



DIONISO, DIOTIMA, SÓCRATES E A EROSOFIA

Clara Britto da Rocha Acker
Doutora em Filosofia

Resumo: Este artigo pretende mostrar as relações entre o ritual das Bacantes, em honra ao Deus Dioniso e algumas teorias, ditas platônicas, como aquelas sobre a *mania* ou o *Eros*. Importa desde já diferenciar o orfismo do dionisismo, pois o último difere do primeiro em pontos cruciais, particularmente pelo consumo de carne crua, pela ênfase dada ao transe e pela presença massiva de mulheres. As influências órficas na obra de Platão são conhecidas e apontam para um ideal filosófico de aprendizado da morte, sendo o corpo a tumba da alma. N'As Leis e na República, Platão parece restringir a própria existência do culto dionisíaco, porém no Fedro, no Íon, n'O Banquete e no Teeteto despontam valores positivos atribuídos à *mania*, à inspiração poética e ao Amor, relacionando filosofia e trabalho de parto. Vemos aparecer então os contornos de uma Erosófia socrática, claramente influenciada pelo dionisismo, que deve ser distinguida da Filosofia de Platão.

Palavras-chave: Bacantes, Sócrates, *mania*, Erosófia, Diotima.

Abstract: This paper wants to show the influences between the bacchic rites practiced by women honouring Dionysus and some of the so-called platonic theories, such as those about *mania* and *Eros*. It's important to distinguish between orphism and dionysism, the last one accepting bloody sacrifice, emphasising trance and massively practiced by women. The orphic influences in Plato are well known, pointing out the philosophy as an apprenticeship about death, as soon as the body is the tomb of the soul. In Laws and Republic Plato seems to restrict even the existence of the dionysiac cult, but in Ion, Phaedrus, Symposium and Teetetus appears the positive value of mania, poetic inspiration and Love, relating philosophy and the work of midwife. We see than appear the contours of a socratic Erosophy, clearly influenced by dionisism, which have to be distinguished from the platonic Philosophy.

Keywords: Bacchantes, Socrates, *mania*, Erosophy, Diotima.

A opinião tradicional a respeito da oposição entre *mythos* e *logos* no pensamento grego revela-se como um engano extremamente danoso para a compreensão da Grécia Antiga e uma inverdade na obra de vários autores clássicos gregos, dentre os quais se encontra Platão. A utilização dos mitos em obras como *Fedro*, *O Banquete* ou *A República*, revela não uma incapacidade ou dificuldade da Filosofia em elaborar racionalmente certos temas, mas mostra claramente a presença de outra vertente da própria Filosofia: sua corrente mística, que desde Heráclito, esforça-se para ser obscura aos obtusos e límpida para os iniciados. Esta

vertente mística da Filosofia grega repousa sobre sua religiosidade, sua compreensão a respeito da vida, da natureza e do cosmo. A presença do componente religioso na obra de Platão torna-se visível também através de referências explícitas aos deuses, às diversas manifestações do culto, seus profetas e sacerdotes, além da reconhecida influência do orfismo sobre algumas teorias platônicas. Destaca-se aqui, aquela que designa o corpo como tumba da alma, comparando o trabalho do filósofo com um aprendizado da morte (PLATÃO, Crátilo, 400c e Górgias, 493a). É, portanto, inegável a presença e a influência da Religião na Filosofia de Platão. Este artigo vem propor novas pistas concernindo a História da Filosofia em geral, apontando para a evidência, em solo grego, da Religião como raiz da Filosofia¹ e, em particular, para a relação entre o culto a Dioniso e as filosofias de Sócrates e de Platão. Ao enunciar a possibilidade de uma filosofia propriamente socrática, faz-se necessário reconhecer a dificuldade em separar a figura de Sócrates do platonismo. Podemos, no entanto, considerar como autenticamente socráticas a definição da Filosofia como um trabalho de parto (PLATÃO, Teeteto, 148e-151d), a afirmação constante de Sócrates a respeito de sua própria ignorância (Teeteto, 150d) e o reconhecimento de que seu único saber concernia o Amor (PLATÃO, Lysis, O Banquete). Em todo caso, não parece possível que as filosofias de Sócrates e de Platão tenham sido completamente impermeáveis às influências de um culto nascido bem antes delas sobre o solo grego e que viveu quase dez séculos. Será necessário, primeiramente, distinguir o culto a Dioniso, com suas festas e rituais mais secretos, em particular o ritual das bacantes, do orfismo, pois as duas tradições recobrem realidades culturais bastante diversas.

Dioniso encontra-se presente na Grécia desde a época micênica, seu nome foi descoberto nas tabuletas em linear B² e, pelo menos desde Homero, o Deus é *mainomenos*, em transe, em delírio, acompanhado por suas bacantes (HOMERO, Iliada, VI, 130-140). Heráclito também conhece as festas em honra a Dioniso, relacionadas com a *mania* (frag. 14 e 15, DIELS). Não há razão para excluir-se a possibilidade da existência, desde antes de Homero, do ritual das Bacantes. Este rito, que permanecerá vivo até a época romana (TITO-LÍVIO, Histoire Romaine, XXXIX e XVII-XVIII), cobre um período de cerca de 1000 anos. A área geográfica coberta pelo ritual é também extensa, encontramos-lo na Jônia, na Beócia,

¹ Como demonstrado por CORNFORD, *Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, England, 1952.

² As Tabuletas de Pylos (Py Tn 316) e de Chania (KH GH), foram publicadas por VENTRIS M. e CHADWICK J., in *Documents in Mycenaean Greek*, p. 127 e por GODART e TZEDAKIS, « Les nouveaux textes en linéaire B de la Canée », in *Rivista di Filologia Classica*, CXIX, 1991, p. 129-149.

na Ática. O menadismo é um fato religioso e histórico, certificado por inscrições, descrições e imagens, mas, diversamente dos outros ritos e festas de Dioniso, o ritual das bacantes, ainda que regulamentado pelo menos parcialmente pela cidade, acontecia longe dela, em segredo, e era praticado quase que exclusivamente pelas mulheres. Estas mênades, que dançavam e entravam em transe numa comunhão com a natureza e com deus, fizeram do menadismo um caso à parte dentro da religião grega. Enquanto que o princípio essencial da sabedoria grega é o respeito dos limites entre homens e deuses, a sabedoria dionisíaca, quanto a ela, passa pelo transe, *mania*, no qual o ser humano encontra o Deus e os limites se perdem. As Bacantes praticam, além disso, o ritual do *sparagmos*, dilaceramento da vítima viva e a *omophagia*, consumo da carne crua do animal morto.

Sem dúvida, um dos maiores problemas colocados pelo estudo do dionisismo é o que diz respeito à linha de demarcação entre o dionisismo e o orfismo. A regra de vida órfica se fundamentava no mito da morte de Dioniso criança, assassinado pelos Titãs. Atraído por brinquedos, o Deus menino foi agarrado pelos Titãs, degolado, desmembrado, cozido e grelhado. Somente o coração escapa a este assassinato e Atena ou Apolo o dá a Zeus, que vai ressuscitá-lo. Os Titãs são então punidos por Zeus, que os fulmina e reduz a cinzas. O homem, segundo os órficos, é originário das cinzas dos Titãs, ele é nascido de um assassinato odioso, do qual leva os traços e as consequências. Trata-se de uma espécie de impureza original, que somente a regra de vida órfica podia atenuar. É Platão, aliás, quem nos explica que para os órficos um dos sinais mais claros e mais tangíveis desta impureza era o corpo - *sôma*- tido pelos órficos como a tumba - *sêma*- da alma (PLATÃO, Crátilo, 400b-d). A desvalorização do corpo parece concomitante ao lugar negativo atribuído à feminilidade, conduzindo também a uma desvalorização da vida. Com efeito, o orfismo vai contribuir para atribuir à morte um valor positivo, já que esta é ruptura e libertação da alma, e isto parece corresponder a uma necessidade especificamente mística da doutrina (SABBATUCCI D., 1982, p.74). O ideal ascético dos órficos traduz-se deste modo por uma valorização da morte, por um afastamento das mulheres (segundo o mito, Orfeu foi morto pelas seguidoras trácias de Dioniso) e pela escolha do vegetarianismo, que muito marcou a escola pitagórica. Assim, o modo de vida órfico encontra-se em total contradição com a experiência vivida pelas seguidoras de Dioniso. Estes pontos de divergência essenciais entre orfismo e dionisismo são de caráter a colocar-nos em guarda quanto às interpretações que tendem a misturar as duas tradições. No que diz respeito aos hinos ditos « órficos », estes parecem ser muito mais

Acker, Clara Britto da Rocha
Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia

relativos aos mistérios de Dioniso do que àqueles de Orfeu (BURKERT, 1992, p. 17; 28-29). Estes hinos contêm numerosas informações sobre as práticas rituais em relação com Dioniso, Sêmele, as Ninfas, a *mania*, a *omophagia*, enquanto que falta ali, justamente, o mito órfico de Dioniso despedaçado pelos Titãs.

Que Platão tenha conhecido os órficos, isto é evidente pela passagem do Crátilo, concernindo o corpo como sepultura da alma (400b-d). Esta concepção é retomada no Górgias (493a). Enquanto que a seita órfica era, segundo alguns pesquisadores, um dionisismo reformado³, tendo podido influenciar alguns aspectos do pensamento de Platão, cabe interrogarmo-nos sobre as eventuais influências do culto a Dioniso sobre seu pensamento.

Temos nesse artigo o objetivo principal de demonstrar o caráter eminentemente dionisíaco de algumas teorias e particularmente da chamada teoria “platônica” do Amor. Nossa convicção é de que O Banquete não somente se insere num contexto dionisíaco, mas de que, as teses a respeito do Amor desenvolvidas nesta obra, estão profundamente ligadas a este contexto. Indo ainda mais além, pretendemos demonstrar que o saber sobre o Amor, que designamos pelo conceito de Erosófia, tal como é desenvolvido no diálogo entre Sócrates e Diotima, é na verdade uma teoria socrática claramente influenciada pelo culto dionisíaco. O que está em jogo aqui não são apenas teorias esparsas, mas a própria definição da Filosofia. Será esta um aprendizado da morte (PLATÃO, *Fédon*, 80e-81a), como parece pedir a influência órfica ou trata-se de um trabalho de parto (PLATÃO, *Teeteto*, 149a-151d), como sugeriria a influência dionisíaca? Em ambos os casos a relação entre Religião e Filosofia é absolutamente decisiva.

Temos igualmente por objetivo analisar, explicar e comprovar como e por que razões, em algumas de suas obras, Platão demonstra seu repúdio ao complexo mítico-ritual do dionisismo, já que algumas das diretivas políticas elaboradas em *Leis* e *República* são diretamente inspiradas no culto a Dioniso.

³ É o que pensam TURCAN R., « Bacchoi ou Bacchantes ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », in *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Ecole Française de Rome, 1986, p. 227-246 e GUTHRIE W. K. C., *Orphée et la Religion Grecque*, Payot, Paris, 1956, p. 43 et 61sq.

Os diálogos políticos e a repressão ao dionisismo

Por exemplo, n'As Leis, Platão faz um elogio do vinho, presente de Dioniso. Este é um bem de imenso valor e ainda que alguns nele vejam uma vingança exercida sobre si para enlouquecê-los, o vinho é, ao contrário, um remédio para a alma, bem como para o corpo (PLATÃO, Leis, II, 672a-e). Ele traz alegria, rejuvenesce a alma e faz tornarem-se amigos aqueles que antes eram inimigos (Leis, II, 671a-e). No entanto, salvo para revigorar os homens velhos (Leis, II, 666 a-d), o uso do vinho deve ser estritamente regulamentado (Leis, II, 673e-674c). A este título, uma das mais antigas festas de Dioniso, as Antestérias, seriam banidas da cidade, já que nela assiste-se a um concurso de beberagem, reunindo os homens adultos e os escravos em plena Casa das Leis (PLUTARCO, Propos de Table, I, 1, 2)!

O ritmo e a harmonia também são um dom divino, enviado por Apolo, pelas Musas e por Dioniso (Leis, II, 672c-d). Em O Político (303c), Platão demonstra conhecer a existência dos *thiasoi*, comunidades dionisíacas, nas quais uma das principais atividades era a dança. Ora, Platão exclui da cidade ideal qualquer dança de caráter báquico a qual se livram Ninfas e Sátiros, no cumprimento de ritos de purificação e de iniciação (Leis, VII, 815c-d). Enquanto que o ritual das Bacantes faz uso de percussões e de flautas tocadas em modo frígio, alguns Pitagóricos, próximos do orfismo, recomendavam a purificação da audição quando esta tivesse sido maculada pelas impulsões irracionais do *aulos*, através da escuta das melodias severas executadas pela lira, pois a flauta adularia a parte feminina da alma (ARISTIDES, De Musica, II, 19). N'A República, Platão dá sem contestação à lira de Apolo uma posição melhor do que à flauta e aos instrumentos do Sátiro Marsyas (III, 399e). Além disso, o filósofo condena a *mania* (Leis, X, 934c-935b), os poetas, os autores de tragédias, como os de comédias (República, III, 386 a-403c e X, 598d-608c).

Platão conhecia, portanto, vários traços do culto dionisíaco e, se podemos pensar que este exerceu uma influência qualquer sobre seu pensamento, terá sido a da preocupação em contê-lo ou talvez mesmo proibi-lo, já que sem tragédias e comédias, as *Dionisias* não existiriam⁴.

O rigor e o ascetismo dos preceitos platônicos n'A República e n'As Leis revelam-se praticamente opostos à exaltação e à alegria de viver de certos diálogos, como o Ion, O Banquete ou ainda, o Fedro. No Íon, Sócrates declara que o poeta é um ser leve e santo,

⁴ FRANCO I. falará em “censura” em O Sopra do Amor, 2006, p.119.

Acker, Clara Britto da Rocha
Dioniso, Diótima, Sócrates e a Erosófia

sempre que um Deus o habita e que seu espírito não mais se encontra em sua possessão (534b). O exemplo utilizado por Sócrates é bastante significativo: para compor belos poemas e belos cantos, alguns são tomados pelo transporte báquico e, possuídos, eles se parecem com as Bacantes que tiram dos rios mel e leite quando estão em estado de possessão, mas não quando estão de posse de seus espíritos (534 a). Deve-se admitir que Sócrates tenha podido se inspirar em influências da esfera religiosa do dionisismo, enquanto que Platão as teria rejeitado? Ou seria preferível dizer que Platão recebeu estas influências, mas que as abandonou com o passar do tempo? É difícil responder a estas perguntas, mas elas nos conduzem diretamente à nossa pesquisa sobre o dionisismo e em particular sobre o ritual das Bacantes.

Aspectos da religião dionisíaca

Percorrendo os terrenos da mitologia, do ritual e do teatro, relacionados a Dioniso, procurei compreender o sentido dos dados simbólicos concernindo a gravidez e o parto, a *mania* e o sacrifício dionisíaco (ACKER, 2002). Nos mitos, a importância das experiências femininas da gravidez e do parto retorna de maneira insistente. A mãe de Dioniso morre grávida de seis meses, morte que é também um parto prematuro; em seguida Zeus guarda Dioniso durante três meses em sua coxa, vivendo uma “gravidez” e parindo Dioniso uma segunda vez⁵. Há também a presença perseguidora de Hera ao encontro das crianças ilegítimas, dentre as quais se encontra Dioniso. Hera não somente guarda as chaves do casamento (ARISTÓFANES, *Tesmofórias*, 976), ela pode também tornar dolorosas e intermináveis as dores do parto⁶. Temos igualmente a presença das Ninfas que possuindo maestria na arte de parir e sendo capazes de facilitar o trabalho de parto (PAUSANIAS, VIII, 41, 2)⁷, são os modelos míticos das Bacantes (ESTRABÃO, X, 3, 10). Além disso, Ariana, dada por todos os mitógrafos como a mulher de Dioniso, morre também grávida, como a mãe de Dioniso, Sêmele (PLUTARCO, *Vida de Teseu*, 20).

Através do estudo dos mitos ditos "de resistência", aonde assistimos à resistência ao encontro do culto dionisíaco por parte do poder político, vimos que a *mania* parece possuir uma relação estreita com a maternidade. Enquanto vingança de Dioniso, a *mania* presente nos

⁵ Para as diversas versões do mito, ver DIODORO DE SICÍLIA, *Bibliothèque Historique*, III, LXIV, 3-5 ; HERÓDOTO, *Histoires*, II, 146 ; EURÍPIDES, *As Bacantes*, versos 88-104 e PÍNDARO, *Dithyrambes*, II, 25.

⁶ Esse foi o caso no parto de Heracles por Alcmena, HOMERO, *Ilíada*, XIX, vers 95-133 e também no parto duplo de Apolo e de Artemísia por Leto, *Hymne homérique à Apollon*, versos 89-114.

⁷ Ver também o belo artigo de ERVIN M., *Geraistiai Nymphai Genethliai and the Hill of the Nymphs*, in Plato, 11, 1959, p.146-148.

Acker, Clara Britto da Rocha
Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia

mitos é sempre maléfica e termina muitas vezes em infanticídio, enquanto que no ritual ela é benéfica e se caracteriza por curas, profecias (APOLODORO, III, 5, 1-3; ELIEN, 3, 42), pelo cuidado com os animais selvagens (EURÍPEDES, *As Bacantes*, 688-702 e NONNOS, XIV e XXIV)⁸, pela proteção das árvores, das nascentes (PLUTARCO, *Isis e Osíris*, 35) e da Natureza em geral (ACKER, 2002, 183-191). O poder benfazejo do delírio dionisíaco é descrito por vários testemunhos da Antiguidade: Platão demonstra ter conhecimento dos milagres do jorro de líquidos (*Íon*, 534 a), descritos também por Eurípidés em *Bacantes* (705-714); na mesma tragédia aprendemos por Tirésias que a *mania* dionisíaca tem efeitos proféticos e que o próprio Dioniso é um profeta (298-301).

Sócrates e a religião dionisíaca

No *Fedro*, Sócrates, tomado de emoção, previne que ele pode ser em seguida possuído pelas Ninfas e que suas palavras podem então não estar longe do tom dos ditirambos (238c-d). Ora as Ninfas são os modelos míticos das bacantes e o ditirambo é um gênero literário e musical essencialmente dionisíaco. Compreendendo que seu primeiro discurso está no diapasão da epopéia e não mais no tom do ditirambo, o filósofo se dá conta de que está a blasfemar. Sócrates previne mais uma vez *Fedro* de que as Ninfas vão fazer dele um autêntico possuído (241e). É então, sob o efeito da possessão das Ninfas, que Sócrates pronuncia seu segundo discurso, onde louva os méritos da *mania*, cuja origem é divina e que é coisa mais santa do que o bom senso puramente humano (244d). Temos nesta passagem muito mais do que uma simples teoria, já que Sócrates vive pessoalmente os efeitos positivos de uma *mania* que tudo leva a crer ser de origem dionisíaca. Sócrates não possui somente um *daimon* que o impede de cometer certos atos (*Apologia de Sócrates*, 31d), mas é também reconhecido (Teeteto, 142c) e reconhece a si mesmo como adivinho (*Alcibiades*, 127d), sendo capaz de ter sonhos proféticos (Criton, 44 a-b) e mesmo de profetizar em estado de vigília, como fez diante dos Atenienses, ao fim de seu processo e de sua condenação (*Apologia*, 39c-e); ora, nós já o mencionamos, Dioniso também é um profeta. Além disto, Sócrates possui dons de cura, pois foi utilizando ervas e encantações que ele curou Carmide de sua dor de cabeça (*Carmide*, 155b-157c). Dioniso também é médico, a própria Pítia recomendou a seus consulentes que chamassem a Dioniso curandeiro (*ATENEU*, II, 36b-c).

No *Fedro*, Sócrates nos diz que não há amizade comparável àquela de um homem possuído por um Deus (255b). Se o modelo do amigo é o homem possuído, isto quer dizer

⁸ Particularmente notável é a amamentação de filhotes de corça e de lobinhos descrita por EURÍPEDES.

que esta amizade é paradigmática, ora, a amizade é o próprio fundamento da vida política! Em todo caso, esta positividade da *mania* afirmada no Fedro é de natureza a chamar nossa atenção, já que, por exemplo, n'As Leis, é o bom senso que é positivo e a "loucura" que é negativa. No entanto, as profetisas de Delfos e de Dodona, que em transe tantos serviços prestaram à Grécia, são ineficientes em seu bom senso (*Fedro*, 244ab) e Sócrates se utiliza destas influências para explicar o caráter positivo atribuído à *mania*. Ora a *mania*, que está no coração da iniciação das Bacantes, parece estar ligada à origem dos oráculos de Delfos e de Dodona. Segundo Bouché-Leclercq, o que há de mais aparente no rito profético de Delfos, a exaltação intelectual e física da Pítia, deve ser relacionada às Ninfas e a Dioniso (tomo I, p.357). É verdade que no *Fedro* a *mania* profética é da alçada de Apolo, mas resta que segundo o mito, Apolo não é nada mais do que um usurpador, que matou a serpente Piton e roubou o oráculo de Delfos (APOLODORO, I, 4,1). Será pura coincidência se o túmulo de Dioniso se encontra justamente no próprio santuário de Piton em Delfos (PHYLOCHOROS, 328F7 a-b)? Podemos negligenciar o fato de que Apolo seja dado por um escoliasta de Píndaro, como o pai de Orfeu (PÍNDARO, *Scholia*, 1910, II, p. 87-88)? As Bacantes, cuja dança de possessão parece tão próxima das danças extáticas representadas sobre os selos minóicos bem como nos afrescos⁹, parecem ter laços profundos com as funções proféticas. Imitando as Ninfas míticas, mestras na arte de facilitar o parto, as Bacantes trazem uma associação implícita entre parto e profecia. Aliás, isto poderia explicar a razão pela qual os Gregos nos convidam a ver no enunciado oracular, um parto pela boca (SISSA, 1987, p. 75).

Enquanto que uma maioria de estudiosos se interessou pelas manifestações da *mania*, tão características do menadismo, poucos foram aqueles que a relacionaram com os dados do mito e com os numerosos elementos que vêm insistir sobre o papel da maternidade no ritual. No entanto, isto concorda plenamente com o fato de que o ritual das Bacantes era uma iniciação destinada unicamente às mulheres, ainda que os homens pudessem nele tomar parte, sob certas condições. Com efeito, em um regulamento relativo ao culto de Dioniso em proveniência de Mileto, a participação dos homens e das mulheres é tratada de maneira diferente. Enquanto que o verbo *thyō*, cujo sentido é de sacrificar, celebrar ou oferecer é

⁹ Fotografados, descritos e comentados por NILSSON M. P., *Geschichte der Griechischen Religion*, ed Beck, München, 1955-1961, taf. 13, p.283 e THOMAS C. G., *Matriarchy in Early Greece: Bronze and Dark Ages*, in *Arethusa*, vol. 6, n° 2, 1973, p. 176-177.

utilizado sem distinção de sexo, o verbo *téléo*, que significa ser iniciado, é empregado unicamente em relação às mulheres (*Lois Sacrés d'Asie Mineure*, n. 48).

No *Fedro* em todo caso, parece que só a *mania* mística ou iniciática deva ser atribuída a Dioniso (265b). Este tipo de *mania* é então da ordem do mistério, ao qual só podem aceder aqueles que foram iniciados. E já que esta *mania* mística era da ordem de uma iniciação reservada às mulheres, não é surpreendente que ela diga respeito ao mistério da concepção, da gravidez e do parto¹⁰. Isto é aliás confirmado por outros elementos em relação com o culto de Dioniso. A *cista* sagrada, cuja importância era grande nos mistérios dionisíacos, aparece às vezes abaulada e Nonnos de Panopolis descreve-a como mística e grávida da iniciação (IX, 127 e seguintes). Redonda e arqueada, a *cista* mística é um símbolo evidente do útero. O consumo de hera pelas Bacantes também chama a atenção, já que a planta possui propriedades que levam à *mania* (PLUTARCO, *Questions Romaines*, 112) e que ela é aproximada por Nonnos (VIII, 8-12) do desejo da mulher grávida (hera= *kissos*, desejo da mulher grávida= *kissa*). Se a relação entre *mania* e gravidez parece muito estreita no ritual das Bacantes, encontramos igualmente evidências dos laços unindo este ritual ao parto. Segundo uma tradição relatada por Platão, os transportes báquicos e a totalidade das danças delirantes seriam uma vingança de Dioniso contra Hera (*Leis*, II, 672bc) e podem ter uma relação com o nascimento, já que a Deusa do casamento impõe sofrimentos terríveis às mulheres em trabalho de parto. Interroguei-me então sobre a possibilidade de um parto sem dor, no qual a dança teria um papel determinante. Aristóteles nos diz que o modo de vida sedentário das mulheres gregas é responsável pelos sofrimentos do parto e repara que as mulheres egípcias parem mais facilmente, sem dúvida porque trabalham (*De la Génération des Animaux*, IV, 6, 775a 30-775b3 e *Histoire des Animaux*, VII, 4, 584b 6-12). A dança das Bacantes, feita de saltos e de pulos, submetia os músculos a um esforço ritmado, cadenciado pelas percussões e pode ser concebida, entre outras, como uma preparação ritual para o parto. A dança e a música deviam facilitar a expulsão, procurando tranquilidade e reconforto à mulher. Um último exemplo confirma os laços unindo o ritual das Bacantes e o parto. No hino "órfico" a Sêmele, o parto é citado como sendo objeto de um mistério, celebrado a cada três anos, pelas mulheres (*Hymnes et Discours Sacrés*, 1995, p. 128).

¹⁰ Segundo ELIADE M., *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes*, p. 172, é a especificidade de sua experiência religiosa que explica o desejo das mulheres de se organizar em círculos fechados, no intuito de celebrar os mistérios relacionados com a concepção, o nascimento, a fecundidade e a fertilidade, de uma forma geral.

Ora justamente, no *Teeteto*, Sócrates diz ser o filho de uma parteira distinta e séria, da qual teria herdado a função (149a). A elaboração do pensamento filosófico é comparada a uma gravidez e o trabalho filosófico, a um parto. Sócrates exprime assim a essência da filosofia tomando por modelo o corpo feminino e isto possui sem dúvida um significado. Mas é no *Banquete* que os laços da religião dionisíaca com a filosofia parecem mais evidentes, antes de tudo, porque a própria ocasião deste banquete foi a vitória de Agatão no concurso trágico das Lenéas. Em seguida, porque em numerosos pontos essenciais desta obra maior, o fundo religioso do dionisismo parece transparecer e, em particular, no diálogo entre Sócrates e Diotima de Mantinéia.

A teoria do Amor no Banquete e suas raízes dionisíacas

É neste diálogo que Sócrates nos oferece sua concepção do Amor, advertindo-nos de que este seu saber lhe chegou através de uma sacerdotisa de Mantinéia, Diotima. Ainda que uma maioria de autores tenha se pronunciado contra a realidade histórica de Diotima, querendo nela ver uma personagem fictícia, inventada por Sócrates ou por Platão, tanto a forma quanto o conteúdo de seu discurso são de caráter a nos fazer suspeitar não somente de sua realidade histórica, mas também de seus laços com o menadismo. Esta mulher, a quem os Atenenses, graças a um sacrifício, devem o afastamento da peste durante dez anos, era também sábia em uma grande quantidade de coisas (PLATÃO, *O Banquete*, 201d).

Se Diotima pode saber, enquanto profetisa, que sacrifício iria afastar a peste durante tantos anos, é porque ela era também uma espécie de curandeira. Ora, nossa pesquisa sobre o ritual das Bacantes conduziu-nos a afirmar que a prática das profecias e das curas era uma realidade cultural. Mas o mais interessante, é que ao falar do sacrifício oferecido por Diotima, Sócrates emprega a palavra *thusaménois* para descrevê-lo (201d4). A palavra é traduzida geralmente pelo termo "sacrifício", mas Homero utiliza *ta thusthla* para falar dos objetos sagrados carregados pelas bacantes (Il., VI, 134), Lycophron emprega *thûsai* para bacantes (Alexandra, 106) e Thyiade é uma denominação de bacante. Além disso, a respeito do Amor, Diotima não se satisfaz com a resposta de Sócrates quanto à questão de saber qual é o objeto do Amor para o amante das coisas belas. Se para o filósofo trata-se da posse das coisas belas, para Diotima trata-se da procriação e do parto na Beleza (204d-207a). A um desejo de

Acker, Clara Britto da Rocha
Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia

natureza aquisitiva, a sacerdotisa opõe um desejo de natureza procriativa¹¹. Que dos discursos pronunciados sobre o Amor no *Banquete*, aquele de Diotima estenda os benefícios do Amor aos animais (207a-c), parece-me também digno de nota, visto não somente a relação estreita entre Dioniso e o touro, expressa num hino cantado pelas mulheres de Elis (PLUTARCO, *Questions Grecques*, 299AB), mas também a amizade entre as Bacantes e as serpentes que elas manipulam e que as protegem (EURÍPEDES, *As Bacantes*, 101-103 e PLUTARCO, *Vie d'Alexandre*, 2) ou ainda a amamentação ritual de animais selvagens, praticada pelas Mênades¹². O modelo erótico proposto por Diotima é feminino, ele gira entorno da fecundidade, da concepção, da gravidez, do parto e da nutrição e será este o modelo que Sócrates vai finalmente adotar.

Assim, o que chamamos hoje de "teoria platônica do Amor" pode bem ser uma concepção feminina do Amor, sem dúvida elaborada nos círculos religiosos freqüentados pela sacerdotisa de Mantinéia. E Diotima conhece os mistérios, tanto os do Amor, quanto os mistérios derradeiros e a revelação, aos quais somente uma iniciação pode conduzir. Que Diotima utilize a linguagem de uma profetisa inspirada (206b-207a) e que ela empregue as palavras "*megales odinos*" para descrever o apogeu da iniciação (206e), enquanto que estas mesmas palavras se encontram no hino a Sêmele (*Hymnes et Discours Sacrés*, 1995, p. 128), referindo-se precisamente ao parto, vem confortar nossa convicção. Não é portanto fortuita a menção a Eileithyia, deusa auxiliadora dos partos e invocada pelas mulheres desde o Neolítico, feita explicitamente por Diotima (206d2). Seria Diotima uma sacerdotisa de Dioniso? Neste caso, o saber sobre o Amor, essa Erosófia, que Sócrates reconhece como sendo seu único saber, teria por origem os mistérios dionisíacos. Além disto, enquanto que a descrição de Eros feita por Diotima recobre traço por traço a descrição de Sócrates feita por Alcibíades, parece-me bastante significativo que Alcibíades compare Sócrates ao Sátiro Marsyas (214 ab). Em três outras passagens, a imagem utilizada para evocar Sócrates é a do Sátiro ou do Sileno (215 a-b; 216 c-d e 221d-e). Sátiros e Silenos são personagens da esfera dionisíaca; segundo Estrabão, trata-se dos seguidores cultuais de Dioniso (X, 3, 10) e não

¹¹ Como viram JONES L. A., *The Politics of Pleasure : Female Sexual Response in Greek Medical Writings*, in *Helios*, 1990 e especialmente HALPERLIN D. M., *Platonic Eros and What Men call Love*, in *Ancient Philosophy*, 1985, p. 177-178.

¹² Descrita por EURÍPEDES, *As Bacantes*, 688-700 e por Nonnos de Panopolis que retoma estes dados em *Les Dionysiaques*, Chant XIV e XXIV. A amamentação ritual é representada também em uma das cenas da Vila dos Mistérios em Pompéia. Para o significado deste rito, ver também ACKER C., *Dionysos en transe: la voix des femmes*, p. 213-215.

Acker, Clara Britto da Rocha
Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia

somente de personagens mitológicas, como pensava Apolodoro (2, 5). Teria sido Sócrates um praticante do culto dionisíaco? Teria ele dançado e tocado flauta, entrando no transe filosófico como um autêntico Bacante? Alcibíades nos diz explicitamente (218b) que ele próprio, Sócrates e tantos outros foram tomados pelo delírio filosófico e por seus transportes dionisíacos (*philosophou manias te kai bakxeias*). É impossível não pensar aqui no Fédon, aonde Sócrates declara não haver distinção entre o verdadeiro bacante e o filósofo (69c-d).

Todas estas referências não são provavelmente obra do acaso, nem coincidências fortuitas. Se a obra de Platão pode abrigar certos traços do pensamento órfico, as influências dionisíacas fazem-se também ouvir claramente. Que a mudança de perspectiva concernindo a culto dionisíaco nos diálogos platônicos deva-se a uma evolução do pensamento de Platão ou que, como pensamos, devamos ver nisto uma verdadeira divergência entre Sócrates e seu discípulo, parece-nos em todo caso que a elaboração de certas teorias, em particular aquelas concernindo a *maiêutica*, a *mania* e o Amor podem se enraizar na mística do menadismo. Neste caso, isto deverá nos levar a uma nova abordagem das relações entre este culto dionisíaco e as filosofias de Sócrates e de Platão, bem como do próprio papel do filósofo, dentro das cidades e no cosmos inteiro.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

- APOLODORO. The Library, trad. Frazer, London, Harvard University Press, 1921.
- ARISTIDES QUINTILIANO. Institution Oratoire, trad. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- ARISTÓFANES. Thesmophories, trad. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres.
- ARISTÓTELES. De la Génération des Animaux, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres.
- _____. Histoire des Animaux, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- ATENEU. Les Deipnosophistes, trad. A. M ; Desrousseaux et C. Astruc., Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- DIODORO DE SICILIA. Bibliothèque Historique, trad. M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1991.
- ELIEN. Histoire Variée, trad. Lukinovich et Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- EURÍPIDES. Les Bacchantes, trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- HERÁCLITO. in Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. Diels-Kranz, Dublin-Zurich, 1966.
- HERÓDOTO. Histoires, trad. Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1936.

Acker, Clara Britto da Rocha
Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia

- HOMERO. Iliade, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 939.
_____.Hinos e Discursos Sagrados trad. J. Lacarrière, Paris, ed. Imprimerie Nationale, 1995.
_____.Hinos homéricos trad. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- LYCOFRON. Alexandra, trad. Quignard, Paris, Mercure de France, 1971..
- NONNOS DE PANOPOLIS. Les Dionysiaques, trad. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- PAUSANIAS. Description of Greece, trad. Jones, London, ed. LOEB, 1978.
- PHYLOCHOROS. in Die Fragmente der Griechischen Historiker, ed. Jacoby, Berlin, 1923-1930.
- PÍNDARO. Dithyrambes, trad.A. Puech., Paris, Les Belles Lettres, 1961.
_____.Scholia Vetera in Pindari Carmina, ed. A. B. Drachmann, Leipzig, 1910.
- PLATÃO. Œuvres Complètes, trad. Léon Robin, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1950..
_____.Le Banquet, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
_____.Phèdre, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
_____.Théétète, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- PLUTARCO. Isis et Osiris, trad. Christian Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
_____. Vie de Thésée, trad. Flacelière et Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
_____. Vie d'Alexandre, trad. Flacelière et Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
_____. Questions Romaines, in Moralia, coll. LOEB, volume IV, 1957.
_____. Questions Grecques, in Moralia, coll. LOEB, volume IV, 1957.
_____. Propos de Table, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
_____. Lois Sacrées d'Asie Mineure, trad. Sokolowski, Paris, De Boccard, 1955.
- ESTRABÃO. Géographie, trad. François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- TITO-LÍVIO. Histoire Romaine, trad. A.-M. Adam, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
_____. Les Nouveaux Textes en Linéaire B de la Canée, ed. Godart et Tzedakis, in Rivista di Filologia Classica, CXIX, 1991, p. 129-149.

Autores Modernos:

- ACKER, Clara. Dionysos en transe: la voix des femmes, Paris, l'Harmattan, 2002, 384p.
- BOUCHÉ-LECLERCQ. Histoire de la divination dans l'Antiquité, Paris, ed. Leroux, 1879-1882, 4 tomes.
- BURKERT, W. Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité, Paris, Les Belles Lettres, 1987, 161p.
- CORNFORD, F. M. Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, 271p.

Acker, Clara Britto da Rocha
Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia

- ELIADE, M. *Initiations, Rites, Sociétés Secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, 282 p.
- ERVIN, M. Geraistiai Numphai Genethliai and the Hill of the Nymphs, in *Platon*, 11, 1959, p. 146-148.
- FRANCO, I. *O Sopro do Amor*, Rio de Janeiro, Palimpsesto, Rio de Janeiro, 2006, 220p.
- GUTHRIE, W. *Orphée et la Religion Grecque*, Paris, Payot, 1956, 328 p.
- HALPERLIN, D. Platonic Eros and what Men call Love, in *Ancient Philosophy*, 1985, p. 177-178.
- JONES, L. A. The politics of Pleasure: Female Sexual Response in Greek medical Writings, in *Helios*, 1990.
- NILSSON, M. P. *Geschichte der Griechischen Religion*, ed. Beck, 1941-1950, 2 vol., 892p.
- SABATTUCCI, D. *Essai sur le Mysticisme Grec*, Paris, Flammarion, 1965, 270 p.
- SISSA, G. *Le Corps Virginal*, Paris, Vrin, 1987, 208 p.
- TURCAN, R. Bacchoi ou Bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts, in *l'Association Dionysiaque dans les Sociétés Anciennes*, Ecole Française de Rome, 1986, p. 227-246.
- THOMAS, C. G. Matriarchy in Early Greece: The Bronze and Dark Ages, in *Arethusa*, vol. 6, n° 2, 1973, p. 173-195.

[Recebido em novembro de 2008; aceito em dezembro de 2008.]