

**“AQUELE QUE AMA O MITO É, DE ALGUMA FORMA, FILÓSOFO”:
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A
NECESSIDADE DO MITO PARA A FILOSOFIA**

*Gabriele Cornelli**

*διο. και. ὁ φιλο,μυθὸ φιλο,σοφὸς, πῶς, ἐστίν^ε ὁ γὰρ
μυθὸ συ,γκεῖται ἐκ θαυμασι,ων*

Aristóteles. *Metafísica* (A, 2 982b 18-19)

Devo confessar, logo de início, uma dificuldade epistemológica que me acompanhou há algum tempo: não sabia distinguir, precisamente, entre mito e filosofia. Como aprendiz-filósofo de profissão (se é que isso é possível, socraticamente), aprendi a separar, a distinguir, a compreender as diferenças entre os dois “modos” de pensamento. Mas, confesso que na prática não sabia dizer onde um ou outro de fato podiam ser distintos, ou mesmo onde um ou o outro podiam se encontrar.

Mas amava, como amo hoje, o mito e se é verdade – como diz Aristóteles – que “quem ama o mito é de alguma forma filósofo”, sentia-me reconfortado, *de certa maneira*, pelas palavras dele e continuava a me pensar como filósofo.

Assim, estas próximas linhas serão, antes de um ensaio científico, a tentativa de encontrar respostas, ou, pelos menos, atalhos para elas, para a questão da relação entre mito e filosofia. Questão, esta, que é, para minha biografia, de grande relevância existencial, além de dizer respeito a minha própria auto-identificação intelectual.

Para isso, gostaria de trilhar dois caminhos, distintos e complementares, ao mesmo tempo:

1. Inicialmente entrarei numa reflexão teórica sobre como compre-

* Prof. Dr. Gabriele Cornelli - UNIMEP/UMESP - PPGHC/UERJ.

Este artigo é a revisão do texto de uma conferência, inicialmente apresentada no interior da mesa-redonda “Mito e Filosofia” na IV Jornada do NEA-UERJ, em 28 de agosto de 2002.

E-mail: gabrielec@uol.com.br

do as relações entre mito e filosofia, partindo da reflexão platônica, e chegando até uma proposta – de gosto marcadamente pós-moderno – de aproximar ambos os movimentos através, entre outros, do conceito de “senha”, que tomo emprestado de Baudrillard.

2. Em um segundo momento, irei, de alguma forma, “testar” a teoria através da análise dos mitos dionisíacos, que venho freqüentando há algum tempo com a intenção de compreender a mim mesmo, à filosofia e ao mundo em seus limiares atuais.

I. Mito e filosofia

O *mýthos* produz o *lógos*

Reli com prazer, ultimamente, um estudo do Prof. Fernando Bastos, da UnB, sobre um grande filósofo e helenista luso-brasileiro, Eudoro de Souza (Cf. BASTOS, 1991). Chamou-me atenção de maneira especial a reflexão atenta e profunda de Eudoro de Souza sobre a relação entre mito e filosofia. Assim Fernando Bastos:

*o cosmo – diz Eudoro – está para o Caos como o *lógos* para o mito, como o produzido está para o produtor. O lógico e o cósmico vinculam-se um ao outro, como um a outro se vinculam o mítico e o caótico, e os dois vínculos se identificam no que une o produtor com o produzido* (BASTOS, 1991: 31).

O *mýthos* produz o *lógos*.

Como veremos, o sentido desta afirmação, tanto do ponto de vista histórico quanto filosófico-epistemológico, é de grande relevância para a compreensão da relação mito-filosofia.

De fato, ao longo de vários séculos de filosofia, mas de maneira especial a partir da revolução científica moderna, entende-se o surgimento da filosofia pela passagem do *mýthos* para o *lógos*, portanto, a mesma filosofia como caminho triunfal de distanciamento de *mýthos* para o *lógos*. A partir desta perspectiva o mito aparece com linguagem não-filosófica, ou, na melhor das hipóteses, não-ainda-filosófica, pré-filosófica, portanto. A expressão acima de Eudoro de Souza (O *mýthos* produz o *lógos*) é aqui entendida em sentido temporal e hierárquico, portanto, positivista, poderíamos dizer.

Sob a influência deste paradigma historiográfico, segundo Peter Kingsley,

os estudiosos ao longo dos últimos dois séculos procuraram persistentemente ver a história da filosofia grega em suas origens como uma evolução progressiva em direção a um extremamente vago, mas fantasticamente sedutor, ideal de racionalidade. E com isso decidiram, quase sem algum questionamento, abraçar a avaliação arrogante sobre os pré-socráticos de Aristóteles (KINGSLEY, 1995: 3).

Mas o mesmo vale também para o próprio Platão, verdadeiro fundador da filosofia como linguagem própria, como forma de pensamento que encontra seu suporte comunicativo específico no diálogo platônico, conforme a interessantíssima teoria de Havelock (1996).

Assim, os mitos platônicos, segundo esta perspectiva historiográfico-filosófica que desde já chamarei de reducionista, deveriam ser considerados como peça de interesse literário, quando muito, devendo limitar o sério trabalho filosófico ao *lógos* de Platão.

Uma grande responsabilidade, parece-me, neste sentido deve ser atribuída a Hegel e à sua matriz historiográfica. Segundo ele, os mitos favoreceriam a *representação*, que por sua vez estimula os sentidos, e não o pensamento especulativo. Este último, ao invés, se expressa exclusivamente por meio de conceitos teoréticos. Assim diz Hegel:

Para compreender no interior dos diálogos a inteligência de sua filosofia é portanto necessário “peneirar”, da idéia filosófica, aquilo que pertence à representação, de maneira especial quando ele, para expor uma idéia filosófica, recorre a mitos: somente desta forma será possível reconhecer que tudo o que pertence à representação enquanto representação, não é da pertinência do pensamento, não é essencial (HEGEL, 1997: 152).

É inútil destacar a enorme importância de uma avaliação como esta de Hegel, que irá “informar” toda uma tradição historiográfica sobre a relação entre mito e filosofia.

A *mythología* platônica

Felizmente, porém, mais recentemente uma nova postura, mais *inclusiva* com relação ao mito, pareceu desenvolver-se de maneira clara e, em certos casos, até bastante audaz. É o caso de Walter Hirsch, por exem-

plo, um dos discípulos de Heidegger (e veremos que esta informação não é casual), que, contra Hegel, leva a compreensão do mito ao extremo oposto. Segundo Hirsch, o mito não é uma expressão pré-filosófica, nem uma formulação protréptica, isto é, provisória, quase intuitiva, a ser depois desvelada pelo *lógos*.

O mito é de fato um método de compreensão de aspectos do mundo que, por sua própria natureza, fogem, isto é, não são cognoscíveis pelo puro *lógos*. Heideggerianamente, o mito é expressão da “vida” (e aqui as aspas são devidas) e de sua complexidade. O *lógos*, o pensamento, descobre seu limite e sua diferenciação com relação ao ser: esta diferença é exatamente a vida, que caracteriza o pensamento com relação ao ser. Assim o pensamento vê-se na impossibilidade de conceber uma idéia da alma. Pois a idéia é algo fixo, que não pode dizer respeito à mobilidade da vida da alma. Assim, segundo Hirsch, o mito seria:

Uma história do ser-em-si da alma (história que para o lógos permanece paradoxal) na unidade de suas origens e seu fim, unidade que permanece para além do tempo e ultrapassa todo devir (HIRSCH, 1971: x).

Prova disso seria, segundo o autor, que os maiores e mais importantes mitos platônicos se desenvolvem ao redor do tema da alma. Em *Górgias*, *Fédon*, *República* e *Fedro*. Assim a *mýtho-logía* platônica seria a forma de *lógos* que se exprime pelo mito. Pois no âmbito da compreensão da vida da alma, o mito supera o *lógos*.

Ora, mesmo que extremamente atraente para os fins dessa nossa discussão, a posição de Hirsch aparece, além de *troppo* heideggeriana, também um pouco unilateral, desequilibrando demasiadamente os termos de comparação entre *mýthos* e *lógos*. A distinção que Hirsch opera de âmbitos radicalmente diferentes e – em parte – incomunicáveis entre *mýthos* e *lógos* não é muito funcional. Corre o risco, no fundo, de voltar à idéia hegeliana de *não-pertinência* da comparação entre os dois.

Para ficar no âmbito, central para a economia da questão aqui levantada, da filosofia platônica e de seus mitos, Giovanni Reale, no interior da recente obra de reconstrução da filosofia platônica a partir das assim-chamadas *Doutrinas não-escritas*¹, pode afirmar que Platão considerava

todos os seus escritos como formas de mitos: fato este que a communitio opinio dos estudiosos está ainda longe de ter compreendido, enquanto ele resulta estar estritamente conexo à complexa questão das “doutrinas não-escritas”, e de maneira especial à concepção platônica das relações entre escrita e oralidade (REALE, 1998: 273-274).

No fundo, o que esta teoria implica é o fato de que Platão devia pensar sua filosofia como uma “poesia filosófica”, isto é, uma transformação em chave dialética do teatro (tragédia e comédia). Mas, ao mesmo tempo, que a escrita filosófica não seria necessariamente a forma mais adequada de expressar certas questões dialéticas.

Veremos mais adiante que o tema da palavra mítica *versus* a palavra lógica no interior dos mitos dionisíacos é, de maneira especial, de uma compreensão trágica dos mesmos.

É o próprio Platão que vai chamar de *mýthos* a sua obra talvez maior, a *República*. E isso no final do *Fedro*, em seu autotestemunho (276c-277a). Nas seguintes palavras de Fedro ecoa uma clara referência à filosofia política da *República* (276e):

παγκόλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

Belíssimo jogo, descreve, Sócrates, na frente dos outros tolos, o jogo de poder se deleitar com as palavras, *mitologizando* sobre a justiça e sobre as outras virtudes mencionadas.

Na própria *República* Platão refere-se ao fato de estar escrevendo um mito: com a intenção de “examinar” a questão da origem da justiça num estado, propõe a seu interlocutor a criação de uma narrativa de um “conto em forma de mito” (II 276d):

πάντα σκοποῦμεν, δικαιοσύνην τε καὶ ὀδικίαν τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται; ἵνα μὴ ἑᾶμεν ἱκανὸν λόγον ἢ συχνὸν διεξιωμένῃ. (...)- ἴθι σὺν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας.

Este nosso exame não poderá se tornar de alguma utilidade para chegar à meta de todas as nossas pesquisas, de que maneira nascem em um estado a justiça e a injustiça? (...) Vamos, portanto! Vamos fazer um conto em forma de mito e, à vontade, educamos com nosso discurso estes homens.

Um mito que serve para educar, à vontade, pelo *lógos*, os homens, portanto.

Novamente com relação à discussão do Estado Ideal, isto é, à estrutura da obra como tal, Platão afirma estar “mitologizando”. O contexto é o da resposta aos críticos da teoria dos filósofos-reis (VI 501e):

ἔτι οὖν ἀγριανούσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται;

E eles ficarão bravos quando nos dizemos que, se a classe dos filósofos não se torna primeira dona do estado, nem o estado nem os cidadãos terão tréguas dos males? E que a constituição que em palavras, com um mito, estamos expondo, não terá plena realização?

O mito é forma do pensamento, do *lógos*, e, de alguma forma, do fazer filosófico, em Platão. O *mýthos* e o *lógos* são duas vias paralelas, em parte distintas, mas ambas indispensáveis para chegar à verdade. Assim o mito é pensar por imagens, enquanto o *logos* é pensar por conceitos. Mas ambos trabalham em *sinergia* e são complementares.

Exemplar desta maneira de Platão conceber mito e filosofia como estritamente relacionados é o discurso de Sócrates antes de sua morte, no *Fédon* (61 E):

καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινα αὐτὴν οἴομεθα εἶναι.

Nada é tão apropriado para aquele que vai partir para o além do que refletir com a razão e meditar através dos mitos sobre o significado desta viagem e o que imaginamos que seja.

Lógos e mýthos, portanto, como as atitudes humanas mais apropriadas, até na frente da morte. Ambas, de forma complementar.

Mitos, senhas e idéias-chave

Assim a afirmação acima citada de Eudoro de Souza de que o *mýthos* produz o *logos* deverá ser compreendida não no sentido positivista de uma sucessão temporal e hierárquica. Seria melhor pensar no mito como produtor de *lógos* em sentido *metafísico-poético*: originário de um esforço de construção de uma explicação compreensiva de toda a realidade.

Vimos como a concepção platônica de filosofia como “poesia filosófica” tem lugar para o mito. O mito compreendido como apreensão da realidade através não de conceitos claros e distintos, mas através de imagens. Uma filosofia por imagens, portanto. Mas de que imagens estamos falando? O que significa compreender por imagens em filosofia?

Aqui recorro – como havia anunciado – a Jean Baudrillard, e, de maneira especial, a seu conceito de *senhas*. Encontro nesta idéia ecos tanto da tradição pitagórica dos *sýmbola* quanto da *idéia-chave* que Eudoro de Souza, por sua vez, toma emprestada de Seligman.

Baudrillard dedica um seu recente livro, chamado exatamente *Senhas*, à compreensão de certas palavras (ou certas idéias) que se tornaram “senhas” da realidade. Entendendo por *senhas* aquelas palavras que

re-aprendem as coisas, reunindo-as em um todo coerente, e ao mesmo tempo, abrindo-as a uma perspectiva mais ampla, panorâmica (BAUDRILLARD, 2001:2).

Senhas como palavras que permitem a compreensão de um todo coerente (neste sentido, metafísico). Diríamos, após a leitura de Platão, senhas como mitos, como imagens-idéias que apreendem a realidade, sem, porém, fechá-la em um *lógos* metafísico de todo coerente, mas abrindo-a panoramicamente para uma perspectiva maior.

O mito-senha se torna assim a possibilidade de manter abertos os horizontes da filosofia e da experiência do mundo.

Ecoa aqui a antiga tradição pitagórica dos *sýmbola*, isto é, dos sinais de reconhecimento, senhas, representadas muitas vezes por números e por imagens específicas, ou mesmo por histórias sobre Pitágoras. Tentativas de

desenhar horizontes de compreensão do mundo, mas sem alguma pretensão (pretensão essa invés sempre presente no *lógos*) de esgotamento desta mesma compreensão.²

É exatamente por esta não-intenção de esgotar o sentido da realidade que o procedimento das idéias-chave (*key-ideas*) que Eudoro de Souza toma emprestado de Seligman parece-me igualmente de grande interesse:

o procedimento implica tomar a forma de uma investigação da metafísica para unificar e reinterpretar a experiência, sem que com isto a idéia-chave designe o objeto de experiência; mas, pelo contrário, se refira ao que, intrinsecamente, nem é observável nem verificável. Características das idéias-chaves é que elas transcendem os esquemas ou sistemas conceituais que dependem delas, de tal modo que nunca são plenamente explicáveis nos termos das proposições em que elas ocorrem (BASTOS, 1991: 32) .

Senhas, *sýmbola* e *idéias-chave*: todas elas maneiras de apreender o não-*lógos*, de abrir horizontes novos para a experiência do mundo. De alguma forma podemos tomá-las como formas do *mito*. Um mito que produz a filosofia e se torna, de certo modo, sua “salvação” dos “buracos” estéreis da significação “clara e distinta” do mundo.

O mito, assim, mantém a filosofia aberta aos horizontes e impede a fixação da mesma em conceitos definidos. O mito mantém a filosofia *em crise*.

Um mito, entre outros, parece-me, por sua vez, *senha* desta coexistência (que é tensão *poiética*, criadora) que, a partir de Platão, devemos considerar como interna à filosofia entre *mýthos* e *lógos*. Ou melhor, uma série de mitos e ritos que diz respeito à figura de Diônisos.

II. A senha de Diônisos

Diônisos: o mito do outro

Diônisos é um deus grego muito caro à Filosofia, à História, às Artes antigas e modernas, como também à Psicanálise, etc.

É o deus da sabedoria, mas de uma sabedoria muito especial, que encontra na figura da *pluralidade* irreduzível sua expressão mais ousada e profunda (deus pós-moderno por excelência, como veremos).³

Diônisos é o deus da vida e da morte (que morre e continuamente renasce), da alegria e da dor, da orgia e da castidade, é homem e mulher (é andrógino), adulto e criança, animal (em forma de touro) e deus, etc.

Assim descreve Vernant:

No panteão grego, Diônisos é um deus a parte. É um deus errante, vagabundo, um deus de lugar nenhum e todo lugar. Ao mesmo tempo exige ser plenamente reconhecido ali onde está de passagem, ocupar seu lugar, sua preeminência, e sobretudo assegurar-se de seu culto em Tebas, pois foi lá que nasceu. (...) A um só tempo vagabundo e sedentário, ele representa, entre os deuses gregos, segundo a fórmula de Louis Gernet, a figura do outro, do que é diferente, desnordeante, anômico. É também, como escreveu Marcel Detienne, um deus epidêmico. Como uma doença contagiosa, quando ele aparece em algum lugar onde é desconhecido, mal chega e se impõe, e seu culto de espalha como uma onda (VERNANT, 2000, 145).

Diônisos, assim, como figura do outro, como a-nomia, desnordeamento, *não-lugar*, numa expressão cara à antropologia pós-moderna de Marc Augé (2001).

Os quatro tipos de festivais dionisíacos oficiais gregos testemunham a difusão e a complexidade de seu culto: a festa das Antestérias era ligada diretamente ao saborear do vinho; a festa das Agrionias, uma festa de inversão simbólica pela rebelião das mulheres; as Dionísias Rurais, com o sacrifício do bode e a procissão fálica; as Grandes Dionísias, introduzidas em Atenas no séc. VI.

Vinho e embriaguez, mulheres em êxtase e procissões noturnas, sacrifício do bode e simbologia fálica vêm delinear a complexidade da expressão religiosa ligada ao culto de Diônisos. Segundo Burkert, o culto de Diônisos era originalmente ligado à família gentílica dos Baquíadas (daqui o nome *Bacchos*), mas no século VI uma nova forma popular de culto da divindade impõe-se na vida religiosa políades. A organização do culto por Clístenes e a evolução no período tirânico para as Grandes Dionísias primeiro e as *tragodoí* e as *sátyroi* em seguida determinaram para o culto dionisíaco um lugar de destaque para a compreensão da cultura ateniense da época.

Ao lado dos festivais oficiais da religião políades, conviveu e desenvolveu-se o culto de Diônisos como culto de mistérios iniciático, de pequenos grupos, *thíasos* ou *koinón*, de comunidades carismáticas (*teletai*). As condições sociais da democracia da *ágora*, como também a ênfase na descoberta do indivíduo, permitiram o florescer no século VI a.C. destes cultos de mistérios que se colocaram no mundo helênico como uma novidade radical na estrutura social e na dinâmica da experiência religiosa. Os mistérios, enquanto liturgia voluntária, pessoal e secreta, eram fundamentalmente escolhidos pelo indivíduo, eram voluntários e abertos a todos. Assim não era mais a classe social, a família ou o clã quem determinava o culto do indivíduo, mas sua escolha individual.

Esta total *alteridade* com relação à estrutura social dos *áristhoi* parece reproduzir no culto a grande *conquista* da democracia ateniense. Mas – a bem ver – a estruturação do culto dionisíaco coloca-se numa posição sociocultural ainda mais avançada, incluindo em suas associações as mulheres e os estrangeiros. Alteridade e rebelião, ou melhor, inversão simbólica da ordem estabelecida, parecem fazer parte da forma mítica e da dinâmica cültica do deus. É o caso tanto da *orgía* privada quanto das rumorosas procissões de mulheres “delirantes” (*Bacantes*), das *tíades*, do ritual omofágico de comer carne crua ou do êxtase místico provocado pela música rítmica e pelo vinho.

O deus Diônisos tem muitas formas, a mais simples das quais é a de uma *máscara*. Esta máscara era normalmente colocada por um homem que representava na festa-procissão o mesmo deus. Qualquer um podia *representar* no drama litúrgico o deus. Qualquer um podia, por uma noite, ser *Bacchos*. Em Naxos há duas máscaras do deus, a do *Bacchéus*, *delirante*, de videira, e a do *Meilicos*, *suave*, de figueira. A máscara parece aqui apontar para o futuro desenvolvimento da mesma no teatro (Cf. BURKERT, 1993: 327).

É novamente Vernant que destaca a importância da máscara, que, ao mesmo tempo, aproxima e afasta o devoto.

Diônisos mantém com os seus devotos uma espécie de relação quase cara a cara. Mergulha seu olhar no de seu devoto e este fixa os olhos hipnotizados na figura, na máscara de Diônisos (VERNANT, 2000, 145).

Na frente da máscara anômica de Diônisos, os mistérios dionisíacos, ritos orgiásticos de iniciação, são a metáfora viva da contradição que o deus encarna.

Um mito dionisíaco parece desvelar de maneira única esta metáfora.

O espelho de Diônisos

Narra-se que a Diônisos, quando criança, os Titãs doaram um espelho. A divina criança espelha-se nele, curiosa, e fica fascinada com a visão.

Aproveitando-se deste momento de distração, os Titãs matam Diônisos com a espada e, despedaçando-o, o engolem. O espelho cai, assim, em mil pedaços.

Diônisos morre em pedaços entre os dentes dos Titãs, mas o pai Zeus, enfurecido, fulmina (literalmente) os Titãs, tornando-os cinzas.

Da fumaça deste churrasco titânico nasce o homem, no qual, portanto, além da natureza titânica, existe uma parte dionisíaca. Apolo, piedoso, recompõe os fragmentos de Diônisos e dá nova vida ao deus. (KERN, 1922: 60-235)

Este o mito em questão.

Desde a *máscara* até o *espelho* a semântica do *ver* é a tônica das tradições dionisíacas.

Uma filosofia está explícita nestes mitos.

O espelho é um dos símbolos mais antigos da sabedoria: a vida refletida. Mas Diônisos não somente reflete a vida no espelho, como a vive intensamente. Diônisos contempla a vida toda a partir de um momento dela: assim por um lado a vida resta viva, por outro lado aparece como espelhada, isto é, como sabedoria. Uma sabedoria mítica.

O mito encarna a contradição existencial e ao mesmo tempo epistemológica fundamental entre, de um lado, a vida viva e fremente, irrefletida, e do outro a vida que se espelha numa superfície – do espelho – calma.

Os *hinos órficos*, que narram de Diônisos e de seus mistérios, estão entre as páginas mais originais e filosoficamente centrais da literatura ocidental (Cf. WEST, 1983). Mas mitos dionisíacos permeiam grande parte da literatura grega antiga.

É o caso do famoso hino a Diônisos que se encontra na tragédia *Antígona*, de Sófocles (1145-1152):

Χορός

ἰὼ πῦρ πνειόντων χοράγ' ἄστρον
νύχιων φθεγμάτων ἐπίσκοπε,
παῖ Διὸς γένεθλον, προφάνηθ'
ᾠναξ, σαῖς ἅμα περιπόλοις
Θυίαισιν, αἶ σε μαινόμεναι πάννυχοι
χορεύουσι τὸν ταμίαν Ἰακχον.

Ó tu,

Que diriges o coro das estrelas de fogo,
Guarda das palavras noturnas,
Criança, filho de deus, manifeste-se,
O Senhor, junto com as Bacantes que te seguem,
Que dançando loucamente em círculos a noite toda
Celebram-te como Baco, o despenseiro.

Com uma grandiosa clareza, a poesia de Sófocles revela a peculiar crise sapiencial do mundo helênico, que é *senha* de uma crise mítica no interior da própria filosofia.

A dança ritual mística quer envolver e incluir os astros: o êxtase místico, experiência psicológica, torna-se uma participação cósmica à dança dos astros: *o coro das estrelas de fogo*.

Diônisis invocado como *guarda das palavras noturnas*. Aqui, na verdade, φθεγμάτα tem um sentido bem mais amplo do que simplesmente *palavra*: é o som produzido, é todo barulho. O verbo φθέγγομαι refere-se ao gritar, cantar, bater, e a todos os sons que a dança mística produz. No contexto do quadro maravilhosamente pintado por Sófocles, as palavras são noturnas porque a *feira cúlrica*, o rito, era celebrada no período noturno. Mas não somente por causa disso. Diônisis é aqui chamado *episcopo*, guarda, das palavras noturnas, dos sons belúfnos, animais, festeiros, dos gritos e dos sons incompreensíveis e obscuros que provêm da vida animal. Dos significantes que não chegam a solar, apolínea palavra.

Imagens que não chegam a serem fechadas por palavras. *Mitos* que não se rendem ao *lógos*.

Diônisos é guarda deste espaço semântico não-apolíneo. Guarda dos suspiros noturnos, dos gemidos orgásmicos e de outras não-palavras.

Guarda contra quem? Aqui está resumido todo o conflito com a religião tradicional da *pólis*: conflito que – como veremos – antes que político ou social parece-me semântico e, talvez mais ainda, epistemológico, filosófico.

Assim Diônisos guarda as *φθεγμάτα* noturnas para que *resistam*, para que não “evolam” para as *claras e distintas* palavras apolíneas. Para que as palavras da loucura *teléstica* das bacantes não cedam o passo definitivamente ao discurso regrado (ao *lógos*) da *pólis*.

Diônisos é também o *despenseiro*. Bem no sentido de quem tem as chaves da despensa, zelador de seus tesouros. É quem supre.

Mas o termo *ταμίαια* quer dizer também *moderador*, e nesta *equivocidade* do sentido do termo encontramos novamente a contradição que acompanha Diônisos. Assim, por exemplo, a festa dionisíaca, que tem sua expressão na dança erótica e orgástica das Bacantes, não deve ser compreendida porém simplesmente como festa fálica ou da fecundação, como a entendeu – por exemplo – Nietzsche. É, de fato, proibido qualquer contato sexual com as Bacantes em transe, a castidade é imposta a elas e a morte é segura para o excitado pastor que se aproximar das mesmas.

Não por acaso Diônisos aparece no hino, bem no centro dele – como uma inocente criança, um *παῖς* um símbolo bem pouco fálico ou sexual.⁴

Mitologia órfica e lógica extática

Eis aqui desvelada a crise sapiencial, que é também a contradição epistemológica fundamental de que falávamos acima. A maneira toda especial pela qual Diônisos revela sua alteridade, o seu ser “figura do outro”. Contradição que foi colocada ao longo da tradição do pensamento ocidental na forma do dilema: morrer de amor ou amar até o esgotamento das forças? Sacrifício ou Prazer? Viver ou contemplar? *Éros* ou *Thánatos*?

Mito ou filosofia?

O iniciado aos mistérios dionisíacos é convidado a contemplar a vida sendo ele mesmo vida fremente, a partir da dança erótica das bacantes. Uma *sabedoria extática* que é a contemplação que acontece no mesmo coração orgiástico da vida, na festa dos sentidos.

Como o iniciado dionisíaco, o filósofo é convidado a compreender a totalidade em uma imagem, em uma máscara, em uma *senha*: o mito.

Mas para essa contemplação são necessárias, ao mesmo tempo, a *moderação* e a *suspensão* da vida em ato, simbolizada pela *castidade* das Bacantes e pelo Diônisos *despenseiro* mas *moderador* (estaria quase tentando a dizer *castrador*).

Uma *contradição* dionisíaca, portanto, no coração do pensamento ocidental.

Uma *contradição* incompreensível ao *lógos*, ilógica, neste sentido, e que somente o mito pode expressar.

Mas para compreendermos em toda sua força a necessidade do mito para a filosofia, será preciso voltarmos ao *espelho*, símbolo sapiencial que o mito órfico faz entrar no momento culminante da *paixão* do deus.

O espelho é o símbolo do conhecimento e da ilusão ao mesmo tempo (cf. NIETZSCHE, 1987: 64). Quando me olho no espelho eu me conheço, mas ao mesmo tempo o que vejo no espelho não é a realidade, mas seu reflexo. Esta é a dimensão constitutiva do ser humano como *speculum mundi*: não somente “eu vejo o mundo”, mas “o mundo se vê em mim”, pois eu sou uma parte de mundo que se olha. Como dizia Cézanne: “eu sou a consciência da paisagem que se pensa em mim”.

Assim, quando Diônisos se olha no espelho, o que ele vê é o mundo. Daí sua maravilha: estava procurando a sua imagem e achou a imagem do mundo. Isto é: sua própria imagem – para dizê-lo com as palavras desta viagem – se torna *senha* ou *symbolon* do mundo.

A mitologia órfica é mais profunda de tanta metafísica filosófica sucessiva: o conhecimento (*ciência*, poderíamos dizer) não é uma relação extrínseca entre o sujeito e o objeto. Não é que o mundo esteja de um lado e o sujeito que conhece do outro (onde?) e o espelho, o reflita em sua cabeça, contemplando-o. Desta postura *geográfica* nascem tantos paradoxos do intelectualismo filosófico e do *método* moderno, inclusive (e de maneira especial) no interior da própria compreensão do fazer filosófico.

A sabedoria mítica, em sua maneira figurativa, ensina que *conhecer é expressar-se*, que conhecer é expressar o mundo que se conhece. Assim conhecer não é: *mundo + eu como espelho*, mas – como dizia Merleau-Ponty – “somos o mundo que pensa, o mundo que está no âmago de nossa carne”.

Mas uma outra sabedoria, *esotérica* desta vez, iniciática, parece estar escondida por trás da simples narração mítica.

Surge de uma pergunta aparentemente ingênua: se Diônisos vê o mundo inteiro no espelho, como não vê também os Titãs brandindo a espada contra ele?

Mas Diônisos vê os Titãs, aliás é exatamente isso que chama sua atenção. Ele vê a vida violenta e passional, dividida e múltipla, representada pelos Titãs, mas não se esquia.

Portanto o *homicídio* é quase que um *suicídio* do mesmo deus, do qual – não podemos esquecer – surge a humanidade, *titânica* e *dionisíaca*. Ou melhor: é um sacrifício. E deste sacrifício é que nasce a humanidade.

No mito o deus morre e nasce novamente na humanidade. Na festa extática o ser humano iniciado morre e nasce novamente no deus.

É por isso, talvez, por conseguir unir experiências aparentemente tão opostas como *éros* e *thánatos* que a visão do mundo dionisíaca teve uma difusão tão grande.

A arqueologia da religião grega, nos últimos decênios, encontrou várias lâminas (*defixiones*) colocadas nas tumbas ou nos furos/buracos/frestas dos templos, com inscrições órfico-dionisíacas, em todo o Mediterrâneo (Cf. CANDIDO, 2002).

É o caso da seguinte lâmina em forma de hedra, originária de Pelinna, na Tessália, datada no IV século a.C.:

Agora morreste e agora nasceste, beatíssimo, neste dia.

Diz a Perséfone que foi o próprio Báculos quem te libertou.

Touro te jogastes para o leite

Logo para o leite te jogastes

Bode para o leite te jogastes

Tens o vinho como prêmio, o beato,

E te esperam debaixo da terra os ritos sagrados que os outros beatos celebram (PUGLIESE CARRATELLI, 2001: 116).

OINOS, o vinho, que é o próprio Diônisos. O touro e o bode, duas máscaras típicas do deus. E a sede. Todos sinais eróticos, do tesão, do desejo, da sede. No momento exato da morte, a celebração da vida como desejo.

Aqui a contradição torna-se extrema: a vida é a morte, a morte é a vida.

Paixão e festa, prazer e dor, vida e morte.

A lógica metafísica sucessiva, o *lógos*, e também muita ciência moderna não poderão compreender esta sabedoria que nasce do êxtase, da contradição, da festa, da dança sensual dos corpos, do entusiasmo, da vida fortemente, do transe.

A contemplação extática e desejo erótico parecem os caminhos da mitologia órfica, e ao mesmo tempo sua teoria do conhecimento, sua *lógica* fundamental. O rito extático, a celebração mística do erótico, como lugar epistemológico fundamental, a partir do qual compreender, isto é, abraçar, a vida em toda a sua contradição, em todo seu horizonte.

Aqui o mito, que encontra o rito, produz um *lógos* contraditório e dinâmico, que aceita o desafio da contemplação extática. Que não somente de idéias clara e distinta vive e se alimenta a filosofia. Pois, como já dizia Aristóteles, “aquele que ama o mito é de alguma forma filósofo” (*Metafísica* A, 2 982b 18-19).

Esta pesquisa foi possível graças ao apoio do CNPq, na forma de financiamento ao projeto de pesquisa temático *ARCHAI: A OUTRA HISTÓRIA DAS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL*, do qual o autor deste ensaio é coordenador.

Documentação

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 3 voll. Introdução, tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo, Loyola, 2001.
- PLATONE. *Opere complete com il testo greco*. A cura di Iannotta, G. – Manchi, A. – Papitto, D. CD-ROM. Itinerari di navigazione a cura di Giannantoni, G. Roma, Laterza, 1999.
- SOFOCLES. *Tragédias: Ajax, Lãs Traquinias, Antígona*. Madrid, Gredos, 1997.
- WEST, M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, Oxford University Press, 1971.
- WEST, M. L. *The Orphic Poems*, Oxford. Oxford Univ. Press, 1983.

Bibliografia

- AUGÉ, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia na supermodernidade*. Campinas, Papirus, 2001.
- BASTOS, F. *Mito e Filosofia*. Brasília, EDUNB, 1991.
- BAUDRILLARD, J. *Senhas*. São Paulo, Difel, 2001.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CANDIDO, Maria Regina. A magia em Atenas. In: THEML, Neyde. *Linguagens e formas de poder na Antiguidade*. Rio de Janeiro, MAUAD/Faperj, 2002, p. 57-82.
- CORNELLI, Gabriele. Os óculos de Aristóteles e a *historie* pitagórica. pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental. In: *Boletim do CPA 12* (julho/dez 2001, publ. 2002), Centro de Pensamento Antigo -UNICAMP, p. 153-172.
- CORNFORD, F. M. *Dalla religione alla filosofia: uno studio sulle origini della speculazione occidentale*. Lecce, Argo, 2002.
- DETIENNE, M. *L'écriture d'Orphée*. Paris, Gallimard, 1989.
- DETIENNE, M. Il mito. In: VEGETTI, Mario. *Introduzione alle cultura antiche III: L'esperienza religiosa antica*. Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 3-13.
- HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, vol. II. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HIRSCH, W. *Platons Weg zum Mythos*. Berlin, De Gruyter, 1971.
- KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Berolini, 1922.
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- KRAEMER, H. J. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano, Vita e Pensiero, 1994.
- NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. São Paulo, 1987.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. *Le lamine d'oro orfiche*. Milano, Adelphi, 2001.
- REALE, G. *Per una nova interpretazione di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 1997.

- REALE, G. *Platone: alla ricerca della sapienza segreta*. Milano, Rizzoli, 1998.
- VERNANT, J.-P. *O universo, os deuses e os homens*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.

Notas

¹ Cf. para o “novo paradigma hermenêutico” de Platão as obras da “escola de Tubinga”, de maneira especial com H. J. Kraemer (1982), e as obras de G. Reale (cf. Bibliografia).

² Não será possível, na economia deste ensaio, aprofundar a complexa questão dos *sýmbola* pitagóricos. Cf. para isso CORNELLI 2001: 153-172.

³ Diônisos, para alguns autores, é uma divindade de origem não-grega, como demonstram seus mitos e seus nomes: é filho de Cíbele, possivelmente uma palavra traco-frígia para “terra”, e de Zeus. É chamado de Bacchos e de thýrsos (“bebida embriagante”, nome de um antigo deus ugarita), thríambos é seu bastão sagrado e dithýriambos é seu hino cùltico, ambos termos ligados à tradição frígia e lídia (Cf. BURKERT, 1993: 320).

⁴ Com relação ao termo *criança* estar no centro do hino, a estrutura concretista da literatura mística antiga é mais do que evidente. O jogo das palavras revela normalmente relações ocultas, potencializando a carga epistemológica desta literatura.