

# A natureza autoerótica da alma humana na teoria platônica de éros

The autoerotic nature of the human soul  
in the Platonic theory of eros

Jéssyca Aragão de Freitas

<https://orcid.org/0000-0003-0702-004X> – E-mail: [jessycaragao@hotmail.com](mailto:jessycaragao@hotmail.com)

## RESUMO

O artigo propõe uma análise integrada da concepção antropológica desenvolvida por Platão no diálogo *Banquete* e no livro IV da *República*, na qual o filósofo proclama o desejo como uma *dýnamis* originária da natureza humana, que atua como impulso vital e determinante na *psyché* humana. Essa abordagem não apenas aprofunda nossa compreensão da dinâmica interna e das motivações fundamentais do ser humano, mas também está em consonância com a defesa de um autoerotismo da alma humana.

**Palavras-chave:** Alma. Éros. Epithymía.

## ABSTRACT

The article proposes an integrated analysis of the anthropological conception developed by Plato in the dialogue *Symposium* and in book IV of *Republic*, in which the philosopher proclaims desire as an original *dýnamis* of human nature, which acts as a vital and determinant impulse in the human psyche. This approach not only deepens our understanding of the internal dynamics and fundamental motivations of the human being, but also aligns with the defense of an autoeroticism of the human soul.

**Keywords:** Soul. Eros. Epithymía.

## Introdução

Ao longo do *Banquete*, Platão elabora uma concepção antropológica que proclama o erotismo como uma *dýnamis* (*Ban.*, 212b) originária da natureza humana, cujo poder perpassa diversas esferas e nos mobiliza em direção aos mais variados objetos. Essa concepção coaduna com as teses sobre o desejo desenvolvidas a partir da teoria da tripartição da alma e de suas motivações conflitantes, na *República*, na qual o filósofo afirma que cada um dos elementos constituintes da alma humana é impulsionado por um determinado tipo de desejo, próprio de sua natureza.

Através do relacionamento desses diálogos, pretendemos apresentar uma leitura unificada da teoria platônica de éros e do desejo, demonstrando como o desenvolvimento dessa concepção erótica ampliada nos fornece base para a defesa de um autoerotismo da alma humana, responsável por todos os movimentos anímicos do homem – concupiscíveis, irascíveis e racionais.

## Éros e a concepção antropológica do *Banquete*

Ao longo do discurso de Sócrates e Diotima no *Banquete*, Platão nos apresenta duas características fundamentais da natureza de éros: 1) todo amor (*érōs*) possui um caráter relacional, isto é, é desejo (*epithymía*) de um determinado objeto (*Ban.*, 199e-200a); 2) qualquer manifestação de desejo implica uma carência, pois só desejamos aquilo que nos falta (*Ban.*, 200a-b; *Lís.*, 221d). Desse modo, é “em função daquilo que o homem não tem, que não faz parte do seu ser e de que se sente privado, que tanto o amor [*érōs*] como o desejo [*epithymía*] existem” (*Ban.*, 200e)<sup>1</sup>.

Partindo dessa conjectura, o filósofo retorna ao discurso de Ágaton, no qual o poeta trágico afirmava que éros é amor ao belo, “pois amor [*érōs*] ao que é feio é coisa que não se pode haver” (*Ban.*, 201a), para determinar que a beleza é esse objeto do qual éros carece e, portanto, do qual éros é desejo, estabelecendo ainda que, na medida em que tudo “aquilo que é bom também é belo” (*Ban.*, 201c; *Alc. I*, 115c), éros também é carência e desejo do bem.

Platão recorre a uma linguagem mítico-poética para determinar as características do impulso erótico, personificando essa *dýnamis* em um ente que, enquanto carente de beleza e bondade, não pode, como sustenta a tradição mítica na qual a maioria dos discursos preliminares do diálogo se fundamentam, ser identificado como um deus, posto que beleza e bondade são condições de possibilidade da felicidade e todos os deuses são felizes (*Ban.*, 202c).

Assim, utilizando o poder imagético da linguagem mítica, Platão determina que éros, apesar de ser carente de bondade e de beleza, não é feio nem mal, mas uma espécie de intermediário entre opostos – como beleza e feiura, bondade e maldade, divino e humano, imortalidade e mortalidade, sabedoria e ignorância –, um *daímon* concebido entre extremos, recurso (*póros*) e pobreza (*penía*), mas capaz de harmonizá-los e comportá-los em sua natureza:

Eis a razão por que o Amor [*Érōs*] nos surge como companheiro e servidor de Afrodite: concebido nas festas em honra do seu nascimento, é, por natureza, um apaixonado do Belo, pois que Afrodite é bela. Por outro lado, a condição de filho do Engenho e da Pobreza ditou-lhe o seu destino. Condenado a uma perpétua indigência, está longe do requinte e da beleza que a maior parte das pessoas nele imagina... Rude, miserável, descalço e

<sup>1</sup> Recorremos à tradução ao português de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (PLATÃO, 2016).

sem morada, estirado sempre por terra e sem nada que o cubra, é assim que dorme, ao relento, nos vãos das portas e dos caminhos: a natureza que herdou de sua mãe faz dele um inseparável companheiro da indigência. Do lado do pai, porém, o mesmo espírito ardiloso em busca do que é belo e bom, a mesma coragem, persistência e ousadia que fazem dele o caçador temível, sempre ocupado em tecer qualquer armadilha; sedento de saber e inventivo, passa a vida inteira a filosofar, este hábil feiticeiro, mago e também sofista! Deste modo, não é por natureza mortal nem imortal. No mesmo dia, tanto floresce e vive, segundo está senhor dos seus recursos, como morre para voltar à vida, graças à natureza do seu pai. Porém, os seus achados escapam-lhe continuamente das mãos, de tal sorte que nunca se encontra na indigência nem na riqueza: antes, num meio termo que é, de igual modo, entre sabedoria e ignorância (*Ban.*, 203c-e)<sup>2</sup>.

Assim relevam-se as características do impulso erótico: éros é um desejo que se desenvolve como uma carência fundamental inerente ao homem, que o mobiliza incessantemente em direção àquilo que não possui, mas almeja possuir: o belo e o bem, dos quais a posse traz felicidade. Enquanto carência fundamental, esse impulso nunca é completamente saciado, mas sempre se renova. Assim, ao alcançar determinado desejo, éros se direciona para outros objetos, conservando sua carência intrínseca e transpassando inúmeros graus de *ousía*, nos direcionando, analogamente à opinião correta (*orthè dóxa*), para busca do conhecimento.

Desse modo, “os seus achados escapam-lhe continuamente das mãos” (*Ban.*, 203e), uma vez que ao efetivarmos um desejo obrigatoriamente o transferimos para um outro objeto, posto que não podemos desejar o que já temos, “de tal sorte que [éros] nunca se encontra na indigência nem na riqueza” (*Ban.*, 203e).

Ao longo da ascese erótica de Diotima, essas características de éros são manifestas de forma muito clara: dirigidos pelo impulso erótico, os indivíduos continuamente estabelecem objetos de desejo que, quando alcançados, são gradativamente substituídos por outros objetos, de valores éticos e epistêmicos superiores. Como sede de saber que nunca é saciada e, portanto, que sempre se localiza entre a sabedoria e a ignorância, o impulso erótico impele o homem a percorrer os diversos graus da *scala amoris* em busca de novos conhecimentos, cada vez mais próximos das Formas, permanecendo “a filosofar por uma vida inteira” (*Ban.*, 203d).

Ao reconhecer a felicidade como a posse de coisas belas e boas (*Ban.*, 202c, 205a), Platão necessariamente conduz todo o agir humano em direção ao belo e ao bem, posto que a felicidade representa a aspiração máxima de todos os homens e constitui um fim em si mesmo (*Ban.*, 205a; *Lís.*, 207d). Logo, enquanto desejo que se manifesta como carência do belo e do bem, éros traduz o próprio desejo de felicidade e torna-se um impulso inerente a todos os indivíduos, condutor de todas as ações humanas<sup>3</sup>. No passo 205a-d do *Banquete*, Platão esclarece:

– “Porém, esta aspiração [*boúlésin*] e este amor [*érōta*] de que falamos, crês que seja comum a todos os homens e todos aspirem [*boúlesthai*] a possuir sempre as coisas boas, ou tens outra opinião?”

<sup>2</sup> Em *La théorie platonicienne de l'amour*, Léon Robin apresenta diferentes leituras sobre o mito do nascimento de éros, dentre as quais podemos destacar a de Plotino, cuja interpretação pretende decifrar o mito à luz de toda filosofia platônica: “En résumé, l'Amour existe du jour où Aphrodite, c'est à-dire l'Âme, est née elle-même: il provient de ce que, dans l'âme naissante, coexistent, en la personne de Poros, les Raisons dont il s'est enivré et, d'autre part, avec Pénia, l'indétermination et l'indigence, et enfin de ce que la réminiscence confuse des Raisons a fait éclore en elle cette activité qui tend vers le bien et dont le nom est amour. L'être qui résulte de cette union de l'irraisonnable et du désir indéterminé avec la simple émanation de la Raison (non Poros, mais sa semence), ne peut être parfait ni complet; il désire le bien, mais il ne le possède jamais, et il n'est jamais satisfait, parce qu'il a toujours en lui quelque chose de l'indétermination maternelle” (ROBIN, 1933. p. 106).

<sup>3</sup> Irving Singer chega a conclusões análogas: “Whatever anyone does, whatever he desires, whatever he strives for, Plato will always explain it as a direct or circuitous means of acquiring goodness. This being so, it would follow that all human activity is motivated by love” (SINGER, 1984. p. 54).

– “Isso mesmo”, confirmei, “é um sentimento comum a todos”.  
 – “Vejam então, Sócrates”, replicou, “por que não afirmamos então que todos os homens amam [*erân*]? Se é verdade que as mesmas coisas são sempre objeto de desejo [*erōsin*] por parte de todos [as coisas belas e boas], por que motivo dizemos de uns que amam [*erân*] e dos outros, não? [...] É que nós restringimos o sentido, chamamos *amor* [*érōtós*] apenas uma certa forma de amor [*érōta*], aplicando-lhe a designação do todo, enquanto, para outras formas, nos servimos de outros nomes. [...] de um modo geral, toda a forma de desejo [*epithymía*] ao bem e à felicidade é ‘esse amor [*érōs*] tão forte como em tudo enganador...’ Porém, de uns que o procuram por numerosas vias, como seja os negócios, a ginástica ou a filosofia, nem se diz que amam [*erân*] nem se lhes dá o nome de ‘amantes [*erastaí*]; só a outros, cujo interesse e zelo vai para uma forma específica de amor, se aplicam os termos próprios do todo: amor [*érōtá*], amar [*erân*], amantes [*erastaí*]” (*Ban.*, 205a-d).

Segundo Platão, toda manifestação de *boúlomai* e *epithymía* de bem é equivalente a éros e, na medida em que todos desejam o bem (*Rep.*, 438a, 505e; *Gorg.*, 468b)<sup>4</sup>, todos os indivíduos são erastas. No passo 205e, o filósofo ainda acrescenta que, ao contrário do que alegava o mito aristofânico das metades perdidas (*Ban.*, 189d et seq), não é possível estimarmos nada além do bem e da ausência do mal, “dado que aquilo que os homens amam [*erōsin*] de verdade não é outra coisa senão o bem” (*Ban.*, 206a). Desse parecer, cujo preceito delimita todo desejo humano ao “bem”<sup>5</sup>, infere-se que se nenhum homem pode desejar algo que não se assemelhe a um bem<sup>6</sup> e se éros é definido como desejo do belo e do bem (*Ban.*, 201a), todo desejo é, necessariamente, éros<sup>7</sup>.

Nesse sentido, “negócios”, “ginástica” ou “filosofia” representam, para cada indivíduo e em cada busca particular por satisfação e felicidade, esse objeto de amor universal a que chamamos

<sup>4</sup> No *Lísis*, esse bem é identificado como o “primeiro amigo/amado” (*prōton philon*), objetivo final em vista do qual os homens desejam todas as demais coisas: “a medicina, afirmamos nós, é um amigo em vista da saúde. [...] Sendo assim, a saúde também não é um amigo? [...] Se é um amigo, então é em vista de algo. [...] Certamente em vista de algo amigo, seguindo o raciocínio com o qual concordamos previamente. [...] Então também esse será amigo, por sua vez, em vista de um amigo, não é? [...] Acaso não é necessário que renunciemos a esse caminho e encontremos algum princípio que não mais recaia sobre um outro amigo, mas remeta àquilo que é o primeiro amigo em vista do qual, afirmamos nós, todas as outras coisas são amigas? [...] É isto o que quero dizer: temo que todas as demais coisas que dissemos serem amigas em vista dele, estejam nos iludindo, como se fossem apenas simulacros, e que seja aquele primeiro amigo o que é verdadeiramente amigo” (*Lís.*, 219c-d), tradução ao português de Helena Andrade Maronna (Dissertação de Mestrado, 2015). Em *Plato II*, Friedlander observa que o diálogo *Lísis* procura, sem sucesso, antecipar a identificação de *philia* com o desejo do bem, realizada de forma satisfatória apenas posteriormente, por meio de éros, no *Banquete* (Cf. FRIEDLANDER, 1964. p. 101-104).

<sup>5</sup> Em consonância com nossa interpretação, María Fierro escreve: “Este argumento permite una extensión y transformación del éros en al menos dos sentidos respecto de su significación habitual: por un lado, hay una ampliación de los sujetos de deseo: el éros comprende a todos los seres humanos y no únicamente a los enamorados en el sentido corriente; por el otro, hay una redefinición del objeto: el éros está dirigido no a una persona bella en particular, sino a lo bueno en general, que pasa a ser lo que absorbe el interés de la vida de cada persona” (FIERRO, 2008, p. 27).

<sup>6</sup> Embora todo desejo seja necessariamente desejo do bem, nada garante que o “bem” almejado por um indivíduo seja verdadeiro, pois a ignorância, a desmedida e os conflitos entre as partes da alma podem gerar equívocos. Contudo, ainda que esse bem seja apenas aparente – portanto, mal –, ele só é desejado graças a essa incorreta identificação com a ideia de bem. Nos passos 505d-506a da *República*, Platão discorre sobre essa dificuldade humana em compreender claramente o verdadeiro bem: “aquele bem, que toda a alma procura, e por causa do qual faz tudo, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de apreender ao certo o que é, nem de se apoiar numa crença sólida, como relativamente a outras coisas, motivos por que perde também as outras, no caso de lhe poderem ser úteis” (*Rep.*, 505d-506a). Adotamos a tradução ao português de Maria Helena da Rocha Pereira (PLATÃO, 2014). Em *A homossexualidade na Grécia Antiga*, Dover escreve: “A causa última, em direção à qual toda explicação racional se dirige, é o próprio Bem. Enquanto forma, é o objetivo perseguido pela razão, enquanto bem é o objeto último de todo desejo. Assim, percebê-lo é amá-lo e desejá-lo, enquanto o erro nos torna cegos para com o Bem” (DOVER, 2007. p. 222). Em “Facultés et parties de l’âme chez Platon”, Sylvain Delcomminette esclarece: “en tant que pur et simple désir, tout désir est désir du bien, mais en tant que tel désir particulier, il est désir de tel objet particulier; et c’est seulement à ce second niveau que surgit la possibilité de conflits, car le bien ne nous apparaît pas toujours de la même manière, non seulement parce qu’il se manifeste différemment dans des circonstances différentes, mais aussi et surtout parce que nous sommes incapables de saisir suffisamment ce qu’il est et d’avoir une conviction ferme à son égard (Cf. VI, 505 e2-4)” (DELCOMMINETTE, 2008. p. 11).

<sup>7</sup> Hyland defende uma tese contrária, procurando efetuar uma distinção entre *érōs*, *epithymía*, *boúlesthai* e *philia*. Vide: (HYLAND, 1968). Bury (1909, p. xxxvi), por outro lado, também admite que *érōs* e *tò epithymoûn* mostram-se equivalentes.

de “bem”. A ascese erótica de Diotima amplia ainda mais essa variedade de objetos para os quais éros se direciona à procura do bem, conduzindo o erasta pelo “reto caminho” da beleza sensível à inteligível através do amor aos corpos, almas, ocupações, normas e conhecimentos (*Ban.*, 210a-d, 211b-d).

Os variados objetos de amor que compõem o “vasto oceano do belo” (*Ban.*, 210d) apresentado por Diotima pertencem a classes distintas – corpórea, espiritual, moral, cultural, intelectual –, que também exigem modos de captação e operações cognitivas distintas e, conseqüentemente, afetam e são desejadas por partes distintas da alma humana. Logo, éros não atua apenas em um elemento da alma, mas manifesta-se em todos os seus componentes, perpassando as mais variadas esferas da vida humana, tais como a ética, a política, a epistemologia e a metafísica.

A teoria de éros desenvolve, assim, um princípio filosófico fundamental para a compreensão da filosofia de Platão, sobretudo no que se refere à sua concepção psicológica, na qual éros não é apresentado somente como um impulso inerente a todos os homens, mas também como uma *dýnamis* atuante em todos os elementos da alma humana.

## Éros e a tripartição da alma na *República*

Essa concepção antropológica desenvolvida no *Banquete*, em que o amor e o desejo ocupam um lugar primordial, também pode ser encontrada na *República*, na qual Platão, partindo da observação das motivações psíquicas conflitantes dos indivíduos, apresenta a sua tese da tripartição da alma.

O ponto de partida utilizado pelo filósofo para postular a existência de três elementos na alma humana é o princípio de não contradição, pelo qual se designa que uma mesma coisa não pode, ao mesmo tempo e em relação a um mesmo objeto, realizar e sofrer efeitos contrários (*Rep.*, 436b). Logo, se conseguimos identificar essas motivações psíquicas conflitantes, podemos concluir que a alma humana possui elementos distintos (*Rep.*, 436b-c).

Diante disso, Platão divide a alma humana em três diferentes partes (*mére*), determinando que todos os indivíduos são constituídos por três categorias psíquicas fundamentais, que esgotam todas as suas tendências psicológicas e das quais advêm todas as motivações das ações humanas: 1) um elemento de ordem concupiscível (*epithymetikon*) e irracional (*alogiston*), pelo qual desejamos (*epithymoumen*) e somos impelidos em direção à satisfação de prazeres de ordem corpórea, relativos à alimentação e à geração; 2) um elemento de ordem racional (*logistikon*) e calculativa, pelo qual compreendemos (*manthanomen*) e governamos a alma, visando ao domínio do desejos concupiscíveis; 3) um elemento irascível (*thymoeidés*)<sup>8</sup>, pelo qual nos encolerizamos (*thymoumetha*), nos indignamos e nutrimos desejo de honra e coragem, auxiliando a razão “quando há luta na alma” (*Rep.*, 440e).

No livro IX, Platão esclarece que cada um desses elementos constituintes da alma é movido por um determinado tipo de desejo, próprio de sua natureza: “se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer [*hēdonai*], cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos [*epithymiai*] e os poderes [*arkhai*]” (*Rep.*, 580d)<sup>9</sup>. Desse modo,

<sup>8</sup> No passo 441a-c da *República*, Platão desenvolve três justificativas para sustentar que o elemento irascível se distingue do racional, podendo ser verificado em seres desprovidos de razão: 1) mesmo as crianças que ainda não desenvolveram suas racionalidades sentem, além dos desejos concupiscíveis, cólera (*Rep.*, 441a-b); 2) os animais possuem cólera, apesar de não possuírem racionalidade (*Rep.*, 441b); 3) os indivíduos podem se encolerizar sem razão, como exemplifica o verso XX. 17 da *Odisseia*, no qual Odisseu, por meio da racionalidade, repreende o seu coração encolerizado (*Rep.*, 441b-c).

<sup>9</sup> Em sua introdução à tradução dos passos 576b-588a da *República*, Cornford afirma: “It appears here, more clearly than elsewhere, that each part of the soul has its characteristic desire, and that desires are defined by differences in their objects. This fits in with

embora Platão empregue a palavra *epithymetikon* para se referir ao elemento concupiscível da alma, sintetizado pelo desejo de comida, bebida e sexo – o que poderia levar um leitor menos atento a compreender que o desejo, aqui, representa apenas os apetites corpóreos –, a *epithymia* é um desejo comum a todos os outros elementos constituintes da *psykhé* humana.

No passo 580d-e, Platão ainda esclarece o porquê do emprego de *epithymetikon* para designar o elemento responsável pelas paixões corpóreas:

Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se encoleriza; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámo-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor [*afrodísia*] e a tudo quanto o acompanha (*Rep.*, 580d-e).

É a ausência de um único termo que comporte a variedade de formas apresentadas pelo terceiro elemento da alma humana que compele o filósofo a nomeá-lo pela sua característica mais proeminente, “devido à violência [*sfordrotêta*] dos desejos” relativos ao corpóreo. Torna-se claro, portanto, que a *epithymia* não é um desejo específico do elemento anímico referente às paixões e prazeres de natureza física, mas pode ser definida como todo e qualquer desejo por um determinado objeto amado<sup>10</sup>.

Para o filósofo, cada elemento da alma é impelido à satisfação dos desejos que lhe são próprios e, nesse sentido, todo conflito motivacional, no qual sofremos um impulso que nos ordena (*keleûon*) para um determinado objeto e, ao mesmo tempo, uma aversão que nos impede (*kolûon*) de agir, é constituído por um conflito entre desejos distintos, derivados de diferentes partes da alma<sup>11</sup>.

Nesse sentido, essas três categorias psíquicas fundamentais da natureza humana, pelas quais os indivíduos direcionam suas diferentes motivações, atendem a um mesmo e único fundamento, uma vez que todas as suas manifestações podem ser compreendidas como disposições advindas do âmbito primitivo do desejo, que, como vimos no *Banquete*, constitui uma expressão dessa sede de bem nomeada de éros.

Desse modo, enquanto as motivações referentes ao elemento concupiscível visam à consecução dos desejos de natureza corpórea, as motivações referentes ao elemento racional visam à realização dos desejos de natureza intelectual e as motivações referentes ao elemento irascível visam à efetivação dos desejos de natureza colérica.

O desejo erótico configura-se, assim, como um elemento originário da alma humana, do qual advêm as múltiplas e distintas motivações do homem e ao qual todos os movimentos

---

the suggestion at 485 D that desire is a single fund of energy which can be turned from one object to another like a stream diverted into another bed” (CORNFORD, 1950. p. 69).

<sup>10</sup> “No Livro I [da *República*] em 328d, Céfalos declara que à medida que a idade avança os prazeres do corpo diminuem e aumentam na mesma proporção os desejos e os prazeres pelos discursos (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμῖαι τε καὶ ἡδοναί), aqui a ἐπιθυμία não é um desejo apenas pelos prazeres corporais, mas também pelos discursos, conversas etc. Em 338a, Sócrates declara que Trasímaco ao querer discursar sobre a justiça estava desejoso de ser estimado, honrado (καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερόδς μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἴν' εὐδοκιμήσειεν) – sabemos que a estima, a honra e a vitória são os objetos de desejo do elemento irascível; também em 586d fala-se da ἐπιθυμία do amante do lucro e da vitória. E por fim, em 475b, a ἐπιθυμία está ligada ao desejo pela sabedoria: ‘por conseguinte, dizemos que o filósofo deseja ardentemente a sabedoria’ (οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι). Portanto, não é pela ἐπιθυμία que identificamos e determinamos o elemento apetitivo e, por conseguinte, o diferenciamos dos outros elementos” (SILVA, 2012. p. 46-47).

<sup>11</sup> Se, por um lado, o princípio de não contradição impossibilita um indivíduo de sentir um desejo de fazer  $[x \wedge \sim x]$ , por outro, nada impede que esse indivíduo sinta, ao mesmo tempo, um desejo de fazer  $x$  e um desejo de fazer  $\sim x$ , posto que esses desejos se derivam de diferentes elementos da alma humana (Cf. ZINGANO in VÁSQUEZ, 2008. p. 66). Os conflitos motivacionais entre desejos obedecem à tripartição da alma e, portanto, podem ser resumidos a 1) desejo racional contra desejo concupiscível; 2) desejo racional contra desejo irascível; e 3) desejo irascível contra desejo concupiscível.



anímicos visam satisfazer, em uma relação de posterioridade. É éros que, diante da natureza tripartite do homem, movimentada cada elemento da alma humana “quando somos impulsivados [*hormésōmen*]” (*Rep.*, 436a-b) a executar qualquer ação, de acordo com seus diferentes objetos de desejo, na qualidade de princípio unificador dos registros pulsionais psíquicos.

Assim, todas as ações e motivações humanas, por mais diversificadas que sejam, possuem uma fonte comum: o desejo erótico. Independentemente do seu grau de elevação, toda aspiração representa esse desejo fundamental de apreensão do bem, manifesto em inúmeros objetos e classes. No elemento concupiscível, por exemplo, o bem se confunde com os prazeres relativos à alimentação e à geração e o impulso erótico se manifesta como desejo de comida, bebida, sexo e tudo mais desse gênero. Já no elemento racional, o bem se vincula ao conhecimento e à virtude e o impulso erótico se manifesta como desejo de sabedoria, verdade, ordem, justiça, aprendizagem e demais atividades de aperfeiçoamento humano. No elemento irascível, enfim, o bem se apresenta na forma de ânimo e coragem e o impulso erótico se manifesta como desejo de honra, vitória, grandeza e fama.

Na *República*, o conceito de *epithymía* adquire a mesma amplitude semântica e variedade de objetos atribuídos a éros no *Banquete*, direcionando-se aos mais distintos campos de extensão, na qualidade de impulso primário de todas as ações humanas, que, a partir da postulação da tripartição da alma, buscam realizar três gêneros específicos de satisfação, de acordo com cada uma dessas partes.

## Considerações finais

Através das informações colhidas nos diálogos abordados podemos verificar uma concordância entre as teses sobre o desejo desenvolvidas na *República* e a teoria de éros apresentada no *Banquete*, a partir das quais a associação nos permite concluir que éros não é apenas mais um dos elementos constituintes da configuração psíquica do homem, mas representa uma *dýnamis* originária e determinante da natureza humana, como aquilo que há nela de mais arcaico e visceral<sup>12</sup>.

Enquanto impulso originário, éros não age em um campo específico da alma humana, mas perpassa todos os domínios de nossa constituição psíquica, influenciando todos os seus elementos e nos mobilizando em direção aos mais variados objetos de desejo, na medida em que possui uma grande multiplicidade de bens para o qual se direciona, em sua diversidade de manifestações.

O desejo erótico não é meramente acidental, causal ou secundário, mas um componente primário da alma humana, do qual se originam todas as demais demandas particulares que mobilizam o homem. Por conseguinte, o amor não “surge” diante da visão da beleza do objeto amado, mas apenas redireciona-se para ele, uma vez que a alma já é nativamente detentora dessa força erótica primordial.

Através da teoria de éros, na qual todas as formas de *epithymía* encontram-se sintetizadas, a alma humana não é apenas automovente (*Fedr.*, 245c-246a; *Sof.*, 248e-249c; *Leis*, 896a, 897a), mas também é essencialmente autoerótica<sup>13</sup> e, como tal, determinada a percorrer conti-

<sup>12</sup> Em *Eros – demone mediatore*, Giovanni Reale (2000, p. 179) escreve: “nel *Fedro* Eros e anima sono strettamente connessi: Eros è la connotazione o funzione che caratterizza l’anima più di ogni altra”.

<sup>13</sup> A tese da natureza autoerótica da alma humana – que reflete a natureza autoerótica da própria vida – encontra-se apoiada na tese da natureza automovente da alma, na medida em que a negação desse autoerotismo de nossas paixões implicaria no reconhecimento de que toda paixão amorosa seria provocada e justificada pela ação de um objeto externo, contradizendo essa teoria da natureza automovente da alma. Vide: (SANTOS, 2016, p. 1-12).

nuamente o caminho da beleza, encontrando o sentido de sua existência na busca pelo bem<sup>14</sup> e instituindo essa busca como um modo de vida.

## Referências

BURY, R G. Introduction. In: *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary by Robert Greeg Bury. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1909. p. vii-lxxi.

CORNFORD, F. M. The Republic of Plato. In: MELDEN, A. I. (Ed.). *Ethical Theories*. New York: Prentice Hall Inc., 1950. p. 20-80.

DELCOMMINETTE, S. Facultés et parties de l'âme chez Platon. *The electronic Journal of the International Plato Society*, n. 8, 2008, p. 1-39.

DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução de Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

FIERRO, M. A. La teoría platónica del éros en la República. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, Cidade do México, v. 53, n. 60, mai./2008, p. 21-52.

FIERRO, M. A. *Plato's theory of desire in the Symposium and Republic*. 2003. Doctoral thesis, University of Durham, 2003.

FRIEDLANDER, P. *Plato II. Translation of Hans Meyerhoff*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

HYLAND, D. Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato. *Phronesis*, v. 13, n. 1, 1968, p. 32-46.

KOSMAN, A. Platonic Love. In: WERKMEISTER, W. H. (Ed.). *Facets of Plato's Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1976. p. 53-69.

MARONNA, H. A. *Lísis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas*. 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco Juvino Maia Jr. e José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

<sup>14</sup> Ao discorrer sobre os passos 205b-d do *Banquete*, María Fierro também constata esse projeto de vida: "Lo bueno cumple aquí una función análoga a lo que sería el fin último de nuestra vida – en forma similar al próton phílon del Lisis (219c7-5; 220b17) –, siendo más precisamente en este contexto lo que constituye el foco de nuestro anhelo" (FIERRO, *op. cit.*, p. 29). Vide também: (FIERRO, 2003).



- PLATO. *Platonis Opera*. Texto estabelecido por John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. t. II.
- PLATÃO. *Primeiro e Segundo Alcebiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.
- REALE, G. *Eros - dèmone mediatore: Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 2000.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933.
- SANTOS, J. G. T. A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista. *Revista Reflexões*, Fortaleza, v. 5, n. 9, jul./dez. 2016, p. 1-12.
- SILVA, J. W. da. *A tripartição da alma na república de Platão*. 2011. 138 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SINGER, I. Platonic Eros. *In: The nature of love: 1, Plato to Luther. 2. ed.* Chicago: The University of Chicago Press, 1984. p. 47-87.
- ZINGANO, M. Paideia, virtud intelectual y virtud moral en la Antigüedad. *In: VÁSQUEZ, G. H. (Ed.). Filosofía de la educación*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 55-76.

---

#### Sobre a autora

##### Jéssyca de Aragão Freitas

Pós-doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGFil/ UECE). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestra, bacharela e licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Licencianda em História pela mesma Universidade. É integrante do GENi: Grupo de Estudos Nietzsche (UECE) e do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga (UFC).

Recebido em: 31/03/2024  
Aprovado em: 13/04/2024

Received: 31/03/2024  
Approved: 13/04/2024