens, mas o amor homem/mulher e o amor entre duas mulheres têm, todos, a mesma origem e todos eles são, portanto, fonte da mesma nostalgia:

Por conseguinte, todos os homens que são um corte do tipo comum, o que então se chamava andrógino, gostam de mulheres..., assim como também todas as mulheres que gostam de homens... é deste tipo que provêm. Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirigem muito sua atenção aos homens, mas antes estão voltadas para as mulheres...E todos os que são cortes de um macho perseguem o macho...²¹⁴

3º – Mesmo no caso do amor entre o homem e o rapaz, pode-se dizer que, pelo menos em certo sentido, o discurso de Aristófanes supera a assimetria entre ativo e passivo na medida em que o “tu” que é amado [*eromenos*] não será apenas o passivo que recebe conhecimento, instrução e tudo o mais do mais velho, mas é, antes, a metade sem a qual o amante [*erastes*] também não é, de modo algum, completo. Deduz-se, da perspectiva do mito da origem primeva do homem, que o amado também completa o amante e não somente o amante forma o amado; a ponto de ambos quererem, se lhes fosse permitido, não apenas uma vida, mas também uma morte comum a ambos:

A ninguém com efeito pareceria que se trata de união sexual e que é porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse...Se diante deles, deitados no mesmo leito, surgisse Hefesto e com seus instrumentos lhes perguntasse: Que é que quereis, ó homens, ter um do outro?, e se, diante do seu embaraço, de novo lhes perguntasse: Porventura é isso que desejais, ficardes no mesmo lugar o mais possível um para o outro, de modo que nem de noite nem de dia vos separeis um do outro? Pois, se é isso que desejais, quero fundir-vos e forjar-vos numa mesma pessoa, **de modo que de dois vos torneis um só e, enquanto viverdes, como uma só pessoa, possais viver ambos em comum, e depois que morrerdes, lá no Hades, em vez de dois ser um só, mortos os dois numa morte comum;** mas vede se é isso o vosso amor, e se vos contentais se conseguirdes isso. Depois de ouvir essas palavras, sabemos que nem um só diria que não ou demonstraria querer outra coisa...²¹⁵

²¹³ Platão, *Banquete*, 193 a.

²¹⁴ Platão, *Banquete*, 191 d – e.

²¹⁵ Platão, *Banquete*, 192 c – e.

Este trecho evidencia também que aquela nostalgia é a expressão de um desejo que ultrapassa o desejo meramente físico de união sexual; é um desejo de completude.

Por tudo isto, a relação entre *eros* e *paidéia*, no discurso de Aristófanes, pode ser expressa do seguinte modo: *Eros* é “o deus mais amigo do homem”²¹⁶ porque o seu principal efeito na vida de todo ser humano (homem ou mulher) é aquele sentimento de nostalgia do todo. Ora, esta nostalgia é uma orientação estimuladora para o homem, ou seja, na medida em que o faz sentir saudades daquilo que ele deveria ser sempre, o amor impulsiona o homem a realizar a sua natureza própria, a realizar a sua *arete*. Portanto, *eros* é a força motriz para a *paidéia*.

No *Mênon*, Platão apresenta a aporia sofística sobre a impossibilidade de adquirir conhecimento²¹⁷ e a resposta socrática a esta aporia, com a introdução e demonstração (no interrogatório do escravo) da noção de reminiscência,²¹⁸ bem como a partir das noções de imortalidade da alma e metempsicose.²¹⁹ A partir destas três noções, ele argumentará que o aprendizado é possível, pois se trata de uma rememoração daquilo que a alma imortal já havia visto em suas diversas vidas anteriores (e que esqueceu ao se reencarnar), rememoração tanto das “coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades”,²²⁰ e que o conhecimento é, portanto, reconhecimento. Pelo *Mênon*, então, podemos dizer que a reminiscência é a condição de possibilidade do conhecimento. No discurso de Aristófanes, Platão expressa algo semelhante: a *paidéia* só é possível através de *eros*, a saudade humana de sua unidade original, porque *eros* faz, a um só tempo, com que o homem se reconheça como incompleto e se mova em busca da sua completude.²²¹ Ora, nenhuma *paidéia* seria possível sem esse duplo movimento de reconhecimento da carência e busca de sua completude ou excelência (*arete*) por parte do ser humano, uma vez que ninguém que se considera completo ou excelente busca formar-se no que quer que seja.²²² Então, pelo discurso de Aristófanes, podemos dizer que *eros* é a condição de possibilidade da

²¹⁶ Cf. n. 210.

²¹⁷ Platão, *Mênon*, 80 d: “E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontres é aquilo que não conhecias?”.

²¹⁸ Platão, *Mênon*, 80 e – 86 c.

²¹⁹ Cf. seção 1.2.3.2.

²²⁰ Platão, *Mênon*, 81 c.

²²¹ Cf. n. 213.

²²² Como Diotima explicará em 204 a: “...pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.”

paidéia. A reminiscência está para o conhecimento, no *Mênnon*, tal como *eros* está para a *paidéia*, no discurso de Aristófanes. Ambos, reminiscência e *eros*, expressam algo (seja o conhecimento, seja a sua metade perdida) que a alma humana já teve e que deseja sempre recuperar.

O discurso de Aristófanes dá um importante passo à frente, em relação aos anteriores, ao definir o amor como procura. Entretanto, o limite desta abordagem é considerar o amor como a procura da “metade perdida” do ser humano. O discurso de Sócrates-Diotima mostrará, como veremos adiante, que o amor é sim a procura de um “algo” que completa o ser humano, mas o termo desta procura é algo bem diferente do que o discurso de Aristófanes propõe; não se trata de uma “metade perdida”.²²³

2.2.5 – O discurso de Agatão

O discurso de Agatão representa um marco importante dentro da economia do *Banquete*, visto que é o pano de fundo imediato da fala central do diálogo, o discurso de Sócrates-Diotima. Ao mesmo tempo em que a fala de Agatão representa uma espécie de síntese de todos os discursos anteriores,²²⁴ ela acaba funcionando como um destaque, por contraste, à fala subsequente de Sócrates. Como observa magistralmente W. Jaeger, no discurso de Agatão, Platão “põe o **esteta, sensualmente refinado** e conhecedor, em **contraste** com o **asceta filósofo**, que o supera infinitamente, tanto na força íntima da sua paixão como na profundidade do seu conhecimento do amor.”²²⁵

Agatão apresenta *Eros* como o deus mais jovem entre todos,²²⁶ o mais delicado²²⁷ e de constituição úmida.²²⁸ Suas virtudes são a justiça, a máxima temperança, a coragem e a sabedoria.²²⁹ *Eros* é um deus poeta que ensina praticamente todas as formas de *poiesis*²³⁰ tanto aos homens quanto aos próprios deuses.²³¹

²²³ Cf. n. 280 e 304.

²²⁴ D. Macedo, op. cit., p. 42: “A concentração na fala de Agatão de um excesso de qualidades e atributos evidencia a compreensão acerca de *Eros* já presente nos discursos anteriores, mas de maneira dispersa e desordenada. O discurso do poeta trágico não deixa dúvidas: *Eros* é um deus dotado de todas as qualidades.”

²²⁵ W. Jaeger, op. cit., p. 734. [grifo nosso]

²²⁶ Platão, *Banquete*, 195 a – c.

²²⁷ Platão, *Banquete*, 195 d – e.

²²⁸ Platão, *Banquete*, 196 a – b; confrontar com a descrição feita por Diotima em 203 c – d.

²²⁹ Platão, *Banquete*, 196 b – d.

²³⁰ *Poiesis*, neste caso, é tomada no mesmo sentido de *techné* na n. 203.

²³¹ Platão, *Banquete*, 196 e – 197 b.

E, como se não bastasse essa chuva de atributos e virtudes imbatíveis do *Eros* de Agatão, o final deste encômio é uma verdadeira apoteose, um balé de palavras que coroa o preciosismo de estilo do poeta trágico:

É ele [*Eros*] o que produz paz entre os homens, e no mar bonança, repouso tranqüilo de ventos e sono na dor. É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; inculcando brandura e excluindo rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer; propício e bom; contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses; invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados; do luxo, do requinte, do brilho, das graças, do ardor e da paixão, pai; diligente com o que é bom e negligente com o que é mau; no labor, no temor, no ardor da paixão, no teor da expressão, piloto e combatente, protetor e salvador supremo, adorno de todos os deuses e homens, guia belíssimo e excelente, que todo homem deve seguir, celebrando-o em belos hinos, e compartilhando do canto com ele encanta o pensamento de todos os deuses e homens.²³²

Qual seria a proposta de *paidéia* subjacente a esta “música de palavras”²³³ do discurso de Agatão? De que modo a apresentação desta proposta de *paidéia*, pela voz do poeta trágico, corroborará, na economia do diálogo, para a apresentação da proposta platônica de *paidéia*?

Sobre a primeira questão, D. D. Macedo nos dá indicações importantes em seu estudo:

Limitando-se aos adjetivos, atributos e qualidades, a enciclopédia de Agatão faz jus aos dotes artísticos do poeta; trata-se com efeito, do domínio da técnica de falar e de falar bem – lembre-se de que o motivo alegado para o simpósio é a vitória de Agatão em um concurso de tragédia. Ele é um mestre da linguagem, como o fora seu mestre Górgias. Por isso, ‘é difícil imaginar uma construção mais artificial, mais *sofisticada* e mais vazia’, bem conforme ao que aprendera com Górgias. Trata-se de uma influência, segundo Guthrie, que se disseminou sobre vários escritores na Grécia antiga, entre os quais se sobressaem Tucídides e o poeta trágico Agatão... [no discurso de Agatão, à] superabundância de epítetos corresponde uma cansativa virtuosidade com as palavras, uma preciosidade que beira o ridículo e que, no entanto, oferece... uma significativa **‘orientação geral do espírito’** que cumpria denunciar...o estilo poético de Agatão **representa uma verdadeira tendência cultural existente na Grécia antiga**, tendência essa que encontra seus próceres tanto em Agatão quanto em Górgias.²³⁴

Trata-se, portanto, da proposta de *paidéia* sofística, de acordo com a feição que Platão pinta dela no *Banquete*. Analisando o discurso de Agatão, vemos que o destaque não está no conteúdo a respeito do deus *Eros*, mas recai completamente sobre a forma de usar a palavra para fazer o elogio. É o elogio do elogio, ou melhor, não é o encômio a *Eros*, mas sim, o elogio da própria palavra e da arte de falar bem. Na perspectiva da

²³² Platão, *Banquete*, 197 c – e. [itálico do tradutor]

²³³ G. Reale, *Eros dèmon mediatore*, p.132.

²³⁴ D. Macedo, op. cit., p. 45 – 46. [grifo nosso e itálico do autor]

paidéia sofística, segundo o olhar de Platão, o que importa é usar a palavra e organizar o discurso de tal modo que o sujeito que domina esta arte tenha acesso ao prestígio e ao poder, como foi o caso do jovem Agatão, talentoso, com certeza, e ovacionado por todos, mas cujo discurso foi totalmente carente de fundamentação profunda na realidade do ser elogiado. E o fato de a *paidéia* sofística ser uma tendência cultural na Grécia daquele período é atestado pelo aplauso dos convivas, que não percebem a carência de fundamento por trás da exuberância de forma do discurso de Agatão: “Depois que falou Agatão, continuou Aristodemo, todos os presentes aplaudiram, por ter o jovem falado à altura do seu talento e da dignidade do deus.”²³⁵

No que diz respeito à segunda questão, o discurso de Agatão serve à apresentação da *paidéia* platônica em dois aspectos:

O primeiro é que Agatão fixa um importante critério argumentativo para se falar do deus *Eros* ou de qualquer um que se deseje elogiar:

Ora, a única maneira correta de qualquer elogio a qualquer um é, no discurso, **explicar em virtude de que natureza vem a ser causa de tais efeitos aquele de quem se estiver falando**. Assim, então, com o Amor, é justo que também nós primeiro o louvemos em sua natureza, tal qual ele é, e depois os seus dons.²³⁶

Entretanto, o próprio Agatão, em sua fala subsequente, não foi fiel a este critério que ele próprio estabeleceu e perdeu-se em uma profusão de adjetivos para *Eros* sem dizer, no entanto, o que seria o deus em sua própria natureza. Platão se servirá deste critério argumentativo na fala de Sócrates para iniciar e nortear todo o desenvolvimento desta, operando uma verdadeira reviravolta no desenvolvimento do diálogo. Deste modo, ele deslocará o eixo narrativo do *Banquete*, o qual, até o discurso de Agatão inclusive, girava em torno do elogio a *eros* e da competição pelo melhor elogio, passando então, no discurso de Sócrates-Diotima, a girar em torno da apresentação da verdade a respeito de *eros*. Ao fixar o critério argumentativo, o discurso de Agatão serviu de “gancho” para a reviravolta do discurso de Sócrates.

O segundo aspecto em que o discurso de Agatão serve à apresentação da *paidéia* platônica no discurso de Sócrates é o de ser aquele contraste forte, como já dito acima,²³⁷ que vai permitir ao leitor do diálogo perceber com maior clareza a proposta platônica, ao compará-la à proposta de *paidéia* subjacente ao discurso de Agatão. Na fala de Sócrates-Diotima, como veremos logo abaixo, *Eros* aparece como um ícone

²³⁵ Platão, *Banquete*, 198 a.

²³⁶ Platão, *Banquete*, 195 a.

²³⁷ Cf. n. 225.

sintético da proposta de *paidéia* dialética de Platão. O discurso de Agatão, colocado antes do discurso de Sócrates-Diotima, mostra antecipadamente, ao leitor do *Banquete*, tudo o que a *paidéia* platônica não é e que está sintetizado na proposta de *paidéia* sofística, a qual o discurso de Agatão, discípulo de Górgias,²³⁸ representa, dentro do diálogo, de maneira mais perfeita. Não é por acaso que Górgias, luminar da sofística que marcou época e fez escola, é ironicamente²³⁹ citado por Sócrates pouco antes da refutação que este fará a Agatão:

Com efeito, vinha-me à mente [enquanto Agatão falava] o discurso de Górgias, a ponto de realmente eu sentir o que disse Homero: temia que, concluindo, Agatão em seu discurso enviasse ao meu a cabeça de Górgias, terrível orador, e de mim mesmo me fizesse uma pedra, sem voz.²⁴⁰

2.2.6 – Sumarizando os diferentes modelos de *paidéia*

Como o próprio título já o indica, esta seção não pretende oferecer um quadro amplo das muitas propostas de *paidéia* presentes no ambiente das *poleis* gregas à época de Platão, mas sim, ser um brevíssimo resumo que apresente os traços gerais de algumas delas; daquelas às quais Platão resolveu dar voz no *Banquete*, mediante o discurso dos primeiros convivas do *symposium*, e com as quais pretendeu estabelecer uma interlocução crítica, através do seu próprio modelo, que ele apresenta no discurso de Sócrates-Diotima. Como todo resumo, este deixará de fora muitos aspectos e nuances importantes destas propostas pois, compendiar sob um só “rótulo” concepções ricas e diferentes entre si, comporta, inevitavelmente, simplificações e restrições. Porém, este sumário é útil e necessário, na medida em que ajudará a perceber a diferença marcante entre as propostas educativas que ecoam nos primeiros discursos e a *paidéia* platônica, que aparece sob a fala de Sócrates.

Cada um dos primeiros discursos não é um “tipo puro” (à exceção, talvez, do discurso de Erixímaco), isto é, não apresenta exclusivamente elementos de um único modelo de *paidéia*. Claro que, em cada um, predominam os tons de um modelo, mas encontram-se também aspectos de outro. Por exemplo, pelo que Platão indica no diálogo que leva o nome de Fedro, este jovem freqüentava o retórico Lísias e tinha

²³⁸ W. Guthrie, *Os Sofistas*, p.254.

²³⁹ A ironia reside na aproximação fonética que o Sócrates platônico faz entre “Górgias” e “Górgona”, ao fazer a referência (cf. n. 240) ao trecho da *Odisséia* (que está logo na sequência do trecho referido em nossa n. 113), no qual Ulisses teme que Perséfone lhe envie, do Hades, a cabeça da Górgona, o monstro mitológico que petrificava qualquer ser vivo com o seu olhar.

²⁴⁰ Platão, *Banquete*, 198 c.

grande admiração por sua arte,²⁴¹ mas, no *Banquete*, o discurso atribuído a Fedro, embora tenha todo um estilo sofístico,²⁴² tem elementos importantes da *paidéia* tradicional, pois, apesar de criticar os poetas,²⁴³ Fedro fundamenta sua argumentação nos escritos deles, especialmente nos de Homero²⁴⁴ e Hesíodo.²⁴⁵ Outro exemplo é o caso de Agatão, que era um tragediógrafo, mas cujo discurso, como já dito na seção anterior, é o melhor exemplo de uma peça sofística dentro do diálogo. Então, procuraremos caracterizar, em meio aos diversos discursos, os traços gerais dos diferentes modelos de *paidéia*, sem identificar univocamente um discurso a um modelo.

Dito isso, poderíamos agrupar as propostas de *paidéia* expressas nos primeiros discursos sob três modelos básicos: a *paidéia* tradicional, uma outra que poderíamos chamar de *paidéia* “técnica” e, por fim, a *paidéia* sofística.

A *paidéia* tradicional tem como figura representativa o poeta ou sábio, *sophos*. A proposta desta educação tradicional é formar os cidadãos da cidade a partir da unidade simbólica, política, social e religiosa que a narrativa do *sophos* oferece. O poeta recolhe, organiza e interpreta os dados da tradição cultural grega, a partir das tendências de mudança que ele capta por primeiro dentro da cultura e que são motivadas por mudanças históricas e econômicas (guerras, migrações, invenção de novas tecnologias – como a técnica do bronze, por exemplo – e etc.). O poeta constitui-se, então, num arauto ou porta-voz daquelas mudanças, mediante a reestruturação ou re-significação dos mitos, lendas e histórias que são a base simbólica da cultura grega ou, até mesmo, produzindo novas narrativas míticas²⁴⁶ que reflitam o novo rumo que a cultura vai tomando. Desta *paidéia* tradicional, os dois expoentes maiores são Homero e Hesíodo:

Os gregos colocaram ao lado de Homero, como seu segundo poeta, o beócio Hesíodo. **Homero acentua, com a maior nitidez, que toda a educação tem o seu ponto de partida na formação de um tipo humano nobre, o qual nasce do cultivo das qualidades dos senhores e dos heróis. Em Hesíodo revela-se a segunda fonte da cultura: o valor do trabalho.** O título de *Os Trabalhos e os dias*, dado pela posterioridade ao poema rústico didático de Hesíodo, exprime isso perfeitamente. O heroísmo não se manifesta só nas lutas em campo aberto, entre os cavaleiros nobres e os seus adversários. Também a luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura e com os elementos tem o seu heroísmo e exige disciplina, **qualidades de valor eterno para a formação do Homem.**²⁴⁷

²⁴¹ Cf. Platão, *Fedro*, 227 a – 228 e (especialmente 228 a).

²⁴² W. Jaeger, op. cit., p. 726: “É no sentido de um tema acadêmico retórico, de onde procura sair airoso com os recursos da **eloquência sofística**, que Fedro, o primeiro orador do *Banquete* e verdadeiro “pai” da idéia de celebrar *Eros*, concebe a sua própria sugestão.” [grifo nosso]

²⁴³ Cf. Platão, *Banquete*, 177 a – b.

²⁴⁴ Cf. Platão, *Banquete*, 179 b.

²⁴⁵ Cf. Platão, *Banquete*, 178 b.

²⁴⁶ Cf. n. 256 – 258.

²⁴⁷ W. Jaeger, op. cit., p.85.

É por esta capacidade do *sophos* de sintetizar e expressar os valores que a cultura consagra, em cada época, como plasmadores da *arete* humana, que os gregos reconhecem e reverenciam seus poetas como luminares da cultura e do conhecimento e apontam para eles como referência da sabedoria e do patrimônio do seu povo: “ele sabe!”.

O centro temático da *paidéia* tradicional é a formação do cidadão fundamentada sempre sobre a autoridade interpretativa do *sophos*.

Já a *paidéia* que convencionamos chamar de *paidéia* técnica representa, em parte, um questionamento à *paidéia* tradicional e, em parte, se assemelha a ela.

A figura representativa deste modelo de *paidéia* é o *technikòs*, da qual um bom exemplo é o médico Erixímaco, que faz da sua *techné*, a medicina, a medida de explicação de toda a realidade. Inspirados pela reflexão dos filósofos da *physis* (que buscavam, em sua procura pela *arche*, um princípio racional de inteligibilidade da realidade que fosse além das explicações dos mitos), os adeptos desse modelo de *paidéia* dão um passo além da busca daqueles filósofos: como deduzimos do discurso de Erixímaco, é possível, pelo conhecimento do princípio, ou mais especificamente, das causas dos fenômenos, intervir na realidade a fim de obter o efeito desejado (no caso da medicina, a cura ou a manutenção da saúde). Neste sentido, a *paidéia* técnica representa uma ruptura com a *paidéia* tradicional, na medida em que, segundo esta proposta, não é necessário recorrer à autoridade dos poetas para saber como se conduzir bem na vida, mas antes, basta ter um bom conhecimento das causas dos fenômenos e saber se conduzir a partir deste conhecimento:

Ora, eu [Erixímaco] começarei pela medicina a minha fala, a fim de que também homenageemos a **arte** [**téchnen**]... E então, assim como há pouco Pausânias dizia que aos homens bons é belo aquiescer, e aos intemperantes é feio, também nos próprios corpos, aos elementos bons de cada corpo e sadios é belo o aquiescer e se deve, e a isso é que se dá o nome de **medicina**, enquanto que aos maus e mórbidos é feio e se deve contrariar, **se se vai ser um técnico** [**technikòs**].²⁴⁸

Que a *paidéia* técnica dispensa a autoridade dos poetas, o atesta o fato de que o discurso de Erixímaco, diferente do que, até aquele momento, Fedro e Pausânias haviam feito, não cita os poetas em nenhum momento para justificar a sua argumentação, mas

²⁴⁸ Platão, *Banquete*, 186 b – c.

sim, para desenvolver a sua própria tese acerca de *eros*, ele cita Heráclito de Éfeso,²⁴⁹ um filósofo da *physis*.

Confrontada com a frase-resumo para o *sophos*, “ele sabe!”, a frase que caracteriza o *technikòs* a que Erixímaco se refere em sua fala, citada acima, poderia ser “a observação da natureza e a sistematização nos fazem saber”.

Mas em que sentido a *paidéia* técnica se assemelha à tradicional? No sentido de que todas as artes ou *technai* eram passadas ou de pai para filho (como era o caso do próprio Erixímaco, cujo pai, Acumeno,²⁵⁰ também era médico) ou do mestre para um discípulo. Mesmo havendo a possibilidade de inovar algo na sua arte (*techné*), a partir das próprias observações, todo “técnico” necessitava ser introduzido na arte pelo pai ou pelo mestre, ou seja, dependia também de uma tradição, tal como acontecia na *paidéia* tradicional.

Por fim, a *paidéia* sofística, tal como Platão a considera, já foi suficientemente caracterizada, para os nossos objetivos neste estudo, na seção anterior (2.2.5). Apenas para completar nosso sumário, é importante contextualizar a *paidéia* sofística, explicitando em que consistiria exatamente aquela “orientação geral do espírito”²⁵¹ que a sofística representava. Ela se insere no contexto da constatação dos problemas e conflitos de poder que ocorrem na cidade e entre as cidades (como foi o caso da Guerra do Peloponeso,²⁵² elemento motivador também para que Platão pensasse a sua própria proposta de *paidéia*) e da tentativa, por parte de alguns pensadores, de buscar uma resposta para estes conflitos.

Entretanto, a resposta de muitos destes pensadores foi uma proposta de *paidéia* que, frente aos tais conflitos e à instabilidade social e política gerada por eles, defendiam a impossibilidade de um conhecimento objetivo da realidade, o qual pudesse oferecer critérios sempre válidos para a condução da cidade e dos indivíduos em qualquer circunstância concreta em que se encontrassem. Como consequência deste “ceticismo gnosiológico”²⁵³ e da impossibilidade de definição de critérios éticos universalmente válidos que dele decorre, a figura representativa desta proposta de *paidéia*, o sofista (*sophistes*), defendia o bom uso da palavra como a verdadeira *arete* humana e o instrumento chave para adquirir sucesso e reconhecimento social. Uma vez

²⁴⁹ Cf. Platão, *Banquete*, 187 a.

²⁵⁰ Cf. Platão, *Fedro*, 227 a.

²⁵¹ Cf. n. 234.

²⁵² Cf. Introdução (especialmente, n. 1)

²⁵³ Cf. n. 217.

que seria impossível estabelecer critérios éticos universais, o sofista se propõe, então, ensinar a única virtude que seria possível ao homem: a retórica a serviço da promoção pessoal, e apregoa, com o grande requinte dos discursos rebuscados, a oferta dessa sua habilidade de ensino. Portanto, a frase que poderia resumir o *sophistes* e a *paidéia* sofística seria: “eu sei!”.²⁵⁴

Como vimos nas seções anteriores (2.1.2.1 – 2.1.2.5), existem, subjacentes aos cinco primeiros discursos, cinco diferentes propostas concretas de *paidéia*. Nesta seção, caracterizamos três modelos gerais. Cada uma das cinco propostas tem elementos de, pelo menos, dois dos modelos gerais. É possível classificar cada uma das cinco propostas, identificando nelas a predominância (não exclusividade) de elementos de um dos modelos gerais.

Nas propostas de *paidéia* dos discursos de Fedro e Pausânias, temos a predominância de elementos do modelo de *paidéia* tradicional (na fala de Fedro, já indicamos, acima, também a presença de traços do modelo sofístico; na fala de Pausânias, a tentativa “historiográfica” de justificar a prática da pederastia, como já vimos,²⁵⁵ funda-se na observação do costume de diferentes cidades frente àquela prática; neste recurso à observação, poderíamos identificar um traço da *paidéia* técnica no discurso de Pausânias). No discurso de Erixímaco, predominam elementos do modelo de *paidéia* técnica e, no de Agatão, elementos do modelo sofístico.

Quanto ao discurso de Aristófanes, podemos dizer que nele predomina também a lógica da *paidéia* tradicional, mas não propriamente no sentido de que ele fundamente sua argumentação sobre a autoridade dos poetas, mas sim, no sentido de que ele usa o mesmo procedimento dos antigos poetas para explicar a realidade, ou seja, Aristófanes toma os dados da tradição, recriando e interpretando os mitos segundo as necessidades

²⁵⁴ Entretanto, como já sinalizamos no início desta seção 2.2.6, esta caracterização não é, nem de longe, tudo o que se pode dizer sobre a sofística. Para além da frequente valoração negativa que a crítica histórica muitas vezes deu aos sofistas (pela forma e pelos objetivos com que usaram a retórica e pelo consequente modo com que trataram as questões das quais se ocuparam sem seus discursos) pode-se dizer que o próprio movimento que eles realizaram, o de voltar-se para as questões do homem e da cidade, lançou uma luz nova para pensar a linguagem, a comunicação humana e deu forma a um modo diferente para pensar a política. Entre outras contribuições importantes que se poderia atribuir à sofística para o desenvolvimento do pensamento ocidental, a nova ambiência cultural propiciada pela sofística na *polis* ateniense possibilitou a Platão, ao confrontar-se tanto com esta abordagem política e retórica dos sofistas, quanto com o modelo cósmico da filosofia da *physis* e com o modelo da educação tradicional (dos poetas), elaborar, ao longo dos anos, uma proposta de *paidéia* que articulava em si tanto a preocupação com as questões da natureza quanto com as questões ético-políticas. Para aprofundar melhor as contribuições e nuances do pensamento sofístico, cf., por exemplo, W. Guthrie, op. cit. e M. Peixoto, *Reabilitando os sofistas*.

²⁵⁵ Cf. seção 2.1.2.2.

da sua própria ótica de explicação da realidade. Ele se apropria de mitos sobre os titãs e a origem do homem²⁵⁶ e re-significa os mesmos:

Eram [os homens primitivos, os de quatro mãos, quatro pernas e etc.]... de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham; mas voltaram-se contra os deuses, **e o que diz Homero de Efialtes e de Otes é a eles que se refere**, a tentativa de fazer uma escalada ao céu, para investir contra os deuses.²⁵⁷

Nesta atividade reinterpretativa, o intuito de Aristófanes era dar a sua própria explicação acerca da origem do amor enquanto fenômeno humano:

Diz Zeus: ‘Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, **eu os cortarei a cada um em dois**, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tornado mais numerosos...’

É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana.²⁵⁸

Deste modo, o discurso do comediógrafo Aristófanes se revela tipicamente como o fruto da atividade de um representante da *paidéia* tradicional, ou seja, como o resultado do trabalho de um poeta (*sophos*), no sentido tradicional deste termo.

Concluída a apresentação das propostas de *paidéia* com as quais Platão dialoga no *Banquete*, vejamos agora a apresentação da proposta platônica, feita no discurso de Sócrates-Diotima.

2.3 – A *paidéia* dialética de Platão sob a imagem de *Eros* mediador (Um itinerário de *paidéia* em sete passos)

Para a apresentação da proposta de *paidéia* de Platão expressa no discurso de Sócrates-Diotima, vamos dividi-lo didaticamente em sete partes para mostrar como a

²⁵⁶ Cf. n. 108 – 113: a força, a presunção e a rebeldia contra os deuses, características dos homens primitivos do discurso de Aristófanes, são os mesmos traços que encontramos nos titãs do mito do Dionísio Zagreu (conforme as notas supra citadas); assim como é comum a ambos uma culpa e um castigo resultantes da impiedade original frente aos deuses. Então, pondo lado a lado o mito órfico do Dionísio Zagreu (e a figura dos titãs que dele emerge) e o mito do homem primitivo do discurso de Aristófanes, fica fácil perceber a apropriação peculiar que Aristófanes faz dos dados da tradição. As características que o mito órfico atribuíra aos titãs, Aristófanes as atribui diretamente aos homens e reinventa o mito da origem deles. Ele faz o mesmo com a narrativa homérica, como vemos na n. 257 abaixo. Ver também n. 119.

²⁵⁷ Platão, *Banquete*, 190 b.

²⁵⁸ Platão, *Banquete*, 190 c – d; 191 d.

compreensão acerca de *eros* e da *paidéia* vai se ampliando em cada parte, numa gradação crescente, até chegar ao ponto mais alto, ao final do discurso.

2.3.1 – Introdução do discurso de Sócrates (198 a – 201 c)

A primeira parte do discurso de Sócrates tem dois pontos de grande importância no que diz respeito à apresentação da *paidéia* de Platão, que está relacionada à concepção de *eros* que é apresentada no discurso de Sócrates-Diotima.

O primeiro ponto é o deslocamento radical do foco do *symposium* operado já no início da fala de Sócrates. Até aquele momento, todos os oradores anteriores tinham se preocupado apenas em compor um elogio a *Eros* que fosse o melhor e saísse vitorioso sobre os demais elogios. Sócrates se propõe fazer algo totalmente diferente, deslocando do elogio para verdade acerca de *Eros* o fio condutor que orientará o que será dito por ele:

Pois eu achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado, e que isso era fundamental [...] No entanto, está aí, não era esse o belo elogio ao que quer que seja, mas o acrescentar o máximo à coisa e o mais belamente possível, quer ela seja assim quer não; quanto a ser falso, não tinha nenhuma importância [...] Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas **a verdade sim, se vos apraz, quero dizer** à minha maneira, **e não em competição com os vossos discursos**, para não me prestar ao riso.²⁵⁹

O segundo ponto, na refutação a Agatão (199c – 201c), é a consequência direta da reviravolta metodológica do elogio à verdade que Sócrates introduz no *symposium*. Como já foi dito anteriormente, o discurso de Agatão é uma espécie de síntese das concepções esparsas dos discursos anteriores,²⁶⁰ portanto, o resultado imediato da reviravolta proposta por Sócrates é a desconstrução das “certezas” acerca da beleza e da bondade de *Eros*, peremptoriamente afirmadas ao longo dos discursos anteriores. O apanhado geral da refutação a Agatão é bastante claro. Se alguém deseja algo é porque não possui ainda a coisa desejada (ou, mesmo a possuindo, quer tê-la para sempre consigo). O amor deseja aquilo que é belo. O belo também é bom (201 c). Logo, o amor não é nem belo e nem bom, pelo fato de desejar aquilo que é belo e bom.

²⁵⁹ Platão, *Banquete*, 198 d – 199 b. [passim]

²⁶⁰ Cf. n. 224.

Levando Agatão assumir sua ignorância acerca de *Eros*²⁶¹ (e, neste mesmo movimento, mostrando o engano presente em todos os discursos anteriores, uma vez que o de Agatão figura com síntese mais articulada daqueles), Platão, pela via da refutação, primeira parte do método aprendido do seu mestre Sócrates, prepara a cena do diálogo para introduzir gradativamente, pela via da maiêutica representada pela inquirição de Sócrates por Diotima, a verdade sobre *Eros*. A sacerdotisa de Mantinéia, refutando Sócrates (tal como este fizera com Agatão), vai **trazendo à luz** a verdade sobre *Eros*.

2.3.2 – Diotima introduz a noção de intermediário (201 d – 202 b)

Num argumento semelhante ao que Platão utiliza no *Mênon*,²⁶² depois de fazer Sócrates admitir que o amor não é nem belo e nem bom, Diotima mostra a ele que existe algo que não é nem saber e nem ignorância:

Não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância? - Que é? - O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber - pois o que é sem razão, como seria ciência? - nem é ignorância - pois o que atinge o ser, como seria ignorância? - e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um **intermediário** entre entendimento e ignorância.²⁶³

Na sequência, utilizando-se do conceito de intermediário, obtido a partir da noção de opinião certa, Diotima atribui ao ser de *Eros* esta característica de ser intermediário:

Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos.²⁶⁴

2.3.3 – A noção de *daimon* (202 b – e)

O próximo passo é um aprofundamento da compreensão da natureza de *Eros*, pois intermediário é uma noção muito geral que pode ser aplicada aos mais diversos campos, como o aritmético (o número 2 é o intermediário entre 1 e 3), o físico (o estado líquido é um estado intermediário entre o sólido e o gasoso), o estético (proporcional é um intermediário entre o excessivamente grande e o excessivamente pequeno dentro de

²⁶¹ Platão, *Banquete*, 201 c: “É bem provável, ó Sócrates, que nada sei do que então disse”.

²⁶² Platão, *Mênon*, 97b – e.

²⁶³ Platão, *Banquete*, 202 a.

²⁶⁴ Platão, *Banquete*, 202 b.

um conjunto), etc., etc.. É preciso especificar mais para se compreender melhor que tipo de intermediário *Eros* é.

Então, a partir da noção geral de intermediário e da afirmação anterior (199 c – 201 c) de que o amor não é nem belo e nem bom, Diotima introduz a noção específica de *daimon*, mostrando que *Eros* é um intermediário entre os deuses e os homens:

[Diotima] Como então seria deus o que justamente é desprovido do que é belo e bom? [Sócrates] De modo algum, pelo menos ao que parece... - Que seria então o Amor? - perguntei-lhe. - Um mortal?
- Absolutamente.
Mas o quê, ao certo, ó Diotima?
Como nos casos anteriores - disse-me ela - algo entre mortal e imortal.
O quê, então, ó Diotima?
Um grande gênio [Daimon megas], ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre [metaxy] um deus e um mortal.²⁶⁵

Assim, na caracterização de *Eros* como um *daimon*, cai outra “certeza” afirmada em todos os discursos anteriores: diversamente do que se pensava, *Eros* não é um deus. Mas, tampouco é um mortal.

2.3.4 – A noção de mediador (202 e – 203 a)

A partir da noção de *daimon*, Diotima introduz a noção de mediador, aplicando-a ao *daimon Eros*, ao falar do poder ou atributos deste.

O poder deste *daimon* é de grande importância para a vida do homem, já que ele faz a ligação deste com os deuses, mas é também essencial para a unidade do próprio cosmos:

O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo.²⁶⁶

Sem esta função mediadora de *Eros*, o intercâmbio entre o divino e o humano seria impossível, pois o que é imortal não pode se misturar ao que é mortal:

Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser [o *daimon*] que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo...²⁶⁷

2.3.5 – O mito da origem de *Eros* (203 b – 204 c)

²⁶⁵ Platão, *Banquete*, 202 d – e.

²⁶⁶ Platão, *Banquete*, 202 e.

²⁶⁷ Platão, *Banquete*, 203 a.

O mito da origem de *Eros* procura justificar esse sua natureza de *daimon* e mediador ao apresentá-lo como filho da Pobreza (*Penia*) e do Recurso (*Poros*), concebido na ocasião da festa pelo nascimento de Afrodite. Tendo estes pais, *Eros* não é nem rico e nem pobre. Concebido no natalício de Afrodite, a bela, o amor é, portanto, ávido de beleza e perseguidor desta; uma consequência importante deste dado é que *Eros* é, por isto, necessariamente um filósofo, porque “uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante.”²⁶⁸

Neste ponto, clareia-se outro aspecto importante. Os discursos anteriores de elogio a *Eros* se inspiraram no bem-amado para pintar as feições que atribuíram a *Eros*. Ao mostrar o amor como filósofo, Diotima revela que ele é o amante e não o amado:

É essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio; quanto ao que pensaste ser o Amor, não é nada de espantar o que tiveste. Pois pensaste, ao que me parece a tirar pelo que dizes, que Amor era o amado e não o amante; eis por que, segundo penso, parecia-te todo belo o Amor. E de fato **o que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem-aventurado**; o amante, porém é outro o seu caráter, tal qual eu expliquei.²⁶⁹

Mas, além de ajudar a apresentar as noções do amor como filósofo e como o amante (e não o bem-amado), o mito da origem de *Eros* tem outra função importante na economia do *Banquete*, já que, se observarmos bem, apenas com os atributos já anteriormente estabelecidos para *Eros* (intermediário, *daimon* e mediador) seria possível deduzir estes outros dois (filósofo e amante).

Dos sete passos didáticos nos quais nos propusemos dividir o discurso de Sócrates-Diotima, já percorremos os quatro primeiros. Como já vimos, há entre eles um perfeito encadeamento argumentativo: o amor não é belo e nem bom porque deseja a beleza e a bondade; daí se depreende que ele é um ser intermediário (tal como a opinião certa, que não é nem saber pleno e nem ignorância absoluta), pois aquilo que não é belo não é também necessariamente feio; da noção geral de intermediário, especifica-se que *Eros* é um *daimon* (ser intermediário entre o divino e o humano) e, por fim, que este *daimon* exerce a função de mediador entre deuses e homens.

²⁶⁸ Platão, *Banquete*, 203 b: A introdução do conceito de amor filósofo, amante da sabedoria, se dá mediante a equiparação entre beleza e sabedoria, ou seja, se o amor é amor pelo belo e a sabedoria é bela, logo, o amor é amor pela sabedoria.

²⁶⁹ Platão, *Banquete*, 204 c.

Do ponto de vista puramente lógico, a natureza de *Eros* teria sido bem determinada e, se não houvesse o mito da origem, seria possível passar diretamente a falar dos dons que este *daimon* traz aos homens (204 d – 209 e).

Entretanto, a força de justificação para esta caracterização de *Eros* como *daimon* intermediário e mediador não poderia vir apenas de um encadeamento de tipo lógico-argumentativo, pois, se assim o fosse, ela expressaria apenas um dos termos da relação que *Eros* medeia, ou seja, o elemento humano.

O mito, ao mesmo tempo em que revela e explica a origem das coisas e dos fenômenos, vela e esconde outros aspectos, ou melhor, aponta para as coisas que não podem ser ditas; as coisas que ultrapassam o âmbito lógico-discursivo humano. O mito aponta para o âmbito do divino, que, na perspectiva de Platão (a hipótese das Formas Ideais), é fundamento da realidade sensível, mas, ao mesmo tempo, é distinto desta e a ultrapassa. Portanto, ainda que o plano sensível da realidade e, dentro dele, as construções humanas (seja a lógica, a política ou qualquer outra), tenham um certo grau de inteligibilidade por participação na inteligibilidade das Formas Ideais, o discurso humano não tem condição de atingir e explicar de forma esgotante tudo aquilo que as Formas são, pois as Idéias estão sempre mais além. Não é à-toa que Diotima diz que “nenhum deus filosofa assim ou deseja ser sábio – pois já é.”²⁷⁰ Cabe ao homem, que se reconhece ao mesmo tempo como ignorante e desejoso de saber, a busca por se aproximar da sabedoria e do divino, que é sábio.²⁷¹

Portanto, explicar com um mito a origem de *Eros* é esta “reserva”, este intervalo do não-dito e do oculto que aponta para o divino, o segundo termo da relação que *Eros* medeia.²⁷²

É neste sentido que, comentando o trecho de 201 d, que introduz a narração do discurso de Diotima por Sócrates, D. Macedo escreve:

De natureza mítica e com um passado indeterminado, Diotima tem todas as condições para discorrer sobre o Amor. Sócrates refere-se a esse tempo primordial ao confessar ter aprendido com Diotima em uma ocasião incerta aquilo que sabe sobre *Eros*: ‘o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia (pote) de uma mulher de Mantinéia, Diotima’. **Esse ‘um dia’ (pote) é precisamente o tempo do mito**, por natureza um tempo indeterminado. **Coerente com essa sua origem mítica, ela mesma [Diotima] adverte que não pretende oferecer nem verdade cabal nem ignorância contumaz, mas opinião certa, opinião verdadeira, intermediária entre ignorância e saber.** Não por acaso a fala de

²⁷⁰ Platão, *Banquete*, 204 a.

²⁷¹ Cf. n. 305.

²⁷² Esta questão será aprofundada na seção 3.2.1.2, que trata da questão da *paradosis*.

Diotima principia pela definição de opinar certo que constitui o ponto de partida para a caracterização de *Eros* como intermediário.²⁷³

Junto a isto, recorrendo ao mito para fazer Diotima explicar a Sócrates a origem de *Eros* e justificar a natureza de intermediário e mediador deste, Platão prepara a última parte da exposição de Diotima (210a – 212 c), na qual todo o itinerário amoroso (o itinerário da *paidéia* dialética) é explicitamente relacionado (em 210 a) ao caminho de uma iniciação aos Mistérios. O mito, na religião em geral e na experiência religiosa dos Mistérios, é a forma própria de se referir ao numinoso, ao que está para além do imediatamente visível mas que, poderoso que é, influencia ou até mesmo determina rumos na vida do homem.²⁷⁴ Ao introduzir, em meio a uma sequência puramente lógico-argumentativa de investigação da natureza de *Eros*, o mito da origem deste, Platão introduz, com este recurso ao mito aliado à subsequente referência direta aos Mistérios, uma sinalização de que a compreensão acerca do amor e do itinerário educativo que os amantes realizam, inspirados por tal *eros*, tem frutos e objetivos relacionados à prática, à vida e à edificação do cidadão e da *polis* (como veremos logo abaixo em 2.3.6), mas que, entretanto, não se completa ou conclui nestes objetivos, mas tem um termo ainda mais elevado, o qual está para além do plano sensível da realidade (este passo final para o qual se dirige a *paidéia* erótico-filosófica é o assunto da seção 2.3.7).

2.3.6– *Eros, paidéia e arete* (204 d – 209 e)

Pondo em prática o critério argumentativo²⁷⁵ que foi fixado no discurso de Agatão (mas que aquele mesmo não seguira em sua fala), Platão, depois de discorrer, pela boca de Diotima, sobre a natureza de *Eros*, passa a falar, então, dos dons que este *daimon* traz aos homens. Esta passagem da explicitação da natureza de *Eros* para a apresentação dos seus dons é marcada com a pergunta de Sócrates a Diotima, ao final da narração do mito da origem, em 204 c: “Sendo porém tal a natureza do Amor, que proveito ele tem para os homens?”

Utilizando a típica correspondência grega entre o que é belo e o que é bom,²⁷⁶ mostra-se que o desejo do belo é também desejo do bem e, a partir daí, que *Eros* (que,

²⁷³ D. Macedo, op. cit, p. 70 – 71. Cf. também nossa n. 399.

²⁷⁴ Cf. seção 1.1.

²⁷⁵ Cf. n. 236.

²⁷⁶ Cf. Platão, *Banquete*, 201 c; ver também a p. 143, n. 108 da tradução ao *Banquete* de J. Cavalcante.

lembremo-nos, é o amante) deseja o bem, que é também belo, porque a posse deste garante-lhe a felicidade:

Mas é, disse ela, como se alguém tivesse mudado a questão e, usando o bom em vez do belo, perguntasse: Vamos, Sócrates, ama o amante o que é bom; que é que ele ama?

- Tê-lo consigo - respondi-lhe.

- E que terá aquele que ficar com o que é bom?

- Isso eu posso - disse-lhe - mais facilmente responder: ele será feliz.

- É com efeito pela aquisição do que é bom, disse ela, que os felizes são felizes, e não mais é preciso ainda perguntar.²⁷⁷

Neste ponto, temos um aprofundamento importante: o objeto de desejo visado pelo amor é propriamente a felicidade que advém da posse do que é bom e este desejo é comum a todos os homens (205 a).

Ora, se o desejo do bem em vista da felicidade é comum a todos e é a este desejo que damos o nome de amor, então, toda e qualquer atividade humana orientada por um tal desejo deve receber também o nome de amor e não apenas a realidade que envolve aqueles que chamamos de amantes. Portanto, tal como acontece com o conceito de poesia²⁷⁸ (205 b – c), o de amor é também muito mais abrangente do que a extensão que normalmente a ele se atribui:

Em geral, todo esse desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é ‘o supremo e insidioso amor, para todo homem’, no entanto, enquanto uns, porque se voltam para ele por vários **outros caminhos**, ou pela **riqueza** ou pelo **amor à ginástica** ou **à sabedoria**, nem se diz que amam nem que são amantes, outros ao contrário, procedendo e empenhando-se numa só forma, detêm o nome do todo, de amor, de amar e de amantes.²⁷⁹

Em 205 e – 206 a, Platão faz a refutação de Aristófanes, a partir do que foi exposto até este ponto: sendo o amor o desejo de ser feliz, mediante a posse do que é belo e bom, não se pode dizer que ele seja a busca de uma metade perdida, pois o bem não se confunde com algo ou alguém que nos é semelhante. Tanto que “até os seus próprios pés e mãos querem os homens cortar, se lhes parece que o que é seu está ruim.”²⁸⁰ O amor é desejo do bem e não de uma metade perdida porque é o bem que confere a felicidade ao homem.

Retomando a linha de reflexão de 205 b – d, Diotima começa a caracterizar o denominador comum a todas aquelas atividades que, por visar ao bem e à felicidade, merecem ser designadas como amor. Todas estas atividades têm em comum o fato de

²⁷⁷ Platão, *Banquete*, 204 e.

²⁷⁸ Cf. n. 203.

²⁷⁹ Platão, *Banquete*, 205 d.

²⁸⁰ Platão, *Banquete*, 205 e.

serem atividades de geração e de parturição no belo. O amor, manifestados em todas aquelas atividades, é, então, não propriamente um desejo da beleza, mas sim, o desejo de gerar em presença da beleza:

Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza. Mas ocorrer isso no que é inadequado é impossível. E o feio é inadequado a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado. Moira então e Ilitia do nascimento é a Beleza... Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor liberta o que está prenhe. **É com efeito, Sócrates, dizia-me ela, não do belo o amor, como pensas.**

- Mas de que é enfim?

- **Da geração e da parturição no belo.**²⁸¹

E o que significa, em última análise, este desejo de gerar no belo?

É o desejo da imortalidade, pois “é algo de perpétuo e mortal para um mortal, a geração. E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja.”²⁸²

Este desejo de imortalidade se expressa de várias formas. A primeira delas é a geração no corpo (207 b – 208 b). Todo ser mortal, não apenas o homem, deseja a imortalidade e é por isto que tanto homens como animais protegem com tanto afinho as suas crias. Os rebentos são um certo modo de tornar-se imortal através da perpetuação da espécie:

... a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma - assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo.²⁸³

Através da geração, “o mortal **participa** da imortalidade, no corpo como em tudo mais.”²⁸⁴ Este “como em tudo mais” é a introdução a indicar que o desejo de imortalidade buscado através da geração no belo não se limita apenas à geração corpórea. Os que estão fecundados em seu corpo, voltam-se para as mulheres e, pela procriação, buscam a imortalidade, mas os que estão fecundados na alma, voltam-se para o pensamento a fim de gerar a virtude (208 e – 209 a).

A este segundo grupo, pertencem os poetas (artesãos das mais diversas áreas que são criativos em seu ofício)²⁸⁵ e os legisladores (209 d – e), entre os quais destacam-se

²⁸¹ Platão, *Banquete*, 206 c – e.

²⁸² Platão, *Banquete*, 207 a.

²⁸³ Platão, *Banquete*, 207 d.

²⁸⁴ Platão, *Banquete* 208 b.

²⁸⁵ Cf. n. 203.

aqueles que se ocupam da forma de pensamento que trata dos negócios da cidade e da família, ou seja, aqueles que têm o desejo de gerar as virtudes da prudência e da justiça. Este tipo de homem, poeta e amante em seu sentido pleno, está fecundado em sua alma e volta-se para os jovens, com o desejo de dar à luz as virtudes que ele concebia e, ao mesmo tempo, educar àqueles belos para os quais se volta:

Assim é que os corpos belos mais que os feios ele os acolhe, por estar em concepção; e se encontra uma alma bela, nobre e bem dotada, é total o seu acolhimento a ambos, e **para um homem desses logo ele se enriquece de discursos sobre a virtude**, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar, **e tenta educá-lo**. Pois **ao contato** sem dúvida **do que é belo e em sua companhia, o que de há muito ele concebia ei-lo que dá à luz e gera...**²⁸⁶

Pela descrição acima, vemos que o homem assim fecundado em sua alma, procura os belos jovens a fim de gerar as virtudes que vinha concebendo não apenas por serem belos os corpos daqueles. Mas o amante filósofo procura aquele que é belo também em sua alma, tanto para gerar o que ele mesmo concebeu quanto para educar plenamente aquele para o qual ele se volta. Vislumbramos assim o movimento de integralidade da *paidéia* platônica que, sem excluir aquilo que é belo no corpo, pretende ordenar esse desejo e atração pela beleza corpórea como o primeiro momento de um movimento ascendente, rumo às exigências mais elevadas da formação ética e política do indivíduo. A *paidéia* platônica reconhece e aproveita o amor corpóreo como um momento importante e necessário para a formação integral do cidadão. Vemos, então, como *eros* e *paidéia* estão vinculados, na visão de Platão, pela idéia de “gerar no belo” (tendo, como fruto espiritual deste geração, a virtude), como nos ensina W. Jaeger, comentando o mesmo trecho que acabamos de analisar (209 b – e):

Poetas e legisladores são uma e a mesma coisa na pedagogia que suas obras encarnam. Assim encarnada, Platão considera a tradição do espírito grego, desde Homero e Licurgo até ele próprio, uma unidade espiritual. **É em torno da poesia e da filosofia**, por mais que na sua opinião o conceito daquela esteja distante da verdade e da realidade, **que se ata como laço de união a idéia da *paidéia*, a qual brota do *eros* para se converter em *arete*.**²⁸⁷

Aqueles que se voltam para as mulheres e geram no belo através dos filhos carnavais, tornam possível a continuidade, por assim dizer, “material” da cidade. Mas os homens fecundados em sua alma, que se voltam para outros homens belos não só no corpo mas também na alma, geram os filhos “espirituais” (os belos discursos, as belas leis, etc.). Estes “filhos” são a expressão da virtude, que, por sua vez, é fruto da *paidéia*

²⁸⁶ Platão, *Banquete* 209 b – c.

²⁸⁷ W. Jaeger, op. cit., p. 742. [itálico do autor e grifo nosso]

fundada em torno do amor. Assim, o amor filósofo é o vínculo que instala, une e conserva a própria *polis*:

... e o que foi gerado, ele o alimenta juntamente com esse belo, de modo que **uma comunidade muito maior que a dos filhos ficam tais indivíduos mantendo entre si, e uma amizade mais firme**, por serem mais belos e mais imortais os filhos que têm em comum.²⁸⁸

Mas a compreensão sobre os caminhos do amor (e da *paidéia*) ainda não terminou. Diótima convidará Sócrates a chegar ao ponto mais elevado e importante.

2.3.7– O objetivo final da *paidéia* erótico-filosófica (210 a – 212 c)

A procriação, a poesia e a legislação são os primeiros dons do *daimon Eros* ao ser humano e à cidade. Entretanto, eles são como degraus²⁸⁹ que existem em função de se atingir o dom maior entre todos os dons: a experiência daquilo que é belo em si mesmo e que se constitui como o fundamento e condição de possibilidade de geração e conservação daqueles frutos belos (procriação, poesia e legislação) e de tudo o mais que é belo no mundo. Fazer a experiência deste fundamento é o que permite ao amante da sabedoria (filósofo) reconhecer que não existe separação entre o que é belo no mundo físico e natural²⁹⁰ e o que é belo no domínio das “coisas humanas”,²⁹¹ Neste sentido, somente a experiência daquilo que é belo em si mesmo é que permite tirar todas as conseqüências da percepção de que

O belo e bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos Gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *arete* do Homem como ‘ser belo e bom’ (*kalokagathia*). É neste ‘belo’ ou ‘bom’ da *kalokagathia* apreendida na sua essência pura que temos o **princípio supremo de toda vontade e conduta humanas...** e que é ao mesmo tempo o fundo determinante **de tudo o que sucede na natureza**. Ora, **para Platão existe absoluta harmonia entre o cosmos físico e o cosmos moral.**²⁹²

Em vista deste conhecimento integrador e completo que, por conseguinte, torna o homem um amante completo e um filósofo a pleno título, que é tão importante subir

²⁸⁸ Platão, *Banquete*, 209 c – d.

²⁸⁹ Cf. n. 295.

²⁹⁰ Diversamente do que ocorre no discurso de Erixímaco, que, com sua abordagem naturalista, descreve o amor como força de aglutinação cósmica, mas não consegue abranger os fenômenos humanos (do domínio espiritual dos afetos, da ética e da política) e culturais do amor.

²⁹¹ Como o que ocorre no discurso de Aristófanes, que vai na direção contrária a de Erixímaco e explica a origem do sentimento amoroso do homem mas não dá conta da abrangência cósmica do amor, amigo da beleza existente também no domínio da natureza e da ordem do mundo.

²⁹² W. Jaeger, op. cit., p 745. [itálico do autor e grifo nosso]

pelos degraus preliminares do amor (que vimos em 2.3.6), a fim de fazer a experiência de vislumbrar aquilo que em si mesmo é belo, fundamento do amor humano e da ordem do mundo.²⁹³

Vislumbrar o belo em si é uma experiência porque, embora pressuponha todo o envolvimento intelectual do ser humano nesta busca, requer não apenas isso, mas também, um empenho de toda a vida do indivíduo, de sua vontade e de seus afetos, em suas relações com os demais homens e com as tarefas relativas à cidade. Por isto, o caminho erótico-filosófico pretende ser uma *paidéia* em seu sentido pleno, ou seja, o da formação integral do cidadão para a sua excelência, ou seja, para a sua *arete*.

É no contexto desta concepção de *paidéia* que se insere a descrição do último e mais elevado passo da ascensão erótico-filosófica como sendo o grau mais elevado de uma **iniciação**:²⁹⁴

São esses então os casos de amor [procriação, poesia e legislação] em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses **ser iniciado** [*myetheies*]; mas, quanto à sua **perfeita contemplação** [*epoptika*], **em vista da qual é que esses graus existem**, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi, continuou, e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz...²⁹⁵

No mesmo contexto (da concepção de *paidéia* como uma experiência integral) é que podemos dizer que a *paidéia* platônica é uma dialética e que, para Platão, dialética e filosofia são uma mesma e única coisa,²⁹⁶ pois ele entende a filosofia como um caminho que é impossível se fazer sozinho e que, por esta razão, é uma dialética: a filosofia é uma busca do bem-belo (cuja a posse garante a felicidade), a qual só pode ter sucesso para aquele que se dispõe a gerar na beleza, ou seja, para aquele que se dispõe a subir pelos degraus necessários para ascender, enfim, àquilo que em si mesmo é belo. Ora, como já vimos, o gerar no belo pressupõe um tu imediato (o amado na companhia do qual se gera e se dá à luz) e um “tu comunitário”, que são as diversas pessoas que se reúnem congregadas pela mesma e elevada inspiração amorosa.²⁹⁷ Esta comunidade reunida em torno do amor filósofo e da *paidéia* que dele decorre será a base

²⁹³ Cf. Platão, *Lísis*, 219 c – d: O conceito de “primeiro amado” (*proton philon*), que Platão desenvolve neste trecho como sendo o pressuposto e fundamento de toda a amizade entre os homens, encontra seu correspondente e aprofundamento na noção do belo em si mesmo (o bem) do *Banquete*, a qual, como foi visto acima (cf. n. 292), é o fundamento não só da amizade humana, mas também de toda a beleza e bondade existentes no cosmos.

²⁹⁴ Cf. seção 3.1.2.1.

²⁹⁵ Platão, *Banquete*, 210 a.

²⁹⁶ Cf. D. Cardoso, *A alma como centro do filosofar de Platão*, p. 103 – 109.

²⁹⁷ Cf. n. 288 e 293.

indispensável para a edificação da cidade grande e excelente.²⁹⁸ Portanto, para chegar ao termo da sua procura, o belo em si mesmo, o filósofo não pode prescindir da presença, da convivência e do diálogo com outros que estão imbuídos do mesmo desejo e envolvidos na mesma busca. Para Platão, a filosofia é dialética porque é, necessariamente, dialógica.

Entender a filosofia como dialética (no sentido exposto acima) evidencia o forte vínculo que existe entre o amor filósofo (apresentado sob as feições de *Eros*, intermediário, *daimon* e mediador) e a *paidéia*, tal como Platão a concebe e propõe no *Banquete* e nos dá condição de entender melhor a grande abrangência desta proposta de ascensão dialética ou iniciação erótico-filosófica, descrita por Diotima de 210 a – 211b e sumariada assim:

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de **um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo.**²⁹⁹

Este caminho, que une os amantes pelo desejo do belo-bem, é um caminho para a vida toda no qual o bem em si é a meta última e, ao mesmo tempo, o horizonte referencial, rumo ao qual se caminha, que orienta a estrada mas que, ao mesmo tempo, sempre está mais além quando se caminha na sua direção, ou seja, ele não é plenamente atingível para o homem nos limites de uma existência encarnada, uma vez que o belo em si mesmo é fundamento de todos os tipos de beleza existente no mundo (desde a dos belos corpos até a beleza das ciências mais elevadas) mas ultrapassa a todos eles e, portanto, pode apenas ser vislumbrado neste mundo pelo filósofo, que consegue ascender a ele através das múltiplas expressões participadas do belo. É por esta razão que se diz que os amantes-filósofos olham na direção do belo e não que eles têm, neste mundo, a posse definitiva deste:

Porventura pensas, disse, que é vida vã a de um homem a **olhar naquela direção** e aquele objeto [o belo em si mesmo]... quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é

²⁹⁸ Cf. Platão, *Carta VII*, 325 d: Sem estes amigos, ou seja, uma comunidade de pessoas imbuídas do mesmo ideal erótico-filosófico da *paidéia* dialética, não é possível “dirigir bem os negócios públicos”. Na *República* 496 c – d, Platão fala dos que “se tornaram membros desse pequeno grupo, que provaram a doçura e beatitude deste bem”, os aliados que, frente à insensatez dos governantes dos Estados, poderiam “prestar socorro à justiça”.

²⁹⁹ Platão, *Banquete*, 211 c – d.

em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando?³⁰⁰

Não é, então, pelo fato de não contemplar em definitivo neste mundo o objeto do seu desejo que a vida do amante-filósofo é uma vida vã. Pelo contrário, somente aqueles que se dispõem a viver deste modo, sem se deter unicamente na beleza de um corpo, de um ofício predileto ou mesmo de uma bela ciência e perseguem³⁰¹ sempre a beleza que é fundamento de todas aquelas, é que cumprem uma vida digna de ser vivida, ou seja, quem vive deste modo realiza a sua *arete*, gera e dá à luz as virtudes que engrandecem a *polis* e está apto, deixando este mundo, a “tornar-se amigo da divindade”, ou seja, está apto a contemplar, no plano inteligível da realidade, aquele belo em si mesmo que por toda a vida ele perseguiu: “... a quem produziu autêntica virtude e a alimentou cabe tornar-se **amigo da divindade**, e se a algum outro homem cabe **tornar-se imortal** é sobretudo a este”.³⁰²

Neste ponto, Sócrates conclui a narração do discurso de Diotima e, com esta conclusão, Platão fecha o laço que foi aberto com a fala de Sócrates: partindo da refutação a Agatão, firmou-se que o amor é um desejo do belo-bem, em vista da felicidade, a qual se traduz na imortalidade (ter sempre consigo o bem); na dialética da iniciação erótico-filosófica (apresentada no discurso de Diotima), Platão propõe o caminho de sua *paidéia*, o qual vem responder a este anseio da alma humana que deseja o bem, belo e bom,³⁰³ em vista da felicidade-imortalidade.

Ao chegar a este último passo de apresentação da *paidéia* erótico-filosófica, expresso como busca de elevação para ascender à visão do belo em si mesmo, revela-se também uma diferença básica entre essa visão suprema e a propedêutica dos passos anteriores, que também é uma diferença essencial entre a *paidéia* de Platão e aquelas apresentadas nos discursos anteriores. Ao chegar ao limiar deste ponto alto do caminho, percebe-se que a *paidéia* dialética supera a assimetria entre amante e amado³⁰⁴ porque, segundo a perspectiva educativa da erótica-filosófica, tanto o amante concreto quanto o

³⁰⁰ Platão, *Banquete*, 212 a.

³⁰¹ Lembremos aqui do epíteto de “caçador terrível”, ávido de sabedoria e cheio de recursos, atribuído a *Eros* em 203 d.

³⁰² Platão, *Banquete*, 212 a.

³⁰³ Cf. n. 292.

³⁰⁴ Supera de um modo perfeito; diferente do modo parcial de superação que se apresenta no discurso de Aristófanes (cf. n. 215), pois aqui, a assimetria é superada apresentando o belo em si mesmo como o termo e a meta adequada para o desejo tanto do *erastes* quanto do *eromenos*. O *eros* de Aristófanes está fechado na procura do homem por sua metade perdida. O *eros* platônico abre o homem a um outro ser humano também, mas este é apenas o ponto de partida de uma abertura que deve continuar para a beleza que está em todos os ofícios, nas ciências todas, até elevá-lo àquilo que é belo em si mesmo.

seu bem-amado são amantes em relação ao bem em si, que é o objeto supremo de desejo de ambos. Em outras palavras, o amante não tem todas as respostas e não possui ou detém consigo a sabedoria plena³⁰⁵ a fim de transmiti-la ao seu *eromenos*; tampouco o jovem é apenas aquele que recebe tudo do seu *erastes*. Ambos desejam a felicidade advinda da posse do bem, o qual nenhum deles detém consigo. No caminho educativo que eles trilham em conjunto, cada um deles em seu modo próprio, são os dois que visam aproximar-se mais do verdadeiro e último objeto do seu desejo (o bem, belo em si mesmo) e, juntos, eles tentam ascender até ele através do método dialético da *paidéia* erótico-filosófica. É neste sentido que Jaeger comenta esta última parte do discurso de Diotima:

Não se deve pensar aqui na ação educadora do amante sobre o amado, da qual atrás [de 204 d – 209 e] se falou e à qual Platão remete ao chegar a este ponto: o *eros* é agora descrito como a **força propulsora que se converte em educadora para o próprio amante**, a quem faz subir constantemente do escalão inferior para o superior.³⁰⁶

Que o caminho ascendente da *paidéia* erótico-filosófica seja um caminho educativo constante não apenas para o *eromenos*, mas também para o *erastes* que o instrui, percebemo-lo pela formulação com a qual Diotima introduz a síntese de todos os passos deste caminho de iniciação amorosa: “Eis, com efeito, em que consiste [para o *erastes*] o **proceder corretamente** nos caminhos do amor **ou** [para o *eromenos*] **por outro se deixar conduzir...**”.³⁰⁷

Em virtude disto, dentro da pedagogia da *paidéia* platônica, o imperativo ético-educativo³⁰⁸ que deve orientar as relações entre *erastes* e *eromenos* (e que Pausânias não conseguiu justificar satisfatoriamente em seu discurso), ganha a sua fundamentação sólida na noção do belo em si mesmo (correspondente ao “primeiro amado” do diálogo *Lísias*).³⁰⁹ Mas esta noção não apenas fundamenta, como também aprofunda e completa o imperativo ético, na medida em que a procura constante daquilo que em si mesmo é belo possibilita “tornar melhor” não só o *eromenos* (como se o *erastes* já tivesse concluída a sua procura e acabada toda a sua formação humana), mas antes, exige do

³⁰⁵ Cf. n. 270; ver também a tradução de J. Cavalcante ao *Banquete*, p. 159, n. 138: A distinção entre *phronesis* (a disposição para a sabedoria), que é própria dos homens, e a *sophia*, que é atributo exclusivo do divino, está presente em todo o diálogo e é uma das bases conceituais nas quais se assenta a apresentação do amor como filósofo.

³⁰⁶ W. Jaeger, op. cit., p. 743.[itálico do autor e grifo nosso]

³⁰⁷ Cf. n. 299.

³⁰⁸ Cf. n.196.

³⁰⁹ Cf. n. 293.

erastes tornar-se também cada vez melhor e, ao mesmo tempo, lhe possibilita essa *arete* sempre crescente.

Assim, comprometendo também o *erastes* no dever constante de aperfeiçoar-se nos caminhos do amor (isto é, no aproximar sempre mais do que é belo em si mesmo), vemos como a *paidéia* platônica ultrapassa em muito a *paidéia* por trás do discurso de Fedro (o amor como desejo de evitar a vergonha frente ao amado) e de Pausânias. A exigência ética³¹⁰ da *paidéia* erótico-filosófica (cuja formulação completa se expressa não só no “tornar melhores os jovens amados” mas, juntamente com isto, no “tornar-se melhor”), fundamentada na busca e na experiência do belo em si mesmo, é tão forte que, de fato, assume as feições de um imperativo que faz o indivíduo adquirir uma autonomia na ação, ou seja, ele agirá sempre segundo as virtudes que gerou, em vista do bem que procura e em cuja direção a *paidéia* dialética o orienta, mesmo que não haja ninguém (seja seu bem-amado ou qualquer outra pessoa) que esteja presente e o esteja observando:

Pois ao contato sem dúvida do que é belo [neste caso, o jovem belo de corpo e alma] e em sua companhia, o que de há muito ele [o *erastes*] concebia ei-lo que dá à luz e gera, **sem o esquecer tanto em sua presença quanto ausente**, e o que foi gerado, ele o alimenta...³¹¹

Em suma, a *paidéia* platônica é uma proposta integral e integradora porque não é uma erótica irresponsável, descomprometida com os fins éticos e políticos da educação, mas, a despeito de uma interpretação que comumente se costuma fazer, ela também não é um idealismo abstrato que desconsidera as condições concretas e os desejos inerentes à existência encarnada do homem:

...os movimentos iniciais dos exercício amoroso têm início com o amor aos belos corpos [cf. 210 a – b], sendo físico, portanto. É isso o que lhe dá **consistência e tangibilidade** e impede que se interprete esse amor como algo puramente espiritual, intelectual e abstrato. Interpretação corrente que, infelizmente, obscurece o correto entendimento do verdadeiro amor platônico [...] **Eros realiza a unidade do homem e do rapaz, dos amantes e dos discursos, da alma e do corpo, dos homens e dos deuses** [...] o amor a um só corpo ou a vários corpos não desobriga da necessidade de encaminhá-los e educá-los para a excelência, não libera da necessidade de torná-los melhores [...] **‘é o desejo, que se origina no amor dos corpos, que orienta quem busca a sabedoria em direção ao conhecimento**. Segundo esse modo de ver, a educação do desejo no Banquete não acarreta a sua supressão’ e tampouco a sua dessexualização. A posição da alma nessa ascensão representa a transposição da análise do aspecto corpóreo da realidade à esfera espiritual, em uma conexão que não interrompe a sequência da

³¹⁰ Sobre a exigência ética, indicada, mas não satisfatoriamente justificada no discurso de Pausânias, cf. n. 195 – 201.

³¹¹ Platão, *Banquete*, 209 c.

subida de uma dimensão a outra; ao contrário, esse deslocamento pressupõe como necessárias as etapas anteriores.³¹²

Assim, mais do que tolerar ou tão somente impor regras sociais ao amor físico, Platão vai muito além na sua *paidéia*, concebendo uma proposta educativa que alia e articula o aspecto físico e o aspecto intelectual-espiritual do amor, unindo-os sinergicamente para constituí-los como força de ascensão dialética ao belo em si mesmo.

Por isto, junto à nota dialógica que caracteriza a *paidéia* platônica como uma dialética,³¹³ podemos acrescentar outra característica que também a justifica como tal: ela é uma dialética também no sentido de que é um caminho ascendente rumo a um objeto final de plenitude (a contemplação do que em si é belo) ao qual, entretanto, só é possível ascender mediante uma necessária passagem por todos os passos anteriores (inclusive o do amor físico, que é o primeiro passo), dos quais, por sua vez, algum aspecto é sempre superado e o outro aproveitado³¹⁴ na passagem ao passo seguinte rumo à contemplação do bem.

2. 4 – A *paidéia* platônica frente às demais propostas educativas da época

Como vimos acima, a *paidéia* erótico-filosófica de Platão, descrita em termos de uma ascensão amorosa rumo àquilo que em si mesmo é belo, pretende ser uma *paidéia* integral para o cidadão e integradora de todas as formas de saber (desde a arte da ginástica, até a estética; desde as técnicas mais básicas dos artesão até a abstração da matemática).

Neste sentido, o caminho de uma tal *paidéia* só pode ser completado quando aquele que a ela se submeteu até ser capaz de gerar os primeiros frutos do amor-filósofo (o passo descrito na seção 2.3.6) percebe que há um conhecimento ainda mais elevado (que é o fundamento integrador de todos os demais), na direção do qual é preciso caminhar sempre,³¹⁵ ou seja, é preciso caminhar na direção do que em si mesmo é belo; daquela beleza que é fundamento de todas as formas do belo que estão na natureza, nas

³¹² D. Macedo, op. cit., p 92 – 97. [passim][grifo nosso]

³¹³ Cf. n. 288, 293, 297e 298.

³¹⁴ Cf. n. 295, 299 e 289

³¹⁵ Sobre a provisoriidade da experiência do belo em si nos limites do plano sensível da realidade e a conseqüente necessidade de sempre caminhar na direção daquele belo, cf. n. 301 e 302.

coisas da cidade (a política e etc.), nas ciências e nas artes em geral (os ofícios, ou seja, *technai*), entre as quais se encontram também todas as formas da prática religiosa:

Por seu intermédio [de *Eros*, daimon intermediário e mediador entre os homens e os deuses] é que procede não só a **arte** [techne] divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, **das iniciações [tas teletas]** e dos encantamentos, e enfim de toda a adivinhação e magia.³¹⁶

É este conhecimento integral que Platão visa ao propor o caminho da sua *paidéia*. É o conhecimento elevado para o qual os modelos vigentes de *paidéia* na Atenas da sua época, ou seja, o modelo tradicional, o técnico e o sofístico, não eram capazes, na opinião de Platão, de formar os cidadãos da *polis*.

É por esta razão que Platão dá voz a estes modelos nos discursos dos primeiros oradores do *Banquete* e procura, a partir da crítica a eles (crítica que, ao mesmo tempo, supera alguns elementos daqueles e aproveita outros), apresentar a sua própria proposta educativa.

Da *paidéia* técnica, Platão aproveita a idéia do rigor na observação da natureza que visa produzir um conhecimento prático (auxiliar a vida do homem e conservar-lhe a saúde), mas supera o limite desta abordagem, a qual não contempla os fenômenos éticos da vida humana.³¹⁷

A sofística, depois de toda a especulação dos filósofos da *physis* acerca do cosmos e da sua *arche*, volta-se para as questões dos homens, das suas relações entre si e com a cidade. A *paidéia* platônica partilha esta mesma preocupação em relação aos negócios (*ta chremata*) da política e da sociedade³¹⁸ mas, como já vimos acima, ela supera o ceticismo gnosiológico³¹⁹ típico do modelo sofístico de *paidéia*, condicionando a posse da virtude à ascensão da alma ao inteligível.

Do modelo da *paidéia* tradicional, conserva-se na *paidéia* platônica a preocupação com a formação integral dos cidadãos para a virtude (preocupação que, no caso do modelo tradicional, é uma formação obtida através da unidade simbólica e cultural que a narrativa mítica oferece).³²⁰ Esta preocupação é o fio condutor, o espírito que perpassa a obra de Homero, Hesíodo e dos demais poetas.³²¹ Entretanto, a forma

³¹⁶ Platão, *Banquete*, 202 e – 203 a.

³¹⁷ Cf. n. 209 e 290.

³¹⁸ Cf. n. 254.

³¹⁹ Cf. n. 217 e 253.

³²⁰ Cf. n. 246.

³²¹ Cf. n. 247.

como Platão concebe esta unidade educativa a fim de formar o homem para a sua *arete* é diversa da concepção tradicional em diversos aspectos:

1º – Segundo a perspectiva da *paidéia* platônica, não basta, para o cidadão excelente, recorrer à autoridade do poeta para justificar seu pensamento. Todo homem formado a partir da *paidéia* erótico-filosófica (e, portanto, alicerçado na experiência do fundamento de todo o conhecimento, que é o belo em si) deve ser capaz, ele mesmo, de dar as razões da sua argumentação.

2º – O modo de utilizar os mitos também é diferente na *paidéia* platônica, na qual o mito serve para exemplificar e aprofundar³²² aquilo que foi exposto pelo *logos*, ao passo que, no modelo tradicional de *paidéia* (embora o mito tenha uma racionalidade própria) o mito é a causa a partir da qual se pretende explicar a realidade. Esta diferença no modo de utilização dos mitos representa um limite da *paidéia* tradicional, o qual Platão pretende superar com seu próprio modelo.³²³

3º – O modelo de *paidéia* tradicional preocupa-se com a formação completa do homem para que ele seja um cidadão excelente, mas ela não se preocupa com o destino final do indivíduo.³²⁴ Diversamente, a *paidéia* platônica, que também visa à formação do cidadão virtuoso para a grandeza da cidade, contempla também uma preocupação com o destino final do homem enquanto indivíduo, o qual é dotado de uma alma imortal e tem um futuro para além da cidade e do plano sensível da realidade. Este destino pós-morte da alma humana depende do modo como cada indivíduo viveu a existência encarnada; depende das escolhas que ele fez. A *paidéia* integral de Platão pretende educar o indivíduo para que exerça com excelência o seu papel na cidade vivendo de tal modo que, também após a morte, a sua alma imortal tenha um destino excelente.

Em suma, no *Banquete*, sob a figura de *Eros*, intermediário, *daimon* e mediador, descortina-se, então, a *paidéia* platônica, que visa formar o cidadão excelente para possibilitar a excelência da *polis*. Mas esta *paidéia*, fundada na abrangência deste *eros* filosófico, não visa apenas a educar o indivíduo para o serviço da cidade, mas pretende

³²² Em alguns aspectos, o mito serve também para exprimir aquilo que ultrapassa a possibilidade de expressão pelo *logos* discursivo, conforme explicamos na seção 2.3.5 (cf. n. 272 e 273).

³²³ Para perceber melhor este limite da *paidéia* tradicional, podemos observar como, no *Banquete*, o discurso de Aristófanes não consegue escapar à concepção mítica de *eros* que o tragediógrafo elaborou, como bem observa J. Cavalcante na sua introdução à tradução do *Banquete* (As grandes linhas da estrutura do *Banquete*), p. 36: “...por mais profundo que seja o alcance da concepção aristofanesca, **ela parece encarcerada na própria estrutura do mito**. Quando o **poeta** tenta extraí-la desses limites e encaixá-la numa definição, ela perde muito do seu conteúdo e de sua veracidade. Sentimos muito bem sua consistência sob a imagem do amoroso à procura da sua antiga metade, mas será fácil a Diotima destruir (205 e) a fórmula que pretende explicar essa imagem...”. [grifo nosso]

³²⁴ Sobre a concepção de alma na *paidéia* tradicional, cf. n. 113.

contemplar, também, aos anseios individuais de cada homem que deseja, não apenas para a cidade mas também para si mesmo, felicidade e perenidade. Por isto é que as referências constantes aos Mistérios, expressões típicas do desejo de salvação individual na Grécia do século V, dentro do *Banquete*, são referências-chave que não podem ser desprezadas, se queremos uma compreensão mais completa deste diálogo. É a explicitação destas referências e a análise do seu significado que faremos no capítulo III.

CAPÍTULO III

PAIDÉIA E MISTÉRIOS NO *BANQUETE*: UMA RELAÇÃO DE HOMOLOGIA ESTRUTURAL E SEU DUPLO SENTIDO DIRECIONAL

Depois de analisar a apresentação que Platão faz da sua *paidéia* no *Banquete*, vamos agora explicitar os termos da relação entre esta *paidéia* e os Mistérios e propor o significado da mesma, mostrando, a partir do texto do *Banquete*, como Platão liga Mistérios e *paidéia* mediante uma grande homologia estrutural.

O primeiro passo será destacar as referências aos Mistérios no *Banquete*, mostrando como estas referências diretas e indiretas criam diversos níveis de aproximação entre o texto deste diálogo e os ritos iniciáticos já apresentados no capítulo I e formam, deste modo, uma homologia estrutural entre ambos.

Na sequência, vamos retomar e aprofundar os dois elementos-chave deste estudo: a própria noção de *paidéia*, tal como Platão a concebe (capítulo II), com seu método e seus objetivos, e a noção de cultos de mistério (capítulo I), com seus dois traços definidores principais (busca de uma intimidade individual neste mundo com o divino e a conseqüente existência bem-aventurada pós-morte), ou seja, o segundo elemento-chave é o tipo de religiosidade que está por trás dos Mistérios.

Mediante estes dois elementos-chave, vamos mostrar, em primeiro lugar, como, a homologia estrutural entre Mistérios e *paidéia* no *Banquete* é construída através uma distinção metodológica entre ambos e, na sequência, que esta mesma homologia estrutural só foi possível ser estabelecida por estar fundada em uma homologia teleológica entre os cultos de mistério e a filosofia de Platão.

Ao caracterizar a homologia teleológica, veremos, então, que o significado completo da relação Mistérios/*paidéia* deve ser apresentado sempre tendo em vista tal homologia teleológica entre ambos, a fim de não esvaziar a força política e ética da *paidéia* platônica e seu intento de reforma e elevação da *polis* e, tampouco, reduzi-la a este aspecto, pois a *paidéia* também aponta para além deste objetivo.

3.1 – *Eros e iniciação: Uma aproximação aos Mistérios*

3.1.1 – *A cena de um banquete: uma imagem iniciática*

A primeira aproximação entre os Mistérios e o amor filósofo do *Banquete* se dá a partir do aspecto mais geral possível, ou seja, o da imagem de um *symposium* festivo, que é o cenário da narração do diálogo.

Além de ser, como vimos na seção 2.1, uma cena típica do ambiente educacional grego,³²⁵ os banquetes eram, ao mesmo tempo, cenas típicas do ambiente dos Mistérios³²⁶ (conforme apresentamos na seção 1.3.8). Deste modo, ao falar sobre o amor e a sua força educativa escolhendo como moldura para esta fala um banquete, Platão cria uma primeira condição, a condição geral da ambiência ou contexto da narração, para relacionar o amor educativo aos ritos e símbolos das iniciações.

3.1.2 – *Diversos níveis de aproximação às iniciações dentro do Banquete*

Depois da ambiência semelhante, é possível detectar aproximações do *Banquete* aos Mistérios a partir de três elementos de grande importância nas iniciações místicas em geral e, especialmente, nas iniciações eleusinas: os *legomena*, os *deiknumena* e os *dromena*,³²⁷ que, no *Banquete*, estão relacionadas ao vocabulário, às imagens e ao gênero literário do texto, respectivamente.

3.1.2.1 – *Elementos de aproximação linguística (vocabulário)*

Este é o nível de aproximação construído a partir das palavras ditas no diálogo, que estão relacionadas aos *legomena*, as palavras ditas no rito de iniciação. Caracterizaremos este nível, indicando as palavras e expressões do texto do *Banquete* que são citações diretas de palavras e expressões provenientes do ambiente das iniciações místicas ou que, indiretamente, fazem referências àquele ambiente.

No discurso de Aristófanes:

³²⁵ Cf. n. 183.

³²⁶ Cf. n. 172 – 181.

³²⁷ Cf. n. 52 – 54.

* 189 d: “Tentarei eu portanto **iniciar-vos** em seu poder, e vós o ensinareis aos outros.”³²⁸ Aristófanes convida, então, aqueles que se tornarem *mystes*, pelas palavras que ouvirão dele, a se tornarem depois mistagogos para outros;

* 191 d: “Cada um de nós portanto é uma **téssera complementar** [*symbolon*] de um homem...”; 193 a: “...como **os ossos que se fendem**.” Estes dois trechos fazem referência aos *symbola* mistéricos;³²⁹

* 193 d: “o Amor, que **agora** nos é de máxima utilidade, **levando-nos ao que nos é familiar** e que **para o futuro nos dá as maiores esperanças**, se formos piedosos para com os deuses...”. Esta referência à intimidade atual que o amor provoca entre os homens e principalmente este acenar para esperanças futuras faz lembrar um efeito imediato dos Mistérios, a familiaridade ou intimidade com o divino,³³⁰ e a promessa futura de melhores esperanças³³¹ contida nos *teletai*.

No discurso de Diotima:

* 203 a: “Por seu intermédio [de *Eros*] é que procede não só a arte [*techné*] divinatória, como também a... **das iniciações** [tas teletas]...”;³³²

* 209 b: “... destes [os homens inventivos] por sua vez quando alguém, desde cedo fecundado em sua alma, **ser divino que é...**”. Identificar a alma humana como traço do divino é uma identificação própria da antropologia subjacente aos Mistérios Órficos;³³³

* 210 e – 211 a: “Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor... súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, **a que tendiam todas as penas anteriores...**”. Por estas palavras, a ascensão dialética àquilo que em si mesmo é belo é equiparada à visão do divino nos Mistérios (especialmente, nos Grandes Mistérios de Elêusis), que é sempre precedida das penas e dificuldades, das quais se passa, em seguida à visão radiosa do divino.³³⁴

No discurso de Alcebíades:

³²⁸ J. Calvalcante, notas à tradução do *Banquete*, p. 119, n. 66: “A palavra é própria da linguagem dos Mistérios. Aristófanes **não vai explicar** as virtudes do Amor, como os dois oradores precedentes, mas **tentará o acesso direto à sua natureza**, como numa iniciação.” [grifo nosso]

³²⁹ Sobre os *symbola* mistéricos, cf. n. 124 e 51.

³³⁰ Cf. n. 151.

³³¹ Cf. n. 26; ver também a seção 1.3.4.

³³² Cf. n. 316.

³³³ Cf. n. 125.

³³⁴ Cf. seção 1.2.1.1, especialmente as n. 55 – 59 (ver também n. 427)

* 215 c: “[as melodias de Mársias, o sileno] **nos fazem possessos** e revelam os que sentem falta dos deuses **e das iniciações**, porque são divinas. Tu [Sócrates] porém dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo.” Equiparando as palavras de Sócrates à música divina do sileno Mársias, Platão, pela boca de Alcebíades, relaciona diretamente a *paidéia* dialética (representada no *Banquete* pela pessoa de Sócrates e pelas falas deste) com o êxtase dionisíaco;³³⁵

* 218 b: “Todos vós [os presentes ao *symposium*], com efeito, participastes em comum do **delírio filosófico e dos seus transportes báquicos**³³⁶ e por isso todos ireis ouvir-me; pois haveis de desculpar-me do que então fiz e do que agora digo. **Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas**”. A última parte do trecho estabelece uma ligação entre o texto do *Banquete* e os Mistérios Órficos, pois é praticamente a citação direta do mesmo texto que se encontra no *papiro de Derveni*³³⁷, um dos documentos mais importantes da tradição órfica já encontrados.

* 221 d – 222 a: “Na verdade, foi este sem dúvida um ponto em que em minhas palavras eu deixei passar, que também os seus discursos são muito semelhantes aos silenos que se entreabrem. **A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente!** Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos. **Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos**, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão.” A distinção que aqui se faz entre os que olham de fora (e por isto, ficam na

³³⁵ Cf. n. 90 – 92: Além da ligação com os Mistérios ser construída neste trecho pela idéia da possessão ou êxtase, ela também se dá ao comparar Sócrates com um sileno que, conforme lemos na n. 92, é um ser do séquito de Dionísio, freqüentemente representado nas iniciações a este deus e associado às curas obtidas mediante o êxtase.

³³⁶ Este trecho apresenta e reforça a mesma ligação, feita em 215 c, entre os discursos de Sócrates e o êxtase dionisíaco.

³³⁷ *Papiro de Derveni*, coluna VII, 5 – 10 (in: G. Gazinelli, *Fragmentos Órficos*, p. 43): “Orfeu... faz um discurso sagrado, sempre desde a primeira, até a última palavra. Como é evidente também no verso bem escolhido: ‘pois tendo-lhes ordenado fechar as portas das orelhas’, ele diz não legislar para os muitos...”

ignorância quanto ao conteúdo profundo) e os que penetram o interior dos discursos de Sócrates (e assim experimentam o que estes discursos de fato significam) é a mesma que, em todos os ritos de Mistérios, é feita entre os não-iniciados, que são ignorantes,³³⁸ e os iniciados, que são íntimos à divindade.³³⁹ Para esta relação, corrobora a fala anterior de Alcebiades, em 218 b,³⁴⁰ que determina aos profanos e incultos não ouvirem o que ele passará a dizer. Lá em 218 b, “profano”, que é um qualificativo religioso, está colocado como um equivalente de “inculto”, que é um qualificativo gnosiológico, reforçando assim a relação que se quer estabelecer entre esses dois domínios.

Mas, de todas as referências textuais aos Mistérios no *Banquete*, a mais significativa de todas é a que aparece em 210 a.³⁴¹ Como já vimos anteriormente,³⁴² o caminho da *paidéia* erótico-filosófico é definido, no discurso de Diotima, como um conjunto de etapas prévias que preparam para o objetivo final visado, que é a visão daquilo que é belo em si mesmo. Mas, em 210 a, este caminho que vai da visão parcial rumo à contemplação perfeita é descrito com os mesmos termos que, nos Grandes Mistérios de Elêusis, são definidos os iniciantes (*mystes*) e os iniciados perfeitos (*epoptes*). Deste modo, Platão estabelece uma relação direta entre o caminho de sua *paidéia* e o caminho dos iniciados eleusinos.

3.1.2.2 – Elementos de aproximação simbólica e imagética

Este é o nível de aproximação construído a partir de imagens que são características do *Banquete*, que estão relacionadas aos *deiknumena*, as coisas mostradas no rito de iniciação, ou seja, os símbolos e imagens próprias ao ambiente dos Mistérios. Caracterizaremos este nível de aproximação indicando como uma imagem própria dos Mistérios tem relação de semelhança com uma imagem própria do *Banquete*.

Vamos comparar a imagem central dos ritos eleusinos com a imagem central do *Banquete*, ou seja, analisaremos a imagem da deusa Deméter, a partir de comentários a cerca do *Hino Homérico a Deméter*, colocando-a ao lado da imagem de *Eros*, *daimon* mediador, do *Banquete*.

³³⁸ Cf. n. 160.

³³⁹ Cf. seção 1.3.2; ver também as n. 61 e 122.

³⁴⁰ Cf. n. 336 e 337.

³⁴¹ Cf. n. 295.

³⁴² Cf. seção 2.3.

A imagem de *Eros*, intermediário, *daimon* e mediador, do *Banquete*, já foi suficientemente caracterizada na seção 2.3. Para o exame da figura de Deméter, nos serviremos do estudo de Sílvia Carvalho:

... a deusa-mãe Deméter é a deusa por excelência das plantas cultivadas, do alimento vegetal de que depende a humanidade.

Deméter, cuja filha é sacrificada a Aidoneu (o senhor do sofrimento, dos que sofrem...) revolta-se contra seus irmãos, mais ainda, ao que parece, contra Zeus, que consentira do rapto. Afastando-se dos dois, ela deixa o Olimpo, **encaminha-se justamente ao mundo intermediário** entre os deuses e os mortos, ao mundo dos homens, aparentemente **para selar com estes uma aliança**; e é efetivamente esta aliança (a instituição dos Mistérios eleusinos) que o hino celebra.

A descida da deusa-filha aos infernos provoca, portanto, uma descida de sua mãe do Olimpo à terra, e Deméter só consentirá em voltar à morada dos deuses após a liberação de Perséfone (ao menos pelos 2/3 do ano), isto é, após a volta de Perséfone dos infernos à Terra. **O encontro entre mãe e filha se dá não no Olimpo, a montanha supra-terrestre, mas frente ao templo de Deméter numa colina de Elêusis.**

Pode-se dizer mesmo que o luto de Deméter se exterioriza em sua **recusa de continuar deusa: abandona o Olimpo, não mais se banha (prática comum de luto... a água é símbolo de vida), recusa-se a ingerir o alimento dos deuses (néctar e ambrosia) [...]** Ademais, ela exclui de suas relações (agora diretamente com os mortais) os deuses que a decepcionaram. Este isolamento de Deméter, que inicialmente em nada parece afetar a vida do Olimpo, acaba por provocar um impasse quando as relações entre a deusa e os mortais se deterioram (em virtude da revolta de Metanira) e Deméter ameaça exterminar a humanidade pela fome.

Em mais de uma mitologia, os deuses necessitam tanto da adoração de suas criaturas quanto estas de seus favores. **Deuses e homens são interdependentes como tudo no Cosmo.** As relações são de troca, de reciprocidade, e os deuses não sobrevivem sem as ofertas sacrificiais dos mortais.

Ao favor concedido por Zeus, pelo Olimpo, aos mortos (ou a seu representante Aidoneu) corresponde portanto um desfavor de Deméter aos vivos, e o ciclo ameaça se fechar, atingindo o próprio Zeus, a causa primeira. **Elêusis é o meio-termo**, onde se erguerá o templo de Deméter...³⁴³

Elêusis é, portanto, o lugar da mediação, a “embaixada” na qual o impasse inicial dos deuses entre si e dos deuses com os homens será resolvido.

Partindo desta análise, não é difícil perceber que Deméter é descrita, ao longo do Hino Homérico, com características de figura intermediária e ao mesmo tempo mediadora entre os deuses e os homens. Obviamente, a Deméter do *Hino Homérico* não é um *daimon*, no sentido específico que o texto do *Banquete* dá a esta palavra, entretanto, estas características da deusa fundadora dos Mistérios de Elêusis (tal como são pintadas no *Hino Homérico*), aproximam, quanto ao comportamento intermediário e à função mediadora, a figura de Deméter da figura de *Eros* no *Banquete*. Além disto, a referência explícita aos Mistérios de Elêusis, em 210 a,³⁴⁴ reforça duplamente este vínculo de ligação entre os Mistérios e a *paidéia* platônica ao evocar não só a figura

³⁴³ D.Malhadas e S. Carvalho, op. cit., p. 23 – 25. [passim]

³⁴⁴ Cf. n. 341 e 342.

mediadora de Deméter como também a paisagem da região de Elêusis, lugar meio-termo onde as deusas se encontram e, com isto, o equilíbrio e o intercâmbio entre os deuses e os homens se restabelece.

Como vimos acima,³⁴⁵ a presença e a ação de Deméter, a doadora dos cereais à humanidade, é essencial para que o próprio equilíbrio das relações entre os deuses e os homens se mantenha. Quando Deméter deixa de exercer seu papel, portanto, todo o equilíbrio do cosmos fica ameaçado e, neste sentido, podemos dizer que a figura de Deméter é um laço de unidade do cosmos. Esta é a mesma função do *daimon Eros*, cuja ação “de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios, [faz com que] o todo fique ligado todo ele a si mesmo.”³⁴⁶

Mostrado desse modo que se assemelha, sob aspecto analítico acima desenvolvido, à figura da deusa-mãe do *Hino Homérico a Deméter* (e se assemelha também à imagem de Elêusis, o local intermediário no qual se desfaz o impasse e se restabelece o equilíbrio entre os deuses e os homens), a própria figura de *Eros*, intermediário e mediador do *Banquete*, reforça a ligação que as palavras do texto do *Banquete* estabelecem com os Mistérios.

3.1.2.3 – Elementos de aproximação literária e narrativa

Na seção 2.2 e 2.3, apresentamos as diversas propostas de *paidéia* por trás dos discursos dos cinco primeiros oradores do *Banquete* e como elas vão se sucedendo dialeticamente (por meio da apresentação de aspectos diversos dos modos de se entender o amor em um discurso, e a refutação/apresentação de outros aspectos no discurso seguinte) para que Platão apresente, a partir delas, a sua própria visão acerca do amor e da *paidéia*, no discurso de Sócrates-Diotima.

G. Reale já fez um estudo profundo³⁴⁷ mostrando como esta sucessão de personagens e seus discursos no *Banquete* se constituem num jogo de máscaras

³⁴⁵ Cf. n. 343.

³⁴⁶ Cf. n. 266.

³⁴⁷ Cf. n. 233. Vale ressaltar que não pretendemos fazer aqui uma identificação das máscaras que corresponda exatamente à identificação que Reale faz em sua obra, mas apenas servir-nos da sua intuição básica, do *Banquete como um jogo teatral de máscara*, para expor este tópico que pretende aproximar o *Banquete* dos *dromena*, as encenações nos ritos de mistério.

teatrais,³⁴⁸ das quais Platão se serve para montar o *Banquete*, que teria sido pensado, então, não só como um arranjo hábil de discursos, mas sim, teria sido concebido nos moldes estilísticos de uma grande peça teatral, a fim de apresentar o *eros* dialético platônico. Esta associação entre teatro, filosofia e *paidéia* não era nada estranha, pois o teatro, à época de Platão, era um poderoso recurso para a defesa ou a crítica de posições filosóficas, políticas e religiosas.³⁴⁹

No capítulo I, vimos que uma parte importante dos ritos das iniciações acontecia também através de encenações, os *dromena*.³⁵⁰ Vimos também que as máscaras estavam presentes nessas encenações mistericas e que aqueles que as portavam exerciam funções importantes nas iniciações.³⁵¹

A partir destes dois elementos, ou seja, da abordagem do *Banquete* como uma peça teatral (e de seus personagens como máscaras cênicas), e dos *dromena* que acontecem durante as iniciações aos Mistérios, é possível, então, estabelecer um terceiro nível de relação entre o *Banquete* e os Mistérios: o nível dos atos e papéis encenados.

Por este nível de aproximação pelos *dromena*, percebemos que não apenas o conteúdo da fala de cada personagem (objeto da seção 2.2) é importante, mas também é necessário observar o que a máscara que cada um destes personagens representa vem acrescentar de importante à economia do diálogo. A crítica platônica do *Banquete* não se dirige apenas aos três modelos gerais de *paidéia*³⁵² aos quais os cinco primeiros discursos estão afiliados, mas se dirige também às figuras concretas da *polis* ateniense que se servem destes modelos.

Deste modo, Platão usa o personagem literário de Fedro como a máscara teatral do literato inteligente mas carente de fundamento filosófico;³⁵³ o personagem de Pausânias, como a máscara do orador político refinado;³⁵⁴ o de Erixímaco, como a

³⁴⁸ Cf. H. Baldry, op. cit., p. 134 – 136. Nessas páginas, encontramos uma descrição que revela a importância central da máscara teatral dentro da tragédia. Com relação a um determinado personagem dentro da trama, o nome (genérico ou próprio) que lhe era atribuído e a máscara correspondente a ele restringiam a gama daquilo que o ator intérprete daquele personagem poderia dizer ou fazer. Portanto, na tragédia grega clássica, a máscara teatral não era apenas um adereço ou componente entre outros do figurino, ela determinava toda a fala e a ação daquele personagem.

³⁴⁹ Cf. H. Baldry, op. cit., p. 102 – 146. Em todo esse capítulo (intitulado *Le tragedie*), Baldry faz uma análise do modo de concepção das tragédias na Grécia do século V, apresentando a estrutura geral das mesmas. Ele mostra, nesta análise, que o teatro era um dos principais e mais poderosos canais de propagação de idéias no contexto da *polis* ateniense daquele período e indica, também, a forma como as concepções religiosas e filosóficas da época eram veiculadas através do teatro.

³⁵⁰ Cf. n. 52.

³⁵¹ Cf. n. 92; ver também n. 90 e 91.

³⁵² Cf. seção 2.2.6

³⁵³ G. Reale, op. cit., p. 53 – 63.

³⁵⁴ G. Reale, op. cit., p. 65 – 79.

máscara do “técnico”;³⁵⁵ o de Aristófanes, como a máscara do poeta em geral³⁵⁶ e o de Agatão, como a máscara do sofista.³⁵⁷ Sob estas máscaras, Platão dirige a sua crítica a todos estes tipos representativos que, de diferentes modos, se ligam aos três modelos gerais de *paidéia*.

Mas além da função de tipos representativos a criticar, algumas das máscaras teatrais do *Banquete* visam a introduzir uma mudança de cenário importante, que muda todo o contexto de interpretação daquilo que está sendo dito.

Veremos³⁵⁸ que as máscaras de Aristófanes e de Agatão preparam (tal como vimos na seção 2.3.6 que as etapas prévias da subida erótico-filosófica prepararam para o lance final da escalada, a ascensão àquilo que em si mesmo é belo) o leitor do *Banquete*, iniciante aos Mistérios do amor, para chegar à parte decisiva e principal da iniciação erótica, que se descortinará no discurso de Sócrates-Diotima.

Sob o personagem literário de Diotima, temos a máscara da sacerdotisa de iniciações. Através dela, Platão transpõe, para um passado simultaneamente temporal³⁵⁹ e mítico,³⁶⁰ a chave acerca da verdade sobre *Eros*. Este não é apenas um recurso de sutileza literária (para não dar a Sócrates um triunfo que seria deselegante sobre Agatão, o anfitrião e motivo da festa) mas é principalmente uma mudança **mistagógica**, a qual visa alterar a atmosfera do *symposium* para dar ao cenário a ambiência da iniciação aos Mistérios do amor, nos quais Platão quer introduzir seus leitores.

O modo como esta mudança é realizada através da introdução da máscara de Diotima, nós o mostraremos em detalhes na seção 3.2.1.2, que tratará da questão da *paradosis* dentro da economia do *Banquete*.

Mantendo a ambiência das iniciações místicas, o personagem de Alcebiades também tem uma capital importância nesse jogo teatral, pois representa a máscara do deus Dionísio³⁶¹ que, no modo próprio das iniciações báquicas,³⁶² irrompe no *symposium* fazendo aparecer aos olhos de todos um vislumbre da verdade sobre *Eros*, que foi exposta no discurso de Diotima.³⁶³

³⁵⁵ Cf. seção 2.2.3.

³⁵⁶ Cf. n. 256 – 245.

³⁵⁷ Cf. n. 233 – 235.

³⁵⁸ Cf. seção 3.2.1.1.1 e 3.2.1.1.2.

³⁵⁹ Cf. n. 399.

³⁶⁰ Cf. n. 273; ver também Platão, *Banquete*, 203 b – 204 c (mito da origem de *Eros*).

³⁶¹ Cf. n. 418.

³⁶² Cf. seção 1.2.2.2, especialmente a n. 88.

³⁶³ A ação de Alcebiades, máscara teatral de Dionísio, será abordada em detalhes na seção 3.2.2.

Além da consideração de cada máscara em separado e de sua função no diálogo, o próprio conjunto da sucessão cênica entre os discursos,³⁶⁴ observado em seu movimento, no qual algo do discurso anterior é sempre refutado e algo é aproveitado³⁶⁵ (movimento que chega ao máximo no discurso de Sócrates-Diotima que, ao mesmo tempo em que refuta, aproveita elementos de todos os discursos anteriores³⁶⁶), faz lembrar também os “altos e baixos” do movimento ritual das iniciações, ou seja, aquele movimento no qual a sucessão de sofrimentos e experiências de alívio e alegria levará à experiência do divino ao final do rito.³⁶⁷

Portanto, observando o *Banquete* a partir deste nível de aproximação, o dos atos encenados, podemos dizer que o jogo de sucessão entre os diálogos não é apenas um jogo dialético, mas também iniciático, tal como o que ocorre nos *dromena* mistéricos.

3.2 – O *Banquete* e os Mistérios: uma homologia estrutural

A partir de todos aqueles níveis da aproximação indicados na seção anterior, é possível afirmar que há, entre a *paidéia* de Platão (tal como é expressa no *Banquete*) e os Mistérios gregos do período clássico apresentados no capítulo I, uma homologia estrutural, ou seja, há uma semelhança entre a estrutura do *Banquete* e a estrutura geral dos ritos de mistério de tal modo que, tendo em mente a estrutura e a lógica interna dos Mistérios, é possível ao leitor do *Banquete* compreender melhor a proposta da *paidéia* dialética de Platão e, além disto, vislumbrar alguns aspectos desta proposta que ficariam mais ou menos ocultos sem a consideração desta semelhança estrutural com os Mistérios, que é construída ao longo do *Banquete*.

Na seção 3.1, apresentamos os diversos elementos de aproximação dos quais Platão se serviu para construir a homologia com os Mistérios no *Banquete*. Nesta seção, indicaremos o modo como esta homologia é construída e, na sequência, uma interpretação do significado e fins da mesma.

³⁶⁴ Cf. H. Baldry, op. cit., p. 76 – 101. Nesse trecho, é apresentado o movimento cênico das tragédias, ou seja, o momento mesmo da representação de uma peça; o seu desenrolar.

³⁶⁵ Cf. seções 2.2.1 – 2.2.5.

³⁶⁶ Cf. seções 2.3 e 2.4.

³⁶⁷ Cf. n. 56 – 59; ver também a seção 1.3.5.

3.2.1 – A estrutura geral do diálogo

3.2.1.1 – Uma grande procissão mistérica

Da baía de Falero ao discurso de Alcebíades, isto é, das primeiras linhas do *Banquete* até a sua conclusão, é possível verificar, dentro do texto, uma correspondência entre o percurso da dialética erótico-filosófica e o percurso ritual de Elêusis³⁶⁸ desde o dia 16 de Boedromion, em Falero, até o dia 20, na grande noite da festa. Esta correspondência segue o mesmo esquema de estrutura geral dos ritos de iniciação,³⁶⁹ isto é, o *mystes* inicia seu caminho partindo da purificação (*elenchos*), passa pela instrução (*paradosis*) e encaminha-se para a visão perfeita (*epoptika*).

No rito de iniciação de Elêusis, o caminho de cada *mystes* começa com o banho de purificação na baía de Falero (dia 16 de Boedromion), passa por Atenas, segue pelos 30 Km da “Via Sagrada” até Elêusis, caminho no qual a instrução iniciada em outro momento continua por meio dos *dromena*,³⁷⁰ até chegar, enfim, ao ponto alto da experiência dos Mistérios, a visão do divino no grande salão do *Telesterion*.

No movimento cênico do *Banquete*, o caminho das pessoas que desejam se instruir nas coisas do amor, representadas pelo companheiro não identificado de Apolodoro, se inicia em algum ponto entre a mesma baía de Falero e Atenas.³⁷¹

Considerando todas as referências aos Mistérios feitas no *Banquete*³⁷² esta coincidência entre o caminho dos *mystai* eleusinos e o caminho daqueles que dialogam sobre as coisas do amor não é uma coincidência fortuita.

Em 173 b, a importância deste caminho é destacada: “... perfeitamente apropriado é o caminho da cidade para que **falem e ouçam** os que nele transitam.”

Platão faz coincidir geograficamente, no *Banquete*, o local em que tem início o caminho dos *mystai*, que foram atraídos pelos Mistérios de Elêusis, e o caminho daqueles que foram atraídos pelos Mistérios do amor filósofo. A procissão que purifica e prepara os *mystai* para a festa eleusina acontece em Falero; o mesmo lugar em que

³⁶⁸ Para as etapas do ritual de iniciação eleusino, cf. a seção 1.2.1.1.

³⁶⁹ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.80 – 81.

³⁷⁰ Cf. n. 42.

³⁷¹ Após narrar os fatos do *symposium* para Glauco, no caminho de Falero para Atenas, Apolodoro passa a recontá-los a seu companheiro não identificado. Se eles estariam na mesma estrada ou se já estavam na cidade, não é possível saber ao certo.

³⁷² Cf. seção 3.1.

começa o caminho educativo de quem fala e de quem ouve a respeito das coisas do amor.

Deste modo, quem lê o diálogo e pertence à cultura grega e ateniense daquele tempo, identifica essa proximidade e é, então, convidado a tomar parte nesta grande procissão pelos Mistérios do amor, procissão essa que parte:

- dos elogios a *eros* até chegar à verdade a respeito dele: até o momento do discurso de Sócrates, a preocupação entre os convivas do *symposium* era uma disputa para ver quem faria o melhor elogio ao amor. Ao tomar a palavra, Sócrates, com a anuência dos demais, muda completamente o enfoque da conversa, recusando-se a entrar na disputa dos elogios a *eros* e propondo, ao invés disso, dizer a verdade sobre ele.³⁷³

- do falar do amor até chegar à constatação da necessidade de se vivenciar concretamente (*pathein*) o amor, como mostraremos mais abaixo, na seção 3.2.2, dedicada ao discurso de Alcebíades.

O ponto de partida simbólico, comum aos *mystai* que caminham rumo a Elêusis e aos *mystai* do amor filósofo que caminham rumo ao belo em si no *Banquete*, é a baía de Falero.

A procissão mistérico-filosófica do *Banquete*, iniciada no entorno da baía de Falero com Apolodoro e seu companheiro, segue, na narração de Apolodoro, através dos primeiros discursos do *Banquete*.

Os primeiros passos, os discursos de Fedro, Pausânias e Erixímaco vão numa gradação crescente e ritmada: partem de um sentido bem estrito do amor no discurso de Fedro (desejo de evitar a vergonha); a gradação amplia-se na postulação dos dois amores de Pausânias e no exame historiográfico dos costumes das cidades, até chegar ao amor como universal aglutinador cósmico, do discurso de Erixímaco.³⁷⁴ Seguindo a metáfora da via iniciática aberta em Falero, esse avanço crescente e ritmado nos discursos recorda o avanço ritmado da grande multidão, na procissão pela Via Sagrada de Atenas rumo a Elêusis nos dias dos Grandes Mistérios.³⁷⁵

Mas, antes de chegar ao limiar dos iniciados, há ainda uma “parada” importante que os *mystes* ao amor filósofo devem fazer. Esta parada é análoga à parada que os *mystai* eleusinos faziam nos limites entre Atenas e a terra sagrada de Elêusis.

³⁷³ Cf. n. 259.

³⁷⁴ Cf. n. 187, 197, 204, 208, 209 e 290.

³⁷⁵ Cf. n. 41.

3.2.1.1.1 – O discurso de Aristófanes: uma possível imagem da peça *gefyrismoi*

Esta parada é representada, no *Banquete*, pelo discurso de Aristófanes. Uma parada porque, em primeiro lugar, este discurso burlesco, como o próprio comediógrafo reconhece no prelúdio de sua fala (prelúdio pelo qual Aristófanes é também censurado pelo médico Erixímaco pelo mesmo motivo do tom jocoso), representa uma espécie de quebra na impostação séria e de movimento crescente³⁷⁶ dos discursos anteriores:

Tendo então tomado a palavra, continuou Aristodemo, disse Aristófanes: - Bem que cessou [o soluço]! Não todavia, é verdade, antes de lhe ter eu aplicado o espirro, a ponto de me admirar que a boa ordem do corpo requeira tais ruídos e comichões como é o espirro; pois logo o soluço parou, quando lhe apliquei o espirro. E Erixímaco lhe disse:

- Meu bom Aristófanes, vê o que fazes. **Estás a fazer graça, quando vais falar**, e me forças a vigiar o teu discurso, se porventura vais dizer algo risível, quando te é permitido falar em paz.

Aristófanes riu e retomou: - Tens razão, Erixímaco! Fique-me o dito pelo não dito. **Mas não me vigies, que eu receio, a respeito do que vai ser dito, que seja não engraçado o que vou dizer** - pois isso seria proveitoso e próprio da nossa musa - **mas ridículo**.

- Pois sim! - disse o outro - lançada a tua seta, Aristófanes, pensas em fugir; mas toma cuidado e fala como se fosses prestar contas. Talvez todavia, se bem me parecer, eu te largarei.³⁷⁷

Como já vimos, após a “diluição” do amor na universalidade cósmica³⁷⁸ (operada no discurso de Erixímaco), o discurso de Aristófanes representa um retorno à manifestações tipicamente humanas do amor, o que significa um acréscimo importante à sequência lógica de argumentação do *Banquete*. Mas, além disto, ele representa também, com o tom engraçado que destoa dos discursos anteriores, uma sinalização importante, para o leitor do diálogo, de que a verdade central sobre *Eros* ainda está por vir, mas que já estamos nos encaminhando para próximo dela, ou seja, o caráter cômico do discurso de Aristófanes (a máscara do poeta), dentro do movimento cênico do *Banquete*, indica aos espectadores que em breve chegaremos ao limiar da verdade, ao ponto alto da peça.

O riso e gracejo da serva Iambé tem uma função de mediação muito importante no *Hino Homérico a Deméter*, que desfaz o impasse na comunicação entre Metanira, a anfitriã, e a deusa:

³⁷⁶ Cf. n. 374.

³⁷⁷ Platão, *Banquete*, 189 a – c.

³⁷⁸ Cf. n. 208 e 209.

Veneração, respeito e um pálido temor se apoderaram da mãe; cedeu-lhe a cadeira e pediu-lhe que se sentasse. Mas Deméter, que traz as estações e dá seu esplêndidos presentes, não quis sentar-se na brilhante cadeira; ficava em silêncio, com seu belo olhar fixando o chão, **até que a fiel Iambé arrumou-lhe um assento maciço, que cobriu com velocino branco.** Nele sentou-se e com as mãos trouxe para o rosto o véu; durante muito tempo, muda, triste, ficou sentada na banquetta, a ninguém se dirigiu nem com uma palavra nem com um gesto, mas sem sorrir, sem tomar alimento ou bebida, permaneceu, consumida pela saudade da filha de vestes bem acinturadas, **até que a fiel Iambé com motes e com muitos gracejos, levou a augusta e pura deusa a sorrir e mesmo a rir e a ficar com humor favorável. Foi Iambé, então, que mais tarde, por seu temperamento, também causou prazer à deusa.**³⁷⁹

Vejamos uma interessante análise deste trecho do hino:

Iambé é a serva que consegue introduzir a descontinuidade na imobilidade e mutismo da deusa (Deméter) mergulhada em sua dor, pela perda de Perséfone. Aparentemente existe ligação entre esta personagem e a palavra homônima que designa certo tipo de verso.

A ligação deve ser buscada no fato de que o metro jâmbico (SIC) é usado em poemas satíricos, em gêneros mais leves que o épico, dele destoando como o comportamento de Iambé destoa da atmosfera pesada, trágica, que envolve a deusa, constringendo suas anfitriãs, na sequência da chegada à casa de Celeu.

Tanto assim que o termo iambizo tem o sentido de ‘perseguir com versos jâmbicos’, isto é, com gracejos, zombarias, com sátiras. É o que faz Iambé, provocando finalmente o riso e o bom humor da deusa.

Não é incomum, na mitologia, que os gestos engraçados e mesmo grotescos de um personagem tenham a função de aliviar a tensão. Esta é uma das mais importantes funções, também conhecida pela Psicanálise. (...) O luto, permitido, institucionalizado pelas culturas, não pode durar indefinidamente; tem que ser quebrado e essa quebra aparece por vezes, também institucionalizada. Creio que é a maneira de se poder compreender a introdução de certas cenas e personagens cômicos em muitas cerimônias especificamente funerárias.

A tristeza de Deméter, como que voltada para a morte, cria um impasse, uma ausência de comunicação. **Iambé é, portanto, o elemento mediador que restabelece a comunicação entre a deusa e os mortais, lançando mão do cômico.**³⁸⁰

Esta função mediadora do jocoso passa para o rito de iniciação eleusino, cujo mito base é narrado no *Hino Homérico a Deméter*, através da encenação da peça grotesca *gefyrismoí*, que marca o limite entre Atenas e Elêusis, o lugar dos ritos sagrados, e, ao mesmo tempo, marca a proximidade do grande momento aguardado por todos, a chegada do dia principal da festa.³⁸¹ É importante observar como, no rito eleusino, a peça *gefyrismoí* tem, de fato, uma função de sinalização e mediação, pois, ao mesmo tempo em que quebra o ritmo extático da procissão, sinalizando algo diferente e maior que está por vir, ela é encenada nos limites entre as duas cidades e sobre uma ponte,³⁸² dois dados que, juntos, assinalam os caracteres de passagem e mediação: a

³⁷⁹ *Hino Homérico a Deméter*, 190 – 206.

³⁸⁰ D.Malhadas e S. Carvalho, op. cit., p. 26 – 27. [grifo nosso]

³⁸¹ Cf. n. 43.

³⁸² Cf. n. 42.

fronteira das duas cidades como mudança de domínios e a ponte como uma imagem da mediação entre estes dois domínios distintos.

Atenas é o domínio da cidade que depende dos cereais, um dos dons de Deméter,³⁸³ e Elêusis é o domínio da deusa-mãe que concede estes favores. Aproveitando a imagem da ponte como mediação entre estes dois domínios, podemos pensar também na distinção (e não dicotomia) entre o plano sensível e o plano inteligível da realidade que se comunicam pela mediação do *daimon Eros*, tal como ele será apresentado mais à frente, no discurso de Sócrates-Diotima.

O discurso de Aristófanes se aproxima da peça *gefyrismoi* pela função sinalizadora que tem dentro da cena teatral do *Banquete*: destoante dos discursos anteriores por seu tom jocoso, sinaliza a mudança de domínios que está para acontecer em breve, no discurso de Sócrates-Diotima que se aproxima.

O discurso do comediógrafo se aproxima também da função mediadora que a intervenção de Iambé tem no mito do *Hino Homérico a Deméter* (origem da peça *gefyrismoi*), na medida em que, ao descrever o amor não como uma perfeição consumada, mas como uma procura de completude,³⁸⁴ a fala do comediógrafo serve de base (ou ponte) para a construção da noção de *Eros* como mediador e para a apresentação do verdadeiro objeto de desejo e termo da procura amorosa, que será feita no discurso de Sócrates-Diotima (que, então, refuta e corrige a definição de Aristófanes).³⁸⁵

Corroborar para esta hipótese da dupla aproximação (a partir do mito, narrado no *Hino a Deméter*, e do rito encenado, a peça *gefyrismoi*) entre o discurso de Aristófanes e os Mistérios de Elêusis, um dado textual importante, já visto na seção 3.1.2.1: é no discurso de Aristófanes que são registradas as primeiras referências mais diretas aos Mistérios no texto do *Banquete*.³⁸⁶

Por esta função de sinalização, passagem e mediação que o discurso de Aristófanes tem na estrutura dramática do *Banquete*, podemos dizer que ele está para a iniciação erótico-filosófica do *Banquete*, do mesmo modo que a peça *gefyrismoi* está para a iniciação aos Mistérios de Elêusis, sinalizando a proximidade e ajudando a passar aos eventos centrais que se descortinarão no ponto alto do caminho.

³⁸³ Cf. n. 24.

³⁸⁴ Cf. n. 213, 221, 223.

³⁸⁵ Cf. n. 280.

³⁸⁶ Cf. n. 328 – 331.

3.2.1.1.2 – O discurso de Agatão: chegada ao limiar dos iniciados

O discurso de Agatão é o último antes do discurso de Sócrates-Diotima. Ao chegar ao fim do discurso do poeta trágico (máscara do sofista no *Banquete*³⁸⁷), percorremos um longo caminho por diversas visões do amor existentes naquela época. Estas visões são apresentadas por Platão, que as coloca na boca dos vários oradores do *Banquete*.

A grande revelação acerca do amor vai acontecer no discurso de Sócrates-Diotima, o qual recolhe elementos importantes de todos os outros discursos, refuta alguns outros pontos dos mesmos e supera a todos os outros oradores, na medida em que apresenta não só um elogio, mas antes, a verdade sobre o amor.³⁸⁸

Por isso, todos os discursos anteriores são importantes porque são passos no caminho que levará à verdade sobre o amor. Entretanto, para chegar a essa verdade é preciso estar disposto a se submeter ao caminho inteiro de iniciação erótico-filosófica. Do mesmo modo, na celebração dos Grandes Mistérios, milhares de pessoas acompanham os primeiros dias da festa e participam da grande procissão de Atenas até Elêusis, entretanto, apenas os que estão dispostos a passar por todo o rito da iniciação (e os *epoptes*, isto é, aqueles que já se submeteram uma vez à iniciação) podem entrar no *Telesterion*. Há, portanto, um limite entre os espectadores que acompanham o rito sem um envolvimento total com ele e os iniciados. Somente os iniciados e iniciantes (*epoptes* e *mystes*) podem transpor as portas do *Telesterion*.

O discurso de Agatão, pelo seu exagerado esmero literário e profusão de adjetivos para o amor, faz lembrar um balé de palavras,³⁸⁹ tal como o balé das pessoas em torno do poço *kallichorn*,³⁹⁰ a fonte de belas danças que encantava os visitantes no santuário de Elêusis. Como já visto no capítulo I, este poço era também o último lugar que podia ser visitado pelos não-iniciados antes das portas do *Telesterion*.³⁹¹

³⁸⁷ Cf. seção 3.1.2.3.

³⁸⁸ Cf. seção 2.4.

³⁸⁹ Cf. n. 233: naquele trecho, Reale compara o discurso de Agatão à uma “música de palavras” e a “fogos de artifício”, indicando, inclusive, na nota 28 deste mesmo trecho, que a expressão “fogo de artifício” referindo ao discurso de Agatão não é uma comparação sua, mas foi tirada de Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin: Walter De Gruyter, 1987, p.1. Ou seja, a associação do discurso de Agatão ao ambiente da dança e da música, bem como ao ambiente dos Mistérios, como denota o título da obra de Riedweg, é algo já bastante atestado pelos estudiosos.

³⁹⁰ Cf. n. 46 e 47.

³⁹¹ Cf. n. 45 – 48.

O discurso de Agatão é o momento que antecede e prepara a grande virada metodológica dentro do *Banquete*: Como já vimos, Agatão estabeleceu um importante critério argumentativo ao qual, entretanto, ele mesmo não foi fiel.³⁹² É Sócrates que, com seu discurso, fará esta virada da preocupação em fazer um o elogio a *Eros* para dizer a verdade acerca da natureza do mesmo.³⁹³

Desde o início do caminho do *Banquete* até o discurso de Agatão é possível ao leitor acompanhar passos importantes e necessários para se chegar à verdade sobre *Eros*. Mas estes passos, os discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, ao mesmo tempo em que deixam revelado algo importante sobre o amor, escondem ou preterem outros aspectos, por terem sido construídos com o objetivo de elogiar o amor sem a preocupação de que este elogio correspondesse à verdade acerca do objeto elogiado. Os primeiros discursos também são revelações limitadas porque não estavam alicerçados no conhecimento seguro, que é fundamento de todo o conhecimento (ou seja, a experiência daquilo que em si mesmo é belo).

A revelação completa da verdade sobre o amor é reservada apenas para quem está disposto a se submeter à iniciação erótico-filosófica, tal como é descrita no discurso de Sócrates-Diotima, ou seja, tal revelação completa é reservada para aquele que entrar e perseverar no caminho da *paidéia* dialética.

Portanto, podemos dizer que existe na *paidéia* platônica apresentada no *Banquete*, tal como nos Mistérios, um limite e uma distinção entre os iniciados e os não-iniciados. Nos Mistérios, somente os iniciados adentram o *Telesterion* e os não-iniciados que só podem chegar até *Kallichorn*, que é uma fonte onde acontecem danças belas, mas não é o lugar mais importante que atrai os peregrinos a Elêusis. No *Banquete*, o discurso de Agatão marca este limite e esta distinção entre os verdadeiros iniciados ao amor e os não-iniciados, tal como a dança ao redor de *Kallichorn* marca o último momento aberto a todos na festa dos grandes Mistérios. A verdade sobre o amor é acessível apenas a quem vivenciar, como Sócrates, o ensinamento revelado por Diotima. Neste sentido, podemos dizer que o discurso de Agatão nos coloca num limiar semelhante àquele que não pode ser transposto pelos não-iniciados aos Mistérios; o limiar que é representado pelas portas do *Telesterion*.

Temos, então, que diálogo inteiro é marcado por este caminho de iniciação filosófica, do mesmo modo que a experiência dos *mystai* de Elêusis é marcada pelo

³⁹² Cf. n. 236.

³⁹³ Cf. n. 275.

caminho que vai desde o mar, em Falero, até o *Telesterion* na noite dos Grandes Mistérios. Mas, muito mais do que um cenário que compõe a paisagem, tanto no caso dos Mistérios quanto no caso da *paidéia* proposta por Platão, o modo como se percorre o caminho é decisivo para o resultado final da experiência daquele que entra na trilha. O caminho, não apenas enquanto lugar físico, mas principalmente enquanto método, é parte integrante da experiência. Em outras palavras, o caminho não é apenas uma moldura ou cenário; toda a experiência é configurada e determinada pelo caminho e pelo modo de trilhá-lo, como veremos mais a frente, na seção 3.2.2.1.

3.2.1.2 – Uma narração de narrações

O *Banquete* é construído em uma estrutura de “cebola”, isto é, uma estrutura concêntrica de narrações. Todo o diálogo³⁹⁴ é uma narração de narrações, que vai desde Aristodemo, a testemunha ocular que participou do *symposium*, até Apolodoro, o narrador da história que a conta para um companheiro não identificado. Além disto, entre a data do *symposium* festivo e o relato de Apolodoro ao companheiro desconhecido, vários anos já havia transcorrido e diversas outras pessoas chegaram a ouvir e retransmitir a história com maior ou menor precisão, como indica a conversa que Apolodoro teve com Glauco no início do diálogo:

[Glauco] Contou-nos uma outra pessoa que os tinha ouvido de Fênix, o filho de Filipe, e que disse que também tu sabias. Ele porém nada tinha de claro a dizer. Conta-me então... dize-me se tu mesmo estiveste presente àquele encontro. [Apolodoro] E eu respondi-lhe: É muitíssimo provável que nada de claro te contou o teu narrador se presumes que foi há pouco tempo que se realizou esse encontro de que falas, de modo a também eu estar presente... [Glauco] dize-me quando se deu esse encontro. [Apolodoro] Quando éramos crianças ainda, respondi-lhe...³⁹⁵

As narrações a respeito do *symposium* festivo que são apenas citadas no início do diálogo mas não fazem parte dele são: a narrativa de Aristodemo (a testemunha ocular) a Fênix, de Fênix para uma “outra pessoa” (172 b), desta “outra pessoa” para

³⁹⁴ O *Banquete* é uma exceção à forma literária comum usada por Platão, a narração de uma única conversa em que participam dois ou mais interlocutores e a qual se desenvolve, geralmente, em torno de um personagem central. Sobre isto, W. Jaeger, op. cit., p. 721 nos chama a atenção: “Não estamos diante de um drama dialético como o *Protágoras* ou o *Górgias*. E ainda menos o podemos comparar a obras puramente científicas do tipo do *Teeteto* ou do *Parmênides*, onde se expõe sobriamente o esforço realizado para resolver determinado problema. Na realidade, o *Banquete* não é um diálogo no sentido usual, mas antes um duelo de palavras entre pessoas que ocupam todas uma posição elevada”.

³⁹⁵ Platão, *Banquete*, 172 b – 173 a.

Glauco. Glauco, não satisfeito com a narrativa, vai perguntar a Apolodoro, o qual, por sua vez narra-lhe os fatos, tal como os ouvira de Aristodemo (172 b – c).

Toda esta seqüência é uma rememoração da longa seqüência de narrações pelas quais a história dos eventos daquele *symposium* comemorativo foi transmitida. Apolodoro faz esta rememoração no início da sua conversa com o companheiro não-identificado. Esta conversa inicia o *Banquete* e, após aquela rememoração, Apolodoro passa a repetir para seu companheiro não identificado³⁹⁶ a história que acabara de contar para Glauco no caminho de Falero para a cidade.

Então, as camadas ou níveis da narração que constituem o *Banquete*, desde a camada mais central até a mais externa, são: de Diotima para Sócrates, que é instruído por ela nas coisas do amor; de Sócrates que as transmite para Aristodemo e os demais convivas do *symposium*; de Aristodemo para Apolodoro (que foi confirmar com o próprio Sócrates o que ouvira de Aristodemo, como lemos em 173 b) e, por fim, de Apolodoro para seu companheiro não identificado (172 a; 173 c; 174 a; 178 a; 223 c – d).

Esta longa cadeia de narrações denota algo importante.

A narração de pessoa para pessoa é importante porque é através dela que o saber pode ser transmitido. Neste caso, a narração não é apenas o contar uma simples anedota, caso ou história, mas antes, ela se constitui numa *paradosis*, isto é, tradição e instrução. Portanto, a *paradosis* tem a ver com a formação, o desenvolvimento e a transformação das culturas³⁹⁷ e das religiões.

No caso específico do *Banquete*, vemos como a *paradosis* está relacionada ao âmbito da cultura na medida em que, através da narração de pessoa a pessoa a respeito de *Eros*, sua natureza e atribuições, Platão está propondo, no fundo, mudanças nos paradigmas da *paidéia* de sua tempo; o *Banquete*, como narração de narrações, não é um mero “passar para frente uma história”, mas sim, a apresentação de uma proposta de mudança cultural, veiculada sob a forma de uma *paradosis*, visando a estabelecer um novo *ethos* educativo. Atrás da transmissão narrativa do *Banquete* está uma nova proposta de formação de homens excelentes para construir uma *polis* também excelente.

³⁹⁶ Cf. n. 408.

³⁹⁷ Como um exemplo da *paradosis* relacionada ao âmbito da cultura em geral, podemos lembrar a figura dos nossos avós, que, através das imagens e narrações presentes nas histórias e “causos” que eles nos contam, nos transmitem importantes lições a respeito dos valores do povo ao qual pertencemos, das suas expressões culturais e da sua identidade.

Como já dissemos acima, além de estar ligada ao desenvolvimento das culturas em geral, dentro da grande esfera da cultura, a *paradosis* está associada ao desenvolvimento das religiões. Na seção 1.2.3.1 do capítulo I, mostramos como a *paradosis* tem a ver com os cultos de mistério. No *Banquete*, a narração-transmissão da verdade sobre o amor, além de ser a apresentação de uma proposta de mudança cultural, pode ser interpretada também como uma *paradosis* ligada ao âmbito religioso dos Mistérios, uma vez que se trata de uma narração-transmissão vinculada à pessoa de uma sacerdotisa e descrita em termos de uma iniciação.³⁹⁸

O discurso mais importante do *Banquete*, o núcleo que retoma, corrige e aprofunda a palavra de todos os oradores anteriores e que, portanto, é o revelador da verdade sobre *eros* e o elogio mais excelente a ele, é colocado na boca de uma mulher, sacerdotisa e estrangeira: Diotima de Mantinéia. A verdade sobre *eros*, então, vem de longe tanto em termos de espaço, porque é revelada por uma estrangeira, quanto em termos de tempo.³⁹⁹ Assim, a verdade sobre *eros* vem apresentada e revelada como uma *paradosis*, tanto no sentido de vir através de uma longa cadeia narrativa (de pessoa a pessoa), quanto no sentido de ser uma realidade que precisa ser vivida e aprendida num processo de educação, instrução. Tal verdade é confiada a Sócrates, o único em toda esta cadeia narrativa que teve o acesso direto a Diotima e à instrução dada por ela.

Portanto, a verdade sobre a natureza de *Eros*, que também é a revelação da dinâmica da *paidéia* dialético-filosófica, é dada com tons de mística religiosa não apenas pelo vocabulário de iniciação mística no qual ela é apresentada, mas também

³⁹⁸ Cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.44. Neste trecho, Burkert, analisando as diferentes formas de organização dos cultos de mistério, diz que a atividade de sacerdotes itinerantes (tais como era Diotima, pelo que se depreende da narração de Sócrates) remonta ao período arcaico. Burkert mostra como esta atividade está ligada a uma espécie de tradição (*paradosis*) ou aprendizado de um ofício sagrado e afirma que esta tradição assume a forma de um *telete*, isto é, de um rito de iniciação.

³⁹⁹ Cf. Platão, *Banquete*, 201 d: neste trecho, pelo modo como Sócrates introduz a narração de Diotima, parecem ter passado muitos anos entre o momento em que ele a ouviu e o momento em que ele a reconta. A este respeito, há outro aspecto importante: claro que o *Banquete* é uma obra de ficção literária montada para atender aos objetivos de seu autor. Por isso, não podemos querer lê-lo procurando datas exatas dos acontecimentos. Apesar disso, esta ficção literária é construída levando em conta elementos históricos. Tendo tudo isto em mente, se cotejarmos as notas 111 e 7 da tradução do *Banquete* de J. Cavalcante e considerarmos que as hipóteses de datação nelas levantadas (para a peste à qual 211 d se refere e para a vitória de Agatão no concurso de poesia que motivou o *symposium* festivo) estejam corretas, teríamos um período de 24 anos (entre 440 a.C. e 416 a.C.) transcorrido entre a conversa de Diotima e Sócrates e o relato desta conversa por Sócrates no *symposium*. Este dado é importante na consideração da grande cadeia de tradição-instrução (*paradosis*), na qual a narração do discurso de Diotima por Sócrates está inserida. Cf. também nossa n. 273.

pela própria pessoa que a revelou: Diotima, mulher⁴⁰⁰ e sacerdotisa,⁴⁰¹ que, como conta Sócrates, “era entendida nesse assunto e em muitos outros...era ela que me **instruía** nas questões de amor”.⁴⁰²

Diante deste aspecto particular, a importância do discurso de Diotima na economia do *Banquete*, vemos como Platão, ao mesmo tempo em que reflete em sua obra, através da expulsão da flautista no início do diálogo,⁴⁰³ a condição da mulher (dependente e inferior ao homem) na sociedade grega de sua época,⁴⁰⁴ não concorda irrestritamente com esta qualificação.⁴⁰⁵ Ele mostra isso ao apresentar a verdade sobre *Eros*, verdade que incide diretamente sobre a formação dos cidadãos e a vida da *polis*, pela boca da mulher Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia.⁴⁰⁶

⁴⁰⁰ Cf. D. Macedo, op. cit., p. 131 – 140: neste interessante excursus sobre a condição da mulher na cultura grega, Macedo apresenta, em contraste com o papel marginal atribuído à grande maioria das mulheres no plano direto da política na cidade, a notável importância da cidadania cultural das mulheres na Grécia, já que, na função sacerdotal, eram as mulheres que tinham a primazia (devido ao fato de elas serem consideradas hipóstases da Grande Mãe, Gaia) e a participação dos homens no sacerdócio ocorreu tardiamente e, ainda assim, como uma consequência da união da Grande Mãe com um deus.

⁴⁰¹ Sobre a referência a sacerdotisas ligadas a iniciações místicas, cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p. 106; Demóstenes, *Sobre a Coroa*, 258-259.

⁴⁰² Platão, *Banquete*, 201 d.

⁴⁰³ Cf. Platão, *Banquete*, 176 e.

⁴⁰⁴ Cf. n. 400; ver também D. Malhadas e S. Carvalho, op. cit., p. 30, n. 197.

⁴⁰⁵ A posição de Platão sobre este assunto é complexa e oscila de um diálogo para outro. Na *República*, (453a – 456b) ele afirmou claramente a possibilidade de as mulheres poderem ser guardiãs da *polis*, tal como os homens. Já no *Timeu* (41 d – 42 d), a posição da mulher piora muito, sendo a condição feminina considerada uma encarnação de castigo para o homem que não viveu virtuosamente em outras encarnações. Nas *Leis* (Livro VII, 806a – 807e), Platão adota uma posição intermediária entre as duas anteriores, afirmando a possibilidade de a mulher ser guardiã, mas em condições um pouco diversas das do homem, devido à tarefa de “esposa monogâmica” que ela teria também de desempenhar. Cf. G. de Barros, *Rainha filósofo na República de Platão?* Ver também J. Santos, *Alma no Timeu*, p. 7 – 8.

⁴⁰⁶ Esta observação que fazemos acerca da importância da palavra de uma mulher no contexto do *Banquete*, não é apenas um modismo de ocasião (segundo o qual, em nossos dias, é politicamente correto enaltecer as habilidades das mulheres nos mais diversos setores da vida e do trabalho). É uma observação de grande importância se considerarmos que citar a palavra e os ensinamentos de uma mulher num contexto como o de um *simposium*, ou seja, um contexto de discussões e debates reservados aos homens, traz uma significação diferente e uma sinalização especial dentro da economia do diálogo. Como vimos acima, as mulheres tinham uma cidadania cultural (cf. n. 400), mas sua voz não era levada em conta nos assuntos especificamente políticos. Então, a este respeito, o dado importante a ser notado no *Banquete* é que se trata da palavra de uma mulher num lugar e numa situação (o *simposium*) apenas de homens.

Muito se especulou, ao longo da história da filosofia, sobre a historicidade de Diotima, seu gênero e sobre o significado deste gênero dentro do conjunto do *Banquete* sem, entretanto, se fechar um consenso a este respeito. D. M. Halperin faz, em seu artigo *Why is Diotima a woman* (no livro *One hundred years of homosexuality*), uma boa síntese sobre estas diversas hipóteses de explicação para o gênero de Diotima, dividindo-as em três grupos (razões pessoais, históricas e doutrinárias) e, ao final do artigo, apresenta e desenvolve sua própria hipótese, que é muito interessante: a de que Diotima precisaria ser uma mulher dentro da economia *Banquete* porque, somente deste modo, Platão conseguiria pintar o amor masculino com duas características básicas do amor feminino, as quais teriam importância central para a construção da sua teoria do *eros* como mediador entre sensível e inteligível. Estas características seriam a **reciprocidade** (*antéros*) entre *erastes* e *eromenos* e a **procriatividade** ou fecundidade geradora (no sentido espiritual de geração que abordamos ao longo da nossa seção 2.3.6). Porém, o próprio Halperin faz um alerta importante, a partir do qual conclui seu artigo, e que serve também para nós que nos

Em suma, o *Banquete*, como uma narração de narrações, além de ser uma tradição educativa, apresenta-se também como uma *paradosis* misteriosa, a qual é transmitida de iniciado a iniciado e que, pelo arco narrativo aberto com a iniciação amorosa de Sócrates por Diotima, passa a ser retransmitida de Apolodoro, iniciado por Sócrates ao caminho dos Mistérios do amor,⁴⁰⁷ para seu companheiro não identificado:

Sem dúvida, de tudo que cada um deles disse, nem Aristodemo se lembrava bem, nem por minha vez eu [Apolodoro] me lembro de tudo o que ele disse; contudo, o mais importante, e daqueles que me pareceu que valia a pena lembrar, de cada um deles eu vos direi o seu discurso.⁴⁰⁸

3.2.2 – O discurso de Alcebiades: acabamento da homologia estrutural

O discurso de Alcebiades não é apenas o que encerra o *Banquete*, mas pode ser considerado a peça de arremate da própria homologia estrutural deste diálogo com os Mistérios. Isto porque, na narrativa de Alcebiades acerca dos sentimentos, idéias e impressões suscitadas pela sua experiência no convívio com Sócrates, vislumbramos uma das características centrais dos Mistérios e também, na descrição que ele faz da pessoa de Sócrates, encontramos uma confluência entre a *paidéia* e iniciação.

3.2.2.1 – A *paidéia* erótico-filosófica: experiência a ser vivida

A experiência de Alcebiades com Sócrates, tal como ele mesmo a descreve foi, a um só tempo, forte, fascinante e desconcertante, mas não foi uma experiência bem sucedida. Como o próprio Alcebiades confessa, ele mesmo continuou merecedor da censura de Sócrates por querer cuidar da cidade sem antes cuidar da própria alma, isto é, sem formar-se bem como homem.⁴⁰⁹ Portanto, não foi uma experiência bem sucedida porque, como já vimos anteriormente, o bom amor, o amor que serve à boa *paidéia*, é aquele que torna melhores aqueles que são amados.

O motivo para este fracasso de Alcebiades na *paidéia* erótico-filosófica foi devido ao fato de ele ter querido fazer um comércio com Sócrates no qual, em troca de

debruçamos, neste ponto da nossa reflexão, sobre o mesmo problema que ele: “O gênero – não menos que a sexualidade – é uma irredutível ficção [uma construção e não algo dado uma vez por todas pela natureza]. Portanto, perguntar por que Diotima é uma mulher é colocar uma questão que não pode ser respondida decisivamente.” [tradução nossa]

⁴⁰⁷ Platão, *Banquete*, 172 e: “[Apolodoro]... desde que frequento Sócrates e tenho o cuidado de cada dia saber o que ele diz ou faz, ainda não se passaram três anos...”.

⁴⁰⁸ Platão, *Banquete*, 178 a.

⁴⁰⁹ Cf. n. 440.

seus favores amorosos, Alcebíades pretendia receber de Sócrates o conhecimento que claramente distinguia aquele “sileno” de todos os outros homens. Em outras palavras, Alcebíades tentou oferecer a aparência de sua própria beleza em troca da beleza advinda do conhecimento da realidade do belo em si, conhecimento este que Sócrates aprendera de Diotima.

Entretanto, um tal comércio é absurdo como trocar ouro por cobre (219 a), devido à imensa diferença de valores daquelas coisas que Alcebíades pretendia trocar (o que revela a desproporcionalidade de uma tal troca), e impossível porque, como já indicara o discurso de Sócrates-Diotima anteriormente, o conhecimento do belo em si não pode ser comprado e também não é uma mera apreensão de conteúdos ou uma simples subida numa escala de conceitos, mas antes, é uma experiência que precisa **ser vivida** pelo amante e pelo amado, num caminho comum que os une na mesma busca da verdade e da obtenção da virtude, no processo da *paidéia* erótico-filosófica.

Que a busca pelo conhecimento-visão do belo em si é uma experiência a ser vivida, fica evidenciado no discurso de Diotima quando ela descreve tal busca como uma ascensão através dos diferentes tipos de amor nos quais se deve **ser iniciado**, em vista de chegar ao grau supremo da iniciação (*epoptika*), a perfeita visão (210 a e ss). Ora, uma das características centrais de uma iniciação aos Mistérios é expressa por aquela máxima, segundo a qual a coisa mais importante nos Mistérios é experimentar, sofrer a experiência e não apenas aprender algo.⁴¹⁰ Assim, descrevendo a erótica filosófica em termos de uma iniciação mistérica, Platão equipara estas duas realidades no que diz respeito à necessidade de ambas serem experiências vividas e não apenas conteúdos apreendidos.

Portanto, a experiência com Sócrates, que Platão faz Alcebíades narrar em seu discurso, é um testemunho vivo da necessidade de sofrer (*pathein*) a dialética para se chegar à verdade. Esta narrativa atesta também que nem todos que começam o caminho de subida erótico-filosófica chegarão à perfeita contemplação do belo, como foi o caso do próprio Alcebíades. A senda da iniciação filosófica, a *paidéia* erótico-dialética, é um caminho para toda a vida⁴¹¹ e a visão do belo em si é reservada, para além desta vida, apenas a quem perseverou naquele caminho.

⁴¹⁰ Cf. nota 55.

⁴¹¹ Cf. Carta VII, 340 b – 341 a. Neste trecho, Platão fala da primeira exigência para se tentar educar um tirano para a virtude. Esta exigência é mostrar a ele o quão árduo é o aprendizado da filosofia, que se constitui como um empenho para vida toda. Caso o tirano, ao ouvir toda esta exposição, se animar a empenhar sua vida toda neste caminho educativo, ele mostrará, de fato, que é “um amante da sabedoria”.

3.2.2.2 – Sócrates: o iniciado perfeito e educador excelente

O modo como Alcebiades descreve a pessoa de Sócrates e as emoções e impressões provocadas pela convivência com este são um recurso que Platão utiliza para apresentar Sócrates como modelo vivo do **iniciado perfeito** e do **educador excelente** e portanto, completo. Assim, no discurso de Alcebiades, a *paidéia* platônica e o tema da verdadeira iniciação encontram sua confluência final perfeita.

Se a homologia *paidéia*/Mistérios for pensada como um grande edifício, pode-se dizer que o discurso de Alcebiades seria como que a cumeeira do mesmo, pois, do mesmo modo que a cumeeira é o ponto de encontro das duas águas mestras de um telhado, no discurso de Alcebiades, ao apresentar Sócrates tanto como iniciado perfeito quanto como educador excelente, Platão faz convergir na pessoa de Sócrates as duas linhas mestras que compõem a homologia estrutural e mostra, com isso, a superioridade de sua proposta de *paidéia* sobre todas aquelas outras apresentadas ao longo do diálogo, pois, como diz o próprio Alcebiades, diante de Sócrates, ninguém fica indiferente e ninguém consegue resistir à força de atração deste sileno que traz dentro de si imagens de deuses.⁴¹²

A figura excelente de Sócrates, tal como aparece no discurso de Alcebiades, mesmo sendo exteriormente feia, é interiormente maravilhosa e atraente e constitui-se, por isto mesmo, na prova viva da superioridade de uma educação pensada e vivida nos moldes da iniciação erótico-filosófica.

O desfecho do diálogo,⁴¹³ embora não pertença ao discurso de Alcebiades,⁴¹⁴ completa o acabamento da homologia ao contar como Sócrates força Agatão, poeta trágico na vida real e máscara do sofista no diálogo, e Aristófanes, poeta cômico na vida real e máscara do *sophos* tradicional no diálogo, a admitirem que o poeta excelente é aquele que, com arte, sabe fazer comédia e sabe fazer tragédia.

Com este desfecho, Platão indica que a *paidéia* perfeita faz o homem completo, isto é, ela forma aquele que sabe, com excelência, fazer tragédia e fazer comédia. Ele

Mas Platão adverte que a maioria deste homens ou desiste do caminho pela dificuldade ou já considera que sabe o suficiente. Ver também n. 300 – 302.

⁴¹² Platão, *Banquete*, 223 a: “Eis aí, comentou Alcebiades, a cena de costume: Sócrates presente, impossível a um outro conquistar os belos!”.

⁴¹³ Platão, *Banquete*, 223 b – d.

⁴¹⁴ Mas antes, trata-se dos fatos finais do *symposium*, os quais Apolodoro relata a seu companheiro não identificado, de acordo com tudo o que ele mesmo, Apolodoro, ouvira de Aristodemo (a testemunha ocular) e confirmara depois com o próprio Sócrates (cf. 173 b).

afirma, por trás daquelas palavras, a superioridade da sua proposta educativa frente ao modelo da sofística (que Agatão bem representa no diálogo) e frente ao modelo da *paidéia* tradicional (representada na máscara do *sophos*, associada à figura de Aristófanes).

De modo semelhante a este, o perfeito iniciado é capaz de sofrer alegrias e agruras na iniciação para chegar à intimidade da divindade.

Na perspectiva da *paidéia* platônica, o iniciado ao amor filósofo é um homem completo e um poeta completo, ou seja, um homem que imprime a marca da sua excelência em tudo aquilo que ele faz, porque tal iniciado caminha sempre na direção correta, por ter vislumbrado o belo em si. Esta visão, ainda que limitada nos limites sensíveis da realidade, lhe permite agir como o melhor político, o melhor educador e o melhor amante, tal como Platão mostra, pelo discurso de Alcebiades, que Sócrates era.

Em suma, podemos dizer que o discurso de Alcebiades é um acabamento não apenas para a homologia estrutural com os Mistérios, mas também, para a própria apresentação da *paidéia* de Platão que, no *Banquete*, ele coloca frente às demais propostas de *paidéia* da Atenas de seu tempo;⁴¹⁵ apresentação esta que a homologia estrutural com os Mistérios visava também tornar mais clara.

A modo de uma pintura tríptica, o discurso de Sócrates-Diotima está ao centro, tendo o discurso de Agatão de um lado e o discurso de Alcebiades do outro. Esta disposição dos discursos destaca ainda mais a revelação sobre *eros* no discurso de Sócrates-Diotima (e a apresentação da *paidéia* dialética que vem com ela) e fazem convergir para ela toda a atenção do leitor do diálogo na medida em que, antecedendo imediatamente àquela revelação de Diotima, tem-se, no discurso de Agatão, a apresentação de tudo o que a *paidéia* platônica não quer ser (*paidéia* sofística⁴¹⁶) e, sucedendo-a, tem-se, no discurso de Alcebiades, a apresentação de Sócrates como um modelo vivo de toda a excelência humana que a *paidéia*, vivida nos moldes do amor filósofo revelado por Diotima, pode produzir.

Deste modo, Alcebiades, a máscara teatral de Dionísio,⁴¹⁷ irrompe no *symposium* já tomado pelo vinho (dom do deus trácio), fazendo, por sua fala, aparecer

⁴¹⁵ Cf. seção 2.4.

⁴¹⁶ Cf. seções 2.2.5 e 2.2.6.

⁴¹⁷ Cf. seção 3.1.2.3.

aos olhos dos convivas do *symposium* e dos leitores do *Banquete*, o grande iniciado ao amor e o educador excelente que é Sócrates.⁴¹⁸

3.2.3 – A grande homologia estrutural: uma chave de leitura para a *paidéia* platônica

No que diz respeito à relação entre o processo educativo e a plena fruição do seu objeto último (o bem), é possível afirmar que a homologia estrutural que Platão constrói entre a sua proposta de *paidéia* e os Mistérios, ao longo do *Banquete*, serve como chave para um correto entendimento daquela proposta.

A existência de dois planos distintos da realidade, o sensível e o inteligível (das formas ideais), a primazia do inteligível como a realidade verdadeira e última (fundamento de todo ser) e a impossibilidade de a alma humana contemplar sem limitações o inteligível, enquanto ela estiver ainda vinculada ao plano do sensível por sua encarnação no corpo, são três pontos-chave do pensamento de Platão.

Entretanto, ao lermos a parte central do *Banquete*, aonde Diotima descreve, de 210a – 212 a, a sequência da ascensão amorosa que vai desde a contemplação dos belos corpos até a visão daquilo que é belo em si mesmo, pode-se ter uma impressão de que esta ascensão amorosa (imagem mesma da *paidéia* dialética platônica) tenha sua plena realização ainda neste mundo, isto é, que a visão perfeita (*eoptika*) do inteligível seria possível à alma humana ainda encarnada.

É na *República* que aparece a formulação mais acabada da transcendência radical do bem em relação ao plano sensível (e também em relação às demais Formas Ideais):

Sócrates: Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese.

Glaucon: Como assim?

Sócrates: Logo, para objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem vistos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser

⁴¹⁸ Cf. n. 88. Podemos examinar os trechos em que Alcebiades compara a pessoa de Sócrates e suas palavras às estátuas de silenos que contêm dentro de si imagens douradas dos deuses (215 b; 221 d – 222 a) à luz da descrição de Vernant a respeito da ação de Dionísio, aquele que, ao aparecer, abole “a distância que separa os deuses dos homens e dos homens às feras animais”. Este exame clarifica ainda mais o sentido da comparação de Alcebiades. O sileno é metade fera e metade homem e, dentro das estátuas dos silenos, encontram-se imagens dos deuses, então, em certo sentido, na representação das estátuas de silenos, a distância entre divino, humano e animal é abolida, o que revela, então, a presença e a ação do deus trácio, a máscara de Dionísio, na cena teatral do *Banquete*. Platão introduz esta máscara no diálogo sob o personagem de Alcebiades e consegue, com isto, apresentar a seus leitores o mestre Sócrates como modelo de iniciado verdadeiro (lembramos da referência da n. 435: “muitos são portadores do tirso, mas poucos são *backoi*”) e de educador.

e a essência lhes são adicionados, apesar de **o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além das essências**, pela sua dignidade e poder.⁴¹⁹

Neste trecho, ao afirmar que o bem está acima e para além de todas as essências, Platão indica que esta distinção entre a Forma Ideal do bem e as expressões participadas dele (as coisas belas e boas no mundo) não é apenas uma distinção lógica,⁴²⁰ mas antes, é uma distinção ontológica e real.

Entretanto, apesar de a formulação mais evidente da noção de transcendência radical do bem estar na *República*, tal concepção é uma tendência forte e geral no pensamento de Platão. É em razão desta tendência que a noção de *Eros* como intermediário é construída, no *Banquete*, a partir da noção de reta opinião,⁴²¹ bem como o ponto alto da iniciação erótico-filosófica, a visão do belo em si, é descrito por Diotima como um “olhar naquela direção”⁴²² daquilo que em si mesmo é belo e não como uma posse definitiva deste.

A relação que o *Banquete* estabelece com os Mistérios⁴²³ é uma chave de interpretação que reforça e aprofunda a noção da transcendência radical do bem que, como visto acima, está expressa no *Banquete*. Com o recurso à imagem dos Mistérios, fica melhor salvaguardada esta distinção entre a Forma Ideal do bem e o plano sensível da realidade, através de dois paralelos importantes; um que se refere à provisoriedade, nos limites desta vida, da experiência da iniciação e outro, que se refere à visão do divino e ao caráter repentino desta visão no momento da iniciação:

3.2.3.1 – Visão do divino na iniciação: Uma experiência provisória

Nos Mistérios, se o iniciante (*mystes*) vê o deus durante o ritual da iniciação e isso é motivo de alegria para ele, por outro lado, a promessa maior de bem-aventurança que lhe é reservada não diz respeito a este mundo, mas sim à imortalidade (livre das reencarnações) e ao convívio divino a que ele, em virtude da iniciação, terá direito após essa vida, tornando-se, de fato e em sentido pleno, “amigo da divindade”, como lemos em 212 a. Como Platão associa a ascensão erótico-filosófica e os Mistérios, é possível

⁴¹⁹ Platão, *República*, 509 b.

⁴²⁰ “Distinção lógica”, aqui, seria: o resultado de uma operação intra-mental na qual o sujeito, observando várias coisas boas e belas, procura abstrair o traço comum que as caracteriza como tal, mas sem que, entretanto, este “denominador comum” tenha uma existência objetiva, isto é, fora da mente de quem o identificou.

⁴²¹ Cf. seções 2.3.1 e 2.3.2; ver também a n. 273.

⁴²² Cf n. 300 – 302.

⁴²³ Cf. seção 3.1.

afirmar que aquela mesma dinâmica das iniciações místicas vale, também, para iniciação ao amor filósofo: na ascensão erótico-dialética, o iniciante ao amor vê o belo em si, mas não como uma visão total, já que a plena contemplação do mesmo é reservada para a alma livre do corpo, após uma vida perseverante no caminho da dialética filosófica.⁴²⁴

A esse aspecto da provisoriedade da experiência, que aproxima a *paidéia* dialética dos Mistérios, soma-se um outro que lhe é correlato: os temas do segredo⁴²⁵ e da busca sincera⁴²⁶ que existem nos Mistérios, têm um paralelo na busca constante da verdade e da beleza que o amante-filósofo empreende na *paidéia* dialética.

3.2.3.2 – Visão do divino na iniciação: Uma experiência súbita

O modo repentino, súbito, caracteriza a visão do belo em si mesmo pelo iniciante ao amor filósofo, que sobe a escada da ascese dialético-filosófica:

Tenta agora, disse-me ela, prestar-me a máxima atenção possível. Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, **súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza**, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores...⁴²⁷

Este modo súbito pode ser considerado como um análogo da experiência do iniciante aos Mistérios que, subitamente, após muitas experiências angustiantes, vê o deus.⁴²⁸

⁴²⁴ Esta semelhança fica ainda mais clara quando lemos o mito da biga alada do *Fedro* 245 a – 257 a. Na narração deste mito, Platão usa imagens e termos inequivocamente retirados do ambiente dos Mistérios de Elêusis (cf. W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.102), como no trecho de 250 b – c, no qual são referidos claramente os *mytai* e *epoptai*, o coro dos bem-aventurados, a jubilosa visão da beleza e também os eventos aterradores que antecedem esta visão (estes últimos são citados em 251 a). Além dos termos e imagens eleusinos, Platão, neste texto, se serve de noções muito peculiares aos Mistérios Órficos, para descrever o percurso que as almas fazem pelo céu, a fim de contemplar as formas ideais, o modo como as almas humanas caem no corpo, por não conseguirem controlar a sua parelha desigual de cavalos e o esquecimento das formas ideais que essa queda no corpo provoca nas almas. Devido a esta queda, a alma deveria se reencarnar em várias vidas para se purificar e, após esse ciclo, poder voltar a seu caminho pelo céu para contemplar as formas ideais. Em 248 c – 249 c, Platão diz, textualmente, que a dedicação a uma vida filosófica é a forma de se abreviar aquele período de purificação da alma. Há, portanto, uma estreita relação entre encarnação e esquecimento das idéias, vida filosófica e reminiscência, do mesmo modo que, nos Mistérios, a iniciação promete o não-esquecimento após a morte e convívio com o divino (como vemos, por exemplo, nas lâminas de ouro órficas de ambos os grupos: cf. toda a seção 1.2.3.2 do cap. I, especialmente as n. 122 – 125).

⁴²⁵ Cf. seção 1.3.2.

⁴²⁶ Expressa nos paradoxos dinâmicos do morrer e do renascer (cf. seção 1.3.5), do sofrer para depois se alegrar, do perder e do encontrar (cf. seção 1.3.6).

⁴²⁷ Cf. Platão, *Banquete*, 210 e – 211 a; ver também n. 334.

⁴²⁸ Cf. n. 55 – 59 e 153.

Nos Mistérios, como já dito acima, o convívio definitivo com o deus não é para o aqui e agora, mas é uma promessa para o além, a qual o iniciado leva como certeza, devido àquela visão súbita, maravilhosa, porém ainda passageira, que ele teve do divino durante a iniciação. Esta visão súbita do divino é a garantia da bem-aventurança no além. O iniciado retorna à sua vida e às suas atividades comuns com essa certeza de que ele não é mais o mesmo; ele é melhor que os não-iniciados, pois lhe está reservada, devido à experiência da iniciação, uma imortalidade bem-aventurada da qual o não-iniciado, isto é, quem não viu o deus dentro do rito da iniciação, não participa.⁴²⁹

Analogamente, mediante a associação que relaciona ascensão erótico-filosófica e iniciação,⁴³⁰ é possível afirmar que, na ascese filosófica, a visão súbita do belo também não significa ainda a contemplação definitiva do mesmo, entretanto, a experiência desta visão súbita fará sempre o iniciado ao amor filósofo “olhar naquela direção” (212 a) do belo em si, a fim de “produzir não sombra de virtude...mas reais virtudes,” enquanto trabalha neste mundo, até que, perseverando naquela correta direção do belo, ele se torne, rompendo o círculo da metempsicose, “amigo da divindade”⁴³¹ e contemple sem obstáculos o belo em si mesmo, devido à autêntica virtude que ele produziu, submetendo-se à *paidéia*, e alimentou, aplicando os princípios da *paidéia* à sua atuação ético-política na *polis*.

Em suma, a homologia estrutural entre os Mistérios e a *paidéia* de Platão, feita no *Banquete* (mediante todas aquelas aproximações apresentadas na seção 3.1), é construída nos seguintes termos: o rito da iniciação e a linguagem dos Mistérios oferecem ao iniciado, já neste mundo, uma proximidade ao divino, mas, ao mesmo tempo, apontam para uma bem-aventurança muito maior que lhe está reservada para além desta vida. Algo similar acontece na ascensão erótico-filosófica descrita por Diotima. A escalada erótico-filosófica aproxima aquele que se submete ao seu método, já agora, daquilo que em si mesmo é belo, mas, ao mesmo tempo, o prêmio maior que coroa este processo de subida dialética, a contemplação perfeita daquele belo em si, é uma bem-aventurança reservada para além da vida no corpo; reservada para a alma fora e além do plano do sensível. Esta distinção entre uma introdução ou iniciação aos primeiros graus do amor e a perfeita contemplação do belo, fica muito mais evidente no texto ao notarmos as referências que ele faz aos Mistérios. Ao fazer Diotima falar a

⁴²⁹ Cf. n. 61 e 160.

⁴³⁰ Cf. seção 3.1.

⁴³¹ Cf. n. 302.

Sócrates (em 210 a) dos tipos de amor nos quais ele poderia, talvez, ser iniciado⁴³² e distinguindo estes graus da perfeita contemplação (*epoptika*) do amor, em vista da qual aqueles graus existem, Platão relaciona, pela boca da sacerdotisa de Mantinéia, a escalada erótico-filosófica aos Mistérios de Elêusis (lembrando que *mystes* e *epoptes* são os dois tipos de iniciado eleusino), indicando uma semelhança de estrutura entre a ascensão erótico-filosófica e os Mistérios.

Podemos dizer então que, nas iniciações aos Mistérios, que são experiências a um só tempo marcantes, mas também provisórias e súbitas, a visão do divino é um lampejo, uma faísca que traz uma promessa maior para o além. É também como um lampejo ou faísca, que prenuncia e aguarda uma futura contemplação perfeita, que Platão concebe o conhecimento que a alma encarnada do homem tem das Formas Ideais.⁴³³ Esta semelhança é uma pedra de toque da homologia estrutural Mistérios/*Paidéia*.

Portanto, podemos dizer, usando mais uma vez a própria linguagem iniciática, que a grande homologia estrutural com os Mistérios é uma chave de leitura e acesso à proposta de *paidéia* platônica expressa no *Banquete* do mesmo modo que o *synthema* e os *symbola*⁴³⁴ davam acesso aos ritos de iniciação aos Mistérios. Dizendo de outro modo, é possível afirmar que a homologia estrutural com os Mistérios, no *Banquete*, está para a *paidéia* de Platão do mesmo modo que o *synthema* está para os cultos de Mistérios: a homologia com os Mistérios não é o elemento central da *paidéia* de Platão, mas é uma chave de acesso importante para ela; o *synthema* não é o elemento central no rito e na experiência das iniciações mistéricas, mas, sem ele, não se podia ter acesso a elas.

3.3 – Dos Mistérios ao *Banquete*: uma metáfora estratégica para a *paidéia* platônica

A homologia estrutural entre o *Banquete* e os Mistérios, explicitada na seção 3.2.3, é construída a partir de uma **distinção metodológica** entre os Mistérios e a *paidéia* platônica.

⁴³² Cf. n. 295.

⁴³³ Cf. Carta VII, 344 b – c: Neste trecho, o conhecimento das Formas Ideais é descrito como uma faísca que nasce do esforço do filósofo de friccionar sempre os nomes que damos às coisas, as definições dessas, as impressões dos sentidos e as discussões que realizamos; ver também n. 424.

⁴³⁴ Cf. n. 51 e 124.

Nos Mistérios, o objetivo visado, a proximidade com o divino e a imortalidade bem-aventurada, é garantido quando o iniciante vivencia, experimenta (*pathein*) o rito da iniciação. Já na *paidéia* platônica, um objetivo semelhante, a bem-aventurança, pela plena fruição do belo em si, é conseguido mediante o trabalho dialético da filosofia, que engaja o indivíduo desde a sua formação inicial (ginástica, matemática, música, etc.) até os mais elevados exercícios (ética, política, metafísica), num processo ascendente, cuja prática é um empenho para toda a vida do sujeito.

Portanto, o caminho da dialética erótico-filosófica pressupõe também uma experiência, mas não se trata de uma experiência nos mesmos termos imediatos (o momento da iniciação apenas) que nos Mistérios. Não se pode confundir a semelhança de estruturas (e de objetivo final visado) com uma identidade de métodos entre a *paidéia* dialética e os Mistérios. A distinção metodológica entre os ritos dos Mistérios e o processo da *paidéia* platônica consiste em que, diversamente dos Mistérios, o lugar do *logos* é central na *paidéia* platônica. Aquilo que nos Mistérios era obtido pela simples participação nos ritos de iniciação, Platão afirma, no *Fédon*, ser obtido pelo exercício racional, o empenho da vida no exercício da filosofia (ou, nos termos do *Banquete*, empenho da vida no caminho de iniciação erótico-filosófica):

a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem não sejam senão meios de nos purificarmos de todo esse tipo de emoções, e **a Razão em si mesma, uma espécie de purificação. É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místicos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade**, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de fazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado, habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, **<<muitos são portadores do tirso, mas poucos são os bacantes>>**: ora, **estes últimos** [os verdadeiros iniciados] **quer-me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia**; e justamente, para pertencer a esse número, não me poupei a esforços na minha vida passada, antes pelo contrário, dei tudo por tudo! Se esses esforços foram válidos e algum resultado obtive com eles, eis o que, segundo julgo, muito em breve ficarei a saber ao certo, se Deus quiser, quando ali chegar.⁴³⁵

Partindo desta distinção de métodos, podemos supor que um dos fins visados por Platão, ao construir no *Banquete* a homologia estrutural com os Mistérios, seria uma finalidade estratégica: conquistar os jovens para a *paidéia* dialética, mediante uma imagem que lhes fosse, ao mesmo tempo, familiar e atrativa, tal como era a imagem dos

⁴³⁵ Platão, *Fédon*, 69 c – d.

Mistérios, ao mesmo tempo em que esta associação exerceria o papel de metáfora clarificadora para esta proposta educativa.⁴³⁶

Como já vimos, o fio condutor da homologia estrutural *Banquete*/Mistérios é a noção de *Eros* como intermediário e mediador entre o divino e o humano.⁴³⁷ Através desta noção, Platão consegue apresentar sua proposta educativa de maneira sólida e atraente aos jovens.

Trata-se de uma *paidéia* sólida, pois, guiados pela dinâmica de *eros*, amante e amado podem gerar discursos, artes e virtudes bem orientados, porque, através do amor filósofo, estes discursos, artes e virtudes são gerados a partir da experiência daquilo que é belo em si mesmo, ou seja, daquilo que é estável, verdadeiro e sólido. Esta geração se dá através do amor filósofo porque é este amor verdadeiro que conduz, impulsiona, guia, como grande pedagogo (ou mistagogo, para falar como nos Mistérios) os amantes rumo à visão do belo em si. A experiência do belo em si é propiciada pela ascensão amorosa tal como é descrita no discurso de Diotima. *Eros*, portanto, é a força motriz para gerar na beleza, num movimento educativo que edifica os amantes e, por conseguinte, constrói a cidade, na medida em que engendra não só um laço de amor físico entre os amantes, mas também os belos discursos, os belos ofícios e as virtudes verdadeiras num processo crescente que abrange, assim, toda a *polis*.

É uma *paidéia* atraente por dois motivos:

1º – Ela não exclui o amor físico,⁴³⁸ mas consegue integrá-lo e ordená-lo em vista das mais altas exigências da ética e da política,⁴³⁹ a fim de fazer destes jovens bem educados aqueles que tomam em suas mãos, com boa preparação e com propriedade, os negócios da *polis*.⁴⁴⁰

2º – Tal *paidéia* vem expressa, no *Banquete*, em termos e imagens “importados” dos Mistérios, com destaque para os Mistérios de Elêusis.⁴⁴¹ Aqueles termos e imagens pertenciam a uma tradição cultural e religiosa multicentenária da cidade ateniense e gozavam de alto prestígio neste contexto. Uma proposta de *paidéia*

⁴³⁶ Cf. seção 3.2.3.

⁴³⁷ Cf. seção 3.1.2.2.

⁴³⁸ Cf. n. 312.

⁴³⁹ Cf. n. 308 – 311.

⁴⁴⁰ A falta desta preparação que vem através do amor educativo é, aliás, a grande censura de Sócrates a Alcebiades, como vemos o próprio Alcebiades confessar em seu discurso em 216 a: “...**me força ele [Sócrates] a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas**”.

⁴⁴¹ Cf. seção 3.1.2.

assim apresentada se beneficiaria da popularidade e força de atração dos Mistérios de Elêusis, reconhecidos e adotados, por Atenas, como “*Ta Misteria*” por antonomásia.

3.4 – Eros mediador: Uma ponte de mão dupla

Apesar do caráter estratégico assinalado acima, a imagem de *Eros* mediador é uma ponte de mão dupla porque se por um lado, Platão lança mão da noção de *Eros* como mediador entre o divino e o humano com o intuito de apresentar, dentro de sua proposta educativa, o belo em si como sendo o objeto estável, a partir do qual se torna possível a construção ético-política da cidade, por outro lado, a cidade, mesmo com toda a sua grandeza, jamais poderá conter ou esgotar em expressão aquilo que é o belo em si. A ponte está aberta também do humano de volta para o divino. O amor faz o homem sentir saudades daquele belo que não pode ser achado em sua plenitude em parte alguma da cidade ou deste mundo sensível.

Construir a cidade na força educadora e mediadora do amor é uma tarefa imediata visada pelo educador Platão no *Banquete*, entretanto, esta tarefa não esgota a aspiração humana pela plenitude do belo. O *daimon Eros* é força que chama, convida e impulsiona o homem para o retorno ao convívio com a forma ideal do bem, o ser belo e bom por excelência, que, na perspectiva de Platão, é o divino (como mostraremos abaixo). *Eros*, ao mesmo tempo, medeia e torna possível este retorno, o qual só pode se dar para além dos limites da esfera sensível da realidade.

O interesse coletivo, isto é, a educação dos cidadãos para a edificar, manter ou reconstruir o esplendor da cidade (como era o contexto de reconstrução cultural e política de Atenas no pós-guerra do Peloponeso) é o projeto filosófico, ou seja, é o interesse mais próximo por trás da composição do *Banquete*.

Porém, ao lado deste interesse coletivo, o interesse individual também se faz sentir no *Banquete* através das referências aos Mistérios dentro desta obra. Estas referências são um testemunho de uma tendência de valorização da individualidade, que se verificou na Grécia, a partir do século VI.⁴⁴² A emergência dos Mistérios e seu crescimento em importância neste período marcaram, dentro da religiosidade grega, uma diferença importante em relação à religião cívica da *polis*, no que diz respeito aos

⁴⁴² Cf. n. 25e 26.

anseios do indivíduo enquanto tal; busca de uma proteção especial para esta vida e de uma sobrevivência feliz após a morte.⁴⁴³

Assim, do mesmo modo que, ao lado da religião cívica que consagra e ratifica a ordem da *polis*, tem-se os Mistérios, que representaram a valorização do indivíduo e de seus interesses de salvação, no *Banquete*, ao lado do interesse político do educador Platão, a referência aos Mistérios aponta também para aquele interesse de salvação individual, integrando ambos os interesses (o da construção da cidade e o dos anseios individuais de salvação) no único movimento da *paidéia* filosófica, cuja dinâmica é expressa na imagem de *eros* mediador.

A metáfora de *eros* mediador entre o divino e o humano ou amor filósofo pede um retorno ao divino. A ponte que possibilitou ao homem vislumbrar e se inspirar na beleza e a estabilidade do bem em si mesmo, a fim de construir a cidade de agora, é a mesma ponte que chama o homem de volta para a intimidade do divino-belo. Tal como nos Mistérios, há algo importante e central que fica para além deste mundo: o desejo humano pela imortalidade bem-aventurada, no convívio com o divino.

3.5 – Do *Banquete* aos Mistérios: mais do que uma metáfora estratégica, uma homologia teleológica.

A reforma ético-política da cidade é o objetivo motivador imediato da postulação metafísica de Platão. Entretanto, como já assinalado acima,⁴⁴⁴ o ápice desta postulação é a idéia de bem, que está além de todas as essências, isto é, jamais o bem será plenamente acessível no mundo sensível; temos dele apenas uma pálida lembrança e nos esforçamos por dele nos aproximar.

Ora, mesmo que a edificação da cidade seja um objetivo central na filosofia de Platão, tal filosofia acaba chegando, ao mesmo tempo, à conclusão de que a construção da cidade não esgota todas as aspirações do homem, o qual tem saudade do bem, belo em si mesmo. Há no homem, então, uma “abertura radical” ao bem transcendente, do qual ele tem um desejo que só pode ser plenamente saciado quando sua alma, livre da custódia do corpo e do ciclo das reencarnações, puder contemplar novamente a Forma Ideal do bem, fora do plano sensível e para além de todas as essências.

⁴⁴³ Cf., na seção 1.2 (especialmente as n. 16 e 17), a caracterização da religião cívica e dos Mistérios e as diferenças entre ambos.

⁴⁴⁴ Cf. n. 419.

Se a metafísica de Platão nasceu com a finalidade de ser o fundamento estável e seguro que tornaria possível a reforma política e ética da cidade, através da educação dos novos cidadãos para a verdadeira excelência (*arete*), por outro lado, esta finalidade não diz tudo a respeito da metafísica de Platão já que, ao dedicar-se a esta tarefa reformadora, Platão pressupõe a idéia de bem como princípio sem hipótese, sol fulgurante⁴⁴⁵ (na imagem da *República*), que ilumina e torna possível a reforma da cidade, mas que, ao mesmo tempo, está sempre para além da cidade e para além de todo este plano sensível da realidade.

O homem da política e da educação se dedica a estas tarefas tendo como norte e horizonte o bem. O bem, sob a ótica da *paidéia* platônica, é, por assim dizer, o objeto de desejo para o qual o político e educador se sente atraído mas que, ao mesmo tempo, não lhe está plenamente acessível no limites da cidade e do mundo sensível em geral. É preciso, portanto, educar os jovens e fazer grande a cidade, mas fazê-lo como um processo filosófico-dialético que possibilite tanto ao educador como ao educando, tanto ao amante como ao amado (nos termos do *Banquete*) chegar também um dia, livres do ciclo reencarnatório, a contemplar aquilo que em si mesmo é belo (*Banquete* 210e – 211b).

Assim, podemos dizer que, dentro do projeto filosófico de Platão, é verdade que a metafísica tenha sido concebida em vista da tarefa ético-política, entretanto, também é verdade que a ética e a política remetem o homem à metafísica (já que o bem é o desejo último do homem e está para além de todas as essências).

Há, portanto, uma **homologia teleológica** que une, tanto o desejo religioso dos Mistérios quanto a busca dialética da filosofia platônica.⁴⁴⁶ Ambos seguem por caminhos diferentes, mas têm, como um de seus fins,⁴⁴⁷ a bem-aventurança do convívio com o divino. Trata-se de uma homologia e não propriamente de uma unidade teleológica porque a noção de divino em Platão e nos Mistérios é diferente.⁴⁴⁸ O divino, para os iniciados aos Mistérios, são mesmo os deuses, tal como a religiosidade grega, expressa nos mitos, apresenta, enquanto que, na perspectiva de Platão, o divino inclui várias instâncias, em especial as Formas, sendo a Forma do bem aquela mais valorosa

⁴⁴⁵ Cf. n. 419.

⁴⁴⁶ Cf. n. 435.

⁴⁴⁷ Dizemos “um de seu fins” porque, no que diz respeito à Filosofia de Platão, podemos identificar outros objetivos de grande e destacada importância, tais como, a busca das causas primeiras, a organização da vida política, tanto quanto possível, de acordo com a inspiração encontrada no princípio do bem, entre outros.

⁴⁴⁸ Para mais detalhes sobre a especificidade da noção de divino em Platão, cf. n. 450.

dentre elas. A noção de divino é diversa, porém, o desejo de proximidade a ele e a conseqüente fruição da imortalidade bem-aventurada são os mesmos.

A partir da explicitação desta homologia teleológica, podemos agora retomar e aprofundar um pouco mais uma das premissas iniciais deste nosso estudo: a noção de religião a partir da qual partimos para estabelecer a relação entre cultos de mistério e *paidéia* platônica.⁴⁴⁹

O conceito de religião, definida como expressão objetiva da religiosidade, isto é, como expressão objetiva dos sentimentos e experiências interiores do homem em relação ao numinoso, põe em evidência a semelhança de metas ou homologia teleológica que existe entre a filosofia platônica e a experiência religiosa dos cultos de mistério. Ao longo deste estudo, não pretendemos apresentar a metafísica de Platão como uma propedêutica à experiência religiosa (como muitos tentaram fazer ao longo da história), mas sim, mostrar como a religiosidade, ou seja, a atração pelo numinoso que está para além do imediatamente visível, impulsiona tanto a busca filosófica de Platão quanto a expressão religiosa dos cultos de mistério e como, por esta razão, ambas têm afinidades sem, contudo, se confundirem. Este é o sentido último da homologia teleológica que torna possível a homologia estrutural entre os Mistérios e a *paidéia* que Platão constrói no *Banquete*.

É pelo fato de o bem, belo em si mesmo, ser entendido como divino na obra de Platão,⁴⁵⁰ que é possível afirmar a existência de uma homologia teleológica entre a *paidéia* platônica e os Mistérios; e foi esta homologia teleológica que tornou possível construir, dentro do texto do *Banquete*, uma homologia estrutural entre *paidéia* e Mistérios.

Considerando esta divindade do belo em si mesmo, a homologia teleológica *paidéia*/Mistérios pode ser explicada nos seguintes termos: a alma humana tem desejo do belo em si (o bem, que é divino); ora, o belo em si não é plenamente acessível neste

⁴⁴⁹ Cf. seção 1.1.

⁴⁵⁰ Em favor da afirmação da divindade das Formas Ideais (especialmente a Forma do bem) na filosofia de Platão, podemos aduzir o trecho do *Fedro* que narra do mito da biga alada (cf. n. 424). Neste trecho, as almas dos deuses olímpicos são apresentadas cavalgando pelo hiperurânio a fim de contemplar as Formas Ideais, do mesmo modo que as almas humanas fazem. As Formas Ideais estão acima dos deuses, os quais buscam contemplá-las. Isto sugere que as Formas são superiores aos deuses e que, na perspectiva de Platão, as Formas (e outras instâncias que ele identificará como divinas em *Timeu* 35 ss) é que se constituem como o divino de fato (e não os deuses olímpicos), enquanto, por divino, entendermos aquilo que dá fundamento e consistência de ser ao Cosmos. Quanto à equivalência entre bem e belo, cf. n. 292. Para aprofundar melhor o tema do divino em Platão, ver, por exemplo, L. Brisson, *A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão* (especialmente, as p. 35 – 37); a reflexão de Brisson, neste artigo, sugere que Platão propõe um novo modo de conceber a divindade, **diferente tanto da religião cívica quanto dos mistérios**.

mundo. Se é *eros*, o *daimon* mediador, que faz a ponte de ligação entre a alma que deseja e o belo que é desejado, logo, podemos afirmar que *eros*, tal como é apresentado no discurso de Sócrates-Diotima, é uma imagem que representa bem tanto da busca filosófica da *arete* humana, que é o objetivo por trás da *paidéia* platônica, quanto o desejo religioso (religiosidade) de bem-aventurança através do **convívio**⁴⁵¹ com o divino, que está por trás dos Mistérios.

Mas, nesta altura da reflexão, há ainda um aspecto importante a pontuar: toda e qualquer metafísica opera com três elementos essenciais: Deus, Mundo e homem. A forma como cada proposta metafísica, ao longo da história da filosofia, lida com estes três elementos, dando a primazia a um deles é que define a que tipo de matriz esta metafísica pertence. A metafísica grega é de matriz cosmológica, ou seja, nela, a primazia absoluta na explicação da realidade é o elemento “mundo”. Na visão de mundo grega, portanto, é impossível se pensar em um divino que seja distinto e independente do Cosmos. O cosmos é a realidade que abrange todo o ser. Posto isso, como poderíamos conciliar a transcendência radical do bem, que é uma das premissas-chave para a afirmação da homologia teleológica entre Mistérios e *paidéia* platônica, com aquela característica da matriz cosmológica da metafísica grega em geral, a qual não admite um divino diverso do mundo?

Devido ao escopo do nosso estudo, não temos condição de analisar em profundidade esta questão, mas é preciso indicar a direção de uma possível resposta para não comprometer o fundamento da homologia teleológica, interesse direto deste trabalho.

A aparente contradição entre transcendência radical do bem na filosofia platônica e primazia dos cosmos na matriz metafísica grega pode ser resolvida assim: mesmo que as Formas Ideais não sejam destacadas do cosmos, elas representam, por assim dizer, a realidade mais efetiva do mesmo, isto é, elas são o ser verdadeiro, na medida em que é a partir delas que toda a matéria (que é eterna, tal como as Formas Idéias, mas é, entretanto, caótica) ganha alguma inteligibilidade. Por ser este princípio de inteligibilidade da matéria, as Formas Ideais são intrinsecamente distintas de tudo o mais que existe e que é inteligível em algum grau, justamente, por ter alguma forma de participação nelas. As Formas Ideais compõem, com toda a sorte de seres

⁴⁵¹ Essa palavra é especialmente importante, pois é uma outra referência semântica significativa que também pode aproximar o *Banquete* e os Mistérios, pois “Convívio” também é um outro nome pelo qual o *Banquete* é conhecido (sinônimo de *symposium*, no sentido grego do termo); cf. também a seção 3.1.1, que aborda esta aproximação entre convívio filosófico e convívio místico ritual.

ontologicamente abaixo delas, o único todo do cosmos, entretanto, ainda que elas façam parte desta unidade do mundo, elas sempre serão transcendentais a tudo o mais no cosmos, porque elas são a condição de possibilidade e fundamento de todas as outras categorias de ser. As Formas Ideais fazem parte do mundo, mas não se confundem com os seres que delas participam. Este é o sentido de sua transcendência radical,⁴⁵² na acepção apresentada por Platão e tomada aqui como uma das premissas para a homologia teleológica entre a *paidéia* platônica e os Mistérios.

Esta **homologia teleológica** serve de alicerce sobre o qual Platão constrói, a partir daquela **distinção metodológica**, a **homologia estrutural** entre o seu *Banquete* os ritos de iniciação.

Portanto, não se pode dizer que o recurso de Platão à imagem dos Mistérios, no *Banquete* (como também no *Fedro* e no *Fédon*), seja tão-somente uma metáfora estratégica a fim de granjear discípulos para sua proposta de *paidéia*. Tal recurso é também mais do que isto. A relação que o *Banquete* estabelece com os Mistérios, a partir da imagem de *Eros*, *daimon* mediador, aponta para aquela abertura radical do homem ao bem que está para além das essências, para além deste plano sensível da realidade. Trata-se de uma abertura e de um desejo que, sob o véu do mito e dos ritos de iniciação, os Mistérios também buscavam expressar e vivenciar.

Olhando a filosofia de Platão em geral, vamos da metafísica, como alicerce, para a política e a ética como objetivos e destas, novamente, podemos retornar à metafísica (à idéia de bem, belo em si mesmo) como desejo último da alma humana. Olhando para o *Banquete*, podemos ir dos Mistérios para a *paidéia* platônica, entendendo este caminho como um recurso pedagógico,⁴⁵³ e podemos retornar da *paidéia* aos Mistérios, através da própria figura de *Eros* e da homologia teleológica que ele representa e que é a

⁴⁵² Tal conceito de transcendência é totalmente diverso do sentido de transcendência radical de Deus que está na base das grandes religiões monoteístas. Para estas, em linhas bem gerais, a transcendência radical de Deus está fundamentada na noção de **criação**, segundo a qual apenas Deus é eterno; a matéria é uma produção *ex nihilo* resultante da vontade livre e soberana de Deus e, portanto, o cosmos é finito e ontologicamente distinto e inferior a Deus. Esta noção de criação só é possível através de uma outra, que também marca a diferença entre a visão grega do divino e a visão das grandes religiões monoteístas: a noção de um Deus pessoal, o qual, portanto, cria por amor e chama o ser humano à comunhão com Ele. O bem transcendente platônico é um princípio impessoal, fechado em si mesmo. Na perspectiva de Platão, como não poderia deixar de ser, pois ele é um grego e raciocina como tal, o homem se sente atraído pela beleza e verdade do bem, entretanto, o bem não exerce, por assim dizer, uma atração ativa sobre o homem, isto é, o bem não ama e muito menos chama a quem quer que seja para estar próximo dele. O bem platônico é mesmo como o sol, para lembrar a imagem da *República* 509 b (cf. n. 419): os homens, tais como os girassóis, se voltam na direção dele, mas ele mesmo é indiferente tanto a uns quanto a outros.

⁴⁵³ Cf. seção 3.3.

expressão do desejo do belo, o qual impulsiona o homem rumo à imortalidade bem-aventurada que só o convívio com o divino, belo e bom em si mesmo, pode dar.

CONCLUSÃO

Percebendo referências aos Mistérios no texto do *Banquete*, nosso objetivo nesse estudo foi verificar o estatuto e a função destas referências, ou seja, procuramos caracterizar as relações existentes entre a *paidéia* de Platão, expressa no *Banquete*, e os principais Mistérios Gregos no período clássico. Como resultado, verificamos uma homologia estrutural entre ambos, construída, basicamente, a partir de três níveis de aproximação.

O nível mais direto é o nível de aproximação lingüística, no qual palavras do *Banquete* fazem referência ao ambiente dos ritos de iniciação aos Mistérios.

Os outros dois níveis são mais sutis mas não menos importantes que o anterior, pois, no conjunto da composição do *Banquete*, eles se constituem como importantes colunas na construção da homologia estrutural.

O nível de aproximação imagética é caracterizado pela semelhança existente entre a figura central dos ritos eleusinos, a deusa-mãe Deméter, e a figura central do *Banquete*, Eros, intermediário, *daimon* e mediador entre os deuses e os homens.

O nível de aproximação literária e narrativa se dá pela semelhança de funções existente entre o gênero literário do *Banquete*, construído nos moldes de uma grande peça teatral (e, conseqüentemente, dos personagens do diálogo como máscara cênicas), e os *dromena*, as encenações rituais que faziam parte das iniciações aos Mistérios.

Essa homologia estrutural Mistérios/*paidéia* é construída ou tecida por Platão, mediante uma distinção metodológica que resguarda a diferenciação entre o domínio religioso dos Mistérios e o domínio dialético-racional da filosofia.

Nos Mistérios, o acesso individual e privilegiado ao divino nesta vida e para além dela (a bem-aventurança), é garantido ao iniciado exclusivamente através do experimentar (*pathein*), ou seja, através da vivência do rito de iniciação, com todas as suas fases e características peculiares (a escolha pessoal, a imposição do segredo, a *sympatheia*, as torturas, o simbolismo sexual e o banquete ritual), mediante as quais o *mystes* é, então, introduzido numa dimensão de morte e de vida renovada.

Na *paidéia* platônica, o acesso ao bem, belo em si mesmo, nesta vida (de modo ainda provisório) e para além dela (na contemplação das Formas Ideais para a alma livre do corpo) é possibilitado ao amante-filósofo (*erastes* ou *eromenos*) que persevera toda a sua vida no caminho integral da *paidéia* dialética, mediante a disciplina e harmonização

de seus sentidos, de sua vontade e de sua razão, que o caminho ascendente daquela *paidéia* lhe faculta.

Portanto, aquilo que, nos Mistérios, é fruto de um único evento pontual (a participação do indivíduo nos ritos da iniciação) é, na *paidéia* platônica, resultado de um empenho educativo da vida inteira do indivíduo e de todas as suas faculdades;⁴⁵⁴ um empenho ordenado pelas exigências da razão, em vista do acesso àquilo que em si mesmo é belo e que é, conseqüentemente, a fonte de toda a beleza, excelência e felicidade possível tanto para o próprio indivíduo quanto para a cidade constituída de cidadãos assim formados.

Nisso consiste a distinção metodológica entre a *paidéia* de Platão e os Mistérios.

Entretanto, mesmo operando com métodos totalmente diferentes, a *paidéia* platônica e os Mistérios têm uma afinidade de objetivos. Embora a noção de divino seja diversa, tanto os Mistérios quanto a *paidéia* platônica pretendem ser um canal de acesso àquela realidade que, ao mesmo tempo em que não se encontra plenamente acessível nos limites do plano sensível, constitui-se como o objeto de desejo último e verdadeiro de todo homem porque, no convívio com tal realidade ele será plenamente feliz e realizará a sua *arete*.

Esta proximidade de objetivos, por ser justamente uma afinidade e não identidade, nós chamamos de homologia teleológica entre os Mistérios e a *paidéia* platônica. É ela o fundamento que tornou possível a construção da homologia estrutural presente no texto do *Banquete*.

Assim, completamos a caracterização da relação que os Mistérios e a *paidéia* platônica entretêm entre si no *Banquete*: trata-se de uma relação de homologia estrutural, construída mediante uma distinção metodológica e fundamentada numa homologia teleológica.

Podemos, agora, propor o objetivo em vista do qual Platão urdiu esta homologia estrutural entre os Mistérios e a sua *paidéia* no *Banquete*.

A partir da figura de *Eros* mediador e da apropriação das imagens pertencentes ao ambiente dos Mistérios, Platão propõe ou apresenta o caminho filosófico como uma iniciação, em vista de um duplo objetivo; um, mais imediato, que é o ético-político (a reestruturação da *polis* ateniense) e outro que poderíamos chamar de “antropológico-

⁴⁵⁴ Cf. n. 411, 412 e 422.

escatológico”, que é fazer a alma humana retornar à sua excelência original,⁴⁵⁵ ou seja, libertando-se do corpo e do plano do sensível, poder voltar à contemplação das Formas Ideais.

O método da *paidéia* dialética, expresso mediante a homologia estrutural com os Mistérios, se revela, assim, como uma ponte de mão dupla que liga o plano inteligível e o plano sensível da realidade, operando tanto no sentido de **trazer** a inspiração da força, beleza e estabilidade do inteligível para servir de fundamento ou base sólida, a partir da qual o homem deve realizar a tarefa concreta de edificar a *polis*, quanto opera também no sentido de **levar** e elevar a alma de cada homem que se dedica àquela tarefa política, cultivando a *arete*, de volta à contemplação sem restrições do belo, fora deste plano sensível.

O que torna possível a construção desta ponte, isto é, a condição de possibilidade tanto de reconstruir a cidade concreta quanto de libertar a alma do homem e fazê-la retornar à contemplação do belo em si, é a *paidéia*. A *paidéia*, tal como Platão a propõe no *Banquete*, forma o homem para a sua *arete*, a excelência que se traduz, nos termos do próprio *Banquete*, em “gerar na beleza”, produzindo belos discursos, belos ofícios, belas ciências até poder chegar, ao termo do caminho e para além do sensível, a conhecer, enfim, o que em si é belo.⁴⁵⁶ Este caminho de diversos degraus é um caminho de iniciação ao belo em si pela mediação do amor, como ficou claro no discurso de Sócrates-Diotima.⁴⁵⁷

É o amor a força motriz que impulsiona o homem neste caminho de iniciação ao belo. Este caminho, a um só tempo iniciático e educativo, é essencialmente comunitário e político pois, desde o seu primeiro degrau, o do amor aos belos corpos, ele supõe necessariamente a presença de um “tu”, um outro que faça comigo o caminho e tem como exigência que tanto o amante quanto o amado cresçam na virtude ao ensinar e aprender. Na seqüência de passos desta iniciação amorosa, belos discursos, belos ofícios e belas ciências, é a própria cidade que vai se tornando mais bela, na medida em que mais *mystai* sentem-se atraídos pelo convite desta *paidéia*-iniciação e passam a trilhar este caminho, ornando a *polis* com aqueles frutos (belos discursos, ofícios e ciências) produzidos ao longo da senda erótico-iniciática.

⁴⁵⁵ Uma clara inspiração das concepções pertencente aos Mistérios Órficos, o retorno à unidade perdida (não apenas da alma humana contemplando as idéias, mas a unidade de todo o universo, ou seja, a unidade do ovo primordial); cf. seção 1.2.3.2 (especialmente a n. 107).

⁴⁵⁶ Cf. n. 299.

⁴⁵⁷ Cf. n. 299.

Mas o caminho desta iniciação erótico-filosófica não pode parar na cidade. Tal como na iniciação aos Mistérios, o *mystes* à *paidéia* platônica vislumbrou o divino, o bem, aquilo que é belo em si, mas esta visão, nos limites do plano sensível da realidade, é necessariamente uma visão passageira e fulgaz. O iniciado ao amor filósofo tem saudades daquela visão e leva, tal como o iniciado aos Mistérios, a esperança de uma bem-aventurança eterna no convívio com o divino. Por isto, um tal iniciado persevera no caminho da *paidéia* filosófica, pois ele compreende que essa perseverança lhe garantirá, para além desta vida, a grande e maior visão a que ele aspira, a *epoptika*, visão perfeita e sem reservas do bem, belo em si.

Este caminho é um caminho que Platão deixa aberto como convite e proposta a seus leitores, através da longa cadeia narrativa que forma o *Banquete*.⁴⁵⁸ Na narrativa central do diálogo, o discurso de Sócrates-Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia convida Sócrates a segui-la rumo à perfeita contemplação em vista da qual os diferentes degraus da iniciação amorosa existem.⁴⁵⁹

Se a história do *symposium* e do que nele se disse, passa de pessoa para pessoa até chegar ao companheiro desconhecido de Apolodoro é possível dizer que também ele é chamado a seguir este convite de Diotima. O companheiro para o qual Apolodoro narra a história do *symposium* não é identificado porque, deste modo, Platão nos convida a colocar, cada um, o nosso próprio nome nesta narrativa. É um convite a que cada leitor seu entre na dinâmica da *paidéia* dialético-filosófica e, na força educativa e dinâmica de *eros*, possa ser iniciado ao belo, rumo à mais alta e perfeita visão do divino, isto é, à visão do bem, daquilo que em si mesmo é belo.

A visão do belo, no caminho da *paidéia* filosófica é um lampejo,⁴⁶⁰ visão esta que, ao mesmo tempo em que nos possibilita construir ou reedificar com excelência a cidade em que habitamos neste plano sensível da realidade, restitui o homem ao seu lugar de origem ao final de sua caminhada nesta terra, ou seja, à contemplação perfeita e eterna do belo como um autêntico iniciado perfeito (*epoptes*).

Ao final do percurso de estudo das relações entre os Mistérios Gregos do período clássico e a *paidéia* platônica, expondo os termos desta relação e propondo-lhes o significado, mostramos que a consideração desta relação não se revela apenas como uma curiosidade de caráter fortuito, mas é uma chave de leitura poderosa para o

⁴⁵⁸ Cf. seção 3.2.1.2.

⁴⁵⁹ Cf. n. 295.

⁴⁶⁰ Cf. n. 433.

Banquete; uma chave de leitura que enriquece e aprofunda a percepção da abrangência e integralidade⁴⁶¹ que Platão pretendia com a sua proposta de formação do homem e do cidadão.

Mas, além da relevância para a compreensão da *paidéia* platônica, a relação desta com os Mistérios tem também um conteúdo de atualidade, pois, para além do dado de que a pederastia não é um modelo educativo socialmente aceito nos nossos dias, a proposta de educação de Platão refere, constantemente, tanto o educador quanto o educando a uma fonte autêntica de valor (o bem), a qual, por sua beleza, é desejada por ambos mas que, também por sua natureza própria, se assemelha à fonte de bem-aventurança que a experiência dos Mistérios apresenta como próxima do iniciante, mas, ao mesmo tempo, mais além desta vida. Para conseguir fruir daquela beleza em si mesma, a *paidéia* dialética é o caminho seguro, mas que traz, além da segurança, a exigência de que não apenas o educando, mas também o seu educador, se elevem sempre a patamares superiores de virtudes humanas. Por isto, uma proposta concebida nesses moldes, mesmo num contexto de mundo totalmente diverso do de Platão, tem uma palavra de inspiração a oferecer também à educação e aos educadores de hoje.

Paidéia platônica e Mistérios são, de fato, caminhos diferentes, mas o desejo de bem e de beleza que, em última análise, é o desejo humano de felicidade (que se expressa tanto na preocupação pela ordem e excelência da *polis* quanto na preocupação pelo destino final do homem), é um só impulso amoroso que inspira ambos os caminhos e que faz o homem procurar transcender-se sempre. Esta mensagem de Platão, ao mesmo tempo revelada e escondida por ele na homologia estrutural do *Banquete*, é relevante não só na compreensão da sua *paidéia*, mas também, para recordar e ajudar a orientar, hoje, a necessidade do diálogo (respeitando a especificidade de cada método, de cada experiência e de cada discurso) que a educação, a filosofia e a religião podem e devem estabelecer entre si.

⁴⁶¹ Falamos aqui de integralidade, no sentido apresentado ao final da seção 2.3.7 (especialmente em torno da n. 312).

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

APULÉIO, L. *O asno de ouro*. Trad. Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1982.

_____. *Les metamorphoses*. Trad. Paul Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 1945.

_____. *Apología: o discurso sobre la magia em defensa propia*. Trad. Roberto Heredia Correa. México: Universidade Nacional Autônoma de México, 2003.

ARISTOFONE. *As vespas; As aves; As rãs*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

DEMÓSTENES; ESQUINES. *Discursos completos*. Trad. Francisco de P. Samaranch e Julio Palli Bonet. Madrid: Aguilar, 1969.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. Eudoro de Sousa. São Paulo: Duas Cidades 1974.

FRAGMENTOS ÓRFICOS. Trad. Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Os trabalhos e os dias: primeira parte*. 3.ed. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. *Hymnes*. Trad. Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1941.

_____. *Iliada*. 2.ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. *Odisséia*. 3.ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1960.

LE PAPYRUS de Derveni. Trad. Fabienne Jourdan. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

PLATÃO. *Le Banquet*. Oeuvres Complètes, vol.4. Trad. Léon Robin. Paris: Société D'Edition "Les Belles Lettres", 1951.

_____. *O Banquete ou Do Amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. *Fedon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. São Paulo: UNB, 2000.

_____. *Fedon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: GF – Flammarion, 1991.

_____. *Lísis*. Trad. de Francisco Oliveira. Brasília: UNB, 1995.

_____. *Les Lois*. Oeuvres Complètes. Trad. Edouard des Places. Paris: Société D'Edition "Les Belles Lettres", 1951.

_____. *Mênon*. 4.ed. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Phedon*. Oeuvres Complètes. Trad. Léon Robin. Paris: Société D'Edition "Les Belles Lettres", 1951.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

_____. *La République*. Oeuvres Complètes. Trad. Emile Chambry. Paris: Société D'Edition "Les Belles Lettres", 1949.

_____. *Górgias ou a oratória*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1970.

_____. *Oeuvres completes : Gorgias, Menon*. 5. ed. Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

Textos modernos

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 3.ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ANDRADE, S. M. V. Música e sabedoria no Banquete. *Kriterion*, 69, p.28-51, 1976.

ARMSTRONG, A. H. Platonic mysticism, *Dublin Review*, 216, p. 130-142, 1945.

BARRETO, M. H. O mito por trás do mito: sobre o Éros de Platão. In: ANDRADE, M. (Org.). *Mito*. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p.57-64.

De BARROS, G. N. *Eros, a Força do Amor na Paideia de Platão*. Disponível em <http://www.hottopos.com/videtur18/gilda.htm>. Acesso em: 08 mar. 2006.

_____. *Rainha filósofo na República de Platão?*. Disponível em <http://www.paideuma.net/gilda.doc>. Acesso em 10 dez. 2007.

BALDRY, H. C. *I Greci a teatro: spettacolo e forme della tragedia*. Trad. Herbert W. e Marjorie Belmore. Bari: Laterza, 1972.

BATAILLE, G. *L'érotisme*. Paris: Éditions de Minuit, 1957.

BELLETTI, B. La dottrina dell'assimilazione a Dio in Platone. *Humanitas*, n. 37, p. 937-949, 1982.

_____. Sul concetto platonico di estasi. Analisi e interpretazione. *Humanitas*, n. 38, p. 82-97, 1983.

BORTOLOTTI, A. *La religione nel pensiero di Platone dai primi dialoghi al Fedro*. Firenze: La Colombaria, 1986.

BRANDWOOD, L. *A word Index to Plato*. Leeds: W.S. Many & Son Limited, 1976.

BRISSON, L. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas LEIS de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, 2003.

_____. Mythes, écriture, philosophie. In: MATTÉI, Jean-François (Dir.). *La naissance de la raison en Grèce: Actes du Congrès de Nice*, mai 1987. Paris: Presse Universitaires de France, 1990. p. 49-58.

_____. *Platon les mots les mythes*. Paris: Maspero, 1982.

_____. *Platon: les mots et les mythes*. Paris: François-Maspero, 1982.

BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, G.; PEKKEGRIN, P. *Le savoir grec: dictionnaire critique*. Paris: Flammarion, 1996.

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. *Creation of the sacred tracks of biology in early religions*. Harvard University, 1996.

_____. *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*. Venezia: Marsilio, 1999.

_____. *Homo necans the anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Harvard University Press, 1972.

_____. *Mito e mitologia*. Lisboa: Ed. 70, 2001.

_____. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M.J Simões Loureiro. Lisboa: Serviço de educação – Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CALAME, C. *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris: Berlin, 1996.

CALOGERO, Guido. *Miti ed amori platonici: Scritti minori di filosofia antica*. Roma : Bibliopolis, 1985.

CAPIZZI, Antonio. Il nesso mythos-logos in Platone. *Discorsi*, n. 9, p. 309-325, 1989.

CARCHIA, Gianni. Critica e salvazione del mito in Platone. *Aut Aut*, n. 216, p. 41- 64, 1986.

CARDOSO, D. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro a luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006.

CASTER, M. Les deux derniers degrés de l'initiation philosophique dans le "Banquet" de Platon. *Mélanges Societé Tolousaine d'Études Classics*, n. 1, p. 63-69, 1946.

CERRI, G. Analisi psico-sociale del mito e della poesia nella *REPUBBLICA* di Platone. *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n. 6, p. 65-96, 1984.

COLOMBO, I. C. La salvezza nell'aldilà nella cultura greca arcaica. *Studii Clasice*, Bucarest, n. 15, p. 23-39, 1973.

CORNFORD, F. M., The doctrine of Eros in Plato's Symposium. In: Guthrie, W.K.C (ed.). *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950. p. 68-80.

CUMMINS, W. J. Eros, epithumia, and philia in Plato. *Apeiron*, n. 15, p. 10-18, 1981.

DES PLACES, É. *La Religion Grecque*. Paris: Éditions A. et. J. Picard et cie, 1969.

_____. *La religion de Platon: Histoire de religions*. Paris: [s.n.], 1955. v.3.

DIEL, P. *Symbolism in greek mythology: human desire and its transformations*. Trad. Vicent Stuart. Boulder: Shambhala, 1980.

DIÈS, A. *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1927.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1994.

DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. L. S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

DUCHEMIN, J. Platon et l'héritage de la poésie. *Revue des Etudes Grecques*, 68 p. 12-3, 1955.

ELIADE, M. *La nascita mistica: riti e simboli d'iniziazione*. 2. ed. Trad. Armido Rizzi. Brescia: Morcelliana, 1980.

FEIBLEMAN, J. K. *Religious Platonism: The influence of religion on Plato and the influence of Plato on religion*. London: Westport, 1977.

FESTUGIÈRE, A. J. *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

_____. *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris: Gabalda, 1932.

_____. *Personal religion among the Greeks*. Berkeley: University of California Press, 1954.

FRAISSE, J.C. Ascétisme et valeur de la vie chez Platon. *Revue Philosophique*, n.149, p.104-108, 1950.

FRÈRE, J. *Les Grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

FUNGHI, M. S. Il Mito escatologico del FEDONE e la forza vitale dell'aïon. *La Parola del Passato: Rivista di Studi Antichi*, Napoli, n. 35, p. 176-201, 1980.

GHIRON-BISTAGNE, P. Acteurs de la transe dans l'Antiquité. *Cahiers du Groupe Interdisciplinaire du Théâtre Antique - Université Paul Valéry*, Montpellier, n. 4, p. 63-79, 1988.

GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *The greek philosophers : from Thales to Aristotle*. New York: Harper Torchbooks, 1975.

_____. *Historia de la filosofía griega: la tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Trad. Alberto Medina Gonzalez. Madrid: Gredos, 1993.

_____. *Historia de la filosofía griega: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Trad. Alberto Medina Gonzalez. Madrid: Gredos, 1999.

_____. *Historia de la filosofía griega: siglo V: ilustración*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 1994. 3v.

_____. *Historia de la filosofía griega: Platon: el hombre y sus diálogos: primera época*. Trad. Alvaro Vallejo Campos e Alberto Medina Gonzalez. Madrid: Gredos, 1998.

_____. *Historia de la filosofía griega: Platon: segunda época y la academia*. Trad. Alberto Medina Gonzalez. Madrid: Gredos, 2000. 4v.

HAHN, R. A.. Recollecting the stages of ascension: Plato's Symposium 211c3-d1. *Southwest Philosophical Studies*. Abilene, n. 3, p. 96-103, 1985.

HALPERIN, D. M. *One hundred years of homosexuality*. New York: Routledge, 1990.

HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*. Campinas : Papyrus, 1996.

ISENBERG, M. W. *The order of discourses in Plato's Symposium*. Chicago: [s.n.], 1940.

JAEGER, W. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JARDE, A. *A Grécia antiga e a vida grega : geografia, história, literatura, artes, religião, vida pública e privada*. São Paulo: EPU, 1977.

LABORDERIE, J. *Le Dialogue platonicien de la maturité*. Paris: Belles Lettres, 1978.

LAFRANCE, Y. Mithe et raison dans la théorie platonicienne des Idées. In: MATTEÍ, Jean-François (Dir.). *La naissance de la raison en Grèce: Actes du Congrès de Nice, mai 1987*. Paris: Presse Universitaires de France, 1990. p. 315-324.

LEVI, A. Sulla demonologia platonica. *Athenaeum*, n. 24, p. 119-128, 1946.

LEVI, A. La teoria dell' Εἰσῶς nel Simposio di Platone. *Giornale Metafisica*, n. 4, p. 290-297, 1949.

LÓPEZ SALGADO, C. La sospecha de orientalismo y dualismo en Platón. *Sapienza*, n. 4, p. 93-100, 1986.

LUSTRUM INTERNATIONALE FORSCHUNGSBERICHTE AUS DEM BEREICH DES KLASSISCHEN ALTERUMS. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

MACEDO, D.D. *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MALHADAS, D.; CARVALHO, Sílvia M. S. *O Hino a Deméter e os mistérios eleusinos*. Araraquara, UNESP, 1978. Apostila datilografada.

MARROU, H. I. *História da educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990.

MARKUS, R.A. The dialectic of Eros in Plato's Symposium. *Downside*, n. 73, p. 219 – 230, 1955.

MATTÉI, J.-F. Le théâtre du mythe chez Platon. In: *Imaginaires du Simulacre*. Dijon: Cahier du Centre de Recherche sur l' Image, le Symbole et le Mythe, n. 2, 1987, p. 11-48.

MCMINN, J.B. Plato's mantic myths in the service of Socrates' maieutic art. *Kernos*, n. 3, p. 219-234, 1990.

MERLAN, P. Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldaean oracles. *Journal of the History of Philosophy*, n. 2, v.1, p. 163-176, 1963.

MORGAN, M. L. *Platonic piety: philosophy and ritual in fourth-century Athens*. New Haven: Yale University Press, 1990.

MOTTE, A. L'expression du sacré chez Platon. *Revue des Études Grecques*, Paris, n. 102, p. 10-27, 1989.

NESTLE, W. *Storia della religiosità greca*. Trad. Giulia Piccaluga. Firenze: La Nuova Italia, 1973.

NEUMANN, H. Diotima's concept of love. *Australasian Journal of Philosophy*, n. 86, p.33-59, 1965.

_____. On the comedy of Plato's Aristophanes. *Australasian Journal of Philosophy*, n. 87, p. 420-426, 1966.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Arthur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1988.

_____. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

O' BRIEN, M. J. "Becoming immortal" in Plato's Symposium. [S.l.]: Mélanges Leonard Woodbury, 1984.

PAPANOUTSOS, E. P. *L'expérience religieuse chez Platon*. Athènes: Dodone, 1971.

PAPULI, G. Pitagorismo e formazione dell'idealismo platonico secondo la tradizione storiografica. *Bolletino di Storia della Filosofia dell' Università degli Studi di Lecce*, n. 4, p. 145-190, 1976.

PEIXOTO, M. C. D. Reabilitando os Sofistas. *Revista da Fundação Educacional Monsenhor Messias*, Sete Lagoas, v. 1, p. 39-53, 1994.

PLOCHMANN, G.K. Interpreting Plato's Symposium. *Modern Schoolman – St. Louis University*, Saint Louis, n. 48, p. 25-43, 1970-1971.

REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana – Orfismo e Presocratici naturalisti*. Milano: Tascabili Bompiani, 2004. v. I.

_____. *Eros dèmone mediatore e il gioco de maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.

_____. Para uma nova interpretação de Platão – *Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não escritas*. São Paulo: Loyola, 1997.

REIS, M. D. *Um olhar sobre a psyche: o logistikon como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. 2000. 217 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

REXINE, J. E. *Religion in Plato and Cicero*. New York: Philosophical Library, 1959.

ROSEN, S. *Platon's Symposium*. New Haven: Yale University Press, 1968.

_____. La querelle entre la philosophie et la poésie. In: MATTÉI, Jean-François (Dir.). *La naissance de la raison en Grèce: Actes du Congrès de Nice*, mai 1987. Paris: Presse Universitaires de France, 1990. p. 325 – 331.

_____. The role of Eros in Plato's Republic. *Review of Metaphysics*, Washington, n. 18, p. 452-475, 1964-1965.

ROUSSELLE, A. *Pornéia; sexualidade e amor no mundo antigo*. Trad. C. N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RUDHART, J. *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

RUIZ YAMUZA, E. *El mito como estructura formal en Platón*. Madrid: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986.

SALLES, C. *Nos submundos da Antigüidade*. Trad. C. N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANTOS, J. T., *Alma no Timeu*. Disponível em http://www.miniweb.com.br/biblioteca/artigos/alma_timeu.pdf. Acesso em: 17 dez. 2007.

SASTRI, K. , A. Nikalanta. Sur les contacts entre l'Inde et l'Occident dans l'antiquité. *Diogenes*, n. 28 p. 47-74, 1959.

SCHUHL, P.M. *Études platoniciennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

SERGENT, B. *L'homosexualité dans la mythologie grecque*. Paris: Payot, 1984.

SERVI, B.P. *Il concetto platonico dell'Eros nei suoi rapporti con quelli dell' verità e del linguaggio*. [S.l.]: Mondo Classico, 1937.

SETTIS, S. (Org.). *I Greci: storia, cultura, arte, società: noi e i Greci*. Torino: Giulio Einaudi, 1966. 1v.

_____. (Org.). *I Greci: storia, cultura, arte, società: i Greci oltre la Grécia*. Torino: Giulio Einaudi, 2001. 3v.

_____. (Org.). *I Greci : storia, cultura, arte, societa: Atlante*. Torino: Giulio Einaudi, 2002. 4 v.

SISSA, G.; DETIENNE, M. *Os deuses gregos*. Trad. R. M. Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SMITH, J. E. Plato's use of myth in the education of philosophic man. *Phoenix*, n. 40, 1986.

SPIEGEL, N. The essence of Orphism and its place in Greek philosophy. *Jerusalem*, n. 20, p. 105-131, 1969.

STEFANINI, L. Forma estetica del misticismo dei greci. *Giornale Metafisica*, n.4, p.370-380, 1949.

STEWART, R. S. The epistemological function of Platonic myth. *Philosophy and Rhetoric* – Pennsylvania State University, Pennsylvania, n. 22, p. 260-280, 1989.

ULLMANN, R.A. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VAN REETH, C. O Banquete ou a ilusão amorosa. *Kriterion*, n.23, vol. 70, p.107-123, 1977.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Eros e logos: natureza e educação no Fedro platônico. *Verbum* 9 p.161-180, 1952.

_____. A ascensão dialética no Banquete de Platão. *Kriterion*, 35/36, p.17-40, 1956.

VEGETTI, M. (Org.). *Introduzione alle culture antiche: oralità, scriptura, spettacolo*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992. 1v

_____. (Org.). *Introduzione alle culture antiche: il sapere degli antichi*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992. 2v.

_____. (Org.). *Introduzione alle culture antiche: l'esperienza religiosa antica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992. 3v.

VERNANT, J-P. *Mythe et religion en Grèce ancienne*. [S.l.]:Éditions du Seuil, 1990.

_____. *L'individu, la mort et l'amour*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Origens do pensamento grego*. São Paulo: DIFEL, 1972.

VICAIRE, P. Platon et Dionysos. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 4, p.15-26, 1958.

YUNIS, H. *A New creed: fundamental religious beliefs in the Athenian polis and Euripidean drama*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

ANEXO

A tradução que transcrevemos abaixo, com suas respectivas notas de rodapé, é a tradução de D. Malhadas, op. cit., p. 1 – 8. Acrescentamos a numeração do texto grego estabelecido por J. Humbert, *Hymnes*, Paris, 1941.

HINO A DEMÉTER ¹

A Deméter de belos cabelos, augusta deusa, começo a cantar a ela e a sua filha de pés finos, que Aidoneu raptou. Consentiu-o Zeus de voz forte e retumbante, quando, longe de Deméter de gládio de ouro e belos frutos, ela brincava 5
com as jovens Oceânides de peitos amplos e colhia flores, rosas, crocos e belas violetas, num prado macio, e íris, jacinto e também o narciso, que, por dolo, Gaia, segundo a vontade de Zeus, para agradar o deus que acolhe multidões, fez brotar, surpreendentemente brilhante, para a jovem de tez fresca como um botão de rosa; 10
naquele momento, ele foi objeto de espanto para todos que o viram, deuses imortais e homens mortais; de sua raiz nasceu uma cabeça de cem pétalas, e, como o perfume desse bolbo, todo o vasto céu, do alto sorriu, e toda a vasta terra e a salgada e bojuda onda do mar. Então, 15
a jovem, atônita, estendeu ao mesmo tempo os dois braços para colher esse belo brinco; mas a terra de largos caminhos se abriu na planície nísia e dela saiu impetuoso, com seus cavalos imortais, o senhor que recebe uma multidão, o filho poliônimo de Cronos. Raptou-e, sem que ela quisesse, em seus carros dourados, conduziu-a em prantos; 20
então ela lançou gritos agudos chamando o Pai Crônida, o deus supremo e poderoso. Nenhum dos imortais nem dos homens mortais ouviu-lhe a voz, nem as oliveiras de belos frutos; somente a jovem prudente filha de Perseu, Hécate, de mantilha brilhante, 25
ouviu-a de seu antro e também o senhor Hélio, filho radioso de Hiperião, quando a moça chamava o Pai Crônida; este, porém, estava sentado longe, afastado dos deuses, em um templo muito frequentado por suplicantes, recebendo belas oferendas dos homens mortais. Sem que ela quisesse, o irmão de seu pai, o senhor de muitos seres, aquele que recebe uma multidão, o filho poliônimo de Cronos, por sugestão de Zeus 30
conduziu-a em seus cavalos imortais. Enquanto contemplava a terra e o céu, o mar piscoso e violento e os de raios sol, 35
a deusa esperava ainda rever sua querida mãe e a raça dos deuses que vivem sempre; a esperança lhe encantava o grande coração apesar de estar aflita;²

.....
os cimos dos mortais e as profundezas do mar ressoaram à voz 40
imortal e ouviu-a sua venerável mãe. Uma dor penetrante tomou-lhe o coração; de sua cabeleira divina arrancou a mantilha com as próprias mãos, jogou um escuro véu sobre os ombros e precipitou-se, como um pássaro, por terra e por mar 45
à sua procura. Ninguém queria contar-lhe a verdade, nem deus, nem homem mortal, nem ave alguma veio como mensageiro verídico. Em seguida, durante nove dias, a venerável Deo ia e vinha

¹ Do conjunto dos Hinos Homéricos, este Hino a Deméter é um dos mais antigos, provavelmente do século VII. De um outro Hino a Deméter, data bem posterior, temos apenas os três primeiros versos: “A Deméter de belos cabelos, augusta deusa, começo a cantar, a ela e a sua filha, a muito bela Perséfone. Salve Deusa; Guarda a cidade e dirige o meu canto.” Convém lembrar que esses hinos dedicados a deuses e a heróis, receberam o nome de Homéricos porque, quanto à forma, pertencem ao gênero épico.

Para a tradução adotamos o texto grego estabelecido por Jean Humbert, *Hymnes*, Paris, 1959.

² Lacuna no texto grego.

pela terra com tochas acesas nas mãos; nem de ambrosia, nem de néctar, doce bebida, se servia em sua aflição, nem seu corpo mergulhava em banhos.

Mas quando, pela décima vez, chegou a brilhante Aurora, 50

Hécate, com archote nas mãos, encontrou-a e, então, para informá-la, tomou a palavra e disse:

“Venerável Deméter, que trazes as estações e das seus esplêndidos presentes, 55
que deus dos céus ou que homem mortal raptou Perséfone e te aflige o coração? Eu ouvi um grito, mas não vi com meus olhos quem os lançava; com estas breves palavras conto-te toda a verdade”.

Assim falou Hécate. A filha de Rea, de belos cabelos 60
nada respondeu suas palavras, mas logo, com ela, avançou impetuosa com tochas acesas nas mãos. Foram até Hélio, que do alto observa os deuses e os homens; colocaram-se diante de seus cavalos e a divina entre as deusas, disse-lhe:

“Hélio, respeita, ao menos tu, a deusa que sou, se um dia com palavras e ações teu 65
coração e espírito alegrei; da filha que gerei, doce rebento, famosa pela beleza, ouvi a voz lancinante através do éter estéril, como se houvesse sido coagida, mas nada vi com meus olhos. Mas tu, que toda a terra e todo o mar, desde o divino éter, olhas com teus raios luminosos, 70
com sinceridade, conta-me se em algum lugar viste, quem, deus ou homem mortal, partiu, tendo para longe de mim arrebatado a minha filha, sem que ela quisesse e com violência.”

Assim falou. E o filho de Hiperião lhe respondeu:

“Filha de Rea de belos cabelos, soberana Deméter, tu o saberás. Sinto muito respeito e 75
piedade por ti, que sofres por causa de tua filha de pés finos. Nenhum dos imortais é responsável, a não ser Zeus, acumulador de nuvens, que a deu a Hades, seu próprio irmão, para que ela fosse chamada sua esposa florescente; ele a raptou e em seus cavalos conduziu às brumosas regiões inferiores, apesar seus fortes gritos. Vamos, 80
deusa, faz cessar tua grande lamentação; não debes assim em vão guardar uma cólera insaciável; não é um genro indigno de ti entre os imortais, o senhor de muitos seres, Aidoneu, teu próprio irmão e nascido do mesmo sangue; ele obteve sua parte de honra quando, no princípio, 85
foi feita a partilha em três e habita com aqueles de quem, na divisão por sorte, tornou-se rei.”

Tendo falado assim, apressou os cavalos, que, a seu grito, conduziam rapidamente o carro 90
veloz, como aves de longas asas; uma dor cruel e mais terrível atingiu o coração da deusa. 90
Em seguida, irritada contra a Crônida de nuvens negras, afastou-se da assembléia dos deuses e do vasto Olimpo, e caminhava pelas cidades dos homens e seus férteis alqueives, dissimulando sua beleza por muito tempo. Nenhum homem que a viu a reconheceu, nem nenhuma mulher 95
de vestes bem acinturadas, até que ela chegou à casa do prudente Celeu, que no momento era rei da fragante Elêusis. Sentou-se perto do caminho, o coração triste, junto ao poço Partênio, de onde os cidadãos tiram água; à sombra, pois acima dela crescia uma frondosa oliveira; 100
assim ela parecia uma velha idosa, que foi privada de dar à luz e dos dons de Afrodite que ama as coroas, como são nutrizes dos filhos dos reis justiceiros e as intendentess no fundo de suas casas 105

Viram-na as filhas de Celeu de Elêusis quando foram buscar água fácil de tirar, para lavá-las em vasos de bronze à casa de seu pai eram quatro, como deusas, e estavam na flor da idade: 110
Calidice, Clisidice, encantadora Demo e Calíto que era a primogênita mas não a conheceram; é difícil para os mortais ver os deuses; aproximando-se, disseram-lhe estas palavras aladas:

“De onde vens e quem és, velha senhora, entre os homens nascidos outrora? Por que 115
ficas longe e da cidade não te aproximas das casas? Lá se encontram mulheres de idade, como tu, em salas bem sombreadas, e outras mais jovens, que podem te estimar e expressá-lo por palavras e ações.”

Assim falaram, e a deusa venerável entre as deusas respondeu-lhes:

“Queridas filhas, quem quer que sejam entre as mulheres, salve, eu vos responderei, 120
 não há inconveniente em responder com a verdade a vossas perguntas. Dos é o meu nome, que
 minha venerável mãe me deu. Cheguei há pouco, de Creta, através da vasta superfície do mar; não
 por minha vontade; por violência e por constrangimento, sem que eu quisesse, piratas 125
 me conduziram. Em seguida, eles, com seu rápido navio ancoraram em Tórico; lá mulheres do
 continente subiram numerosas, e eles já haviam preparado um festim na popa do navio ; mas meu
 coração não desejava alimento doce como o mel; às escondidas, precipitei-me através do continente
 sombrio, fugindo e esses senhores soberbos, para que não tirassem proveito do meu preço,
 vendendo-me sem me terem comprado. Assim, errante, até aqui cheguei; não sei que terra é esta
 nem quem a habita. Mas, para vós, que todos os que habitam as moradas do Olimpo 130
 concedam jovens maridos e a felicidade de dar à luz filhos como desejam os pais; agora, com a boa
 vontade, filhas, tende piedade de mim. Minhas filhas, à casa de quem irei, de que casal, para com
 boa vontade, prestar-lhe um serviço? Que trabalho apropriado para uma mulher 135
 que não é mais jovem pode ser realizado? Eu poderia envolver com meus braços uma criança
 recém-nascida e ser uma boa nutriz; poderia vigiar a casa e estender, no fundo dos aposentos bem
 construídos, o leito do senhor, e também exercitar as mulheres no trabalho.” 140

Assim falava a deusa. Logo lhe respondeu Calidice, virgem não submetida ao jugo, a mais
 bela das filhas de Celeu:

“Mãe, o que os deuses enviam, apesar de nossa dor, é forçoso que nós homens soframos,
 pois eles são bem mais fortes. Mas com clareza vou assinalar e nomear os homens que aqui têm o
 poder e a honra, dirigem nosso povo e defendem os muros da cidade com seus 145
 desígnios e suas decisões justas. Do prudente Triptólemo, de Diocles, de Polixeno e do
 irrepreensível Eumolpo, de Dolico e de nosso valente pai, 150
 as esposas cuidam das casas; nenhuma delas, desde o primeiro olhar, poderia menosprezar teu ar
 nobre e te afastar de suas casas, mas todas te receberão, pois, de fato, pareces uma divindade. Se
 queres, aguarda que à casa de nosso pai vamos e à nossa mãe Metanira de 160
 vestes bem acinturadas contemos tudo do começo ao fim e vejamos se ela pede parar ir à nossa
 morada e não procurar outras casas. Ela cria, no palácio bem construído, uma criança mimada, um
 filho tardio, durante muito tempo desejado e acolhido com alegria; se 165
 tu criasses até que ele atingisse a puberdade, facilmente uma mulher, vendo-te, ficaria com inveja:
 tantos presentes ela te daria por criá-lo.”

Assim ela falou. A deusa aquiesceu com um sinal de 170
 cabeça; tendo enchido com água os vasos brilhantes, elas os carregavam com orgulho. Rapidamente
 chegaram à grande casa do pai, e logo contaram à mãe que viram e ouviram. Ela pediu-lhes para
 que, bem depressa, fossem contratá-la por um alto salário.

Como as corças ou as novilhas na estação da primavera 175
 saltam num prado, fartas de alimento, assim, segurando as pregas de suas graciosas vestes, elas se
 precipitaram pelas ruas baixas, e em torno dos ombros saltavam seus cabelos, semelhantes à flor do
 açafraão.

Encontraram a gloriosa deusa perto do caminho, onde antes haviam deixado; 180
 enquanto à casa de seu pai conduziam, ela ia atrás, o coração amargurado, coberta da cabeça aos
 pés; o peplo escuro se enrolava nas pernas ágeis da deusa. Logo chegaram à casa de Celeu, dileto de
 Zeus, e atravessaram o pórtico; lá, sua venerável mãe estava 185
 sentada perto de um pilar do vigamento solidamente fabricado, com criança, jovem rebento, ao
 colo; as moças correram para junto da mãe, e, quando a deusa chegou ao limiar e tocou o teto com a
 cabeça, encheu a entrada de luz divina. 190
 Veneração, respeito e um pálido temor apoderaram-se da mãe; cedeu-lhe a cadeira e pediu-lhe que

se sentasse. Mas Deméter, que traz as estações e dá seu esplêndidos presentes, não quis sentar-se na brilhante cadeira; ficava em silêncio, com seu belo olhar fixando o chão, 195 até que a fiel Iambé arrumou-lhe um assento maciço, que cobriu com velocino branco. Nele sentou-se e com as mãos trouxe para o rosto o véu; durante muito tempo, muda, triste, ficou sentada na banquetta, a ninguém se dirigiu nem com uma palavra nem com um gesto, mas sem sorrir, 200 sem tomar alimento ou bebida, permaneceu, consumida pela saudade da filha de vestes bem acinturadas, até que a fiel Iambé com motes e com muitos gracejos, levou a augusta e pura deusa a sorrir e mesmo a rir e a ficar com humor favorável. Foi Iambé, então, que 205 mais tarde, por seu temperamento, também causou prazer à deusa. Em seguida, Metanira encheu uma taça com vinho doce como mel e ofereceu-lhe, mas ela recusou, pois não lhe era permitido, disse, beber vinho tinto, e pediu que lhe dessem para beber 210 uma mistura de farinha e água com poejo tenro. Matanira preparou a bebida, como ela pedira, e serviu-a à deusa; a muito venerável Deo aceitou-a, por causa do rito³

entre elas começou a falar Metanira de bela cintura:

“Salve, ó mulher. Penso de fato, que não nasceste de pais comuns, mas de nobres; 215 brilha em teus olhos dignidade e graça, como no olhar de reis justiceiros. O que os deuses enviam, apesar de nossa dor, é forçoso que nós homens soframos, pois seu jugo se assenta sobre nossa nuca. Mas agora que vieste aqui, está a tua disposição tudo o que é meu: cria-me esta criança, filho tardio e inesperado, muito implorado em minhas preces e que os imortais 220 me deram. Se tu o criasses até que ele atingisse a puberdade, facilmente uma mulher, vendo-te, ficaria com inveja, tantos presentes eu te daria por criá-lo.”

Por sua vez, respondeu-lhe Deméter, a deusa que se cinge com bela coroa: 225 “Eu te saúdo também, mulher; que os deuses te concedam bens. De boa vontade me encarregarei da criança, como me pedes; eu a criarei; não creio que, por imprudência de nutriz, algum sortilégio ou bebida mágica a perturbará, pois conheço um remédio bem mais forte que os vermes⁴, conheço um bom recurso contra os sortilégios maléficos.” 230

Assim falou e recebeu a criança em seu colo perfumado, em seus braços imortais. O coração da mãe se alegrou. E assim, ela criava no palácio o belíssimo filho do prudente Celeu, Demofão, que Metanira de bela cintura deu à luz. 235 Ele crescia igual a um deus, sem tomar alimento, nem ser alimentado, Deméter ungia-o com ambrosia como se tivesse nascido de um deus, e docemente soprava-o segurando-o ao colo. À noite, ocultava-o no ardente fogo como uma tocha, 240 às escondidas de seus pais; para estes era muito espantoso como ele crescia de um salto e era, pela aparência, semelhante aos deuses. Ela o teria feito agérato e imortal, se, por desatino, Metanira de bela cintura, durante a noite, espreitando-a, não a tivesse visto de seu quarto perfumado; ela lançou um grito e bateu em ambas as coxas, 245

temerosa por seu filho; muito perturbada em seu coração e gemendo disse estas palavras aladas:

“Demofão, meu filho, a estrangeira te esconde num fogo alto e em mim provoca gemido e amarga dor.” 250

Assim falou lamentando. Ouviu-a a divina entre as deusas. Irritada com ela, Deméter, a deusa que se cinge de bela coroa, com suas mãos imortais, retirando do fogo o filho querido e inesperado, que no palácio Metanira deu à luz, colocou-o no chão longe de si, com terrível ira no

³ Lacuna no texto grego.

⁴ “Tó hylótomon” – Planta empregada em magia ou um suposto verme que causava dor na dentição. Liddel and Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford University Press, (1ª Ed. 1843), 1973.

coração.

255

Ao mesmo tempo, disse a Metanira de bela cintura:

“Homens ignorantes e insensatos, nem o bem nem o mal, que o destino determina que vos aconteça, reconheceis. E tu por desatino, cometeste a mais grave das faltas. Invoco o juramento dos deuses, a água terrível do Stix: eu teria feito

260

teu filho imortal e agérato para sempre e lhe teria dado uma honra imperecível; mas agora não lhe é mais possível escapar às deusas da morte. Uma honra imperecível, no entanto, sempre lhe caberá porque em nossos joelhos subiu e

265

em nossos braços dormiu. Quando, como as horas, tiveram completado a evolução dos ciclos de seus anos, os filhos de Elêusis desenvolverão sem cessar uns contra os outros, combates e horríveis lutas, para sempre⁵. Eu sou Deméter, a quem honram, e que maior riqueza e alegria propicia aos imortais e aos mortais. Vamos!

270

Que um templo e sob ele um altar o povo todo me construa, ao pé da acrópole e de sua alta muralha, acima do nível do Calicoro, na colina proeminente; e eu própria fundarei os mistérios, para que, em seguida, com pureza, cumprindo-os, torneis propício meu coração.”

275

Assim tendo falado, a Deusa tomou uma alta estatura e aspecto nobre em lugar da velhice que repeliu, e, ao redor dela, a beleza pairava; uma fragrância agradável se espelhava de suas vestes perfumadas, ao longe brilhava uma luz do corpo imortal da deusa, seus loiros cabelos desciam pelas costas;

280

encheu-se a sólida casa de esplendor como de um relâmpago. Ela atravessou o palácio. Os joelhos de Metanira logo se dobraram, e durante muito tempo permaneceu muda, nem o filho querido ela pensou em erguer do chão. As irmãs da criança ouviram seu grito lastimoso e saltaram de seus leitos de belas mantas; uma, em seguida, tomou em seus braços a criança e aconchegou-a em seu colo; outra reanimou o fogo, e uma outra precipitou-se com seus delicados pés parar erguer a mãe e afastá-la do quarto perfumado. Reunidas ao redor da criança banharam-na, embora ela se debatesse;

290

cercavam-na de carinho, mas seu coração não serenava, pois eram seres inferiores as nutrizes que a carregavam.

Elas, durante toda a noite, tremendo de medo, tentaram tornar propícia a gloriosa deusa. Logo que a aurora brilhou, contaram a verdade ao poderoso Celeu, como ordenara Deméter, a deusa que se cinge com bela coroa. Então ele convocou para a ágora seu numeroso povo e ordenou que construíssem, para Deméter de belos cabelos, um templo rico e um altar na colina proeminente. Eles, muito prontamente, obedeceram, ouviram sua fala e construíram como ordenara;

300

o templo crescia segundo o desígnio divino. Depois que o terminaram e se desincumbiram do pesado trabalho, foram cada um para sua casa. A loira Deméter lá se assentando, longe de todos os deuses bem-aventurados, permanecia consumindo-se de saudades da filha de vestes bem acinturadas. Deu aos homens que vivem sobre a terra fecunda um ano horrível e cruel,

305

a terra não fazia o grão germinar, pois escondia-o Deméter, a deusa que se cinge com bela coroa. Muitos arados curvos, em vão, os bois puxaram nas lavouras; muita cevada branca inutilmente caiu na terra. Ela teria exterminado toda a raça dos homens mortais pela terrível fome,

310

e, privado da homenagem gloriosa de oferendas e sacrifícios os que habitam as moradas do Olimpo, se Zeus não tivesse pensado e refletido em seu espírito.

315

⁵ Não se conseguiu compreender ainda como estas lutas constituiriam uma “honra imperecível” para Demofão. V. Jean Humbert, Hymnes, Paris, 1959, pág. 50, nota 1.

Primeiramente enviou Iris de asas de ouro para chamar Deméter de belos cabelos, cuja beleza é cheia de graça. Assim determinou. Iris obedeceu a Zeus Crônida de nuvens negras e seus pés transpuseram a distância rapidamente. Chegou à cidadela de Elêusis perfumada e encontrou no templo Deméter de peplo negro; começando a falar disse-lhe estas palavras aladas: 320

“Deméter, Zeus Pai, cujo desígnio é eterno, chama-te para que vás ao encontro da raça dos deuses que vivem sempre. Vamos! Que minha palavra, ordem de Zeus, não deixe de ser executada.”

Assim falou, suplicando. Mas o coração da deusa não se deixou persuadir. Em seguida o Pai enviou todos os deuses bem-aventurados que vivem sempre; 325

um após o outro chegava para chamá-la; ofereciam-lhe muitos e magníficos presentes e as honras que ela quisesse escolher entre os imortais; mas ninguém conseguiu persuadir o coração nem o espírito da deusa irritada em seu íntimo, que com dureza repelia suas proposições. 330

Ela dizia que no Olimpo perfumado não caminharia, nem faria a terra produzir fruto, antes que visse com seus olhos sua filha de belo rosto.

Depois que Zeus de voz forte e retumbante ouviu isso, 335
enviou Argifonte de cajado de ouro ao Erebo, a fim de que, esclarecendo Hades com doces palavras, a pura Perséfone das trevas brumosas conduzisse para a luz, para a companhia dos deuses, e a fim de que sua mãe, vendo-a com seus olhos, fizesse cessar sua cólera.

Hermes não desobedeceu. Logo depois de deixar a morada do Olimpo, 340
penetrou rapidamente na região inferior da terra.

Encontrou o senhor no interior da casa, descansando em seu leito com a esposa respeitada, que muitas vezes se revoltava de saudade da mãe; ela, em vista das ações intoleráveis dos deuses bem-aventurados meditava terríveis projetos. 345

O forte Argifonte, aproximando-se, disse:

“Hades de cabelos escuros, senhor dos mortos, Zeus pai ordenou que conduza comigo a nobre Perséfone do Erebo, para que sua mãe, vendo-a com seus olhos, faça cessar sua cólera e sua terrível ira contra os imortais; 350

ela medita a grave ação de aniquilar a fraca raça dos homens que nascem na terra, escondendo a semente no chão, diminuindo as honras dos imortais; ela sente uma terrível cólera; com os deuses não se mistura, mas fica longe, no interior do templo perfumado, na cidadela rochosa de Elêusis.” 355

Assim falou. O senhor dos mortos, Aidoneu, sorriu malicioso e não desobedeceu à ordem de Zeus pai. Imediatamente pediu à prudente Perséfone:

“Vai, Perséfone, para junto de tua mãe peplo negro, no peito conservando 360
benevolentes teu espírito e teu coração, e não te atemorizes excessivamente em vão. Entre os imortais não serei um esposo indigno de ti. Sou irmão de Zeus Pai. Aqui, quando estiveres, reinarás sobre todos os que vivem e se movem e terás as maiores honras entre os imortais. 365

Entre os que te houverem injuriado, receberão punição para sempre os que não tornarem favorável teu espírito com sacrifícios, oferecendo-os com pureza, fazendo-te as oferendas apropriadas.”

Assim falou. Alegrou-se a prudente Perséfone e com rapidez 370
e vivacidade saltou de regozijo; mas ele deu-lhe de para comer, de uma romã, um grão doce como mel, às ocultas, depois de olhar ao seu redor, para que ela permanecesse para sempre junto a venerável Deméter de peplo negro. Aidoneu, senhor de muitos seres, atrelou os cavalos imortais a seu carro de ouro. Ela subiu ao carro. A seu lado, 375

o forte Arginofonte tomou as rédeas e o chicote com suas mãos e atravessou o palácio; os cavalos voavam sem que os fustigassem. Rapidamente atravessaram o longo caminho; nem o mar, 380
nem as águas dos rios, nem os vales cobertos de ervas detinham o ímpeto dos cavalos imortais, nem os picos das montanhas, mas sobre eles seguiam cortando as espessas nuvens.

Conduzindo o carro, Hermes parou onde estava Deméter, a deusa que se cinge com bela coroa, diante do templo perfumado. Ao vê-los ela se precipitou como uma mênade através da floresta de uma montanha umbrosa.⁶ 385

.....
e comigo e com teu pai, o Crônida de nuvens negras, habitarias, 395
honrada por todos os imortais. Se vais voltar voando para a região inferior da terra, lá habitarás um
terço do tempo por ano, e dois terços comigo e com os outros imortais. Quando, 400
com todas as flores perfumadas da primavera a terra se cobrir, então voltarás das trevas brumosas
para grande admiração dos deuses e dos homens imortais.⁷

.....
e com que artifício te enganou o poderoso senhor que recebe uma multidão?

Então a bela Perséfone encarou- e a respondeu-lhe: 405

“Pois bem, mãe, eu te direi toda a verdade. Quando o benfazejo Hermes, rápido mensageiro,
em nome do pai Crônida de dos outros filhos de Urano foi me buscar no Érebo, para que tu me
visses com teus olhos e fizesses cessar contra os imortais tua cólera e tua terrível ira, 410
logo, eu, com vivacidade, saltei de regozijo; mas ele, às ocultas, impingiu-me um alimento doce
como mel, um grão de romã, e, sem que eu quisesse, à força, obrigou-me a comer. Como ele me
raptou, segundo o desígnio profundo do Crônida, meu pai, e partiu levando-me para a região
inferior da terra, tudo direi e te contarei como pedes. 415

Num prado muito aprazível, nós todas, Leucipa, Faino, Electra, Ianta, Mélita, Iaca, Ródia, Caliroa,
Melóboysis, Tica, Ociroa de tez fresca como um botão de rosa, 420

Criséia, Ianira, Acasta, Admeta, Ródopa, Pluto, a sedutora Calipso, Stix, Urânia, a graciosa
Galaxaura, Palas que incita ao combate e a arqueira Ártemis, brincávamos e com as mãos
colhíamos flores encantadoras, numa mistura de tenro croco, íris, 425

jacinto, botões de rosas, lis admirável de ver, narciso que a vasta terra fez brotar como açafraão. Eu,
com alegria o colhi, e a terra sob ele abriu, e dela surgiu o poderoso senhor que recebe uma
multidão. 430

Partiu levando-me sob a terra em seus carros de ouro, apesar de minha grande resistência; eu lancei
gritos agudos. Conto-lhe toda a verdade apesar de minha dor.”

Assim, o dia inteiro, intimamente unidas, com muitas e muitas manifestações de carinho,
alegraram o coração e o espírito; 435

e seus corações cessaram de sofrer; davam-se testemunhos recíprocos de alegria, Delas aproximou-
se Hécate de mantilha brilhante, e envolveu com muita afeição a filha da pura Deméter; desde então
Hécate precede e segue Perséfone. 440

Zeus de voz forte e retumbante enviou-lhe como mensageira Rea de belos cabelos para que
reconduzisse Deméter de peplo negro à casa dos deuses; prometeu dar-lhe as honras que ela
escolhesse entre os deuses imortais e consentiu que a filha, do ciclo de um ano, 445
vivesse um terço nas trevas brumosas e dois terços com sua mãe e com os outros imortais.

Assim falou e a deusa não desobedeceu à mensagem de Zeus. Rapidamente lançou-se dos
cimos do Olimpo e chegou à planície de Raros, núcleo de terra outrora fecunda que então não era
fecundo, 450

⁶ Do verso 387 a 395 há muitas lacunas no texto grego. Por certo, ao encontrar a filha, Deméter perguntou-lhe se
aceitara algum alimento de Hades, pois para permanecer no Olimpo para sempre, era preciso que nada tivesse comido
na morada de Aidoneu. Isso pode-se deduzir pela sequência.

⁷ Lacuna no texto grego.

mas permanecia ocioso, desprovido de vegetação, pois a terra escondia a sua cevada branca, por desígnio de Deméter de belos pés; mas, logo em seguida, quando a primavera se desenvolvesse, ela ia ostentar uma longa cabeleira de compridas espigas de trigo; e depois, em seu colo, 455
sulcos férteis ficariam carregados de espigas de trigo, que seriam atadas em feixes. Lá desceu a deusa primeiramente do éter estéril. Com alegria viram-se e regozijaram-se de coração. Então, Rea de mantilha brilhante disse a Deméter:

“Vem, minha filha, Zeus de voz forte e retumbante, chama-te para voltas à raça dos 460
deuses; prometeu dar-te as honras que quiseses entre os deuses imortais. Consentiu que tua filha, do ciclo de um ano, vivam um terço nas trevas brumosas, e dois terços contigo e com os outros imortais. 465

Disse que será assim e confirmou-o com um sinal de cabeça. Vamos, minha filha, obedece, não continues demais irritada contra o Crônida de nuvens negras; imediatamente faze crescer para os homens o fruto que dá vida.”

Assim falou. Deméter, a deusa que se cinge com bela coroa, 470
não desobedeceu, mas imediatamente fez crescer o fruto dos sulcos fecundos. Toda a vasta terra com folhas e flores se cobriu e a deusa dirigiu-se aos reis justiceiros, Triptólemo e Diocles, hábil cavaleiro, ao poderoso Eumolpo, a Celeu, chefe do povo; ensinou-lhes o 475
cumprimento dos mistérios sagrados e explicou os belos ritos, a Triptólemo, a Polixeno e ainda a Diocles⁸, ritos augustos, que não é possível transgredir, penetrar nem divulgar, pois um grande respeito pelas deusas retém a voz.

Feliz aquele que entre os homens da terra viu esses mistérios, 480
mas aquele que não é iniciado nos ritos sagrados, aqueles que deles não participa, nunca tem destino semelhante, mesmo o que está morto nas trevas brumosas.

Depois que fundou todos os ritos, a divina entre as deusas partiu para o Olimpo integrar a assembléia dos outros deuses. Lá habitam junto a Zeus que ama o raio, as deusas 485
veneráveis e respeitáveis; muito feliz aquele a quem elas amam com benevolência ente os homens da terra; logo elas enviam a sua casa, a seu lar Plutão que aos mortais concede riqueza.

Vamos! Vós que possuis a terra perfumada de Elêusis e Paros rodeada pelas 490
ondas e a rochosa Antrona – tu, Deo, venerável soberana que trazes as estações e dás seus esplêndidos frutos e tua filha, a bela Perséfone – benevolentes, concedei-me, por meus cantos, uma vida agradável. E eu pensarei em ti em meus outros cantos. 495

⁸ Não se tem certeza da leitura desse verso no texto grego.