

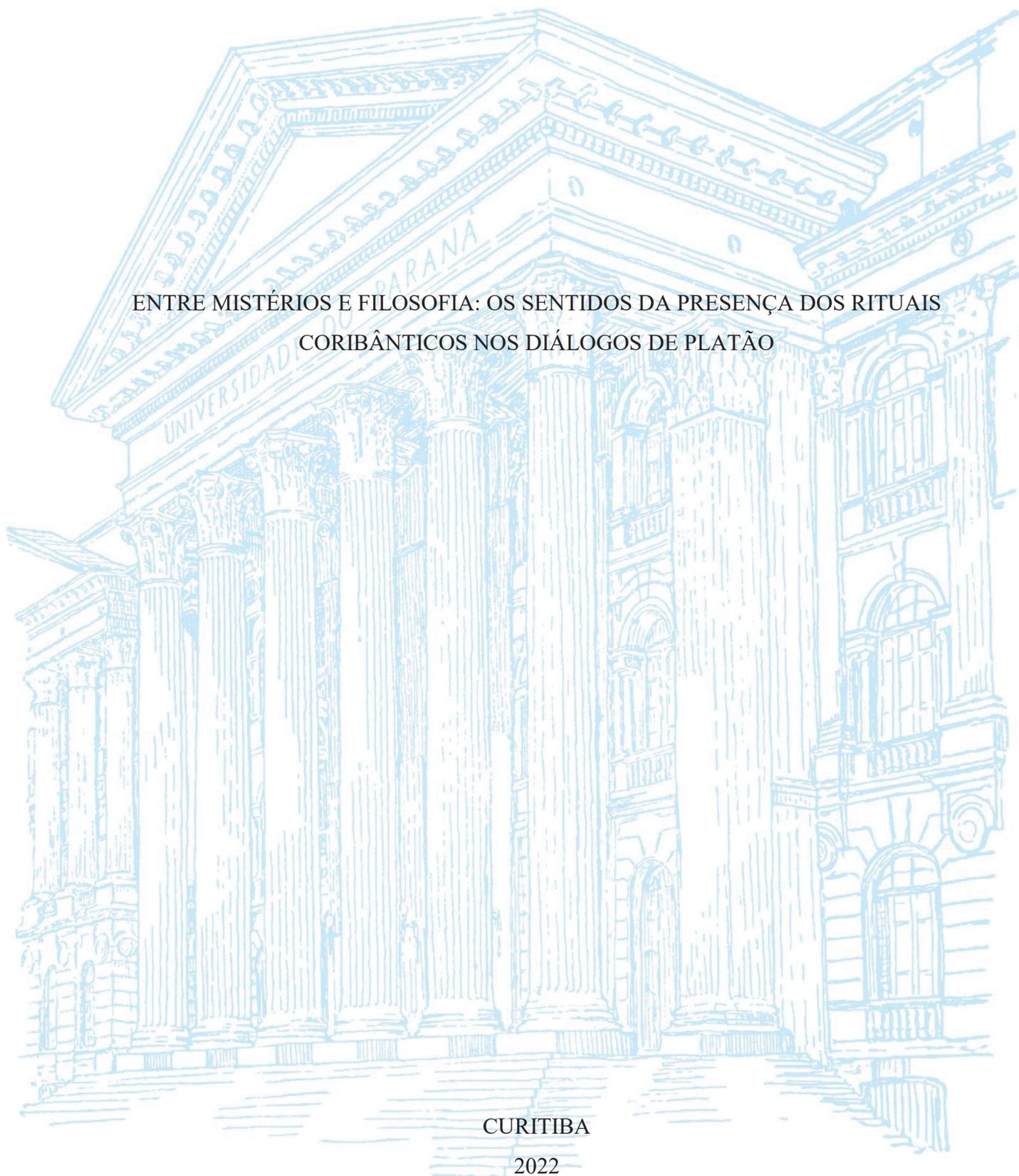
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CLEÓPATRA STEFFANE MELISINAS CITRON

ENTRE MISTÉRIOS E FILOSOFIA: OS SENTIDOS DA PRESENÇA DOS RITUAIS
CORIBÂNTICOS NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

CURITIBA

2022



CLEÓPATRA STEFFANE MELISINAS CITRON

ENTRE MISTÉRIOS E FILOSOFIA: OS SENTIDOS DA PRESENÇA DOS RITUAIS
CORIBÂNTICOS NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof^o. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Citron, Cleópatra Steffane Melisinas

Entre mistérios e filosofia : os sentidos da presença dos rituais coribânticos nos diálogos de Platão. / Cleópatra Steffane Melisinas Citron. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

1. Platão. 2. Mística. 3. Ritos e cerimônias. 4. Coribantes. 5. Mistério. I. Brandão, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins, 1981-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

ATA Nº011/2022

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA**

No dia treze de maio de dois mil e vinte e dois às 15:00 horas, na sala 603, Departamento de Filosofia, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **CLEÓPATRA STEFFANE MELISINAS CITRON**, intitulada: **ENTRE MISTÉRIOS E FILOSOFIA: OS SENTIDOS DA PRESENÇA DOS RITUAIS CORIBÂNTICOS NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MAICON REUS ENGLER (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MARCUS REIS PINHEIRO (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Aluna foi aprovada, tendo recebido elogios da banca pela qualidade de seu trabalho.

CURITIBA, 13 de Maio de 2022.

Assinatura Eletrônica

18/05/2022 17:16:33.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

18/05/2022 18:32:26.0

MAICON REUS ENGLER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

18/05/2022 17:30:38.0

MARCUS REIS PINHEIRO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **CLEÓPATRA STEFFANE MELISINAS CITRON** intitulada: **ENTRE MISTÉRIOS E FILOSOFIA: OS SENTIDOS DA PRESENÇA DOS RITUAIS CORIBÂNTICOS NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 13 de Maio de 2022.

Assinatura Eletrônica

18/05/2022 17:16:33.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

18/05/2022 18:32:26.0

MAICON REUS ENGLER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

18/05/2022 17:30:38.0

MARCUS REIS PINHEIRO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 186947

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 186947

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiro aos professores e servidores do DEFI (Departamento de Filosofia) da UFPR, que bem alimentaram e só fizeram crescer meu amor pela filosofia: agradeço pelas aulas, pelos trabalhos, pelas conversas, pelas provocações e por conduzirem meu olhar a ver o que eu não via e me lembrar daquilo que é essencial, mas de que eu frequentemente me esqueço. Agradeço também a PGFilos (Pós-Graduação em Filosofia) da UFPR pela oportunidade de integrar o programa e à Capes pelo financiamento que permitiu minha dedicação integral à pesquisa.

Agradeço especialmente ao meu orientador, professor Bernardo Brandão, que me apresentou este tema e soube acolher, incentivar e orientar o problema de pesquisa desde o início. O trabalho que ora frutifica nesta dissertação deve-se à paciência e sabedoria com que foi conduzido e orientado por ele.

Agradeço também aos professores Marcos Reis Pinheiro e Maicon Reus Engler que integraram a banca de qualificação e se dispuseram, com prontidão e generosidade, a ler, avaliar e fazer sugestões que contribuíram para a correção e ampliação do trabalho.

Aos meus pais, Fani e Leonildo, que sempre foram exemplo, incentivo e alicerce.

Ao Bruno, que é família, amigo, esposo e companheiro, que tem a bela e rara virtude de se alegrar com a alegria dos outros e contribuiu em tudo o que pode para o início, o desenvolvimento e a conclusão deste trabalho.

Aos meus sogros, Adriana e Sebastião (*in memoriam*), pela acolhida em momentos cruciais dessa pesquisa.

Agraço a Rhaíza pelas conversas que ajudaram a organizar as ideias em momentos confusos e desanimadores. E ao Adriel, pelos conselhos e pela partilha da sua experiência que iluminou pontos obscuros do caminho.

Aproveito para estender o agradecimento a tantas outras pessoas, acontecimentos e coincidências que contribuíram, ainda que indiretamente, para que esta pesquisa fosse iniciada e concluída: cada conversa, cada existência, cada influência, cada inspiração. Obrigada!

Servants of the mysteries, who outside, at the doors, adorn
the porches and the altars set in public... but never get
indoors... they will perceive some of the things inside, be it
that one mystic word is cried out, or that fire is seen above
the walls – but they remain “servants”, not “mystai”.

Orationes, 36.33
Dio Crisóstomo

RESUMO

A filosofia de Platão, enquanto a primeira, está situada numa contradição, uma tensão: ao mesmo tempo em que articula discursivamente um princípio de afastamento dos mitos e dos ritos, ainda mantém e compartilha com estas práticas traços que só elas permitiam expressar e que o discurso parece não dar conta – muito embora o exercício filosófico, por excelência, seja a dialética, o diálogo, o discurso. E, por isso, são recorrentes o uso de mitos e a apropriação da experiência dos ritos nos diálogos platônicos. Como se conciliam e se relacionam estes polos aparentemente opostos? O que é isso que só a comparação com uma prática ritual pode expressar? Este trabalho é a tentativa de interpretar um elemento que aparece nos diálogos de Platão (em seis diálogos – *Fedro*, *Leis*, *Íon*, *Críton*, *Banquete*, *Eutidemo*): a aproximação entre o exercício da filosofia e um rito coribântico. A dificuldade reside em tentar entender a aparição dos Coribantes nos diálogos ao mesmo tempo em que Platão é a principal fonte de informações sobre eles. Assim, na primeira parte, antes de entrar nos diálogos, há um retorno histórico aos ritos de mistérios de modo geral e aos ritos coribânticos de modo específico, investigando a experiência a que tais práticas conduziam. Depois, na segunda parte, a pesquisa se concentra na relação dos textos de Platão com estes cultos antigos – especialmente os coribânticos –, elencando dois pontos comuns que parecem estar situados na intersecção entre os ritos de mistérios e o exercício da filosofia: a *manía* e a ordem. Estes pontos são usados como norte para mergulhar nos seis diálogos em que os Coribantes aparecem e para vislumbrar qual a relação que a filosofia, em seu princípio, mantinha com os ritos de mistérios.

Palavras-chave: *Mistérios; Ritual; Coribantes; Platão.*

ABSTRACT

Plato's philosophy, being the first, is situated in a contradiction, a tension: at the same time that it discursively articulates a principle of departure from myths and rites, it still maintains and shares with these practices traits that only then could express and that the discourse does not seem to handle – although the philosophical exercise par excellence is dialectic, dialogue, discourse. And because of that are recurrent the use of myths and the appropriation of the experience of the rites in the platonic dialogues. How to council and relate this poles apparently opposites? What is it that only a comparison with a ritual practice can express? This work is an attempt to interpret an element that appears on Plato's dialogues (in six dialogues – *Phaedrus*, *Laws*, *Ion*, *Crito*, *Symposium*, *Euthydemus*): the approach between the exercise of philosophy and a Corybantic rite. The difficulty lies in trying to understand the appearance of the Corybantes in the dialogues while Plato is the main source of information about them. Thus, in the first part, before entering into the dialogues, there is a historical return to the mystery rites in general and to the Corybantic rites in a specific way, investigating the experience to which such practices led. Then, in the second part, the research focuses on the relationship of Plato's text with these ancient cults – especially the Corybantic –, listing two common points that seems to be situated in the intersection between the mysteries rites and the exercise of philosophy: *mania* and order. These points are used as north to delve into the six dialogues in which the Corybants appears and to glimpse the relationship that philosophy, in its principle, maintained with the mysteries rites.

Key-words: *Mysteries; Ritual; Korybantes; Plato.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PARTE I. MISTÉRIOS	14
1. O Mistério dos ritos	14
2. Os ritos de mistérios	31
2.1. <i>Eléusis</i>	35
2.2. <i>Dioniso</i>	38
2.3. <i>Coribantes</i>	42
PARTE II. APROPRIAÇÃO	51
3. O tronco e os galhos	52
3.1. <i>Manía</i> : inspiração, êxtase, entusiasmo	53
<i>Fedro</i>	56
<i>Leis</i>	68
<i>Íon</i>	76
<i>Críton</i>	81
<i>Banquete</i>	88
3.2. <i>Ordem</i>	96
<i>Eutidemo</i>	104
CONCLUSÃO	122
REFERÊNCIAS.....	130

INTRODUÇÃO

É fato que, hoje, a filosofia se apresenta a nós majoritariamente como exercício de linguagem: de leitura, de escrita, de discurso e de conversa. Mas de onde veio tal predominância discursiva da filosofia? Nos diálogos de Platão, por exemplo, há apenas exercício de articulação de *logos* ou o texto dos diálogos também é, por vezes, usado para conduzir nosso olhar, nossa visão, numa direção em que podemos ver o que não pode ser dito? Os diálogos de Platão se reduzem à sua linguagem ou apontam para algo que, se for reduzido ao discurso, não poderá ser visto e, se conseguirmos ver, não teremos a capacidade de falar? Melhor dizendo, os primeiros discursos da atividade que foi chamada de *philosophía* nos servem apenas de esteira ou também funcionam como trampolim? Este é o problema geral, o ponto de partida desta pesquisa.

Do amplo panorama que este problema geral estabelece, é possível derivar alguns problemas menores e mais específicos, os quais – estes sim – podem ser devidamente investigados em uma pesquisa como esta. Um destes problemas secundários é, por exemplo, a interpretação de alguns termos significativos que aparecem nos diálogos de Platão. Um deles é o termo “coribântico”. “Coribântico” é um adjetivo derivado do substantivo próprio Coribante. Quem eram os Coribantes?

Os Coribantes eram figuras controversas que aparecem nos mitos e nos ritos gregos¹. Não se sabe ao certo se chegavam a ser *daimones* – ou seja, seres intermediários que estabeleciam uma conexão entre os humanos e os deuses – ou se eram apenas pessoas (mulheres e homens), sacerdotes que cultuavam algum deus. E, fossem eles *daimones* ou sacerdotes, também não se pode determinar com certeza qual deus eles seguiam – se é que seguiam algum. O mais comum é que eles sejam classificados como sacerdotes da deusa Cibele (Reia), mas frequentemente eles também são associados a Dioniso e, não raro, sua prática é posta ao lado – em pé de igualdade – das Bacantes².

¹ Os Coribantes integravam a religião grega antiga, mas eles não pertenciam à religião oficial da cidade, a religião cívica. Os ritos coribânticos são ritos periféricos, pagãos.

² Como veremos, pelo próprio Platão, inclusive.

As práticas dos Coribantes que são idênticas às das Bacantes são ritos, cultos. Os ritos dos Coribantes, assim como os das Bacantes, fazem parte de uma tradição que ficou conhecida como “mistérios”. Compõem estes “mistérios” vários outros ritos e cultos como os que aconteciam em Elêusis para Deméter e Perséfone, os de Dioniso, os Órficos e até os Pitagóricos, por vezes, são incluídos neste rol.

“Mistério” é, entretanto, uma palavra cujo sentido originário temos bastante dificuldade de apreender porque, atualmente, ela tem uma carga semântica bastante carregada pelo modo como foi usada após o Novo Testamento. “Mistério”, para nós, é apenas aquilo que é misterioso, nebuloso, difícil ou impossível de compreender e que, portanto, permanece desconhecido, secreto, oculto. A tradição dos ritos de mistérios gregos já tinha, em alguma medida, este sentido; mas o segredo dos ritos se referia apenas à impossibilidade de compartilhar a experiência com não iniciados. E a impossibilidade se dava por duas razões: 1) porque era proibido, passível de punição e 2) porque não era possível que alguém entendesse o que era dito sem ter passado pela experiência. Mas o segredo podia normalmente se revelar àqueles que faziam os sacrifícios e passavam pelo processo de iniciação ritual.

Como dissemos, os Coribantes integravam esta tradição de mistérios e estavam presentes nos diálogos de Platão. O termo “coribântico” aparece em passagens bastante relevantes e, dependendo da nossa interpretação, – ou seja, quer se atribua um juízo de valor negativo ou positivo a eles – o sentido das cenas pode ser radicalmente alterado. Os Coribantes são mencionados por Sócrates e também por outros personagens platônicos. E o que mais nos chama atenção é que Platão faça uso dessa tradição – ritual, iniciática e quase não-discursiva – para poder justamente descrever e caracterizar certos fenômenos que se dão no exercício filosófico – dialético, discursivo. Este fica sendo, então, o problema específico do trabalho: analisar e determinar o tipo de relação que duas práticas aparentemente tão distintas (como a filosofia e os mistérios) possam manter. E fazemos isto a partir da interpretação das passagens dos diálogos platônicos em que os Coribantes estão presentes.

Para trilhar o caminho de desdobrar este problema, elegemos dois pontos que aparentam estar na intersecção entre a filosofia e os mistérios: a *manía* e a ordem. Assim, dividimos o trabalho em duas partes. Na primeira, tratamos da experiência dos ritos de mistérios – o que eram e como aconteciam – e também falamos brevemente sobre os ritos que provavelmente serviram de modelo para aquilo que os Coribantes faziam em busca da cura e da religação com os deuses. E, na segunda parte, analisamos os conceitos de *manía* e ordem à luz das passagens dos seis diálogos em que os Coribantes são mencionados: *Fedro, Leis, Íon, Críton, Banquete, Eutidemo*.

A *manía* é um conceito grego frequentemente traduzido como delírio ou loucura por falta de outra palavra adequada, mas trata-se de uma ideia mais abrangente, que não se reduz a um estado doentio. *Manía* era o nome dado aos estados de inspiração, de êxtase, de entusiasmo, que pressupunham a aproximação entre os humanos e os deuses. No caso, quando os humanos estavam em estado de *manía*, de inspiração divina, realizavam feitos – magníficos e terríveis – os quais, sem este entusiasmo, por si só, não seriam capazes. Tanto o fazer filosófico quanto a prática ritual compartilhavam desta dimensão e, embora indistintamente praticadas, a filosofia e o mistério só aconteciam, só se consumavam, a partir da *manía*.

Além disso, o ritual iniciático dos Coribantes também aparece nos diálogos para ajudar a descrever certa ordem ou certas etapas que precisam ser seguidas para que a experiência do maravilhar-se e do espanto se complete. Assim como o ritual coribântico, os diálogos ou discursos filosóficos também têm o seu equivalente da fase preliminar, da purificação e da fase principal dos ritos – de acordo com o que defendemos e tentamos demonstrar na segunda parte do trabalho. A purificação (conhecida como “tronismo”) realizada em uma das etapas do ritual coribântico é comparada tanto à erística dos sofistas quanto ao *élenchos* socrático. Entretanto apenas o caminho da dialética filosófica conseguiria, segundo Platão, completar o caminho místico originário que conduz a alma à contemplação da verdade.

Por fim, ao contrário do que tendemos a pensar de início, verificamos que não há um juízo de valor único e definitivo, proferido por Platão, sobre os ritos de mistérios, para

ser supostamente descoberto. Platão não simplesmente rebaixa os mistérios em detrimento da superioridade da filosofia; e também não enaltece os ritos quando não havia razões para tanto. As menções aos mistérios, em geral, e aos mistérios coribânticos, em específico, se alternam entre a crítica e o elogio – velados ou explícitos.

O que vemos nos diálogos, nas passagens em que os ritos coribânticos são mencionados, é a tentativa de se referir a uma atividade ainda incipiente, nova, nascente – a *philosophía* – e, como se dá em toda criação de identidade, esta referência é feita por aproximação e afastamento, mimetizando e se diferenciando daquilo que já está dado e estabelecido. Como os ritos de mistérios já eram práticas comuns e acessíveis ao imaginário grego, Platão se refere a elas, para, a partir da comparação, definir os contornos da filosofia.

Assim, na relação entre a filosofia e os ritos de mistérios, podemos ver, nos diálogos de Platão, resquícios de uma linha divisória ainda apenas rascunhada e mal traçada separando o filósofo do místico. A filosofia nasceu da mesma raiz e cresceu no mesmo tronco da mística (no sentido originário da palavra). Foram só os seus galhos que se ramificaram para lados distintos. Por isso, ao olhar para este nascimento, ainda podemos ver o intercâmbio e a confusão das características destas *maníai*.

PARTE I. MISTÉRIOS

Antes de tudo, é preciso ter em mente que os ritos de mistérios são festivais secretos cuja participação se restringe aos iniciados – uma vez que apenas estes são capazes de entender o que é visto, ouvido e vivido ali. Por isso, é preciso cautela com a pesquisa que se propõe a trilhar este caminho: as informações que escapam do silêncio que guarda os mistérios são, além de escassas, enigmáticas, simbólicas, contraditórias – ou mesmo demasiado simplórias – na visão de quem está de fora. Assim sendo, o que ora tentamos fazer, nesta primeira parte – uma breve tentativa de delinear os contornos gerais dos ritos de mistérios e, de modo específico, dos ritos coribânticos – vai na contramão do que é necessário para verdadeiramente entender o Mistério³: viver, experimentar, praticar. Em outras palavras, “[...] this rapid résumé is not a substitute for experience”⁴.

Depois da mea-culpa, enveredemos por estes campos na tentativa de tentar descrever discursivamente o que não é próprio de ser entendido apenas deste modo.

1. O Mistério dos ritos

Não quero dizer: eu sei bem dele
Mas também não quero dizer: eu não sei dele
Dito indiano

Mistérios são práticas rituais para contemplação do que não pode ser dito: o que não damos conta de falar, mas é o fundamento que comanda a vida (a famosa *arché* – ἀρχή) – o qual estamos todos seguindo quase que sem nem perceber.

³ Grafo “Mistério” em letra maiúscula apenas quando me refiro à experiência do indizível (ἀρρήτα). Quando falo dos “ritos de mistérios”, grafo inicial minúscula. Assim, quando aparecer a palavra “mistério(s)”, seja no singular ou no plural, ainda que não precedida pelo termo “rito”, estou me referindo às práticas dos festivais e às iniciações.

⁴ “[...] este rápido resumo não é um substituto para a experiência” BURKERT, 1987, p. 94 (tradução nossa).

Um rito de mistério conduz à experiência do que é, a um só tempo, inefável e nefando. Inefável porque indescritível, belo, intenso, sublime e, por isso, não pode ser dito, não somos capazes de dizer. E nefando porque horrível, terrível, trágico e não deve ser dito, não devemos e não queremos dizer. O fundamento de tudo que é, que comanda a vida (que ora chamamos *arché*) acolhe igualmente estes dois polos – e brinca e dança com eles – sem a discriminação característica do humano: que tem aversão ao terrível e se apega ao sublime⁵.

Outro nome dado ao fundamento ou princípio que comanda a vida (*arché*) é Sagrado, do latim, *numinoso*⁶. As pessoas costumam buscar pelo Sagrado em diferentes momentos: na hora do desespero e diante do sofrimento, pede-se por ajuda, alívio, libertação; em face do desejo, pede-se por bênçãos, riquezas, sorte; diante do sublime, do Belo, os pedidos cessam e o silêncio arrebatada ante a contemplação numinosa. Ainda, em última instância – mas da melhor forma – o Sagrado também pode ser visto após a conversão do olhar do devoto, em tudo e em todos (tanto no sublime, quanto no terrível⁷) – neste estágio da apreciação do Sagrado, tudo é aceito e contemplado com a visão amorosa capaz de perceber todas as coisas desde a sua origem divina⁸. De forma introdutória, é no meio deste tipo de assunto e de experiência que os mistérios se encontram⁹.

⁵ A respeito dos aspectos inefável e nefando do discurso sobre experiência do Sagrado ver TORRANO, 1995, p. 13-20 e, no mesmo sentido, mas sob os nomes aterrorizante (*tremendum*) e fascinante (*fascinans*), ver OTTO, 2007, cap. 4. Do mesmo modo, nos mistérios antigos, a experiência era pautada pela antítese, pelo movimento entre os extremos de terror e felicidade, escuridão e luz, cf. BURKERT, 1987, p. 93.

⁶ *Numinoso* é um conceito derivado do latim *numen*: "influência, poder, inspiração, força, presença divina", cf. *Oxford Latin Dictionary*, 1968, p. 1202. A palavra *numem*, no entanto, em seu sentido primário, diz o movimento da cabeça que se inclina em sinal de assentimento, de permissão ou ordem para que algo aconteça – de acordo com a vontade e a ordem divina. O conceito de *numinoso* foi trabalhado por Rudolf Otto no livro *Das Heilige*, 1917 traduzido para o português como *O Sagrado*, 2007.

⁷ A presença (e aceitação) do terrível nos mistérios está frequentemente associada ao processo de morte. De acordo com Plutarco *apud* Burkert, a experiência da alma no momento da morte seria semelhante ao processo pelo qual a pessoa passa na iniciação. Há sempre a ênfase nas coisas terríveis que acontecem antes de a alma se maravilhar ao encontrar a luz. Mesmo em Platão, "There is as oblique allusion to terrifying events, *deimata*, preceding the veneration of the divine" BURKERT, 1987, p. 91-93.

⁸ Esta subseção depende das ideias sobre a experiência do Sagrado conforme articuladas, de modo geral, em BURKERT, 1998, ELIADE, 1957 e OTTO, 2007.

⁹ "In religious terms, mysteries provide an immediate encounter with the divine. [...] In psychological terms, there must have been an experience of the 'other' in a change of consciousness, moving far beyond what could be found in everyday life" BURKERT, 1987, p. 90.

Tendo em mente o ponto de partida (e de chegada) da experiência dos mistérios – o Sagrado –, passemos à forma que esta busca assume: o rito. O rito – ou culto – é o modo como se dá a prática dos mistérios antigos para afinar e direcionar o olhar em direção ao Sagrado. Se considerarmos que o ritual pode assumir dois formatos, a iniciação ou a repetição, os mistérios seriam um ritual de iniciação¹⁰. A iniciação é um evento isolado na vida do iniciado. É uma experiência única, porém extraordinária e completamente transformadora, que, como um choque, é capaz de mudar a estrutura da *psique* de alguém¹¹. A repetição, ao contrário, é o fazer contínuo, ritmado e gradual geralmente conectado aos ciclos na natureza e/ou do calendário humano. Apesar da diferença, tanto a iniciação quanto a repetição se colocam a serviço da memória¹², uma vez que, com elas, as pessoas são levadas a entenderem o que, em alguma medida, já sabem, mas querem e precisam se lembrar. E a prática ritual é o que exercita (ou limpa) a visão para que a lembrança apareça.

Para traçar linhas bastante gerais – e, portanto, imprecisas – nas diversas tradições surgidas ao longo da história que se denominam *místicas*¹³, a lembrança (ou reminiscência) tem o papel de “promover” a comunhão entre o humano e o divino e de me fazer enxergar a Verdade da não-separação entre mim e o todo. Promover, entre aspas, porque comunhão não é algo que precisa ser promovido, pois ela desde sempre já se deu. A única coisa que

¹⁰ É por isso que BURKERT, 1987, p. 07 diz que os mistérios antigos não se confundem com outras tradições místicas, como o Yoga e a meditação, por exemplo; pois a mudança do estado de consciência nestas se dá de modo lento e gradual, pela repetição cotidiana, enquanto naqueles a mudança da consciência acontece de modo abrupto, como experiência única e privilegiada. USTINOVA 1992-1998, p. 513, no entanto, atenta para o fato de que até mesmo estas iniciações antigas precisavam ser repetidas de tempos em tempos para surtirem efeito sobre a saúde mental dos iniciados: “A person who experiences possession trance more frequently can undergo the ceremony with less disturbance, and with more control over the process. This observation emphasizes for the maintenance of their mental health, as well as the order of the ceremonies”.

¹¹ Uma analogia possível, embora imprecisa, seria entre a iniciação dos mistérios e o *páthos* do filósofo – o espanto (τὸ θαυμάζειν) experimentado no caminho filosófico. Sobre a experiência dos maravilhamento como princípio da filosofia em Platão, ver ENGLER, 2011.

¹² Sobre o papel da memória e da lembrança nos mistérios antigos, BURKERT, 1987, p. 46 diz que “It is true that *mystai* were urged to ‘remember’ their initiation, they learned those *symbola* or *synthemata* that bore cryptic testimony to their full initiation and even kept material tokens of these at home.” Ainda, é dito no Hino Órfico para Mnemosine (76): “Awaken in the *mystai* memory of the holy *telete*”.

¹³ Tais como Zen, Hesicasmo, Yoga, Sufi, misticismo cristão, misticismo hindu, misticismo judaico, etc.

precisamos é nos lembrar dela e desfazer o véu da ilusão que nos faz acreditar que estamos/somos seres separados e individuais.

Visando promover esta lembrança, o rito não fala pelo pensamento lógico-discursivo, “racional” em um sentido mais estrito. O rito fala principalmente pelos símbolos e emoções¹⁴ a que as práticas, gestos e palavras remetem¹⁵. Assim sendo, o sentido dos ritos não é da ordem subjetiva e individual, o sentido é sempre compartilhado e coletivo. É o compartilhamento dos sentimentos coletivos e símbolos que fazem um rito de mistério ser e acontecer¹⁶.

Os estados em questão – que predominam nos ritos de que iremos tratar¹⁷ – são o êxtase¹⁸ e o entusiasmo. Diz-se que estes estados são característicos da experiência mística

¹⁴ Este apelo emocional dos ritos pode ser ilustrado com uma passagem do livro X da *República*, na qual Sócrates está explicando porque a imitação que fazem os poetas (μίμησις) justifica que uma cidade bem governada não os receba. Sócrates diz que a imitação poética é uma prática que desperta e desenvolve, para além da medida, a parte irascível da alma: “a parte que nos leva à recordação dos sofrimentos e aos gemidos e que nunca se sacia deles, [...] irracional (ἀλόγιστόν), preguiçosa (ἀργόν) e propensa à cobardia [sic.] (δειλίας φίλον)”. Essa parte irascível (emocional) da alma é fácil de imitar, porém um caráter tranquilo e sensato (τὸ δὲ φρόνιμὸν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος) é difícil de ser imitado e, quando o é, raramente pode ser entendido – sobretudo em festivais (πανήγυρις)” (*Resp.* 604e). Na nota 26, da p. 469, a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira associa esses festivais e a palavra πανήγυρις aos festivais dramáticos nos quais se representavam as tragédias, especialmente as Grandes Dionísias. Desse modo, dada a proximidade entre os ritos e tais festivais, por analogia, é possível entender que Platão observava este apelo emocional desmedido dos festivais (πανήγυρις) também nos ritos de mistérios.

¹⁵ “An origin for the rituals themselves was sought, for the most part without discussion, in primitive thought or imagination. In recent times, the tendency is more to regard rituals as na iniatially autonomous, quase-linguistic system alongside and prior to the spoken language.” BURKERT, 1985, II.

¹⁶ BREMMER, 2014, p. XII, questiona a nossa presunção de crer que somos capazes de saber e de falar sobre o que as pessoas viam e viviam nos mistérios gregos antigos. Nas palavras dele: “what does ‘experience’ mean in this case? Did people have all and always the same experience? How do we know their experience?”. Consideramos a importância de esse questionamento ser colocado de modo reflexivo e frequente – até para manter a sanidade da pesquisa. No entanto, acreditamos que ele não deva servir para anular a pesquisa, mas apenas para que reconheçamos nosso lugar e nosso limite. Nesse sentido, concordamos com BURKERT quando ele diz que é aqui – no falar e no viver a experiência dos mistérios – que a pesquisa acadêmica objetiva encontra suas barreiras intransponíveis. Segundo BURKERT, 1987, p. 90-91, no melhor dos casos, nós, pesquisadores acadêmicos, não passamos de abelhudos, intrometidos (*eavesdropper*) e, citando Dio Crisóstomo, nós somos, no máximo, serventes dos mistérios, não místicos: “The gap between pure observation and the experience of those involved in the real proceedings remains unbridgeable. Who can tell what the experience is like without having undergone days and days of fasting, purifications, exhaustion, apprehension, and excitement?”.

¹⁷ No caso, como será explicado adiante, nos mistérios de Dioniso e dos Coribantes.

¹⁸ Cf. PETERS, 1974, p. 17 e 68, algumas das possíveis traduções para o termo filosófico grego *ékstasis* são “sair de, êxtase, união mística”. Além disso, uma das formas de se conhecer o *ágnostos*, que é o “desconhecido, não-cognoscível” – o princípio supremo transcendente – é “d) por união mística (*ekstasis*)

porque surgem quando se dá o reconhecimento – quando, de repente, alguém se dá conta – da sua comunhão com o divino.

Êxtase vem do grego ἔκστασις, “estar fora” e indica um movimento de saída. De onde para onde? Saída de mim ou de certa ideia que eu tenho de mim. Saída do que eu acho que eu sou para habitar (ainda que momentaneamente) o numinoso e dar de cara com o indizível¹⁹. Êxtase é o estado característico da união mística, do reconhecimento da Verdade, de quem nós somos de verdade; é uma das formas de “conhecer” o desconhecido e comungar com ele; é o estado momentâneo em que a ilusão de separação se desfaz e podemos ver que não somos o sujeito individual e separado que cremos que somos²⁰.

Entusiasmo, *enthousiasmós* vem do grego ἔν-θεος, “em-deus” e indica o movimento de entrada. Entrada onde? No lugar fora disso que habitualmente eu entendo como sendo “eu”. Entusiasmo é estar no deus, habitar um deus. E isto acontece quando nos deixamos, nos entregamos para sermos tomados, possuídos, inspirados²¹. Na saída de mim para entrar em um deus, eu preciso me abandonar, me largar, me deixar, relaxar da tensão que me segura ao que eu acho que eu sou, ao que eu acho que preciso segurar para manter a falsa impressão de que eu estou controlando o que foge, absolutamente, do meu controle²². Tal tensão é oriunda do apego a uma certa ideia que eu tenho de mim e da qual

[sic.], de acordo com Platão em *Symp.* 210e-211a e também para a experiência pessoal de Plotino relatada por Porfírio em *Vita Plot.* 23.

¹⁹ “‘I came out of the mystery hall feeling like a stranger to myself’ – this is a rethor’s description of the experience at Eleusis.” BURKERT, 1987, p. 90.

²⁰ Sobre êxtase em Plotino “As coisas ficam mais simples tendo em vista a teoria da união com o Um: a experiência mística é ἔκστασις porque é uma saída do estado normal, no qual a alma não vive mais sua vida ligada ao sensível e ao pensamento discursivo, nem mesmo a vida noética do Intelecto, mas a vida do próprio fundamento de todas as coisas”. BRANDÃO, 2007, p. 78.

²¹ *Enthousiasmós* é “divina habitação interior, possessão” e *entheos* é “posseço de um deus”. Segundo PETERS, 1974 p. 74 e 138-139, os gregos antigos sabiam que a possessão (*enthousiasmós*) era um estado não-racional e ligavam-na à loucura (*mania*). Sobre isto, ver a parte II deste trabalho.

²² Uma explicação contemporânea para este fenômeno que transita entre a experiência religiosa e os estados alterados de consciência – já observado pelos gregos – encontra-se em HUXLEY, 1954: “The literature of religious experience abounds in references to the pains and terrors overwhelming those who have come, too suddenly, face to face with some manifestation of the *Mysterium tremendum*. In theological language, this fear is due to the incompatibility between man’s egotism and the divine purity, between man’s self-aggravated separateness and the infinity of God”. É atribuída a Huxley, inclusive, a invenção da noção de uma “filosofia perene” que abarcaria a Verdade universal e transcendente presente em todas as religiões. No entanto, a ideia de uma “filosofia perene” ou eterna foi cunhado por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

eu preciso me libertar para poder “entrar em deus”, estar em deus, para que se dê a comunhão entre meu estado humano e o estado divino²³.

Há quem considere estes estados (de êxtase e de entusiasmo) como suprarracionais, os quais permitem conhecer e chegar a lugares onde a razão, sozinha, não alcança²⁴. E há quem acredite que se tratam de estados irracionais – infrarracionais – aos quais a razão precisaria descer para dar conta de conhecer a totalidade²⁵. Fato é que, de uma forma ou de outra, tais estados são importantes porque proporcionam certa experiência que pode conduzir à Verdade independentemente do lugar que ocupem em relação ao que foi escolhido para ser o ponto de localização de nós em nós mesmo (e que chamamos como “razão”), ou seja, independentemente de ser uma experiência supra ou infrarracional²⁶.

Rito, no entanto, é uma palavra genérica que pode abarcar significados múltiplos. Nem todos os tipos de rito guardam tal relação umbilical com o Sagrado, como é o caso de um simples rito jurídico, por exemplo. Apesar disso, tudo o que é feito no modo de um ritual, com elevado grau de preparação e de atenção, consegue preservar seu grau de importância. E fato é que, daquilo que se faz como um ritual, costuma-se dizer: “isto, para mim, é sagrado”.

Um rito ou ritual é composto por ações, gestos e palavras²⁷. Ritos são cerimônias. As sociedades costumam ter ritos para marcar a importância dos principais acontecimentos

²³ Isto que tentamos descrever aqui é o que caracteriza, de modo bastante genérico e, portanto, impreciso, a experiência mística. Como dissemos acima, na nota 11, há vários exemplos e testemunhos disto em diversas tradições. DODDS, 2002, p. 272-273, falando sobre o menadismo (as dançarinas de Dioniso), diz que as bacantes “eram mulheres cuja personalidade humana havia sido substituída por outro tipo de personalidade” e que “as provas são muito insuficientes e a natureza da mudança operada não é nada clara. Há, entretanto, fenômenos paralelos em outras culturas que podem nos ajudar a compreender”.

²⁴ Por exemplo, Fílon de Alexandria, para quem Deus, sendo suprarracional, é alcançado pelo êxtase. De acordo com GODWIN, 1981, p. 31 e GOODENOUGH, 1962, cap. VII.

²⁵ Sobre a importância dos fatores não-rationais (irracionais, infrarracionais) na experiência e no comportamento humano segundo os gregos, ver DODDS, 2002. Seguindo esta linha de pensamento, o êxtase, o ir para fora de si mesmo, é mergulhar no subconsciente.

²⁶ A afirmação do sentimento como meio privilegiado de manifestação do Sagrado encontra-se em OTTO, 2007, Prefácio.

²⁷ Diz-se que os rituais de mistérios antigos, sobretudo os mistérios Eleusinos, eram compostos por três estágios: “*drômena*” - coisas feitas -, “*legómena*” - coisas faladas - e “*deiknymena*” - coisas reveladas. A ver VERNANT, 2009, p 73. “Essa subversão interior, de ordem afetiva, era obtida por *drômena*, coisas

da vida: nascimento, batismo, casamento, morte. Nos ritos de culto aos deuses, executa-se ações com a intenção de *religare* (donde a origem da palavra religião), religar o humano ao divino²⁸. Por isso, este tipo de rito pode também ser chamado de culto – e, em alguns casos, até de religião²⁹, no sentido habitual do termo – ou seja, designando expressões coletivas de adoração a uma divindade.

Tais ritos ou cultos, então, são exercícios de devoção, de reconhecimento do caráter divino de um fato, acontecimento ou experiência que comumente nos escapa ou nos

encenadas e imitadas, por *legómena*, fórmulas rituais pronunciadas, e por *deiknymena*, coisas mostradas e exibidas”.

²⁸ É controversa a etimologia que associa a palavra moderna “religião” com o verbo latino *religare* – religar, atar, apertar, ligar bem. Muitos dizem ser esta uma relação etimológica de origem popular, imprecisa e falsa. Os que argumentam neste sentido defendem que a verdadeira origem da nossa palavra “religião” se encontra em outro verbo latino: *relegere* – reler, visitar, retomar o que estava largado. Assim, enquanto o verbo *relegere* dá a ideia de que a religião é um fazer com atenção, respeito, reverência e cuidado, o verbo *religare* dá a ideia de que o humano há de ser ligado novamente, conectado mais e melhor, preso de forma segura e justa ao divino para poder viver bem e ter uma vida com sentido. Estes são os dois caminhos etimológicos que podem ser traçados para a palavra “religião” de acordo com AZEVEDO, 2016, p. 90. Ainda, segundo ele, o verbo latino *religare* foi proposto por Lactâncio como origem da palavra *religio* a partir das práticas cristãs e o verbo *relegere* foi proposto por Cícero ao observar as práticas de cultos e ritos pagãos romanos antigos. Ver também CICERONE, 1998, p. 214; LUBOTSKY, v., p. 341 e PRANDI, 1987, p. 256-7.

²⁹ Há um longo debate na literatura sobre o uso da palavra “religião” para designar os mistérios. BREMMER, 2014, Prefácio, diz que a pesquisa em torno dos mistérios antigos floresceu no século XIX, na Alemanha, por razões ideológicas. Segundo ele, o princípio deste interesse se deu entre o final do século XVIII e começo do século XIX devido a um debate entre católicos romanos e protestantes sobre a Última Ceia (Santa Ceia – que é um banquete) de Jesus Cristo com seus apóstolos. Foi nesta época que surgiu, no alemão, a palavra *Mysterienreligion* ou *Mysterien-religion* e formou-se uma corrente de pesquisa que buscava enxergar no cristianismo uma relação de continuidade com os ritos pagãos antigos, incorporando várias de suas práticas. REITZENSTEIN, 1910 com *Hellenistic Mystery Religions* e CUMONT, 1911 com *The Oriental Religions in Roman Paganism* foram os pioneiros no estudo e acreditavam que os mistérios eram expressão de uma espiritualidade oriental de forma helenizada. Na década de 80, as posições de REITZENSTEIN e CUMONT foram criticadas e sobrepostas. BURKERT, 1987, diz que o estudo em torno dos ritos antigos começou no século XX, motivado pelo interesse na emergência do cristianismo, sob o título de “Religiões de Mistérios da Antiguidade Tardia”. BURKERT liderou a destruição de alguns estereótipos em torno dos ritos de mistérios e refutou teses dos dois pioneiros. Sinteticamente, as teses refutadas e, respectivamente, as teses que as substituíram foram as de que a) os mistérios eram fenômenos tardios – não, a maioria data do período arcaico; b) os mistérios têm origem, estilo e espírito oriental – não, seguem modelo de Elêusis e Dioniso; c) os mistérios são altamente espiritualizados e precursores do cristianismo – não, a atitude religiosa pagã é realista e prática, por isso, não se pode falar nem que eram ‘religiões’, mas sim ‘cultos’. Assim sendo, de acordo com BURKERT, os ritos de mistérios não podem ser chamados de religiões, eles são, no máximo, cultos e tampouco têm origens orientais. “Thus the use of the term ‘mystery religions’, as a pervasive and exclusive name for a closed system is inappropriate”, BURKERT, 1987, p. 10. Apesar desta discussão, fato é que, por mais simples que fossem tais rituais, neles já se encontravam os indícios das atitudes que serviram de base para as religiões posteriores mais complexas.

passa despercebido. Enquanto composto por ações, gestos e palavras, ritos são exercícios espirituais completos, que envolvem o movimento do corpo, a fala e o pensamento³⁰.

Pode-se dizer também que os ritos são práticas para lembrar de um mito, de um símbolo, para atribuir e manter o significado de determinado acontecimento e repassá-lo às gerações futuras. No entanto, há ritos que sequer têm mitos para explicá-los. Então, será que os ritos são executados para lembrar dos mitos ou será que os mitos são inventados para explicar ritos que já existem³¹? Não temos esta resposta; talvez porque a origem dos ritos e dos mitos seja tão profunda que não conseguimos acessá-la – pelo menos não da maneira como habitualmente tentamos entender as coisas³². Apesar disto, os rituais estão, junto dos mitos, na origem da religião – e também da filosofia.

Os mistérios, neste sentido, eram um tipo de ritual pagão grego antigo cuja execução era oferecida a algum aspecto do divino, para que os humanos pudessem, ainda que momentaneamente, se lembrar e comungar, compartilhar, participar dele. Tais rituais ocorriam não como parte da religião cívica grega (não eram realizados por toda a *pólis* nem estavam diretamente vinculados às religiões oficiais), eram “extra cívicos”, aconteciam de modo periférico, como ritos esparsos junto a grupos menores de pessoas – no caso de alguns ritos, geralmente mulheres³³.

Segundo a definição de Walter Burkert: “Mistérios eram iniciações rituais de caráter voluntário, pessoal e secreto que visava uma mudança da mente por meio da

³⁰ Sobre a classificação dos exercícios espirituais como físicos, discursivos e mentais, ver HADOT, 1999, cap. 09. Uma explicação para o abandono dos *dromena*, das coisas feitas, dos exercícios espirituais físicos em nossa tradição europeia-ocidental pode ser encontrado em BURKERT, 1987, p. 73, como consequência do aumento da elaboração intelectual do pensamento. Segundo ele, os *logoi* presentes nos mistérios podem ser divididos em três níveis: mito, alegoria e metafísica – evoluindo respectivamente do pensamento Homérico, para o Pré-socrático e chegando ao estágio Platônico. Se esta linha evolutiva for vista como um aumento da elaboração intelectual, o contato com a prática dos mistérios declina até encontrarmos, na metafísica de Platão, apenas *logos*, sem nenhum ritual (*dromena*) correspondente.

³¹ BOWDEN, 2009, p. 32, chama atenção para o senso-comum de considerarmos que os mitos são chaves para interpretar os ritos e questiona: mas e onde não há mito, onde os deuses nem têm nomes para ter uma história vinculada a eles, o que explica o rito? Este é o problema dos ritos da Samotrácia, por exemplo.

³² DODDS, 2002, p. 272, se referindo a Diodoro, diz que “um ritual é normalmente mais antigo que o mito pelo qual o povo procura explicá-lo, e possui raízes psicológicas mais profundas”.

³³ Até mesmo por isso, hoje há muitas interpretações que associam dos ritos pagãos antigos à dimensão do que chama de Sagrado Feminino, como POLLACK, 1998.

experiência do sagrado”³⁴. Assim, conforme já foi dito acima, quando se fala em ritual de mistério, está-se falando em um ritual de iniciação, ou seja, em uma cerimônia que serve para iniciar ou introduzir alguém em determinada experiência até então por ela desconhecida (ou apenas esquecida). Por isso, quando dizemos “ritos de mistérios” entenda-se “ritos de iniciação”.

Há vários exemplos de ritos de iniciação: os ritos de passagem da infância para a fase adulta, de consagração de figuras de autoridade como padres ou reis, de admissão em sociedades secretas, etc. A iniciação, no caso dos mistérios, é um evento que muda a relação entre a pessoa, o iniciado, e um deus ou deusa. Experimentar, contemplar, ver o Sagrado muda a pessoa, muda a *psiqué* da pessoa.

Diz-se que um ritual de mistério é um ritual de iniciação também por razões etimológicas, pois o termo grego que primeiro surgiu para designar estes cultos pagãos, *mystéria* (μυστήρια), no neutro plural, foi traduzido para o latim como *initia* – a origem da nossa palavra iniciação. O substantivo neutro plural *mystéria* (μυστήρια), o verbo *myein* (μυεῖν) e o substantivo singular *mýesis* (μύησις) foram respectivamente traduzidos para o latim como *initia*, *initiare*, *initiatio*³⁵.

Foi apenas o substantivo neutro declinado no singular *mystérion* (μυστήριον) – de origem mais tardia – que se vinculou ao nosso substantivo “mistério” e ao nosso adjetivo “misterioso” com os seus atuais significados: secreto, oculto. Isto porque este substantivo singular (*mystérion*) é derivado do verbo *μύω* (fechar os olhos, calar a boca) e não servia, como o substantivo plural (*mystéria*), para dar nome às iniciações eleusinas³⁶. Além disso, o verbo *μύω* apresenta a mesma forma infinitiva (μυεῖν) que os verbos *μυάω* (comprimir os lábios) e *μυέω* (iniciar nos mistérios)³⁷, indicando a origem comum entre a iniciação nos mistérios antigos e a ação de se calar, de fechar os lábios seguindo a ordem de não falar

³⁴ “Mysteries were initiation rituals of a voluntary, personal, and secret character that aimed at a change of mind through experience of the sacred”. BURKERT, 1987, p. 11.

³⁵ A etimologia traçada aqui baseia-se em BURKERT, 1987, p. 07 e BREMMER, 2014, p. VII.

³⁶ Referente a Elêusis, onde acontecia o primeiro rito de mistério de que se tem notícia. Ver, adiante, sessão 1.2 a).

³⁷ As traduções das palavras em grego seguem LIDDEL & SCOTT, 1996, p. 1150, 1156 e 1157; MALHADAS, 2008, v. 03, p. 185 e 187.

da experiência com não iniciados³⁸ – seja pela impossibilidade de a experiência ser transposta para a linguagem; seja pela impossibilidade de, ainda que dita, ela ser entendida por quem não viveu o Mistério.

Já o adjetivo místico (μυστικός), em sua origem, estava atrelado à experiência dos mistérios e servia para designar a cerimônia de iniciação mística (μυστική) ou alguém que se iniciava nos mistérios e, por isso, tornava-se um *mistikós*. Esta palavra, no entanto, foi tendo seu significado alterado e lapidado ao longo dos séculos pois foi objeto de constante apropriação pelos autores platônicos e cristãos. Segundo Burkert, “Foi somente por meio de um complicado desenvolvimento de metáforas platônicas e cristãs que a palavra *mistikos* finalmente adquiriu seu significado, aparentemente não antes dos escritos de Dioniso Areopagita”³⁹.

Este significado moderno da palavra “mistério” como sinônimo do que é oculto, obscuro, secreto, segundo os historiadores, data do Novo Testamento⁴⁰. E embora seja necessário dizer que os mistérios eram “mistérios” também neste sentido – pois eram secretos – isto não é suficiente para defini-los. Existem muitos cultos secretos que não são mistérios⁴¹.

Outros dois adjetivos que aparecem atrelados aos mistérios e à experiência mística (no sentido originário do termo) são ἀπόρρητα – que pode se referir tanto ao que foi esquecido quanto ao que não deve ser dito – e ἀρρήτα – que é o indizível, o desconhecido, o horrível, o que não pode ser dito⁴². Ambos apontam para impossibilidade de falar e para o dever de não se falar sobre a lembrança que os mistérios promoviam⁴³.

³⁸ Entre os versos 476 a 482 do *Hino Homérico a Deméter*, diz-se “para cuidar dos ritos sagrados e mostrar todos os rituais secretos, / para Triptolemo e Políxeno e também Diócles, / sagrados, os que é proibido negligenciar, deixar de lado, / ou falar (τά τ' οὐ πως ἔστι παρεξ[ίμ]εν οὐ[τε] πυθέσθαι, οὐτ' ἀχέειν): pois tão grande é a reverência às deusas, que previnem a fala. / Feliz aquele entre os homens que a terra habitam que os viu, / pois os não iniciados, os que não participam, nunca igual / lote têm, mesmo desaparecendo nas trevas nevoentas.” Tradução para o português de CARVALHO, 2019.

³⁹ BURKERT, 1987, p. 07 (tradução nossa).

⁴⁰ De acordo com BREMMER, 2014, p. VII e BURKERT, 1987, p. 07.

⁴¹ O exemplo de BURKERT, 1987 é a maçonaria.

⁴² Cf. LIDDEL & SCOTT, 1996, p. 1150, 1156 e 1157; MALHADAS, 2008, v. 03, p. 117 e 131

⁴³ Sobre isso, numa distinção entre misticismo primitivo e misticismo filosófico, BURKERT, 1987, p. 69 diz que: “Is it not true that the mysteries were ‘unspeakable’, *arrheta*, not just in the sense of artificial secrecy utilized to arouse curiosity, but in the sense that what was central and decisive was not accessible to

Mas, ainda que houvesse tal proibição de falar dos mistérios para os não-iniciados, a violação do segredo, de qualquer forma, não poderia se consumir porque, se dito em público, o mistério sequer seria entendido e acabaria parecendo algo banal e insignificante⁴⁴.

E, por último, outra palavra bastante comum no contexto antigo dos mistérios é τελετή, que pode ser traduzida tanto por “rito” quanto por “iniciação” ou “festival”. O verbo τελεῖν, “realizar”, “celebrar”, “iniciar”, serve para identificar qualquer tipo de culto ou ritual, pois é uma palavra mais genérica que, quando associada a algum deus ou deusa acaba indicando o ritual de mistério realizado em nome dele ou dela, como no caso da expressão Διονύσωι τελεσθῆναι, que “significa ser iniciado nos mistérios de Dioniso”⁴⁵.

Como vimos, os ritos de mistérios eram processos de iniciação que colocavam as pessoas diante do Sagrado. Uma das faces deste processo – a mais elementar e simples delas – pode ser melhor entendida e exemplificada pelo paralelo com as “religiões votivas”⁴⁶. Religiões votivas eram práticas religiosas arcaicas que se concentravam em fazer promessas e votos aos deuses com a intenção de que eles atendessem às necessidades das pessoas. Neste caso, as pessoas queriam ou se livrar de algum sofrimento ou conseguir adquirir bens e riquezas.

verbalization? There is an ‘unspeakable *sympatheia*’ of the souls with the rituals, Proclus states, and much older is the well-known pronouncement of Aristotle that those undergoing mysteries (*teloumenoi*) should not ‘learn’ (*mathein*) but should ‘be affected’, ‘suffer’, or ‘experience’ (*pathein*)”. A relação do indizível com a experiência e o aprendizado será melhor explorada na parte II do trabalho.

⁴⁴ “Um mistério não deve ser traído, mas ele não pode realmente ser traído porque, se dito em público, pareceria insignificante” BURKERT, 1987, p. 09 (tradução nossa). Ilustrando esta afirmação, BURKERT, 1987, p. 90, traz o exemplo de Diágoras de Melos, que violou o segredo de Elêusis e contou para todos nas ruas: o que fez o segredo parecer viu e desimportante.

⁴⁵ LINFORTH, 1944-1950, p. 160, pensa ser um equívoco a tradução do verbo τελέω como “iniciar”: “The common translation of the Greek τελεῖν by the English ‘initiate’ is fundamentally misleading”. BURKERT, 1987, p. 09, esclarece, no entanto, que, embora as palavras da família de τελετή sejam demasiado genéricas para se referir aos mistérios, quando associadas ao nome de um deus ou deusa, acabavam indicando a iniciação naqueles mistérios: “It is evident that this word family is much more general in meaning; usually it does not suffice to identify mysteries proper, but can be used for any kind of cult or ritual. Such a term becomes specific, however, when used with a personal object and with a god's name in the dative: to perform a ritual on a person for a specific god is the same as to ‘initiate’ this person; *Dionysoi telesthenai* means to be initiated into the mysteries of Dionysus.”

⁴⁶ Sobre “votive religions” ver BURKERT, 1987, *Personal Needs in this Life and after Dead*.

Em situações de medo, desespero – quando há doença ou guerra – pede-se ajuda para os deuses. Diante do sofrimento, procura-se por libertação pedindo a intervenção divina (que é, como dito acima, a forma mais elementar de devoção ao Sagrado). É necessário um ato de fé (πίστις) para fazer o pedido, a promessa, assim como é necessário oferecer sacrifícios aos deuses para dar mais força ao pedido e provar a necessidade que o devoto tem de obter salvação, libertação (σωτηρία). Pode ser que, depois de tudo, haja a experiência do sucesso, da paz – mas também pode ser que não. Quando há sucesso, pode-se fazer oferendas aos deuses, em agradecimento, ou fazer uma renúncia especial – uma perda limitada no interesse de um ganho maior. Em alguns textos, encontram-se pedidos de saúde, riqueza, um bom ano, uma boa sorte no mar e, em geral, uma vida prazerosa, com uma morte tardia⁴⁷. A prática de promessas pode ser vista como uma das principais estratégias humanas para lidar com o futuro, mas acrescentamos que, dentre tais estratégias, podia-se encontrar a tentativa de controlar o poder destruidor do futuro aliando-se ao poder dos deuses.

A despeito deste fenômeno religioso originário das religiões votivas – que é o chão onde nascem e crescem os cultos de mistérios – há, ainda, outra face da prática iniciática ritual, outros tipos de *teletai*: as danças extáticas, de êxtase⁴⁸. Estas danças eram responsáveis por curar os delírios humanos⁴⁹. Nelas, entretanto, não temos um pedido de intervenção supernatural, é a realidade do sofrimento humano, oriundo de traumas do passado ou dos antepassados, – que impregnam na pele e turvam a visão – que são tratados

⁴⁷ Estes pedidos se referem a alguns cultos de Dioniso, cf. BURKERT, 1987, p. 18.

⁴⁸ Modernamente, diz-se que estas danças se assemelham a “terapias psicossomáticas”. A comparação é estabelecida por BURKERT, 1987, p. 19. E não é difícil encontrar outros historiadores relacionando as coisas feitas nos ritos de mistérios a dimensões da psicanálise e da psicologia (cf. DODDS, 2002 e BERNABÉ, 2021). Contudo, precisamos fazer a ressalva de que há uma diferença crucial e insuperável entre a experiência dos mistérios antigos e a experiência psicológica moderna: enquanto esta se fundou, quase sempre, no ateísmo e na laicidade, aquela só nasceu e cresceu porque fundada e direcionada para a busca do sagrado, do divino, da *arché*.

⁴⁹ Cf. PLATÃO, *Phdr.* 244d, ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν. Os rituais são realizados como uma forma de curar “doenças e provações as mais graves, as que por antigos ressentimentos de alguma parte advindas se instalam em certas famílias”. A palavra ora traduzida como ressentimento é μήνιμα: ódio, cólera culpa. Esta passagem do *Fedro* dá a entender que certos padrões emocionais herdados dos antepassados eram purificados com os ritos.

pelo delírio divino a que o ritual conduz⁵⁰. O indicativo de sucesso nesses rituais é um “se sentir melhor agora” ou “escapar do mal e encontrar o melhor”⁵¹. Para tanto, com frequência se observa uma irrupção, um afloramento, uma erupção, um rompante de forças emocionais reprimidas.

Uma função similar do ritual envolvendo Cibele [os chamados ritos coribânticos] é indicado pelos comentários muito discutidos de Aristóteles sobre ‘purificação’, *katharsis*, a qual traz alívio por meio de emoção violenta”. [...] “‘Todos que usam esses ritos’ Aristóteles escreve a respeito da cura catártica, ‘experimentam alívio misturado com diversão’⁵²

A purificação – limpeza, expurgação, libertação – tem o poder de promover a cura de sofrimentos guardados, de marcas ou memórias do passado armazenadas no corpo. O verbo grego que diz purificar, limpar, purgar é *kathareín* (καθαρεῖν), que está na origem da nossa palavra *catarse*. O catártico é aquilo que purifica, limpa, liberta. Mas do que é preciso se purificar⁵³? Das memórias, do peso de traumas e de emoções passadas, guardadas, reprimidas onde sequer conseguimos acessar em um estado mental ordinário⁵⁴.

Podemos dizer, então, que, apesar do objetivo comum (a libertação, σωτήρια), as duas faces da iniciação ora expostas – as promessas votivas e as danças extáticas – divergem quanto ao meio e ao tempo de buscar alívio para o sofrimento. De um lado, há pedidos e oferendas aos deuses para obter sucesso no futuro, de outro, oferece-se o movimento do próprio corpo, no presente, a dançar conforme a música, para ser tomado e

⁵⁰ O termo “delírio” usado aqui é uma tradução bastante limitada do conceito grego de *manía*. Sobre isto, ver a segunda parte deste trabalho.

⁵¹ BURKERT, 1987, p. 19.

⁵² BURKERT, 1987, p. 19.

⁵³ Um lado mágico sobre a cura prática encontra-se em PLATÃO, *Phdr.* 244d: sofrimentos causados por alguma causa antiga de μήνυμα (ver nota 46), ações terríveis do passado cujos poderes de destruição ainda estão ativos (por exemplo, espíritos ancestrais – um modo muito comum de explicar doenças e depressões no leste próximo e na Grécia arcaica). A cura ameniza a inveja e ira dos mortos e, conseqüentemente, faz os vivos se sentirem melhor e mais felizes também. Assim são as purificações destes festivais, as quais se dizem boas tanto para os vivos quanto para os mortos, de acordo com BURKERT, 1987, p. 24. Além disso, também em *Resp.*, 365a é dito que “[...] isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam”.

⁵⁴ É importante manter isto em mente porque na segunda parte mostraremos a analogia que há entre estas práticas e o *elenchos* no caminho filosófico de Platão.

curado na catarse. No entanto, ambos permanecem como atos de fé cujo intuito é ver atendidas necessidades e demandas pessoais.

De um modo geral, os mistérios se davam na forma de festivais, de festas sazonais ou anuais. Ali ocorriam diversas ações, diversas “coisas feitas”: danças ou “movimentos ritmicamente repetidos” junto ao canto de hinos – χορός⁵⁵; procissões, cortejos – um grupo de pessoas caminhando juntas para algum lugar, o que era chamado de πομπή; coleta de presentes, de oferenda aos deuses; representações teatrais com o uso de máscaras; bebidas; banquetes; competições; jogos; dentre outros.

Mas o que faz uma simples ação – como uma caminhada, por exemplo, ou uma dança – deixar de ser cotidiana, banal e se tornar sagrada, um rito⁵⁶? As ações abandonam seu caráter cotidiano, ordinário, automático e constituem rituais religiosos na medida em que se viram em direção ao divino, ao Sagrado, a fim de contemplá-lo. É preciso que se tenha certa intenção de fazê-lo – porém, embora a intenção seja essencial, ela não é garantia de que a contemplação se dê.

O divino, neste caso, é o extraordinário: é aquilo que não somos, que não controlamos, mas que, vez ou outra, podemos sentir que nos toma e nos perpassa, nos ultrapassa e nos põe a fazer coisas as quais, de outro modo, não seríamos capazes. Ou será que divino e Sagrado é o que já somos, que sempre somos, mas que, devido a um vício em nosso olhar, só conseguimos perceber de vez em quando – e extraordinária é nossa apreensão do divino e não a presença dele?

Curiosamente, podemos notar uma interessante contradição nestas práticas que visam o extraordinário. Muito embora a intenção de ascensão ao Sagrado esteja presente, tal objetivo só pode se consumir quando, justamente, ele abandona o protagonismo da

⁵⁵ “as danças rituais fornecem uma experiência religiosa que parece mais satisfatória e convincente do que qualquer outra... É com os músculos que eles mais facilmente obtêm um conhecimento do elemento divino” HUXLEY *apud* DODDS, 2002, p. 273. E “segundo um sábio maometano ‘aquele que conhece o poder da dança habita Deus’”.

⁵⁶ STERN, 2019, p. 52, diferencia um ritual de um hábito, dando a seguinte resposta a esta questão: “While a habit and a ritual are closely related, a ritual is something that we do with awareness, or is something that helps to generate awareness, while a habit can be done mechanically”.

ação. É preciso que a intenção de comunhão com o divino se coloque como coadjuvante do ato, em plano de fundo, para que desse modo (e apenas é possível desse modo) o objetivo seja atingido. É só quando a pessoa se perde – quando ela abre mão do desejo de atingir o que quer que seja e se coloca na presença do movimento – que o divino encontra espaço para se manifestar. É o movimento pelo movimento. Quando o objetivo deixa de ser atingir certa ideia (geralmente equivocada) do divino é que o divino aparece e nos assusta e nos põe sem palavras: no processo e não enquanto resultado. Interpretamos assim o que diz Walter Burkert na seguinte passagem:

Movimentos ritmicamente repetidos, direcionados a nenhum fim e executados junto a um grupo, são, como eram, o ritual cristalizado na sua mais pura forma: ‘Nenhum único festival antigo de iniciação pode ser encontrado em que não havia dança’. Pertencer a um grupo tradicional significava aprender suas danças.⁵⁷

Além disso, Erwin Rohde, no seu clássico livro *Psyche*, falando sobre os cultos de Dioniso que aconteciam na Trácia, menciona o estado êxtase – que passou a ser considerado como uma importante experiência religiosa – a que as danças induziam: muitas pessoas tinham a impressão de ter sua alma extraída pelo movimento da dança e pelo ritmo da música e ir “visitar o mundo dos espíritos e dos deuses”⁵⁸.

Segundo ele, o que se observava nestes cultos gregos antigos – especialmente de tipo dionisíaco – era um impulso religioso que pode ser encontrado em qualquer outro lugar da Terra e também em outros momentos da história. Trata-se de uma necessidade instintiva da natureza humana, enraizada na nossa constituição física e psíquica⁵⁹: “O impulso da união com Deus, a extinção do individual no divino – estes formam os pontos fundamentais de contato entre o misticismo das povos mais altamente cultivados e talentosos e das religiões emocionais dos primitivos ‘selvagens’”⁶⁰.

⁵⁷ Ver BURKERT, 2012, 7.3 *Dancing and Hymns*.

⁵⁸ ROHDE, 1925, p. 261.

⁵⁹ ROHDE, 1925, p. 261.

⁶⁰ ROHDE, 1925, p. 162 (tradução nossa).

E, após apontar a essência atemporal e ubíqua do êxtase atingido pela dança frenética⁶¹ – a dissolução do indivíduo humano no todo divino –, Rohde elenca alguns exemplos que seriam casos especiais deste tipo universal: os xamãs, os pajés, os derviches⁶². Ainda segundo Rohde, o poder destas experiências é bem expresso pelo poeta Jelaledin Rumi: “Aquele que conhece o poder da dança habita Deus”⁶³.

Não seria adequado fechar esta sessão genérica e introdutória aos cultos de mistérios pagãos antigos sem falar da relação (ou não-relação) que eles tiveram com o surgimento do cristianismo; até porque a pesquisa moderna em torno dos mistérios só emergiu e se desenvolveu mais recentemente por conta do interesse em procurar pelas raízes dos ritos cristãos⁶⁴.

Walter Burkert atenta para como o vocabulário dos mistérios foi incorporado ao cristianismo – mas não na medida como os primeiros estudiosos do assunto supuseram⁶⁵. Tentando se colocar de uma maneira aparentemente mais sóbria do que os pesquisadores anteriores a ele e com menos interesse de enxergar relações onde não havia, Burkert assume os indícios de proximidade e continuidade entre os ritos pagãos antigos e os sacramentos cristãos; mas sem confundir os dois fenômenos e sem estabelecer uma linhagem natural e

⁶¹ E interessante incluir, neste ponto, a perspectiva do dançarino e professor Bernhard Wosien, criador das danças sacras: “O homem vivencia na dança a transfiguração de sua existência, uma metamorfose transcendente de seu interior, relativa ao ser e também à elevação ao seu eu divino. A dança, como na forma de uma imagem característica e móvel, é o próprio sagrado”. WOSIEN, 2000, p. 27-28. E acrescentar que, para os que praticam a dança com intenção contemplativa, o movimento do corpo é a melhor forma de ascensão ao Sagrado, ao divino.

⁶² Os Dervixes turcos aparecem com frequência como exemplo paralelo e atual da experiência religiosa vivida pelas Bacantes e pelos Coribantes: “Thus (to take the most striking example out of many that might be given) the dervishes of the Orient whirl round in their violent dances to the rattle of drums, and the sound of flutes till the last stages of excitement and exhaustion are reached.” ROHDE, 1925, p. 262. Cf. também BREMMER, 2014, p. 52.

⁶³ ROHDE, 1925, p. 262, 263.

⁶⁴ Especialmente o banquete da Santa Ceia.

⁶⁵ Os primeiros estudiosos dos mistérios pagãos referidos por BURKERT são CUMONT e REITZENSTEIN. Além disso, dentre outros, LEIPOLDT, *Von den Mysterien zur Kirche*, 1961 considera que o início do cristianismo é uma forma de “religião de mistério”.

evolutiva entre eles, uma vez que houve muitas rupturas e muita perda dos dados sobre os rituais pagãos⁶⁶.

Ainda de acordo com Burkert, a relação de continuidade entre os ritos iniciáticos pagãos antigos e o cristianismo é observada porque os ortodoxos, por exemplo, adotaram a metáfora do mistério usada na filosofia platônica⁶⁷. No entanto, a principal diferença reside no fato de que enquanto na religião cristã é necessário que haja fé a partir de construção de sentidos metafísicos para que o ritual e a experiência mística aconteça, nos mistérios gregos a experiência do ritual bastava⁶⁸.

Com uma opinião um pouco mais radical, Jan Bremmer diz que a ideia de uma intrínseca relação entre os mistérios antigos e o cristianismo foi artificialmente criada pelos acadêmicos alemães do século XIX, por razões ideológicas. Ele tenta desfazer tal imbricação e bem distinguir os dois fenômenos religiosos. No entanto, acaba sendo necessário assumir que houve uma relação concomitante de aversão e continuidade entre alguns aspectos dos ritos de iniciação pagã e o cristianismo⁶⁹.

Para quem vê continuidade, o batismo e eucaristia são considerados as experiências, por excelência, do Mistério Cristão. A catequese seria uma introdução aos mistérios, de acordo com alguns teóricos⁷⁰. Além disso, o próprio termo grego *μυστήριον* encontra o sacramento cristão como uma de suas possíveis traduções⁷¹.

⁶⁶ Há indício na Eucaristia, no Batismo..., que são comumente apontados como rituais análogos àqueles que aconteciam nos mistérios. Entretanto, BURKERT, 1987, p. 100, diz não encontrar provas de que a ressurreição espiritual do devoto que “morre com Cristo” e o Batismo sejam práticas que derivem diretamente dos mistérios pagãos – embora, como ele assume, seja impossível não enxergar semelhança entre as práticas do início do cristianismo e das iniciações pagãs. “The Christian perspective, however, raises the question of whether there was anything corresponding to the Eucharist, some form of communion or sacrament, in pagan mysteries. Justin reports that in mysteries of Mithras bread and a cup of water were set up in imitation of Christian practice” BURKERT, 1987, p. 110.

⁶⁷ BURKERT, 1987, p. 03.

⁶⁸ “In Christianity there are articles of faith, to be believed and to be confessed, whereas in the mysteries there is reference to a sequence of rituals that have taken place. If there is some kind of identity in both cases, then it lies in the actual experience in mysteries but is dependent on constructions of metaphysical meaning alone in Christianity”. BURKERT, 1987, p. 46.

⁶⁹ BREMMER, 2014, p. 162

⁷⁰ GODWIN, 1981, p. 25 fala que os ritos mágicos cristãos são os sete sacramentos.

⁷¹ MALHADAS, 2007, p. 187.

2. Os ritos de mistérios

Do mesmo modo que nós não podemos dizer que todo rito é um rito de mistério, também é difícil fazer com que todos os ritos de mistérios caibam na mesma caixa. Havia vários rituais de mistérios em homenagem a diferentes deuses ou a aspectos distintos do divino⁷². Aqui faremos um sobrevoo sobre alguns destes ritos sem a menor pretensão de sermos exaustivos, dada a dificuldade de precisar este assunto. A intenção é lançar luz sobre o fenômeno dos rituais pagãos gregos antigos para que possamos adentrar à seara específica dos ritos coribânticos – cuja figura é bem colorida, mas cujo desenho é obscuro e difícil de traçar⁷³.

No principal estudo contemporâneo sobre os mistérios, *Ancient Mystery Cults*, de 1987, Walter Burkert faz uma comparação entre cinco ritos – os quais, supõe-se que eram os principais. São eles: os mistérios de Elêusis, de Dioniso, de Cibele (conhecida como Grande Mãe⁷⁴), de Isis e de Mitras. Cibele, Isis e Mitras não são deuses do panteão grego, são de origem oriental. Cibele é uma deusa Frígia, Isis veio do Egito e Mitras do Irã. Burkert inclui os Coribantes como uma ramificação surgida na forma helenizada dos mistérios de Cibele e faz referência acessória aos mistérios da Samotrácia e aos Cabiros. Por razões espaço-temporais, nos concentraremos aqui nos três primeiros cultos: o de Elêusis, o de Dioniso e o de Cibele.

Para introduzir brevemente cada um destes ritos, podemos dar algumas indicações prévias sobre eles. Os mistérios de Elêusis eram dedicados a duas deusas: Deméter, deusa da agricultura, e sua filha Koré (ou, como passa a ser conhecida depois, Perséfone) e eram considerados os mistérios por excelência – os mais prestigiados e famosos. Para se iniciar nos mistérios eleusinos, nas “coisas sagradas”, as pessoas seguiam em procissão desde a cidade de Atenas, que organizava o ritual, até a cidade de Elêusis,

⁷² GORDON, 2012, p. 990: “the variety of mystery cults makes them exceptionally difficult to summarise both briefly and accurately”.

⁷³ Esta descrição apoia-se em LINFORTH, 1944-1950, p. 121.

⁷⁴ *Magna Mater*.

que dava seu nome a estes mistérios. O principal mito ligado a este rito conta a história da busca de Deméter por sua filha, que fora raptada por Hades, o deus do submundo.

Os mistérios de Dioniso (ou Baco), ao contrário dos de Elêusis, não tinham uma localidade central, fixa e determinada para acontecer, aconteciam em todos os lugares. Na verdade, como Dioniso é o deus das uvas, do vinho e do êxtase, diz-se que toda pessoa que bebe pode pedir para servir a este deus e participar de seus mistérios⁷⁵. Assim sendo, há uma grande variedade de ritos iniciáticos dionisíacos⁷⁶. Acredita-se que o mito mais ligado a estes rituais é a história que conta sobre o desmembramento de Dioniso – mas não é possível afirmar que todos os cultos fossem executados seguindo este mito. Além disso, permanece como um problema difícil de resolver a relação que estes mistérios guardavam com os textos órficos – o que, muitas vezes, acabou levando os dois mistérios a serem confundidos e fundidos como mistérios Órfico-Dionisíacos⁷⁷.

Cibeles, por sua vez, era uma deusa oriunda da Ásia Menor e cultuada originalmente entre a Anatólia e a Frígia. Quando importada para o mundo grego, passou a ser considerada uma encarnação de Reia, a Mãe dos Deuses – motivo pelo qual ela ficou conhecida como *Magna Mater*. Também existiram diferentes formas de culto a Cibele, como o *tourobolium* – prática que envolvia o sacrifício de um touro –, mas a principal e mais impressionante prática era a dos padres eunucos que se autocastravam, acreditando, com isto, bem representar o mito de Átis, filho e amante de Cibele. É em um dos cultos dedicados à deusa Cibele, em sua forma helenizada, que podemos encontrar a figura dos *daimones* Coribantes⁷⁸ – cujos ritos chamamos de mistérios Coribânticos e são o assunto principal deste trabalho, do qual passaremos a falar com exclusividade adiante.

⁷⁵ BURKERT, 1987, p. 05.

⁷⁶ “Most famous or rather infamous became Bacchanalia in Rome and Italy, brutally suppressed by Roman senate in 186 B.C.” Cf. BURKERT, 1987, p. 06.

⁷⁷ BREMMER, 2014, cap. III, 3.

⁷⁸ Esta afirmação sobre os Coribantes é problemática e alvo de disputa histórica, como veremos melhor na sessão c).

Outro estudo de grande importância contemporânea é o de Jan Bremmer, *Münchener Vorlesungen zu Antiken Welten*⁷⁹, de 2014. Ele tenta compilar as evidências antigas dos rituais de iniciação, bem como analisar as discussões modernas em torno dos cultos de mistérios. Os ritos descritos e destacados por ele são os de Elêusis, os mistérios que aconteciam entre a Grécia e a Anatólia – dos deuses da Samotrácia, Cabiros e Coribantes –, os de Orfeu, de Dioniso, de Isis e os de Mitras.

Dentre as características gerais dos mistérios observadas por Bremmer estão seu caráter voluntário e não obrigatório, sua performance noturna, a purificação preliminar, a obrigação de pagar para participar, a promessa de recompensa nessa vida e na próxima e o fato de os mistérios mais antigos acontecerem a certa distância das cidades. À exceção do culto de Mitras, todos os ritos pareciam ser abertos a homens e mulheres, escravos e pessoas livres, jovens e velhos⁸⁰.

Bremmer ainda separa os ritos entre aqueles que aconteciam junto a uma localidade específica, como os mistérios de Elêusis e da Samotrácia, e aqueles que não mantinham conexão com um lugar em especial e aconteciam em regiões bem distintas, como os coribânticos e os órfico-dionisiacos⁸¹. No mesmo sentido, Burkert também separa os mistérios de acordo com sua forma de organização em 1) itinerantes ou carismáticos: Dioniso e Cibele; 2) sacerdotes conectados a um santuário: Elêusis e Isis e 3) associações na forma de clubes ou sociedades secretas: Mitras. Nenhum desses ritos, no entanto, se aproxima do modelo da igreja cristã (ἐκκλησία). “Muito menos nós podemos falar de separadas e auto-suficientes religiões”⁸².

Os objetivos das iniciações, conforme já foi mencionado acima, não eram, absolutamente, os mesmos. Por exemplo, os mistérios de Elêusis prometiam bem-estar e felicidade material nesta vida e na próxima, os mistérios Órfico-Dionisiacos ofereciam uma boa posição após a morte, enquanto a iniciação dos Coribantes prometia a cura da

⁷⁹ Traduzido para o inglês como *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*.

⁸⁰ Aqui, BREMMER, 2014 aponta para a diferença entre os mistérios e os festivais da *polis*, os quais excluíam os escravos e eram acessíveis apenas a homens e mulheres livres.

⁸¹ Cf. BREMMER, 2014, p. XI-XII.

⁸² BURKERT, 1987, p. 31. Ainda, sobre a impossibilidade de os ritos de mistérios constituírem uma religião, ver nota 26.

loucura⁸³. Além disso, não há mudança visível entre os iniciados, há apenas a “mudança do estado mental por meio da experiência do sagrado”⁸⁴. No entanto, se há algo em comum entre eles é o segredo e o sentimento ou a emoção promovida no ritual de iniciação⁸⁵ (em alguns casos, êxtase e entusiasmo).

A seguir, passaremos à análise específica e mais aprofundada de alguns ritos de mistérios antes de nos focarmos no culto dos Coribantes. Não vamos abordar o fenômeno dos mistérios mais tardios e de suposta origem oriental: os de Isis e de Mitras. Também não vamos nos deter no estudo das divindades e de seu simbolismo – a não ser pontualmente, quando isto se mostrar incontornável e essencial –, pois cada uma delas é complexa o suficiente para demandar mais trabalho do que o que ora fazemos aqui. Vamos tratar, primeiro, nos mistérios de Elêusis e de Dioniso porque estes servem de modelo e dão o tom para imaginarmos como eram os mistérios antigos⁸⁶. Para passar aos Coribantes, entretanto, é preciso antes falar de Cibele, pois ela é a deusa que inspira tais *daimones*. Também é necessário falar dos mistérios que ocorriam na interface entre a Grécia e a Anatólia, qual seja, os Cabiros e Curetes, pois os Coribantes surgem neste mesmo local mantendo uma relação imbricada e, por vezes, sincrética com estes outros ritos⁸⁷.

Por ora, basta ter em mente que, a despeito da confusão entre as especificidades e diferenças a que a multiplicidade de mistérios remete, não havia exclusividade na prática destes ritos. As pessoas participavam de todos eles indistintamente, sem restrição e sem

⁸³ Cf. BREMMER, 2014, XIII, mas precisamos lembrar que a cura da loucura se encontra também em alguns ritos dionisíacos – e este é um importante ponto de contato entre os Coribantes e Dioniso.

⁸⁴ BURKERT, 1987, p. 08.

⁸⁵ BREMMER, 2014, XII.

⁸⁶ Aprofundando o que começou a ser dito na nota 26, segundo BURKERT, 1987, p. 02, há alguns estereótipos que foram construídos na pesquisa em torno dos mistérios e que precisam ser superados. Um deles reside em considerar estas práticas como pertencentes à antiguidade tardia, ou seja, ao período imperial ou ao helenístico tardio, entretanto o culto de Elêusis acontecia, sem interrupção, desde o século VI A.C. e o culto de Dioniso aparece pouco depois na documentação. Mesmo o culto de Cibele se estabelece na Grécia ainda no período arcaico. Outro estereótipo seria considerar os mistérios como tendo “uma origem, um estilo e um espírito oriental” – como o fazem os dois pioneiros da pesquisa em torno dos mistérios, CUMONT, 1911 e REITZENSTEIN, 1910 –, no entanto, embora Cibele seja uma deusa frígia, Isis seja egípcia e Mitras iraniano, todos estes mistérios são posteriores e reproduzem, em maior ou menor grau, o modelo de Elêusis e/ou Dioniso.

⁸⁷ Na tragédia grega das *Bacantes* 120-135, de Eurípedes, os Coribantes são diretamente associados a outras divindades, os assim chamados Curetes e, com eles, à origem mitológica da dança e da música.

culpa – portanto, sem cometer nenhuma heresia: característica marcante do monoteísmo cristão, por exemplo. Todos os deuses estavam presentes para serem cultuados. Era muito comum que as pessoas acumulassem diferentes iniciações (sacerdócios)⁸⁸. A inveja não participa do coro dos deuses⁸⁹, até porque, provavelmente, muitos desses deuses são idênticos ou acabam simbolizando o mesmo aspecto da realidade:

Isso não significa que muitos deuses individuais e seus nomes não eram importantes ou que eles deveriam ser abandonados, mas que há graus de autenticidade e proximidade. Neste sentido, Isis afirmaria que ela tem “infinitos nomes” ao redor do mundo, ela é *myrionymos*. [...] mas aquele que se volta para Isis, que conhece seu nome e sua especial forma no ritual egípcio, tem o mais direto acesso ao divino.⁹⁰

Dessa forma, fechamos esta sessão deixando uma questão em aberto a partir da citação acima: será que conhecer bem uma deusa ou um deus e sua forma, que é apenas um aspecto do divino, não é já conhecer o divino na sua totalidade⁹¹?

2.1. *Elêusis*

É importante falar primeiro dos mistérios de Elêusis e buscar entendê-los porque, embora os outros ritos cultuem outros deuses, todos acabam seguindo mais ou menos este modelo. Conforme foi dito, estes eram os mistérios por excelência, os mais famosos. Mas, assim como acontece com os outros ritos iniciáticos pagãos antigos, temos poucas informações – ou o que poderíamos chamar de evidências – sobre os mistérios Eleusinos. O que chegou até nós não permite formar uma figura satisfatória, mas apenas estimula a imaginação fragmentária⁹².

⁸⁸ “The absence of religion demarcation and conscious group identity means the absence of any rigid frontiers against competing cults as well as the absence of any concept of heresy, not to mention excommunication. The pagan gods, even the gods of mysteries, are not jealous of one another; they form, as it were, an open society”. BURKERT, 1987, p. 48.

⁸⁹ Cf. PLATÃO, *Phdr.*, 247a8.

⁹⁰ BURKERT, 1987, p. 50.

⁹¹ Somente há chave que dê o sentido do símbolo / para quem compreende a simbólica mítica. / Somente há via que conduza ao sentido sagrado / do símbolo para quem vive a simbólica iniciática. BERTEAUX, 1978, p. 61.

⁹² Sobre os mistérios de Elêusis nos restaram cinco conjuntos de informações/evidências inconclusas e por vezes divergentes: 1) a topografia do santuário; “Eleusis renunciou a toda expansão para além do santuário – a iniciação se manteve restrita àquele santuário”; 2) o mito do advento de Deméter (cantado no Hino

Elêusis, uma pequena localidade próxima a Atenas, à beira-mar, era o santuário para onde caminhavam aqueles que seriam iniciados nos mistérios Eleusinos. O culto era em nome da deusa Deméter, deusa da fertilidade e da vida (e, portanto, deusa também da agricultura), e de sua filha Koré. A inspiração para esse ritual era o mito de Deméter e os objetivos eram a obtenção da fertilidade da terra por meio da chegada da primavera e a obtenção de alimentos, fartura.

O mito conta que, quando a filha de Deméter, Koré, foi sequestrada por Hades (deus dos mortos e do submundo), Deméter se entristeceu muito e decidiu ir buscá-la. Ao fazer isso, a deusa deixou no mundo um vazão e o inverno chegou. O frio pressionou os homens a recorrerem a Zeus que, atendendo ao pedido dos homens, acabou permitindo que Koré voltasse à superfície da Terra. No entanto, Hades havia enganado a todos, ele já tinha feito Koré comer quatro sementes de romã (símbolo da fertilidade) e agora ela se transformara em Perséfone, mulher de Hades e deusa do submundo. Assim, era impossível que a filha de Deméter permanecesse na Terra.

Deméter se viu, dessa forma, obrigada a fazer um acordo com Hades: sua filha, agora Perséfone, passaria metade do ano de baixo da Terra e a outra metade do ano na superfície. Como, na ausência de sua filha, Deméter perdia o ânimo e descuidava da Terra, instalava-se o Outono e o Inverno. Ao contrário, quando Perséfone retornava para perto de sua mãe, chegava a Primavera e o Verão. Na Primavera, celebrava-se o retorno de Perséfone do mundo subterrâneo e sua transformação de donzela (Koré) em rainha das sombras e esposa de Hades (Perséfone).

No mito, é Demeter quem dá os grãos, o trigo, o alimento, a riqueza. Além disso, nos mistérios de Elêusis, outro presente é oferecido aos iniciados além da boa colheita: a bênção na vida após a morte. Quem viu e viveu estes mistérios sabe que a vida após a morte não é de todo mal, ela pode também ser boa⁹³.

Diz-se que a cerimônia destes mistérios tinha três fases: o sacrifício preliminar, a purificação e o encontro com as deusas Deméter e Koré. Os dois primeiros estágios do

Homérico); 3) um friso em relevo com cenas da iniciação; 4) uma senha ou *synthema*; 5) duas testemunhas que participaram do festival. Cf. BURKERT, 1987, p. 36-37.

⁹³ BURKERT, 1987, p. 20-21.

ritual chamavam-se, respectivamente, *mýsis* – de μύσις, que significa “iniciação” e remete àquela etimologia de μύω (fechar os olhos, calar a boca), indicando o caráter secreto da prática – e *epoptéia* – de ἐποπτεία, termo específico dos mistérios eleusinos que indica o mais alto grau de iniciação. O primeiro estágio, portanto, a *mýsis*, era uma “iniciação secreta” e a segunda parte, a *epoptéia* era uma “visão” a que a iniciação conduzia. Demorava um ano até que a pessoa pudesse passar da primeira para a segunda fase do rito e completar sua iniciação em comunhão com as deusas⁹⁴.

O cerimonial começava em Atenas, durante o dia, e, de início, todos podiam observar. Então, os iniciados se encaminhavam para banhos rituais e purificadores no mar⁹⁵. Depois, seguia-se uma caminhada em procissão que ia de Atenas até Elêusis. Chegando em Elêusis, aqueles que iriam participar efetivamente da *mýsis*, a primeira fase da iniciação, os chamados *mýstes* (μύστης – iniciado nos mistérios), entravam no santuário, um recinto fechado de onde nada do que era dito ou experimentado podia sair⁹⁶.

Findada essa primeira parte da *mýsis* e uma vez alcançada a *epoptéia*, o iniciado em Elêusis ficava com a sensação de ter-se transformado. Saía com a certeza de que a comunhão com as deusas iria lhe trazer uma sorte diferente, nessa e na outra vida. Seriam, em suma, mais felizes, prósperos e abençoados. Quando voltava para sua casa, sua família e seu trabalho, o iniciado não se distinguia da pessoa que era antes – não carregava nenhuma marca ou sinal exterior que pudesse diferenciá-lo – e também o seu modo de vida permanecia o mesmo. A única coisa diferente era que depois da visão que tivera, ele carregava consigo a certeza de que, após a morte, estaria entre o grupo de eleitos: que poderia cantar, dançar e ser feliz mesmo nas trevas.

⁹⁴ BREMMER, 2014, p. 3.

⁹⁵ Tal prática lembra o que conhecemos como “batismo” e pode ser a ele associada, guardando as diferenças de contexto.

⁹⁶ Apesar da ordem de silêncio, hoje sabemos que o que os *mýstes* viviam dentro do santuário não era nenhum tipo de ensinamento ou doutrina esotérica, no moderno sentido do termo. Eles apenas experimentavam algumas emoções. A iniciação deles consistia em serem submetidos a algumas situações que os fazia ter certa experiência. Por exemplo, jejuns rituais e representações do drama sagrado – o mito de Deméter e o rapto de sua filha. Cf. VERNANT, 2009, p. 73.

Se considerarmos que os mistérios estão ligados, para além do mito, a uma alegoria – numa combinação entre elementos indizíveis e racionais –; Deméter simboliza a Mãe Natureza enquanto Perséfone representa o grão ou o “sopro da vida”⁹⁷. Além disso, nos mistérios de Elêusis, os iniciados entrariam em contato com os segredos da *phýsis*, esta força “misteriosa” e invisível: a um só tempo, geradora, criadora e destruidora; que faz tudo – inclusive os grãos que comemos – nascer, crescer e morrer⁹⁸. Isto fortalecia a ligação do homem com a terra e o fazia reconhecer e aceitar sua subordinação e dependência em relação aos poderes da *phýsis*.

Uma vez reconhecida esta consciência alegórica, acreditava-se ser possível abrir uma dimensão mágica onde o homem fosse capaz de influenciar os ciclos naturais por meio do ritual⁹⁹. Entretanto, as crenças e as práticas desse tipo de culto de mistério, diferente de outras, não chegavam a contradizer a religião cívica grega; elas apenas complementavam e acrescentavam outra dimensão à religião que já era exercida publicamente na cidade.

2.2. *Dioniso*

É crucial entender os ritos dionisíacos porque, além de eles servirem de modelo a prática de outros ritos, os mistérios dionisíacos estão frequentemente associados (e mesmo confundidos) com os ritos coribânticos nos textos antigos. Muitas vezes, o adjetivo coribântico é quase intercambiável com o adjetivo báquico (dionisíaco)¹⁰⁰. Por isso, ter uma boa imagem de quem eram as Bacantes e de como elas cultuavam Dioniso em suas danças extáticas nos dá preciosas pistas sobre o culto dos Coribantes – para,

⁹⁷ Seguindo BURKERT, 1987, p. 80, “As for Eleusis, it was no problem to recognize Mother Earth in Demeter, and Persephone consequently became grain or, in a more refined way, the ‘life breath’ which is ‘transported and killed in the grain’”.

⁹⁸ BURKERT, 1987, p. 91, conta que, quando os atenienses celebravam os mistérios Eleusinos, o grande e admirável segredo mostrado aos *epóptai* (ἐπόπται – aqueles que foram admitidos nos altos mistérios e tiveram a visão), em silêncio, era uma espiga de milho. Daí porque o segredo não deveria ser dito em público, pois “removed from the context of preparations, of concomitant anxiety and concentration, remains a cipher that may invite flights of fantasy but fails to convey authentic experience”.

⁹⁹ “Of course, it could not be forgotten that man is dependent on the fertility of the earth; thus allegory in the mysteries would open up the magical dimension of influencing the periodic powers of life through ritual.”, BURKERT, 1987, p. 80.

¹⁰⁰ Como acontece, por exemplo, no *Fedro* 228b7 e 234d5, nas *Leis* 790d4-e3, no *Íon* 534a1-5.

consequentemente, entendermos a apropriação dos ritos coribânticos pela filosofia de Platão.

Dioniso era o deus do vinho, das festas, do êxtase. A um só tempo, oposto e complementar a Apolo. A simbologia e o significado da figura de Dioniso são bastante debatidos e frequentemente reinterpretados na leitura filosófica¹⁰¹. O mito que tende a ser associado, pela academia moderna, a Dioniso é a história de sua morte e do seu desmembramento nas mãos dos Titãs¹⁰².

Os ritos dionisíacos, assim como os coribânticos, eram itinerantes, ou seja, não aconteciam em um santuário fixo, ao contrário de Elêusis¹⁰³. As mulheres, ninfas, que cultuavam Dioniso eram chamadas de Bacantes, Mênades ou Tíades – nomes praticamente sinônimos daquelas que adoravam e o seguiam esse deus. Elas são bastante conhecidas por praticarem orgias ao ar livre. Esta “orgia” que elas praticavam, entretanto, vem do substantivo grego ὄργια, cujo significado primeiro é simplesmente o de um rito secreto¹⁰⁴. A palavra “orgia” podia ser usada para designar o culto de vários deuses – desde os cultos de Deméter em Elêusis até os ritos de Cibele –, mas aconteceu de a palavra ser mais frequentemente associada ao ritual que louvava os mistérios do deus do vinho e das festas: para os gregos “Dioniso” e para os romanos “Baco”. Não necessariamente as orgias dos ritos envolviam relações sexuais entre várias pessoas, como comumente tendemos a

¹⁰¹ Tal qual a clássica interpretação de NIETZSCHE, 1996 e a ressignificação do elemento dionisíaco na filosofia a partir da abordagem de COLLI, 1992.

¹⁰² BURKERT, 1987, p. 86, sugere que o mito do desmembramento de Dioniso pelos Titãs pode ser interpretado a partir da metafísica do diálogo *Timeu* de Platão: “[...] the famous passage in Plato’s *Timaeus* about the creation of the world soul from ‘undivided’ and a ‘divided’ principle mixed with intermediate being. [...] Mythical Dionysus is said to stand for the divine principle that is divided up in the plurality of real bodies in this world of ours, to the reassembled again and restored to the primordial unity”.

¹⁰³ “[...] we find forms of mysteries that do not result in any kind of organized and stable community. The itinerant charismatic who provides cures for various needs will go on traveling after a time, just as the people who sought initiation as a help against manifest sufferings may joyously pursue their own ways, feeling better than before. These individuals will have gained some precepts about their future life, some rules for a ‘diet’ in a moral or spiritual sense, but they are not irrevocably integrated into a permanent group”. BURKERT, 1987, p. 43.

¹⁰⁴ De acordo com LIDDELL-SCOTT, 1996, p. 1246

pensar¹⁰⁵. O que estes rituais dionisíacos priorizavam, de fato, era a falta de medida, o excesso, o exagero, seja de bebidas alcoólicas, de euforia ou de êxtase.

O verbo que diz mais especificamente o ato, a prática, a ação de celebrar os mistérios de Dioniso é βακχεύειν; mas o sentido deste verbo não pode ser devidamente apreendido se ele for traduzido como “diversão” ou “festa” em homenagem a Dioniso. Trata-se, isto sim, de uma experiência religiosa: “a experiência de comunhão com um deus que transforma o ser humano em βάκχος ou em uma βάκχη”¹⁰⁶. Ou seja, estes ritos não eram pura festa e diversão, eram uma cerimônia para elevar momentaneamente o humano à experiência de um deus – ou, antes, revelar o divino que há no humano –, cujo aspecto está personificado e simbolizado na figura de Dioniso.

Outra diferença em relação aos mistérios eleusinos é que os ritos dionisíacos nada têm a ver com a colheita e a agricultura; com Dioniso e seus mistérios quer-se dar vazão a um impulso que, se for reprimido, vai fazer desabar as barragens da civilização. Dioniso, que dá a loucura, é o mesmo deus capaz de curá-la, a depender da dose que dele se experimenta. “Resistir a Dioniso é reprimir o que há de elementar na nossa própria natureza, e o castigo é o repentino e completo colapso das represas internas, quando o elementar rompe a compulsão fazendo desaparecer a civilização”¹⁰⁷.

Embora o culto a Dioniso comportasse processos de iniciação e ritos secretos (que não podiam ser compartilhados com os não iniciados), as festas dionisíacas não aconteciam como em Elêusis. Não se tratava de um ciclo fechado e contínuo de iniciação, os mistérios de Dioniso eram executados de modo descontínuo e espalhado pelo calendário, ao lado das festas de outros deuses.

¹⁰⁵ Nestes ritos secretos, as relações sexuais podiam ou não acontecer. Segundo BURKERT, 1987, p. 104-105, o uso moderno do termo “orgia” reflete as piores suspeitas puritanas sobre os ritos. Embora não fosse regra, sem dúvida a sexualidade estava presente nos mistérios. “Processions with a huge phallus were the most public form of Dionysus festivals, the great Dionysia themselves. [...] There are indications that only married women, not virgins, could be *bakchai* in the full sense”. No entanto, é o simbolismo que predomina nesses rituais, pois trata-se de uma forma de união sexual com o deus. “Sexuality becomes a means for breaking through to some uncommon experience, rather than an end in itself”, p. 108.

¹⁰⁶ DODDS, 2002, p. 280, faz questão de enfatizar que a tradução mais comum do verbo βακχεύειν como divertir-se ou festejar Baco é infeliz. Segundo ele, devemos pensar que o ato de celebrar Dioniso conduzia a um tipo específico de experiência religiosa: a experiência da união com o deus.

¹⁰⁷ DODDS, 2002, p. 274.

Um exemplo de celebração secreta dionisiaca era o casamento da rainha com Dioniso. No santuário de Dioniso, no pântano, algumas mulheres conduziam o ritual no qual a rainha se casava com Dioniso pela cidade¹⁰⁸, para mostrar que a comunidade cívica tinha se unido àquele deus.

Era também em nome da cidade que agiam as Bacantes, Tíades ou Mênades. A cada três anos, elas iam ao Parnaso, a famosa montanha localizada na antiga cidade de Delfos para, ali, no santuário de Apolo, representar Atenas junto aos Déléficos e agir em nome de Dioniso. Entretanto, esta reunião de mulheres não chegava a formar um grupo secreto de iniciados – como acontecia com os *mýstes* eleusinos. O que elas faziam era, durante o culto, dançar de maneira muito livre, seguindo as forças de sua natureza mais primitiva. Ao fazer isso, alcançavam a comunhão com o deus em estado de êxtase – possessão, delírio, entusiasmo – absoluto, e acabavam se entregando a práticas de violência, sexo e embriaguez, acreditando estarem sendo conduzidas pela vontade e pelo poder de Dioniso. Era justamente nessa situação de frenesi e transe que se rompiam as fronteiras entre o humano e o divino, passando, assim, à selvageria animal¹⁰⁹.

Em apelo à parte mais emocional da alma, à parte dramática, alguns cultos de Dioniso também prometiam uma boa vida após a morte. Nesse caso, muitos ritos báquicos eram realizados mesmo em túmulos “parecendo, de alguma forma, unir o luto ao êxtase”¹¹⁰.

A originalidade de Dioniso em relação aos outros deuses, apontada por Jean-Pierre Vernant¹¹¹, era que, diferente de outros mistérios, como os eleusinos, o culto a Dioniso expressava a adesão da cidade a um tipo de religião que, muitas vezes, contradizia e ultrapassava a religião cívica oficial; instaurando, no centro da vida pública, uma série de comportamentos ditos religiosos, mas que, simbolicamente, representavam o excêntrico, o estranho.

Desse modo, o deus Dioniso se apresenta de uma maneira estranha e se coloca como o Outro. Sua função não é confortar ninguém, nem confirmar a ordem social. Ele

¹⁰⁸ Um tipo de Matronalia.

¹⁰⁹ BURKERT, 1987, p. 96.

¹¹⁰ BURKERT, 1987, p. 23.

¹¹¹ VERNANT, 1999, p. 76-77.

despedaça essa ordem e revela sua presença num outro aspecto do Sagrado: aquilo que não é regular, que é instável, que é inapreensível, desorientador e terrível. O deus da mística¹¹² se apresenta como uma experiência estranha. Ao jogar com as aparências e eliminar as fronteiras entre o fantástico e o suposto “real”, ele toma posse dos devotos que se entregam a ele no transe coletivo do ritual e também se apresenta em forma de revelação epifânica¹¹³.

2.3. *Coribantes*

Conforme foi dito, Cibele é uma deusa de origem Frígia. No mundo grego, foi considerada uma encarnação de Reia, a mãe dos deuses¹¹⁴. Em suas representações, Cibele aparece sentada em um trono, com uma coroa sobre a cabeça e dois leões, um de cada lado¹¹⁵. Assim como Deméter, a *Magna Mater* Cibele também simbolizava a Mãe Terra, a força da natureza, a *phýsis* – e, portanto, ela é, na prática mística, bastante próxima das deusas cultuadas nos mistérios eleusinos¹¹⁶.

No culto de Cibele e Átis, seu filho e amante, o rito que mais se destacava era o dos sacerdotes eunucos que encenavam a morte e o renascimento de Attis¹¹⁷. Na forma helenizada, os cultos de Cibele eram rituais orgásticos, com danças de êxtase – realizadas

¹¹² Cf. *Phdr.* 265b4

¹¹³ VERNANT, 2009, p. 70.

¹¹⁴ A deusa Cibele geralmente é confundida com Reia – pois aquela, como esta, também é chamada de “mãe dos deuses” –, mas tratam-se de divindades, a princípio, distintas. Reia é filha de Urano e Gaia (do Céu e da Terra) e mãe dos deuses do Olimpo, incluindo Zeus, o deus dos deuses. Cibele, uma deusa Frígia de aparecimento bastante posterior no imaginário grego é considerada uma encarnação de Reia. Isto é apenas mais um indício de como diferentes deuses podem simbolizar o mesmo fenômeno e, muitas vezes, o nome que se atribui a ele ou ela pouco ou nada importa: o que importa é entrar em contato com o sentido oculto do símbolo.

¹¹⁵ ROLLER, 1999, p. 195.

¹¹⁶ BURKERT, 1987, p. 81.

¹¹⁷ Sobre a castração de Átis: “It is even more with regard to the mysteries of Meter and Attis that the Gnostics, the emperor Julian, and Sallustius join in strange fascination with the castration phenomenon. The most disgusting and absurd detail becomes integrated into the most sublime evolution of transcendent being. The One, generating the spiritual and the psychic world as a father, continues to create even the material world until finally it has to come to a stop, lest it lose itself in unlimited profusion. Progress suddenly has to turn into regression: this is cutting the genitals.” BURKERT, 1987, p. 85.

ao som de címbalos, flautas e tamborins –, motivo pelo qual estes cultos se confundiam e se fundiam aos rituais dionisíacos¹¹⁸.

Os Coribantes comumente aparecem como *daimones*, ou seja, figuras intermediárias entre humanos e deuses, devotos da deusa Cibele. Mas esta devoção à *Magna Mater* é controversa¹¹⁹. Há quem defenda que os Coribantes¹²⁰ façam parte de um grupo de ritos sem identidade individual e não diretamente identificado com grandes deuses ou deusas, assim como os Cabiros e os Curetes¹²¹¹²². Além disso, também as pessoas (humanos), quando inspiradas e possuídas por Coribantes, podiam ser chamadas por este nome¹²³. Fato é que, sendo influenciados ou não por Cibele, havia ritos específicos em torno da figura dos Coribantes: os mistérios coribânticos.

¹¹⁸ “The Hellenized form of worship of Meter became partly fused with Dionysus at an early date and thus the tympanon of Meter was introduced into all forms of Bacchic worship and imagery”. BURKERT, 1987, p. 25.

¹¹⁹ A determinação da identidade dos Coribantes é algo bastante confuso e nebuloso. Enquanto algumas como USTINOVA, 1992-1996, nota 39, dizem que os Coribantes eram similares aos sacerdotes de Cibele, porém distintos: “There’s no evidence to connect the Athenian Corybantes to the cult of Magna Mater...”; outras, como GASPARO, 1985, p. 15 e ROLLER, 1999, p. 152, identificam irrestritamente os sacerdotes de Cibele com os Coribantes.

¹²⁰ Dentre os autores antigos, os Coribantes são mencionados duas ou três vezes em Sófocles e Eurípedes, duas ou três vezes em Aristófanes. Mas metade das ocorrências do termo coribântico é em Platão. Em pelo menos seis diálogos Platão menciona os rituais de mistérios coribânticos. São eles: *Crítion*, *Eutidemo*, *Íon*, *Banquete*, *Fedro* e *As Leis*. “This is not much, but it is enough to show that his attention was attracted by the Corybantes and what they stood for, and that they came readily to his mind.” LINFORTH, 1950, p. 121. Nesses diálogos – que serão o objeto da segunda parte do trabalho –, o ritual coribântico aparece, quase sempre, na forma de uma metáfora para certa disposição de ânimo causada por algum discurso que foi ouvido e presenciado.

¹²¹ Cf. BOWDEN, *Nameless Gods*, p. 32. BREMMER, 2014, p. 48 acrescenta que, apesar da semelhança, originalmente os Coribantes não se confundiam com os Curetes e os Cabiros, mas ao longo do tempo acabaram se sincretizando a eles; assim como se assimilaram aos mistérios dionisíacos. Além disso, EDMONDS, 2006, p. 06 lembra que, enquanto os Curetes estavam associados com Creta, os Coribantes estavam com a Frígia: “So great is the complexity in these accounts that, while some represent the Korybantes and Kabeiroi and Idaian Dactyls and Telchines as the same as the Kouretes, others make them kin with one another and distinguish certain small differences from one another. But, roughly speaking and on the whole, they represent them all as a kind of people inspired and in a bacchic frenzy, who, by armed dances and clamor and noise and cymbals and drums and weapons, and also by flute and shouting, are terrifying in the sacred rites in the role of ministers”.

¹²² Conforme diz USTINOVA, 2017, p. 122, para confundir os pesquisadores modernos, os ritos sagrados para Dioniso, os Coribantes e Cibele, com frequência são agrupados por Eurípedes, Platão e outros escritores.

¹²³ LINFORTH, 1950, p. 131, afirma que os Coribantes eram considerados *daimones* e quase nunca homens. Já USTINOVA, 1992-1998, p. 506, numa revisão de literatura, adverte que o nome *Κορύβαντες* podia se referir também aos humanos que participavam do culto e, segundo ela, “there is no reason to doubt that

A música exercia papel muito importante nos ritos coribânticos. Era por meio da música¹²⁴ própria a estes ritos – ou, melhor, por meio do estado de espírito, do estado de ânimo provocado pela música – que os Coribantes inspiravam, tomavam, possuíam as pessoas e elas se punham a dançar. Era ao ouvir o som característico da música frígia, com flautas e tambores, que as pessoas dançavam freneticamente. A dança, prática por excelência desses ritos, dizia-se, purificava as loucuras humanas, livrava do estado de ansiedade e do medo¹²⁵.

Com base nas evidências extraídas dos textos e das escavações arqueológicas, os historiadores concluem que a cerimônia coribântica pode ser reconstruída do seguinte modo: no começo, um sacrifício era oferecido, para que fosse conhecida a divindade que participaria do rito. Depois, o iniciado era conduzido para um estado de excitação pela repetição constante da mesma música, do mesmo ritmo, acompanhada por tamborins, flautas e outros instrumentos. A pessoa (ou as pessoas) que estava no papel de iniciador fazia questões e dava ordens para intensificar o processo de iniciação. Esse momento intermediário de fala e provocação era chamado “tronismo”¹²⁶ (θρόνωσις): o iniciado sentava em uma cadeira e outros participantes dançavam, cantavam e faziam bastante barulho em volta dele. Como resultado, o iniciado era conduzido a um estado de delírio, arrebatamento, e gradualmente perdia a consciência de tudo, exceto do ritmo frenético. Rendendo-se ao êxtase, ele próprio começava a dançar e a cantar conforme o ritmo da música. Após a iniciação, ele ou ela poderiam retornar ao estado patológico – de medo,

the title Corybantes could be applied to mortal devotees of the cult alongside with the demons themselves”. Entretanto, como ela esclarece, “In most cases Κορύβαντες was applied to *numina divina*”, ou seja, *daimones*.

¹²⁴ Sobre isso, ver PELOSI, 2010, p. 15-16.

¹²⁵ “The Korybantic madness to which Plato repeatedly alludes was regarded as a special kind of possession. The Korybantes stand under the sway of the Great Mother of Asia Minor. At the sound of one specific tune each will lose consciousness and be driven to a delirious dance under the power of the Phrygian music. When the dancer is finally overcome with exhaustion, he feels release not only from his madness, but from everything which had previously oppressed him. This is the purification through madness, the purification through music, which was later to play such a prominent role in the discussions about the cathartic effect of tragedy”. Em BURKERT, 1985, II, 4.3.

¹²⁶ A palavra em inglês é “chairing”. Este procedimento está descrito no *Eutidemo* e será melhor explanado na segunda parte deste trabalho.

ansiedade, loucura em que se encontrava antes de participar do rito – mas, usualmente, novos traços de personalidade apareciam¹²⁷.

Nos mistérios coribânticos, assim como nos mistérios dionisíacos, encontrava-se um tipo especial de experiência mística, que superava o padrão das promessas e sacrifícios: a mudança no estado de consciência. Enquanto os βάκχοι eram caracterizados pelo êxtase, os devotos de Cibele tornavam-se ἔνθεοι, entusiasmados, ou θεοφόροι, literalmente “carregados pelos deuses”. Tal experiência mística, contudo, era uma exceção e não o padrão da iniciação nos mistérios¹²⁸. O evento de “ser carregado pelos deuses” é imprevisível, extraordinário e acontecia com poucas pessoas. Como diz Platão, “muitos são carregadores de tirsos, mas poucos são os *bacchoi*”¹²⁹.

Devido ao desencontro nas informações que nos chegam sobre os Coribantes e à consequente dificuldade de apreender o fenômeno específico dos mistérios coribânticos, precisamos recorrer a passagens de textos gregos antigos nas quais esses *daimones* aparecem.

Os Coribantes aparecem nas linhas 120 a 135 das *Bacantes* de Eurípedes. Lá, a descrição do coro que canta no começo da tragédia assemelha os Coribantes aos Curetes¹³⁰. Na caverna de Creta onde Zeus foi deixado por Reia, os Coribantes, com penachos triplos¹³¹ nas cabeças (τρικόρυθες), em seus rituais de delírio, inventaram os tambores e

¹²⁷ Esta descrição dos momentos do rito coribântico está reproduzindo quase integralmente a reconstrução feita por USTINOVA, 1992-1998, p. 509-510; acrescentamos alguns detalhes apresentados por LINFORTH, 1944-1950, p. 156.

¹²⁸ Cf. BURKERT, 1987, 112: “It is true, nevertheless, that a more special kind of experience beyond the general sacrificial pattern was expected from mysteries. A veritable change of consciousness in ecstasy is typical of two major divinities of mysteries, Dionysus and Meter; they often appear together in this aspect. “Madness” is a distinctive feature of *bakcheia* in its full sense, and those devoted to the Phrygian Mother become *entheoi* or *theophoretoi*, ‘carried by the divinity’, especially under the effect of certain kinds of music. This, however, is not identical with mystery ritual in general.”

¹²⁹ “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι” *Phd.* 69c8-d1.

¹³⁰ Os Curetes eram semideuses para quem Reia entregou Zeus a fim de evitar que ele fosse comido por seu pai, Cronos. Na caverna de Creta onde Reia deixou Zeus com os Curetes ela também os ensinou a dançar. Como eles andavam armados, dançavam batendo as espadas nos escudos e gritavam bastante para que Cronos não ouvisse o choro de Zeus e não o devorasse – assim como o fizera com seus outros filhos.

¹³¹ Espécie de capacete de guerra.

depois misturaram as batidas com o doce sopro (πνεῦμα) das flautas frígias. A música dos Coribantes foi entregue à deusa-mãe Reia para que servisse de acompanhamento aos gritos das Bacantes. Os Sátiros pegaram a música de Reia e passaram a usar esses instrumentos (tambor e flauta) para tocar e dançar no baile trienal em que Dioniso se deliciava e era celebrado¹³².

Em Aristófanes, os Coribantes aparecem em *As Vespas*. Esta comédia conta a história do velho Filocleôn, que ficou louco por julgar nos tribunais. O seu filho, Bdelicléon, foi, então, procurar meios de curá-lo. Em uma das tentativas, depois que o banho e a purificação foram inúteis, o jovem levou o pai para praticar o exercício sagrado dos Coribantes (linha 119). O verbo usado por Aristófanes é κορυβαντίζω (no imperfeito ἐκορυβάντιζε), que pode ser interpretado como a busca pela purificação – pela cura da obsessão, da ansiedade, da loucura – por meio da prática dos ritos coribânticos. No caso de Filocleôn, o ritual não funcionou e após a prática ele saiu correndo de volta para um tribunal, com o tambor na mão, ainda louco por julgar.

Nos diálogos de Platão – a principal fonte para entendermos esses ritos –, as menções aos Coribantes estão no *Fedro*, nas *Leis*, no *Íon*, no *Críton*, no *Banquete* e no *Eutidemo*. Nestes diálogos, há indícios, pistas, que podem ser juntadas como partes de um quebra-cabeça para imaginarmos como funcionava, de fato, o ritual coribântico. No entanto, o tom que predomina na alusão aos Coribantes é o da analogia, da similitude que existiria entre certo momento do exercício filosófico e estes rituais de mistérios.

Assim sendo, nos concentraremos, nos próximos capítulos, em observar, analisar e detalhar os aspectos e nuances do uso metafórico que Platão faz dos ritos coribânticos – destacando as distintas possibilidades de interpretação e ressaltando aquela que mais nos parece cabível. E, muito embora seja impossível entender os textos de Platão sem ter uma noção mínima sobre o fato histórico dos ritos de mistérios, após este primeiro capítulo, a correspondência entre o exato evento histórico dos ritos coribânticos e o uso que Platão faz deles ficará sendo produto acessório e eventual, não o foco do trabalho.

¹³² Cf. LINFORTH, 1944-1950, p. 122.

A dificuldade é grande porque, como diz Linforth, “nós não sabemos sobre os Coribantes o que Platão pressupõe que seus leitores sabem e nós precisamos descobrir pelo estudo do modo como ele usa isso”¹³³. Nos encontramos, então, em um círculo hermenêutico no qual precisamos, a um só tempo, entender os ritos e a filosofia. É neste círculo que nos jogaremos a partir de agora e é dele que nos colocaremos a falar – a partir e desde o horizonte e junto com as limitações a que esta breve compreensão prévia (ou o que foi possível fazer até aqui) nos lançou.

Chegamos, portanto, a uma conclusão preliminar nesta primeira sessão de investigação histórica – prévia à exegese concentrada nas passagens dos diálogos de Platão. A partir dos textos dos historiadores da religião grega antiga, da análise geral dos ritos de mistérios pagãos gregos e da aproximação destes a atividades contemporâneas (como a dança dos dervixes turcos¹³⁴); parece ser possível afirmar que as purificações das danças extáticas¹³⁵, conduzem – ou podem conduzir – ao mesmo e único lugar a que é possível se chegar pela experiência verdadeira: os deuses, a *arché*, o Sagrado¹³⁶. Se considerarmos que há um mesmo e único lugar para se chegar¹³⁷, é perfeitamente possível assumir duas vias conduzindo a ele: a filosofia (que seria uma via intelectual) e a dança extática (que seria uma via somática) – sendo apenas o temperamento e a natureza de cada pessoa os responsáveis por atrair alguém para trilhar este ou aquele caminho.

¹³³ LINFORTH, 1944-1950, p. 121.

¹³⁴ De acordo com o que mencionamos acima e na nota 58.

¹³⁵ Chamada por BURKERT, 1987, p. 19 de “terapias somáticas”.

¹³⁶ Sobre os caminhos espirituais, há quem elenque quatro vias: a da inteligência, a das emoções, a do corpo e a da ação, todos conduzindo ao mesmo lugar: à experiência e à vivência do Sagrado. Enquanto a filosofia seria o caminho do intelecto, a dança dos Coribantes (pelo paralelo com a dança dos Dervixes turcos da tradição mística Sufi) estariam enquadradas na via do corpo. De acordo com LE SHAN, 1974, p. 42-51.

¹³⁷ Reforçando a crença de que, nos ritos, as pessoas tinham a experiência do Sagrado: “We are left with a remarkable passage of Proclus, head of the Academy in the fifth century A.D. Eleusis had been destroyed some fifteen years before he was born, and pagan sacrifice was forbidden by law in his times; still, he knew the daughter of Nestorius, the Eleusinian hierophant, and admired her as a guardian of the most sacred traditions. Thus what he writes about mysteries should be taken seriously as containing authentic tradition. Proclus writes the following about the *teletai*: ‘They cause sympathy of the souls with the ritual [*dromena*] in a way that is unintelligible to us, and divine, so that some of the initiands are stricken with panic, being filled with divine awe; others assimilate themselves to the holy symbols, leave their own identity, become at home with the gods, and experience divine possession’”. BURKERT, 1987, p. 113.

Outro pensamento que reforça esta ideia das vias distintas que conduzem ao mesmo e único lugar que há para chegar é encontrado no estudo dos mistérios antigos feito por Burkert. Ele elenca três níveis possíveis de explicação para os mistérios: o mito, a alegoria (explicações naturais, astrológicas), e a metafísica. Para ele, a metafísica – sobretudo a metafísica platônica – surge como o mais elevado nível de explicação para a experiência já vivida e experimentada nas “coisas feitas” [*dromena*] dos mistérios. O terceiro nível de discurso sobre os mistérios, o da metafísica, eleva a explicação da experiência dos ritos a um nível superior e foi inaugurado por Plutarco, seguindo Platão¹³⁸.

A metafísica, de acordo com Burkert, surge na tentativa de falar do ἄρρητον, do que não pode ser dito, do indizível. Por isso, há a necessidade da metáfora: porque, com a metáfora, lembra-se do que foi vivido nos mistérios para que seja possível entender e explicar aquela experiência:

Grande parte da evidência restante é metáfora. A linguagem dos mistérios é usada para ilustrar situações intelectuais ou emocionais de diferentes tipos. Platão liderou o caminho, e a retórica estava ávida para explorar até os efeitos do ἄρρητον. Ainda há uma chance de que possamos usar essa linguagem como um espelho para capturar um lampejo para além das paredes¹³⁹.

É esta hipótese de perfeita identidade entre a finalidade das vias espirituais que colocaremos à prova agora, na segunda parte do trabalho. Isto porque, em Platão, ao que parece, numa análise prévia, os caminhos não são paralelos – a filosofia é uma via diferente e especial que conduz ao lugar onde nenhuma outra atividade é capaz de chegar. A comparação entre a filosofia (atividade “intelectual”) e a dança dos ritos (atividade “corporal”) carrega junto com a semelhança, diferenças essenciais, as quais permitem definir, separar e elevar a filosofia ao patamar de um “exercício privilegiado”, o melhor de

¹³⁸ “Following Plutarch, many Platonic writers invoked the mysteries for confirmation of the basic tenets of their philosophy, for illustration, or for the addition of a religious dimension to the exercises of philosophical dialectic.” BURKERT, 1987, p. 85.

¹³⁹ BURKERT, 1987, p. 91.

todos¹⁴⁰. Queremos identificar e expor os elementos responsáveis por, de acordo com Platão, promover este privilégio.

Dada a delimitação metodológica dessa pesquisa em História da Filosofia – a preocupação com a exegese do texto em detrimento ao experimento do fenômeno¹⁴¹ –, por ora não investigaremos o estado de ânimo a que a dança extática conduz para compará-lo ao estado de ânimo inspirado por certos discursos e diálogos. Sendo assim, para nos aproximarmos do estado de ânimo dos dois exercícios – o movimento somático [*dromena*] e o discurso intelectual [*legomena*] –, de acordo com o uso da metáfora platônica, partiremos do pressuposto de que o fenômeno experimentado nas danças extáticas dos Coribantes e de Dioniso podem ser também experimentados no pensamento de qualquer pessoa.

Buscando a resposta para essa indagação, encontrei algo que não é novidade nas pesquisas sobre o tema: o mito não influencia somente o corpo dos dançarinos, mas também o corpo de atores, músicos, poetas, artistas visuais e os corpos de toda a humanidade, em todos os diversos momentos da vida cotidiana. Então, entendi que o mito é um grande regente de nossas mentes e, conseqüentemente, de nossos corpos¹⁴².

Para adentrar à análise das passagens dos diálogos de Platão, vamos considerar que os deuses – e seus respectivos mitos – influenciam o corpo não apenas para dançar, mas a fala para discursar e até as ideias que aparecem no pensamento. Com isso, poderemos observar se este estado de ânimo (inspirado por Coribantes) é, para Platão, um estado de verdade ou de ilusão. Será esta a preocupação do olhar que tenta interpretar as passagens dos diálogos de Platão. Se dançar como um Coribante é um estado de espírito que todos podemos experimentar fazendo qualquer coisa, será que, para Platão, a filosofia se faz com algo da inspiração coribântica ou para fazer filosofia é necessário que o pensamento se afaste de tais influências? Ou, ainda, será que a oposição entre os Coribantes, Dioniso, por um lado, e Eros, por outro, não está tão bem delimitada e eles ora se confundem, se cruzam

¹⁴⁰ *Phdr.* 265b5.

¹⁴¹ O exemplo de uma pesquisa que faz justo o oposto é a dissertação e a tese de SALVADOR, respectivamente, 2009 e 2014.

¹⁴² SALVADOR, 2014, p. 22.

e ora se afastam e se distinguem? Se for preciso algo deste espírito dionisíaco/coribântico para fazer filosofia, em que parte do exercício filosófico ele estaria presente?

As respostas a estas questões podem ser duas: ou os ritos de mistérios conduziam a uma experiência e a filosofia (com a metafísica) passou a conduzir as almas a mesma visão, só que de modo mais sutil, apenas intelectualmente e dispensando o ritual (e, por isso, usa-se a metáfora) – e depois a filosofia se perdeu destas origens, tornando-se, por vezes, demasiado abstrata e vazia de sua motivação originária¹⁴³; ou a filosofia ascendeu e elevou a alma humana a dimensões onde os ritos não chegavam e, por isso, a metáfora não implica identidade entre a visão experimentada nos mistérios e a visão a que a filosofia conduz. Qual destas duas possibilidades é a mais cabível a partir da leitura dos diálogos de Platão é o que passaremos a investigar a partir de agora.

¹⁴³ Cf. COLLI, 1992, cap. IX.

PARTE II. APROPRIAÇÃO

No exato momento em que a filosofia nasce, nós a abandonamos. Mas importava-nos sugerir que o que precede a filosofia, o tronco ao qual a tradição dá o nome de “sabedoria” e do qual brota esse rebento fanado, é para nós, seus remotíssimos descendentes – segundo uma inversão paradoxal dos tempos -, mais vital do que a própria filosofia.

*Giorgio Colli*¹⁴⁴

Conforme foi visto no capítulo anterior, em alguns momentos Platão critica os cultos de mistérios¹⁴⁵, especialmente a forma mais elementar desses cultos, que se aproxima das religiões votivas – as quais são baseadas principalmente em promessas e oferendas de sacrifícios aos deuses com vistas a obter vantagens pessoais. Este tipo de prática, para Platão, parte de uma concepção errada dos deuses; pois pressupõe que eles são figuras interesseiras e mesquinhas que agem quando são agradados – ou, ainda, que seria possível a nós, humanos, controlarmos ou manipularmos a vontade dos deuses. Por isso, é recorrente o esforço nos diálogos de desfazer este mal entendido, criticando algumas práticas rituais antigas e corrigindo a intenção com que os humanos devem se dirigir aos deuses¹⁴⁶.

No entanto, como também vimos no capítulo anterior, há certa dimensão dos rituais de mistérios (observada sobretudo em iniciações dionisiacas e coribânticas) que desperta não a crítica, mas o interesse e a curiosidade de Platão – seja pelo equilíbrio da alma que o movimento de suas danças promovem¹⁴⁷, seja pela semelhança que guarda com um momento do exercício filosófico¹⁴⁸. Em alguma medida, as práticas que aconteciam em

¹⁴⁴ COLLI, 1992, p. 98.

¹⁴⁵ Refiro-me, por exemplo, ao livro II da *República* (354a – 366b). O juízo de valor negativo sobre a τελετή aparece na fala de Adimanto. Ali, os rituais, sacrifícios, iniciações estão a serviço da injustiça e do vício porque fica parecendo que podemos fazer qualquer coisa, cometer qualquer falta, pois bastaria fazer um ritual deste tipo (de iniciação) que obteríamos o perdão dos deuses. Cf. 365a2: ἄς δὴ τελετὰς καλοῦσιν.

¹⁴⁶ De acordo com o discurso sobre os deuses (θεολογία) que é feito no livro II, 379a, de *Resp.* As críticas a Homero no mesmo capítulo também são um bom exemplo disso.

¹⁴⁷ Cf. *Leg.* 790d-791a.

¹⁴⁸ Este é o ponto controverso que está sob discussão nesta segunda parte do trabalho.

cultos pagãos antigos eram análogas ao exercício da então insurgente filosofia. Qual é exatamente esta dimensão dos rituais de iniciação e à qual etapa do exercício filosófico ela se assemelha? É isto que tentamos entender agora a partir de passagens do *Fedro*, das *Leis*, do *Íon*, do *Críton*, do *Banquete* e do *Eutidemo*¹⁴⁹.

3. O tronco e os galhos

O que pode haver de semelhante entre um ritual pagão, dançado, cantado, encenado em nome dos deuses (de Dioniso, de Cibele) por humanos e *daimones* (Coribantes) e a filosofia – esta prática que nos chega como exercício exclusivamente discursivo, de fala e escrita, por vezes, tão abstrata? Qual ou quais os pontos em comum que aparecem quando aproximamos e comparamos as duas atividades: ritualizar e filosofar? Seguindo uma ideia de Giorgio Colli, no seu *O nascimento da Filosofia*, consideramos que o que há de igual entre os ritos de mistérios e o exercício da filosofia é o solo comum, o chão de qual ambas nascem e o tronco que compartilham; conseqüentemente, o que há de distinto são os ramos e galhos que crescem em direções – ora pouco, ora muito – diversas¹⁵⁰.

Para conseguirmos, então, ver e falar sobre estas semelhanças e distinções, estes elos e rupturas entre o ritual dos Coribantes e o exercício da filosofia – e, assim, conseguir entender a apropriação desses ritos feita por Platão – é preciso fazer uma volta, um retorno ao princípio, à *arché* de onde nasceram as duas atividades. Por isso, elencamos alguns fenômenos que nos parecem residir na intersecção entre o campo da filosofia e o dos mistérios; tal qual gêneros comuns que, a um só tempo, nos permitem vislumbrar tanto o

¹⁴⁹ É preciso, com toda certeza, considerar o debate e a longa discussão do platonismo a respeito da ordem de leitura dos diálogos de Platão, tal qual a Escola de Tübingen – que considera as doutrinas não-escritas, por exemplo – e outros paradigmas hermenêuticos que dispõem os diálogos ou de acordo com sua suposta ordem cronológica/histórica ou de acordo com reconstituição narrativa das histórias. A despeito disso, para executar a proposta desta pesquisa, escolhemos recortar – mantendo minimamente presente o contexto de cada diálogo – as passagens em que está presente o termo “coribântico” e suas variações. E, para interpretá-las, trouxemos, vez ou outra, passagens dos próprios diálogos em que tal termo ocorre. Mais raramente acabamos recorrendo a um ou outro diálogo (como a *República* e o *Fédon*), além dos seis em que há referência direta aos Coribantes, onde havia relevância para interpretar as passagens que elegemos como o principal foco deste trabalho.

¹⁵⁰ COLLI, p. 98, 1992.

tronco que as duas atividades compartilham quanto os possíveis galhos que as diferenciam e as separam. Estando imbricados entre os mistérios e a filosofia, a *manía*, a *ordem* e o *amor*, são o ponto de partida dos caminhos que, embora muitas vezes pareçam tão heterogêneos, compartilham a mesma raiz.

3.1. *Manía*: inspiração, êxtase, entusiasmo

O primeiro elo de ligação entre os ritos de mistérios e o exercício da filosofia é dado pelo conceito grego de *manía*¹⁵¹. A palavra *manía* pode ser traduzida de muitas formas¹⁵², mas nos concentraremos no significado mais presente em Platão: *manía* como delírio oriundo de um estado de entusiasmo, de êxtase, de inspiração. Dessa forma, podemos dizer que ambos – rito e filosofia – só acontecem quando há presença de *manía*, ou seja, entusiasmo, êxtase, inspiração.

Conforme vimos na primeira parte deste trabalho, “entusiasmo” vem do grego *en-theos* (ἐν-θεος) e significa “em deus”. Estar entusiasmado é ser tomado por deuses e ser por eles carregado. Já “êxtase” vem do grego *ék-stasis* (ἐκ-στασις) e significa “estar fora”, sair de si – não como uma alma abandonando um corpo, mas como alguém deixando de lado seu bom senso, seu modo habitual de agir e delirando. Delírio, do latim *delirium*, é “estar fora de lugar”, “desviar-se” – como um arado que sai de sua *lira*, de seu trilho¹⁵³. “Inspiração”, por sua vez, se refere tanto ao ar que entra no corpo durante o movimento da respiração quanto à ideia que entra na alma em um momento de, como o próprio nome diz,

¹⁵¹ Sobre *manía*, USTINOVA, 2018, p. 01 diz que “These experiences, which could be voluntary or involuntary, intense or mild were interpreted as an invasive divine power within one’s mind, or illumination granted by a super-human being.”

¹⁵² Μανία: 1. Loucura, delírio (Herótodo, tragédias); 2. Entusiasmo, delírio inspirado, inspiração (Eurípedes, Platão); 3. Paixão louca, fúria (tragédias). De acordo com LIDDELL-SCOTT, 1996, p. 1079.

¹⁵³ ERNOU, A.; MEILLET A., 1951, p. 300.

inspiração¹⁵⁴. Todas estas palavras servem para falar sobre o mesmo fenômeno: a *manía*, o delírio, a “loucura”¹⁵⁵.

Traduzindo o fenômeno da *manía* para termos científicos contemporâneos, Julia Ustinova faz um trabalho de ponte entre a filosofia antiga e a antropologia, a neurociência, as ciências cognitivas e a psicologia¹⁵⁶. Segundo ela, as palavras modernas “loucura” ou “delírio” não são suficientes para descrever a *manía*. A palavra *manía*, em grego, abrange muitos significados: qualquer desvio do que se considera como um “estado de consciência ordinário”, atingido voluntária ou involuntariamente, sendo ou não resultado de doença, visto como uma bênção ou uma maldição enviada pelos deuses, era chamado de *manía* pelos gregos. Esta variedade de significados, que dança e se equilibra entre polos aparentemente tão opostos (vontade e necessidade, doença e saúde, bênção e desgraça), faz com que seja possível hospedar no conceito de *manía* diversas experiências: desde o êxtase profético até o delírio violento¹⁵⁷.

¹⁵⁴ USTINOVA, 2018, p. 370 (Epilogue): “Both the Greek term and the Latin *inspiratio*, from which the English word derives, convey the idea of breath, an airy invisible flow, entering a person from the outside, temporarily elevating him or her to an extraordinary level – of creativity, vision, knowledge, physical force, or courage, and sometimes causing profound personality changes, *metanoia*. When the Greeks witnessed a state of mind that was beyond comprehension in terms of regular experiences, they thought of *mania*: such phenomena were ascribed either to pure divine intervention or to an interaction of human and divine forces.”

¹⁵⁵ “The words which the Greeks use to describe such phenomena are varied and inconsistent. [...] These various expressions can neither be reconciled systematically nor distinguished in terms of an evolution in the history of ideas; they mirror the confusion in the face of the unknown. The most common term is therefore *mania*, frenzy, madness.” BURKERT, 1985, cap. II, 8.1. Ainda nesta sessão, ele também diz que apesar de Platão distinguir a loucura profética de Apolo da loucura ritual de Dioniso e acrescentar outros tipos de loucura em sua lista, como o entusiasmo poético e o erótico ou filosófico; Apolo e Dioniso são dois irmãos filhos de Zeus, que comanda todas essas esferas. Ou seja, apesar de eventualmente enquadrarmos os fenômenos da consciência em categorias aparentemente separadas e distintas, regidas por deuses diferentes, Zeus permanece como o deus supremo, que é pai de todos eles e se posiciona no espaço límpido de φρονεῖν.

¹⁵⁶ USTINOVA, 2018.

¹⁵⁷ Também LINFORTH, 1950, p. 158-159 atenta para o fato de que tende a haver uma distinção entre a “loucura” (μαίνεσθαι) nos ritos: há uma *manía* patológica, que é doença resultante de causas físicas internas e outra *manía* que é entusiasmo e advém de inspiração externa. Além disso, ele lembra ainda que, para os psiquiatras, todas as formas de “delírio” são patológicas, não restando espaço, na ciência moderna para o fenômeno do entusiasmo conforme apresentado – e bem distinguido da sua forma viciosa – por Platão no *Fedro*.

Ainda de acordo com Ustinova, a palavra *manía* vem da raiz Indo-Europeia *men*, que indica genericamente uma “força mental ativa” e pode ter vários significados específicos: tal qual pensamento ou intenção acompanhada de esforço; pensamento entusiasmado, extático, inspirado; sonho; qualquer estado de consciência especial ou diferenciado; memória ou lembrança. Em grego, as palavras *manía*, *menos* (μένος) e *mnêmê* (μνήμη) – donde *mnemosýne* (μνημοσύνη), reminiscência – são cognatas¹⁵⁸. Por isso, é melhor usar o termo grego transliterado, *manía*, do que a nossa palavra “loucura”, por exemplo.

Os ritos iniciáticos (ritos de mistérios) e também a filosofia acontecem, então, quando um fenômeno deste tipo se dá, acontece: não a loucura humana, mas o delírio do tipo divino – ou o que Platão chama de *θεία μανία*. E um delírio divino é “por divino dom concedido”¹⁵⁹, é um presente dos deuses para nós, humanos e mortais – é graça. É desse modo que nos vêm os maiores bens. É assim que os maiores bens nos chegam acaso queiram reconhece-los: como *manía*. Isto é dito por Platão do *Fedro* (244a), mas cabe ressaltar que, de modo geral, para os gregos, não só os maiores bens eram recebidos na forma de *manía*, mas também os maiores males, as maiores tragédias.

Se lembrarmos do que é sagrado, divino: o que não é humano, que está fora do humano e nos ultrapassa, nos transcende e, vez ou outra, toma, possui, inspira este humano; então podemos entender que estes estados (de êxtase, de entusiasmo) a que os ritos e a filosofia conduzem são modos de os deuses se fazerem presentes para os antigos. Os deuses, para os gregos, neste sentido, eram os responsáveis pelo entusiasmo que dava o sentido e a direção da ação ou da fala: no caso dos ritos coribânticos, há um tipo de presença dos deuses que convida a um frenesi, a uma dança frenética; no caso da filosofia, há um tipo de presença dos deuses que convida a discursos ou diálogos.

¹⁵⁸ USTINOVA, 2018, p. 03.

¹⁵⁹ PLATÃO. *Phdr.* 244a6-7. νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης.

Desse modo, já é possível afirmar, de pronto, que ambos – ritual místico e filosofia – possuem em comum o fato de serem *maníai* e se diferem no fato de serem espécies distintas de *maníai*. A *manía* fica sendo este gênero maior e mais abrangente capaz de enquadrar, em um mesmo tronco, ramificações aparentemente tão distantes de um mesmo fenômeno originário. E é deste primeiro ponto comum que, agora, nos aproximaremos para tentar entender algumas passagens dos diálogos de Platão nas quais os ritos de mistérios coribânticos aparecem, em alguma medida, como análogos à filosofia.

Provavelmente, apesar da diferença, de a filosofia ser um tipo distinto de *manía*, algo em comum, algum elo ela preserva com as demais *maníai*¹⁶⁰ para que a comparação, a aproximação entre as duas práticas seja possível. Se considerarmos, como aludimos no início deste capítulo, que o chão onde a filosofia nasce, assim como suas raízes e seu tronco são idênticas aos rituais pagãos iniciáticos antigos, então, ao olhar para os galhos que cresceram para lados – às vezes mais e às vezes menos – distintos, podemos, ao mesmo tempo, ver a diferença já dada na própria semelhança. Da mesma forma que o primeiro elo pode ser encontrado no conceito de *manía*, a primeira diferença também: se ambos (rito e filosofia) são delírios divinos (e nenhum é doença humana), para Platão, eles diferem quanto ao deus que os inspira – enquanto Dioniso inspira a mística, é Eros e Afrodite que inspiram a filosofia. Isto é fácil de ser constatado e é literalmente a fala de Sócrates no *Fedro* 265b.

Fedro

A origem comum do rito e da filosofia estão dadas no diálogo *Fedro*. Os ritos são, então, um tipo de *manía*, mas ela pode assumir outras três formas além desta: os deuses inspiram também a profecia (adivinhação do futuro), a poesia, e a filosofia¹⁶¹. Sim, a filosofia é feita desde um delírio, um presente dos deuses aos homens: o delírio erótico por excelência, inspirada por Eros, o deus do Amor.

¹⁶⁰ USTINOVA 1992-1998, p. 508, diz na nota 26 que “The exemple of the *Wasps* demonstrates that the allusions of Corybantic experience could be used metaphorically and applied to everybody who lost consciousness of himself, behaved oddly or had bizarre visions.”

¹⁶¹ 244a-d; 265b

O diálogo *Fedro* tem duas partes: a primeira é composta por três discursos sobre o Amor (ἔρως) e a segunda, por uma série de reflexões acerca da Dialética (διαλεκτική) e da Retórica (ῥητορική). Na primeira parte, o primeiro discurso é feito por Fedro reproduzindo Lísias – um escritor de discursos – e os outros dois discursos são feitos por Sócrates: no primeiro deles, Sócrates emula Lísias e, no segundo – após o sinal da divindade (δαμόνιον) –, Sócrates louva o Amor, Eros (um deus).

Após os três discursos iniciais – portanto, na segunda parte do texto –, quando Sócrates e Fedro estão em diálogo (265a), Sócrates repete sucintamente o que já dissera no seu segundo discurso, que há dois tipos (εἶδος) de delírio, de *manía* (μανία): um que é doença humana (νοσημάτων ἀνθρωπίνων) e outro que é condução divina (θείας ἐξαλλαγῆς). Ou seja, o êxtase, o entusiasmo, o delírio, quando puramente humano é doença e quando vem dos deuses é bênção – há que se ter a manha de saber distinguir sob qual domínio estamos. Sócrates diz ainda que, quando os deuses nos tomam, nos atravessam, promovem uma completa mudança no nosso ἔθος, no nosso costume, no nosso hábito, no nosso modo habitual, corriqueiro e ordinário de agir¹⁶².

Tendo feito esta primeira distinção entre a *manía* humana e a divina, outra divisão é feita dentro do delírio divino (θεία μανία): os delírios divinos têm quatro partes – adivinhação, mística, poética e erótica. E há um deus responsável por cada um destes delírios. Apolo é responsável pela adivinhação (μαντική), Dioniso, pela mística (τελεστική), as Musas, pela poética (ποιητική), Afrodite e Eros pela erótica (ἐρωτική):

SÓCRATES: Mas do delírio há duas espécies, uma por doenças humanas (νοσημάτων ἀνθρωπίνων), e outra por divino transporte (θείας ἐξαλλαγῆς) que nos faz sair das normas habituais (τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην).

FEDRO: Perfeitamente.

¹⁶² Esta característica geral na *manía* divina (θεία μανία) – a qual promove uma mudança drástica no nosso ἔθος, no nosso hábito – ficou conhecida como o modo pelo qual se detectava a presença ou influência dos Coribantes em alguém. Os gregos acreditavam que os Coribantes podiam afetar a vida e o destino e, quando as pessoas se comportavam de maneira incomum havia a suspeita de estarem sob influência coribântica, de acordo com LINFORTH, 1950, p. 127. Mas este fenômeno também era atribuído a Dioniso, de acordo com VERNANT, 2009, p. 80.

SÓCRATES: Quanto à divina nós a dividimos em quatro partes de quatro deuses, e a inspiração divinatória (μαντική) atribuindo a Apolo, a Dioniso a mística (τελεστική), às Musas a poética (ποιητική) e a quarta a Afrodite e Eros; dissemos que o delírio amoroso (έρωτικήν μανίαν) era o mais excelente e, não sei por onde imaginando a emoção amorosa, talvez tocando em alguma verdade, talvez desviando-nos em outra direção, misturamos um discurso não sem força persuasiva, uma espécie de hino mítico em que festejamos com moderação e respeito o senhor teu e meu, ó Fedro, Eros que vela sobre os belos moços¹⁶³.

Após tal divisão do delírio divino e atribuição de cada delírio ao seu respectivo deus, vem a forte afirmação de que a filosofia é a melhor, a mais excelente, a mais virtuosa *manía* (τε ἀρίστην εἶναι)¹⁶⁴. Na tentativa de entender o motivo desta provável hierarquia entre os tipos de *manía*, estabelecida por Platão, e a superioridade da filosofia em relação às demais formas de inspiração, convêm retomar uma passagem anterior deste mesmo diálogo. Como já afirmamos acima, tudo o que está dito de modo resumido em *Fedro* 265a-b, em alguma medida já fora dito¹⁶⁵ no segundo discurso de Sócrates – aquele que é feito para que Sócrates se retrate perante Eros.

¹⁶³ 265a-c. As referências completas das traduções usadas ao longo do trabalho estão elencadas na bibliografia. Optamos por reproduzir as traduções e, vez ou outra, ressaltar e destrinchar os significados de algumas palavras gregas que nos pareceram cruciais para entender e interpretar o texto de Platão.

¹⁶⁴ Esta hierarquização dos tipos de *maníai* e elevação da *manía* erótica (filosofia) ao mais alto patamar é curiosa e chama a atenção quando estamos trabalhando com a possibilidade – exposta na primeira parte deste trabalho – de todas as *maníai* constituírem como caminhos espirituais distintos que chegam, porém, à mesma contemplação. E é isto que afirma USTINOVA, 2018, p. 370 (Epilogue) – não de acordo com os filósofos gregos, mas tentando apreender o fenômeno da *manía* da forma como era comumente entendido pelos cidadãos gregos –: “There is no clear-cut distinction between different kinds of *mania*, nor has one ever existed: prophecy and poetry, oracular and initiatory activities, **mystery rites and early philosophy were always interwoven**” (grifo nosso).

Além disso, em LINFORTH, 1950, p. 123 encontramos outra evidência para sustentar o intercâmbio entre as *maníai*, e não a separação estanque ou a hierarquia entre elas. Citando uma fala de Eustácio que reproduz Arriano, diz-se que os próprios Coribantes muitas vezes confundem as suas ações quando possuídos por poder divino: eles se apressam, eles gritam, eles dançam, eles preveem o futuro. Assim podemos observar uma possível confusão entre o êxtase profético e o êxtase místico. Além disso, em uma passagem do *Banquete* (202e-203a) que analisaremos melhor adiante, na sessão sobre o Amor, Diotima diz que Eros é *daimon* – e, portanto, ser intermediário – não só da filosofia, mas também da profecia e até das iniciações de mistérios!

¹⁶⁵ 244c-245c.

Em *Fedro* 244a, Sócrates diz que a primeira forma de *manía* é a *maniké* (μανική) ou *mantiké* (μαντική)¹⁶⁶; a arte das profetisas e das sacerdotisas; a arte profética ou divinatória: a arte da adivinhação, da profecia, do oráculo. Quando em delírio (μανεῖσαι), as profetisas conseguem discernir o destino e predizer o futuro, mas quando em seu bom senso (σωφρονοῦσαι), elas pouco ou nada conseguem dizer. Assim sendo, a profecia ocorre por divino dom, por participação, por empréstimo divino (θεία μοίρα)¹⁶⁷.

A *manía*, quando se dá como êxtase profético, profecia, quando é “profetizante” (προφητεύω), pode liberar, aliviar doenças e dores, conforme testemunham os antigos, desde que sejam feitas preces, rezas e se preste serviço, se trabalhe para honrar os deuses¹⁶⁸. A segunda forma de *manía*, então, que outrora traduzimos como mística (τελεστική), é a da purificação (καθαρός) – que origina a palavra κάθαρσις, *catarse* – e da iniciação (τελετή). Purificação e iniciação são aqui definidos como trabalhos e sacrifícios feitos aos deuses nas práticas de festivais, de ritos¹⁶⁹. De acordo com esta passagem do texto, quem delira direito, de verdade, genuinamente (ὀρθῶς μανέντι) encontra um modo de se manter firme perante os males que se apresentam na vida.

O terceiro tipo de *manía*, por sua vez, é a possessão das Musas (κατοκωχή Μουσῶν). As Musas, no delírio poético, atravessam almas tenras, delicadas, inocentes e as acordam, as despertam (ἐγείρω). O verbo usado por Platão (ἐκβακχεύω) também

¹⁶⁶ Esta espécie de *manía* (*mantiké*) também é por vezes chamada de êxtase profético. De acordo com o léxico de PETERS, 1974, p. 138-139, o termo *mantiké* deve ser traduzido como “adivinhação”. Segundo ele, seguindo Cícero, tal comunicação dos eventos futuros aos homens pelos deuses pode ser dividida em dois tipos: um que depende da boa vontade dos deuses e o outro que pode ser aprendido pelos humanos. No modo da *mantiké* que pode ser aprendida e não depende dos deuses está a leitura dos fenômenos naturais (tal qual o voo dos pássaros – *augúrio*; a leitura das mãos – *quiromancia*; etc). No modo da *mantiké* divina, estão inclusos a figura do profeta (*prophetes*), o humano possessor de um deus que se torna meio ou “medium” para dizer acontecimentos futuros; e os sonhos (*oneiros*), considerados como uma espécie de canal pelo qual podia acontecer a aparição direta dos deuses aos homens. Platão valora a espécie divina da *mantiké* como superior a sua face humana (que ele chama de *oiōnistiké* ou *augural*) – e, inclusive, é esta a distinção usada como o primeiro argumento para defender a superioridade do delírio (μανία) em face da prudência (σωφροσύνη) no segundo discurso de Sócrates (*Prdr.* 244d).

¹⁶⁷ 244c3: ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοίρα γίγνηται.

¹⁶⁸ Esta frase, no original em grego, é confusa e objeto de controvérsia. Sobre ela, há que se ver o artigo do LINFORTH, 1950, p. 163-172 (*Teletic Madness in Plato, Phaedrus*, 244d-e).

¹⁶⁹ O que chamamos na primeira parte deste trabalho de “ritos de mistérios”.

compara o delírio das Musas à excitação e ao frenesi das bacantes nos ritos dionisíacos para tentar dizer como o canto e a poesia conduzem as almas. Ou seja, também para falar da *manía* poética, Platão se apropria dos ritos de mistérios¹⁷⁰. Sem a inspiração das Musas (μανία Μουσῶν) um poeta fica acreditando que apenas a técnica (τέχνη) é suficiente para o fazer poético existir, para a poesia ser, acontecer. A poesia daqueles que estão em seu juízo, no seu senso (σωφρονοῦντοι – participio do verbo σωφρονέω) é incompleta e desaparece perante o fazer poético daqueles que estão sob possessão divina, dos que deliraram, dos loucos (μαινόμενοι – participio do verbo μαινομαι).

Depois desta breve fala sobre os três primeiros tipos de *manía*¹⁷¹, o segundo discurso de Sócrates, no *Fedro*, emaranha na tentativa de descrever a quarta – e mais excelente – espécie de delírio: o erótico, filosófico¹⁷². Ele começa por demonstrar que a alma, a vida (ψυχή) é imortal (ἀθάνατος). Vida, que sempre se move (ἀεικίνητος), não morre. Apenas o que é por outro movido, o que não move a si mesmo, é que pode parar de viver (παῦλαν ἔχει ζωῆς). Alma (ψυχή) é *arché* (ἀρχή), é princípio, começo de tudo que vem a ser, de tudo que é gerado, nascido; enquanto ela própria, *arché*, por nada é gerada, pois, se fosse nascida de outro, não seria princípio. E, como não nasce, o princípio também não morre, não deixa de ser, de existir. Alma, essência, vida é isso: o que não morre, o princípio, movimento que move a si mesmo e move outros.

Mesmo que isto seja assunto para uma narração longa e divina, Sócrates faz o que lhe cabe e, numa narração menor e humana¹⁷³ (sem a audácia de tentar ser um deus), conta o famoso mito que compara a alma a uma parelha de cavalos alados guiados por um cocheiro. Quando dos deuses, os cavalos e o cocheiro são todos bons (ἀγαθοί). Nos demais casos, há uma mistura: o cocheiro conduz dois cavalos – um deles é belo (καλός) e bom

¹⁷⁰ Corroborando aquilo que diz USTINOVA, 2018, p. 370 e reproduzimos acima: as *maníai* estão imbricadas, são intercambiáveis, se entrelaçam (*interwoven*).

¹⁷¹ Aqui, há duas possibilidades de interpretação: ou Platão coloca a filosofia em um degrau superior e deixa as demais *maníai* todas no mesmo patamar; ou ele estabelece uma hierarquia entre todas as *maníai*, começando pela mais elementar (a profecia) e, numa ordem crescente, terminando com a melhor (a filosofia).

¹⁷² 249d – 250a.

¹⁷³ 246a.

(ἀγαθός) e o outro é o contrário disso. No nosso caso, por sermos humanos, a condução dos cavalos é uma tarefa difícil.

Alma, vida (ψυχή) cuida de tudo que é sem vida, inanimado (ἄψυχος). Quando perfeita (divina), a alma é alada, voa e administra o cosmos. Mas a alma, quando perde suas asas, cai no corpo – o qual parece que move a si mesmo só porque está com a força e o poder dela, da vida. E chama-se vivo, vivente mortal, o conjunto de alma (ψυχή) e corpo (σῶμα) ligados¹⁷⁴. Mas por que as asas da alma caem?

Continuando o mito, Sócrates diz que a asa tem poder, tem força para carregar peso para cima, fazendo-o voar até os deuses. Das partes do corpo-alma¹⁷⁵, a asa é a mais divina. Como o divino é belo (καλός), sábio (σοφός), bom (ἀγαθός) e tudo o mais que for dessa forma, são dessas coisas que as asas da alma se alimentam. Tudo o que for bom, belo, sábio... tem o poder de cultivar asas em nossa alma, de nutri-las e fazê-las crescer. E, ao contrário, o que é feio (αἰσχροός) e mau (κακός) faz as asas diminuírem, caírem, perecerem.

Quanto aos deuses, Sócrates diz que, em coro (χορός), eles dão uma volta no céu. Os deuses percorrem um círculo e, quando em ascensão, chegam ao cume – ali, logo abaixo do céu. Neste ponto mais alto a que se pode chegar, a alma enfrenta uma luta. As almas divinas são carregadas pelo próprio movimento da circunvolução e se levantam, se erguem, se põem de pé para contemplar o que está fora do céu. Mas o que está fora do céu, o que é supra celeste (ὑπερουράνιον)? Isto ainda não foi e jamais será cantado por algum poeta de modo digno, suficiente: é a Verdade (ἀλήθεια). Apesar desta impossibilidade de dizê-la por completo¹⁷⁶, por ser verdade, devemos, precisamos nos aventurar, ousar dizer: é sem cor (ἀχρώματος), sem forma (ἀσχημάτιστος), impalpável (ἀναφής) – não se pode pegar, segurar, ter – entretanto, trata-se do que realmente é. Isto, a essência (οὐσία), só pode ser

¹⁷⁴ Os imortais, por sua vez, plasmamos (já que ninguém nunca viu um deus) que têm alma e também têm corpo – com a diferença de que a alma e o corpo divino, eterno, já sempre cresceram juntos, formam uma unidade, não são ligados porque não se separam, não se distinguem como nos humanos, de acordo com a nossa leitura de 246c-d.

¹⁷⁵ Acima, em 246c-d, as asas são parte da alma, aqui, em 246d8, aparece tanto a palavra “corpo” quanto a palavra “alma”: τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχή].

¹⁷⁶ Em 247c3 Sócrates usa o verbo ὑμνέω: cantar, celebrar em hinos, para dizer o que não pode ser feito de modo digno (ἄξιος) com a Verdade.

vista, contemplada, pelo piloto da alma, o intelecto (νοῦς). O pensamento (διάνοια) de um deus, crescido no intelecto (νοῦς) e no entendimento (ἐπιστήμη) – de tempos em tempos – pode contemplar, apreciar a Verdade (θεωροῦσα τᾶληθῆ) e dela se alimentar e nutrir até que a volta seja completa e outra vez a alma alcance aquele ponto mais alto – o ápice – onde ela pode novamente observar, por exemplo, a própria justiça (δικαιοσύνη), a própria sensatez (σωφροσύνη)... não aquelas que nascem e morrem, mas aquelas que verdadeiramente são, que estão sendo.

Tudo isto, entretanto, diz respeito à vida dos deuses. A vida dos homens não é assim. Os cocheiros (νοῦς) das almas humanas que melhor seguem os deuses até conseguem, vez ou outra, colocar a cabeça para fora e serem carregados no movimento do círculo, na circunvolução. No entanto, essas almas não conseguem olhar muito para aquilo que é (τὰ ὄντα). Mal elas contemplam e já são perturbadas por seus cavalos. Assim, o cocheiro da alma humana ora vê, ora não vê; ora consegue voar, alçar voo para o alto, ora cai e mergulha de volta no esquecimento. E isto se dá com as almas que pelo menos se assemelham os deuses. As outras nem sequer conseguem cumprir toda a volta que leva ao ponto mais alto do círculo porque ficam disputando lugar; querendo umas estar na frente das outras, elas brigam, se batem e se prejudicam. Por causa dessa bagunça e da ruindade, da incapacidade dos cavalos, essas almas se cansam, quebram suas asas e não são iniciadas na visão dos seres (ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεάς)¹⁷⁷ – ficando condenadas a alimentarem-se, nutrirem-se apenas de alimento opinável (τροφή δοξαστή).

Quando uma alma não consegue acompanhar os deuses e contemplar alguma Verdade, o esquecimento (λήθη) e a maldade (κακία) pesam sobre ela e a fazem cair na terra. Uma vez que isso acontece, segundo o mito, leva pelo menos dez mil anos para que a alma retorne à sua origem, porque ela precisa criar asas novamente. E como as asas

¹⁷⁷ Para falar sobre a contemplação do Ser (τῆς τοῦ ὄντος θεάς), sobre a visão da Verdade (τὸ ἀληθείας ἰδεῖν), Platão faz um jogo de palavras e, aqui, usa a palavra ἀτελής – negação derivada do substantivo de τέλος, que tem o sentido primeiro de “fim, finalidade, completude”; mas também significa “pagar”, como a obrigação de pagar taxas por exemplo; e o oferecimento de ritos sagrados aos deuses – como na iniciação dos mistérios. Ou seja, aqueles cuja alma não fora iniciada na contemplação do Ser e na visão da Verdade, se alimentam apenas de opinião.

crescem nas almas que estão em um corpo aqui na terra? Com filosofia (φιλοσοφία). Primeiro, é preciso que essa alma alguma vez tenha visto a Verdade no cortejo dos deuses, para que dela possa se lembrar (μνήμη). Depois, que o humano perceba, compreenda, agarre e vá junto com aquilo que se chama de ideia (εἶδος): definida neste ponto como a unidade (ἕν) das sensações (αἴσθησις), concebida pelo raciocínio (λογισμῶ συναιρούμενον). Esta unidade (ἕν) ou ideia (εἶδος) é lembrança, reminiscência (ἀνάμνησις) dos seres outrora vistos, contemplados, no círculo percorrido pela alma¹⁷⁸.

E esta é a quarta forma de *manía*: o humano cuja alma fora iniciada (τελετή) na contemplação do Ser e na visão da Verdade quando andou junto a um deus, mas caiu por esquecimento, quando vê o belo aqui, se lembra do Belo outrora contemplado e as asas voltam a crescer, pois a alma quer voar novamente em direção ao céu – a este se chama o amante das coisas belas (ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν)¹⁷⁹.

SÓCRATES: [...] Pois carece que o homem entenda segundo o que se chama ideia (εἶδος), de muitas sensações (αἴσθησις) indo à unidade (εἷς), por raciocínio concebida; e isto é reminiscência (ἀνάμνησις) daqueles seres que outrora viu nossa alma quando caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nós afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é (τὸ ὄν ὄντως). Eis por que justamente só cria asa a reflexão do filósofo (τοῦ φιλοσόφου διάνοια); pois àqueles seres sempre remonta de memória, conforme pode, aos quais justamente remonta um deus por ser divino. Ora, quando de tais lembranças corretamente se utiliza um homem (ἀνὴρ)¹⁸⁰, e *em perfeitos mistérios perfeitamente se inicia*¹⁸¹, é o único a se tornar

¹⁷⁸ 249c

¹⁷⁹ 249e4

¹⁸⁰ É preciso perceber para questionar a razão do uso da palavra “homem” (ἀνὴρ), ao invés de “humano” (ἄνθρωπος), como em 249d1.

¹⁸¹ Nesta frase há também um belo jogo de palavras: τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται. Platão brinca com as palavras τέλεος (perfeito, acabado, completo) e τελετή (iniciação em festivais de mistérios). Na tradução de José Cavalcante de Souza, de 2016, nesta passagem de 249c2 há uma nota (p. 89, nota 43) que chama nossa atenção para a ligação que há entre a reminiscência, o “entender segundo o que se chama ideia” e a “reflexão do filósofo” (τοῦ φιλοσόφου διάνοια). Ou seja, entender pela ideia seria apreender a unidade das sensações pelo pensamento e esta apreensão só é possível por conta da memória, da lembrança, da reminiscência dos seres que outrora, junto aos deuses, nossa alma contemplou. José Cavalcante de Souza ainda dá um passo além e deduz que com esta brincadeira entre os termos da família de τέλος (fim), Platão está associando a finalidade e, por consequência, o próprio sentido da vida à contemplação, à visão. Nas palavras do tradutor: “o texto joga com termos da família de τέλος (‘fim’ -

essencialmente perfeito; como todavia ele se afasta dos humanos interesses e ao divino se volta, é advertido pela maioria como se em falso se movesse, mas na verdade divinamente possesso (ἐνθουσιάζων) não o percebe a maioria.

É aqui então que vem dar todo o discurso sobre o quarto tipo de delírio (μανία) – aquele em que alguém, vendo a beleza por aqui e lembrando-se da verdadeira cria asa e de novo alado deseja alçar voo; mas como não pode e à maneira de um pássaro fica a olhar para cima, descuidando do que está embaixo, é acusado de estar em delírio (μανικός) (grifo nosso)¹⁸²[...]

No caso da filosofia (φιλοσοφία), portanto, este quarto tipo de *manía* se dá quando, pelo raciocínio (λογισμός), nossa alma apreende a unidade das sensações – que nada mais é do que reminiscência dos seres vistos e contemplados quando a alma andou com os deuses¹⁸³. No movimento de apreender unidade e se lembrar do que já viu, as asas da nossa alma são nutridas e se põem a crescer novamente¹⁸⁴. De acordo com este segundo discurso de Sócrates, então, a filosofia é a melhor porque é a única capaz de fazer as asas da alma crescerem novamente pela lembrança que promove da verdadeira Beleza. E, vendo a Verdade (ἀληθείς), ficando possessa (ἐνθουσιάζων), entusiasmada, inspirada, a pessoa geralmente é tida como louca, delirante, *maníaca*, por aqueles que não são iniciados nesses mistérios¹⁸⁵.

Entretanto, fazendo uma nova digressão neste diálogo, emerge o estranhamento e o questionamento sobre uma fala anterior de Sócrates. Como dissemos, o diálogo tem duas partes: a primeira é composta por três discursos sobre o Amor (ἔρως) e a segunda, por uma série de reflexões acerca da Dialética (διαλεκτική) e da Retórica (ῥητορική). E, pouco antes do início do primeiro discurso escrito por Lísias e recitado por Fedro, Sócrates

τέλειος, ‘perfeito’, e τελετή, ‘iniciação’ nos mistérios) visando mostrar que o sentido da vida se colhe na tentativa de recuperação do divino mediante a contemplação da beleza.”

¹⁸² 249c-d

¹⁸³ É curioso que em um autor mais tardio, Fílon de Alexandria, a própria visão das ideias em sua beleza seja comparada ao êxtase coribântico, cf. LINFORTH, 1950, p. 152.

¹⁸⁴ Bem contemplado no poema de BRANDÃO, 2012, p. 34: “idéias platônicas / em uma caixa de sapatos / escondidas // quando / naufragos / delas nos recordamos / nascem-nos asas / vermelhas // de contemplação”.

¹⁸⁵ BURKERT, 1987, p. 93: “Yet the texts insist that the true state of blessedness is not in this emotional resonance but in the act of ‘seeing’ what is divine”. E 250b6-7: μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεάν.

diz que, ao ter se deparado consigo (com Sócrates, que aqui caracteriza a si mesmo como um doente por ouvir discursos¹⁸⁶ – τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν¹⁸⁷); quando caminhava para fora da muralha, para exercitar-se, Fedro se alegrou, se deleitou, ficou grato porque viu nele – Fedro vê em Sócrates – alguém para compartilhar um delírio coribântico¹⁸⁸ (συγκορυβαντιῶντα)¹⁸⁹.

O questionamento deriva da seguinte contradição: se, como mostramos, no diálogo *Fedro* há uma exposição das espécies de *manía* e, no principal discurso de Sócrates, é feito um elogio à filosofia – que fica sendo definida como o delírio erótico por excelência e a principal, a melhor, a mais virtuosa das *maníai* (τε ἀρίστην εἶναι¹⁹⁰); como pode, antes de iniciar os discursos, Sócrates caracterizar a si mesmo como portador de uma doença – que o faz querer ouvir muitos discursos – e dizer que, por isso, Fedro veja ele como um companheiro de delírio coribântico? Em suma, se a filosofia é *manía* distinta e superior às demais – incluindo aqui as iniciações nos mistérios – porque acontece tal equiparação entre o exercício da filosofia e a participação nos ritos coribânticos?

Uma pista pode ser extraída de outra passagem do texto. Mais adiante, após ouvir o discurso de Lísias que Fedro reproduziu e antes de fazer seu primeiro discurso argumentando no mesmo sentido daquele, Sócrates usa o verbo βακχεύω (celebrar ou se iniciar nos mistérios de Baco ou Dioniso) para descrever, para caracterizar o estado de

¹⁸⁶ Sócrates caracteriza a si mesmo como doente (νοσοῦντι) e, portanto, humano, não divino.

¹⁸⁷ 228b6-7. ἀπαντήσας δὲ τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, ἰδὼν μὲν, ἰδὼν, ἦσθη ὅτι ἕξει τὸν συγκορυβαντιῶντα.

¹⁸⁸ Se nos for permitido traduzir de modo estritamente literal, precisaríamos criar um neologismo aqui, pois, da mesma forma que o verbo συνενθουσιᾶω (verbo pelo qual, segundo LINFORTH, 1950, p. 134, o verbo συγκορυβαντιᾶω é geralmente glosado: “The verb συγκορυβαντιῶντα, which the scholiast glosses συνενθουσιῶντα”) significa “estusiasmar junto”, o verbo συγκορυβαντιᾶω significaria “coribantiar junto”. WASMUTH, 2015, p. 78 reproduz Linforth e traduz συγκορυβαντιῶντα como ‘join in the Corybantic rite’.

¹⁸⁹ Na tradução de José Cavalcante de Souza, nesta passagem de 228b, há uma nota (p. 23, nota 10) que reproduz aqui: “Os Coribantes eram sacerdotes de Cibele, que nas festas da deusa dançavam vertiginosamente, soltando gritos estridentes. São duas vezes referidos nos diálogos (*Eutidemo* 277d7; *Leis*, VII, 790d4), **constituindo a sua prática objeto de sátira** (*Críton*, 54d; *Íon*, 533e, 536c)” (grifo nosso). Nesta nota, ele não menciona a passagem do *Banquete*. Além disso, conforme pode ser observado no trecho grifado, ele está pressupondo que no *Críton* e no *Íon* a referência aos Coribantes é feita em tom de sátira, de escárnio, ironia por parte de Platão. Veremos se este julgamento procede ou se ele é precipitado na análise detida das passagens destes diálogos que se dará a seguir.

¹⁹⁰ 265b5.

ânimo, a disposição de espírito em que ele teria ficado ao ouvir o discurso de Lísias. E, a partir disso, é possível inferir que o primeiro discurso de Sócrates – que praticamente repetiu o de Lísias – foi motivado por essa inspiração, equivalente a um furor báquico, que o tomou e o contagiou para falar naquele sentido:

FEDRO: Que te parece o discurso, Sócrates? [...]

SÓCRATES: Divina mesmo, companheiro, a ponto de me ter transtornado. E isto eu senti através de ti, Fedro, ao te contemplar, que me parecias iluminado pelo discurso enquanto lias; pois te julgando mais entendido que eu em tais questões te segui, e seguindo delirei contigo (συνεβάκχευσα), divina cabeça¹⁹¹.

Conforme veremos na análise dos outros diálogos, é recorrente a alusão às Bacantes após a alusão aos Coribantes no textos de Platão¹⁹². Linforth defende que este modo de construir o texto implica em uma passagem da especificidade à generalidade¹⁹³. Explico: como os ritos coribânticos são demasiado específicos, Platão recorre, em seguida, aos ritos báquicos – mais famosos e conhecidos – para deixar claro que ele está se referindo a um aspecto ou fenômeno presente nestes dois rituais. E isto é feito para que, a partir destes exemplos, comparando as atividades iniciáticas das danças frenéticas com o objeto por ele elegido (no caso, um discurso) – e tendo em mente o estado de espírito a que aqueles ritos conduziam –, possamos chegar à ideia comum e compartilhada pelo rito coribântico, pelo rito báquico e pelo discurso em questão para, por fim, imaginarmos o sentimento que tal discurso causou na alma.

Ainda, enquanto profere seu primeiro discurso emulando Lísias, Sócrates aproxima a fala que ele está articulando dos ditirambos – a forma lírica cantada pelos coros sob a inspiração, o entusiasmo, o êxtase de Dioniso¹⁹⁴. E diz que fala a partir de um estado emotivo divino (θεῖον πάθος), fala sob o cuidado dos deuses (θεῶν μελήσει)¹⁹⁵. Mais

¹⁹¹ 234d.

¹⁹² Cf. *Íon* 234a1 e 234a4; *Leis* 790d4-e3; *Banquete* 215d7 e 218b5.

¹⁹³ LINFORTH, 1950, p 132.

¹⁹⁴ Na p. 57, nota 30 da tradução de José Cavalcante de Souza é dito que o entusiasmo ou delírio extático inspirado por Dioniso é motivado “pela entrada do deus no íntimo”.

¹⁹⁵ 228c-d

adiante, contudo, entre o seu primeiro e segundo discursos, Sócrates, como se retomasse a consciência, afirma que os dois primeiros discursos (um de Fedro e outro seu) foram terríveis (δεινός), ingênuos (εὐήθης) e, sob certo aspecto, ímpios, profanos (ἄσεβής)¹⁹⁶.

Como é possível um discurso ser divino e profano ao mesmo tempo? Ser sagrado e não-sagrado? Estar simultaneamente contra e a favor dos deuses? Talvez porque enquanto a fala é inspirada por um deus, ela não é tocada por outros deuses, não reverencia outros deuses – os primeiros discursos não honraram Eros, cometeram uma falta para com ele. E é justamente para reparar este erro – este defeito de inspiração que levou Sócrates a defender o absurdo de que é mais benéfico unir-se a um não amante do que a um amante – que o terceiro discurso (o segundo de Sócrates) é feito em forma de palinódia, de retratação ao que fora dito nos discursos anteriores. Após o sinal do δαιμόνιον – o qual apareceu como uma voz que não deixou Sócrates partir sem se purificar da culpa de ter proferido um discurso contra Eros –, Sócrates se retrata, se purifica, se limpa, falando a favor do Amor e honrando-o¹⁹⁷.

Será, então, que a aproximação entre os primeiros discursos do *Fedro* e o delírio coribântico ou dionisíaco contribui para depreciar os discursos feitos na primeira parte do diálogo? É inegável a diferença entre os dois primeiros discursos e o terceiro¹⁹⁸. Além disso, é fato que o terceiro discurso conduz, nos termos de Platão, à Verdade. Quais são, então, os elementos dessa diferença? Primeiro, os deuses: embora seja possível fazer discursos admiráveis e divinos sob qualquer inspiração (inclusive sob entusiasmo dionisíaco, coribântico), à Verdade e à contemplação das ideias só se chega por inspiração

¹⁹⁶ 242d

¹⁹⁷ Esta passagem leva ENGLER, 2009, p. 36 a defender que o Sócrates platônico possui cada uma das quatro loucuras mencionadas no *Fedro*: “O próprio Sócrates declara ser adivinho para uso particular; os dois discursos que profere dão mostras de sua inspiração poética; a sua palinódia é um modo de purificação, que usa para se eximir da culpa de haver falado mal de Eros; e, ao fim, ele é o exemplo do amante virtuoso que conduz seu amado para filosofia”.

¹⁹⁸ Segundo a tese de WASMUTH, 2015, p. 78, as referências aos Coribantes podem ser melhor interpretadas se considerarmos que os ritos coribânticos tinham etapas e que cada uma das menções se refere a um momento específico do rito – e não ao ritual de modo genérico. Assim, segundo ela, se os dois primeiros discursos de *Fedro* – que são acusados de serem ofensivos contra os deuses – forem equivalentes apenas ao barulho do “tronismo” (como veremos adiante, a purificação preliminar desses ritos), então, eles não teriam um sentido pejorativo tão acentuado e seriam necessários para compor o processo da filosofia. Sobre isso, ver sessão 3.2. *ORDEM*.

amorosa, seguindo o caminho do Amor. Um discurso filosófico é diferente de qualquer outro discurso porque ele não segue qualquer inspiração, ele escolhe seguir o Amor em direção à contemplação das ideias, do Belo, da Verdade.

Com isso, no entanto, Platão não está fazendo diretamente um juízo de valor dos ritos, ele está fazendo um juízo de valor dos discursos e se apropria dos ritos para dizer que os discursos sob inspiração dionisíaca e coribântica até conseguem causar certo movimento nos ânimos e inspirar outras falas no mesmo sentido, mas, definitivamente, não têm força suficiente para fazer crescer asas na alma para que ela possa subir até o ponto onde se contempla Verdade. Só a filosofia – ou os discursos que seguem pelo caminho do Amor – têm essa força. A filosofia, aqui, fica sendo uma atividade que, a partir de uma “doença” que impele a estar sempre em contato com o *logos* – independentemente do deus que a causou – só pode ser curada pelo Amor.

Todavia, é preciso fazer a ressalva de que a resposta ora ensaiada provavelmente não se aplica completamente aos outros diálogos, os quais terão, cada um, uma análise específica adiante. Assim, para continuar tentando entender o sentido da comparação entre o exercício da filosofia e a iniciação ritual coribântica, convém que passemos às passagens de outros diálogos onde ela também está presente. Desse modo, poderemos entender melhor como o fenômeno da *mania* é tratado por Platão e como este conceito compõe o tronco de uma árvore de onde se originam tanto os ritos iniciáticos quanto a filosofia.

Leis

No livro VII das *Leis*, cujo assunto é educação, encontramos uma passagem sobre a importância do movimento do corpo para a manifestação da virtude na alma. Para desenvolver tal raciocínio, o personagem Ateniense lança mão do exemplo e da função do ritual coribântico – das danças que colocam o corpo continuamente em movimento – na cura do medo que eventualmente assalta as almas. No discurso do Ateniense:

O Ateniense – Tomemos como princípio básico da educação, tanto do corpo como da alma das criancinhas, a necessidade de alimentá-las e de movimentá-las quanto possível, de dia e de noite e que só é de vantagem para todas, principalmente para os recém-nascidos, que

viverão em casa como se estivessem em um navio. De qualquer forma, pelo menos nos primeiros tempos é o que procuraremos fazer com os recém-nascidos. É de crer que tanto as amas como as mulheres que tratam do mal dos coribantos (αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι)¹⁹⁹ aprenderam com a prática as vantagens de semelhante método. A prova disso é que quando as mães querem fazer dormir os filhos ocasionalmente insones, longe de deixá-los em repouso, não param de agitá-los, embalando-os nos braços, e em vez de ficarem em silêncio, entoam algum acalanto. Com isso procuram, por assim dizer, encantá-los com a música, exatamente como se faz com as bacantes quando ficam fora de si (ἡ τῶν ἐκφρόνων βακχειῶν ἰάσεις)²⁰⁰, graças à combinação da música e do movimento ritmado.

Clínias – Como devemos conceber, forasteiro, a causa desse fenômeno?

O Ateniese – Não é difícil determiná-la.

Clínias – E qual será?

O Ateniese – O medo é a doença (τὰ πάθη) tanto de umas como de outras, oriundo de certa debilidade da alma. Quando opomos a semelhante estado um abalo externo, o movimento de fora domina o movimento interior do medo [*sic.*], diminuindo, de imediato, os batimentos do coração que acompanham tais estados, o que constitui benefício inestimável: a uns, faz dormir; a outros, que a música e a dança mantêm acordados, com a ajuda dos deuses acalmados por gratos sacrifícios, fazem passar do estado de loucura furiosa para o do bom senso. Para tudo dizer numa palavra, é uma explicação que se me afigura bastante razoável.

Clínias – Sem dúvida.

O Ateniese – Se essas perturbações são tão evidentes, será preciso considerar que toda alma atemorizada desde a primeira infância acostuma-se a ser presa do medo, o que, na opinião de muita gente, é escola de pusilanimidade (δειλία)²⁰¹, não de coragem²⁰².

Aqui, as mulheres²⁰³ que executam a cura coribântica são equiparadas às Bacantes²⁰⁴. E a cura das Bacantes se dá entusiasmando, tirando a pessoa do seu senso, da

¹⁹⁹ τὰ ἰάματα (remédio, medicina, cura) foi traduzido por Carlos Alberto Nunes como “mal”, pressupondo que há uma doença causada pelos Coribantes – pressuposição à qual LINFORTH, 1950, p. 135 fundamentadamente se opõe.

²⁰⁰ Aqui aparece a palavra ἡ ἰάσεις (a cura, o remédio).

²⁰¹ Covardia, fraqueza de ânimo.

²⁰² 790d-791a

²⁰³ Muito embora ao longo de quase todo o trabalho o termo “Coribante” tenha sido precedido de artigo masculino, nesta passagem das *Leis*, são mulheres que executam a cura coribântica. Portanto, nesta sessão usamos também o termo “Coribante” precedido do artigo feminino.

²⁰⁴ Na tradução inglesa das *Leis*, feita por Trevor J. Saunders, 1970, há uma nota indicando que, nesta passagem, Platão pressupõe serem idênticos os rituais “coribântico” e “báquico”: p. 274, 2. “For the

sua mente (ἔκφρων). Desse modo, é possível inferir, por analogia, que, nos ritos coribânticos, a cura também aconteceria pelo deslocamento da atenção da pessoa para fora do seu senso, da sua mente. E ambas, Coribantes e Bacantes, são equiparadas à mãe que balança e movimenta o filho recém-nascido para conseguir fazê-lo parar de chorar e dormir – cessando, assim, seu sofrimento.

Outro elemento em comum entre os bebês chacoalhados pelas suas mães e aqueles que se submetiam à cura das Coribantes e das Bacantes é um sentimento que assola a alma, um sofrimento, uma πάθη: o medo. É a fraqueza ou o desequilíbrio da alma que faz nascer, faz brotar o medo. O movimento do corpo desde fora – ou seja, o movimento, o ritmo, a música, a dança colocada no corpo de alguém por um estímulo externo – provocaria um abalo, um choque, no sofrimento (πάθεισει σεισμόν) e o medo que estava movimentando a alma por dentro (ἐντὸς) seria dominado, rendido, pelo movimento que está sendo imposto ao corpo e à alma desde fora (ἔξωθεν).

Nesta passagem, há também uma importante menção ao fenômeno da *manía*. O sofrimento, o medo, esse πάθος da alma, é classificado como uma *manía*, um movimento maníaco (μανικὴν κίνησιν), que assalta a alma por dentro quando ela está fraca. Ou seja, Platão dá o exemplo de uma *manía* não benéfica: o sofrimento do medo. E o que prevalece na alma após esta *manía* passar, após os batimentos do coração diminuírem e a alma conseguir se libertar do sentimento que a oprimia, é um estado de tranquilidade (ἡσυχία).

Quando a *manía* do medo passa e a pessoa é tranquilizada, Platão diz que a música e a dança fazem dormir as crianças, mas os que participam dos ritos coribânticos e báquicos permanecem acordados. Estes, que acordam, – com a ajuda dos deuses para quem eles se sacrificaram – retornam a si, ao seu senso, à sua mente (ἔμφρων) e, livre daquele movimento doentio, podem também se pôr a dançar e a cantar. É interessante notar que a calma, a tranquilidade da alma, não é um sentimento, um πάθος ao lado de outros; é o estado em que a alma fica e como ela se mostra quando está livre de sofrimento, de

purpose of his illustration, Plato seems to treat 'Corybantic' and 'Bacchic' ritual (ecstatic dancing to music, in honour of Dionysus) as essentially similar".

πάθος²⁰⁵. Ou seja, o movimento externo colocado em um corpo serve tanto ao próprio corpo quanto à alma – para cessar o sofrimento da alma e deixar a calma e a serenidade reinarem.

Feita esta primeira leitura mais literal do texto, restam alguns pontos controversos a serem esclarecidos nesta passagem. Primeiro, pergunta-se: este estado prévio, de sofrimento, de πάθος, que levava as pessoas a se submeterem à cura das Coribantes e das Bacantes – equivalente, no texto, a um bebê que chora e não consegue dormir –, pode ser considerado uma doença? E, depois, se for uma doença, é possível afirmar que era causado pelos Coribantes e pelas Bacantes? Ou será que apenas os ritos de cura – o que seria uma espécie de purificação – é que fazem referência às Coribantes e não o estado de doença que precedia os ritos?

Sobre a primeira questão, é preciso lembrar que havia uma crença comum entre os gregos de que o deus que dava a doença era o mesmo que dava a cura; como a noção de φάρμακον: veneno ou remédio, a depender da dose. Isso nos leva a imediatamente subentender que, se as Coribantes davam a cura, eram também elas que davam a doença. Além disso, costumava-se dizer que os ritos de Dioniso – os quais as Bacantes integravam – funcionavam como uma forma saudável de transgressão, de liberação momentânea, que permitia às pessoas enfrentarem a tediosa ordem e as rígidas regras da vida em sociedade. Aquelas que não se submetiam regularmente às festas e ritos dionisíacos e não enlouqueciam de vez em quando, eram castigadas e acabavam completamente loucas – sendo esta loucura doentia também causada por Dioniso. Ou seja, com Dioniso, aqueles que não queriam enlouquecer um pouquinho, acabavam enlouquecendo muitíssimo²⁰⁶. Será que o mesmo acontecia com as Coribantes?

Os indícios levam a crer que, à semelhança de Dioniso, havia também uma doença dada pelas Coribantes²⁰⁷. A partir destes indícios, Ivan M. Linforth, em um

²⁰⁵ γαλήνην ἡσυχίαν τε ἐν τῇ ψυχῇ φαίνεσθαι ἀπεργασαμένη τῆς περὶ τὰ τῆς καρδίας χαλεπῆς γενομένης ἐκάστων πηδήσεως 791 a3-5.

²⁰⁶ Cf. BERNABÉ, 2020, min. 26:29.

²⁰⁷ Na tradução inglesa de Trevor J. Saunders, 1970, há, inclusive, uma nota no termo “coribântico” indicando que este era um estado patológico popularmente conhecido por ser supostamente causado pelos Coribantes. Em tal “estado coribântico doentio”, as pessoas tinham um forte desejo de dançar e, ao

comentário de 1950 – relativamente antigo, mas que permanece sendo uma das principais interpretações acerca da função dos Coribantes nos diálogos de Platão –, se detém, com rigor, no levantamento das evidências que apontam para essa doença causada pelos Coribantes.

Fazendo uma análise morfológica e sintática da passagem 790d-791a, das *Leis*, Linforth²⁰⁸ ressalta que há dois modos de os antigos falarem dos Coribantes: um modo literal e um modo figurativo. E, ainda, em cada um desses modos, o uso da expressão τῶν Κορυβάντων pode ter dois sentidos: a) ou ela se refere propriamente aos ritos dos Coribantes, b) ou ela se refere à desordem mental/doença provocada pelos Coribantes. Qual dos dois modos e dos dois sentidos estão presentes nesta passagem das *Leis*?

Sobre os modos do uso – literal ou figurativo – Linforth sustenta a tese de que o significado fundamental do termo “coribântico” é figurativo e, por isso, ele nos ensina que é preciso abstrair o adjetivo “coribântico” da sua literalidade. Assim, de pronto descartando o modo literal e nos restando a análise do uso figurativo, analógico, metafórico do termo, resta investigar se o sentido do adjetivo estaria atrelado ao ritual ou à suposta “doença coribântica”.

A crença de que havia uma doença causada pelos Coribantes, a qual foi por muito tempo senso comum entre os comentadores, Linforth chama de “mal-entendido”. Ele responsabiliza os comentários que tomaram demasiada liberdade interpretativa pela existência de uma “teoria da doença coribântica”. Foram esses comentários que criaram associações pouco precisas entre os Coribantes e uma doença mental²⁰⁹. Encontra-se,

participar do ritual coribântico, esta condição era homeopaticamente curada. Cf. p. 274, nota 1. “Frenzied pathological states accompanied by a strong desire to dance, popularly supposed to be caused by the Corybantes, spirits in attendance on the goddess Cybele. The condition was cured homoeopathically by the disciplined music and dancing of Corybantic ritual”. Como já aludimos acima, uma opinião oposta a esta se encontra em LINFORTH, 1950, p. 135.

²⁰⁸ LINFORTH, 1950, p. 134.

²⁰⁹ GASPARO, 1985, p. 15, nota 36, assim como Linforth, não é convencida pelas interpretações que associam a *mania* coribântica com uma de loucura patológica e atribuem ao “coribantismo” uma função exclusivamente catártica envolvendo uma espécie de doença mental. Mas ela ainda dá um passo além e afirma que, embora o aspecto catártico estivesse, de fato, presente nos ritos coribânticos, eles também apresentavam um importante componente iniciático – cuja possessão alcançava um estado ou sentimento essencialmente religioso.

provavelmente de modo originário, em uma nota de Joseph Sealiger em *Catullus xli 8*, a associação entre possessão coribântica e a *morbus imagnosus* – uma doença em que imagens surgem na mente sem que esteja havendo um estímulo direto dos sentidos para tanto: por exemplo, quando alguém imagina ouvir sons de uma melodia sem que nenhuma música esteja tocando. Neste comentário de Sealinger, οἱ κορυβαντιῶντες seriam aqueles que imaginam ouvir sons²¹⁰.

Os desdobramentos desta crença na doença mental coribântica se seguiram em comentários diversos. Mas ela foi veementemente questionada por A. Jahn que, tendo estudado muitos textos gregos e latinos e trabalhos de vários interpretes, concluiu que o verbo κορυβαντιᾶν “jamais foi usado pelos gregos para denotar morbus imagnosus [*sic.*]”²¹¹, a doença que, segundo a medicina moderna, provoca alucinações auditivas.

Após esta associação entre a possessão coribântica e a *morbus imagnosus*, Aufred Maury²¹², fazendo um estudo sobre o paralelismo entre estados de entusiasmo intenso em várias culturas e vários períodos da história, associou o “coribantismo” ao tarantismo – doença que, em forma de histeria coletiva, provocava o desejo incontrolável de dançar e foi comum na Itália do século XIV. Esta interpretação ecoou e se tornou bastante relevante porque foi seguida por Erwin Rohde.

Na contramão e a despeito de todas essas tentativas de definir o estado das pessoas que procuravam os ritos coribânticos para se curar, Linforth defende que os ritos coribânticos curam vários tipos de desordens, as quais, definitivamente, têm causas diversas, distintas e não são provocadas pelos Coribantes. Não há, segundo ele, evidência textual de que os sintomas que os interpretes tentaram associar com doenças conhecidas – ouvir flautas imaginárias, ter visões ou sonhos lúcidos, palpitação, dança louca – sejam dados pelos Coribantes. Diz Linforth: “Mas, se minha interpretação das *Leis* está correta,

²¹⁰ LINFORTH, 1950, p. 145 “οἱ κορυβαντιῶντες constantly imagined that they heard the sound of music, and having their minds always occupied with this sound, they were afflicted with insomnia, or at all events slept with their eyes open”.

²¹¹ LINFORTH, 1950, p. 145 (tradução nossa).

²¹² MAURY, 2000 (1843), p. 55-68.

não há nenhuma dica de que as pessoas que sofriam de medo e que eram curadas pelos ritos tenham sido trazidas ao seu estado de infelicidade pelos Coribantes”²¹³.

Tendo defendido isto, Linforth fornece a sua explicação para o que seria e como se daria a única coisa pela qual os Coribantes são responsáveis: a cura experimentada nos ritos. Segundo ele, de acordo com a passagem das *Leis* que reproduzimos acima, a pessoa está sob possessão coribântica quando tomada pelo medo: terror e agitação delirante (φοβερὰν καὶ μανικὴν κίνησιν)²¹⁴. Estas emoções e pensamentos que assolam e dominam qualquer pessoa surgem, nascem, brotam de uma má condição da alma – de um estado mental/emocional doentio, não saudável. No nível físico, este estado de alma se manifesta em forma de batidas do coração violentas e aceleradas²¹⁵.

O resultado ou efeito da participação no ritual dos Coribantes, nos mistérios dos Coribantes, seria o fim do sofrimento, da angústia, do desconforto, da aflição causada pelo medo²¹⁶. Assim, restaurava-se um estado de calma e tranquilidade na alma (ἡσυχία)²¹⁷. A pessoa – que estivera doente ou desequilibrada – é trazida de volta ao seu senso (ἔμφρονας) e a agitação interna é cessada pela interferência de um movimento externo. A *manía* desagradável do *páthos*, do medo, nos ritos, é momentaneamente substituída por uma *manía* benéfica: o entusiasmo e a inspiração dos Coribantes. E, por fim, as duas *maníai* desaparecem e resta apenas a tranquilidade da pessoa equilibrada e bem estabelecida em si (ἔμφρονας), livre das afecções.

Ainda, falando sobre esta passagem emblemática das *Leis* e tentando entender o sentido da alusão aos Coribantes no exemplo dado pelo Ateniense, encontramos o

²¹³ LINFORTH, 1950, p. 151 (tradução nossa).

²¹⁴ Portanto, um estado mais ou menos semelhante com o que hoje conhecemos como “crise de ansiedade” ou “crise de pânico”.

²¹⁵ O que nós conhecemos como taquicardia.

²¹⁶ O rito é o ponto de vasão ou a válvula de escape deste fluxo intenso e desequilibrado que possuiu a pessoa, de acordo com BERNABÉ, 2020, min. 51:12.

²¹⁷ Apenas para lembrar que, no livro X da *República* (604e), os festivais (πανήγυρις) – de modo genérico – são classificados por Platão como atividades que exercitavam e desenvolviam excessivamente a parte irracional (ἄλόγιστόν) e irascível, emocional, da alma – assim como o faziam os poetas com sua μίμησις –, de modo que a tranquilidade, a calma e a sensatez (τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος) não se imitava nos festivais porque estes eram estados difíceis de serem imitados. E, aqui, nas *Leis*, vemos justo o contrário: Platão está dizendo que o resultado dos ritos – tanto dos Coribantes quando das Bacantes – leva, após a purificação, à tranquilidade (ἡσυχία).

comentário de Francesco Pelosi²¹⁸. No livro *Plato on Music, Soul and Body*, Pelosi analisa a concepção platônica de música (μουσική) para fazer uma releitura do problema mente-corpo em Platão e livrá-lo do “abismo dualista” em que foi jogado. No primeiro capítulo do livro, tratando da educação musical da sensibilidade, Pelosi tenta mostrar como a música contribui para formar e dirigir a moral e a emoção dos cidadãos da *pólis*.

Segundo Pelosi, nesta passagem das *Leis*, Platão descreve a influência das canções de ninar e do balanço – movimento repetido e sinuoso – para acalmar bebês a partir de uma importante comparação com a dança e a música dos Coribantes. Esta referência aos Coribantes é o que nos faz entender a influência da música e do movimento do corpo (dança) para curar medos e loucuras. No caso, o movimento é externo, imposto pela mãe ao bebê e, ainda assim, tem o poder a acalmar e curar a alma, que se encontra num movimento interno de desequilíbrio. O ponto é, se a dimensão sensível é a causa do problema, a mesma dimensão parece, às vezes, poder ajudar a alma, principalmente das crianças – as quais ainda não desenvolveram a parte racional para comandar o espírito e restaurar seu equilíbrio.

Além disso, Pelosi diz que a forma como a alma dos bebês recebe a música é a mesma dos Coribantes: “[...] há uma recepção completamente passiva da música que funciona de modo análogo a uma fórmula mágica”²¹⁹. Segundo ele, trata-se antes de um abandonar a si mesmo perante a música, de entregar-se, render-se a ela, do que de ouvi-la. Assim, não é a melodia nem a harmonia que influencia a alma, é o ritmo – no caso dos bebês, o balanço; no caso dos Coribantes, a dança. Esta afirmação conduz a um problema, pois, se for assim, Platão estaria, nesta passagem das *Leis*, reconhecendo o efeito positivo da música “irracional” do *aulos* (as flautas frígias) ao qual ele próprio se opõe em outras passagens de seus diálogos²²⁰. A música frígia dos Coribantes curaria loucura com loucura, *manía* com *manía* – que, no fim, é a mesma explicação de Linforth.

²¹⁸ PELOSI, 2010.

²¹⁹ PELOSI, 2010, p. 16.

²²⁰ Sobre a relação das *harmoniai* com os tipos de personalidade em Platão, em *Resp.* 399a-c, a harmonia Doria, por exemplo, é a que se relaciona com o tipo de indivíduo corajoso na guerra ou envolvido em outras ações violentas: aquele que enfrenta os infortúnios com um coração valente. Já a harmonia Frígia se relaciona com aqueles que, em condições de paz, usam a prece e a persuasão e se comportam de uma

Íon

Isto – a *manía*, o delírio, a inspiração, o entusiasmo, o êxtase – a que tem-se chamado por muitos nomes e, ainda assim, tem soado abstrato porque as palavras só “espelham a confusão em face do desconhecido”²²¹ está bem dito no diálogo *Íon* de Platão. Embora trate de poesia, ou da *manía* poética (e não diretamente da filosofia ou dos ritos), neste diálogo Sócrates fala sobre o modo como a inspiração acontece. E, para fazer isto – para falar como a inspiração poética acontece, ou seja, como se faz boa poesia –, ele recorre à analogia dos Coribantes e das Bacantes.

Primeiro, na passagem 534a-b, Sócrates diz a Íon que falar bem não é uma técnica (τέχνη), mas um poder divino (θεία δύναμις) que nos move como o faz uma pedra magnética, por exemplo. No caso, uma pedra assim pode não só magnetizar e atrair anéis de ferro como colocar nestes anéis um poder de também magnetizar outros iguais a si. Quando isto acontece, os anéis ficam pendurados uns nos outros, formando uma grande série ou corrente cujo poder depende daquela primeira pedra, a pedra magnética.

maneira sábia e comedida. Entretanto, PELOSI, 2010, p. 46, chama atenção para a controvérsia que subjaz a esta afirmação da *República*, pois ela pode ser contraditória se considerarmos passagens de outros diálogos de Platão, como o *Político*, ou mesmo outros autores, como Aristóteles. A harmonia Frígia é geralmente associada com o caráter entusiástico, não com o caráter sensato: ela influencia o entusiasmo e a paixão – típica dos cultos dionisíacos, por exemplo –, não a temperança. E seu instrumento mais característico é a flauta ou *aulos*. Este problema das implicações éticas da harmonia Frígia em Platão – que fornece elementos para afirmar tanto uma rejeição quanto uma aceitação de Platão em relação a este tipo de harmonia – pode ser entendido se considerarmos que Platão aceita e se aproxima da harmonia Frígia quando ela promove a catarse, a purificação das franquezas e desequilíbrios da alma; tal qual se afirma dos ritos coribânticos na passagem das *Leis* que estão sob discussão neste trabalho. Depois disso, como entender que a dança das Bacantes seja excluída do programa educativo platônico e representada apenas como seres embriagados que participam de ritos de purificação e iniciação? PELOSI, 2010, p. 64 nota que estas danças são rejeitadas por serem inclassificáveis e possuírem intenções difíceis de entender. No entanto, isto não pode ser considerado uma condenação, pois nas *Leis* 790e-791b Platão considera os efeitos catárticos positivos dessa dança ritual. Fato é que nas Bacantes, assim como em toda *mimesis*, há um conflito entre a racionalidade e o elemento menos racional da alma e a vencedora acaba sendo a parte irracional. Ou seja, as Bacantes, como os poetas, são mais movidas pelo prazer do que deveriam ser.

²²¹ A frase é de BURKERT, 1985, cap. II, 8.1, onde ele também afirma que estas experiências de *enthousiasmós* podem advir de uma disposição natural, uma técnica acurada ou da influência de drogas, mas, em todos os casos, o indivíduo vê, ouve e experimenta coisas as quais não se apresentam a outros – e, quando isto acontece, acredita-se que a pessoa está tendo contato direto com um ser superior ou se comunicando com os deuses e os espíritos.

Em se tratando da fala, do *logos*, do falar bem (εὖ λέγειν), são as Musas que fazem o papel da primeira pedra, da pedra magnética, e colocam alguns entusiasmados (ἔνθεος). Por meio destes, outros são contagiados e também entusiasmados – criando, assim, uma série de inspiração que depende da primeira, a Musa. E, para explicar melhor este fenômeno de ser inspirado e possuído pela Musa, que acontece tanto na alma dos poetas épicos quanto dos poetas líricos, Sócrates os compara aos Coribantes e às Bacantes:

Pois todos os poetas de versos épicos, os bons, não em virtude da técnica, mas estando entusiasmados (ἔνθεος) e possuídos (κατεχόμενος), é que fazem todos aqueles belos poemas [...]. Assim como os coribantes [*sic.*] não dançam freneticamente estando em seu juízo (ἔμφρων), assim também os poetas líricos não fazem aquelas belas melodias estando em seu juízo, mas, quando eles embarcam na harmonia e no ritmo²²², eles se tornam bacantes e possuídos; como as bacantes retiram dos rios mel e leite quando estão possuídas, mas não estando em seu juízo, *também a alma dos poetas trabalha assim*²²³, como eles mesmos dizem. (grifo nosso)²²⁴

Para fazer boa e bela poesia, então, é preciso que o poeta esteja entusiasmado e possuído pela Musa, do mesmo modo que os Coribantes, para dançar, precisam sair do seu juízo (ἔκφρων) e entrar na harmonia (ἄρμονία) e no ritmo (ῥυθμός). Desse modo, nesta passagem se explica como funciona o êxtase místico, o êxtase dos mistérios coribânticos – e, por extensão, o êxtase poético. Considerando que o êxtase seja ἔκ-στασις, “sair de”, com a palavra ἔκ-φρων sabemos que este sair é, na verdade, sair de seu juízo, da sua mente. E, depois ou concomitantemente a isto, a este “sair”, há um “entrar”, um “embarcar” (ἐμβαίνω) no ritmo e na harmonia, que é o modo como se dá o entusiasmo – pelas Musas, no caso dos poetas, ou por outros deuses, deusas ou *daimones*, no caso dos Coribantes e das Bacantes²²⁵.

²²² ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἄρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, 534a4-5.

²²³ Acontece na alma do poeta algo semelhante ao que acontece com os Coribantes e as Bacantes em seus ritos: οὐκ ἔμφρονες ὄντες, ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι.

²²⁴ 534a.

²²⁵ Perceba que também neste diálogo (*Ion*), após a menção aos Coribantes, segue-se a alusão às Bacantes, de modo que ambas as palavras ficam sendo, neste contexto, se não sinônimas, pelo menos ponto de referência comum para um mesmo fenômeno.

Assim como as Bacantes retiram mel e leite dos rios quando estão possuídas, o poeta colhe o mel do jardim das Musas para manifestar a poesia. O poeta é incapaz e não pode fazer poemas antes de estar entusiasmado (ἔνθεος) e sair do seu juízo (ἔκφρων), da sua mente (νοῦς)²²⁶. Como foi dito, esta saída de si que abre caminho para embarcarmos na inspiração divina não é feita com técnica, mas trata-se de um empréstimo, uma concessão para que possamos participar e compartilhar, por alguns momentos, dos atributos dos deuses, de uma porção divina (θεία μοῖρα). Ou seja, não é a vontade nem o ardil humano da forma como habitualmente os usamos que possibilita a inspiração divina.

Falar de deuses, para nós, acaba soando bastante estranho e antiquado. Por isso, para entender o que Platão está dizendo, é preciso ressaltar uma diferença crucial entre o nosso mundo e aquele: o que para eles (ou pelo menos para Platão) era divino, para nós, hoje, é psicologia, é fenômeno psicológico – e tende a ser enquadrado como um “estado alterado de consciência” (EAC)²²⁷ – que acontece dentro de uma pessoa, de um Sujeito. Mas nem sempre foi assim. A invenção do conceito de “pessoa” é relativamente recente na história da filosofia, fruto de um processo de secularização²²⁸ que, há quem defenda, teve início já em Aristóteles²²⁹.

²²⁶ Neste ponto, em 534b8, há uma comparação entre o poeta e o profeta. Sócrates diz que, estando em seu senso, o homem não pode nem fazer poemas e nem recitar oráculos ou profetizar – o verbo utilizado é χρησιμωδεῖν. Constatamos, então, mais uma vez, o intercâmbio entre as experiências vividas no estado de *mania*, de modo que, para falar do que acontece em um tipo de *mania*, possa-se sempre usar o exemplo das outras, pois há um núcleo comum entre elas. Este núcleo comum, como está dito em 534d, é a ausência de senso: νοῦς μὴ πάρεστιν.

²²⁷ USTINOVA, 2018, p. 23, fazendo uma interpretação do fenômeno da “*divine mania*” e traduzindo a linguagem dos gregos para a linguagem da psicologia moderna e da ciência contemporânea, afirma que “when in an altered state of consciousness, the individual perceives his or her inside and outside world in a manner different from the usual, and consciousness produces misrepresentations, such as hallucinations, delusions, and memory, body image, and time distortions”. Além disso, ela ainda dá exemplos de estados alterados de consciência em algumas tradições espirituais: “One of the hallmarks of alteration of consciousness is the feeling of oneness with the world, known as the oceanic experience. The *unio mystica* of the Christian religion, the Hindu *samadhi*, the Buddhist Nirvana, or the Absolute of some philosophical schools, are but a few examples of this state of mind. In this state, no sense of time and space exist, and absolute reality is attained. It has an extensive spectrum, starting at its lower end with an insight into the world of the mysterious and reaching at its extreme end the supreme mystical feat of union with the God or the Absolute”.

²²⁸ De acordo com o estudo e a tradução de Jaa Torrano de HESÍODO, 1996, p. 48.

²²⁹ De acordo com ENGLER, 2016.

Devido a uma invenção da modernidade europeia chamada “interioridade psicológica” – o lugar onde se guarda, se fecha e se fundamenta a personalidade e a vontade de um Sujeito – todos os fenômenos passaram a ser distribuídos em duas categorias absolutas: ou são conteúdos de uma interioridade psicológica (propriedade de um Sujeito) ou pertencem a uma realidade exterior e objetiva. Em suma, para nós, os deuses estão ausentes (ou mortos) por culpa da elaboração de um Sujeito dono de sua vontade – a pessoa – e da separação artificialmente estabelecida entre um interior-sujeito e um exterior-objeto – a dicotomia sujeito-objeto. De modo que isto a que hoje diríamos que são “estados alterados de consciência” ou o “irracional” era, para Platão, nada mais do que a participação dos deuses na nossa vida. Então, a invenção do Sujeito separou humanos de deuses e, com isso, perdemos a capacidade de colaboração, participação, compartilhamento com o divino²³⁰.

Retomando o diálogo *Íon* e a descrição da inspiração poética, da *manía* poética, há outra passagem em que os Coribantes são mencionados. Em 236c, Sócrates explica a Íon porque ele consegue falar bem acerca de Homero e não de outros poetas. Segundo Sócrates, o espectador é o último anel na corrente de anéis imantados pela pedra magnética – ou seja, é o mais distante em que a inspiração do deus consegue chegar para tocar uma alma. O rapsodo ou ator seria uma figura intermediária entre o espectador e o poeta. E o poeta seria o primeiro, aquele que faz contato direto com a divindade ao ser por ela tomado, possuído, sintonizado. No entanto, independente da ordem em que se encontrem e da distância em que estejam em relação ao deus, fato é que todos – espectador, rapsodo, poeta – têm sua alma arrastada para onde o deus quer.

Embora os poetas sejam inspirados pelas Musas, pode acontecer de um poeta ser dependente de uma Musa, e outro, de outra. Assim como, dos rapsodos, uns se dependuram em um poeta, e outros, em outro. No caso de Íon, ele é possuído por Homero, mas outros rapsodos o são por Orfeu ou Museu. Conseguir observar, perceber e identificar qual o deus, qual o poeta ou qual o ator – a depender do lugar que ocupemos na série de anéis imantados – arrebatada e arrasta nossa alma para onde ele quer é importante justamente porque, assim

²³⁰ Esta interpretação da filosofia grega segue HESÍODO, 1996, p. 48-50.

entusiasmados, é que os caminhos da nossa fala se abrem (εὐπορεῖν) e conseguimos falar. Quando na presença do deus, do poeta ou do ator compatível conosco, despertamos, nossa alma dança e saímos da aporia. Desse modo, poderíamos dizer que um dos modos de conhecer a si mesmo é aprender a identificar e seguir quem acorda sua alma e a põe a dançar.

Pois não é em virtude de técnica (τέχνη) nem de ciência (ἐπιστήμη) que tu dizes as coisas que dizes acerca de Homero, mas por concessão (μοῖρα) e possessão (κατοκωχή) divinas, como os coribantes [sic.] percebem com acuidade apenas aquela canção que for daquele deus pelo qual eles são possuídos²³¹, e para essa canção eles são desembaraçados e abundantes de formas e palavras, mas das outras não cuidam, assim também tu, Íon, acerca de Homero, sempre que alguém o menciona, és desembaraçado (εὐπορεῖς), mas acerca dos outros, ficas embaraçado (ἀπορεῖς).

Então, após esta breve revisão e análise das passagens do diálogo *Íon*²³² nas quais os Coribantes aparecem, pode-se concluir que tanto o rito de mistério coribântico quanto o fazer poético se dão, acontecem, quando se ouve algo que te toma, te possui e te carrega para onde você não iria sozinho, por si mesmo, sem essa inspiração²³³. No caso dos ritos

²³¹ 536c2-3 ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αισθάνονται τοῦ μέλους ὁξέως ὃ ἂν ᾗ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχωνται. Atentamos para o fato de que, aqui, embora Platão não dê nome ao deus que inspira os Coribantes e não cite Cibele, ele afirma que há um deus. Além disso, ele também afirma que os ouvidos dos Coribantes são afinados para escutar apenas uma melodia, aquela oriunda do deus que o possui.

²³² A despeito de certa discussão na literatura secundária acerca da autenticidade deste diálogo – baseada no fato de os argumentos serem simples e repetitivos, e na facilidade com que Sócrates refuta Íon – consideramos aqui as implicações e os desdobramentos importantes das falas de Sócrates as quais, lidas em conjunto com outras falas acerca da *mania*, parecem contribuir para lançar luz sobre o fenômeno em questão. Além disso, diz-se que Sócrates estaria sendo completamente irônico e apenas fazendo galhofa dos rapsodos ao mostrar como eles mal sabem o que fazem, pois são “apenas” arrastados pela inspiração que os toma. Entretanto, se considerarmos que este “ser tomado” é tido, por exemplo, no terceiro discurso do Fedro, na mais alta conta quando se trata de Eros inspirando e elevando a alma para a visão das ideias e para fazer filosofia, não é possível concordar com a interpretação que atribui exclusivamente tom crítico e irônico às falas de Sócrates para Íon. A interpretação que enxerga um tom sobrecarregado de ironia no Sócrates do *Íon* é a de FERRAZ, 1999, p. 41 seguindo GOETHE, 1994, p. 200. Sobre a longa discussão acerca da autenticidade do *Íon*, ver FRANZONI, 2021, 2.1.

²³³ Por isso, WASMUTH, 2015, p. 82 afirma que o diálogo *Íon* não nos dá nenhum motivo para pensar que Sócrates desaprovava os ritos.

coribânticos, ouve-se certa melodia, certo som – como sabemos, o som das flautas e tamborins – que atiçam e aguçam o espírito para a dança frenética²³⁴. No caso da poesia, ouve-se a Musa que abre caminhos para a fala do poeta e, depois, do rapsodo. E, embora não esteja explicitamente dito neste diálogo, por analogia, entendemos que, no caso da filosofia, ouve-se um discurso, um tipo de *logos* que conduz a alma à contemplação. Mas, definitivamente, apesar de se constituírem como séries distintas de inspirações – cada uma com o deus que faz as vezes da pedra magnética e imanta os anéis, inspirando uma corrente de entusiasmados – todas estas atividades, estas *maníai* (poesia, rito, filosofia), têm em comum este ouvir, escutar e ser arrastado pelo que se ouve: agir seguindo o estímulo irresistível de ordem divina; advindo, em última instância, dos deuses.

Críton

No diálogo *Críton*, os Coribantes aparecem mais uma vez. Neste diálogo, ambientado na prisão antes do assassinato de Sócrates, Críton tenta convencer o filósofo a fugir e não cumprir a pena de morte que lhe fora imposta por um julgamento, segundo Críton, arbitrário. Logo no início do texto (43b), Críton se mostra espantado pela tranquilidade com que Sócrates encara seu trágico destino enquanto ele próprio está desesperado e inconformado. Na primeira cena, quando Críton entra na prisão, encontra Sócrates dormindo em paz e confessa para o amigo que não tem conseguido dormir direito, com insônia (ἀγρυπνία).

O diálogo se desenvolve em torno da conversa dos dois, sendo que, todo o tempo, Críton tenta convencer Sócrates a fugir porque acredita que não seria justo Sócrates morrer quando podia se salvar. Quando tenta argumentar (45a – 46a), Críton demonstra estar, na verdade, mais preocupado consigo mesmo do que com Sócrates: com a sua vida na ausência de Sócrates e com a sua reputação enquanto um amigo que, tendo dinheiro, não contribuiu para que Sócrates fugisse e se salvasse. Se dispendo a, pelo menos, ouvir e examinar os argumentos trazidos por Críton para tentar promover a fuga, Sócrates diz que

²³⁴ Sobre isto, LINFORTH, 1950, p. 139 diz que, assim como os rapsodos são inspirados por apenas um poeta, “similarly the Coribantic devotees have a quick ear for only one tune, the tune of the god by whom they are possessed”

só se deixa convencer pelo raciocínio que se mostra como o mais belo (ἄν μοι λογιζομένω βέλτιστος φαίνεται).

Após toda a discussão, é no final do texto que aparece a aproximação entre os Coribantes e Sócrates. No caso, há uma comparação entre o que Sócrates ouve das Leis e o que os Coribantes ouvem em seus ritos. Sócrates diz ouvir (ἀκούειν) as Leis (οἱ νόμοι) da cidade falando com ele sobre o que é justo (δίκαιος) – que é igual ao que é belo (καλός) e verdadeiro (εὔ)²³⁵. E Sócrates as ouve como os Coribantes ouvem o som das flautas. Ou seja, este ouvir o toma e o carrega para agir de modo tal que, sem este estímulo, ele não seria capaz:

So. A isto, querido amigo Críton, esteja certo que julgo ouvir como aqueles tomados pelo entusiasmo coribântico julgam ouvir flautas²³⁶, e em mim o som destes argumentos ressoa (βομβεῖ) e torna impossível ouvir outros. E tenha em mente que, dentro do que são meus julgamentos agora, se você falar contra eles, falará em vão. No entanto, se você considera que pode ser bem-sucedido, diga.

Cr. Ora, Sócrates, não posso dizer mais nada.

So. Por isso, Críton, ceda e façamos assim, já que assim o deus conduz²³⁷.

Qual é este argumento que ressoa (βομβεῖ) em Sócrates e não deixa que ele sequer ouça os demais? É a fala das próprias Leis, que representam o interesse comum da cidade (τὸ κοινὸν τῆς πόλεως) (50a-b). Sócrates reproduz, então, uma série de questionamentos que ele diz serem oriundos disto que ele ouve das Leis. E elas dizem que tal fuga pode destruir a cidade de Atenas. Não tem como a cidade existir se as decisões judiciais não prevalecerem ante os interesses particulares (ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί) (50b4). Será que, porque o julgamento da cidade foi injusto com Sócrates, ele deve retribuir praticando uma

²³⁵ 49a.

²³⁶ 54d3-4: ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν. Na tradução de Mauro Armond Di Giorgi, de 2010, p. 137, nota 404 é dito que “Os coribantes eram os sacerdotes da deusa Cibele, que, durante as cerimônias em honra da deusa, dançavam desvairadamente, soltando gritos estridentes e tocando flautas. Burnet acrescenta que os coribantes costumavam ouvir os sons das flautas mesmo quando já tinham parado de tocá-las”.

²³⁷ 54d2–e2

injustiça? Em suma, o ponto central da fala das Leis se resume na seguinte questão: é justo cometer uma injustiça para retribuir a injustiça que se sofre? E tudo leva a crer que não. Deve-se, ao contrário, aceitar o sofrimento e as penas que a cidade impõe mais do que aceitamos aquilo que nos impõe uma mãe ou um pai²³⁸. As leis da cidade sempre estiveram postas e Sócrates teve a oportunidade de partir e deixar a cidade se não concordava com elas, mas ficou, escolheu ficar. Por isso, ele deve aceitar o que recebe como consequência de seus atos, como resultado das suas ações – ainda que não fosse o que ele esperava ou achava que merecia receber.

E isto é ser conduzido pelo deus (52e2): aceitar e seguir, receber o presente como ele se apresenta, suspendendo os nossos desejos individuais e egoístas de como esperávamos ou queríamos que as coisas fossem. É esta disposição de receber bem os resultados dos acordos que fazemos e das nossas escolhas que Sócrates nos ensina com seu exemplo derradeiro de resignação e contentamento. É a coragem de conseguir preservar seus valores e não temer o que não deve ser temido – a morte – que deixa Sócrates dormindo tranquilo no começo da cena. Ele pode descansar em paz porque sabe que não traiu a si mesmo e não contaminou suas ações com a injustiça que sofrera; e, por fim, ele não traiu a cidade para satisfazer eventuais e transitórios interesses particulares. É por isso, por ser um exemplo da virtude de seu modo de vida, que, ante a decisão e a ação final de Sócrates – não temer a morte mais do que a servidão e a injustiça²³⁹ e não fugir –; não concordamos com algumas interpretações que entendem esta cena em sentido contrário.

A posição interpretativa ora assumida não é, de fato, nada unânime na literatura secundária. Os pontos de divergência são vários. Elenco aqui alguns deles. R. Weiss diz que o discurso das Leis pode, assim como os ritos coribânticos, produzir alguma espécie de cura em quem esteja precisando. E quem está agitado, sem conseguir descansar nem dormir (em ἀγρυπνία), precisando se acalmar, como vimos, é Críton. Assim, segundo ela,

²³⁸ “Que é ímpio usar a força tanto contra o pai quanto contra a mãe, mas, muito pior ainda do que contra eles, é usar a força contra a pátria?” (51c)

²³⁹ A interpretação deste final do *Críton* se baseia, em muito, nas lições que Sócrates dá no livro IV da *República* (443d-445c), especialmente a tese de que é melhor sofrer uma injustiça do que cometer uma – porque, ao cometer uma injustiça, toda a alma está doente (em στάσις), em desequilíbrio, em conflito, infeliz.

o discurso das Leis estaria para Críton como a flauta estava para o Coribantes – ou seja, com o poder de restituir a calma e o equilíbrio em uma alma perturbada²⁴⁰. Mas este entendimento esbarra em um problema, pois quem ouve o discurso das Leis é Sócrates e não Críton. Então, como dizer que Críton é curado quando é Sócrates quem ouve? Além disso, nada garante que Sócrates não estivesse com medo antes, e, naquele momento, justo por ter ouvido as Leis como os Coribantes ouvem o *aulos*, seu sofrimento se purificara e se dissipara, deixando sua alma calma e em paz justamente pelo discurso que as Leis fazem.

Weiss também afirma que os outros (τῶν ἄλλων) argumentos que Sócrates fica impossibilitado de ouvir ante o barulho que o discurso das Leis faz são os argumentos de Críton²⁴¹. Como vimos, no início do diálogo (45a-46a), Sócrates afirmou que ele investiga e analisa todos os raciocínios, deixando-se convencer, entretanto, apenas por aquele que se mostrar mais belo (ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται – 46b5-6) – independentemente da eventual pressão que as circunstâncias adversas estejam exercendo sobre ele. Desse modo, ao contrário do que afirma R. Weiss, parece que não só os argumentos de Críton são eclipsados pelo barulho ensurdecedor das Leis, mas todos os outros argumentos – inclusive aqueles que o próprio Sócrates poderia aventar e que poderiam estar o perturbando.

Mas o ponto central da nossa divergência na interpretação de R. Weiss está na afirmação de que a associação entre o discurso das Leis e o barulho da flauta presente nos ritos coribânticos é suficiente para inferir que Sócrates não deveria ter dado ouvidos àquele discurso e agido de acordo com ele. Segundo ela, Sócrates não ouve Críton, não porque ele não queira ou porque tenha encontrado na fala das Leis o mais belo argumento – aquele que deve ser seguido –, mas apenas porque o barulho ensurdecedor das Leis não permite. Ela afirma que, assim como a retórica, as Leis têm efeito coribântico: ela acalma aqueles que estão perturbados (doentes, em sofrimento, com a alma injusta) e irrita aqueles que já estão serenos. Então, como a alma de Sócrates, segundo ela, já é virtuosa, a fala das Leis

²⁴⁰ “If Crito's speech is a symptom of his disorder, of the vexation and agitation in his soul, then the Laws cure him, quiet him, calm him, by their louder and more strident speech. They restore him to his senses, and he no longer urges Socrates to escape” WEISS, 1998, p. 136.

²⁴¹ WEISS, 1998, p. 136

causaria a ele incômodo ao invés de cura²⁴². É como se Sócrates estivesse sob o feitiço das Leis e tivesse perdido sua liberdade de escolha, seu senso.

Isto não faz sentido porque pressupõe, por uma analogia com a retórica, que, assim como os discursos protépticos – que convidam a alma a se converter à virtude – pacificam apenas as almas que estão perdidas no vício, a flauta dos Coribantes purifica apenas aqueles que estão em sofrimento, em estado de ansiedade: os outros, que estão sãos, a música irrita, inquieta, perturba. Mas, se formos analisar bem, aqueles que estão com sua alma equilibrada e em ordem, o discurso que provoca a virtude causa, se não indiferença, apenas admiração. Além disso, como vimos acima, no *Íon* 536c3, os Coribantes só ouvem uma melodia, aquela que provêm do deus que os inspira. Sendo assim, porque Sócrates ouviria o discurso das Leis e se renderia a ele se não precisasse ouvir, se aquilo fosse apenas um zumbido incômodo? Aproximando, então, esta passagem do *Críton* daquela passagem do *Íon* e interpretando esta à luz daquela, não faz sentido dizer que Sócrates não deveria seguir o discurso das Leis ou que, se ele pudesse, ele não o seguiria se, de fato, as Leis se mostram para ele e o inspiram a agir de acordo com elas.

Outra interpretação no mesmo sentido é feita por V. Harte. Ela defende que os valores das Leis de Atenas personificadas – a quem Sócrates dá voz no *Críton* – não representam os valores de Sócrates. E, para tentar provar isto, ela precisa atribuir um juízo de valor negativo para a aproximação entre as Leis e os Coribantes. Segundo ela, o momento final do diálogo, no qual Sócrates compara o discurso das Leis com o som de *aulos* que os Coribantes imaginam ouvir em seus ritos é fato suficiente para afirmar que ele não concorda com aquela fala – muito embora a ouça, inspire-se nela e a siga. É da palavra βουβει̃ (ressoar, fazer barulho), que aparece em 54d4 e ela traduz como *buzz*, zumbido²⁴³, que ela se vale para inferir que o fato de Sócrates ouvir as Leis desta forma é

²⁴² Isto, de acordo com WEISS, 1998, p. 139. “Perhaps, then, it is as rhetoric that the Laws’ speech has “Corybantic” effects, its noise soothing the disturbed and vexing the serene. Socrates’ interlocutors need the elenchus in order to realize their ignorance and need for philosophy”. Entretanto, exatamente sobre esta consideração de Weiss, WASMUTH, 2015, p. 84 argumenta em sentido contrário: “But the fact that Socrates does not need to convince himself of his own deficiencies, does not show, as Weiss assumes (p. 138), that he is not deficient or that he does not need a cure to keep his soul from harm”.

²⁴³ HARTE, 2005, p. 231.

ruim e configura um indício de que ele não deveria seguir um estímulo deste tipo. No entanto, como bem nota E. Wasmuth, o uso do termo “coribântico” varia tanto em suas diferentes aparições nos diálogos que nós não podemos simplesmente presumir que Sócrates descarta os argumentos das Leis apenas porque, em alguma medida, a forma como eles ressoam lembra a música dos Coribantes²⁴⁴.

Assim sendo, tanto V. Harte quanto R. Weiss acreditam que a analogia entre as Leis e os Coribantes que aparece no final do *Críton* é suficiente para afirmar que Sócrates não endossa o argumento que ouve das Leis. Isto não parece possível de ser inferido uma vez que Sócrates, ao seguir o que ouve das Leis, diz estar seguindo os próprios deuses e sendo por eles conduzido. Além disso, o fato de o som das Leis fazerem muito barulho (βομβεῖ) também não é o bastante para demonstrar que tal influência é ruim para Sócrates, uma vez que na própria *Apologia* ele compara sua função na cidade com a de uma mosca que zune e incomoda, estimulando a população a se movimentar na direção da virtude²⁴⁵. Sendo assim, da mesma forma que no diálogo das *Leis*, é por meio de muito barulho que, na iniciação dos Coribantes, a pessoa é purificada da *manía* ruim que a tomou (os sentimentos de medo e ansiedade²⁴⁶) e possuída pela *manía* benéfica, que, aqui também

²⁴⁴ STOKES, 2005, p. 187-194 *apud* WASMUTH, 2015, p. 70, n. 4. também argumenta explicitamente contra a leitura pejorativa, feita por Weiss e Harte, da referência coribântica que aparece no *Críton*. Se considerarmos, fazendo um comparativo, que o sentido e a valoração dos Coribantes variam consideravelmente no *Fedro*, no *Banquete* e nas *Leis*, percebemos que não nos é permitido fazer nenhuma afirmação geral e dizer que as consequências da presença dos Coribantes em determinada passagem são favoráveis ou desfavoráveis a ela. E Stokes conclui que não é possível afirmar com segurança que a menção aos Coribantes no final do *Críton* é uma evidência de que Sócrates simplesmente descarta o argumento das Leis. Wasmuth, no entanto, vai além, e fornece uma explicação para essas variações de sentido encontradas nas referências aos Coribantes (a ordem dos ritos – como veremos na sessão seguinte) e defende que nós não precisamos deixar nosso julgamento desta passagem final do *Críton* em suspenso. De acordo com ela, nós temos razões suficientes para ver que a menção de Sócrates aos Coribantes é um sinal de que ele aprova os argumentos em questão. Também precisamos lembrar outro argumento forte contra as interpretações de Weiss e Harte é o estudo filológico minucioso de LINFORTH, 1950, que conclui dizendo não ter encontrado, em nenhum lugar, indícios de que Platão estaria fazendo um juízo de valor negativos nestas alusões aos Coribantes.

²⁴⁵ O destino, o dever, a missão divina de Sócrates é, na *Apologia* 30e, comparada com a de uma mosca ligada pelos deuses a um cavalo que, embora grande e generoso, não é capaz de se movimentar. Com isso, constatamos não ser uma regra que a alusão às moscas seja sempre de cunho negativo.

²⁴⁶ Cf. *Leis*, 790e. Sobre isto, WASMUTH, 2015, p. 83 afirma que, assim como nas *Leis*, também no *Críton* o zunido, o barulho dos Coribantes – e, por analogia, o barulho que os argumentos das Leis fazem nos ouvidos

podemos afirmar que são as Leis que, atuando como a música dos Coribantes, colocaram fim a qualquer receio que ainda podia estar perturbando Sócrates²⁴⁷.

Para fechar esta breve análise do *Críton*, como já conseguimos concluir a partir do *Íon*, mais uma vez se confirma que as *maniai* (especialmente a poesia, o rito e a filosofia) compartilham uma dimensão especial do ouvir. Se Sócrates, assim como os Coribantes, ouve – e segue o que lhe inspira isto que ele ouve –, a diferença reside justamente naquilo que ouvem, naquilo que seguem, no que os inspira: uns é certo tipo de música, de melodia e outros é certo tipo de discurso, de fala. Frise-se que nem toda música inspira Coribantes e nem toda fala inspira filosofia, este é um ponto importante para compreender a comparação: enquanto é o som da flauta que os Coribantes escutam, aqui Sócrates escuta o discurso das Leis.

Além disso, este “ouvir” não advém de uma percepção sensorial, não é uma αἴσθησις. Lembremos que os Coribantes eram acusados de causar uma doença porque as pessoas em inspiração coribântica passavam a “ouvir” sons sem que eles estivessem se apresentando fisicamente aos seus ouvidos²⁴⁸. Dessa forma, as Leis que Sócrates está escutando apenas ele ouve, pois advêm da sua própria imaginação ou memória. O que Sócrates “ouve” das Leis lhe inspira a agir de acordo com o dever, a fazer o que deve ser feito, o que é justo (δίκαιος), belo (καλός) e verdadeiro (εἶ). No caso, Sócrates se valeu dessa inspiração para não fugir da prisão e aceitar a morte que lhe foi imposta²⁴⁹.

de Sócrates – formariam uma espécie de escudo benéfico contra o medo ou as preocupações que os argumentos de Críton poderiam inspirar em Sócrates.

²⁴⁷ Assim, concordamos com WASMUTH, 2015, p. 69-84.

²⁴⁸ Como afirma Burnet (PLATO, 1979, p. 291-292), os Coribantes continuavam ouvindo o som das flautas mesmo após terem parado de tocá-las. E, como mostramos acima, deste fato derivou a crença em uma suposta “doença coribântica”, a *morbus imaginosus*. Além disso, embora no *Íon* 536c3 apareça a palavra αἴσθησις em referência ao modo de ouvir dos Coribantes, ou seja, eles ouviam sensivelmente; aqui no *Críton* é a locução verbal δοκοῦσιν ἀκούειν que aparece, ou seja, eles pareciam ouvir, acreditavam estar ouvindo, mas não estavam.

²⁴⁹ Para Adam (PLATO, 1997, p. 80), as Leis que falam com Sócrates no *Críton* se parecem muito com o δαιμόνιον σημεῖον da *Apologia* e devem ser interpretadas neste sentido. Do juízo de valor negativo que Roslyn Weiss e Verite Harte fazem das Leis e dos Coribantes não deriva, entretanto, que Sócrates deveria fugir da sua sentença e da prisão. Elas defendem que Sócrates não concorda com os argumentos das Leis, não os segue, mas chega às mesmas conclusões que elas – apenas por razões e princípios distintos.

Neste diálogo, aliás, não há a clássica oposição da *República* entre opinião e conhecimento, *dóxa* e *epistéme*. Há uma distinção entre a opinião da maioria (τῆς τῶν πολλῶν δόξης) e a opinião dos “especialistas” (ἢ τῶν ἐπαϊόντων δόξα)²⁵⁰, sendo que a palavra traduzida como “especialista” é ἐπαϊόντων e vem do verbo ἐπαῖω: dar ouvidos a..., perceber, sentir, entender e, assim, seguir a isto que se ouve. Ou seja, aqui a opinião da maioria é diametralmente oposta à opinião daqueles que dão ouvidos a algo para sentir, entender e agir de acordo com essa sabedoria: assim como Sócrates ouviu e seguiu as Leis.

Banquete

No *Banquete* – um diálogo composto por discursos que servem de elogio a Eros – no último discurso, no elogio feito por Alcibíades a Sócrates, aquele diz que este, quando fala, provoca um estado de ânimo (que afeta o coração ou a alma) análogo ao dos Coribantes. As palavras de Sócrates conseguem ocupar, possuir, comover e arrebatá-lo da mesma forma que uma melodia tocada com flauta, por exemplo. Aliás, é justamente uma flautista (αὐλητρίς – literalmente, uma garota que toca *aulos*) que conduz Alcibíades para o banquete de Agatão (212d).

Sócrates fazia com as palavras o mesmo que o exímio flautista Mársias fazia com suas flautas: possuir, encantar, entusiasmar. Segundo o testemunho de Alcibíades: “Tu porém dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo” (215c8-d1). Quando qualquer pessoa ouvia Sócrates falar, ela era como que chacoalhada por aquelas palavras e ficava perturbada²⁵¹, sendo impelida a mudar de vida, a adotar um novo modo de viver – que se adequasse à transformação sofrida por sua alma ao presenciar aquele discurso. A perturbação, possessão, entusiasmo que Sócrates causava em seus discípulos e ouvintes em geral era de tal ordem que, ao ouvi-lo, tornava-se impossível continuar vivendo da maneira como se vivia²⁵².

²⁵⁰ Cf. a nota 63 da tradução de Mauro Armond Di Giorgi, 2010, p. 84.

²⁵¹ A palavra usada é o verbo κατέχομαι, ser possuído (215d7).

²⁵² E é justamente o impulso causado em sua alma pela fala de Sócrates, conduzindo-a na melhor direção, que Alcibíades aponta como razão da sua angústia. Pois, tendo convivido com Sócrates e experimentado o sabor da Verdade, sabia o que era certo, mas não conseguia, não tinha forças para agir bem. Mais

A aproximação entre os discursos de Sócrates e os ritos coribânticos está em 215e:

Quando, com efeito, os escuto, muito mais do que aos coribantes [sic.]²⁵³ em seus transportes bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos (ὕπὸ τῶν λόγων), enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento (πάσχοντας); ao ouvir Péricles porém, e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia (δ' οὐδὲν ἔπασχον), nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se se encontrasse em condição servil; mas com este Márcias aqui, muitas foram as vezes que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas.

Então, as palavras de Sócrates fazem com que as almas das pessoas se disponham de tal modo que elas percebam a eventual servidão da sua melhor parte (λογιστικόν) ao desejo por honras (τιμῆς) ou por riquezas²⁵⁴. Os discursos filosóficos de Sócrates entusiasma a querer seguir o que é bom e amar a sabedoria. No mesmo sentido do *Íon*, nesse caso, Sócrates falaria diretamente magnetizado pelo Amor, por Eros, e estaria inspirando outros como Alcibíades a bem agir e bem viver – muito embora a falta de força e coragem da alma deste em fazer sua melhor parte conduzir e mandar nas demais seja motivo de vergonha²⁵⁵.

A semelhança entre a agitação que os discursos de Sócrates provocam e o que o som do *aulos* dos Coribantes provocam, aqui, é estrita: batidas acerasadas no coração, taquicardia e lágrimas. A diferença é apenas uma: a intensidade. O que causa espanto é que ouvir os discursos de Sócrates, segundo Alcibíades, acabava sendo mais intenso do que participar de um rito coribântico! Desse modo, o que se enfatiza nesta passagem é certa dimensão emocional da Verdade (o πάθος da Verdade), pois Alcibíades está todo o tempo repetindo o verbo πάσχω, querendo dizer que ele sente, sofre, é afetado pelas palavras de

especificamente, de acordo com *Resp.* 440c, o seu θυμοειδής não era suficientemente forte para defender a razão quando havia luta na alma, assim, os seus desejos (ἐπιθυμητικόν) sempre venciam.

²⁵³ πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων – vale acrescentar que na nota 170, p. 163, da tradução de 2016 de José Cavalcante de Souza, ele define os Coribantes como “Sacerdotes de Cibele, da Frígia, que dançavam freneticamente ao som de flautas, címbales e tamborins”.

²⁵⁴ Interpretação conforme a tripartição da alma que aparece no livro IV da *República* (440c-444e).

²⁵⁵ Cf. 216b3-4 e 8.

Sócrates. Frise-se que ele não usa o verbo *ἐπίσταμαι*, entender ou *μαθεῖν*, aprender. A mensagem de Sócrates não é algo que ele entenda ou compreenda – ou, pelo menos, não é somente isso –, é algo que ele sente e sofre²⁵⁶.

E as comparações seguem. Alcibiades ainda aproxima os discursos de Sócrates do canto das sereias (216a7) – aquela fala aparentemente doce e deliciosa que te atrai para que você se afogue sem perceber²⁵⁷. E Sócrates é capaz de fazer isso porque ele é um *δαιμόνιος ἀνὴρ*, ou seja, um “homem genial”, que tinha gênio, *daímone*²⁵⁸. Isto significa que a sabedoria que eventualmente se expressava em seus discursos não advinha dele enquanto ser humano, mas de inspiração divina, pois ele se abria para receber tal entusiasmo. Mas, no caso, o *daímōnion* que inspirava Sócrates a falar, a fazer discursos, e estabelecia este contato entre o homem e os deuses não era um Coribante, era Eros, o qual de acordo a iniciação de Diotima não era um deus, mas um *daímone* capaz de conduzir e inspirar as almas à contemplação do Belo²⁵⁹.

Além disso, no discurso de Diotima de Mantinéia – que Sócrates reproduz no interior do seu próprio discurso, após um breve diálogo introdutório com Agatão – aparece outra alusão aos ritos de mistérios. No entanto, não é uma menção direta nem específica aos Coribantes, mas, pelas palavras que Diotima usa, podemos presumir a alusão à experiência daqueles ritos²⁶⁰. Ela diz, no final da sua fala (210a-212a), quando vai expor

²⁵⁶ Sobre a função central do *πάθος* nos rituais de iniciação, BURKERT, 1987, p. 89 conta que “That participation in mysteries was a special form of experience, a *pathos* in the soul, or *psyche*, of the candidate, is clearly stated in several ancient texts”. Um exemplo de testemunho antigo citado por Burkert é Aristóteles, para quem no estágio final dos mistérios não deveria haver mais nenhum “aprendizado” (*mathein*), apenas “experiência” (*pathos*) e uma “alteração no estado mental” (*diatethenai*).

²⁵⁷ No caso, Alcibiades pode fazer esta comparação porque ele, como político, está demasiado apegado a alguns vícios como o amor à honra, à fama e à glória de seu nome perante o público. A partir deste apego e desta dificuldade em se entregar à virtude a que os discursos de Sócrates convidam, ouvi-lo acaba sendo uma experiência intensa porque internamente conflituosa: uma parte sua quer se aproximar daquilo que Sócrates fala e outra parte quer se afastar porque este “ouvir” provocaria uma transformação em seus valores e uma conversão da direção e do sentido da sua vida. E, para quem acha que vida é sinônimo de sucesso, honra e glória, perder isto equivale à morte.

²⁵⁸ Cf. Nota 117, p. 121 da tradução de 2016, de José Cavalcante de Souza e 203a6.

²⁵⁹ 202e e 210a.

²⁶⁰ Esta passagem do *Banquete*, leva BRANDÃO, 2021, min. 1:33:05 a aproximar o exercício da filosofia da iniciação nos mistérios e afirmar que Platão não apenas via semelhança entre as duas atividades, como também estabeleceu a filosofia como “os verdadeiros mistérios iniciáticos [...], a verdadeira religião de mistérios, aquela que consegue alcançar aquilo que essas iniciações, como a de Elêusis, nos promete”.

os degraus que se deve subir caso se queira chegar²⁶¹, pelo caminho do Amor, à contemplação do Belo:

“São esses então os casos de amor em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado (μυηθείς); mas, quanto à sua perfeita contemplação (ἐποπτικά), em vista da qual é que esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi”²⁶².

Por um lado, o verbo usado por Diotima para descrever o processo pelo qual Sócrates passaria ao conhecer as etapas daquele caminho é o particípio aoristo em sua forma passiva μυηθείς – traduzido como “ser iniciado”. E esta forma verbal vem do verbo μυέω, que passou a significar “iniciação nos mistérios”, ou até mesmo se referir genericamente a qualquer “instrução” ou “ensinamento”, mas tem suas origens no verbo μυάω (ou μύω), que indica a ação de fechar os olhos e calar a boca, seguindo o princípio de que aquele conhecimento não podia ser passado a outros, não iniciados – seja porque era proibido, seja porque não é possível comunicar pelo discurso algo que é preciso experimentar para conhecer²⁶³.

Por outro lado, o substantivo usado para denominar o lugar ao qual Diotima duvida que Sócrates pudesse chegar trilhando aquele caminho é ἐποπτικά – traduzido como “contemplação”. E esta palavra vem do verbo ἐποπτεύω, observar, ter visão²⁶⁴. No

Além disso, GOODENOUGH, 1962, p. 137-138 também lê Platão dessa forma e diz que, ao apreender a realidade imaterial, foi capaz de adentrar, não a um mistério “figurativo”, mas ao único verdadeiro mistério. Nas palavras dele: “Plato had thought that his philosophy was a mystery in the truest sense, the thing toward which the popular mysteries were groping. In apprehending immaterial reality he entered not a ‘figurative’ mystery but the only true mystery, compared with which ‘carrying the thyrsus’ was in itself a meaningless farce”. Goodenough ainda vai além e afirma que, no período helenístico, aqueles que falharam em descobrir a realidade imaterial por meio das disciplinas científicas, combinaram os “mistérios platônicos” com os “mistérios populares” – nos quais, alegoricamente, os mitos dos deuses eram revelações misteriosas da realidade metafísica e as cerimônias eram sacramentos do imaterial.

²⁶¹Cf. 210a-e, os degraus são: primeiro, deve-se começar pela contemplação dos corpos belos; depois, passa-se à contemplação das almas belas; então, com belos discursos, passa-se a admirar a beleza das ciências até que “em inesgotável amor à sabedoria, [...] contemple ele uma certa ciência, única, tal que seu objeto é o belo”.

²⁶² 209e6-210a4.

²⁶³ Esta etimologia foi traçada de acordo com o exposto na Parte I, cap. 1 deste trabalho.

²⁶⁴ De acordo com o que também foi desenvolvido na Parte I, sessão 2.1 deste trabalho.

entanto, o substantivo ἐποπτεία passou a designar o ápice da iniciação, pois uma das etapas dos mistérios de Elêusis foi chamada por este nome – a etapa final, o momento em que, após o árduo processo de iniciação, o Mistério finalmente podia ser visto, contemplado e compreendido²⁶⁵.

Por fim, retomemos o discurso de Alcibíades, pois ele ainda compara o sentimento provocado pelos discursos filosóficos de Sócrates a ser mordido por uma víbora (217e-218a). Mais uma vez, então, Alcibíades alude ao πάθος que lhe causou ouvir Sócrates: foi como ser “mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso em que se possa ser mordido – pois no coração ou na alma, ou no que quer que se deva chama-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos”²⁶⁶. Assim, além da semelhança entre o sentimento de euforia, taquicardia e lágrimas incitado pela música coribântica, ouvir os discursos de Sócrates também se aproxima do sentimento que causaria ter a alma ou o coração picado por uma cobra. E, da mesma forma que a alusão aos Coribantes, a única diferença está na intensidade. Ouvir os discursos de Sócrates era, para Alcibíades ainda mais doloroso do que ser picado por uma víbora no coração!

Há ainda várias referências tácitas aos ritos de mistérios feitas por Alcibíades neste mesmo trecho (218a-b). Primeiro, ele diz que o que se sofre (παθόντα) ouvindo Sócrates só pode ser compreendido entre aqueles que já ouviram e que também sofreram. Esta experiência do πάθος filosófico inspirado pelos discursos de Sócrates não é algo que se dê para contar, para dizer, para compartilhar com quem nunca experimentou o seu sabor – ou seja, esta característica do discurso filosófico socrático é idêntica à impossibilidade de comunicar a experiência dos ritos a não-iniciados²⁶⁷.

Depois, falando diretamente com os demais convivas do banquete – Fedro, Agatão, Erixímaco, Pausânias, Aristodemo, Aristófanes e Sócrates – Alcibíades os acusa

²⁶⁵ José Cavalcante de Souza, em nota 144, p. 143, 2016, considera que as demais atividades amorosas (procriação, poesia, legislação), que se executa em busca do eterno, examinadas por Diotima “são estágios preliminares do supremo ato de amor, que é a conquista da ciência do belo em si”. E considera ainda que, para explicar como se pratica e se adquire essa ciência, ela recorre à alegoria da iniciação nos mistérios – a qual muito se aproxima da alegoria da caverna presente na *República*.

²⁶⁶ 218a2-6.

²⁶⁷ Ver acima, verbo μύω e Parte I, cap. 1.

de estarem todos ali, enquanto proferem e ouvem discursos, partilhando do “delírio filosófico” (φιλοσόφου μανίας) “e báquico” (καὶ βακχείας)²⁶⁸. Ou seja, Alcibíades usa o adjetivo “filosófico” praticamente como um sinônimo de “báquico”, para caracterizar a *manía* que estão compartilhando aqueles rapazes fazendo aquelas rodadas de discursos²⁶⁹. E ele termina, com a seguinte fala, fazendo alusão a uma fórmula órfica: “Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas”²⁷⁰.

Aí está dada, então – a partir da análise de cinco diálogos (*Fedro*, *Leis*, *Íon*, *Críton* e *Banquete*) nos quais a figura dos Coribantes, de algum modo, aparece – um possível primeiro elo que liga a filosofia aos ritos pagãos iniciáticos antigos: o conceito de *manía*. Os dois (os ritos e a filosofia) são *maníai*, delírio divino, movimento, ação a partir de uma inspiração, entusiasmo, magnetização de ordem divina. E, a partir disso, destacamos alguns indícios das direções distintas para onde estas duas *maníai* (paralelamente à profecia e à poesia) crescem e se separam: os diferentes deuses que as inspiram e as diversas atividades que são feitas desde a inspiração deles. Eros é o deus (ou *daimon*) que, por excelência, conduz pelo caminho da filosofia²⁷¹ e Dioniso é o deus que preside a iniciação ritual (as *teleté*). E, com inspiração filosófica se faz discurso, diálogo, conversa enquanto que, com inspiração ritual, se pratica outras ações, como a dança. Mas, assim como vimos que a margem de separação entre os deuses não é tão fixa, mesmo as atividades atribuídas a eles também não o é.

No *Fedro*, Sócrates diz que Fedro vê nele alguém para – ao proferir e escutar discursos – compartilhar a *manía* coribântica. Nesta fala, não há nenhuma referência a outra

²⁶⁸ A tradução de José Cavalcante de Souza para 218b3-5 é “Todos vós, com efeito, participastes em comum, do delírio filosófico e dos seus transportes báquicos [...]”.

²⁶⁹ De novo, então, mostra-se nebulosa a margem que separa a filosofia de outras *maníai*, reforçando a tese de USTINOVA, 2018, p. 370, segundo a qual elas eram imbricadas, entrelaçadas, intercambiáveis (*interwoven*).

²⁷⁰ Esta frase faz alusão à seguinte fórmula órfica: “Falarei àqueles a quem é permitido; aplicai portas (aos ouvidos), ó profanos”, segundo a tradução de José Cavalcante de Souza, 2016, p. 169, n. 177.

²⁷¹ Esta afirmação não é de todo precisa porque – como já mencionamos acima e desenvolveremos melhor na última sessão – em 202e, Diótima diz que Eros inspira também outras *maníai*.

atividade, como a dança; o próprio exercício do diálogo é aproximado a um πάθος coribântico. A diferença, se houver, estaria entre os discursos: ou um discurso que cause furor coribântico não é inspirado por Eros e não conduz a ascensão da alma para a contemplação das ideias e, portanto, não é filosófico; ou o êxtase coribântico é apenas incipiente perto do assombro e do maravilhamento que se dá ante a visão do Belo.

Nas *Leis*, não há uma aproximação direta entre os Coribantes e a filosofia, mas por meio deste diálogo podemos concluir que os ritos dos Coribantes funcionavam mais ou menos como o ninar de um bebê por sua mãe. O movimento externo da música e da dança colocados no corpo movimentava também a alma e purificava – por meio de uma *manía* benéfica – uma *manía* doentia (como o sentimento de medo e insegurança) que havia crescido na alma devido a alguma fraqueza ou debilidade. Assim, o ritual coribântico purgava uma *manía* por meio de outra para, por fim, restabelecer a serenidade e a tranquilidade na alma que, depois de passar por este processo, voltava a si.

No *Íon* também não há uma aproximação direta entre o ritual coribântico e a filosofia, mas os Coribantes são mencionados para ajudar a descrever e explicar outra *manía*: a poética. Neste diálogo, entendemos que, assim como os Coribantes (e as Bacantes) precisam “sair de si” para fazer o que fazem em seus rituais, o poeta também precisa experimentar este “*êx-stasis*” para poder ser entusiasmado, inspirado pelas Musas e conseguir falar. Dessa forma, o poeta, o rapsodo e o público fazem parte de uma corrente e funcionam como uma série de anéis dependurados uns nos outros – todos dependendo da inspiração inicial dada pelas Musas.

No *Crítion*, Sócrates na prisão, momentos antes de sua morte, compara a si mesmo a um Coribante, pois ele escuta o discurso das Leis como os Coribantes escutam o som do *aulos* em seus ritos. Ou seja, mesmo sem nenhum som físico presente, a fala das Leis de Atenas convida Sócrates a cumprir seu dever independentemente das consequências – assim como a música dos Coribantes os convida irresistivelmente a dançar. E Sócrates se resigna e aceita sua morte devido a esta inspiração.

E no *Banquete*, como vimos, os Coribantes aparecem no discurso de Alcibíades associando diretamente o sentimento que os discursos de Sócrates provocam ao sentimento

que se experimenta em um ritual coribântico. A única diferença entre o discurso filosófico e o ritual dos Coribantes é que as palavras de Sócrates conseguem ser, para quem as ouve (e não ergue paredes em torno dos ouvidos), ainda mais intensa do que o som de tambores e flautas. Mas se é certo que Alcibiades não está afirmando que Sócrates é como um Coribante porque dança freneticamente como eles, o que haveria em comum entre o discurso filosófico e o ritual coribântico? Certamente algo no fazer de Sócrates é idêntico ao modo como se comportam os Coribantes.

Dado este breve resumo do que vimos na sessão em cada um dos diálogos abordados, concluimos dizendo que o elo entre atividades aparentemente tão diferentes (como os discursos filosóficos e a dança ritual), presente na ideia de *mania*, está especificamente no êxtase. Ou, melhor dizendo, no sentido originário de “êxtase” como “sair de si”²⁷². É neste “sair de si” ou “perder-se de si mesmo” que a apropriação do estado coribântico encontra um de seus sentidos. O modo como Alcibiades julga que Sócrates faz discursos se aproxima da inspiração dos poetas e da cura coribântica justo por este elemento: em todos os casos há um “perder-se de si” – ou de certa ideia (muitas vezes ilusória) que se tem de si – e deixar-se entusiasmar, deixar-se levar pela inspiração que conduz à ação. Então, todos (profetas, iniciados, poetas e filósofos) “se perdem de si” em prol de fazer coisas extraordinárias, divinas: mas a ação feita por cada um deles, por vezes, é distinta.

Além disso, o arrebatamento do delírio coribântico é parecido, é semelhante ao arrebatamento filosófico; a diferença é que o arrebatamento da filosofia é, segundo Platão, maior e mais intenso: mais verdadeiro. O sentimento que surge ao ouvir um discurso pode ser um bom critério para identificar quando se está na presença da Verdade. É isto que se conclui do discurso de Alcibiades: a filosofia provoca um sentimento na alma que te impede de continuar vivendo do modo como você vivia: é preciso mudar de vida depois de ter ouvido aquilo. Então, poderíamos dizer que Platão está mais preocupado em descrever (ou até promover) esta *μετάνοια* na alma de quem o lê do que em determinar como eram

²⁷² Sobre a ligação entre o conceito grego de *mania* e a alteração da consciência de si: USTINOVA, 2018, p. 23.

os ritos de mistérios – e, conseqüentemente, atribuir um juízo de valor positivo ou negativo a eles. Se, por um lado, promover tal conversão ou transformação na alma implica elogiar algum aspecto dos ritos – ou aproximar a filosofia deles –, ele o faz; se, por outro lado, implica criticar alguma dimensão da iniciação ritual ou alguma intenção com que se age nestas iniciações, então ele também o faz.

Por isso, para fechar esta sessão, caberia dizer ainda que a delimitação da identidade e da diferença entre o exercício ritual e o exercício filosófico que ingenuamente nos propomos a fazer com este trabalho, até agora se mostrou impossível. O que encontramos com a análise das passagens dos diálogos em que os Coribantes são mencionados foram apenas traços de semelhança que às vezes se diferenciam e traços de diferença que às vezes se confundem. Agora, nos concentraremos nos outros dois elos (a saber, a *ordem* e o *amor*) para ver o que deles é possível extrair.

3.2. *Ordem*

O segundo ponto comum que trazemos à tona (entre os mistérios e a filosofia) é a ordem. Antes, entretanto, é preciso esclarecer o sentido que atribuímos a este termo. Ordem, aqui, é sinônimo da concatenação das partes ou das etapas de um ritual e, por analogia, do exercício filosófico. E, mesmo que ordem se refira a uma arrumação dos momentos das atividades em questão, esta “arrumação” não representa o modelo habitual que geralmente esperamos encontrar quando ouvimos a palavra “ordem”.

A causa da nossa dificuldade em aplicar a palavra “ordem” à disposição das etapas dos ritos deve-se à falsa ideia ou à ilusão de que a ordem certa das coisas deveria ser agradável e benevolente para conosco e nossos desejos individuais. E temos dificuldade em entender e aceitar que a ordem nos supera, nos ultrapassa e, se não a seguimos, ou, em alguns casos, não saímos do seu caminho, ela pode nos destruir, esmagar, afogar.

Então, a ordem que observava-se na disposição das etapas dos ritos e do exercício filosófico indica que, naquelas práticas, não imperava o caos, mas o *kósmos*²⁷³. Tratava-se de uma ordem cosmética – regida, comandada e, assim, obediente à *arché*, a inteligência ordenadora. Isto porque, talvez, percebeu-se que o sucesso na prática estava atrelado – embora não garantido – à obediência de uma sequência de atos que reproduzissem, espelhassem ou apenas estivessem de acordo com o ritmo, a harmonia, o fluxo da *arché*. Esta ordem que imperava nos ritos e na qual o fazer filosófico, por vezes, também se baseava, era quase sempre trágica, aterrorizante, perturbadora²⁷⁴.

Tendemos a pensar que ordem é aquilo que sempre nos agrada, nos conforta e se conforma a nós. A ordem, desse modo, seria bonita, insípida e inodora. Mas a ordem pode ser também o que, em certo momento, nos perturba, nos amedronta, nos desloca e nos desequilibra para poder colocar as coisas todas em seu devido lugar²⁷⁵. A ordem de que falamos aqui é a aquela sequência de acontecimentos que, não raro, quando vivenciada, confunde-se com o caos e causa dúvida de que exista uma ordem.

Dessa forma, a ordem das etapas dos ritos e dos exercícios filosóficos análogos a eles era disposta de forma a, em certo momento, amedrontar, desesperar, provocar o desejo de fugir e evitar a experiência a que eles conduziam. A ordem, assim, engloba também o que, muitas vezes, do nosso ínfimo e descentralizado ponto de vista, parece estar desordenado, fora de controle e fora do eixo. A ordem engloba também os momentos de confusão, no movimento terrível o qual ou nos fere ou nos ensina – ou faz os dois ao mesmo tempo.

Ambos, ritual e filosofia, são feitos seguindo este tipo de ordem, a partir do estabelecimento de algumas etapas. Tanto o ritual coribântico (e outros ritos de mistérios) quanto o exercício da filosofia são, por vezes, compostos por algumas partes essenciais.

²⁷³ De acordo com PETERS, 1974, p. 132-133, *kósmos*, para os pitagóricos, era o que estava arrumado, ordenado, disposto de acordo com a *harmonía* dada pela *arché*.

²⁷⁴ A exemplo de como se sente o menino Clínius na iniciação sofística pela qual ele passa no *Eutidemo* 277d-e (*bewildered*).

²⁷⁵ Vide a apresentação do Sagrado como *mysterium tremendum* em OTTO, 2007, cap. 04.

Residem aí, da mesma forma que encontramos no conceito de *mania*, elementos simultâneos de semelhança entre este tipo de ritual e a filosofia: ambos precisam obedecer a uma ordem para acontecer e funcionar, mas o que se faz em cada etapa das duas atividades – embora apresente semelhanças – acaba sendo distinto.

Quando falamos especificamente dos ritos coribânticos, na primeira sessão deste trabalho²⁷⁶, mencionamos as prováveis etapas ou fases que esses ritos seguiam de acordo com a reconstrução histórica: primeiro acontecia o sacrifício, depois havia um processo de purificação ou iniciação – que era quando a pessoa saía de si, ficava fora de si (ἐκφρων). E, então, se dava a parte principal com as danças frenéticas propriamente ditas. Após a iniciação, a pessoa voltava a si (ἔμφρων), mas alguma coisa nela mudava e seu padrão mental já não era mais o mesmo de antes.

A ordem genérica do ritual coribântico ficava sendo 1) sacrifício, 2) purificação e 3) parte principal/visão. É importante ter isto em mente para entender a relação das etapas destes ritos com os diferentes momentos do exercício da filosofia. Por hora, aprofundemo-nos brevemente em cada um destes momentos do rito coribântico para conseguir melhor entendê-los.

Primeiro, o sacrifício: no que consistia fazer um sacrifício²⁷⁷? Os sacrifícios, nos ritos em geral, eram a morte e oferenda de algum animal ou a execução de algum canto ou oração que calibrava a intenção a ser colocada naquela prática. Ustinova diz que, no começo dos ritos coribânticos, um sacrifício era oferecido para saber se a divindade contribuiria para que os ritos fossem realizados²⁷⁸. E Linforth acrescenta que, embora os sacrifícios preliminares fossem feitos para as pessoas se aproximarem dos deuses e pedirem

²⁷⁶ Sessão 2.3.

²⁷⁷ LEVENSON, 1999, p. 91-92, baseando-se nas definições de Eliade, Sjojo and Mor e Bataille, explica que sacrifício, de modo geral, é uma interferência humana na natureza para abrir os caminhos do uso intencional do corpo e da terra. Não é à toa que os sacrifícios surgiram primeiro nas comunidades agricultoras. Sempre que se tenta cultivar e controlar os processos naturais de nascimento, crescimento e morte que é dado pela própria natureza, há que se buscar uma rearmônica com a terra porque a nossa interferência pode ser demasiado violenta ou violadora. Assim, o sacrifício funciona quase como um pedido de licença ou de desculpas prévias ante a intervenção que será feita nas leis e nos processos naturais de vir-a-ser.

²⁷⁸ USTINOVA, 1992-1998, p. 509.

a benção deles, nós não sabemos quais deuses eram esses para determinar se eles eram favoráveis a tais procedimentos ou não²⁷⁹. A despeito desta indeterminação histórica sobre os deuses aos quais os Coribantes dedicavam seu culto, fato é que os ritos começavam tentando abrir espaço para que alguns deuses se fizessem presentes naquelas ações²⁸⁰.

Após o sacrifício inicial, vinha então a segunda etapa²⁸¹: a purificação. Mas o que era e como se dava esta purificação²⁸²? Purificação é catarse (κάταρσις)²⁸³, é purgação: limpar, remover o que atrapalha ou obstrui. E, em se tratando de emoções, estados mentais ou pensamentos, o modo de operar uma purificação é deslocando a atenção que está estagnada, presa a uma emoção ou pensamento e conduzindo-a a outro lugar da alma. Isto, embora simples de ser dito, não é algo fácil de ser feito, pois trata-se de deslocar a atenção da pessoa (προσέχω τὸν νοῦν), de tentar mudar o padrão de direção que alguém está dando ao seu νοῦς, para fazê-la sentir e enxergar outras coisas e, assim, ter outra experiência. No caso, o que estava atrapalhando e obstruindo o equilíbrio da alma era o sentimento de medo e o estado de ansiedade. A partir disso, se executava o “tronismo” (θρόνωσις), que era como se chamava esta tentativa de aturdir a pessoa para fazê-la desapegar-se e se soltar da identificação com determinada emoção ou pensamento. A pessoa confunde sua identidade

²⁷⁹ LINFORTH, 1950, p. 156.

²⁸⁰ Apenas para estabelecer um breve paralelo entre este momento inicial dos ritos coribânticos e do fazer filosófico, encontramos muitas passagens nos diálogos de Platão em que Sócrates, antes de começar a falar, dirige-se aos deuses (geralmente a Eros ou as Musas) para e por quem ele fala, pedindo que eles desembaraçassem (εὐπορεῖν) o seu discurso. Como acontece, para citar um exemplo, no próprio diálogo *Eutidemo*, 275d: “De modo que eu, de minha parte, tal como os poetas, preciso, ao principiar o relato, invocar as musas e a Memória” - ὥστ' ἔγωγε, καθάπερ οἱ ποιηταί, δέομαι ἀρχόμενος τῆς διηγήσεως Μούσας τε καὶ Μνημοσύνην ἐπικαλεῖσθαι.

²⁸¹ Atentemos para o fato de que, como vimos, Linforth e Ustinova classificam os sacrifícios iniciais como a etapa preliminar dos ritos. No *Eutidemo*, entretanto, como veremos adiante, Sócrates diz que aquilo que os sofistas fazem (que mais se assemelha já ao processo de purificação e a uma segunda etapa – portanto, intermediária – dos ritos) é que constitui a etapa preliminar dos ritos coribânticos.

²⁸² BURKERT, 1987, p. 102, explica que tais processos são encontrados desde os aborígenes australianos até as universidades Americanas atuais e servem para “chacoalhar as fundações da personalidade e deixá-la pronta para assumir novas identidades”.

²⁸³ Ressaltando mais uma vez o paralelo que pode ser enxergado entre as fases dos ritos e as etapas da filosofia, PETERS, 1974, p. 122 lembra que “Sócrates efetua a sua *katharsis* da alma por meio da interrogação (*elenchos*), o mais possível purificadora, que limpa a alma das falsas opiniões (*Soph.* 230d)”.

com o medo; ela crê que está presa, restrita e determinada por aquele medo, ela não sabe quem é, ela não conhece a si mesma²⁸⁴.

Em sendo bem-sucedida a purificação, quando o iniciado conseguia largar, soltar, desapegar do medo e se entregar, se render ao poder da música e do movimento do corpo, acontecia de a pessoa passar a prestar atenção e a se concentrar no ritmo e não mais no sentimento de medo e de ansiedade – o que fazia com que tais sentimentos desaparecessem da tela ou do espaço da sua mente naquele momento. Ainda, eventualmente, podia-se ascender a um nível superior de concentração no qual acontecia de a pessoa se sentir desaparecendo e sendo absorvida pelo ritmo da música²⁸⁵. Neste momento, consumava-se a parte principal do rito, com o iniciado conseguindo dançar e cantar conforme o som que a princípio o aturdira.

Então, a purificação ficava sendo a saída de si (êxtase) – saída da identificação com o sentimento de medo –, o deslocamento da atenção para o som das flautas e dos tambores e entrada (entusiasmo) no ritmo. A parte principal dos ritos coribânticos, que, por vezes, também é chamada de visão, consumava-se com a eventual absorção da pessoa pela música. Quando esta última parte chegava a acontecer, diz-se que, enfim, num lampejo súbito de entendimento e compreensão, a pessoa passava a dançar livremente²⁸⁶. Vale acrescentar que qualquer um podia tentar fazer e participar do ritual, mas o rito próprio, a parte principal, com a absorção e dissolução da pessoa no ritmo não era algo que estava sob o controle dos participantes, era um fenômeno que dependia do favor e da graça dos deuses. Era também em tom de prece que o sacrifício inicial era feito, como pedido para que a tentativa fosse bem-sucedida e o rito pudesse ser consumado.

²⁸⁴ Curiosamente, de acordo com VERNANT, 2009, p. 88, para o oráculo de Delfos, "Conhece-te a ti mesmo" significava "fica ciente de que não és deus e não cometes o erro de pretender tomar-te um". Já para o Sócrates de Platão, que retoma a frase a seu modo, ela quer dizer "conhece o deus que, em ti, és tu mesmo. Esforça-te por te tomares, tanto quanto possível, semelhante ao deus".

²⁸⁵ O que pode ser entendido como semelhante àquele fenômeno que ROHDE, 1925, p. 261, nomeia como "a dissolução do indivíduo humano no todo divino".

²⁸⁶ LINFORTH, 1950, p. 156.

Após participar do rito coribântico, é dito que a pessoa retorna ao seu senso, se recompõe, purificada da perturbação inicial que a afligia²⁸⁷. Nos aprofundando nesta ideia de saída e retorno a si mesmo²⁸⁸, percebemos que este estado final, no qual as turbulências da alma foram pacificadas, pode ser considerado um estado de liberdade: liberdade da alma em relação ao pensamento obsessivo ou à emoção aterradora que a aprisionava e restringia seu movimento. E, enfim, após o rito e após ser purificada, há um retorno da alma ao seu estado natural de paz, calma e tranquilidade (ἡσυχία). Este, Platão diz ser o estado natural da alma, e não algum πάθος ou emoção que assume a sua forma, a limita e a sujeita.

Como vimos na sessão anterior, sobre as *maníai*, há *maníai* ruins, desagradáveis às quais estamos inevitavelmente sujeitos e elas nos tomam da mesma forma que as *maníai* benéficas, as bênçãos. Uma vez tomados, é difícil se libertar delas porque resistimos em aceitar aquelas possessões, negamos, rejeitamos e queremos nos livrar delas reprimindo, impedindo, obstruindo a sua passagem por nós – o que deflagra uma guerra interna que nos consome²⁸⁹. Quando optamos por este caminho em vez de simplesmente nos abirmos para permitir que a *manía*, a emoção ou o pensamento cumpra seu ciclo, venha, passe e vá para longe de nós, ela só faz crescer.

Assim sendo, o mérito dos ritos estaria em conseguir direcionar a atenção da pessoa e absorvê-la no ritmo da música e no movimento frenético do corpo – o que, a princípio, provocava uma perturbação ainda maior do que aquela que a pouco assolara o indivíduo. Tal deslocamento da atenção fazia cessar a guerra interna e libertava a pessoa daquela identificação involuntária com a *manía* desagradável que estava passando por ela. Por isso, parece um “abandonar-se”, um “sair de si”, pois se alguém acha que é o

²⁸⁷ Interpretação a partir de LINFORTH, 1950, p. 126, que, referindo-se ao *Amatorius* de Plutarco, diz: “The soldier, when he lays aside his arms, has done with warlike madness and sits down as an unwarlike spectator of others. The Pythia, when the inspiration of the tripod has ended, becomes calm and composed. Similarly, those who engage in the wild activity of the Bacchic and Corybantic rites cease from this activity and return to a state of composure when they change the rhythm from the trochaic and change the tune from the Phrigian”.

²⁸⁸ Presente nas *Leis* 790d-791a, por exemplo, como vimos na sessão anterior.

²⁸⁹ Interpretação baseada na noção de *stásis* (στάσις) do livro IV da *República*, 444b: o conflito interior que ocorre devido a uma discórdia, uma dissensão, uma divisão e uma disputa de poder entre as partes da alma.

pensamento ou emoção que está experimentando, quando eles vão embora, parece que a pessoa está perdendo-se de si mesma²⁹⁰. Ainda que o êxtase e o entusiasmo, por vezes, possam causar deleite, eles, simultaneamente, são causa para o receio e temor do desconhecido. Como diz Burkert, a purificação vivida em rituais deste tipo “abalava as fundações da personalidade e deixava-a pronta para aceitar o novo”²⁹¹.

Uma ilustração para o modo como o êxtase coribântico afetava as pessoas pode ser encontrada no testemunho do Dionísio de Halicarnasso sobre os discursos de Demóstenes. Tal qual acontece nos ritos coribânticos (τά κορυβαντικά), ao ouvir certos discursos, as pessoas também são possuídas pelo divino (ἐνθουσιῶσιν): “elas experimentam todos os tipos de emoção, e elas têm todos os tipos de fantasias, a causa sendo odores, sons, ou talvez a direta inspiração dos *daimones* (τῶν δαιμόνων πνεύματα αὐτῶν)”²⁹². Isso deixaria as pessoas fora a de si (ἔκφρονας)²⁹³.

Uma vez cientes das etapas dos ritos coribânticos e das prováveis funções que elas desempenhavam na condução do estado doentio ao reestabelecimento do equilíbrio e à cura da alma, retomemos brevemente a discussão acerca da existência de uma doença e de uma cura propriamente coribânticas. Κορυβαντισμός era o nome dado a um estado emocional no qual o espírito de alguém tomava a forma do espírito de certo estilo de

²⁹⁰ De acordo com VERNANT, 1990, p. 148, o esquecimento de si, de quem se é, é, para Platão, o erro essencial e a principal enfermidade da alma: a ignorância. “Nas águas do *Léthe* as almas perdem a lembrança das verdades eternas que elas puderam contemplar antes de voltar para a terra, e que a *anámnēsis*, entregando-as à sua verdadeira natureza, permitir-lhes-á reencontrar”.

²⁹¹ E o efeito psicológico desta cerimônia nos iniciandos, conforme BURKERT, 1983, p. 268, deixava-os momentaneamente cegos, desamparados e abandonados ante a imensidão e violência do desconhecido. A pessoa que está sendo iniciada fica ignorante e refém enquanto aqueles que a cercam ficam ativos e cientes. Burkert acrescenta ainda que, para Dio Crisóstomo, “the awe and wonder caused by this ritual with whirling initiators is like the awe and wonder caused by the spectacle of the cosmos, with the stars and planets whirling and dancing around”.

²⁹² LINFORTH, 1950, p. 125, tradução nossa.

²⁹³ Vale relemburar que o sentido do “êxtase” é confuso e pode ser interpretado de diferentes formas. “Sair de si” é se libertar de uma emoção ou experimentar uma emoção? Estamos adotando aqui o entendimento de que qualquer mudança que te desloque daquilo com o que você está ilusoriamente identificado pode ser entendido como um “sair de si” e um “êxtase”.

música, de certo ritmo e era adaptado, moldado por aquele som – ou, analogamente, pelo discurso que se ouvia.

Como já concluímos na sessão sobre as *Leis*²⁹⁴, os Coribantes eram responsáveis apenas por dar a cura para desequilíbrios os mais variados e não pela existência da doença ou desordem que se encontrava na alma. As desordens da alma advinham de várias outras causas e os Coribantes contribuíam apenas para o reestabelecimento do equilíbrio. As desordens que os Coribantes podiam curar eram oriundas de um largo espectro de causas.

Levando isto em conta, Platão, em nenhum momento, estaria querendo dizer que os Coribantes causam nenhuma doença, ele apenas estaria fazendo uma analogia entre a dimensão curativa da filosofia em comparação com a mesma dimensão observada nos ritos dos Coribantes – a partir das etapas de cada um desses “processos de cura da alma”, por assim dizer. Desse modo, o que precisamos fazer é nos aproximar das passagens para identificar exatamente qual momento do rito está sendo aludido em cada uma delas. Isto porque, se os ritos tinham diferentes momentos ou etapas, seremos mais precisos se considerarmos que Platão está fazendo não uma alusão genérica, mas se aproximando de determinado momento específico do rito²⁹⁵.

Ao que parece, se considerarmos as etapas do rito e tentarmos atribuir maior precisão à interpretação dos diálogos, podemos ver que eles não se remetem sempre ao mesmo fenômeno porque não estão se referindo ao rito de modo genérico. A apropriação que Platão faz dos Coribantes é dúbia justamente porque ora se refere a uma parte, ora a outra parte do rito. Por isso, é preciso falar sobre as partes do ritual coribântico para entender os momentos da filosofia que dele se aproximam. Se, como dito, havia três fases do ritual coribântico – (doença prévia) sacrifício, purificação (preliminar) e a parte principal – à qual momento do rito cada uma das passagens dos diálogos está-se referindo? É o que analisaremos, a partir de agora, começando pela interpretação do diálogo *Eutidemo*.

²⁹⁴ Esta é uma discussão antiga existente na literatura sobre os ritos coribânticos, a qual reproduzimos a partir da visão de LINFORTH, 1950, quando tratamos da passagem das *Leis*, na sessão sobre as *maníai*.

²⁹⁵ Ideia esta que segue a interpretação bastante original do artigo de WASMUTH, 2015.

Eutidemo

No diálogo *Eutidemo*, Sócrates está contando a seu amigo Críton sobre o que sabem e como agem dois sofistas (Eutidemo e Dionisidoro). Os sofistas, que são estrangeiros, dizem ser especialistas na virtude (ἀρετή) e se propõem a ensiná-la rapidamente, desde que sejam pagos para tanto (273d). Na conversa com Críton, Sócrates expressa admiração pelo modo de agir dos sofistas e deixa claro que, embora os próprios sofistas não percebam, há algo de divino naquilo que eles fazem (289e) – em seus discursos e no seu modo de dialogar com as pessoas.

A cena – relatada a Críton – começa com Sócrates sentado no ginásio do Liceu e, tão logo este quis se levantar para ir embora, apareceu o famoso sinal do *daímon* (τὸ σημεῖον τὸ δαιμόνιον) advertindo-lhe que não fizesse isto (273e4). Logo depois, aparecem os irmãos Eutidemo e Dionisidoro, seguidos por muitos jovens. Um destes jovens era Clíniás (sobrinho de Alcibíades²⁹⁶), que se sentou à direita de Sócrates. Os dois sofistas sentaram, respectivamente, ao lado de Clíniás e à esquerda de Sócrates. E, pouco antes de os sofistas começarem a demonstração do exercício capaz de ensinar e tornar qualquer pessoa virtuosa, todos os demais jovens colocaram-se em volta dos quatro²⁹⁷.

No texto, é dito que os dois irmãos, além de conseguirem lutar com o corpo²⁹⁸, também dominavam a “luta na qual é possível dominar a todos” (271d). Antes mesmo de contar e descrever aquilo que os sofistas haviam feito, Sócrates, no início do diálogo (272b10), chama de “erística” (ἐριστική) o saber em que os estrangeiros eram iniciados e no qual ele também gostaria de ser, pois dizia-se que esta técnica era capaz de ensinar a sabedoria, ou seja, de tornar outrem sábio.

Erística (ἐριστική) é a forma feminina do adjetivo *eristikós*, o qual, por sua vez, vem do substantivo ἔρις (luta, disputa, conflito). Erística é, então, uma luta, uma disputa,

²⁹⁶ De acordo com as notas sobre a composição dramática do diálogo *Eutidemo*, presentes na p. 23 da tradução de Maura Iglésias.

²⁹⁷ 274c4-5: οὕτως οὖν καὶ οἱ ἄλλοι ἐκεῖνον ἰδόντες περιέστησαν ἡμᾶς. Este modo de disposição da cena, com todos colocando-se em volta dos quatro personagens principais já pode ser considerado como um prelúdio da alusão aos ritos coribânticos.

²⁹⁸ Tal qual pancratiastas (πανκρατιαστής), lutadores do pancrácio (πανκράτιον). De acordo com a nota 4 da p. 137 da tradução de Maura Iglésias, “pancrácio” era “um tipo de luta que combina luta livre e pugilato”.

uma contenda que se faz, não com o corpo, mas com as palavras: é uma luta verbal, ou seja, uma discussão cujo objetivo único era, segundo Platão, sair vencedor²⁹⁹.

Quando Dionisidoro e Eutidemo começam a bombardear Clíncias com suas questões, Sócrates caracteriza os sofistas como “bons dançarinos” que “rodopiavam suas perguntas duas vezes sobre o mesmo ponto” (276d)³⁰⁰. Isto porque a estratégia dos sofistas consistia em perguntar se A era igual a B ou $\neg B$. E, em Clíncias respondendo ser A igual a B, um deles demonstrava que A era igual a $\neg B$. Logo após Clíncias concordar com tal silogismo, o outro sofista demonstrava justo o contrário: que A era, mesmo, igual a B. Assim, com duas rodadas de questões deste tipo, Clíncias ficara já completamente desorientado e aturdido, não podendo absolutamente distinguir o verdadeiro do falso.

Então, Sócrates entra em cena e passa a conversar com o rapaz de modo a esclarecer aquilo que os sofistas acabaram de fazer com ele:

Clíncias, não te espantes se te parecem inusitados esses argumentos. Pois talvez não te dê conta do tipo de coisa que estão fazendo os estrangeiros em torno de ti. Eles estão fazendo exatamente aquilo que fazem os que tomam parte na iniciação dos Coribantes³⁰¹ quando fazem a entronização (θρόνωσις)³⁰² em torno daquele que estão prestes a iniciar (τελεῖν). Pois também aí há um coro (χορεία) e brincadeira (παιδιά), <como sabes>, se é o caso que já foste iniciado. Agora também, estes dois nada fazem senão conduzir um coro em torno de ti, e como que dançam, brincando, a fim de iniciar-te depois disso. Agora, então, supõe que ouves a primeira parte dos mistérios sofísticos (τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν). Pois primeiro, como diz Pródico, é necessário aprender sobre a correção dos nomes (277d-e).

²⁹⁹ Maura Iglésias explica na nota 6 da p. 138 explica que o termo não foi criado por Platão, mas, em Platão, ele ganhou um sentido especial, pejorativo. “Eristica”, aqui, é “a técnica, associada à sofística, de vencer a discussão a qualquer preço”.

³⁰⁰ καὶ ὡςπερ οἱ ἀγαθοὶ ὀρχησταί, διπλᾶ ἔστρεφε τὰ ἐρωτήματα περὶ τοῦ αὐτοῦ.

³⁰¹ ὅπερ οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων.

³⁰² Esclarecemos que, embora a tradução aqui utilizada esteja traduzindo o termo grego θρόνωσις como “entronização”, nós usaremos, ao longo do texto o termo “tronismo”. Fazemos esta escolha baseada em EDMONDS III, 2006, p. 13-14, que chama atenção para a necessária distinção conceitual entre “tronismo” e “entronização” e argumenta que o que acontece no *Eutidemo* deve ser chamado de “tronismo”: “The ‘enthronement’ at Eleusis is a calm and solemn ritual of purification, in contrast to the terrifying dance around the initiate in the Korybantic ‘thronosis’”.

A segunda etapa dos ritos coribânticos³⁰³ – a purificação ou catarse –, que se constitui como um momento intermediário, mas fundamental, do rito, sem o qual a parte principal seria impossível (ou pelo menos muito difícil de acontecer), se dava na forma do que ficou conhecido como “tronismo” (θρόνωσις). Esta etapa preliminar do rito coribântico só chegou ao nosso conhecimento porque está descrita neste diálogo de Platão. O que os sofistas estão fazendo com o jovem Clínicas, à semelhança dos Coribantes na etapa preliminar dos seus cultos, Platão chama de “tronismo”. E, ao nosso ver, esta passagem se equilibra muito bem sobre os elementos de semelhança e de diferença entre os ritos coribânticos e o exercício filosófico.

A explicação de Sócrates para o jovem Clínicas é a seguinte: o que os sofistas fazem é uma espécie de ritual, tal qual os ritos coribânticos, no qual alguém está sendo intencionalmente aturdido a fim de ser iniciado naquele modo de conversa, de diálogo – a erística. Com isso, há uma descrição do que seria o tronismo nos mistérios coribânticos. Vale ressaltar que a semelhança entre a ação dos sofistas e as práticas que aconteciam nos ritos coribânticos não é genérica: ela é bem específica. Os sofistas agem de modo a promover uma purificação do jovem Clínicas. É preciso delimitar o momento em que a igualdade entre os sofistas e os Coribantes se dá. Os sofistas, neste caso, fazem a mesma coisa que os Coribantes quando estes realizam a cerimônia do tronismo. É por isso que Sócrates aconselha o jovem Clínicas a imaginar que ele está ouvindo “as preliminares dos ritos sofistas”.

Chamamos atenção para o fato de Sócrates afirmar que Clínicas estaria vivenciando a “primeira parte dos mistérios sofísticos” e que os sofistas iriam iniciar Clínicas depois daquela brincadeira (ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε), pois isto aparentemente não acontece. A atividade dos sofistas, segundo a fala de Sócrates posterior a este momento,

³⁰³ Repare que, no trecho citado, Sócrates equipara o tronismo (θρόνωσις) ao que seria uma primeira parte dos “mistérios sofísticos”. No entanto, como dissemos acima, os comentadores tendem a dizer que o tronismo era a segunda etapa dos ritos coribânticos porque, antes, havia um sacrifício. Além disso, também precisamos ressaltar que Sócrates afirma ser consumada a iniciação após o tronismo (ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε), reforçando a ideia de que o tronismo era uma importante etapa, mas de purificação e não de iniciação – como também defendem LINFORTH, 1950 e USTINOVA, 1992-8. A iniciação propriamente dita era o que acontecia após o iniciando passar pelo processo de purificação – no caso dos ritos coribânticos, o tronismo; no caso da filosofia, o *elenchos*.

nos leva a crer que os sofistas ficam presos neste estágio preliminar e a iniciação deles não se consuma. De acordo com Sócrates, em 278d, os sofistas não concluem a iniciação.

O tronismo que os sofistas fazem em torno de Clíncias é interpretado por Sócrates como sendo um aprendizado necessário acerca da correção dos nomes. Eutidemo e Dionisidoro estariam querendo chamar a atenção para algo que geralmente nos passa despercebido: o fato de um mesmo nome, uma mesma palavra, poder ser aplicada para se referir a coisas distintas e até opostas. No caso, as palavras usadas por eles derivam do verbo *μανθάνειν*, aprender, e podem se referir tanto àqueles que não sabendo algo, aprendem, quanto àqueles que, já sabendo, fazem uso desse saber – por isso, há ambiguidade (276a-277c).

E esta “primeira parte dos mistérios sofisticos”, que se parece com o tronismo dos ritos coribânticos, Sócrates também classifica como uma brincadeira (*παιδιά*). Isto porque, mesmo que alguém fosse extremamente rigoroso no uso da linguagem e aprendesse tudo sobre as peculiaridades no uso das palavras – como o querem os sofistas –, ainda assim essa pessoa pouco ou nada saberia sobre como as coisas realmente são e como o mundo funciona (278b); e tampouco seria capaz de viver bem e ser feliz. Com o aprendizado e a reflexão sobre o sentido que pode ter o uso das palavras, torna-se possível apenas fazer isto que os sofistas fazem: brincar com as outras pessoas, passar-lhes uma rasteira e fazê-las cair no chão, demonstrando como elas, na verdade, não sabem muito bem do que estão falando³⁰⁴.

Sócrates ainda diz que, depois disso, os próprios sofistas ensinariam a Clíncias as “coisas sérias” (*τὰ σπουδαία*). E o filósofo indica o caminho pelo qual espera que os sofistas sigam depois dessa brincadeira que eles acharam necessário fazer: o saber protrético (*τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν*) (278c5-6). De acordo com Sócrates, então, depois do tronismo, que foi uma brincadeira que os sofistas julgaram necessário ser feita para purificar e preparar Clíncias, seria necessário demonstrar o que vem depois: a exortação ao cultivo da sabedoria e da virtude (*σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι*)³⁰⁵.

³⁰⁴ O que Sócrates, quando queria, sabia bem como fazer, aliás.

³⁰⁵ 278d3.

Segundo Sócrates, esta brincadeira com as palavras que leva os outros a perderem o chão e perceberem que não sabem o que achavam que sabiam não é a suma ciência, como os sofistas levam a crer. Para ser útil, tal brincadeira deve estar a serviço de outra etapa do ritual, por assim dizer: a elaboração de discursos protrépticos, ou seja, discursos exortativos, que sirvam de elogio à sabedoria e à virtude e encorajem os jovens a praticá-las (282e). E, então, Sócrates embarca em uma conversa com Clínius sobre o que é ser bem-sucedido (εὖ πράττειν), para concluir – no que seria um exemplo de discurso protréptico – que a sabedoria é o maior dos bens (melhor do que a sorte, a riqueza e a saúde) e que se deve buscar esta virtude antes e acima de todas as outras coisas (281a).

Então, Sócrates volta a conversar com os sofistas acerca da máxima herdada pelos seguidores de Protágoras: a impossibilidade do falso. Mais adiante, entretanto, ele interrompe o diálogo outra vez para reafirmar a sua admiração parcial por aquilo que os sofistas fazem (288a), pois, ainda que, pela técnica erística, seja possível derrubar um adversário e fazê-lo cair apenas com o discurso – motivo pelo qual ela leva a um uso extremamente preciso das palavras –, é impossível vencer nesta arte: todos saem derrotados.

E Sócrates não abandona sua expectativa. Ele diz novamente que o saber dos estrangeiros é espantoso (θαυμασία), mas falta-lhes seriedade. Sócrates compara esse fazer meramente erístico da sofística a truques de mágica (299c8). Segundo ele, os sofistas “aparecerão como algo extraordinariamente belo quando começarem a ser sérios” (288c3-4). Sócrates esperava que os sofistas fossem além daquela brincadeira e daquela dança. E, pelo decorrer do diálogo, podemos dizer que ir além, avançar a etapa preliminar, superar a purificação, o tronismo, e consumir a iniciação no “rito sofístico” seria saber usar a arte/técnica que os estrangeiros sabem tão bem aplicar para não só derrubar o adversário, mas também cultivar o saber, filosofar. Ou seja, Sócrates dá a entender que, para que os sofistas fossem verdadeiros místicos, eles precisariam se tornar filósofos. E que a sofística ou erística seria apenas uma etapa do caminho filosófico.

Em conversa com Clínius, ambos (Sócrates e Clínius) acabam concordando que é preciso amar o saber e buscá-lo. Há que se cultivar o saber (φιλοσοφητέον) e a busca por

saber leva a um conhecimento (ἐπιστήμη)³⁰⁶. No entanto, de nada adianta ter um conhecimento se não soubermos como usá-lo. Há que se saber usar todo o conhecimento que se adquire³⁰⁷. Eles concluem que o melhor conhecimento seria aquele que unisse o saber produzir ao saber usar o que se produz e, assim, passam a procurar um conhecimento deste tipo. Por isso, Sócrates conjectura a possibilidade de a arte de produzir discursos³⁰⁸ ser a tal ciência buscada. E o jovem Clíncias sabiamente responde:

Vejo, disse ele, alguns produtores de discursos (λογοποιός) que não sabem usar os seus próprios discursos, os que eles próprios produzem, tal como os que produzem liras <não sabem usar> as liras; ao invés, também aqui, outros <são> os capazes de usar o que os primeiros produziram, os <capazes de> produzir discursos <sendo> eles mesmos incapazes <de usá-los>. É evidente então que, também no que se refere aos discursos, é distinta a arte de produzir e de usar (289d).

Sócrates concorda com Clíncias, mas não pode desconsiderar que os produtores de discursos aparecem a ele como absolutamente sábios e a arte de fazer discursos como divina e sublime. A arte dos discursos, para Sócrates, seria quase paralela (porém inferior) à arte das encantações, que promovem encantamento de cobras e outros animais. A persuasão (παραμυθία), o convencimento pelo discurso, seria uma espécie de encantamento.

Após esta constatação, Clíncias faz mais uma afirmação bastante pertinente. O jovem compara a caça às ciências da geometria, astronomia e matemática, pois, assim como a caça não faz uso daquilo que ela captura e entrega para os cozinheiros usarem, do mesmo modo, a geometria, a astronomia e a matemática não fazem uso daquilo que elas descobrem, mas entregam aos dialéticos³⁰⁹.

E, a partir disto, talvez seja possível entender qual a principal diferença, estabelecida por Platão, neste diálogo, entre a sofística e a filosofia. E, conseqüentemente,

³⁰⁶ 288d8: Ἡ δὲ γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης·

³⁰⁷ 289b6: τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι.

³⁰⁸ 289c7: εἰ τὴν λογοποικὴν τέχνην μάθοιμεν.

³⁰⁹ A nota 43 da p. 144 da tradução da Maura Iglésias lembra que, de acordo com “a ordem cronológica dos diálogos ortodoxamente em vigor”, esta seria a primeira aparição do termo “dialético”. E a primeira aparição se dá justamente pela boca de Clíncias.

podemos vislumbrar a razão pela qual os sofistas não completam a iniciação e ficam presos na etapa preliminar dos ritos, no tronismo. A filosofia, ao fazer discursos protrépticos, completa os mistérios, convidando e conduzindo a alma a uma visão, a uma contemplação; enquanto a sofística, interessada apenas na disputa erística, ficaria restrita a essa brincadeira inicial de destruir discursos sem saber o poder que isso tem, ou seja, sem saber como e para que usar a força de construir discursos e diálogos após a eliminação das crenças prévias que precisavam ser destruídas.

Clínias refere-se à dialética, a arte que, ao lado da retórica, Sócrates tanto elogia no diálogo *Fedro*. A filosofia tem a dialética: arte do diálogo, que se ocupa de separar e juntar *logos* e muito se assemelha à erística. O exercício do debate, *élenchos*³¹⁰, de argumentação e contra argumentação, integrava a prática da dialética socrática e é bem reproduzido nos próprios diálogos de Platão. A dialética, a partir da colocação de hipóteses e do teste da força ou da validade destas hipóteses, pela refutação e destruição das hipóteses postas, conduz àquilo que não pode ser refutado: a Verdade. Mas, como atenta Sócrates na *República*³¹¹, a dialética precisa ser usada com cautela, com diligência, pois ela tem justo este poder de destruição de crenças, de hipóteses, que, acaso encontre uma alma ainda não bem formada pelo caminho, pode deixá-la excessivamente confusa e fazê-la se perder no mar de *logos*.

Ao lado da dialética, a filosofia também usa a retórica – nos discursos protrépticos que, aqui, no *Eutidemo*, Sócrates tanto insiste e espera que os sofistas saibam usar. Quando a retórica é bem-feita, acontece a *psicagogía* (ψυχαγωγία): a condução da alma para a visão que faz ela se lembrar da Verdade. É justo a *psicagogía* que Platão, no *Fedro*, diz ser o modo, por excelência, por meio do qual as almas são levadas, pelo discurso, a ver a Verdade: “o poder da fala vem a ser um direcionamento da alma”³¹². Para estabelecer uma

³¹⁰ Sobre isso, diz WASMUTH, 2015, p. 84, que os interlocutores de Sócrates precisavam do ἔλεγχος para perceberem sua ignorância e a necessidade da filosofia.

³¹¹ Há que se lembrar, entretanto, dos perigos da prática arbitrária deste exercício. Como lembra Platão na *República* 539, há todo um contexto educacional necessário para que este exercício possa ser devidamente praticado e atinja sua finalidade de conduzir a alma na direção da contemplação do Bem. A dialética deveria ser exercitada apenas após os 30 anos, pois os jovens que entravam em contato com ela acabavam se tornando relativistas.

³¹² *Fedro* 271d: ἐπιδη λοφοθ δυναμις τυγχανει ψυχαγωγια ουσα

analogia, Platão diz ainda que, assim como o corpo necessita da medicina para ser curado, a alma necessita de discurso para ser purificada e desenvolver a virtude³¹³.

A sofística, então, não completa a iniciação de Clínicas porque ela se reduz apenas à primeira parte do ritual, a etapa preliminar, a purificação. A disputa erística, semelhante à dialética, tem o poder de destruição das hipóteses e das crenças pelo debate, pela argumentação e contra argumentação. A sofística, com a sua busca pela precisão no uso das palavras, acaba por produzir um cenário de terra arrasada e de reduzir o saber a nada. É só a filosofia – quando associada à retórica e à elaboração de discursos protrépticos – que detém o poder de reconstrução do conhecimento; de crescimento e cultivo da virtude e da sabedoria.

Desse modo, numa primeira leitura do diálogo *Eutidemo*, parece que os sofistas não completam a iniciação, ficam apenas brincando no prelúdio, na etapa inicial, na introdução dos ritos e apenas destroem crenças sem cuidar que a virtude seja cultivada no espaço vazio que a suas contendidas deixam. E a filosofia é uma prática de mistérios completa. A verdadeira filosofia não apenas dialoga, mas também discursa, sabendo como e para que seus diálogos e discursos devem ser usados: para cultivar virtude e sabedoria. O exercício da erística, muito utilizado pelos sofistas, é necessário como uma etapa de purificação filosófica, porém isto não é o suficiente para a filosofia. A sofística é preliminar à filosofia, tal qual o “tronismo” o é à iniciação nos mistérios coribânticos.

Para nos aprofundarmos no significado desta parte do ritual a qual os sofistas reproduzem, o “tronismo”, convém fazer uma breve digressão ao mito que a origina ou explica³¹⁴. Como já vimos na primeira parte do trabalho, os Coribantes (da Frígia) estão associados, e muitas vezes confundidos, com os Curetes (de Creta). Nas *Bacantes* de

³¹³ *Fedro* 270b. Além disso, o discurso de Diotima, que Sócrates reproduz no *Banquete* 201, dá um bom exemplo da retórica que conduz à lembrança e à visão da Verdade.

³¹⁴ Sempre permanece a discussão sobre quem veio primeiro: o mito ou o rito. Assim, é preciso ter o cuidado de não fazer afirmações definitivas e fechadas sobre a ordem e relação entre eles. Trata-se apenas de uma alusão que pode ajudar a entender. Sobre isso, ver nota 30 da parte I.

Eurípedes, os Curetes dançam e cantam (fazem um coro) em torno de Zeus – a mando da mãe dos deuses, Reia – para protegê-lo e evitar que ele seja devorado por seu pai, Cronos.

Há diferentes versões deste mito e com diferentes deuses figurando em cada uma das funções. Vale lembrar que há uma versão do mito do desmembramento de Dioniso³¹⁵ pelos Titãs em que são os Coribantes que fazem o papel de dançar e cantar em volta de Dioniso para evitar que ele seja dilacerado em pedaços. Há também outra versão deste mesmo mito em que, influenciados pelo ciúmes que Hera nutria pelo filho bastardo de Zeus com uma mortal, são justo os Coribantes – então ocupando o papel dos Titãs – que promovem o desmembramento de Dioniso³¹⁶. Assim sendo, os Coribantes podem ser, a depender do momento e da versão do mito, protetores e algozes de Dioniso.

Dada esta miríade de significados e simbolismos distintos – e até contraditórios – a que a ação ritual e o mito do tronismo remetem, é útil e de bastante valia nos atentarmos à interpretação elaborada por Carl Levenson³¹⁷.

Carl Levenson, no livro *Socrates Among the Corybantes* defende a tese de que, no *Eutidemo*, os antigos ritos coribânticos são encenados (*acted out*) por completo nos vários momentos do diálogo – para além da menção explícita que destacamos acima –, mas de forma velada, distorcida e adaptada aos propósitos da filosofia de Platão. Os ritos coribânticos são do tipo dionisíaco/eleusino e, neste diálogo, segundo Levenson, Platão estaria nos dando uma pista de qual é a realidade do êxtase dionisíaco³¹⁸: o objetivo do êxtase é purificar a alma da antiga culpa³¹⁹.

A interpretação de Levenson busca corrigir a ideia de que Platão teria uma visão “escapista” do Ser – acusação dirigida a Platão com frequência: “Tendo estudado o *Eutidemo*, eu posso dizer com absoluta certeza que Platão é incansável, que ele não foge

³¹⁵ Mito este associado pelos neoplatônicos com o um e o múltiplo, cf. EDMONDS III, 2006, p. 8-9.

³¹⁶ EDMONDS III, 2006, p. 9: “The mysteries of Dionysos are perfectly inhuman. While he was still a child, the Kouretes danced around with clashing arms, and the Titans crept up by stealth and deceived him with childish toys. Then these Titans dismembered Dionysos while he was still an infant’. Clement’s story has two sets of adult male figures, Kouretes and Titans, one as protectors, the other as the threat”.

³¹⁷ LEVENSON, 1999.

³¹⁸ LEVENSON, 1999, p. 10

³¹⁹ Como já comentamos acima, Platão diz isto também no *Fedro* 244c

de nada e que ele encarou, mais do que qualquer um, o puro Ser no seu excesso e dor”³²⁰. Os Coribantes são definidos como guerreiros místicos, devotos de Reia (ou Cibele). Dioniso e Reia são deuses os quais, ambos, se equilibram entre os polos opostos do amável e do terrível. E a presença dos Coribantes, especialmente neste diálogo, seria a prova de que Platão não tentou fugir do Ser, mas elaborou seu pensamento encarando e lidando com o próprio Ser.

Mas ao que exatamente estaria atrelada esta culpa da qual a execução dos ritos coribânticos conseguem eventualmente livrar, purificar, purgar? A culpa é advinda da nossa imersão no substrato material do mundo. No êxtase coribântico/dionisíaco, a realidade desta imersão pode ser percebida por meio da dança, da música e dos sentimentos eróticos³²¹. E, ao se valer deste tipo de analogia, de associação entre a filosofia e os ritos de mistérios, Platão estaria momentaneamente suspendendo suas teorias abstratas das formas em favor da intimidade com a realidade do mundo, da matéria e do Ser.

Levenson ainda vai além e ousa dizer que o iniciado neste diálogo não é, como primeiramente supomos, Clíneas, mas o próprio Sócrates. É justamente devido à iniciação nos ritos coribânticos que os irmãos sofistas (Eutidemo e Dionisidoro) “ensinam a Sócrates o platonismo”³²². Propondo também uma discussão acerca da ordem de leitura, ele afirma que o *Eutidemo* estaria situado no período final dos primeiros diálogos (*late-early*). Seria, então, justo o acontecimento deste diálogo o responsável pela transição do Sócrates inicial (humano) para o Sócrates médio (divino). Segundo a leitura de Levenson, os primeiros diálogos são inconclusivos e conceituais enquanto os diálogos médios são poéticos e místicos.

Mas o que acontece com Sócrates?

Há pelo menos duas respostas para esta questão. A primeira resposta é a de que Sócrates morre no *Fédon* e ressuscita como um homem divino (*theios aner*). A segunda resposta é a de que Sócrates

³²⁰ Tradução nossa para “Having studied the Euthydemus, I can say with absolute certainty that Plato is unflinching, that he turns away from nothing, that he has faced, more than anyone, sheer being in its excess and pain”, LEVENSON, 1999, p. XV.

³²¹ LEVENSON, 1999, p. XIV.

³²² LEVENSON, 1999, p. 13.

“estuda” com os irmãos, e eles fazem dele um homem divino (*theios aner*). As duas respostas são verdadeiras. Sócrates empreende uma iniciação dupla. Há a bela no *Fédon*, a qual ocorre em face da morte. E há o pesadelo no *Eutidemo*, o qual está irrompendo com uma enorme vitalidade³²³.

Desse modo, para demonstrar e defender a iniciação terrível que Sócrates sofre no *Eutidemo*, Levenson divide o diálogo em três partes e as associa às três etapas que ocorriam nos ritos coribânticos³²⁴. Primeiro, ele chama atenção para o fato de que a conversa que temos no *Eutidemo* entre Sócrates e os irmãos sofistas é a única, em todos os escritos de Platão, que é necessária para do *daimon*: o *daimon* evita que Sócrates vá embora do ginásio exatamente para que ele possa ter aquela conversa (272e). Depois, como dissemos, Levenson divide o ritual dos irmãos em três partes, com Sócrates falando nos intervalos – e, portanto, inclui todo o contexto do diálogo dentro de uma iniciação coribântica.

A primeira parte é o “tronismo” (*chairing*) de Clínias. De acordo com o que está descrito em 277c e já mencionamos acima, os irmãos, que fazem o papel dos iniciadores, dançam em volta de Clínias, fazem várias perguntas e dizem coisas estranhas, fazendo com que o jovem fique desorientado, aturdido – pronto, portanto, para receber a iniciação. Mas o “tronismo” dos irmãos, na leitura de Levenson, atua em muitas dimensões: filosófica, sofisticada, mística, ritual e mítica. Por exemplo, o fato de os irmãos serem 2 e não 1 simboliza o mal, a matéria, a Díade³²⁵. Os irmãos só restauram o Um quando eles terminam seu trabalho de iniciação, no final do diálogo³²⁶. E, para ele, o verdadeiro iniciado nos mistérios é, como dissemos, não Clínias, mas Sócrates, que, ao longo do diálogo, vai se convencendo e desejando dissolver o seu ser na matéria – tida, a princípio, como o mal. Outra implicação da dualidade é encontrada por Levenson na separação entre sujeito-objeto, um infortúnio no modo como conhecemos as coisas.

³²³ LEVENSON, 1999, p. 15, tradução nossa.

³²⁴ LEVENSON, 1999, p. 11.

³²⁵ LEVENSON, 1999, p. 70, n. 05, baseia-se na *Metafísica*, 988a, 1-10 de Aristóteles para afirmar que a performance dos irmãos está ligada com o princípio da matéria e, por isso, o fato de os irmãos serem 2 simboliza o mal, a Díade.

³²⁶ LEVENSON, 1999, p. 61.

Sobre as perguntas contraditórias dos irmãos a Clíncias, Levenson brilhantemente lembra da passagem do livro VII da *República* (523c) em que Platão afirma que não são as coisas simples, mas as ambíguas e contraditórias que estimulam e impulsionam nossa alma a acordar³²⁷: o nível mais profundo do diálogo seria a visão dionisíaca do movimento duplo. Ver duplamente é contemplar o deus Dioniso (entre o jovem e a besta). E muitos cultos buscavam essa visão dionisíaca, mas o principal deles era o rito dos Coribantes. Os sacerdotes se tornavam Coribantes para alcançar a visão de Reia, a visão da fonte de tudo que vive³²⁸.

A segunda parte do rito é chamada de “a transição angustiante” (*the harrowing transition*). Neste momento (283d), os irmãos criam um cenário imaginário no qual o jovem Clíncias é figurativamente assassinado pelas pessoas que mais querem o seu bem: seus amigos Sócrates e Ctesipo. É óbvio que Sócrates e Ctesipo negam que desejam a morte do menino. Entretanto, as peripécias argumentativas dos sofistas prevalecem e conclui-se que querer que alguém seja melhor implica em querer que alguém não seja mais o que é, ou seja, implica a morte do que é para que possa ser o que se quer (285a). Levenson classifica esta como a principal parte do diálogo e define como o sacrifício de Clíncias³²⁹.

E a terceira parte é chamada de “a revelação final” (*the final revelation*). Nesta parte, os irmãos tentam induzir – por meio do diálogo – à intensa experiência extática que é o objetivo dos ritos³³⁰. Segundo Levenson, a contemplação de certas imagens grotescas carregadas de poder simbólico e numinoso faz com que os irmãos possam induzir Sócrates a abandonar os limites ilusórios que ele coloca no Ser para deixar que o Ser desperte, retornando ao seu estado originário, que é ilimitado. Levenson assevera que o principal ponto do diálogo não foi considerado por nenhum comentário: as coisas estranhas que são ditas, tal qual o assassinato de jovens, cabeças decepadas, etc.

³²⁷ LEVENSON, 1999, p. 65.

³²⁸ LEVENSON, 1999, p. 68.

³²⁹ LEVENSON, 1999, p. 79, traz ainda elementos de comparação entre esta cena e o mito dos titãs que desmembraram Dioniso.

³³⁰ Vale frisar que LEVENSON, 1999, p.11 equipara a experiência mística dos “ritos sofísticos” à experiência extática dos ritos coribânticos – e demais ritos de êxtase. Para ele, a experiência e a visão a que os iniciados podem chegar é a mesma, sejam eles conduzidos a isto por meio da dança frenética ou do diálogo desconcertante.

Então, para Levenson³³¹, o rito dos sofistas termina com o êxtase promovido pela “revelação final” do aspecto imensurável da realidade: o Ser em sua abundante riqueza e plenitude. A revelação se dá quando os irmãos conseguem desfazer a ilusão e retirar o véu que fazia Sócrates enxergar a realidade com limites. É por conduzir a esta experiência, a esta visão, que Levenson diz serem os sofistas sacerdotes dos Coribantes (277d)³³².

Na interpretação de Levenson, o Sócrates dos primeiros diálogos teria se desapegado do Ser e, agora, no *Eutidemo*, após tal iniciação, ele pode novamente estar imerso no Ser. Nas palavras dele: “Sócrates ‘flutua’ sobre a vida e não consegue encontrar seu caminho de volta para a vida. Mas os irmãos vieram para ajudá-lo. A própria vida surgirá em suas mãos”³³³. Dessa forma, ele está defendendo que a filosofia originariamente se deu e se fez desde e a partir da visão mística. E os diálogos e discursos servem não para conduzir a outra experiência, mas apenas como outro modo de ver e entender aquilo que já podia ser visto e entendido na experiência do êxtase ritual de tipo coribântico – eleusino/dionísio.

A interpretação tradicional do diálogo *Eutidemo* nos comentários está de acordo com aquela que expomos anteriormente³³⁴. Os irmãos tendem a ser sempre considerados como os vilões³³⁵. Eles representam os perigos que Platão via na vida intelectual de sua época e em que os filósofos também tendiam a cair. Mas Levenson faz o caminho oposto a esta tradição interpretativa e lembra que Sócrates não derrota os irmãos no final. Por quê? Há algo admirável neles. O que é? O seu jeito de pensar e manipular as palavras, a vontade de vencer a disputa, a aversão à política? Diz ele:

Minha visão do diálogo é a de que o conteúdo do discurso dos irmãos é da maior importância, e que os irmãos representam um tipo de “condensação-onírica” de duas figuras distintas – o sofista e o dançarino coribântico. Portanto, a forma do discurso dos irmãos pode ser chamada “sofística”, mas o conteúdo do discurso – o cenário e as

³³¹ LEVENSON, 1999, p. 103.

³³² LEVENSON, 1999, p. 104.

³³³ LEVENSON, 1999, p. 68, tradução nossa.

³³⁴ Na interpretação que oferecemos no começo desta sessão sobre o diálogo *Eutidemo*.

³³⁵ De acordo com SPRAGE, 1962, p. xii, o que os sofistas fazem no *Eutidemo* é “scathing satire designed to expose... eristic tricks”

imagens chocantes – devem ser rastreadas até os ritos coribânticos (ou ritos extáticos similares).³³⁶

Se seguirmos a interpretação de Levenson, acreditaremos que, no *Eutidemo*, Sócrates está em crise, pois ainda não teve a visão da ideia do Bem que lhe é revelada na *República* e, assim, está perdido no vazio das palavras. Com a iniciação feita pelos irmãos, Sócrates se reencontra. Esse processo ou caminho percorrido por Sócrates, nos diálogos, segue o clássico sistema iniciático: purificação, morte simbólica, aquisição de poderes maravilhosos, êxtase, visão e júbilo, sendo que o clímax da apresentação dos irmãos sofistas resolve o problema de Sócrates ao proporcionar a ele um momento epifânico sobre a natureza da vida³³⁷.

Levenson conclui sua interpretação do *Eutidemo* dizendo que há dois caminhos, ou duas vias distintas, que conduzem à visão do Ser: o sofrimento e o amor. O primeiro caminho é o do sofrimento: “obter um novo ser, estar aberto ao poder de ser, significa, antes de tudo, ‘morrer’ para si mesmo – renunciar ao ego por meio do qual alguém está firmemente atado a si mesmo [...]. Isto faz o ego se dissolver, deixando espaço para um poder diferente”³³⁸. Este caminho está ligado aos horrores da tragédia e às imagens simbólicas trazidas à tona pelos irmãos em sua iniciação ritual.

O segundo caminho, o do amor, é o do amor atemporal de um deus pela realidade humana: “Certamente, todos podem conceber uma iniciação não-trágica, na qual alguém não é, por assim dizer, ‘dilacerado/destruído’ na abertura para o ser, mas conduzido pelo poder do ser para abrir-se no amor”³³⁹. Este segundo caminho, o da “iniciação erótica” foi o que Platão acabou preferindo, segundo Levenson – muito embora, como podemos bem ver, ele tenha mantido e incorporado traços do caminho trágico em sua filosofia. Platão, portanto, nos apresentou o carismático Sócrates, que ofereceu um caminho ascético completo – mas seguindo predominantemente a iniciação erótica e não o sofrimento e a

³³⁶ LEVENSON, 1999, p. 26.

³³⁷ LEVENSON, 1999, p. 53: “It follows a classical initiatory schema, with hazing, “death,” acquisition of marvelous powers, ecstasy, vision, and joy. And the climax of the brothers' performance, which is a tremendous epiphany of life, resolves the problem of Socrates, which is that of remoteness from life”.

³³⁸ LEVENSON, 1999, p. 174.

³³⁹ LEVENSON, 1999, p. 174.

violência ritual. Levenson termina dizendo que “Platão, quando jovem, desejou escrever tragédias, mas Sócrates, seu professor, mostrou a ele outro caminho”³⁴⁰.

Outra intérprete que já mencionamos e que também considera os três estágios dos ritos coribânticos é Elisif Wasmuth. Para argumentar contra Verite Harte – que atribui juízo de valor negativo a todas as aparições dos Coribantes nos diálogos de Platão –, ela diz que a tripartição dos ritos nos permite distinguir dois tipos de *lógoi*: aqueles que estão associados apenas ao tronismo e à preparação dos ritos e aqueles que estão ligados à *teleté* propriamente dita, à iniciação e à cura. Alguns tipos de *lógoi* servem justamente para trazer a loucura à tona, a fim de que ela possa ser curada. Outros tipos de *lógoi* promovem a cura desta loucura que emerge, restaurando a sanidade e a paz na alma – estes discursos estão associados à dança iniciática e à parte final dos ritos. Tal divisão, segundo Wasmuth, nos permite entender porque ora os ritos são associados aos sofistas e ora aos filósofos:

A tripartição dos ritos nos ajuda a argumentar contra a interpretação de Harte porque nos permite distinguir entre os *lóγοι* que correspondem ao tronismo e os *λόγοι* que correspondem à parte curativa do rito, à própria *τελετή*. Enquanto o tronismo nos prepara para a cura e revela nossa loucura, a dança restaura a sanidade e a paz em nossas almas. Se a analogia se sustenta, alguns *λόγοι* vão ser pensados por Platão para revelar as deficiências da alma e nos preparar para a cura. Outros *λόγοι*, então, como sugerido acima, ajudariam a nos curar. Se a sofística e os discursos considerados são comparados somente com o que acontece no tronismo, nós teríamos um bom argumento contra a denúncia genérica de Harte de todas as coisas coribânticas³⁴¹.

A partir desta nova dimensão interpretativa que a leitura de Wasmuth inaugura, podemos fazer uma breve retomada das menções aos Coribantes presentes nos outros diálogos (*Fedro*, *Leis*, *Íon*, *Críton*, *Banquete*) para pensar a qual destes dois tipos de *lógoi* cada uma delas estaria associada.

³⁴⁰ LEVENSON, 1999, p. 174.

³⁴¹ WASMUTH, 2015, p. 75.

Como vimos anteriormente, a referência aos Coribantes no diálogo *Fedro* acontece logo no começo do texto³⁴², antes de qualquer discurso ser proferido. A ordem dos acontecimentos leva-nos a inferir que a inspiração de tipo coribântica, aqui, ficaria restrita aos dois primeiros discursos (o de Fedro emulando Lísias e o de Sócrates seguindo Fedro)³⁴³. No entanto, seguindo a dica de Wasmuth, podemos dizer que os dois primeiros discursos são do tipo de *logos* que corresponde à parte intermediária dos ritos, ao tronismo, à purificação. Os primeiros discursos acabam atordoando e servindo como introdução, preparação, para o terceiro discurso de Sócrates – o qual, devidamente inspirado por Eros, imita a parte final, a *τελετή* dos Coribantes, e conduz à iniciação filosófica que é a visão do Ser e da Verdade³⁴⁴.

Nas *Leis* não é estabelecida propriamente uma comparação entre os ritos coribânticos e nenhum tipo de discurso, é feita apenas a descrição do poder de cura daquele tipo de movimento ritual, da dança. No *Íon*, é dito que a inspiração do discurso poético se compara ao êxtase experimentado nos ritos coribânticos. Assim, do mesmo modo que os poetas são divinamente imantados e inspirados a falar, os Coribantes ficam fora de si quando dançam. Mas, no diálogo, a aproximação é apenas dos estados extáticos: não há como determinar em qual parte do rito Platão estaria pensando. Podemos dizer apenas que a analogia não carrega nenhum tom de desaprovação³⁴⁵.

³⁴² 228b.

³⁴³ WASMUHT, 2015, p. 78 – contra HARTE, 2005, p. 230 – considera que as partes do diálogo *Fedro* são paralelas a todas as etapas conhecidas dos ritos coribânticos: os dois primeiros discursos correspondem ao tronismo, o sacrifício é a palinódia a Eros (antes do terceiro discurso) e a parte curativa do rito seria a conversa filosófica por meio da qual Fedro é curado do seu entusiasmo efêmero (e doentio) pelo tipo de elogio que Lísias faz a Eros. Assim, Wasmuth defende que a cura de Fedro é ser persuadido a continuar buscando a filosofia.

³⁴⁴ BURKERT, 1987, p. 92-93, afirma que o texto mais influente sobre a experiência dos mistérios é o *Fedro* de Platão, cuja linguagem “mística” foi imitada por Fílon de Alexandria e outros representantes do platonismo tardio – até mesmo Dionísio Areopagita. Segundo Burkert, *Fedro* se tornou o texto básico do misticismo em seu verdadeiro sentido: “A revelação do verdadeiro Ser trazido por Eros já fora descrita na linguagem dos mistérios no *Banquete*, onde a distinção entre ‘iniciação preliminar’ (*myein*) e ‘mistérios perfeitos’ (*epoptis*) claramente se refere a Eleusis”. Além disso, o *chorus* dançante, celebrando a *orgia* e as visões sagradas que conduzem ao deleite contemplativo são recorrentes também nos textos de Dio Crisóstomo e Plutarco. Entretanto, os “sons sagrados” são omitidos por Platão porque ele está concentrado no *eide*, na visão da ideia.

³⁴⁵ É o que defende WASMUTH, 2015, p. 82: “Whether the reference is to the dance surrounding the candidates during the charring or, perhaps more likely, to the curative dance in which everyone presumably

Sobre o *Crítion*, conforme vimos, há larga discussão na literatura secundária. Harte e Weiss³⁴⁶ argumentam que o fato de Sócrates ouvir as Leis como os Coribantes ouvem o som da flauta implica que as Leis eram apenas um zumbido que tentava atrapalhar a tomada de decisão dele. Mas pensamos que Sócrates, ao ouvir e seguir as Leis, morreu cumprindo seu dever e não contradizendo seus valores. O último ato de Sócrates, então, corrobora a não abstração entre o seu discurso e o seu modo de vida³⁴⁷. Há a possibilidade de dizermos ainda que o barulho das Leis nos ouvidos de Sócrates, antes de escolher entre fugir ou morrer, se assemelharia ao momento intermediário do ritual coribântico, o tronismo, – quando as pessoas são aturdidas pelo barulho que vai purificar sua alma. Talvez a crítica à aproximação entre a fala das Leis e a música dos Coribantes se deva a uma confusão em torno das etapas que possuía esse ritual, o qual tinha a potência de curar estados mentais doentios³⁴⁸.

Por fim, no *Banquete*, os discursos de Sócrates, segundo Alcibiades, causam furor semelhante aos Coribantes, porém mais intenso. Mas a qual parte do rito dos Coribantes Alcibiades estaria aproximando os discursos de Sócrates? Tudo leva a crer que a comparação de Alcibiades se refere às falas de Sócrates como um tipo de *logos* semelhante à parte intermediária dos ritos, à preparação, à purificação que acentua e traz à tona os

took part, the analogy suggests that something of beauty results from the divine possession. [...] the important thing is to note that the *Ion* gives us no reason for thinking that Socrates disapproved of the rites”.

³⁴⁶ HARTE, 2005 e WEISS, 1998.

³⁴⁷ De acordo com WASMUTH, 2015, p. 81, a cura filosófica que Sócrates experimenta consiste em livrar-se do medo da morte e/ou ter a forte certeza de que viveu bem: “the cure of philosophy that Socrates bears proof of, for instance at the end of the *Phaedo*, where all fear of death is absent, or in the *Apology*, when his certainty of having lived well is surprisingly strong”.

³⁴⁸ Enxergando também a dimensão positiva da menção aos Coribantes no final do *Crítion*, encontramos ROLLER, 1999, p. 157: “Yet not every episode of mental abandonment to the Mother Goddess brought unpleasant consequences. Often the heightened emotional awareness of such encounters brought highly desirable results. **Plato reports that devotees of Meter could find an inner peace through such awareness in their dance**, and he was clearly interested in the altered states that such rituals could induce. ‘I seem to hear [the Laws of Athens] talking to me as clearly as the Korybants [followers of Meter] hear the music of their flutes’ Socrates tells Crito at the end of their conversation shortly before his death. **Here the Meter cult offers a metaphor for a divine conduit of spirituality, which aided Socrates in a difficult crisis.** Possession by Meter could bring a heightened fluency and heightened awareness, perhaps even an awareness of inner wisdom and spiritual guidance” (grifo nosso).

vícios da alma que precisam ser purgados³⁴⁹ – isto porque Alcibiades jamais conseguiu concluir a iniciação filosófica e chegar à parte tranquila e serena da filosofia. Alcibiades jamais se engajou na dança curativa da filosofia porque nunca chegou a se comprometer com a escolha de mudar seu modo de vida³⁵⁰:

Ler diálogos socráticos ou aplaudir Sócrates na feira não será suficiente. Nem, como se vê, ser reduzido à aporia por meio do *elenchus* socrático. Ao contrário, Sócrates pede a Alcibiades que se engaje na reflexão e siga qualquer lugar a que a reflexão conduza, isto é, praticar e viver pela filosofia. E isto é o que Alcibiades, rejeitando Sócrates, falha em fazer³⁵¹.

Por fim, para fechar o assunto das etapas dos ritos, vimos que, conforme explica Wasmuth, há dois tipos de *lógoi* que podem se assemelhar a diferentes etapas dos ritos coribânticos: um tipo de discurso é mais provocador e inquietante, por assim dizer, e o outro tipo de discurso é mais inspirador, educativo, e visa elogiar o cultivo da sabedoria e da virtude. Para concluir esta ideia, convém retomar a interpretação que fizemos do *Eutidemo*. Embora se verifique em outras atividades, como a sofística, discursos semelhantes ao que seria uma primeira etapa dos ritos – que provocam, desconcertam e até purificam –; segundo Platão, só a filosofia seria perfeitamente semelhante aos rituais de mistérios como o dos Coribantes, porque só ela, além de purificar, também sabe usar seus discursos para conduzir as almas a ver e a entender o que é preciso e o que é Verdade.

³⁴⁹ WASMUTH, 2015, p.80 diz que esta parte é a do *elenchus*. Segundo ela, no “rito socrático”, quando a loucura é despertada por meio do diálogo, a pessoa percebe sua própria ignorância e concorda que precisa, com urgência, buscar a virtude. BURKERT, 1987, p. 154 acrescenta que essas etapas dos rituais de mistérios podem ser observadas inclusive na própria estrutura do *Banquete*: 1. *elenchos* (purificação, catarse); 2. instrução (mito da origem 203b-e); 3. *epopteia* (210a).

³⁵⁰ De acordo com WASMUTH, 2015, p. 79: “The same duality is found in the Corybantic rite: while the chairing drives us out of our senses, the dance restores our souls to sanity and peace. I will argue that Alcibiades refuses to engage properly in the Socratic counterpart to the Corybantic τελετή and is therefore ‘Corybantically affected’ only, or at least mainly, by Socrates’ ‘chairing’. He is roused to frenzy and fear and made to see his own deficiency in virtue, but without then being cured of his vice. If this is correct, Alcibiades’ tragedy would not lie in the Corybantic effect of Socrates’ arguments, but in the fact that by refusing to pursue philosophy he does not respond appropriately to being thus affected”.

³⁵¹ WASMUTH, 2015, p. 81, tradução nossa.

CONCLUSÃO

As pessoas que buscavam participar dos ritos coribânticos geralmente estavam aprisionadas a alguma desordem mental, algum desequilíbrio na mente ou, como se costumava dizer, em um estado de “aflição humana” (νοσημάτων ἀνθρωπίνων). Essa aflição, desordem ou doença podia ser um estado de compulsão ou obsessão (causado por ondas fortes e insistentes de pensamentos e emoções) que excedia a pequena zona de controle que alguém pode ter sobre si mesmo, fazendo com que a pessoa não conseguisse mais lidar consigo, nem libertar sua alma do domínio tirânico que tais estados obsessivos/compulsivos impunham a ela. Ao passar pela iniciação ritual, a pessoa experimentava – ao som de altos tambores e no movimento frenético de seu corpo – uma perturbação ainda maior do que aquela que a princípio a afligia. Curiosamente, era justo essa vivência violenta e intensa da música e da dança ritual que fazia a pessoa se esquecer e, portanto, se libertar daquele estado doentio em que se encontrava antes da purificação e da iniciação.

Se considerarmos que a pessoa em estado de aflição ou loucura estava perdida e confundia sua identidade com o estado obsessivo/compulsivo que eventualmente tomava conta dela, nesse caso, o *êx-tase*, enquanto um “sair de si”, “perder-se de si”, era sentido em forma de alívio, uma libertação, uma verdadeira purificação (*catarse*). A música dos tambores, das flautas e do canto, martelando rítmica e repetidamente deslocava a atenção e, assim, conduzia o espírito dos iniciados ao esquecimento dos pensamentos e das emoções que os oprimiam e incomodavam. Uma vez neste estado de êxtase, de perda-de-si, de arrebatamento e absorção no ritmo, a pessoa delirava, fruía, desfrutava de um instante (ainda que efêmero) de liberdade da identificação de si com aqueles estados mentais doentios e podia vislumbrar quem verdadeiramente era, sua verdadeira identidade, seu Ser. Quando o rito acabava e a pessoa caía de volta no chão, saía da absorção, do arrebatamento, do êxtase e “voltava a si”, ela punha-se *en-tusiasmada*, inspirada, pois carregava consigo, na memória, resquícios da experiência intensa que tivera.

Frequentemente, acontecia de a cura não ser imediata e definitiva. Ou seja, provavelmente a pessoa ainda voltaria a se sentir presa e identificada com as perturbações e desequilíbrios de outrora, mas, após a experiência mística, algo nela mudava. Agora, ainda que pensamentos, emoções e certos estados ou dimensões da alma a oprimissem, ela já tinha experimentado o gosto da libertação (*soteria*) em vida e se lembrado da verdade que contemplara antes de nascer. Assim, a pessoa que uma vez participava dos ritos coribânticos podia viver conhecendo a libertação experimentada no estado de êxtase e com o entusiasmo que a memória daquela experiência suscitava. É claro que, eventualmente, a pessoa precisaria participar outras vezes do ritual porque a memória se esvai com facilidade e o esquecimento é uma tendência persistente. Além disso, como diz Ustinova³⁵², muitas pessoas que participavam dos ritos sequer chegavam a ter alguma patologia, queriam apenas fruir e desfrutar do estado a que o rito conduzia.

Como vimos nas passagens dos diálogos de Platão em que os Coribantes são mencionados, para fazer filosofia, para filosofar, é necessário também passar por um processo no mínimo semelhante. Na filosofia, ao modo como era feita antigamente, havia uma primeira parte ou um primeiro exercício que era o *élenchos*, a discussão, o diálogo, a conversa. Era este processo de diálogo inicial ou iniciático que retirava as pessoas do seu estado habitual de ignorância cega, de ignorância ensoberbada, que as fazia crer que já sabiam do que ainda ignoravam. Só após ter passado pelo processo de purificação promovida pela erística ou pela dialética é que fazia sentido as pessoas se ocuparem de discursos ou da retórica, por exemplo. Como vimos, era essa a ordem da estrutura ou das etapas do fazer filosófico que Sócrates não só defendia como também usava.

A dialética (ou até a erística usada pelos sofistas) tinha o poder de destruir crenças ou conceitos equivocados, tinha um poder aniquilador. E, se considerarmos que quando alguém tem uma crença, a pessoa se identifica e confunde sua identidade, seu Ser, com a

³⁵² "More simple is the account that Aristides Quintilianus, the musicologist, gives of Bacchic initiation; he follows to some extent Aristotle's concept of katharsis: 'This is the purpose of Bacchic initiation, that the depressive anxiety [*ptoiesis*] of less educated people, produced by their state of life, or some misfortune, be cleared away through the melodies and dances of the ritual in a joyful and playful way'. This, then, is a form of psychotherapy that would be compatible even with the latest trends of today". USTINOVA, 2017, p. 128.

posse daquela crença, a dialética tem o poder arrasador de, ao mostrar que determinada crença ou hipótese é logicamente insustentável, levar a pessoa a um estado de “ec-stase” ou de fazê-la sentir-se saindo de si. Mas, como também vimos, a iniciação filosófica só se conclui com a execução de uma etapa retórica devidamente inspirada e entusiasmada pelo impulso advindo do êxtase que libertou a pessoa das crenças ou hipóteses a que ela estava apegada, as quais a impediam de vir a saber ou conhecer, porque a pessoa achava que já sabia e já conhecia o que, na verdade, ignorava. E é a iniciação retórica vinda após uma purificação dialética que conduz a alma a ver, entender, conhecer, contemplar – ou seja, lembrar-se da verdade esquecida.

Portanto, a retomada dos mistérios gregos antigos e a constatação de que eles estão confundidos e imbricados com a própria origem da filosofia permite entender que a filosofia, feita de fala e de *logos*, não pode ser todo e qualquer discurso. Filosofia é feita a partir de discursos que, ao modo dos antigos mistérios gregos, são capazes de promover esses dois movimentos na alma: a purificação e a contemplação. A purificação constitui-se pela capacidade de destruir, aniquilar, desfazer a ilusão ou a falsa identificação do nosso Ser com o que não somos. Por exemplo: assim como os mistérios coribânticos libertavam a pessoa do aprisionamento a um sentimento ou pensamento doentio, aterrador, a filosofia liberta a pessoa de alguns pensamentos ou crenças com as quais ela por vezes se confunde, se limita³⁵³. Já a contemplação é o movimento posterior à purificação e dá-se pelo impulso gerado a partir da libertação, do desprendimento ou do desmanche da ilusão que impedia a pessoa de lembrar-se e poder ver a verdade. Assim sendo, a aproximação entre a filosofia e os rituais coribânticos acaba tendo essa nobre função de aprimorar e refinar o modo como entendemos e praticamos filosofia.

Especificamente, sobre a presença dos Coribantes em Platão, os interpretes se dividem entre aqueles que consideram a alusão aos Coribantes sempre carregada de um tom pejorativo e negativo (como Harte e Waiss), aqueles que não se atrevem a dizer nem

³⁵³ Essa etapa da purificação que destrói pensamentos ou crenças é tão importante porque ela abre o espaço para que a pessoa venha a conhecer, a saber. Quem está fechado em uma crença e pensa que já sabe, não se abre para o novo e não se permite conhecer o que realmente é.

que é bom nem que é ruim (como Linforth) e outras que se arriscam a defender a dimensão positiva dessa apropriação que Platão faz dos ritos pagãos gregos (como Wasmuth e Levenson). Para os interpretes que tentam atribuir um juízo de valor negativo a todas as referências aos Coribantes – como se o entusiasmo e a inspiração de origem coribântica fossem algo ruim, sinônimos de um mal – os discursos ou diálogos onde há indícios de inspiração coribântica são exemplos de discursos que não se deve seguir. Mas, como vimos na segunda parte deste trabalho, o juízo de valor acerca dos Coribantes pode depender de qual parte do ritual esteja sendo referida. Os discursos que se aproximam da parte inicial do rito, da purificação, não devem mesmo ser seguidos porque eles são testes, têm a função de destruir, aniquilar crenças e deixar aberto o caminho para o conhecimento da verdade. Já os discursos de caráter retórico e iniciático, que se comparam à fase final dos ritos, são interessantes quando – à semelhança da experiência mística – conduzem a alma a contemplar e conseguir ver o que antes ela não podia por estar presa a uma ilusão.

A fim de complementar e finalizar esta série de interpretações acerca dos sentidos da apropriação que Platão fez dos ritos coribânticos, convém lembrar de Nietzsche. Ele defendeu que, antes de Sócrates aparecer, a arte grega nascera da união e perfeito equilíbrio entre dois princípios praticamente opostos: o dionisíaco e o apolíneo³⁵⁴. O princípio dionisíaco advém da inspiração dada pelo deus Dioniso e produz uma arte animalesca, descontrolada, livre e até destruidora. O princípio apolíneo se refere à inspiração pelo deus Apolo e induz uma arte mais civilizada e ordenada. Nietzsche responsabiliza Sócrates por começar a ignorar o princípio dionisíaco e conduzir a filosofia por vias exclusivamente apolíneas e, portanto, excessiva e exclusivamente inteligível e racional. Entretanto, como constatamos nesse trabalho de leitura e interpretação focado nas passagens que tratam dos ritos coribânticos, um dos sentidos da presença dos Coribantes nos diálogos de Platão – e nas falas de Sócrates a respeito destes mistérios – acaba justamente por diluir a tese nietzschiana segundo a qual o princípio dionisíaco fora ignorado por Sócrates. Como vimos, a alusão aos ritos coribânticos – dada a proximidade entre estes e Dioniso –

³⁵⁴ NIETZSCHE, 1992.

demonstra que o princípio dionisíaco, em alguma medida, ainda estava vivo, presente e pulsante no pensamento de Sócrates e de Platão.

Como vimos também, Levenson³⁵⁵ defende que há dois caminhos principais para se chegar à visão do Ser: o do sofrimento e o do amor. Segundo ele, embora Platão tenha preservado em seus diálogos traços de influência dos ritos – que é o exercício, por excelência, do caminho do sofrimento e da tragédia –, Platão acabou seguindo mesmo pelo caminho do amor. Isto quer dizer que, apesar dos traços e dos resquícios da influência trágica (dionisíaca, coribântica) no caminho filosófico de Platão, a ascensão da alma se dá primordialmente pela via erótica, movida por Eros, o Amor.

O amor é que conduz as almas, pois o amor é o impulso, a força que desloca a alma do amante em direção ao amado. Acontece que não apenas o filósofo é amante, todos amam algo, mas amam, por assim dizer, “coisas” distintas. Embora a filosofia seja a *mania* erótica por excelência, inspirada por Eros, o amor não se restringe a ela. O amor está presente em todas as *maniai*. A própria Diotima afirma no *Banquete* (202e) que Eros é um grande *daímon* encarregado pela comunicação intermediária entre os humanos e os deuses. É por intermédio de Eros que se dá a arte divinatória, os sacrifícios e até as iniciações³⁵⁶. Ou seja, embora humanos e deuses não se misturem, por meio de Eros, do Amor, se estabelece o convívio e o diálogo entre as coisas humanas e as coisas divinas – tanto na filosofia quanto nas adivinhações e nos rituais de mistérios.

Mas, afinal, o que é amar algo (φιλεῖν τι)? Quando se ama, tudo é motivo para receber bem aquilo que se ama, com gentileza; para se divertir com a totalidade daquilo que se ama. Gostar é gostar do todo de algo e se divertir com todas as suas partes, todos os seus aspectos – sejam eles aparentemente bons ou ruins: quem ama consegue ver graça,

³⁵⁵ LEVENSON, 1999, p. 174.

³⁵⁶ José Trindade dos Santos, em seu comentário à tradução do *Fedro* (p. 221), explicou isto dizendo que, ao elencar as *maniai* e as espécies de inspiração e delírio, Platão elenca “Tipos de Amantes”: “A diversidade de modos pelos quais a natureza do amante se exprime é então caracterizada segundo o exemplo que sua alma colheu do deus que comandava a marcha do cortejo que sua alma integrava, quando em procissão faziam o circuito do céu. Como na memória que guarda do seu deus tutelar – Zeus, Ares, Hera ou Apolo –, cada amante busca a figura do amado, é nele que consubstancia a suprema felicidade do delírio amoroso”.

graciosidade, até no que poderia ser desagradável acaso não houvesse amor. Mas o que o filósofo ama? Platão sempre lembra disso: é preciso saber o que se ama para saber quem se é. O filósofo deseja a sabedoria (τὸν φιλόσοφον σοφίας ἐπιθυμητὴν εἶναι). Um filósofo se assemelha com um *filomathé* (φιλομαθηῖ), alguém que ama aprender, ama conhecer (μανθάνειν)³⁵⁷.

Ora, diz Glauco, se o filósofo é assim, então existem muitos (πολλοὶ) filósofos e que são no mínimo estranhos (ἄτοπο). Há os que amam espetáculos, amam ver, contemplar (φιλοθεάμων) e os que amam ouvir (φιλήκοος). Mas estes não amam ouvir os *lógoi*, os bons discursos, gostam de ouvir os *chórus* de Dionísio³⁵⁸. Todos esses são filósofos?

Ao que Sócrates responde: estes que amam ver e ouvir de tudo não são filósofos, são apenas parecidos, são similares (ὅμοιος). Seriam filósofos da aparência – ou podem ser chamados de *filodóxos*, amantes da *dóxa*, da opinião, da aparência. Pois o verdadeiro filósofo é aquele que ama o espetáculo da Verdade³⁵⁹ – na sua totalidade, com todos seus aspectos, quer dizer, quer ela me beneficie ou me prejudique, eu ainda vou recebe-la bem. Amam ver a *ideia*, a unidade de tudo que há. Isto porque os amantes de espetáculos (dos coros dionisíacos, por exemplo) amam ver as várias coisas boas e as várias coisas belas, mas o filósofo não, ele busca ver dessas múltiplas coisas a sua unidade, a ideia de Belo e Bom que tudo o que existe compartilha. O filósofo ama ficar olhando, contemplando isto, com um olhar que não vê com o olho e sim com a mente (νοῦς)³⁶⁰.

Além disso, a filosofia (ou o quarto tipo de delírio) é a melhor, de acordo com Platão no *Fedro*, porque diz respeito a ser amigo da sabedoria (φιλόσοφος), amigo da beleza (φιλόκαλος), cultivar esse amor. Mas como? Ao ver a beleza aqui, lembrar-se da

³⁵⁷ BURKERT, 1987, p. 89, lembra que, na interpretação de Aristóteles, no final de um rito de mistério não deveria haver mais um “aprender” (*mathein*) mas um “experenciar” (*pathein*), e uma mudança no estado da mente (*dialethenai*).

³⁵⁸ Neste passo, por exemplo, está pressuposta uma semelhança entre os coros de Dionísio e os Coribantes. Semelhança esta que é possível porque, como vimos na primeira parte deste trabalho, os ritos dionisíacos e coribânticos, em muitos momentos tinham suas características e seus nomes confundidos – e muitas vezes esta confusão de nomes acontece dentro dos próprios diálogos de Platão.

³⁵⁹ Τοὺς δὲ ἀληθινούς φιλοθεάμονας τῆς ἀληθείας.

³⁶⁰ PLATÃO. *A República*. 475d.

verdadeira (ἀληθής) beleza, do Belo. E é justamente essa lembrança, a reminiscência que nos põe entusiasmados (ἐνθουσιάζω), possuídos, que nos inspira, que nos faz estar em deus, criar asas na alma e querer voar novamente. Uma vez nesse estado – indiferente às coisas humanas, ocupada apenas com o que é divino –, a pessoa é tida como louca por aqueles que não são iniciados nos mistérios, pois estes não conseguem perceber que aquele que parece louco, que está delirando, é inspirado, entusiasmado³⁶¹.

E, no próprio *Fedro* (266b), Sócrates declara seu amor: “Disso é que eu mesmo sou amante, ó Fedro, dessas divisões e conjunções que me qualificam para falar e pensar”. Nesta brincadeira, juntando e separando logos – ou melhor dizendo, praticando a dialética –, Sócrates sempre amou e buscou ver a unidade ante a multiplicidade.

A partir da ilustração destes excertos, então, concluímos que o amor não é exclusividade do filósofo, também aqueles que se iniciam nos ritos dos Coribantes amam ouvir a melodia e dançar freneticamente tomado por aquele ritmo. Nos ritos de mistérios, as pessoas amam estar na presença da música e da dança porque isto a conduz a determinada experiência contemplativa. No entanto, é só o filósofo – dentre todos os outros *maionómenos* – que ama brincar com *logos*, brincar de juntar e separar *logos*, pois ele sabe que é esta brincadeira que os conduz a sair da multiplicidade e conseguir contemplar a unidade da *idea*. Segundo Platão, então, este é o caminho do filósofo: ser conduzido pelo Amor através da multiplicidade discursiva até a unidade contemplativa.

Anteriormente, usamos a imagem da árvore e dos galhos para explicar a relação de simultânea proximidade e afastamento entre os ritos Coribânticos e a Filosofia. Dissemos que o solo no qual nascem as duas atividades é o mesmo, elas compartilham o mesmo tronco, mas crescem em galhos que se desenvolvem para lados distintos. Podemos agora retomar esta comparação para terminar dizendo que [ou] estes galhos, se derem frutos, dão o mesmo fruto, porque cresceram na mesma árvore e, assim, as duas atividades chegam à mesma experiência, ao mesmo lugar, [ou] esta imagem é insuficiente para exemplificar toda a relação entre os ritos Coribânticos e a Filosofia e não se pode,

³⁶¹ PLATÃO. *Fedro*. 248d-250a.

absolutamente, afirmar que experiência contemplativa dos antigos ritos de mistérios era idêntica nem equivalente à visão alcançada pelos primeiros filósofos. Desse modo, dado que todo o percurso da pesquisa não nos permite escolher com certeza nenhuma dessas duas hipóteses, cabe àqueles que percorrem cada um dos caminhos buscar, por si mesmos, experimentar e saber, pois o Mistério é, por excelência, o que não deve e nem pode ser dito.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. **As Vespas**. Tradução de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.
- AZEVEDO, Cristiane. **A Procura do Conceito de *Religio*: entre o *Relegere* e o *Religare***. *Religare*: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 7, n. 1, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/9773>>. Acesso em: 07/02/2022.
- BATAILLE, Georges. **Theory of Religion**. New York: Zone Books, 1989.
- BERNABÉ, Alberto. **Mito y rito en los misterios dionisiacos**. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (55:54 min). Publicado pelo canal FUNDACIÓN JUAN MARCH. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=i3YS3FHn-r0>>. Acesso em: 15/07/2021.
- BERTEAUX, Raoul. **La Voie Symbolique**. Paris: Lauzeray International, 1978.
- BONETTI, Maria Cristina de F. **O Sagrado Feminino e a Serpente: Performance Mítica na Simbologia das Danças Circulares Sagradas**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2003.
- BRANDÃO, Bernardo G. dos S. L. **10 - Como ler filosofia antiga? O Banquete de Platão**. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (1:38:59 min). Publicado pelo canal Bernardo Lins Brandão. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XfkhOdJycko&t=16s>>. Acesso em: 17/07/2021
- _____. **Experiência Mística e Filosofia em Plotino**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.
- _____. **Rua Musas**. São Paulo: Patuá, 2013.
- _____. **Uma teoria platônica do amor? Gregory Vlastos e o Banquete de Platão**. *In: Fundamento*, revista de filosofia, v. 21, p. 1-14, 2021.
- BREMMER, Jan N. **Initiation into the Mysteries of the Ancient World**. Alemanha: de Gruyter, 2014.
- BOWDEN, Hugh. **Nameless Gods: Mystery Cults, Myth, Ritual and Greek Polis Religion**. *In: KODAI*, Journal of Ancient History. Tokyo, v. 16, 2015, p. 31-42.

BURKET, Walter. **Ancient Mystery Cults**. Estados Unidos: Harvard University Press, 1987.

_____. **Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions**. Estados Unidos: Harvard University Press, 1998.

_____. **Greek Religion: archaic and classical**. Estados Unidos: Harvard University Press, 1985.

CARVALHO, Thaís R. **Perséfone e Hécate: representação das deusas na poesia grega arcaica**. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-16082019-133218/pt-br.php>>. Acesso em: 05/07/2021.

CÍCERO. **La natura divina**. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1998.

CRISÓSTOMO, Dio. **Discourses**. Traduzido pelo site LACUS CURTIUS de Bill THAYER: J. W. COHOON, Dio Chrysostom. Vol. V, London, Heinemann, 1951. Disponível em: <https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/home.html>. Acesso em: 01/10/2021.

COLLI, Giorgio. **O nascimento da filosofia**. Tradução de Federico Carotti. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CUMONT, Franz. **The Oriental Religions in Roman Paganism**. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/files/22213/22213-h/22213-h.htm>>. Acesso em 11/06/2021.

DES PLACES, Édouard. **Platon et la Langue des Mystères**. Annales de la Faculté des Lettres d'Aix, n. 38, p. 9-23, 1981.

DI GIORGI, Mauro Armond. **Críton: Tradução, Análise e Comentários**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo, 2010.

DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

EDMONDS III, Radcliffe G. **To Sit in Solemn Silence? Thronosis in Ritual, Myth, and Iconography**. In: *American Journal of Philology* 127.3, set. 2006, p. 1-20.

- ELIADE, Mircea. **A History of Religious Ideas. 1. From the stone age to the Eleusinian mysteries.** Estados Unidos: University of Chicago Press, 1978.
- _____. **Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet.** Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- _____. **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion.** New York: Harper and Row, 1957.
- ENGLER, Maicon R. **A loucura quádrupla do Sócrates platônico.** In: *Caderno de Resumos.* 1º Encontro Peri de Filosofia. Florianópolis: PERI, 2009. v.1, p.35-36.
- _____. **Secularização e Praticidade: a Poética de Aristóteles em sua relação com a teoria da arte grega e com a filosofia do trágico.** Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- _____. **Tò thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio psíquico da filosofia em Platão.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- ERNOUT, A.; MEILLET A. **Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots.** Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.
- EURÍPEDES. **Tragédias III.** Tradução de Carlos García Gual e revisão de Alfonso Martínez Díez. Madrid: Editorial Gredos, S.A, 1998.
- FERRAZ, Maria Cristina F. **O poeta, como o sofista: um fingidor.** In: *Platão, as artimanhas do fingimento.* Rio de Janeiro: Remule Dumará, 1999.
- FRANZONI, Philippe. **Estudo do diálogo *Íon* de Platão: interpretações, texto em grego, tradução e notas.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, 2021.
- GASPARO, Giulia S. **Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis.** Leiden: E. J. Brill, 1985.
- GODWIN, Joscelyn. **Mystery Religions in the Ancient World.** London: Thames and Hudson Ltd., 1981.
- GOETHE, Johann W. **Plato as Party to a Christian Revelation.** In: GAERAY, John. *Essays on Art and Literature.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

- GOODENOUGH, Erwin R. **An Introduction to Philo Judaeus**. Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- GORDON, Robert. “**Mysteries**”. In: HORNBLOWER, S. et al. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford, 2012, 990–991.
- HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HARTE, Verity. **Conflicting values in Plato’s Crito**. In: (edited by) KAMTEKAR, R. *Euthyphro, Apology, and Crito: Critical essays*. Estados Unidos: Rowman & Littlefield, 2005, p. 229–259
- HESÍODO. **Teogonia: A Origem dos Deuses**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.
- HUXLEY, Aldous. **The Doors of Perception: Heaven and Hell**. Londres: Chatto & Windus, 1954
- LE CHAN, Laurence. **Meditação Transcendental**. Tradução de Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Editora Record, 1974.
- BEEKES, Robert S. P. **Etymological dictionary of Greek**. Boston: Leiden, 2010.
- LEIPOLDT, Johannes. **Von den Mysterien zur Kirche: Gesammelte Aufsätze**. Leipzig: Koehler & Amelang, 1961.
- LEVENSON, Carl. **Socrates among the Corybants: Being, Reality and the Gods**. Canada: Spring Publications, 1999.
- LIDELL, H. G.; SCOTT, R. **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LINFORTH, Ivan M. **Corybantic Rites in Plato**. In: *Classical Philology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1944-1950, volume XVIII, p. 121 a 162.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria; NEVES, Maria. **Dicionário Grego Português [DGP]**. Volume 1 ao 5. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.
- MAURY, Aufred. **Annales médico-psychologiques: journal de l’anatomie, de la physiologie et de la pathologie du système nerveux**. Paris: Masson, 2000 (1843).
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional**. Traduzido por Walter Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

Oxford Latin Dictionary. Londres: Oxford University Press, 1968.

PELOSI, Francesco. **Plato on Music, Soul and Body**. Traduzido por Sophie Henderson. United Kingdom: Cambridge University Press, 2010.

PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2000.

_____. **A República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Banquete**. Edição Bilingue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2018.

_____. **Banquete**. Edição Bilingue. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Crito**. Edited with introduction, notes and vocabulary by James Adam. Londres: Bristol Classical Press, 1997.

_____. **Euthyphro, Apology of Socrates and Crito**. Edited with notes by John Burnet. Londres: Oxford University Press, 1979.

_____. **Eutidemo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.

_____. **Fédon**. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979.

_____. **Fedro**. Edição Bilingue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. **Fedro**. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Íon**. Introdução tradução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

- _____. **Leis e Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- _____. **The Laws**. Translated with an introduction by Trevor J. Saunders. Inglaterra: Penguin Books Ltd., 1970.
- POLLACK, Rachel. **O Corpo da Deusa no mito, na cultura e nas artes**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1998.
- PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Ed. Paulus, 1987.
- REITZENSTEIN, Richard. **Hellenistic Mystery-Religions: their basic idea and significance**. Translated by John E. Stelly. Eugene: Pickwick Publications, 1978 (1910).
- ROHDE, Erwin. **Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the greeks**. Translated by W. E. Hillis. Londres: Kegan Paul, Trench, Trobner & CO. LTD., 1925.
- SALVADOR, Gabriela. **“KALIGRAFIA”: O mito da deusa Kali revelado na dança a partir de estados alterados de consciência**. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, 2009.
- _____. **O Corpo Mitológico na Dança: quando o mito atravessa o corpo**. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, 2014.
- SJÖÖ AND MOOR. **The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth**. United States of America: Harper & Row, 1987.
- SPRAGUE, Rosamond K. **Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues**. New York: Barnes & Noble, 1962.
- STERN, Eddie. **One Simple Thing**. New York: North Point Press, 2019.
- The Orphic Hymns 41 – 86**. Translated By Thomas Taylor. Disponível em <<https://www.theoi.com/Text/OrphicHymns2.html#76>>. Acesso em 09 de julho de 2021.
- USTINOVA, Yulia. **Corybantism: the Nature and Role of an ecstatic Cult in the Greek Polis**. In: *Horos* 10-12, (1992-8), p. 503-520.
- _____. **Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece**. New York: Routledge, 2018.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WASMUTH, Ellisif. **ΩΣΠΕΡ ΟΙ ΚΟΡΥΒΑΝΤΙΩΝΤΕΣ: The corybantic rites in Plato's Dialogues.** *In: The Classical Quarterly*, v. 65, p. 69-84, 2015.

WEISS, Roslyn. **Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito.** New York: Oxford University Press, 2001.

WOSIEN, Bernhard. **Dança: um caminho para a totalidade.** São Paulo: Triom Editora, 2000.