



## Eurípides e/em Platão

### *Euripides and/in Plato*

Jovelina Ramos

Filosofia/ Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, PA/ Brasil

jovelinaramos@gmail.com

<http://orcid.org/0009-0001-3945-6289>

**Resumo:** A presença de Eurípides em Platão aparece em variados recortes envolvendo o contexto da teoria psicológica platônica. Retomarei o modo como Platão transpõe a representação de Dioniso nas *Bacantes* centralizando o êxtase dionísio, no *Banquete*, seja na figura de Alcibiades, seja na de Sócrates. O contexto teórico proposto será norteado pelo debate sobre a natureza de *eros*.

**Palavras-chave:** Eurípides; Platão; *Bacantes*; *Banquete*.

**Abstract:** Euripides appears in the works of Plato in various passages relating to the philosopher's psychological theory. I focus on the representation of Dionysus in Euripides' *Bacchae* and Plato's appropriation of it, specifically in the *Symposium*, through the figures of Alcibiades and Socrates. The ongoing debate surrounding the nature of *eros* shapes the theoretical framework for my argumentation.

**Keywords:** Euripides; Plato; *Bacchae*; *Symposium*.

## Introdução

Quero contar uma história ufanosa, pois o vinho me impele,  
o vinho louco, que leva até o homem sério a cantar e a rir-se  
com moleza: fá-lo levantar-se para dançar e leva-o  
a proferir palavras que seria melhor ficarem por dizer.<sup>1</sup>

(Homero, *Od.*, XIV, 463-466)

---

<sup>1</sup> O excerto de versos é um recorte da fala de Odisseu ao porqueiro Eumeu e seus companheiros, em *Odisseia*, XIV, 463-466. Tradução de Frederico Lourenço.

Este ensaio retoma a presença de Eurípides em Platão a partir da analogia entre a imagem de Dioniso nas *Bacantes* e a caracterização de Alcibíades e Sócrates, no *Banquete*, tomados pelo delírio báquico. Para o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, ser tomado pelo êxtase dionisiaco está relacionado a um ato de afirmação da própria vida, por representar “a aniquilação das usuais barreiras e limites da existência” (§ 7). Em Platão, no entanto, a questão é bem mais complexa do que se poderia inicialmente suspeitar. Na escrita dos diálogos platônicos, o filósofo delineia a natureza do psiquismo de Sócrates, o grande protagonista de seus dramas filosóficos, marcada pela ambiguidade, por comportar tanto o delírio báquico como o delírio erótico. Nietzsche, por sua vez, atribui a Sócrates a responsabilidade pela inversão dos valores, como se ele negasse a afirmação da vida e defendesse única e exclusivamente a afirmação da racionalidade. Apesar das ressalvas em relação a Sócrates, o filólogo alemão se permite caracterizar o herói dos dramas platônicos como uma espécie de “sátiro barbudo” (§ 8), de “ironista misterioso” (§ 1), imagens que, retiradas do contexto nietzschiano, mais aproximam do que afastam Sócrates de uma natureza dionisiaca, a exemplo da passagem do *Fedro*, em que este se mostra afetado pelo relato do jovem Fedro:

[Fedro] Que te parece o discurso, Sócrates? Não é em geral de uma soberba eloquência, sobretudo no vocabulário?

[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, divina cabeça (Platão, *Fedro*, 234c-d).

Como se pode observar, na passagem acima mencionada, o delírio pelo qual Sócrates se mostra tomado, por meio de Fedro, é o mesmo dos iniciados nos mistérios báquicos. Brisson, por exemplo, interpretou como “eu tenho te seguido, e te seguindo, tenho compartilhado o transe báquico”. Na nota 60 ao *Fedro*, Brisson enfatiza que “Platão interpreta o estado de êxtase, como um estado de possessão divina (*enthousiasmós*)” (Brisson, 1989, p. 198), similar ao transe pelo qual são tomados membros do cortejo de Dioniso, ou ao transe dos iniciados nos rituais coribânticos. No *Banquete*,

Alcibiades estabelece uma analogia entre o sátiro Mársias e Sócrates, no sentido de mostrar que ambos têm o poder de encantar os homens, um pela música, outro pelas palavras, ambos suscitando o arrebatamento e o delírio coribântico (*Banquete*, 215c-e; *Fedro*, 228b-c). Nas *Leis*, Platão destaca o efeito catártico da música e da dança no psiquismo, associando-o a uma espécie de abalo externo, relacionado à condição precária da estrutura psíquica, conforme assevera o Ateniense a Clínius:

Assim, toda vez que se aplica um sacudir externo a males desse tipo, este movimento externo aplicado domina o movimento interno de medo e frenesi, e ao dominá-lo, produz uma visível tranquilidade na alma e uma cessação da angustiante palpitação existente em cada caso (Platão, *Leis*, 791a-b).

Nas *Bacantes* (120-134), Eurípides retoma o ritual dos coribantes na composição dos rituais dionisíacos. No contexto das *Leis*, a cura da alma implica em um processo catártico, que envolve a saída de si, para aplacar o sofrimento instaurado na natureza psíquica. A exemplo de um ritual coribântico, o efeito do choque suscitado pelo ritmo frenético, pela música, pela dança, leva “a um estado mental saudável que substitui o delírio por meio da dança e da interpretação instrumental” (Platão, *Leis*, 791b). Em outras palavras, Platão representa a passagem de um estado de desvario para o de sensatez, quando a alma se liberta das paixões que a tiranizam e atinge a mais completa tranquilidade. No caso de Eurípides, o atordoamento da alma se manifesta na representação do delírio comum aos coribantes e aos sátiros; enquanto em Platão, o despertar das bacantes do estado de frenesi, ou o adormecer das crianças, simboliza a supressão da “angustiante palpitação do coração” (Platão, *Leis*, 791a), que faz cessar a sensação de medo e leva a estrutura psíquica a atingir um grau de estabilidade. Na composição de Alcibiades, o atordoamento suscitado pela ingestão excessiva de vinho alterna momentos de exaltação, levando-o a proferir um discurso delirante sobre sátiros e silenos, com estados de lucidez, quando passa a enumerar as virtudes de Sócrates, ou a associar a imagem do filósofo à de *eros*.

## O *thíasos* de Alcibíades

Me direciono para o relato da chegada intempestiva de Alcibíades e seus companheiros à casa de Ágaton, “cingido de uma espécie de coroa tufada de hera e violetas, coberta a cabeça de fitas em profusão” (Platão, *Banquete*, 212e), para mostrar como sua caracterização é similar à de Dioniso. Platão transporta para o *Banquete* os elementos presentes na narrativa de Eurípides nas *Bacantes* sobre os “tíasos de flores coroados” (Eurípides, *Bacantes*, v. 532) de Dioniso, nos quais prevalece o tom festivo, a bebedeira, o êxtase provocado pelo vinho, a cabeça adornada com uma tiara (Eurípides, *Bacantes*, v. 833). A cena é análoga à entrada de Dioniso, na abertura das *Bacantes*, vestido “com as vestes de couro de gamo” (Eurípides, *Bacantes*, v. 24-25) utilizadas pelas bacas, conclamando-as a participar de seu cortejo:

Agora vinde, mulheres que o Tmolos, baluarte  
da Lídia já ultrapassastes, com quem de bárbaras terras  
o tíaso meu formei, peregrinas companheiras!  
Levantai os tamborins, caros à urbe dos frígios  
onde eu mesmo os inventei, participe a madre Reia!  
Que soem junto do paço de Penteu, e todo o povo  
Da cidade cadmeia venha ver essa passagem!  
Vinde que eu vou me juntar com meu bando de bacantes  
Nos seios do Citerão, dirigindo sua dança.  
(Eurípides, *Bacantes*, v. 55-63)

As semelhanças se reforçam quando a flautista leva Alcibíades até o espaço do simpósio em homenagem a Ágaton, e a exemplo de Dioniso conduzindo o tíaso, “Ió!/ Ouvi meu chamado, escutai-me/ bacantes! Ió bacantes!” (Eurípides, *Bacantes*, v. 576-577), o personagem platônico cumprimenta os simposiastas, propondo uma mudança nas regras do simpósio:

Senhores! Salve! Um homem em completa embriaguez vós  
o recebereis como companheiro de bebida, ou devemos  
partir, tendo apenas coroados Agatão, pelo qual viemos? Pois  
eu, na verdade, continuou, ontem mesmo não fui capaz de  
vir; agora porém eis-me aqui com estas fitas sobre a cabeça,

a fim de passá-las da minha para a cabeça do mais sábio e do mais belo, se assim devo dizer. Porventura ireis zombar de mim, de minha embriaguez? Ora, eu, por mais que zombeis, bem sei portanto que estou dizendo a verdade. Mas dizei-me daí mesmo: com o que disse, devo entrar ou não? Bebereis comigo ou não? (Platão, *Banquete*, 212e-213a)

De maneira insólita, Alcibiades questiona se as práticas simpóticas não seriam um espaço em que as pessoas se reuniam para partilhar em comum o prazer do vinho e da boa conversa. Seguindo a lógica de seu argumento, centrada em um contexto dionisíaco, é como se ele colocasse em questão o fato de sua embriaguez se tornar uma espécie de empecilho para sua participação nas homenagens ao belo Ágaton, quando, originalmente, um simpósio seria um ambiente propício justamente ao desregramento. No seu modo impetuoso de agir, Alcibiades confronta as decisões tomadas anteriormente, com o intuito de manter o comedimento na ingestão do vinho, de modo a preservar a lucidez necessária para gerar belos elogios em honra a Eros. O surpreendente é como a desmesura do personagem o leva a ignorar as regras acordadas no simpósio encenado no *Banquete*, reintroduzindo elementos da tradição simpótica, como o vinho, a música, a dança, o êxtase, elementos desencadeadores da desmedida própria do transe dionisíaco. A chegada de Alcibiades e seus acompanhantes, embriagados, à casa de Ágaton (Platão, *Banquete*, 212d) se assemelha à chegada de Dioniso a Tebas, no prólogo das *Bacantes*, defendendo ser de sua competência “espalhar a dança com os meus mistérios,/ provando e manifestando que sou um deus aos mortais” (Eurípides, *Bacantes*, v. 21-22), assinalando que “a dança e os mistérios de Baco” (Eurípides, *Bacantes*, v. 40) fazem falta na cidade.

Se a entrada em cena de Alcibiades, no espaço do simpósio, é marcada pela saudação irreverente, aliada ao questionamento ardiloso; a chegada de Sócrates também é atípica, seu atraso leva Ágaton a convidá-lo para acomodar-se a seu lado, intimando-o a lhe repassar a ideia gerada momentos antes de entrar em sua casa. Na troca de gracejos entre ambos, acerca de suas sabedorias, Ágaton exclama a Sócrates: “Quanto a isso, logo mais decidiremos eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz” (Platão, *Banquete*, 175e). Apesar do tom coloquial, a frase

revela um fato incontestável, a presença de Dioniso na sucessão de elogios a Eros. Na dramatização do diálogo, Alcibiades mostra a face mais reveladora de Dioniso, associada ao delírio e à embriaguez; enquanto Erixímaco, o simposiarca do simpósio filosófico, defende o regramento dos rituais dionisíacos:

Como então [...] é isso que se decide, beber cada um quanto quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer nossa reunião hoje; e que discursos – eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos (Platão, *Banquete*, 176e).

Alcibiades confronta com irreverência o discurso predominante a partir da exposição de Sócrates. Sua estratégia consiste em questionar se o comedimento na ingestão do vinho não alteraria as regras próprias de um simpósio ou se o afastamento da flautista, com a intenção de permitir a todos se concentrarem unicamente nos discursos, não impediria a possessão dionisíaca. A questão parece controversa, a se julgar que Platão representa Sócrates tomado por um transporte divino, ao estilo dos poetas inspirados, ao evocar as palavras de Diótima. Apesar de o delírio erótico não ser estimulado pela música ou pela ingestão excessiva de vinho, como nos cortejos dionisíacos, não é de menor intensidade, permitindo-lhe falar não apenas belamente, mas coerentemente. A provocação de Alcibiades incita o retorno à embriaguez, ao delírio, à música, à festa, elementos presentes nos cortejos dionisíacos. A exemplo de Dioniso, dirigindo a dança das bacantes (Eurípides, *Bacantes*, v. 62-63), Alcibiades segue à frente, conduzindo seu ruidoso séquito até os convidados de Ágaton, como se estivesse a instigá-los à bebedeira descontrolada para saudar a presença de Dioniso, na série de elogios em louvor a Eros.

### *In vino veritas*

Paul Vicaire, em *Platon et Dionysos*, aponta que, no *Banquete*, Dioniso simboliza o poder insidioso do vinho sobre a estrutura psíquica de quem está tomado pela embriaguez. Para o autor, ao longo da narrativa

do *Banquete*, Platão alterna as representações de Dioniso, apresentando inúmeras metáforas para indicar sua natureza delirante e ambígua (Vicaire, 1958, p. 16). Em meio à proposição de Erixímaco, Sócrates ressalta que toda a ocupação de Aristófanes gira “em torno de Dioniso e de Afrodite” (Platão, *Banquete*, 177e), divindades associadas à dimensão dos apetites. A presença de Afrodite é fortalecida pela manifestação do desejo ardente dos seres primordiais, nas suas buscas de complementação, a ser encontrada na outra metade de si, separada pelo corte (Platão, *Banquete*, 190c-191a); a de Dioniso se revela na ingestão de vinho, durante todo o simpósio em homenagem a Ágaton, onde os simposiastas decidem, seguindo a proposição de Erixímaco, “beber cada um quanto quiser, sem que nada seja forçado” (Platão, *Banquete*, 176e), o que certamente não impede que a embriaguez esteja presente e cause certo embaraço na manifestação dos discursos, como o faz Alcibiades, que, a exemplo de Dioniso, chega ao cenário do simpósio subvertendo a ordem, trazendo de volta a bebedeira, a euforia, a confessa paixão e o ciúme direcionados ao objeto de seu desejo, conforme adverte o próprio Sócrates:

Tu me pareces, ó Alcibiades, estar em teu domínio. Pois de outro modo não te porias, assim tão destramente fazendo rodeios, a dissimular o motivo por que falaste; como que falando acessoriamente tu o deixaste para o fim, como se tudo o que dissesse não tivesse sido em vista disso. De me indispor com Agatão, na ideia de que devo amar-te e a nenhum outro, e que Agatão é por ti que deve ser amado, e por nenhum outro (Platão, *Banquete*, 222c-d).

A passagem revela um recurso já utilizado anteriormente por Platão na exposição detalhista de Alcibiades sobre sua investida a Sócrates. Os dois personagens usufruíram dos prazeres do vinho e por isso se permitem falar abertamente da relação amorosa vivenciada no passado. Sob o efeito do vinho, Alcibiades e Sócrates deixam transparecer seus apetites, um de forma mais comedida, outro mais expansivamente, mas ambos tomados pelos prazeres despertados por Dioniso. O mais surpreendente é como Platão conduz o personagem Alcibiades que, tomado pela embriaguez, mescla dois provérbios ressaltando a relação entre o vinho e a verdade; o primeiro, “no vinho, sem as crianças ou com

elas, não estivesse a verdade” (Platão, *Banquete*, 217e), retoma um antigo provérbio grego, “o vinho e as crianças são verídicas”, conforme assinala Brisson (note 548 à *Le Banquet*). Trata-se do momento do diálogo em que Platão apresenta aos leitores outro tipo de delírio, o filosófico, capaz de abalar a alma de maneira tão intensa como o delírio báquico:

Eu então, mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso em que se possa ser mordido – pois foi no coração ou na alma, ou no que quer que se deva chamá-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos, que têm mais virulência que a víbora, quando pegam de um jovem espírito, não sem dotes, e que tudo fazem cometer e dizer tudo [...] Todos vós, com efeito, participastes em comum, do delírio filosófico e dos seus transportes báquicos [*tês philósophou manías te kai bakkheías*] e por isso tudo ireis ouvir-me, pois haveis de desculpar-me do que então fiz e do que agora digo. Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas (Platão, *Banquete*, 217e-218b).

De maneira análoga ao efeito provocado pela ingestão excessiva do vinho, a filosofia produz na estrutura psíquica certo grau de embriaguez, capaz de levar o iniciado nos seus mistérios a amar os belos discursos e as belas ações. Alcibíades, como Dioniso no prólogo das *Bacantes*, utiliza a linguagem dos mistérios para mostrar as consequências do delírio filosófico nos jovens, cujos efeitos são similares aos das bacantes, que perdem o controle de si quando se encontram sob o domínio do “agulhão da loucura” (Eurípides, *Bacantes*, v. 32). Transpondo os limites do *Banquete*, pode-se observar que, no *Fedro*, as figuras de Afrodite e Dioniso também aparecem no elogio da possessão divina, estando o delírio erótico (245a-c) associado a Afrodite e Eros; enquanto o teléstico (244d-e), aos rituais iniciáticos de Dioniso, divindade que “personifica os dois aspectos extremos da mania – a loucura impura que inflige a infâmia, a demência que leva ao homicídio; a loucura báquica que inicia nos mistérios e purifica, o rito catártico que cura e liberta” (Arêas, 2004, p. 18) por meio da ingestão do vinho, da dança, do frenesi, pelo qual os membros dos cortejos dionisíacos eram tomados.

Já no elogio de Ágaton, o filósofo apresenta uma máscara cômica de Dioniso, a do juiz do concurso de elogios a Eros, na simulação do *sympósion* em homenagem ao poeta trágico (Platão, *Banquete*, 175e). A imagem é emblemática, Ágaton propõe que ele e Sócrates tomem a divindade do vinho como árbitro de um concurso, no qual os competidores, tomados pelo êxtase dionisiaco, proferirão os mais variados discursos, cabendo a Dioniso definir, em meio à bebedeira generalizada, o mais belo e coerente discurso, proferido por um bêbado. A presença velada da divindade da embriaguez aparece na descrição de Aristodemo, segundo a qual, após o jantar, os convidados “fizeram então libações e, depois dos hinos ao deus, e dos ritos de costume, voltam-se à bebida” (Platão, *Banquete*, 176a). Brisson destaca que o hino de saudação entoado certamente seria um *péan* em honra a Dioniso (Brisson, 2007, note 61 à *Le Banquet*).

No *Banquete*, a presença de Dioniso, é identificada ao desvario e à natureza insidiosa de Alcibiades, em contraponto à natureza harmônica e ponderada de Sócrates. Nesse contraponto, ao se ver dominado pelos efeitos do vinho, Alcibiades perde o senso e passa a revelar detalhes de seu *affaire* com Sócrates. Para Boyancé, Platão utiliza a embriaguez de Alcibiades para justificar “a ousadia de suas comparações, o ardor de sua eloquência, o entusiasmo de seu ditirambo” (Boyancé, 1951, p. 3). Em contrapartida, Sócrates representa a capacidade de resistência ao efeito tóxico do vinho, mesmo tendo bebido a noite inteira, ele, Ágaton e Aristófanes, continuaram despertos, bebendo “de uma grande taça que passava da esquerda para a direita” (Platão, *Banquete*, 223c). Na representação dos dois personagens, Platão contrapõe o discurso desordenado de Alcibiades ao discurso ordenado de Sócrates, mostrando que os prazeres do vinho, quando bem regrados, produzem discursos belos e coerentes. Na tessitura do elogio de Alcibiades, Erixímaco o adverte de que apesar de ter feito uso exagerado do vinho, deve proferir um discurso, como os demais oradores o fizeram. Incomodado por ter de proferir um discurso sob o efeito do vinho, ele refuta: “é sem dúvida bonito o que dizes, mas um homem embriagado proferir um discurso em confronto com os de quem está com sua razão, é de se esperar que não seja de igual para igual” (Platão, *Banquete*, 214c).

Na resposta de Alcibíades a Erixímaco, pode-se perceber certo temor do personagem de que o vinho o impulse a dizer verdades que talvez preferisse ocultar ou que Sócrates não quisesse ver expostas. Diante do impasse criado pelo próprio Alcibíades, este reitera: “A verdade eu direi. Vê se aceitas!” (Platão, *Banquete*, 214e). Sócrates entra no jogo proposto por seu pretendente, respondendo: “a verdade sim, eu aceito, e mesmo peço que a digas” (Platão, *Banquete*, 214e). Alcibíades, por seu lado, embora esteja consciente de seu pleno estado de embriaguez e do falso discernimento que o vinho pode causar em seu espírito, não titubeia em demonstrar não se sentir motivado pela vontade de falsear a verdade. Na caracterização de Alcibíades, desde sua chegada à casa de Ágaton, Platão delinea seu psiquismo, ora como o de um amante do vinho, a exemplo dos membros dos cortejos dionisíacos, ora como se fosse o próprio Dioniso exclamando a Penteu:

Ó senhor, este deus, quem quer que seja,  
na urbe acolhe, pois é magnífico  
e segundo se diz – assim escuto –  
deu aos mortais a vide tira-mágoas.  
Sem o vinho não há gozo de Cípris,  
não existe prazer para os humanos. (Eurípides, *Bacantes*, v.  
769-774)

No discurso embriagado e passional de Alcibíades, revelando detalhes de suas tentativas de assédio a Sócrates, Platão reúne os dois elementos presentes no discurso de Dioniso, a relação entre os prazeres do vinho e o despertar da libido.

### **Sócrates, o verdadeiro erótico**

No *Banquete*, o discurso erótico de Sócrates fortalece a ideia de que na acirrada crítica de Nietzsche à filosofia socrático-platônica, o filósofo alemão parece não ter observado com a devida acuidade o vocabulário das paixões utilizado por Platão, como se pode observar na imagem do iniciado nos mistérios da filosofia que redireciona seu desejo para outra estrutura de prazer, o voltado para o *logistikón*, que no contexto discursivo nietzscheano é identificado à potência apolínea e, portanto,

dissociado da potência dionisíaca. Na sua caracterização depreciativa do caráter apolíneo da filosofia platônica, Nietzsche parece não levar em consideração a possibilidade de encontrar nos diálogos platônicos tanto a potência apolínea quanto a dionisíaca. O tom galanteador de Sócrates e a determinação de *eros* como *daímon* no *Banquete* demonstram a natureza do discurso de Platão, situado estrategicamente entre a beleza das imagens e a contemplação amorosa do belo. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche identifica o “*daímon* de Sócrates” a uma voz que dissuade e nega os instintos, para em seguida reconhecer a natureza erótica do mestre de Platão:

Ele caminhou para a morte com aquela calma com que, na descrição de Platão, deixa o simpósio como o último dos bebedores a fazê-lo, nos primeiros albos da manhã, a fim de começar um novo dia; enquanto atrás dele, nos bancos ou no chão, jazem os seus adormecidos comensais a sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. O *Sócrates moribundo* tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega, mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada (§ 13).

O Sócrates de Nietzsche é o verdadeiro erótico, não somente por crer ou possuir um *daímon*, mas por ser a identificação do próprio *daímon*, a se levar em consideração dois momentos específicos do *Banquete*, primeiro, no elogio de Sócrates, quando Diotima define *eros* como um intermediário “entre um deus e um mortal” (Platão, *Banquete*, 202e); o segundo, no elogio ardoroso de Alcibiades a Sócrates, cuja representação não se assemelha a nenhum outro homem, seja no plano físico ou moral, ou mesmo em relação aos seus discursos, que são “muito semelhantes aos silenos que se entreabrem” (221d), revelando sua sabedoria àqueles que o ouvem atentamente. Utilizando-se de metáforas, o mestre de Platão, a quem Nietzsche considera um grande sedutor, encanta com discursos direcionados para o belo e para o bem em si, sendo frequentemente incompreendido e tornando-se alvo de chacotas de seus interlocutores:

Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que

têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão (Platão, *Banquete*, 222a).

O impetuoso Alcibiades, Dioniso em pessoa, na sua entrada triunfal em cena, acompanhado de um cortejo ruidoso, promete louvar Sócrates através de imagens, representando-o “em vista da verdade, não do ridículo” (Platão, *Banquete*, 215a). A extrema feiura de Sócrates, temática retomada posteriormente por Nietzsche, é o ponto de partida para Alcibiades estabelecer a analogia entre seu amado feio, contudo sábio, e alguns seres mitológicos. Inicialmente, assemelhando-o aos silenos, em uma menção às estatuetas esculpidas pelos artesãos que abrigavam figuras divinas em seu interior, em seguida comparando-o ao sátiro Mársias (215a-b). Conforme assinala Hadot, no *Elogio de Sócrates*, na caracterização de Platão, “a figura de Sócrates aparece imediatamente, a quem a descobre, como desconcertante, ambígua, inquietante” (Hadot, 2012, p. 8), elementos que contrastam com sua natureza sóbria e sensata e o levam a ser associado a um sileno. Segundo Hadot, no jogo de máscaras criado por Platão para caracterizar a ambiguidade de seu mestre, sob a representação de um jogo de aparência que tanto parece ocultar como revelar, “o aspecto exterior de Sócrates, a aparência quase monstruosa, feia, bufona, impudente, é apenas uma fachada e uma máscara” (Hadot, 2012, p. 10). A máscara do sileno representa a possibilidade de Sócrates se apresentar, segundo defende Hadot, como ignorante e impudente, quando não o é de fato.

No *Banquete*, a representação de Sócrates como um sileno compreende tanto uma analogia quanto um processo de compensação, dada a impossibilidade apontada pelo próprio Sócrates de “trocar beleza por beleza” (Platão, *Banquete*, 218e) com seu antigo amante, levando Alcibiades a destacar a beleza contida nas suas ações, mesmo quando ele se encontra “revestido de uma pele de sátiro insolente” (Platão, *Banquete*, 221e). Na sua embriaguez, o amado recusado exalta o poder encantatório do discurso do amante que o recusou, ressaltando que seus

discursos “são os únicos que têm inteligência” (Platão, *Banquete*, 222a), cuja potência é similar à possessão produzida pelas melodias de Mársias:

Quando, com efeito o escuto, muito mais do que aos coribantes em seus transportes bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento; ao ouvir Péricles porém, e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia, nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se se encontrasse em condição servil; mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes, em que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas (Platão, *Banquete*, 215e-216a).

O contraponto entre Sócrates e os coribantes, apresentado na exposição de Alcibiades, pode ser melhor esclarecido a partir da noção de delírio poético, no *Íon*, quando os poetas inspirados e tomados pelo transe pronunciam seus belos poemas.

Assim como os coribantes dançam não estando em si, assim também os cantadores não estando em si fazem essas belas melodias; quando entram na harmonia e no ritmo, “bacanteiam”, e é estando tomados – assim como as bacantes tomadas, tiram o mel e o leite dos rios, não estando em si – que também a alma desses cantadores realiza isso; é o que eles mesmos dizem! (Platão, *Íon*, 534a)

A exemplo do delírio de iniciação religiosa, presente no relato das *Bacantes*, o delírio filosófico também tem o poder de afetar a estrutura psíquica dos iniciados, afastando-os do curso regular de suas vidas, como acontecia com o transporte das bacantes, que as levava a perder o controle de si, tal como descreve Eurípides na tragédia *Bacantes*. No *Banquete*, Sócrates e Alcibiades experimentam a suspensão momentânea do juízo, assemelhando-se, seja a um coribante, seja a Dioniso, quando se encontram em estado de transe. O delírio báquico de Alcibiades, motivado pelo uso excessivo de vinho, tanto o deixa envolvido pelo poder das próprias palavras, como o leva a exaltar a beleza contida nas

virtudes e na sabedoria de Sócrates. Nesse estado, ele critica o modo como seu amado se comporta com os belos jovens, mostrando-se aturdido diante deles, contudo os ignorando, tal como “ignora tudo e nada sabe” (216d). O tom sarcástico de Alcibiades denota sua insatisfação em não conseguir conquistar Sócrates, apesar de sua beleza. Tomado pelo desvario, Alcibiades narra com detalhes a estratégia para conquistar o objeto de seu desejo.

Platão constrói o relato de Alcibiades, nos moldes de um processo iniciático, como o de Diotima, iniciando o jovem Sócrates nos mistérios do amor, contudo às avessas, pois se a sacerdotisa conduz seu iniciado do desejo de um belo corpo para o desejo dos corpos belos, na inversão da iniciação pretendida por Alcibiades, a intenção é direcionar o desejo de Sócrates da dimensão intelectual para a sensual. A cena é marcada por tons de comédia, cheia de peripécias, lembrando o estilo de Aristófanes, e vem atravessada pelo propósito de comprovar que, na sua fealdade, Sócrates demonstra ser um tesouro de virtudes. O mais extraordinário na descrição do assédio é a inversão de papéis, Alcibiades se situa na posição do amante, o que corteja, posicionando Sócrates no papel do amado, que não se deixa conquistar pelos ardis amorosos do pretendente:

Julgando porém que ele estava interessado em minha beleza, considereei um achado e um maravilhoso lance da fortuna, como se me estivesse ao alcance, depois de aquiescer a Sócrates, ouvir tudo o que ele sabia; o que, com efeito, eu presumia da beleza de minha juventude era extraordinário! (Platão, *Banquete*, 217a)

A caça a Sócrates compreende quatro passos, marcados pela intenção de Alcibiades de comprovar o caráter virtuoso de seu amado, que, apesar de se mostrar amoroso com os belos jovens, como Fedro, Cármides e o próprio Alcibiades, direciona seu amor para a filosofia. Cada um dos passos dos mistérios de Alcibiades destaca as virtudes de Sócrates: moderação, poder de concentração, resistência, coragem no combate. O primeiro passo (217a-219e), compreende a ousada tentativa de conquista do jovem Alcibiades a Sócrates, iniciando por despachar seu acompanhante para ficar a sós com o objeto de sua paixão, pressupondo ser a oportunidade de Sócrates “tratar comigo o que um amante em

segredo trataria com o bem-amado e me rejubilava” (Platão, *Banquete*, 217b). O estratagema não deu certo, mas isso não o faz desistir, pois ele convida Sócrates para acompanhá-lo ao ginásio, pensando que a visão de seu corpo despido despertaria o desejo do alvo de sua paixão ardente. O novo fracasso o leva a fortalecer ainda mais o assédio a Sócrates, armando um novo plano, a partir de um convite para jantar, “exatamente como um amante armando cilada ao bem-amado” (Platão, *Banquete*, 217c). Diante da recusa inicial de Sócrates, Alcibiades insiste até alcançar seu objetivo. No entanto, o alvo de sua sedução não aceita ser seduzido e se retira ao término do jantar. Ainda assim, Alcibiades não desiste e parte para uma nova estratégia, e inicia uma conversa com Sócrates, pensando em estendê-la noite adentro para retê-lo em sua casa. Em nova derrota de seus planos, Sócrates permanece na casa, mas dorme sozinho no leito ao lado do seu. A indiferença de Sócrates deixa Alcibiades indignado, sentindo-se “mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso em que se possa ser mordido – pois foi no coração ou na alma, ou no que que quer que se deva chamá-lo” (Platão, *Banquete*, 218a). O tom dramático enfatiza os efeitos dos discursos filosóficos penetrando na alma com mais virulência que a dor da picada da víbora.

Apesar de a rejeição de Sócrates lhe causar sofrimentos, não se torna um empecilho a seus planos de sedução, levando-o a associar o delírio filosófico aos “transportes báquicos” (Platão, *Banquete*, 218b), delírio pelo qual os participantes do simpósio se encontram tomados. Observando o silêncio reinante na casa, após o recolhimento dos servos, Alcibiades resolve investir sem reservas:

Tu me pareces, disse-lhe eu, ser um amante digno de mim, o único, e te mostras hesitante em declarar-me [...] inteiramente estúpido [...]. A mim, com efeito, nada me é mais digno de respeito do que o tornar-me eu o melhor possível, e para isso creio que nenhum auxiliar me é mais importante do que tu. Assim é que eu, a um tal homem recusando meus favores, muito mais me envergonharia diante da gente ajuizada do que se os concedesse, diante da multidão irrefletida (Platão, *Banquete*, 218c-d).

O relato de Alcibiades revela a mágoa ainda não diluída pela rejeição sofrida no passado. Ao relacionar os simposiastas ao delírio báquico, a exemplo de Dioniso mostrando a Penteu os rituais em sua honra (Eurípides, *Bacantes*, 451-518), Alcibiades quer anunciar os seus mistérios, a paixão nutrida por Sócrates, temendo ser ridicularizado no processo iniciatório dos mistérios filosóficos. No contexto do discurso de Alcibiades, o assédio e a recusa envolvem dois aspectos, o pedagógico e o erótico. A questão a incomodá-lo é se Sócrates o rejeitava por não o considerar suficientemente digno para partilhar com ele, seja o delírio erótico-filosófico, seja os prazeres do amor.

### O delírio de Alcibiades/Dioniso

Na caracterização da imagem de Sócrates como a negação do ser grego, Nietzsche parece ignorar a importância dada por Sócrates à função do delírio nos diálogos *Ion*, *Banquete* e *Fedro*. Na trama erótico-filosófica do elogio de Alcibiades, o delírio de Sócrates encontra-se associado ao quarto tipo de delírio, o erótico, relacionado no *Fedro* (265b) a Eros e Afrodite; enquanto o de Alcibiades seria mais afim ao segundo tipo, o *teléstico* ou da iniciação dos mistérios, em suas associações a Dioniso. Como venho sustentando ao longo deste ensaio, a presença de Dioniso, da embriaguez e do êxtase dionisíaco são elementos frequentemente identificados na imagem do ritual do iniciado nos mistérios da filosofia, aspectos que Nietzsche parece ter preferido ignorar na retórica inflamada contra os filósofos gregos, em *O nascimento da tragédia*:

Imaginemos agora o grande e único olho ciclópico de Sócrates, voltado para a tragédia, aquele olho em que nunca ardeu o grande delírio de entusiasmo artístico – pensemos quão interdito lhe estava mirar com agrado os abismos dionisíacos: o que devia ele realmente divisar na “sublime e exaltada” arte trágica, como Platão a denomina? (§ 14)

Nietzsche acusa Platão de efetuar a transposição do dionisíaco, firmando no mundo grego a tendência apolínea. A intenção é sustentar a contraposição entre o apolíneo e o dionisíaco, mantendo Sócrates e Platão na condição de grandes vilões da humanidade, agindo como se

desconhecesse a possibilidade de interação, no pensamento socrático-platônico, entre prazeres de distintas ordens, como a dualidade de Eros e Afrodite, no elogio de Pausânias, marcando a oposição entre o apolíneo e o dionisíaco. No escopo dos diálogos platônicos, a ambiguidade do psiquismo do personagem Sócrates representa o embate entre a reflexividade e as paixões, identificadas por Nietzsche como potências apolíneas e dionisíacas.

Os rituais e os cortejos dionisíacos são frequentemente retomados no discurso lógico e imagético de Platão, como na descrição do movimento de Protágoras e seus seguidores, retomando o movimento giratório típico dos rituais dionisíacos ou órficos:

Dos que vinham atrás dele a ouvir o que era proferido, a maioria parecia ser de estrangeiros, os quais Protágoras traz consigo de cada cidade por que passa, encantando-os com sua voz à guisa de Orfeu; e eles, encantados, passam a segui-lo. Também integravam o coro alguns de nossos concidadãos. Era especialmente esse coro o que me aprazia observar, como seus membros se precavam caprichosamente para não se anteciparem a Protágoras e estorvarem-no; assim que ele se virava acompanhado de seu séquito, os ouvintes, em perfeita ordem, dividiam-se em dois grupos, e, compondo um círculo, dispunham-se invariavelmente atrás de Protágoras num belíssimo movimento (Platão, *Protágoras*, 315a-b).

Na escrita de seus diálogos, Platão não esconde conhecer os rituais das antigas religiões de mistérios e introduz tais elementos para estabelecer o contraponto entre o ritual iniciático do filósofo e o do não filósofo, aspectos que envolvem o debate sobre o amor e o desejo no *Banquete*, *Fedro*, *Górgias*, ou sobre o prazer no *Filebo* e *Protágoras*, ou ainda sobre a tirania das paixões em *República IX*, que não pode ser entendido como uma refutação dos apetites, conforme propõe Nietzsche, a se pensar ainda na revelação de Sócrates a Cálicles, no *Górgias*:

Cálicles, se os homens não experimentassem a mesma paixão, mas cada um a que lhe é própria, e se cada um de nós tivesse uma paixão particular que os outros não tivessem,

não seria fácil mostrar a outrem aquela que lhe é própria. Digo isso pensando que tanto eu quanto tu experimentamos hoje a mesma paixão: cada um de nós tem dois amantes, eu, Alcibiades, filho de Clínicas, e a filosofia, e tu, outros dois, o demo de Atenas e Demo, filho de Pirilampo (Platão, *Górgias*, 481d).

A passagem é fundamental para mostrar que Platão concentra na figura do filósofo distintas tipologias de desejo, não condenando o amor direcionado por Sócrates ao belo e irrequieto Alcibiades e à filosofia, nem o de Cálicles a Demo e à política. A ambiguidade do psiquismo dos dois personagens lhes permite nutrir paixões de naturezas variadas. Ainda assim, Sócrates, a representação do filósofo para Platão, é o único a conciliar com harmonia as afecções do psiquismo, sem se deixar tyrannizar pelos apetites, em virtude de o amor direcionado à filosofia ser mais intenso; ao contrário de Alcibiades, um jovem de discurso e caráter volúveis, que “profere discursos diferentes em diferentes ocasiões, ao passo que a filosofia sempre diz as mesmas coisas” (482a-b). Com isso, a figura de Sócrates pode ser identificada a uma mescla entre Apolo e Dioniso, quebrando os estereótipos gerados em torno da imagem de Platão e Sócrates como escravos subservientes dos prazeres de natureza intelectual, levando à inconveniente associação de ambos ao desprezo pelos apetites, quando seu fazer filosófico é marcado pela agregação e ordenamento entre naturezas diversas, não pela contraposição entre os impulsos apolíneo e o dionisíaco, como propõe Nietzsche no § 1 de *O nascimento da tragédia*.

Na escrita dos diálogos platônicos, o uso abrangente do vocabulário das paixões possibilita ao filósofo ressignificar as dimensões do desejo, no sentido de representar a natureza do filósofo como um ser desejante, aspectos diluídos na crítica de Nietzsche, para quem a “vontade de verdade” (*A gaia Ciência*, § 344), a “negação da sensualidade” e a “fé metafísica” (*Genealogia da moral*, III, 24) impediriam Platão de se deixar conduzir pelas paixões e pelos desejos, como se ao privilegiar o *logistikón* estivesse reprimindo as forças instintivas da natureza humana, ou mesmo ignorando a interligação entre as dimensões psíquicas, conforme assevera o pensador alemão em *Crepúsculo dos ídolos*:

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão=virtude=felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo...* (II 10, grifos do autor).

Os ecos da retórica nietzschiana fixam o estigma segundo o qual Platão não se deixaria conduzir pelas paixões e pelos desejos. Nietzsche até mesmo acusa Platão e o próprio Sócrates de negarem os apetites. No entanto, Platão elabora a imagem do filósofo com base em um vocabulário erótico para falar de outro tipo de desejo, o intelectual, sem rejeitar a dimensão apetitiva. No *Banquete*, a narrativa das paixões de Alcibíades representa o movimento entre o apolíneo e o dionísíaco, o antagonismo é marcado pelo discurso licencioso, jocoso e explícito de Alcibíades e pela ironia dissimulada de Sócrates. O jovem apaixonado, com o mesmo prazer mórbido que leva Dioniso a ridicularizar Penteu na porta do palácio, chamando-o para se mostrar a todos, “em feição de mulher, de louca, de bacante” (Eurípides, *Bacantes*, v. 915), não se furta a expor a tórrida paixão vivenciada com Sócrates na juventude, apesar de ela ser de conhecimento público, como o próprio Sócrates revela a Cálicles no *Górgias*, e a Ágaton, no *Banquete*:

Agatão, vê se me defendes! Que o amor deste homem se me tornou um pequeno problema. Desde aquele tempo, com efeito, em que o amei, não mais me é permitido dirigir nem o olhar nem a palavra a nenhum belo jovem, senão este homem, enciumado e invejoso, faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal retém suas mãos da violência. Vê então se também agora não vai ele fazer alguma coisa, e reconcilia-nos; ou se ele tentar a violência, defende-me, pois eu da sua fúria e de sua paixão amorosa muito me arreceio (Platão, *Banquete*, 213c-d).

No embate antepondo o discurso de um homem sóbrio e o de um embriagado, que na sua desmesura refuta o antigo amante com as

mesmas acusações feitas a ele, Platão ressalta a ambiguidade da natureza dos personagens Sócrates e Alcibíades. O jogo cênico do *Banquete* apresenta a imagem de Sócrates situada entre o comedimento das ações e a insolência, que o leva a ser caracterizado como “o sileno esculpido” (Platão, *Banquete*, 216d). Por outro lado, a figura de Alcibíades encontra-se associada seja ao descomedimento das ações, seja ao reconhecimento das virtudes e da sabedoria de seu amado sileno, o que me leva a pensar na associação entre sabedoria e beleza no coro das *Bacantes*.

Que coisa é o sábio? Que de mais belo  
 concedem os deuses aos mortais  
 pr'além de ter a mão triunfante  
 sobre a cabeça do inimigo?  
 O que é belo sempre é amado. (Eurípides, *Bacantes*, v. 877-  
 881; 897-901)

Na caracterização de Sócrates como um sileno, Alcibíades contrasta a beleza das ações e a aparência feia de seu amado com sua própria ação desmedida e aparência bela. Na sua análise da representação do sileno, no escopo do *Banquete*, Hadot assinala: “É verdade que esta figura de Sileno é apenas uma aparência, tal como Platão nos permite entendê-la, uma aparência que esconde outra coisa” (Hadot, 2012, p. 10). O relato de Alcibíades no *Banquete* coloca o leitor diante de uma analogia entre a aparência exterior de Sócrates, representada como feia, e a imagem grotesca dos silenos. De maneira similar aos silenos fabricados pelos artífices, que guardavam estatuetas de deuses em seu interior, o psiquismo de Sócrates cultiva, além do *eros* direcionado para as coisas belas e boas, o prazer de dialogar e instigar seus interlocutores a questionarem suas próprias sabedorias. A exemplo dos silenos dos cortejos dionisiacos, cuja aparência causava espanto, o modo peculiar dos discursos de Sócrates tanto incomodava como era alvo de zombarias.

Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra,  
 primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que  
 têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos,  
 e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o  
 mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam

para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão (Platão, *Banquete*, 222a).

A metáfora platônica envolvendo a singular sabedoria de Sócrates, cujas palavras não são comparáveis às de nenhum homem, mas às dos silenos e sátiros (221e), como enfatiza Alcibiades, é rebatida por Nietzsche em sua defesa do belo como princípio afirmador da vida, e do feio como a negação e a decadência, sustentado na polaridade entre a potência dionisíaca e a apolínea. Reconheço que o projeto crítico de Platão em relação à poesia de sua época, e o de Nietzsche, em relação à Platão e ao platonismo, são divergentes, sem deixar de serem convergentes, embora o presente ensaio não tenha a pretensão de ampliar esta chave interpretativa. A presença de Nietzsche é no sentido de mostrar a ambiguidade presente no processo de construção do psiquismo dos personagens dos diálogos platônicos, observando que a figura do Sócrates platônico tanto oferece a possibilidade de se pensar o movimento entre o “apolíneo” e o “dionisíaco”, quanto permite a associação de sua imagem com a de um sileno. Na composição de seus diálogos, e mais especificamente no *Banquete*, Platão constrói um jogo de máscaras de seu herói filosófico, que Hadot decifra com precisão, “a máscara, o *prosopon*, de Sócrates, desconcertante e inatingível, introduz uma perturbação na alma do leitor e a conduz a uma tomada de consciência que pode ir até à conversão filosófica” (Hadot, 2012, p. 11). À guisa de conclusão, defendo que as múltiplas máscaras de Eros no *Banquete* envolvem a ambiguidade da natureza humana, representada na ordem do discurso e das ações dos personagens literários, sendo retomados e ressignificados no drama filosófico de Platão. Leitor de Eurípides, Platão traça na tessitura do drama de sátiros e silenos do *Banquete* a possibilidade de o leitor pensar as imagens de Sócrates e Alcibiades, associadas às de Dioniso, o deus que faz o vinho brotar do chão, como se fosse uma fonte para cessar a aflições dos mortais.

## Referências

- ARÊAS, J. A imagem arcaica da verdade e as vozes do delírio. *Comum*, v. 10, n. 23, p. 5-26, jul./dez., 2004.
- BIERL, A. Dionysos' Epiphany in Performance. The God of Ecstatic Cry, Noise, Song, Music, and Choral Dance. *Electra*, n. 2, p. 1-12, 2012.
- BOYANCÉ, P. Platon et le vin. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: L'êtres d'humanité*, n. 10, p. 3-19, déc. 1951.
- EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução, introdução, comentários, notas e ensaio de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2021.
- FULKERSON, L. Alcibiades Πολύτροπος: socratic philosopher and tragic hero? *Histos*, n. 7, p. 269-298, Dec., 2013.
- HADOT, P. *Elogio de Sócrates*. Tradução Loraine Oliveira; Flávio Fontenelle Roque. São Paulo: Loyola, 2012.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.
- IRWIN, T. H. Euripides and Socrates. *Classical Philology*, v. 78, n. 3, p. 183-197, July, 1983.
- JIRSA, J. Alcibiades' speech in the *Symposium* and its origin. *Plato's Symposium: Symposium Platonicum Praguense*. Prague: Havlicek & Karfik, 2007. p. 279-292.
- NIETZSCHE, F. W. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Traduit par O. Berrichon-Sedeyn. Combas: L'éclat, 1991.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. 2. ed. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIKOLAIDOU-ARABATZI, S. Towards Conceptualizing Dionysus' Myth and Cult in Euripides' *Bacchae*. *Electra*, n. 2, p. 40-50, 2012.

PALEOTHODOROS, D. Dionysos in late archaic Athens. *Electra*, n. 2, p. 55-66, 2012.

PLATÃO. *A República*. 15. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução e notas de Irley F. Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

PLATÃO. *Fedro*. Bilíngue. Tradução de José Cavalcante de Souza. Posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

PLATÃO. *Íon*. Introdução, tradução e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2007.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução e notas de Edson Bini, prefácio de Dalmo Dallari. São Paulo: Edipro, 2021.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, estudo introdutório, notas e comentários de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

PLATON. *Gorgias*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris: GF-Flammarion, 1987.

PLATON. *Ion*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris: GF-Flammarion, 1989.

PLATON. *La République*. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: GF-Flammarion, 2016.

PLATON. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1998.

PLATON, *Les Lois*: livres I à VI. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2006.

PLATON. *Les Lois*: livres VII à XII. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris : GF-Flammarion, 2006.

PLATON. *Phèdre*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.

PLATON. *Protagoras*. Traduction, introduction et notes par Frédérique Ildefonse. Paris: GF-Flammarion, 1989.

SCOTT, D. Socrates and Alcibiades in the “Symposium”. *Hermathena*, n. 168, p. 25-37, Summer, 2000.

SOUVINOU-INWOOD, C. *Tragedy and Athenian Religion*. Oxford: Lexington Books, 2003.

VICAIRE, P. Platon et Dionysos. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 3, p. 15-26, Oct., 1958.