

## O AMOR COMO ESTADO DA ALMA (PÁTHOS) EM PLOTINO<sup>1</sup>

Loraine Oliveira \*

OLIVEIRA, L. (2013). O amor como estado da alma (*páthos*) em Plotino. *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 85-94.

**RESUMO:** Este estudo objetiva analisar o primeiro capítulo do tratado III, 5 [50], Sobre o amor, no qual Plotino discorre acerca do amor entendido como estado da alma (*páthos*). O amor estado da alma é característico do vivente, ou seja, o composto alma e corpo, e portanto, é o amor do homem no mundo sensível. Apresenta-se sob duas formas, puro e misto. O primeiro é aquele que deseja a beleza, o segundo deseja a beleza e a eternidade. Ao explicar cada uma das formas deste amor, Plotino envereda por temas fundamentais à sua filosofia, tais como o belo, a contemplação, além da própria definição de homem.

**PALAVRAS-CHAVE:** amor puro, amor misto, alma, belo, eternidade.

**ABSTRACT:** This article aims at analyzing the first chapter of Plotinus' treatise III, 5 [50], On Eros, in which he discusses love as a state of the soul (*páthos*). Love as a state of the soul is a characteristic of the living being, that is, of the composite of soul and body, being therefore man's love in the sensible world. Love is presented in two forms: pure and mixed. The first one is the love which desires beauty; the second one desires beauty and eternity. In explaining these forms, Plotinus deals with fundamental themes of his philosophy, such as beauty, contemplation, and the very definition of man.

**KEY-WORDS:** pure love, mixed love, soul, beauty, eternity.

\* Professora do

Departamento de Filosofia –  
Universidade de Brasília.

1. O presente estudo foi realizado por ocasião de um proveitoso *Séjour de Recherche* na *Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique*, à qual expresse meus sinceros agradecimentos.

2. Segue-se aqui a tradução proposta por Hadot para o vocábulo *páthos*, uma vez que a expressão "estado da alma" designa com maior precisão o significado do termo neste contexto, haja vista que Plotino refere-se menos à paixão, isto é, ao sentimento propriamente dito, ou à emoção do que à modificação da alma que o sentimento ou a emoção representam (HADOT, in: PLOTIN, 1990, p. 97, n. 4).

A transliteração dos termos gregos segue as normas da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC).

Este estudo propõe-se ao exame do primeiro capítulo do tratado *Sobre o Amor*, III, 5 [50], no qual Plotino discorre acerca do amor entendido como estado de alma (*páthos*)<sup>2</sup>. Efetivamente, este capítulo pode ser dividido tematicamente em duas partes: a primeira, metodológica, na qual são apresentados os aspectos sob os quais o tema do amor é tratado, assim como o método investigativo propriamente dito. A segunda parte, epistemológica, versa sobre o amor como estado da alma. Por sua vez, esta parte pode ser subdividida em duas outras: uma introdutória, na qual Plotino parte de quatro argumentos de origem platônica, a fim de demonstrar que o amor se funda na relação entre a alma e a beleza em si. Uma vez estabelecida a relação entre o amor, a alma e a beleza, vem a segunda parte, na qual ele discorre acerca do amor puro e do amor misto, mostrando que o amor entendido como estado da alma pode ter parte não somente com a beleza, mas também com o desejo de eternizar-se tanto quanto é possível a um mortal. Nesta segunda parte ele também aborda o tema do desvio amoroso. Seguindo linearmente os passos do capítulo, discorre-se aqui sobre o método, a seguir apresenta-se a relação do amor com a beleza, e por fim, a tese do amor puro e do amor misto.

## 1. O amor e a filosofia.

No primeiro capítulo, após interrogar se o amor é um deus, um *daímon*, ou um estado da alma, Plotino reformula a questão nos seguintes termos: há, por um lado, um amor que é deus ou *daímon*, e por outro lado, um amor que é também (*kaí*) estado da alma (III, 5 [50], 1, 2-3)<sup>3</sup>? Parece tratar-se de três tipos de Eros, e não necessariamente de três níveis do mesmo Eros. Donde se compreende a extensão da questão seguinte: qual é a natureza de cada um? Para seguir a investigação, Plotino propõe percorrer (*epiéntas*) as especulações (*epinoías*) dos homens, especialmente o que se disse acerca disso na filosofia, e acima de tudo, interpretar o divino Platão, que muito escreveu sobre o amor em muitas passagens das suas obras (III, 5 [50], 1, 3-7).

Para Plotino, que sempre se posiciona como exegeta dos antigos e bem aventurados filósofos, mormente de Platão, o tema do amor afigura-se de grande importância<sup>4</sup>. De fato, as questões concernentes à natureza, à origem e à potência do amor eram primordiais para Platão: apresentadas no coração da reflexão filosófica, elas põem em jogo o caminho e a definição do filósofo (FLAMMAND, *in*: PLOTIN, 2009, p. 410). Mas a exegese de Plotino, combinando elementos de um diálogo e de outro, e os justapondo sobre um fundo filosófico próprio, resulta em uma teoria do amor bastante original, a despeito do julgamento que o próprio Plotino faz do seu trabalho. Nas *Enéadas*, a figura de Eros se relaciona aos temas da conversão da alma humana, da Alma e do Intelecto, ou seja, às relações epistróficas entre as três hipóstatas. Eros perfaz, portanto, uma trajetória inédita.

Mas, retornando ao primeiro capítulo do tratado, Plotino apresenta o método que seguirá. Estando em questão a natureza do amor, mais vale investigar “através da filosofia” (*dia philosophías* – III, 5 [50] 1, 6), expressão que reaparece mais adiante no capítulo (linha 16), designando exatamente a busca pelo princípio (*arché*) de cada um dos tipos de desejo pela beleza, no caso, o puro e o desviado, o que Plotino leva a cabo a partir de argumentos platônicos, conforme será visto. Deste modo, o tipo de investigação filosófica proposta por Plotino, parece fazer eco à ideia aristotélica de que

a metafísica é a busca pelo princípio das coisas, mas também ao método do Estagirita, que, como é consabido, partia das opiniões comuns, passando pelas teorias filosóficas e chegando, finalmente nas suas próprias formulações acerca da questão. A expressão “através da filosofia” parece apenas afinar o método inicialmente exposto por Plotino, o qual consiste em investigar a natureza dos três tipos de Eros através especialmente das doutrinas platônicas acerca do amor, que, segundo seu modo de ver, referem-se ao princípio, vale dizer, à origem. Hadot (*in*: PLOTIN, 1990, n. 17, p. 100) notou que *philosophía* aqui representa uma maneira de pensar que situa o desejo amoroso na perspectiva da teoria do belo em si.

Efetivamente, deus, *daímon* ou estado de alma, são predicados que Platão atribuiu ao amor. Como de costume, Plotino está aludindo ao mesmo tempo a mais de um diálogo platônico. Eros é um deus, filho de Afrodite, em Fedro, 242 d; um *daímon*, filho de Poros e Penía, em *Banquete*, 202 d; finalmente, um estado de alma, em Fedro, 252 b. Plotino estabelecerá, ao longo do tratado III, 5 [50], uma hierarquia dos diferentes tipos de amor. Como ele argumenta? O amor é definido como estado de alma, podendo ser amor puro, que é o amor voltado somente para a beleza. Ou amor misto, voltado para a beleza e para a vontade de se eternizar. E desviado, quando o amor se volta apenas para prazeres físicos. Estes três aspectos do estado de alma se relacionam ao corpo. O amor estado de alma é acidental e corresponde à maneira como o desejo pela beleza manifesta-se na alma entravada pela matéria. Eros *daímon* remete às almas racionais, ou à alma do todo, ainda em contato com a matéria, mas mais distanciado dela. Eros deus liga-se à alma superior, que contempla eternamente o Intelecto, e está liberta da matéria sensível, graças à força de atração que o Intelecto exerce sobre ela (LACROSSE, 1994, p. 33). Ou seja, o fato do amor na alma humana definir-se como um estado, não exclui o fato dele ser também uma substância. Dito de outro modo, se o amor não se volta para as coisas meramente corporais, então ele pode ser um deus ou um *daímon*, de acordo com a dignidade da alma. Nestes casos, o amor é uma

3. Aqui se encontra uma divergência nas traduções propostas por Wolters e Hadot. Para o primeiro, *kaí* permite considerar Eros como divindade e estado da alma (WOLTERS, 1972, p. 2). Para o segundo, *kaí* tem um valor limitativo. Por conseguinte, ele sugere que se trata de saber se há um amor substancial (deus ou *daímon*) e um amor somente acidental (HADOT, *in*: PLOTIN, 1990, p. 98; p. 148).

4. Sobre o tema da exegese nas *Enéadas* consultar OLIVEIRA, 2007.

5. Platão joga com dois opostos paralelos: *philosóphous* e *philodóxous*, que Pereira, na sua tradução lusófona, decompõe e traduz por “amigos da sabedoria” e “amigos da opinião” a fim de manter o paralelismo.

realidade substancial.

É mister ainda observar que tal maneira de formular a questão é muito frequente em Plotino: ele trata de mostrar que as contradições que se podem encontrar entre os diálogos platônicos são apenas aparentes; no caso em questão, elas são suprimidas quando se distinguem os níveis hierárquicos nos quais o amor se manifesta (HADOT, 1981-1982, p. 309; RIST, p. 57 *sq.*). De fato, Plotino concilia as aparentes dissonâncias que encontra em Platão postulando que o amor pode ser simultaneamente um deus *ou* um *daímon* e um estado de alma.

## 2. O amor e o belo.

A primeira afirmação que serve para definir o amor entendido como estado da alma é: *o amor é desejo de algo belo*. Este desejo é de duas classes, explica Plotino: pode pertencer aos homens temperantes, que são atraídos pela beleza em si, ou pode se concluir em algo torpe, que caracteriza o amor desviado (III, 5 [50], 10-15). Assim, Plotino apresenta, nas linhas seguintes a tese filosófica de base: o amor se funda sobre uma relação entre a alma e a beleza em si. Esta tese parte do pressuposto que o princípio do amor, isto é, o belo, é inato nas almas. Plotino recorre a quatro argumentos para demonstrá-lo: 1) a alma deseja o belo em si; 2) a alma reconhece o belo; 3) a alma é aparentada (*syngenés*) com o belo e, finalmente, 4) a alma tem uma compreensão não-racional (*álogon sýnesin*) da sua afinidade com o belo (III, 5 [50], 17-18). Esta tese, que Plotino apresenta dia *philosophías* (linha 16), remete a argumentos de origem platônica:

**Argumento 1:** O primeiro argumento assegura que a alma deseja o belo em si. A expressão “belo em si” (*autó kalón*) é de origem platônica: dela se encontram ocorrências, por exemplo, na *República*, notadamente no livro V, onde se está estabelecendo a distinção entre os amantes das artes, os amantes do espetáculo e os homens de ação, por um lado, que apreciam as belezas sensíveis, mas cuja alma não é capaz de amar a natureza do belo em si e, por outro lado, os filósofos. Platão afirma que são raros aqueles que conseguem se elevar até o belo em si e contemplar sua essência (*Rep.*, 476 a). A sequência

do livro V, em grandes linhas, é dedicada a estabelecer a distinção entre opinião e conhecimento. Por conseguinte, ao final do livro V conclui-se que aqueles que se elevam até a contemplação das coisas em si e sempre idênticas a si mesmas possuem o conhecimento de tais coisas, e não apenas opinião (*Rep.*, 479 e). Chamam-se pois *philósophos* e não *philodóxos* aqueles que conhecem a essência das coisas (*Rep.*, 480 a)<sup>5</sup>.

**Argumento 2:** Quanto ao segundo argumento, a alma reconhece o belo em si, pode-se estabelecer um paralelo com o Fedro, a partir de 250 b, quando Platão fala sobre lembrar dos modelos inteligíveis, tais como a justiça, a sabedoria e a beleza, a partir de imagens sensíveis. A beleza, por ser visível, é dentre os modelos o que podemos apreender com o mais claro dos nossos sentidos, a visão. O belo tem, por conseguinte, o privilégio de ser o modelo ideal que mais brilha diante dos olhos, e é o mais digno de ser amado.

**Argumento 3:** Quanto ao terceiro argumento, do parentesco da alma com o belo, pode-se mais uma vez aludir à *República*, precisamente a uma breve passagem do livro X. A questão em tese, nesta passagem, é que, para saber o que a alma é na verdade, não se deve olhá-la deteriorada pela união com o corpo, pois neste caso se encontra em um estado comparável ao de Glauco coberto de algas e conchas, isto é, irreconhecível. Deve-se, sim, mirar em direção ao seu amor pela sabedoria, pelo conhecimento dos objetos com que entra em contato, uma vez que é aparentada com o divino, o imortal e o eterno (*Rep.*, 611 e). Plotino refere-se a tal parentesco em I, 1 [53] 12, 16, justamente uma alusão ao mito de Glauco. Efetivamente, este parentesco secreto que une a alma a algo belo é a causa da sedução que este algo exerce sobre a alma; donde a simpatia que a alma experimenta por este objeto de amor (KRAKOWSKI, 1929, p. 150).

**Argumento 4:** O quarto argumento afirma que a alma possui uma compreensão não-racional da sua afinidade com o belo em si uma vez que ele lhe é inato. O que significa isto? Conforme Hadot (*in*: PLOTIN, 1990, p. 150) a palavra *sýnesis* significa intuição, apreensão imediata. Completada pelo termo *álogos* não significa irracional, mas não-racional

no sentido de anterior ao raciocínio. *Sýnesis* parece designar um modo de conhecimento que corresponde a uma síntese (*synthesis*) das informações, isto é, a um pôr junto. Segundo Violette (1994, p. 223) *sýnesis* pertence ao grupo de termos que podem significar consciência em Plotino, mas com efeito, *sýnesis* significa compreensão, designando mais propriamente um modo de conhecimento, do que uma forma de consciência. Não se relaciona ao intelecto, mas à sensação<sup>6</sup>. De modo que, em suma, trata-se de algo imediato, no sentido em que a ao ver o belo, a alma compreende sem raciocinar que possui uma afinidade com ele, e se reconhece como bela. Em outros termos, se a alma não fosse aparentada com o belo, não teria este “sentimento instintivo” de afinidade; mais ainda, eliminando esta causa do amor, não seria possível explicar sua origem (KRAKOWSKI, 1929, p. 150).

É mister observar que nestas passagens de Platão está em questão a capacidade de conhecer da alma. Plotino, quando elabora os argumentos que sustentam a tese de que o amor se funda sobre uma relação entre a alma e a beleza em si, parece ter em mente a teoria platônica de que há modelos inteligíveis e imagens sensíveis. O belo em si é um destes modelos, enquanto as artes e espetáculos, por exemplo, são imagens sensíveis da beleza. Há homens capazes de admirar as belezas sensíveis, mas incapazes de ir além e contemplar a beleza em si. Estes homens não conhecem as coisas, pois não contemplam sua essência. Podem ser chamados, pois, de *philodóxos*, pois têm apenas opiniões sobre as coisas. Existem, porém, outros homens, ainda que raros, capazes de contemplar a beleza em si, e por extensão, a essência das coisas. Estes são os que realmente conhecem. Trata-se dos filósofos. Ora, se eles conhecem, se sua alma é capaz de contemplar os modelos ideais, é porque a alma é aparentada com tais modelos. Para conhecer o que provém do inteligível, é necessário olhar em direção a ele, e não fixar os olhos no sensível. De todos os modelos inteligíveis, o belo é o que mais se manifesta visivelmente<sup>7</sup>, donde talvez outra tese platônica, de que reconhecer a beleza é o primeiro degrau rumo à contemplação do inteligível.

Nas próximas linhas do capítulo, Plotino discorre acerca da relação entre a natureza e o

belo, mostrando que tanto a natureza como a alma tendem ao belo (III, 5 [50] 1, 19-24)<sup>8</sup>. Hadot (in: PLOTIN, 1990, p. 152) considera estas linhas um parêntese que fratura a sequência do raciocínio, sendo, de algum modo apenas um comentário a uma breve passagem do *Banquete*, 206 d, já do final do diálogo, que diz haver discordância (*anámoston*) entre o que é feio e o que é divino. Para compreender o que ela significa e também antecipar o que o próprio Plotino vai dizer a seguir, é mister mencionar o que é dito pouco antes no *Banquete*: Diotima explica a Sócrates que o amor é o desejo de possuir sempre o que é bom<sup>9</sup>, e que a ação posta em prática com o intuito de atingir tal fim é a procriação na beleza (*tókos en kalôî*), seja segundo o corpo ou segundo a alma. De fato, precisa Diotima, todos os homens são fecundos segundo o corpo e segundo a alma. Ao atingir uma certa idade, a natureza humana sente desejo de engendrar (*tiktein*), mas ela só pode engendrar na beleza. Diotima então assevera que a procriação decorrente da união entre um homem e uma mulher tem algo de divino; no animal mortal, é imortal a fecundidade e a geração (*Banquete*, 206 c). Nestas linhas percebe-se que, sutilmente, é tecida uma relação entre o amor e a produção no belo. Em outros termos, se pode dizer que o amor é algo produtivo, tanto em nível psíquico, como físico. Pelo menos em nível físico, esta potência produtiva se manifesta naturalmente nos homens, em uma certa idade. O amor físico, que conduz ao desejo de procriar, manifesta o desejo de se imortalizar. Em outros termos, o amor é o desejo de produzir na beleza, seja segundo o corpo ou segundo a alma, e deste modo, se tornar imortal tanto quanto possível a um ser mortal. Donde a conclusão: o amor tem por escopo possuir o bom perpetuamente. Mas isto não pode ocorrer na discordância. Há discordância entre o que é divino, isto é, inteligível, e o que é feio, isto é, desprovido da forma do belo, ou seja, algo que não tem relação com o inteligível. O sentido geral da passagem parece ser, por conseguinte, que o verdadeiro objetivo do amor está para além das coisas sensíveis, e esta é uma chave para compreender os passos seguintes do *Banquete*<sup>10</sup>.

Plotino ao aludir à discordância entre o feio e a natureza, parece reinseri-la no contexto do

6. Segundo Brisson (in: PLOTIN, 2005, p. 40) na alma sensitiva existe uma potência de percepção interna que toma consciência dos desejos, e anuncia as afecções. Esta potência algumas vezes é qualificada de “consciência” (*synaisthesis*). Além disso, o termo *parakolouthesis* (atenção) indica um conhecimento que acompanha cada uma das operações implicadas no mecanismo da sensação. A estes termos, associa-se *synesis* (compreensão), que designa uma visão de conjunto do processo, aparentado ao que recobre a noção de consciência. Sobre o tema da consciência, o leitor pode se remeter ao artigo de Bernardo Brandão, neste dossiê.

7. No *Fedro* 250 b – 251 a, Platão explicita o papel privilegiado do belo no processo de reminiscência das Ideias. Segundo ele, Ideias como justiça e sabedoria não apresentam nenhum brilho das suas imagens aqui; a beleza, por sua vez, manifesta todo o seu esplendor no mundo sensível, pois ela tem o privilégio de ser o que há de mais brilhante ao olhar e mais digno de ser amado.

8. Wolters (1972, p. 15) considera que Plotino dá ao termo *physis* aqui um sentido especializado: trata-se de parte inferior da alma do mundo, que produz o sensível.

9. Platão parece substituir “belo” por “bom”, haja vista que pouco antes, em 204 d Sócrates e Diotima haviam concordado que o amor tem por objeto o belo, mas logo em seguida, em 204 e, o termo “belo” é substituído por “bom”, sem que isso afete em nada o rumo do diálogo. De fato, em 205 a, a questão é apresentada nos seguintes termos: a posse das coisas boas torna feliz quem as possui. Neste caso, “belo” e “bom” devem ser tratados como classes coincidentes, pois ao se desejar o belo ou o bom, o que se deseja, em última análise, é a felicidade resultante da posse de algo bom ou belo (ROWE, 1998, p. 45).

10. Ainda que tenha passado em brancas nuvens esta última parte que vem de ser mencionada do diálogo platônico, Rowe (1998, pp. 48-49) percebeu o sentido geral da passagem e observou que a introdução da noção de “procriação na beleza”, em 206 e, é realmente surpreendente em relação ao exposto no diálogo até então.

pensamento platônico, uma vez que é exatamente a partir desta ideia que o Velho Sábio Grego introduz a noção de procriação, a qual por fim vai desencaixar a questão do desejo de imortalidade. O que diz, pois, Plotino? Que o feio é contrário tanto à natureza, como a deus. Esta noção, de certo modo, Plotino desenvolve no tratado *Sobre o belo*, em uma passagem na qual trata do reconhecimento da beleza nos corpos. Em I, 6 [1] 2, 5-15, ele diz que quando a alma vê a beleza, que é da mesma natureza que ela, a reconhece. Porém, quando recebe a impressão da feiura, a alma a recusa, repulsa como algo discordante e estranho. A beleza, diz ele, provém de uma forma (*eidos*). Por conseguinte, é feio tudo aquilo que está desprovido de configuração (*morphé*), tudo o que é estranho à razão divina (theíou lógou), na medida em que não participa de uma razão e de uma forma (*lógou kai eidous*).

Ora, o que é desprovido de configuração, isto é, de uma forma perceptível, é a matéria (*hýle*) do mundo sensível<sup>11</sup>. Em grandes linhas, pode-se definir a matéria como um “aquilo sobre o que” a forma se aplica (II, 4 [12] 4, 11). A matéria do mundo sensível é, pois, algo indeterminado e privado de forma, que, não obstante, pode receber a forma<sup>12</sup>. Plotino define ainda a matéria como privação (stéresis) de qualidade e, por conseguinte, como alteridade em relação às outras coisas (II, 4 [12] 7-11). Isso quer dizer, em outros termos, que uma qualidade é aquilo que é atual nas coisas sensíveis; ora, a matéria nunca é atual, ela está sempre em potência, podendo se tornar qualquer coisa, de acordo com a forma que ela recebe. As qualidades determinam a matéria, aparecendo como imagens do arquétipo inteligível. Ravaissou (1963, p. 384) entende que as qualidades são imagens dos atos que vêm dos lógoi. Todavia aqui é preciso advertir que a matéria também é considerada imagem pelo Licopolitano, precisamente no tratado III, 6 [26]. Recentemente Lavaud (2008, pp. 48-49) desenvolveu este tema, mostrando que a matéria é uma imagem paradoxal, que nunca aparece e nunca se manifesta. Ela só é imagem como condição de possibilidade inaparente de todo aparecer. E aqui surge um problema particularmente importante para a percepção da beleza no mundo: na matéria, assim como em um

espelho, a semelhança entre o reflexo e a coisa refletida não está garantida. Plotino considera que na matéria “outros são os seres representados, outras as coisas que vemos” (III, 6 [26] 7, 36-37). A matéria, portanto, não garante a semelhança entre a coisa representada nela e a imagem; ao contrário, ela produz uma dessemelhança: refletida, a coisa torna-se irreconhecível. Disso decorre que todas as determinações que aparecem no sensível são ilusórias. E assim, conclui Lavaud, explica-se que os corpos sensíveis possam aparecer como seres. Com efeito, o que não passa de uma imagem ilusória, uma projeção na superfície da matéria, exatamente pela eficácia enganadora da matéria, adquire a aparência de um ser real. E, como será visto mais adiante, há homens que reconhecem o belo representado na matéria, outros não, permanecendo com a ilusão do reflexo, embora a natureza da alma tenda ao belo, isto é, à forma.

De fato, Plotino afirma em III, 5 [50] 1, 21-24, que a natureza produz porque olha para o belo, para o determinado, para o que está na coluna do bem<sup>13</sup>. O feio e o indeterminado, isto é, sem medida, pertencem à outra natureza, a material. Assim, o belo é o fim e o princípio da natureza<sup>14</sup>. Se a natureza tende ao belo, isso significa que a Alma, em amplo sentido, incluindo a alma humana, também tende ao belo. Se a natureza preside a produção no mundo sensível, tendo em vista o belo, a alma humana ao desejar produzir, naturalmente deve querer fazê-lo no belo. Pode-se pois dizer que a tese fundamental desenvolvida até este ponto do tratado é a seguinte: a causa de todo amor é o desejo da beleza em si. Mesmo do amor físico, afinal, se fosse suprimida a causa, não haveria como justificar o sentimento amoroso (III, 5 [50] 1, 26-38). Com esta afirmação, Plotino enfim introduz o elemento que vai permitir distinguir duas classes de amor, o puro e o misto.

### 3. Amor puro, amor misto.

Para se compreender a distinção entre amor puro e amor misto, é preciso ter em conta que Plotino está tratando do amor humano, do amor que o homem vive no mundo sensível, normalmente tendo por objeto um belo corpo. Como é de costume,

11. “É feio tudo o que não é dominado por uma forma e por uma razão pois a matéria não admitiu completamente a configuração pela forma” (I, 6 [1] 2, 16-18).

12. Felix Ravaissou (1963, p. 383) explicou de modo bastante claro a questão: a matéria “é o que recebe toda forma e toda determinação, e que, por consequência, é em si mesma totalmente informe e indeterminada. Não é, portanto, o corpo; não é mesmo a simples quantidade (...). É o infinito, o não-ser, como Platão a nomeava”.

Dados os limites deste estudo, o tema da matéria não será aprofundado.

13. A expressão “na coluna do bem” alude a uma classificação de origem pitagórica, dos dez princípios primeiros. Eles foram expostos por Aristóteles em *Metafísica A*, 5, 986 b1, e à época de Plotino, faziam parte da herança comum da filosofia helenística (FLAMMAND, in: PLOTIN, 2009, p. 444, n. 11.).

14. Cabe ainda uma breve observação acerca do procedimento exegético plotiniano: se é certo que no *Timeu* 30 a; 46 c encontra-se a noção de que a natureza produz tendo em vista o belo, também é correto que a relação entre a natureza e o definido, assim como o bem, ecoa Aristóteles. O princípio de que a natureza tem em vista o que é definido encontra-se em *Gen., Anim.*, 715 b 14 – 16; *Phys.*, 259 a 10; *Eth. Nicom.*, 1106 b 28, onde o Estagirita afirma que o mal pertence ao indefinido e o bem ao definido. Em *Gen. Corrupt.*, 336 b 28, encontra-se a ideia de que a natureza tenta sempre realizar a melhor das coisas.

Plotino anuncia um novo passo no raciocínio, mas para desenvolvê-lo, volta um passo atrás, retomando algo que havia sido apenas aludido. Assim, ele se vê compelido a explicitar o sentido de uma afirmação feita linhas antes, de que quando se ama o belo, amam-se também as imagens (*eikónas*) do belo (III, 5 [50] 1, 24-26)<sup>15</sup>. Em princípio, Plotino faz uso de tal afirmação para explicar a causa e os limites do amor misto, como será visto. Mas esta afirmação na verdade servirá para explicar uma segunda subdivisão: amor com reminiscência (*anámnēsis*) e amor sem reminiscência.

Com efeito, para Plotino, tanto o amor puro pela beleza, quanto o misto, podem produzir reminiscência (linhas 34; 40; 60). Em outras palavras, trata-se do reconhecimento, na beleza sensível, da beleza inteligível. O belo arquétipo está presente nas imagens, ou seja, na beleza dos corpos, e é exatamente a presença do arquétipo nas imagens a causa do amor pelos corpos. Há aqueles que se contentam com a beleza dos corpos, ou com ela e com o desejo de procriar, e não recordam da beleza arquetípica. Por conseguinte, consideram o belo sensível como sendo o verdadeiro belo e não compreendem nem que é uma imagem, nem que este amor é um estado de alma. Porém, quando eles reconhecem que a beleza sensível é uma imagem da beleza de lá, eles lembram da beleza verdadeira e passam a sentir carinho pela imagem (III, 5 [50] 1, 30-36), sem deixar de amá-la<sup>16</sup>. Por trás disso, há um aspecto importante da teoria do conhecimento plotiniana. Sempre que a alma vê a forma e, por conseguinte, conhece o arquétipo inteligível, ela também passa a se conhecer e se reconhece como parte do mundo inteligível. De tal sorte que é impossível, no contexto das *Enéadas*, conceber que uma alma capaz de contemplar o belo não compreenda o amor que sente por ele.

O belo sensível só é completamente acessível para as almas que atingem a contemplação do belo inteligível (HADOT, *in* PLOTIN, p. 36). Estas experiências as emoções de onde nasce o verdadeiro amor<sup>17</sup>. Mas, cabe observar, “Plotino infatigavelmente pensa a beleza como um reencontro e uma descoberta. Não é suficiente que a beleza se apresente para ser vista, é necessário ainda que uma atenção lhe seja prestada, uma consideração acordada” (LAU-

RENT, 1992, p. 42). Posto isso, pode-se indagar sobre qual seja a relação entre a reminiscência e os dois tipos de amor em tese, o misto e o puro. E qual é, realmente, o significado de cada um desses amores? Esquemáticamente, pode-se representar da seguinte

Amor puro	Com reminiscência
Desejo pela beleza	Sem reminiscência
Amor misto	Com reminiscência
Desejo pela beleza e desejo de se perpetuar	Sem reminiscência

maneira o raciocínio desenvolvido por Plotino:

Uma primeira observação que se depreende deste esquema é que há diversas categorias de amor: há o amor puro, que não tem em vista a união dos corpos, e portanto permanece temperante, seja acompanhado de reminiscência, seja sem reminiscência da beleza inteligível. Há o amor misto, que não é necessariamente temperante. Com efeito, o elemento distintivo entre o amor puro e o amor misto é o desejo de se perpetuar através da geração, sendo o amor sexual usado como ponto de partida para expressar o significado do amor misto, no tratado (III, 5 [50] 1, 40; 1, 57)<sup>18</sup>. Se o amor misto realizar-se conforme à natureza, ele será temperante; caso seja contrário à natureza, não o será. Todavia antes de avançar este ponto, é preciso considerar que para Plotino o amor pelos corpos tem um valor ético, uma vez que se fundamenta na natureza da alma. Ora, é sua natureza que conduz a alma a amar a beleza e a eternidade, e são estes, finalmente, os objetos do desejo psíquico. Mas, à diferença de Platão, para quem o amor da beleza dos corpos e da alma é o meio privilegiado, e mesmo indispensável, da experiência filosófica, para Plotino, o amor é um caminho possível, e a trajetória do amante não é a do filósofo (HADOT, *in*: PLOTIN, pp. 38-39). Há três tipos de homem capazes de se elevar: o artista, o amante e o filósofo, diz o tratado Sobre a *dialética*. O filósofo já nasce naturalmente desligado do sensível e amante da beleza inteligível; ele não precisa, portanto, percorrer esta etapa prévia, que vai do amor sensível ao amor pelo belo inteligível, e que corresponde aos passos do artista e do amante (I, 3 [20] 1-3). Mas há um ponto em que o pensamento do Licopolitano tangencia o

15. De fato podem-se subentender “imagens do belo e do bem”, uma vez que Plotino está falando ora de um, ora de outro, como origem e fim da natureza, em oposição ao feio.

16. É mister observar que a reminiscência plotiniana não suprime o amor humano (linha 61). A imagem, para quem contempla o modelo inteligível, é um reflexo gracioso, uma espécie de brinquedo (linha 62). Mas o verdadeiro filósofo, segundo o Licopolitano, não despreza a beleza do mundo sensível, que é um degrau rumo às belezas mais elevadas. Sobre este tema, pode-se ler o tratado I, 6 [1], *Sobre o belo*.

17. “Nós as vemos [as coisas belas], quando temos uma alma capaz de contemplá-las; vendo-as, experimentamos uma alegria, uma surpresa e um pavor (...), porque tocamos agora em realidades. Pois são estas emoções as que devem se produzir em relação ao que é belo: o estupor, a surpresa alegre, o desejo, o amor e o pavor acompanhados de prazer” (I, 6 [1] 4, 10-15).

18. Plotino retoma a tese platônica segundo a qual o desejo de engendrar está ligado ao desejo pelo belo (*Banquete*, 206 b-d).

platônico: a própria essência da filosofia é o amor, que permite à alma experimentar a presença do Bem (HADOT, *in*: PLOTIN, p. 40). Com efeito, seguindo o tratado I, 3 [20], *Sobre a dialética*, percebe-se que há uma primeira purificação, aquela dos artistas e amantes, que significa alçar-se do sensível em direção ao inteligível, por meio do amor aos belos corpos, seguido pelo amor das belas ocupações, das ciências e, em um nível mais elevado, das virtudes. A reminiscência, por conseguinte, é uma tomada de consciência do desejo inato da beleza, inscrito na natureza da alma (HADOT, *in*: PLOTIN, p. 36). Neste patamar, o amante e o filósofo parecem então encontrar-se. Dos propileus do inteligível, o amor pela forma do belo conduz o amante e o filósofo para o alto. Conforme Lacrosse (1994, 90), tanto no plano estético, como no plano ético, a beleza é propedêutica a uma nova relação da alma consigo mesma, na qual é buscado o princípio inefável da beleza, do ser e da verdadeira autonomia, o Um-Bem, cuja impressão é gravada profundamente na alma.

Por outro ponto de vista, verifica-se que, para Plotino, o amor está relacionado com o tempo sob duas formas: o desejo de se perpetuar e a reminiscência. Estas duas formas, a bem da verdade, representam de certo modo a superação da temporalidade: enquanto a reminiscência dá a conhecer aquilo que pertence tanto ao âmbito da beleza como da eternidade, o desejo de se perpetuar representa uma tentativa de se imortalizar através da beleza. A propósito, é consabido, vem de Platão (*Banquete*, 206 e) a ideia de que para um ser mortal, a eternidade e a imortalidade estão na procriação, donde o desejo de procriar na beleza. Por consequência, todo amor corresponde igualmente ao desejo pelo belo e ao desejo de se perpetuar pela fecundação, seja da alma, seja do corpo (*Banquete*, 206 b-c; 212 a). Ora, Plotino entende que cada desejo – o da beleza e o da procriação – corresponde a dois amores diferentes, e com isto introduz uma importante mudança na teoria platônica do amor: por um lado há o amor puro pela beleza, por outro, o amor que mistura o desejo pela beleza e o desejo pela procriação. O que autoriza Plotino a interpretar desta forma o pensamento platônico é, de fato, um deslocamento da base sobre a qual se fundamenta

o desejo amoroso. Para Platão (*Banquete*, 206 a), efetivamente, o amor quer possuir aquilo de que ele é privado, a beleza, de tal modo que uma vez a possuindo, não possa perder a beleza, donde o desejo de imortalidade. Para Plotino, o desejo amoroso se funda na tendência natural da alma em se voltar para a beleza. Considerando que esta tendência da alma tem sua origem na própria beleza – a alma é bela, e por isso se sente atraída pela beleza – pode-se por fim afirmar que o fundamento do desejo amoroso para Plotino reside na beleza.

No âmago desta distinção, surgem ainda outras que caracterizam cada um dos dois amores: quanto à suficiência, quanto à natureza e quanto à temperança. Assim, Plotino declara que o amor puro é autossuficiente (*autárkes*) na medida em que se contenta em contemplar a beleza, enquanto o amor misto é insuficiente, pois não se contentando em contemplar o belo, procura produzir algo belo (III, 5 [50] 1, 46-50)<sup>19</sup>. Se o amor puro é natural, uma vez que é natural voltar-se para o belo, o amor misto pode ser conforme à natureza (*katà phýsin*). Mas pode também não ser, caso do amor desviado. De acordo com Hadot (*in*: PLOTIN, 1990, p. 28), a expressão “conforme à natureza” possui um duplo sentido: primeiro, significa conforme à força geradora que está na alma inferior e que produz os corpos. Esta força corresponde à própria *phýsis* e quer engendrar no belo. Além disso, é conforme à substância da alma, que deseja originalmente o belo e a eternidade. Aqui caberia observar que a vida da alma é o tempo, e este é uma imagem da eternidade, vida do Intelecto<sup>20</sup>.

Esta diferença significa que a conformidade com a natureza, ou seja, o amor misto semear e engendrar no belo confere ao amor seu valor moral (III, 5 [50] 1, 42-43). O amor que engendra no belo está seguramente situado na “coluna do bem”, ou seja, não é desviado, não é moralmente condenável<sup>21</sup>. A parte disso, vale observar que para quem permanece nos limites da temperança (*sôphrosi*) a tendência ao amor sensível é irreprochável (III, 5 [50] 1, 36-37). Onde Plotino introduz a noção de desvio, que reúne duas das distinções mencionadas acima, a saber, quanto à natureza e quanto à temperança. Todavia, cabe observar que a noção de amor desviado surge, efetivamente, no âmbito

19. Aqui se encontra um grande princípio plotiniano: a produção é um enfraquecimento da contemplação (HADOT, *in*: PLOTIN, 1990, p. 159).

20. Tema do tratado III, 7 [45], *Sobre a eternidade e o tempo*.

21. Wolters (1972, pp. XVI-XXII) insiste neste aspecto: a união dos sexos é boa moralmente, porquanto é fundamentada na natureza da alma.

do amor misto, mas resulta finalmente, em uma perda total do caminho a que o amor pela beleza conduz. Plotino diz:

Portanto, aquele que não quer engendrar é mais autossuficiente porque possui beleza, ao passo que aquele que deseja produzir, quer produzir o belo porque é deficiente dele e não autossuficiente; e se vai produzir algo belo, pensa ele ser suficiente se engendrar no belo. Mas os que querem engendrar de maneira contrária à lei e contrária à natureza, fazendo de início o caminho conforme à natureza, porém logo, tornam-se transviados ao desviarem, por assim dizer, dessa via e, sucumbindo, jazem prostrados sem conhecer nem a meta a que lhes conduzia o amor, nem o desejo de procriação, nem a função da imagem da beleza, nem o que é a beleza em si (III, 5 [50] 1, 47-56 – trad. Baracat Jr).

Nota-se aqui, em primeiro lugar, uma escala de níveis de amor: no topo, o amor puro, o mais autossuficiente de todos. A seguir, o misto, que não sendo autossuficiente, enseja produzir algo belo no belo, e disso resulta a procriação. Finalmente, há aquele que começa no caminho conforme à natureza, desejando produzir, porém desvia-se. Assim, o que caracteriza o desvio é o desejo de engendrar de modo contrário às leis e à natureza. Mas o que isso significa? Alguns entendem que a homossexualidade caracteriza o desvio, enquanto a heterossexualidade é considerada conforme à natureza<sup>22</sup>. Hadot (1997, p. 84) em *Plotin ou la simplicité du regard*, obra clássica, cuja primeira edição data de 1963, considerou que há aí uma diferença importante entre Platão e Plotino. Enquanto Platão refere-se a um amor homossexual, Plotino, no contexto psicológico e social da sua época, vive em um meio que não é exclusivamente masculino, e que em geral se mostra hostil à prática da pederastia grega. Neste caso, teria desaparecido o primeiro degrau daquela *scala amoris* platônica representada pelo discurso do retor Diófanes, que teceu um elogio de Alcibiades no *Banquete*, asseverando que, por virtude, o discípulo deveria prestar-se aos desejos amorosos do mestre<sup>23</sup>. Cerca de duas décadas depois, em 1990, Hadot publica sua tradução comentada do tratado III, 5 [50] e conclui que Plotino não pensa especialmente na homossexualidade, mas em faltas sexuais

em geral, como o estupro, o adultério “contrário às leis”, ou todo amor em cujo excesso de prazer esteja em questão (ver p. 160 da obra citada). A astúcia de Hadot aqui se fundamenta, por um lado, em um cruzamento entre o tratado plotiniano e as Leis de Platão e por outro, em vislumbrar uma consequência fundamental do desvio, que é a “ignorância daquilo que Plotino está expondo no capítulo, a saber, o que poderia se chamar a lógica do amor: o amor conduz, finalmente à descoberta da própria beleza, o desejo de engendrar supondo a ligação entre beleza e eternidade no Intelecto” (HADOT, in PLOTIN, 1990, p. 28).

Seguindo tal pista, Plotino parece estar se referindo à passagem das Leis 838 e – 839 a, onde é questão do estabelecimento de uma lei que prescreva a conformidade à natureza no que concerne às relações sexuais. Neste caso, elas se destinam à procriação e, por conseguinte, não se devem tocar nos homens, não se deve matar deliberadamente a raça humana, não se deve desperdiçar o esperma em rochas e lugares onde ele jamais fecundará, e as mulheres devem se abster de todo labor que recuse voluntariamente a fecundação. Se Plotino de fato estiver aludindo a esta passagem, um número de práticas mais amplo que a pederastia está em questão. Mas qual prática e quantas Plotino possa considerar contra a natureza não parece ser o ponto fundamental da passagem em tese. Até porque, como nota Lacrosse (1994, p. 74), não se deve confundir a atividade “conforme à natureza” com a atividade catártica, uma vez que Plotino jamais insere a sexualidade, qualquer que seja sua natureza nesta segunda categoria. Ele reconhece em certos casos uma origem nobre e um valor moral, mas ainda assim, nunca confere à atividade sexual qualquer função propedêutica. E aqui pode-se retornar ao discurso do retor Diófanes, que tanto causou desagrado em Plotino: o ponto talvez não fosse de fato a ênfase na pederastia, mas sim, na atividade sexual como ponto de partida para a ascensão. Lamentavelmente, contudo, o episódio só é conhecido pela narrativa de Porfírio, e não se pode insistir nele para fundamentar a questão.

O que se pode comprovar, é que no texto das *Enéadas* em estudo, a questão não está revestida de uma carga normativa, mas sim epistemológica e mesmo ontológica. Segundo a economia das *Enéadas*,

22. Por exemplo, IGAL (*in*: PLOTINO, 1999, p. 123, n. 12), WOLTERS (1972, p. 4).

23. O episódio é narrado por Porfírio, na sua *Vida de Plotino*, 15, 6-17, e segue assim: “Plotino agitou-se e levantou-se várias vezes para abandonar a reunião, mas depois se conteve e, quando os ouvintes se retiraram, encarregou-me a mim, Porfírio, de escrever uma refutação a essa apologia” (trad. Ullmann).

quem tenciona engendrar de modo contrário às leis e à natureza mesmo tendo seguido no início o caminho natural, se desviou, desconhecendo então o desejo de engendrar no belo, que é natural, mas também a função das imagens da beleza, que é conduzir ao belo, e, por fim, a essência da beleza em si (III, 5 [50] 1, 51-55). Ou seja, o amor desviado resulta na ignorância do amante, e não cumpre sua própria função ontológica, que é estar voltado para o belo. E tudo o que ele desconhece na verdade corresponde às etapas do caminho que conduzem a alma ao Intellecto e ao Um, de tal modo que o amor desviado nada mais é do que manter-se preso à materialidade das imagens corporais. Em outros termos, se Plotino afirma que ele inicia seguindo o caminho natural, é porque amar a beleza dos corpos é, de fato, natural, basta lembrar o princípio geral de que a alma tende naturalmente ao belo. O desvio consiste exatamente se contentar com este desejo pelos belos sem ir além da beleza das imagens, e, por consequência, sem atingir a essência da beleza em si.

Do ponto de vista epistemológico, poderia se compreender o amor desviado é aquele que não reconhece a forma da beleza. Ou seja, ele contenta-se com o reflexo da beleza na matéria, o qual toma por verdadeiro. Isso é bem ilustrado por um mito, a que Plotino alude duas vezes nas *Enéadas*, o do homem que se apaixonou por seu reflexo nas águas e pereceu, indo sua alma vagar cega no Hades. À primeira vista, esse personagem parece ser Narciso, mas Plotino não o nomeia. A razão do anonimato parece se fundamentar no fato que, abismado nas profundezas materiais, o personagem se perde da sua natureza humana, em outros termos, perde sua identidade<sup>24</sup>. Mas, do ponto de vista do amor, o desvio, no tratado III, 5 [50] é relativo ao amor misto, e não ao puro. Todavia, parece difícil aceitar que o amor desviado tenha desejo pela forma da beleza. Mais plausível seria entendê-lo como voltado para as ilusões da beleza, e isso seria complementar à característica observada por Plotino em *Sobre o amor*.

As linhas seguintes seguem estabelecendo distinções entre o amor puro e o amor misto<sup>25</sup>. Plotino reitera pois a diferença fundamental – o desejo de engendrar – acrescentando que o amor pelas mulheres tem por escopo além do amor pela beleza também

o amor pela geração. Ora, antes não era questão de amor pelas mulheres, e talvez seja esta menção a ele que tenha conduzido os intérpretes a pensar que a pederastia caracteriza o desvio. De todo modo, a ênfase da passagem é o desvio, mas com relação à temperança. Plotino efetivamente observa que se o amor puro e o amor misto não se desviam dos objetos iniciais, isto é, o amor pela beleza no primeiro caso, e no segundo o amor pela beleza acrescido do desejo de se perpetuar, permanecem temperantes (*sôphronôusi*) sendo o amor puro melhor.

Donde Plotino finalmente conclui o tratado com uma espécie de revisão dos estados da alma, afirmando que todos os amantes que se unem ao belo, amam sem nenhuma mistura de feiura moral, seja os que vivem um amor puro, ou aqueles que vivem um amor misto; sejam os que têm reminiscência da beleza ou não (III, 5 [50] 1, 62 – 65). Mas para chegar a tal conclusão, ele diz que o amor sem reminiscência venera (*sébousin*) somente a beleza daqui, enquanto o amor com reminiscência venera também a beleza de lá, mas não despreza a daqui, reconhecendo nela um efeito (*apotelesmáti*) e um “jogo de reflexos”, uma brincadeira (*paígnion*) com a beleza de lá (III, 5 [50] 1, 60 – 62).

### Considerações finais

O amor entendido como estado da alma situa-se na raiz do problema da ascensão para Plotino: ao mesmo tempo em que todo “estado da alma” (*páthos*) enraíza-se no sensível, e por isso caracteriza um movimento da alma em direção às belezas daqui, todo amor, seja ele um eros *daímon* ou divino, constitui um movimento em direção ao alto, que passa por um reconhecimento do estatuto ontológico das imagens da beleza, e por conseguinte, das belezas superiores, podendo conduzir à forma da beleza e ao que está além. Obviamente este tema sugere outro, que é a própria constituição do mundo sensível. Ele é um reflexo do inteligível, e por isso é belo. Mas ele contém em sua composição o elemento material, feio por definição. O sensível, em si, é um meio para quem deseja elevar-se ou para aqueles que são afetados pela beleza, os músicos e os amantes do belo em geral. Mas se algum dentre

24. O mito do anônimo aparece em I, 6 [1], 8, 9-16 e V, 8 [31] 2, 32-37. Para uma análise mais detida do mito, consultar OLIVEIRA, 2008, p. 230 sq. “Um mito sobre a alma abismada”.

25. São linhas difíceis, que resultaram nas mais variadas leituras. Um bom resumo das interpretações propostas se encontra em WOLTERS, 1972, pp. 36 - 41.

estes homens fixar-se nos reflexos, ele se desviará, e ao invés de se elevar, vai se abismar na matéria. Funesto destino. Porém aqui, justamente, afigura-se uma das características mais interessantes do amor estado de alma. Como notou Lacrosse (1994, p. 75), *páthos* é designado por um verbo, *erân*, que exige complemento e designa uma atividade não contemplativa, mas relativa a algo.

Enquanto estado da alma, o amor não é contemplativo. Para que se torne contemplação das belezas mais elevadas, e da forma da beleza, é necessário que o amor se eleve, e isso implica em se tornar uma substância ontológica, um *daímon* ou um deus, temas dos capítulos seguintes do tratado III, 5 [50]. Esta ambiguidade, ou oscilação, entre o amor relativo e o amor substancial, não eliminam o desejo do Um como movimento original de toda alma, mesmo daquela que se desvia. Ao contrário, abre espaço para a dimensão humana do vivente, que no fluxo do devir, esquecido da sua origem, navega perdido como Odisseu. Como ele, é atraído pelas belezas de Circe e Calipso. E, somente um caráter virtuoso, como o do herói, é capaz de se desvencilhar do encanto feiticeiro daquelas belezas, para retornar ao lar, isto é, ao princípio imprincipiado, o Um/Bem.

## Referências Bibliográficas

### Autores Antigos

- ARISTOTE (1990). *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin.
- ARISTÓTELES (1982). *Metafísica*. Ed. trilingüe V. G. Yerba. 2 vols. Madrid: Gredos.
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R. (1964-1982) *Plotini Opera*. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vv. I-III,.
- PLATÃO (2001). *República*. Introdução, tradução e notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLATÃO (2006). *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de M. T. S. de Azevedo. Lisboa: Ed. 70.
- PLATON (2000). *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Suivie de *La pharmacie de Platon* par J. Derrida. Paris: Flammarion.
- PLATON (2006). *Les Lois*. Livres I à VI. Traduction par L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion.
- PLATON (2006). *Les Lois*. Livres VII à XII. Traduction par L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion.
- PLOTIN (1990). *Traité 50* (III, 5). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Cerf.
- PLOTIN (2005) *Traités 27-29*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion.
- PLOTIN (2009). *Traités 45-50*. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion.
- PLOTINO (1999) *Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid: Gredos.
- Plotino, *Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino* (2006). *Introdução, tradução e notas* Baracat Jr., J. C. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- WOLTERS, A. M. (1972). *Plotinus "On Eros"*. Acad. Proefschrift, Uitg. Fil. Inst., V.U., Amsterdam.

## Comentários

- HADOT, P. (1997). *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Folio Essais.
- HADOT, P. (1981-1982) "La figure d'Eros dans l'oeuvre de Plotin". *Annuaire de l'école pratique des Hautes Études. Ve section: Sciences Religieuses*, 90.
- KRAKOWSKI, E. (1929) *L'Esthétique de Plotin et son influence: une philosophie de l'amour et de la beauté*. Paris: E. De Boccard.
- LACROSSE, J. (1994) *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*. Bruxelles: Ousia.
- LAURENT, J. (1992) *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin: Procéssion et participation*. Paris: Vrin.
- LAVAUD, L. (2008) *D' une métaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*. Paris: Vrin.
- OLIVEIRA, L. (2007) "Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos antigos – Plotino, *Enéada V*, 1 [10], 8-9". *Kriterion*, 116, pp. 467-479.
- OLIVEIRA, L. (2008) *Discursos míticos e figuras míticas: o uso dos mitos nas Enéadas de Plotino*. 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- PIGLER, A. (2002) *Plotin: une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris: Vrin.
- RAVAISSON, F. (1963) *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. v. II. 2 Nachdr. der Ausg. Paris 1837 und 1846. Hildesheim: Olms.
- RIST, J. M. (1964) *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University Press.
- ROWE, C. (1998) *Il Simposio di Platone. Cinque lezioni com um contributo sul Fedone e uma breve discussione*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- ULLMANN, R. A. (2002) *Plotino – um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs.

Artigo recebido em maio de 2012,  
aprovado em maio de 2012.