

**SER INICIADO AO AMOR
AS RELAÇÕES ENTRE CULTOS DE MISTÉRIO E
PAIDÉIA A PARTIR DO BANQUETE DE PLATÃO**

(Initiation in Love - The relationships between Mystery Cults and *Paideia* in Plato's Banquet)

*Carlos Roberto Loredó**

Resumo: O texto do *Banquete* de Platão faz várias referências, diretas e indiretas, a cultos gregos de Mistério do período clássico, a saber, os Mistérios de Elêusis, Dionisíacos e Órficos. O objetivo deste artigo é, partindo destas referências, mostrar as relações existentes entre os cultos de Mistério e a *paidéia* de Platão e analisar o significado destas relações. Para tanto, apresentaremos uma caracterização da religiosidade mística em geral e aspectos específicos dos três Mistérios supra citados; depois apresentaremos a visão platônica de *eros* no *Banquete* e a proposta de *paidéia* que está subjacente a ela para, então, caracterizar as três relações que podemos inferir que há entre *paidéia* platônica e Mistérios, a partir da análise do *Banquete*, ou seja, as relações de homologia teleológica, homologia estrutural e distinção metodológica. Por fim, abordaremos o significado destas relações.

Palavras-chave: Cultos de Mistérios, *Paidéia* platônica, O Banquete, *eros*.

Abstract: Plato's Banquet, makes, directly or indirectly, several references to the Greek Mystery cults of the Classical period, that is, the Eleusians, Dionysiac and Orphic Mysteries. Using the above references as a starting point, this paper aims at showing the existing relationships between the Mystery cults and Plato's *paideia*, and analyzing the significance of such relationships.

We will therefore present a general characterization of mysteric

* Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte. Artigo submetido a avaliação no dia 03/11/2009 e aprovado para publicação no dia 17/11/2009.

religiosity as well as some specific aspects of the three Mysteries mentioned above. Then, we will introduce the Platonic vision of *Eros* in the *Banquet* and the proposal of a *paideia* that underlies such a vision. This analysis of the *Banquet* will help characterize the three relationships that can be inferred between Platonic *paideia* and the Mysteries, that is to say, the relationships of teleological homology, structural homology and methodological distinction. Finally, we will approach the significance of these relationships.

Key-words: Mystery cults, Plato's *paideia*, *Banquet*, *eros*.

Introdução

A frase que serve de título para este artigo é uma referência ao *Banquete* de Platão,¹ na qual Diótima, a sacerdotisa de Mantinéia, explica a Sócrates os casos ou graus do amor nos quais ele poderia talvez ser iniciado. A leitura deste trecho foi o ponto de partida de nossa pesquisa de Mestrado, da qual o presente artigo é uma breve síntese.²

Mas, afinal o que significa ser iniciado ao amor no *Banquete* de Platão?

Analisando o trecho em questão, observamos que ele faz referência direta ao vocabulário dos Mistérios de Elêusis, dos quais uma marca característica é a distinção entre o primeiro grau da iniciação (no qual o iniciante é denominado *mystes*) e a contemplação perfeita e última (*epoptika*):

São esses então os casos de amor [procriação, poesia e legislação] em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses **ser iniciado [mystheies]**; mas, quanto à sua **perfeita contemplação [epoptika]**, em vista da qual 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...³

Esta não é, porém, a única referência do *Banquete* aos Mistérios. Pelo contrário, um levantamento atento, no texto do *Banquete*, revela um farto conjunto de referências,⁴ diretas e indiretas, não apenas aos Mistérios de Elêusis, mas também aos Mistérios Dionisíacos⁵ e Órficos (por isto, apenas estes três cultos farão parte da abordagem deste artigo).

¹ Cf. n. 3 abaixo.

² LOREDO, C.R., *Eros e iniciação: um estudo sobre as relações entre a paidéia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete*, 2009.

³ PLATÃO, *Banquete*, 210a.

⁴ Somente as referências diretas ou textuais aos Mistérios no texto do *Banquete* são mais de dez, com extensões e importância distintas. Cf. a lista completa em C.R. Loredo, op. cit., p. 88 – 90.

⁵ Sobre o problema da datação dos Mistérios Dionisíacos, cf. C.R. LOREDO, op. cit., 27 – 28.

Apresentaremos, então, os diversos níveis de aproximação entre os Mistérios e o *Banquete*, estabelecidos mediante aquelas referências, e proporemos o significado dos mesmos, mostrando como eles constroem uma homologia estrutural entre os ritos de iniciação aos Mistérios e a *paidéia* de Platão, apresentada no *Banquete*.

Para tanto, nosso itinerário partirá de uma apresentação das características gerais dos Mistérios gregos no período clássico, passando a um olhar sobre a apresentação da *paidéia* platônica no *Banquete* para, então, caracterizar a afinidade ou homologia teleológica entre a *paidéia* platônica e os Mistérios e como ela é utilizada para construir uma relação de homologia estrutural no *Banquete*, a partir de uma distinção metodológica. Por fim, faremos uma interpretação destas relações.

Os Mistérios e sua religiosidade própria

Antes de tratar especificamente dos Mistérios são importantes duas prévias conceituais.

A primeira é o conceito de religião com o qual trabalhamos neste artigo. Seguimos a linha de interpretação apresentada por W. Nestle,⁶ segundo a qual a religião deve ser definida de acordo com sua relação com a religiosidade. A religião seria a expressão ou manifestação externa do tipo de experiência interior (psico-afetiva) que os grupos humanos mais ou menos extensos (a família, a tribo, o povo, etc.) têm do numinoso (as forças ou seres aos quais aquele grupo atribui poderes sobrenaturais). A religião é, por assim dizer, filha da religiosidade, a qual, por sua vez, só pode ser percebida, entendida e estudada através dos traços da filha.⁷ Na religiosidade de um determinado grupo em um dado período, podemos divisar não apenas a visão de divino deste grupo, mas também a sua visão de mundo e suas concepções antropológicas de fundo. Portanto, nosso foco de abordagem não é apenas ou prioritariamente voltado para as manifestações externas (os ritos) dos Mistérios, mas principalmente para a religiosidade que neles está implicada, ou seja, o tipo de experiências e expectativas interiores que levam os participantes dos Mistérios a este tipo de culto religioso. Nossa intenção, neste ponto, é explicitar a religiosidade própria dos Mistérios e como ela pode se relacionar com a proposta educativa de Platão, a partir do texto do *Banquete*. Mas, como já dissemos acima, se o acesso à religiosidade só é possível através da religião, abordar os ritos de Mistério é condição indispensável para conhecermos a sua religiosidade própria.

⁶ NESTLE, W., *Storia della Religiosità Greca*, p. 3-10.

⁷ Para um desenvolvimento mais detalhado deste conceito, cf. C.R. LOREDO, op. cit., p. 13-17.

A segunda prévia conceitual é a denominação dos Mistérios como cultos e não como religiões, pois, segundo W. Burkert,⁸ apesar de suas peculiaridades, os Mistérios dos quais tratamos aqui (eleusinos, dionisíacos e órficos) estão ligados ao sistema geral do politeísmo grego e não se constituíram em religiões autônomas a ele.

Mas então, o que há de peculiar na religiosidade mística em relação à religião cívica grega no período clássico?

A religião cívica grega tem dois pressupostos básicos. Um é que os deuses não são entendidos como transcendentais ao mundo, ou seja, eles fazem parte do mundo, mas são honrados pelo culto pela extrema superioridade de sua condição, na medida em que eles representam a plenitude de todas as potências de vida, fertilidade, juventude, etc.⁹ O outro, que decorre do primeiro, é que, se os deuses são do mundo, não existe oposição entre natural e sobrenatural, entre mundano e divino e nem, no que diz respeito à cidade, entre laico e sagrado. O religioso está incluído no social e vice-versa.

Daí decorre que, neste tipo de experiência religiosa, o indivíduo enquanto tal não encontra expressão. Ele participa do culto enquanto cidadão, enquanto pai de família, enquanto magistrado, etc., interpretando o papel social que lhe é definido no culto. 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.¹⁰

É justamente neste aspecto que os Mistérios se distinguem da religião cívica. Eles se constituem como correntes mais ou menos desviantes em relação ao culto público da *polis* por apresentarem aspirações diferentes daquele. O seu surgimento está associado à valorização da interioridade que ocorreu na Grécia a partir do século VI.¹¹ São várias expressões religiosas diferentes, mas cuja marca geral é a procura de um contato mais direto, íntimo e pessoal com os deuses a quem são consagrados estes ritos, obtido através da participação nos rituais de iniciação e, muitas vezes, associado também à busca de uma imortalidade bem-aventurada. Este seria o grande aspecto distintivo dos Mistérios em relação ao culto cívico.¹²

As iniciações visavam a introduzir o participante numa dimensão de morte e de vida renovada, através de experiências nas quais estados de dor e angústia se alternavam a outros de júbilo e alívio, segundo esquemas que,

⁸ BURKERT, W., *Antigos Cultos de Mistério*, p. 16.

⁹ Cf. VERNANT, J.P., *Mythe et religion en Grèce Ancienne*, p. 16-17.

¹⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹¹ Valorização atestada também pelo surgimento da poesia trágica e da lírica.

¹² VERNANT, J.P., *op. cit.*, p. 89.

geralmente, correspondiam à história do mito-base daquele culto, que narrava as peripécias do deus patrono dos ritos.

Vejam agora alguns aspectos centrais dos Mistérios relacionados ao *Banquete* de Platão.

Os Mistérios de Elêusis

A dinâmica de desenvolvimento dos ritos eleusinos é a que tem as mais importantes referências no texto do *Banquete*. Por isto, vamos agora apresentar esta estrutura, para, mais a frente, explicitar as referências a ela no *Banquete*.

Elêusis foi um dos Mistérios mais importantes da Grécia antiga, tanto pelo grande número de pessoas que atraiu quanto pelo grande período da sua influência. 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.¹³

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”. Duas famílias aristocráticas atenienses, os *Eumolpidai* e os *Kerykes*, colaboravam juntas num complicado sistema hierárquico: os *Eumolpidai* 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*.

Na região de Elêusis, os atenienses celebravam a grande festa, os *Mysteria*, no início do outono, no mês Boedromion (Setembro).¹⁴ 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 lugar¹⁵ 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,¹⁶ no mês de Anthesterion (Fe-

¹³ BURKERT, W., *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.545 e ss.

¹⁴ Cf. Burkert, W., *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*.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 17.

¹⁶ Cf. PLATÃO, *Górgias*, 497c.

vereiro).¹⁷ 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).

No dia 14 do mês de Boedromion, os efebos traziam as “coisas sagradas”¹⁸ 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*¹⁹ fechadas ao longo da “Via Sagrada”,²⁰ 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 *gefyrismoí*: figuras mascaradas zombavam dos *mystai* com escárnios e gestos obscenos. Tinha sido assim que, no mito, Iambe ou Baubo tinham animado Deméter.”²¹ 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.²² Então, os *mystai* (iniciantes) encerravam seu

¹⁷ Cf. NESTLÉ, W., op. cit., p.77; PLACES, E. des, *La religion grecque*, p. 209-210.

¹⁸ Cf. BURKERT, W., *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.

¹⁹ A *kiste* é uma cesta de madeira fechada usada nos Mistérios e que se tornou um símbolo dos mesmos.

²⁰ 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**, *iakch’ô iakche*, 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]

²¹ BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.548.

²² 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*.

jejum tomando o *kykeon*.²³ Alguns espaços podiam ainda ser visitados por todos.²⁴ Dentre esses espaços, destaca-se a nascente ou poço chamado *Kallichorn*,²⁵ que era identificado como o poço à borda do qual Deméter vem lamentar a perda de Core.²⁶ Mas, após o último rito público dos Mistérios, que era a dança ao redor do poço *Kallichorn*, as portas do *Telesterion*²⁷ 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*,²⁸ a senha ou palavra de acesso dos *mystai* eleusinos, que está relacionado com os gestos que a própria Deméter realiza no mito.²⁹ 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,³⁰ 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*.³¹ Os *dromena* são os atos encenados e imi-

²³ Repetindo, portanto, o gesto da própria deusa. Sobre o *Kykeon*, c. n. 18 do presente artigo.

²⁴ Cf. BURKERT, W., *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*.

²⁵ MALHADAS, D. e CARVALHO, S., *O hino homérico a Deméter e os mistérios eleusinos*, 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”.

²⁶ *Hino Homérico a Deméter*, 95-100.

²⁷ Cf. BURKERT, W., *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 Pluto, 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.

²⁸ Apud BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.546, n.115: CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Protr.*, 2,21,2: “Jejuei, bebi o *Kykeon*, retirei algo da *kiste*, trabalhei e voltei a colocar no cesto [*kálatos*] e, do cesto, na *kiste*.”

²⁹ Sobre o jejum de Deméter: *Hino Homérico a Deméter*, 45-50. Deméter ensina a preparar o *kykeon* e o ingere: *ibidem*, 205-215.

³⁰ 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 W. Burkert, *Antigos Cultos de Mistério*, p.68 – 69.

³¹ VERNANT, J.P., op. cit., p. 94 e ss.

tados segundo a narração do mito base do culto.³² Os *legomena* são as fórmulas rituais pronunciadas. E os *deiknumena* são os objetos desvelados e apresentados aos *mystai*.³³ 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,³⁴ 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,”³⁵ 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 Perséfone³⁶ (que é evocada pelo hierofante num

³² 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 seqüência ritual que aparece no *synthema* e que também é realizada pelos *mystai* durante a iniciação (cf. n. 28 do presente artigo).

³³ 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, mostra, em silêncio, uma espiga de trigo cortada.

³⁴ Apud BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.547, n.117: ARISTÓTELES, *Fr. 15*.

³⁵ Apud BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.549, n.130: PLUTARCO, *Prof. Virt.*, 81.

³⁶ 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.

gongo); ele ouve o anúncio do nascimento sagrado³⁷ e tem, pela participação nos Mistérios, a promessa de melhores esperanças no além.³⁸

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,³⁹ pode-se inferir que a 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.”⁴⁰

Assim, sem romper com as imagens religiosas tradicionais a respeito do Hades e nem apresentar uma nova concepção da alma diferente da concepção homérica,⁴¹ 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 seqüência 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.⁴²

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.⁴³

³⁷ Cf. n. 33 do presente artigo. 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.

³⁸ Cf. n. 40 do presente artigo.

³⁹ Referidos por W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 551.

⁴⁰ *Hino Homérico a Deméter*, 480-482.

⁴¹ Cf. VERNANT, J.P., op. cit., p. 95.

⁴² Cf. BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p.551.

⁴³ Cf. VERNANT, J.P., op. cit., p. 96.

Os Mistérios Dionisíacos

Um traço forte dos Mistérios Dionisíacos é o questionamento à ordem social (portanto, na direção contrária do culto cívico). O êxtase dionisíaco e os fenômenos associados a ele tais como o menadismo e a *oreibasía*,⁴⁴ bem como o *diasparagmos* e a *omofagia*,⁴⁵ atestam esta tendência “selvagem” e questionadora da ordem social estabelecida. O elemento motivador desta feição questionadora seria a pressão das classes sociais mais baixas (artesãos e camponeses) contra a hegemonia da nobreza.

A nota característica do êxtase, no qual o deus Dionísio tomaria posse dos seus iniciados, é a abolição das fronteiras entre o real e o fantástico, ou mesmo entre deuses, homens e animais, conforme comenta 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 animais⁴⁶

O êxtase, delírio, *mania* ou loucura divina está relacionado às iniciações nos Mistérios e é diretamente associado, por Platão, ao deus Dionísio,⁴⁷ 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.⁴⁸ 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.⁴⁹

Junto com o êxtase, outro elemento que sempre aparece associado a Dionísio e suas iniciações é o vinho.⁵⁰

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ VERNANT, J. P., op.cit., p.99-100. [passim] [tradução nossa]

⁴⁷ PLATÃO, *Fedro*, 265b.

⁴⁸ PLATÃO, *Fedro*, 244d-e.

⁴⁹ PLATÃO, *Leis*, 815c.

⁵⁰ EURÍPIDES, *Bacantes*, 370-385.

Como veremos, a função unitiva ou fusional que o êxtase exerce nas iniciações dionisíacas encontra um paralelo importante num dos discursos do *Banquete*.

Os Mistérios Órficos

Os Mistérios Órficos se relacionam com a filosofia de Platão principalmente quanto a conteúdos doutrinários relativos principalmente à imortalidade da alma e ao destino final da mesma.

Diferente dos demais Mistérios, o orfismo tinha, em diferentes versões e tradições, além dos mitos e ritos relativos às iniciações, uma espécie de corpo doutrinário. Este conjunto de 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.⁵¹ 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.

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,⁵² porém há menções a ele em fontes mais antigas,

⁵¹ Cf. VERNANT, J.P., op. cit., p. 105.

⁵² Apud GAZZINELLI, G., 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.).

tais como as lâminas órficas de ouro⁵³ (especialmente as chamadas lâminas mnemosínicas⁵⁴) e o Papiro de Gurob.⁵⁵

O mito do Dionísio Zagreu narra que os titãs, por inveja de Zeus ter feito de Dionísio, filho de Perséfone, seu sucessor, atraíram o deus-menino Dionísio com brinquedos,⁵⁶ 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;⁵⁷ 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 beleza⁵⁸ e, ainda que existam no mundo tal como os homens, eles são Os Imortais. 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, uma das características dos iniciados órficos, quanto a ausência de sacrifícios sangrentos⁵⁹ entre suas práticas religiosas

⁵³ 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*.

⁵⁴ GAZZINELLI, G., op. cit., p. 88, n. 12: “As lâminas de ouro são subdivididas 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.”

⁵⁵ *Papiro de Gurob*, 20-30.

⁵⁶ *Papiro de Gurob*, 27-30: “no cesto lançou pilha, disco, dados ou espelho”.

⁵⁷ 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 (*skiá*) 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.

⁵⁸ Cf. nota 9 do presente artigo.

⁵⁹ 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).

são outra forma de expressão da sua crença na origem celeste do homem; são também outro modo de percebermos a novidade do orfismo em relação à religião cívica.⁶⁰

A nova concepção órfica do homem também marca fortemente o pensamento de Platão.⁶¹ 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-365a (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 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.⁶² 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,⁶³ 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”.⁶⁴ Esta crença órfica no juízo após a morte encontra-se presente em mitos do destino das almas escritos por Platão.⁶⁵

⁶⁰ Cf. VERNANT, J. P., op. cit., p. 107-108.

⁶¹ Alguns exemplos: *Leis*, 701c: 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 nuance de tradução e interpretação segundo a qual o termo ‘*phoura*’, neste trecho, possa ser entendido como ‘estar sob a guarda’ dos deuses); *Fédon* 108a-c: as almas puras desvencilham-se facilmente do corpo, diversamente das almas impuras.

⁶² Cf. n. 54 do presente artigo.

⁶³ Cf. *Lâmina de Hipônio*, *Lâmina de Entela*, *Lâminas de Eleuterna I — V*, entre outras.

⁶⁴ Cf. *Lâminas de Turi*, I-IV; *Lâminas de Pelina*, I e II.

⁶⁵ Cf. *Górgias*, 523; *República*, 614c; *Leis*, 959b; *Carta VII*, 335a.

A metempsicose é evidenciada, por exemplo, nas placas de osso de Ólbia⁶⁶ (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,⁶⁷ na qual se lê “... voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento”⁶⁸ (este ciclo é comumente interpretado como o de vidas).

Platão, nos mesmos mitos escatológicos supra citados,⁶⁹ 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.⁷⁰ Mas esta é uma apropriação filosófica e posterior, pois, na tradição e na doutrina órficas originais, é o ritual da iniciação⁷¹ (e a posterior observância das prescrições do *bios* órfico) que proporcionará a libertação da metempsicose àquele que a ele se submete.

O Banquete, apresentação de uma paidéia de reforma

O contexto da produção intelectual de Platão é o da guerra do Peloponeso,⁷² contexto penoso para Atenas, a qual havia perdido a guerra para Esparta e seus aliados e que, por esta razão, vivia, à época, a decadência econômica, política e social, após um período de grande prosperidade.

Esta turbulência do final do século V e início do IV está refletida na obra de Platão, que pensa sobre os acontecimentos das últimas décadas com o objetivo de interpretar os motivos que levaram a grande Atenas àquela situação de decadência e, principalmente, para buscar um caminho de mudança para o reerguimento da *polis*.

⁶⁶ Cf. GAZZINELLI, G., op.cit., p. 83: Tratam-se de três 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 30 do presente artigo.

⁶⁷ Sobre este trecho, GAZZINELLI, G., 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]

⁶⁸ Cf. GAZZINELLI, G., op.cit., p. 19.

⁶⁹ Cf. n. 65 do presente artigo.

⁷⁰ *Fédon*, 82c; *Fédro*, 248c-249 c; *República*, 618c-e e 621c-d.

⁷¹ Cf. n. 67 do presente artigo.

⁷² Cf. JARDE, A., *A Grécia Antiga e a vida grega*, p. 24-31; ver também BARROS, G. N., *Eros, a Força do Amor na Paideia de Platão*.

Então, um primeiro e mais imediato interesse de Platão seria o ético-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.

No desenvolvimento do pensamento platônico, as Formas aparecem, então, como o objeto estável, a partir do qual é possível estabelecer uma ciência segura, a qual, por sua vez, pode servir de base para educar os cidadãos na verdadeira virtude, ou seja, educar com excelência.⁷³

Quanto ao *Banquete* especificamente, ele se constitui, dentro do *corpus* platônico, como uma exceção à forma literária comum usada por Platão, ou seja, 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 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.⁷⁴

Mas qual é o objetivo deste aparente⁷⁵ duelo de palavras?

Sob os diversos elogios a *Eros* no *Banquete*, Platão apresenta diferentes modelos educativos da Atenas do seu tempo⁷⁶ e, estabelecendo uma interlocução crítica com estes modelos, seu texto apresenta, no discurso de Sócrates-Diotima, uma nova proposta de *paidéia*.

O tema do *eros* e a prática dos *banquetes* estão ligados à tradição educativa grega.

⁷³ Muito significativa, a respeito desta preocupação é a observação que Platão faz em *Banquete* 212a, ao final do discurso de Diotima: somente o homem que dedica a vida a olhar na direção daquilo que é belo em si mesmo (o bem), pode produzir virtudes verdadeiras e não sombras de virtude, porque estará ele fundamentado não em sombras, mas no real.

⁷⁴ JAEGER, W., *Paideia*, p. 721.

⁷⁵ Aparente porque, na verdade, trata-se de uma construção literária que visa atender aos fins de seu autor e não da narração de um concurso historicamente acontecido dentro de um *symposium*.

⁷⁶ Para uma análise dos três modelos educativos gerais subjacentes aos cinco primeiros discursos do *Banquete*, cf. C.R. Loredó, op. cit., p. 61-66.

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,⁷⁷ 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...”.⁷⁸

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. 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*),⁷⁹ vai se delineando, passo a passo, como uma das questões centrais do diálogo e um dos critérios principais para se distinguir o amor bom, legítimo e louvável do amor mau e reprovável. Pelo *Banquete*, vislumbramos que, no âmbito da cultura grega clássica, *eros* e *paidéia* entretêm grande relação.

Não temos condição de analisar aqui cada um dos cinco primeiros discursos de elogio a *eros* no *Banquete*.⁸⁰ Mas, para a compreensão da proposta da nova *paidéia* de Platão, é importante observar que as noções de *eros* e, portanto, de educação dos cinco primeiros discursos não apresentam apenas elementos a serem superados, mas possuem aspectos de verdade que serão aproveitados na construção da noção de *eros* como mediador entre o divino e o humano, no discurso de Sócrates-Diotima e que, por esta razão, são essenciais à economia do diálogo como um todo.⁸¹

⁷⁷ Cf. BALDRY, H., *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.

⁷⁸ JAEGER, W., *Paidéia*, p. 722.

⁷⁹ Para mais detalhes sobre a prática educativa da pederastia na Grécia clássica, DOVER, K. J., *A homossexualidade na Grécia antiga*, p. 118-132 e 213-235; MARROU, H. I., *História da educação na antiguidade*, p. 51-65.

⁸⁰ Para uma análise de cada um dos 5 primeiros discursos, cf. C.R. Loredó, op. cit., p. 49-61.

⁸¹ JAEGER, W., 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 seqüência desta metáfora, que os discursos precedentes são como socalcos que gradualmente vão subindo até ele.” [com modificações]

A paidéia de Platão sob a imagem de eros mediador

A síntese e crítica de todas as visões de *Eros* apresentadas pelos cinco primeiros oradores do *Banquete*, feita no discurso de Sócrates-Diotima,⁸² pode ser didaticamente dividida num itinerário de sete passos.⁸³

No primeiro, a introdução do discurso de Sócrates,⁸⁴ opera-se uma virada metodológica no diálogo,⁸⁵ que passa do elogio à verdade sobre *Eros*, e é afirmada, na refutação que Sócrates faz a Agatão neste trecho, a verdade de que se o objeto de desejo do amor é a beleza, logo, ele mesmo não é nem belo, nem bom, pois ninguém deseja aquilo que já possui.

No segundo passo,⁸⁶ no qual Sócrates passa a recontar o ensinamento que recebeu de Diotima acerca do amor, é introduzida a noção de intermediário: aquilo que não é belo e nem bom não é necessariamente feio. *Eros*, portanto, está entre a beleza e a feiúra. É um **intermediário** entre ambas.

O terceiro passo⁸⁷ responderia à pergunta: que tipo de intermediário *Eros* é? Ele é um **daimon**, ser intermediário entre o divino e o humano, pois ele não é nem imortal e belo como os deuses e nem é mortal como os homens.

O quarto passo⁸⁸ fala da função deste *daimon*: o que é divino não se mistura com o que é mortal, logo, é preciso uma mediação que transmita as ordens de uns e as preces dos outros. *Eros* é este **mediador**.

O quinto passo,⁸⁹ o mito da origem de *Eros*, explica a razão desta sua dupla natureza, pois o apresenta como sendo o filho da Pobreza e do Recurso.

Tendo dito o que *Eros* é, Diotima passa a falar dos benefícios deste *daimon* para os homens.⁹⁰ O amor, desejo de beleza, é, em última análise, desejo de imortalidade, pois, quem ama a beleza, deseja tê-la para sempre consigo. Portanto, o amor é o desejo de gerar na beleza, porque é através da geração

⁸² PLATÃO, *Banquete*, 198a-212c.

⁸³ Para uma análise completa de cada um destes passos, cf. C.R. Loredó, op. cit., p. 66-82.

⁸⁴ PLATÃO, *Banquete*, 198a-201c.

⁸⁵ Até então, a tônica que orientou a fala dos cinco primeiros oradores do *Banquete* havia sido uma disputa em torno do melhor elogio a *eros*, sem uma preocupação de que este elogio correspondesse à veracidade do objeto elogiado. Sócrates critica esta orientação e se propõe fazer não um elogio, mas dizer a verdade sobre o amor. Para mais detalhes sobre esta “virada metodológica” e seu significado para o diálogo, cf. C.R. Loredó, op. cit., p. 60 e 67.

⁸⁶ PLATÃO, *Banquete*, 201d-202b.

⁸⁷ Id., *ibid.*, 202b-e.

⁸⁸ Id., *ibid.*, 202e-203a.

⁸⁹ Id., *ibid.*, 203b-204c.

⁹⁰ Id., *ibid.*, 204d-209e.

que o homem participa da imortalidade em diferentes e ascendentes graus: mediante a procriação (que gera os filhos “físicos”), mediante a poesia (que gera as belas artes e ofícios) e mediante a legislação (que gera belas leis para a cidade).

Na análise deste sexto passo da fala de Diotima, podemos perceber como o *eros* proposto por Platão é um caminho educativo ascensional, na medida em que tem como resultado a geração, por parte daqueles que se dedicam à tarefa de ensinar e aprender dentro deste método erótico-filosófico, os “filhos” que tornam bela a própria *polis* (os belos discursos, ofícios e leis). O amor, tal com Platão o propõe neste ponto, é o vínculo dinâmico que une *paidéia* e excelência (do cidadão e, conseqüentemente, da cidade) sob a imagem do “gerar na beleza”.

Entretanto, o caminho educativo do amor ainda não chegou ao seu ponto mais elevado. Este será revelado no sétimo e decisivo passo,⁹¹ no qual Diotima mostra que a imortalidade relativa, obtida mediante as três formas anteriores de gerar na beleza, não é a máxima aspiração a que o homem pode chegar, mas antes, aquelas formas são apenas uma propedêutica que prepara aqueles que perseveraram neste caminho educativo do amor para a visão daquilo que é belo em si mesmo e que, portanto, é o objeto último e maior; a meta da subida erótico-educativa. Trata-se de um caminho para a vida inteira, tanto para o amante quanto para o amado, porque o belo em si pode ser apenas vislumbrado no plano sensível da realidade e só conseguirá atingir a visão perfeita deste, aquele que educar seu desejo e suas potencialidades, através da *paidéia* erótico-filosófica para, deixando esta vida, estar apto a atingir esta visão.

Homologia teleológica: afinidade entre Mistérios e paidéia platônica

Ao observarmos as características da *paidéia* de Platão, cujas feições distinguimos pelo rosto do *eros* que acabamos de apresentar no discurso de Sócrates-Diotima, podemos perceber como, aliada à noção de imortalidade da alma, o belo em si mesmo, objeto estável que fornece as bases para uma *paidéia* consistente (e portanto, para a reconstrução da *polis*), constitui-se também como meta para realização final do homem não apenas enquanto cidadão na cidade, mas também enquanto indivíduo que tem uma preocupação com seu destino pós-morte.

⁹¹ Id., *ibid.*, 210a-212c.

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, que, por sua vez, não está plenamente acessível para a alma humana enquanto encarnada, isto é, enquanto vinculada ao plano sensível da realidade.

O homem da política e da educação se dedica a estas tarefas tendo como norte e horizonte a Forma do bem, aquilo que em si mesmo é belo. 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, uma vez que o bem em si, que é o objeto de desejo último do homem, remete-o para além da esfera sensível da realidade.

Há, portanto, uma afinidade ou **homologia teleológica** que une, tanto o desejo religioso dos Mistérios quanto a busca dialética da filosofia platônica. Ambos seguem por caminhos diferentes, mas têm, como um de seus fins,⁹² 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.⁹³ 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/valiosa 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.

⁹² Dizemos “um de seus 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. O projeto filosófico de Platão não inclui somente e nem em primeiro lugar a preocupação com o destino pós-morte do indivíduo, embora, como mostramos nesta análise, esta preocupação também esteja presente em sua reflexão, ainda que como uma conseqüência da hipótese das Formas aliada à postulação da imortalidade da alma, conforme fica denotado, por exemplo em Platão, *Banquete* 212a.

⁹³ Para mais detalhes sobre a especificidade da noção de divino em Platão, cf. C. R. Loredó, op. cit., p. 121, n. 450.

Mas como esta afinidade é expressa no *Banquete*, ou seja, de que maneira esta homologia teleológica é explorada no diálogo? É o que vamos responder a seguir.

A homologia estrutural entre Mistérios e paidéia no Banquete

A relação de homologia teleológica entre os Mistérios e a *paidéia* platônica é apresentada no *Banquete* mediante uma outra relação, a de homologia estrutural, ou seja, há uma semelhança ou aproximação 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*.

A primeira aproximação estrutural entre os Mistérios e a *paidéia* no *Banquete* de Platão é o próprio contexto do diálogo, ou seja, um banquete festivo que, na cultura grega daquele período, não era apenas uma situação educativa muito tradicional,⁹⁴ mas era também uma prática ritual muito comum aos Mistérios.⁹⁵

Depois desta primeira aproximação, de caráter bastante geral, a homologia estrutural é construída em três níveis de aproximação específicos e complementares entre si.

1 – O nível de aproximação vocabular

É aquele no qual palavras e expressões do *Banquete* fazem referência, direta ou indireta, aos *legomena*, as palavras pronunciadas nos ritos de iniciação.⁹⁶ Este é o nível de aproximação mais direto, pois trata-se do nível da referências textuais aos Mistérios, enquanto que os outros dois níveis são mais sutis.

2 – O nível de aproximação imagético

O nível de aproximação imagético, liga especialmente os Mistérios de Elêusis e o *Banquete* através das características marcantes de seus personagens

⁹⁴ Cf. n. 78 do presente artigo.

⁹⁵ Cf., por exemplo, a n. 42 do presente artigo.

⁹⁶ Cf. n. 4 e 33 do presente artigo.

centrais a deusa Deméter e o *daimon Eros*, respectivamente. A forma como *Eros* é mostrado no *Banquete* faz lembrar as revelações que são feitas através dos *deiknuma*, as coisas mostradas nas iniciações.

No *Hino Homérico a Deméter*,⁹⁷ quando a deusa-mãe se revolta contra seus irmãos olímpicos por estes terem permitido que Perséfone, sua filha, fosse levada por Hades, ela cessa de cumprir sua função de fazer crescer as plantas cultivadas sobre a terra. Isto se configura numa ameaça de extermínio da raça humana pela fome, o que seria desastroso também para os deuses, que ficariam, portanto, privados dos sacrifícios oferecidos pelos homens. O impasse só se desfaz através de um acordo que estabelece a permanência de Perséfone junto de sua mãe durante uma parte do ano. A partir de tal acordo, Deméter, então, volta a exercer sua função.

Portanto, 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, 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 que, no *Banquete*, é atribuída ao *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.”⁹⁸

Mostrado desse modo que se assemelha, sob aspecto analítico acima desenvolvido, à figura da deusa-mãe do *Hino Homérico a Deméter*, a própria figura de *Eros*, intermediário e mediador do *Banquete*, reforça a ligação que as palavras do texto do *Banquete* estabelecem com os Mistérios.⁹⁹

3 – O nível de aproximação literário-narrativo

O nível de aproximação literário-narrativo é aquele no qual percebemos que o gênero literário no *Banquete* bem como o movimento da sua narrativa, montado como uma grande peça teatral, se aproxima dos *dromena*, os atos encenados nas iniciações.¹⁰⁰

Platão constrói esta grande peça fazendo com que o movimento cênico que leva os “espectadores” (ou seja, seus leitores) a serem introduzidos na

⁹⁷ Cf. *Hino Homérico a Deméter*, 300-400.

⁹⁸ PLATÃO, *Banquete*, 202e.

⁹⁹ Para uma caracterização mais detalhada do nível de aproximação imagético cf. C.R. Loredó, op. cit., p. 90-92.

¹⁰⁰ Cf. n. 32 do presente artigo

dinâmica educativa do amor filósofo seja um caminho parecido com a senda que os *mystai* eleusinos fazem durante os dias dos Grandes Mistérios.

Conforme vimos acima, o ponto de partida dos *mystai* eleusinos no dia 16 de Boedromion é a baía de Falero; é o mesmo lugar aonde se inicia a narração do *Banquete*.¹⁰¹ 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 começa o caminho educativo de quem fala e de quem ouve a respeito das coisas do amor.

Seguindo a metáfora da via iniciática aberta em Falero, nos três primeiros discursos de elogio a *eros* (os discursos de Fedro, Pausânias e Erixímaco) a compreensão sobre o amor vai sendo ampliada do mesmo modo que, nos Mistérios de Elêusis, o ritmo extático da grande procissão segue em uma gradação crescente.¹⁰²

O discurso de Aristófanes, por seu tom jocoso representa uma quebra na impostação séria dos discursos anteriores e tem, por isso, a função de sinalizar para a mudança (a virada metodológica, no discurso de Sócrates-Diotima) que está para ocorrer na forma de abordar o tema do diálogo. Tal função e caráter sinalizador do discurso de Aristófanes no *Banquete* fazem lembrar a peça grotesca *gefyrismoí* que tem um caráter análogo e uma função semelhante nos Mistérios de Elêusis.

O discurso de Agatão que, por sua profusão de adjetivos para o amor e por seu rebuscamento literário, faz lembrar um “balé de palavras,”¹⁰³ é o que antecede imediatamente a revelação da erótica filosófica no discurso de Sócrates-Diotima. É possível fazer um paralelo entre este momento, no diálogo, e a dança em torno do poço *Kallichorn*,¹⁰⁴ nos Mistérios eleusinos. Esta dança em torno do poço é o último acontecimento aberto aos não-iniciados na festa dos Grandes Mistérios e apenas quem estava disposto a se submeter a toda a iniciação poderia passar dali. No *Banquete*, só quem estiver disposto a se submeter ao método educativo do amor filósofo pode ir além da mera “dança de palavras”, representada pelo discurso de Agatão, e entender a verdadeira abrangência e importância de *eros*.

Depois da revelação iniciática de Diotima, a aparição e o discurso de Alcebiades completam a homologia estrutural do *Banquete* com os Mistérios. O discurso de Diotima explicou o que significa ser iniciado ao amor, o

¹⁰¹ PLATÃO, *Banquete*, 172a.

¹⁰² Cf. n. 20 do presente artigo.

¹⁰³ Cf. C. R. Loredó, op. cit., p. 101, n. 389.

¹⁰⁴ Cf. n. 24-26 do presente artigo.

de Alcebíades (que fala sob o efeito do vinho, dom do deus Dionísio), ilustra a experiência mal sucedida daquele jovem na iniciação amorosa¹⁰⁵ e faz aparecer, aos olhos dos leitores do *Banquete*, a figura de Sócrates como sendo um iniciado perfeito e um educador excelente. A aparição e a ação de Alcebíades, na cena teatral do *Banquete*, fazem lembrar as do deus Dionísio durante as iniciações a ele dedicadas: de um modo semelhante ao resultado do êxtase dionisíaco, que aproxima os deuses dos homens e os reúne,¹⁰⁶ a imagem de Sócrates, apresentada por Alcebíades, revela como o homem se aproxima do divino ao se dedicar a buscar o bem, através do caminho educativo da erótica filosófica. Por tudo isto, no discurso de Alcebíades, o tema da educação excelente e o da verdadeira iniciação, convergem para dar o acabamento ou arremate à homologia estrutural entre os Mistérios e a *paidéia* platônica.¹⁰⁷

Distinção metodológica

Nesta altura da reflexão, é necessário destacar que a afinidade básica (homologia teleológica) e a semelhança de estruturas (homologia estrutural) entre os Mistérios e a *paidéia* platônica não significam, em hipótese alguma, nenhum tipo de identidade entre ambos. A homologia estrutural Mistérios/*paidéia* no *Banquete* é construída mediante uma distinção metodológica bastante precisa.

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, que é um único evento pontual na vida do indivíduo, após o qual ele retorna para sua vida anterior, sem maiores modificações éticas ou comportamentais. Já na *paidéia* platônica, um objetivo semelhante,¹⁰⁸ a bem-aventurança, pela plena fruição do belo em si, é

¹⁰⁵ Alcebíades não se dispôs a vivenciar o caminho da *paidéia* erótico-filosófica (Cf. C.R. Loredo, op. cit., p.117, n. 440). Por isto, a sua experiência neste caminho foi mal sucedida. A chave do sucesso da iniciação amorosa é sofrer (*pathein*), por toda a vida, este caminho educativo do amor, ou seja, é vivenciar este caminho no sentido de deixar-se afetar, transformar por ele e, deste modo, ascender sempre mais rumo ao bem, belo em si mesmo. Este aspecto da necessidade de sofrer a experiência é outro elemento da *paidéia* platônica que a assemelha à experiência dos Mistérios (cf. n. 34 do presente artigo) e que, portanto, dá consistência à homologia estrutural entre ambos, tecida no *Banquete*.

¹⁰⁶ Cf. n. 46 do presente artigo.

¹⁰⁷ Para a análise completa da construção da homologia estrutural Mistérios/*paidéia* no *Banquete*, cf. C. R. Loredo, op. cit., p. 86-111.

¹⁰⁸ Um, que não é o primeiro e nem o principal, entre muitos outros objetivos da filosofia de Platão (cf. n. 92 do presente artigo).

possibilitado pelo 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.¹⁰⁹

Em outras palavras, nos Mistérios, o acesso à bem-aventurança é prometido através de uma via ritual¹¹⁰ enquanto que, na *paidéia* erótico-filosófica de Platão, a possibilidade de o homem fruir a contemplação do belo em si mesmo (após sua alma conseguir romper o ciclo reencarnatório, desvinculando-se do plano sensível da realidade) é aberta pela via racional.¹¹¹

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 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, por exemplo, 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 místéricos 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 jazer 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 consagram, 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.¹¹²

¹⁰⁹ Cf. n. 105 do presente artigo.

¹¹⁰ Cf. n. 67 do presente artigo.

¹¹¹ Lembrando que esta via racional de Platão tem como componentes essenciais também os aspectos ético e político porque se trata de uma *paidéia*, formação integral do cidadão para o exercício da virtude, e não de uma especulação intelectual descomprometida.

¹¹² PLATÃO, *Fédon*, 69c-d.

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 atenienses para a *paidéia* erótico-filosófica, mediante uma imagem que lhes fosse, ao mesmo tempo, familiar e atrativa, tal como era a imagem dos Mistérios, ao mesmo tempo em que esta associação exerceria o papel de metáfora clarificadora para aquela proposta educativa.¹¹³

Do Banquete aos Mistérios: mais que uma estratégia

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, 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 do bem, o ser belo e bom por excelência, que, na perspectiva de Platão, é a forma mais valorosa ou proeminente do divino.¹¹⁴ *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 edificar, manter ou reconstruir o esplendor da cidade (como era o contexto de reconstrução cultural e política de Atenas no pós-guerra do Peloponeso)¹¹⁵ é o projeto filosófico, ou seja, é o interesse mais próximo por trás da composição do *Banquete*.

¹¹³ Segundo relações explicativas semelhantes às que vimos na n. 112 acima.

¹¹⁴ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 35 ss. Neste texto, além das Formas, Platão fala de outras instâncias consideradas divinas. Ver também C.R. Loredó, op. cit., p. 121, n. 450.

¹¹⁵ Cf. n. 72 do presente artigo.

Porém, ao lado deste interesse coletivo, o interesse individual também se faz sentir no *Banquete* através das referências aos Mistérios, os quais, conforme já vimos,¹¹⁶ são um testemunho da tendência de valorização da individualidade, que se verificou na Grécia, a partir do século VI; são um canal de expressão da busca, por parte do indivíduo, de uma proteção especial para esta vida e de uma sobrevivência feliz após a morte.

Assim, do mesmo modo que, ao lado da religião cívica que consagra e ratifica a ordem da *polis*,¹¹⁷ 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 na 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.

Conclusão

Uma homologia estrutural, fundamentada numa homologia teleológica e construída a partir de uma distinção metodológica. É assim que a afinidade entre os cultos gregos de Mistérios do período clássico e a *paidéia* de Platão é apresentada no seu *Banquete*.

Conforme vimos ao analisar a homologia teleológica, a homologia estrutural que, a partir dela, é construída no *Banquete* é uma interessante chave de leitura para a compreensão da *paidéia* platônica, evidenciando a mútua implicação que existe entre a política e a metafísica dentro do projeto educativo de Platão e enriquecendo, portanto, a nossa compreensão deste projeto.

Além disto, ao estudar e aprofundar este conjunto de relações dos Mistérios com a *paidéia* de Platão e as implicações do mesmo, a nossa compreensão

¹¹⁶ Cf. n. 11 do presente artigo.

¹¹⁷ Cf. n. 10 do presente artigo.

acerca do que foram os Mistérios e, principalmente, daquilo que eles significaram para seus devotos, para seus agentes e para a cultura da qual eles fizeram parte também se enriquece, na medida em que nos permite um entendimento mais claro da inteligibilidade característica deste tipo de experiência religiosa, ou seja, da sua religiosidade própria. Conseguimos este aprofundamento quando analisamos o modo engenhoso como Platão, no *Banquete*, se apropriou de universo simbólico dos cultos de Mistérios. Em outras palavras, podemos perceber a importância da religiosidade misteriosa para o mundo grego usando o *Banquete* de Platão como um espelho, no qual seu autor refletiu, de modo peculiar e segundo seus interesses próprios, traços marcantes e característicos desta religiosidade.

Tal aprofundamento do entendimento sobre a religiosidade misteriosa é um legítimo exercício de filosofia da religião, enquanto, por filosofia da religião, entendermos o esforço de reflexão e compreensão acerca do modo como o ser humano busca e produz sentido para si mesmo e para o mundo, a partir da sua relação com aquilo que chamamos de numinoso ou transcendente.

Mas, além da relevância para uma melhor compreensão tanto da *paidéia* platônica quanto dos Mistérios, o estudo das relações entre eles tem também um conteúdo de atualidade, pois 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 ter boas possibilidades de fruir daquela beleza em si mesma, a *paidéia* erótico-filosófica é um 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, tal como é o nosso, 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.

Por tudo isto, podemos dizer que entender o que significa ser iniciado ao amor no *Banquete* de Platão é muito mais do que um exercício de exegese filosófica de um texto antigo. É possível dizer, pelas inspirações que este entendimento pode nos oferecer, que o caminho de iniciação às coisas do amor continua aberto e que, então, o convite que Platão faz a seus leitores, pela boca da sacerdotisa de Mantinéia, continua valendo ainda hoje: “tenta seguir-me, se fores capaz.”¹¹⁸

Bibliografia

Fontes Primárias

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.

_____. *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.

¹¹⁸ Cf. n. 3 do presente artigo.

- _____. *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.
- _____. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

Textos modernos

- 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.
- BALDRY, H. C. *I Greci a teatro: spettacolo e forme della tragedia*. Trad. Herbert W. e Marjorie Belmore. Bari: Laterza, 1972.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- _____. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M.J Simões Loureiro. Lisboa: Serviço de educação – Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- DES PLACES, E. *La Religion Grecque*. Paris: Éditions A. et. J. Picard et cie, 1969.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. L. S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- 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.
- LOREDO, C.R., *Eros e iniciação: um estudo sobre as relações entre a paidéia platônica e os antigos cultos gregos de mistério a partir do Banquete*, Dissertação para o mestrado em Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte 2009. (Acessível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DtalheObraForm.do?select_action=&co_obra=141026)

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.

NESTLE, W. *Storia della religiosità greca*. Trad. Giulia Piccaluga. Firenze: La Nuova Italia, 1973

VERNANT, J-P. *Mythe et religion en Grèce ancienne*. [S.l.]:Éditions du Seuil, 1990.

Endereço do Autor:

Rua Sarah Carvalho Machado, 419
31580-130 *Belo Horizonte* – MG
31 3456-2480 residencial
31 86891051 celular
calsophos@gmail.com