



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

ERIC MELO ABREU

**O EROS E O *DAÍMON* DE PLATÃO: UMA EXEGESE PLOTINIANA SOBRE
TRANSCENDÊNCIA E CONTEMPLAÇÃO NO TRATADO III.5[50]**

SÃO LUÍS

2024

ERIC MELO ABREU

**O EROS E O *DAÍMON* DE PLATÃO: UMA EXEGESE PLOTINIANA SOBRE
TRANSCENDÊNCIA E CONTEMPLAÇÃO NO TRATADO III.5[50]**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do
Maranhão, em cumprimento à exigência para
obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Francisco do
Nascimento

SÃO LUÍS

2024

ERIC MELO ABREU

**O EROS E O *DAÍMON* DE PLATÃO: UMA EXEGESE PLOTINIANA SOBRE
TRANSCENDÊNCIA E CONTEMPLAÇÃO NO TRATADO III.5[50]**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento (UFMA)

(Orientador)

Profa. Dra. Deysielle Costa das Chagas

(Examinadora)

Prof. Dr. Daniel Schiochett

(Examinador)

Aprovado em: 20/ 09/ 2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, às minhas mães, Sâmia e Joana, pelo apoio e confiança incondicionais que sempre depositaram em mim. Vocês são minha base.

Aos meus irmãos, Luciana, Mauro e Samara, pela sensatez das palavras e pelo apoio fraterno ao longo de toda a minha jornada.

Aos meus avós, Hélio (*in memoriam*) e Maria do Socorro, por todas as valiosas lições de vida que me ensinaram, e que tanto me inspiram.

Aos meus sobrinhos, Samuel e Tomás, por trazerem leveza aos meus dias com sua inocência e alegria, sendo uma doce fuga das pressões do cotidiano.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento, agradeço profundamente por ter aceitado me guiar neste projeto. Sua paciência, dedicação e motivação foram essenciais para que eu superasse os desafios que surgiram ao longo deste caminho.

Aos profissionais do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, sou imensamente grato pelo apoio contínuo durante a realização deste trabalho.

Aos professores do curso de Filosofia, que me forneceram as bases intelectuais e acadêmicas indispensáveis para a realização desta pesquisa, expresso minha sincera admiração e respeito pelo seu profissionalismo.

Aos meus colegas do grupo de estudo e pesquisa em neoplatonismo, agradeço pelo incentivo e pela união que tanto contribuíram para minha formação pessoal e acadêmica.

Por fim, agradeço a Plotino e ao que há de divino acima de nós.

Melo Abreu, Eric.

O EROS E O DAÍMON DE PLATÃO: UMA EXEGESE PLOTINIANA
SOBRE TRANSCENDÊNCIA E CONTEMPLAÇÃO NO TRATADO III,5,50 /
Eric Melo Abreu. - 2024.

46 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Sidnei Francisco do
Nascimento.

Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.

1. Plotino. 2. Eros. 3. Daímon. 4. Contemplação. 5.
Transcendência. I. Francisco do Nascimento, Prof. Dr.
Sidnei. II. Título.

“Esforço-me para reunir o que há de divino em mim ao que há de Divino no Universo.”

Plotino

RESUMO

Conceituar o que é o Eros e como ele se manifesta na filosofia de Plotino constitui uma investigação essencial para entender como esse pensador antigo estrutura grande parte de seu método filosófico à luz de Platão. Plotino, que viveu em um período único, marcado por transformações econômicas, culturais, sociais e, sobretudo, religiosas, não se limitava a uma visão puramente teórica da vida e de suas experiências cotidianas. Este trabalho tem como objetivo, de forma concisa, explorar as conexões conceituais entre os textos de Platão e Plotino, identificando os principais elementos da teoria platônica sobre o Eros e Daímon (Eros daimônico) e a interpretação original que Plotino fornece para explicar como esse impulso amoroso se orienta para a contemplação da Beleza. Também será investigado como esse processo se articula dentro do movimento hipostático, central na filosofia plotiniana. Por meio da análise das teorias platônicas, busca-se esclarecer as diversas facetas do Eros em sua trajetória rumo à transcendência, além de oferecer caminhos para compreender a relação entre o ser humano e o divino. Para isso, os textos centrais serão o tratado "*Sobre o Amor*" (III,5[50]), presente nas Enéadas de Plotino, e o "*Banquete*", de Platão, além de outros diálogos e tratados que sustentam a interpretação do pensamento de Plotino. Também serão utilizados comentadores relevantes, que reforçam a importância e a vivacidade dessa problemática para a filosofia.

Palavras-chave: Plotino; Eros; Daímon; Contemplação; Transcendência.

ABSTRACT

To conceptualize what Eros is and how it manifests in Plotinus philosophy constitutes an essential investigation to understand how this ancient thinker structures a significant part of his philosophical method in light of Plato. Plotinus, who lived in a unique period marked by economic, cultural, social, and, above all, religious transformations, did not limit himself to a purely theoretical view of life and its daily experiences. This work aims, concisely, to explore the conceptual connections between the texts of Plato and Plotinus, identifying the main elements of Platonic theory regarding Eros and Daimon (Eros daimonic) and the original interpretation that Plotinus provides to explain how this loving impulse is directed toward the contemplation of Beauty. It will also investigate how this process is articulated within the hypostatic movement, central to Plotinian philosophy. Through the analysis of Platonic theories, the aim is to clarify the various facets of Eros in its trajectory towards transcendence, as well as to offer paths for understanding the relationship between the human and the divine. For this purpose, the central texts will be the treatise "On Love" (III,5[50]), from Plotinus' *Enneads*, and Plato's *Symposium*, along with other dialogues and treatises that support the interpretation of Plotinus' thought. Relevant commentators will also be used to reinforce the importance and vibrancy of this issue for philosophy.

Keywords: Plotinus; Eros; Daimon; Contemplation; Transcendence.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
PARTE I	
A tríade plotiniana	
2. O UNO.....	14
3. A INTELIGÊNCIA.....	18
4. A ALMA.....	22
PARTE II	
Eros-daímon	
5. EROS COMO ESTADO DE ALMA	26
6. O DEUS EROS E AS FACETAS DE AFRODITE	31
7. A NOÇÃO DE EROS- <i>DAÍMON</i> NO MITO DE PÓROS E PÊNIA	36
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	41
REFERÊNCIAS	45

1 INTRODUÇÃO

Na cidade de Alexandria, Plotino deparou-se com o início de seu interesse filosófico quando contava apenas vinte e oito anos. Foi sob a tutela de seu primeiro grande mentor, Amônio de Sacas, que Plotino teve seu primeiro contato com preciosas lições, as quais deram origem a uma atração pelo escopo inicial de sua filosofia. Esse fascínio justificou notavelmente sua permanência por onze anos ao lado de seu mestre. O imperador Gordiano III, após sucumbir durante uma expedição na Mesopotâmia em 243 d.C., precipitou a fuga de Plotino para Antioquia. Desde então, não se registra seu retorno a Roma (Mackenna in Plotinus, 1992).

Por volta dos quarenta anos de idade, Plotino, imbuído de confiança em seu embasamento intelectual, empreendeu o estabelecimento de sua própria escola na capital do Império Romano. O método de instrução filosófica empregado por Plotino seguiu as linhas clássicas do ensino legado por Amônio, caracterizado por meio de diálogos abertos que fomentavam discussões vigorosas. No ano de 254 d.C., um ponto de virada se deu na trajetória de Plotino, marcando seu encontro com seu discípulo mais ardoroso, Porfírio. Este último, ao documentar a "Vida de Plotino", narra a tendência de seu mestre de produzir escritos de maneira contínua e quase instantânea, como se estivesse transcrevendo um fluxo de pensamento ininterrupto, resultando em sentenças que estendiam-se indefinidamente – uma particularidade singular intrínseca aos tratados filosóficos.

Foi a Porfírio que Plotino realizou a tarefa de estruturar os diversos tratados, os quais haviam sido compostos sem sequência cronológica ou ordenamento sistemático. Porfírio, motivado pelo significado metafísico atribuído aos números, agrupou os cinquenta e quatro tratados em seis conjuntos de nove, designados de acordo com a complexidade crescente de compreensão, indo do mais acessível ao mais intricado (Bezerra, 2006). Dessa forma, foram estabelecidas as "*Enéadas*", que, ao lado dos diálogos platônicos, constituem um dos mais refinados *corpus* filosóficos da antiguidade.

A produção filosófica de Plotino emerge como uma interpretação autêntica das obras platônicas, elevando-as a um patamar de exegese ímpar. Além disso, Plotino conferiu a Platão uma autoridade de pensamento, particularmente no contexto do emergente neoplatonismo. O século III, período no qual Plotino se inseriu, se encontrava

imerso em influências religiosas orientais, especialmente das correntes gnósticas e cristãs. Esse contexto proporcionou a Plotino um terreno fértil para explorar um conceito já delineado por Platão: o encontro transcende entre o ser humano e o divino.

Nesse sentido, a fim de alcançarmos uma compreensão plenamente satisfatória do conceito que Plotino atribui ao encontro transcende, o qual inegavelmente constitui o cerne de sua filosofia, é imperativo empreender uma análise estruturada da teoria plotiniana concernente à contemplação. Isso requer uma exploração minuciosa da assimilação que Plotino realiza dos conceitos de Eros e *daímon*, elementos inerentes à filosofia platônica. Por meio dessa abordagem, buscaremos elucidar o dinamismo da alma, delineando sua trajetória em direção à suprema e autêntica forma de Beleza e como Plotino acomoda tais movimentos dentro das hipóstases.

A singularidade do pensamento de Plotino reside na sua interpretação das concepções platônicas relacionadas à natureza do Intelecto e ao que ultrapassa esse âmbito, ou seja, o Uno. Plotino entendia que, pelo fato de a alma humana estar confinada à condição do mundo sensível, seria necessário que ela direcionasse sua atenção a uma esfera mais elevada, buscando o retorno à união com o princípio que a originou. Esse processo visa alcançar a Alma, prosseguir até o domínio do Intelecto e, por fim, vislumbrar o Uno, culminando em um nível supremo de união. As etapas mencionadas correspondem às principais hipóstases trabalhadas por Plotino. Os fundamentos conceituais da filosofia platônica desempenharam um papel crucial na construção e consolidação da henologia plotiniana. Esses alicerces, por sua vez, permitiram a Plotino desenvolver facetas mais intrincadas no que diz respeito à noção da transcendência amorosa da alma e, por conseguinte, ao encontro com o Uno - a suprema beleza, como previamente mencionada.

Com o intuito de abordar essa temática, direcionaremos nossa atenção ao tratado contido na terceira Enéada, *Sobre o Amor* (III,5[50]). Neste tratado, Plotino realiza uma exegese profunda, valendo-se dos conceitos de Eros e *daímon*, cujas bases são extraídas dos discursos de Pausânias e Sócrates no diálogo *Banquete*, além de empregar outras fontes platônicas, a exemplo da *República*, *Fedro* e *Fédon*. Essas obras constituem o arcabouço conceitual fundamental, através do qual Plotino explora a natureza divina e daimônica do Eros, enquanto também delineia o processo pelo qual essa força conduz a alma em direção à Beleza suprema. Nesse contexto, nosso escopo investigativo se concentra na interpretação plotiniana dos mitos que emergem nesses tratados. Para tal,

nos aprofundaremos em diversas passagens dos diálogos platônicos, as quais abordam as distintas categorias de almas e destacam a forma pela qual o Eros se configura como o amor que a alma nutre pelo Belo e pelo Bem. Conseqüentemente, examinaremos como essa força conduz a alma a atingir seu ápice.

Nesse contexto, almeja-se elucidar o processo de desenvolvimento da noção de transcendência dentro do pensamento de Plotino, por meio da meticulosa interligação dessas ideias com a filosofia platônica. Em decorrência disso, nossa intenção primordial reside em abordar a maneira pela qual o ato de direcionar um olhar contemplativo e puro em direção ao Uno se efetua. Este fenômeno é viabilizado pelo Eros, o qual se manifesta como uma entidade simultaneamente ligada a matéria e, de forma concomitante, como um *daímon* engendrado pela alma no instante em que esta se distancia do Bem supremo, ansiando por reencontrá-lo.

O nosso trabalho se direciona à consecução de uma pesquisa de cunho primordialmente teórico-investigativo e propositivo. A realização deste empreendimento foi concretizada por meio da imersão em leituras, análises e debates filosóficos de textos criteriosamente selecionados. Tais atividades foram conduzidas tanto de forma individual quanto por meio de discussões em grupo de estudo dedicado às temáticas afins. O foco analítico se concentrará principalmente nas *Enéadas*, uma composição magistral de Plotino. Dentro deste compêndio, além do tratado *Sobre o Amor* (III,5[50]), paralelamente, será conferida igual ênfase a outros ensaios e textos relacionados ao autor.

Além das obras platônicas previamente mencionadas, o estudo será enriquecido pela consulta a comentadores, tanto em âmbito nacional quanto internacional, que dedicaram seus esforços à investigação no mesmo domínio de estudo. As leituras e os debates em torno das principais obras, *Enéadas* de Plotino e o *Banquete* de Platão, serão conduzidos com base em um cotejamento criterioso das traduções realizadas por acadêmicos proeminentes, como Jesús Igal, Pierre Hadot, Américo Sommerman e Edson Bini.

Com este propósito, além de engajar em discussões histórico-conceituais abarcando os elementos de Eros e *daímon* (Eros daimônico), em sua dimensão metodológica e metafísica, direcionaremos nossa atenção para o intrincado tópico da relação entre o domínio inteligível e o sensível. Isso se revela particularmente crucial no contexto do movimento contemplativo das almas, questão que ressaltaremos. Tais

categorias ostentam um papel fundamental na apreensão da metafísica plotiniana. Nesse contexto, nossa abordagem teórica destacará três momentos-chave: a) A influência de Platão na tessitura da filosofia neoplatônica; b) A maneira pela qual Plotino interpreta os mitos sobre o Eros, bem como a inserção desses conceitos dentro de sua filosofia; c) A configuração de um Eros de natureza daimônica gerado pela própria alma.

Este trabalho será dividido em duas partes. A primeira terá como foco central a tríade plotiniana, que constitui a espinha dorsal da filosofia de nosso autor, a fim de contextualizar e situar nosso leitor. Nessa seção, serão apresentadas as hipóstases que sustentam todo o pensamento de Plotino. Além disso, exploraremos de que maneira ocorre o movimento hipostático em cada um dos níveis: Uno, Inteligência e Alma.

Na segunda parte do trabalho, dedicaremos nossa atenção ao tema que intitula nossa pesquisa. Nessa etapa, faremos uso do tratado *Sobre o Amor* (Enéada III,5) de Plotino, analisando a exegese proposta pelo filósofo sobre o tema discutido no *Banquete* de Platão, além de outros diálogos subjacentes. Realizaremos o exame exegético da noção platônica de Eros e *daímon* à luz dos mitos interpretados por Plotino.

PARTE I

A tríade plotiniana

2 O UNO

Para alcançar uma compreensão do escopo e da finalidade de nossa pesquisa, é imperativo conduzir uma análise inicial sobre o funcionamento das hipóstases, visto que estas desempenham um papel fundamental como pilares centrais no contexto do pensamento plotiniano. O termo "hipóstase" é empregado no título do tratado (V,1), e seu significado deve ser compreendido como a noção de produção, isto é, a geração de uma realidade a partir de outra (Bal, 2007 p. 27-28). A utilização desse termo nas *Enéadas* tem como objetivo não apenas manifestar a existência das realidades como o Uno, a Inteligência e a Alma, mas também estabelecer uma representação hierárquica das processões oriundas de cada um desses níveis, uma vez que todas elas são geradas a partir do Uno (Enéada V,1,5), como veremos adiante.

A primeira e primordial hipóstase é conhecida como o "Uno". Nos tratados mais notáveis de Plotino, *Sobre as Três Hipóstases* (V,1) e *Sobre o Uno* (VI,9), percebe-se o esforço magistral empreendido por Plotino na tentativa de conceber o Uno. A concepção clássica do Uno encontra sua raiz nos escritos do pré-socrático Parmênides, que atribui ao Ser as características de unicidade, como se evidencia na passagem a seguir: "Nem divisível é, pois é todo idêntico; nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se, nem também algo menos, mas é todo cheio do que é" (Souza, 1978, DK B7-8).

Além disso, Parmênides estabelece uma conexão intrínseca entre o pensamento e o Ser, afirmando que "pensar e ser são a mesma coisa" (Souza, 1978, DK B3). Nesse contexto, Plotino se destaca como um notável exegeta de um dos textos mais desafiadores de Platão, o *Parmênides*, em sua tentativa de elucidar essa questão. No diálogo, Platão se apropria da concepção parmenidiana mencionada para refinar sua própria reflexão sobre o Uno. Contudo, Platão diverge da relação estabelecida por Parmênides, argumentando que não é possível conceber a natureza do Uno como algo mesclado. Ele afirma: "É imperioso que não seja múltiplo, mas uno" (*Parmênides* 137d). Esse processo resulta na elaboração de um texto de notável complexidade, repleto de nuances e sutilezas. Sem dúvida, é por meio da exegese desse diálogo que Plotino desenvolve os aspectos mais profundos de sua filosofia, como observado por Bezerra (2006).

No início do tratado *Sobre a Origem e a Ordem dos Seres que Vêm Depois do Primeiro* (V,2), Plotino apresenta um ponto crucial: "O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas. Ele é o princípio de todas as coisas; e, se não é nenhuma delas, no entanto é todas as coisas de um modo transcendente, pois, de certo modo, elas estão no Uno" (Enéada V,2,1). Essa declaração contrasta diretamente com a perspectiva de Parmênides, que buscava equiparar o Pensamento e o Ser como equivalentes. No entanto, o Uno, existindo em si mesmo, não requer essa equiparação, e Plotino conseguiu discernir com precisão o Uno daqueles outros que procedem dele (Bezerra, 2006). Consequentemente, essa característica atribuída por Parmênides está associada ao que se encontra numa posição subalterna em relação ao Uno. Pois ele não pode ser caracterizado como Ser, já que o Ser possui, de alguma maneira, uma forma, a forma do ser, enquanto o Uno está destituído de qualquer forma, inclusive no âmbito da inteligibilidade (Enéada VI,9,3), estando além de qualquer dimensão concebível. O Uno é a potência primeira da qual tudo se origina, contudo, ele não se identifica com nada e também não depende de nenhuma coisa que foi criada (Bazan, 2011).

Bezerra (2006) acentua uma característica essencial do Uno, que se manifesta por meio de uma exigência de natureza epistemológica, isto é, relacionada aos limites do conhecimento. Como mencionado anteriormente, o Uno transcende a totalidade do ser e se situa muito além tanto deste último quanto de qualquer pensamento. Tal fato implica na complexidade inerente à compreensão da verdadeira natureza do Uno, conforme concebido por Plotino.

Dessa forma, o Uno se apresenta simultaneamente como a totalidade das coisas, mas não é assemelhado com nenhuma delas. Ele assume a posição de ser a totalidade das coisas enquanto princípio criativo, mas, ao mesmo tempo, não pode ser equiparado a nenhuma das coisas que gerou (Ullmann, 2008). Plotino, ao se referir ao Uno, adota uma abordagem que, na linguagem, aparenta designá-lo como o "nada". Isso ocorre não porque Plotino acredita que o Uno seja absolutamente vazio, mas devido à impossibilidade de atribuir qualidades ou predicados a algo que transcende a inteligência (Bezerra, 2006 p.68). Plotino acentua:

[...] mas, se considerarmos o uno dos entes verdadeiros, seu princípio, fonte e poder, haveremos de nos tornar incrédulos e suspeitar que ele seja o nada? Sim, ele é o nada que não é nenhuma dessas coisas de que é princípio, mas é tal que, de nada podendo ser predicado, nem ente, nem essência, nem vida, é o que está acima de tudo isso (Enéada III,8,10).

A afirmação de Plotino revela a perspectiva inovadora de sua filosofia ao abordar a questão da inefabilidade do Uno. Plotino claramente alude à noção de inefabilidade do Uno teorizada no diálogo *Parmênides* que afirma que o Uno "não é objeto de nomeação, ou de descrição, percepção ou conhecimento" (*Parmênides* 142a). Portanto, podemos estabelecê-lo como algo que está acima de tudo o que pode ser conhecido, sendo assim simples, puro e livre de qualquer alteridade (Enéada V,5,5). Nesse contexto, as designações atribuídas ao Uno são, na verdade, aproximativas e limitadas em sua capacidade de capturar a sua essência, ou como dirá Gabriela Bal (2010): "Se não podemos dizer nada do Uno, devemos falar dele por analogia ou abstração".

Com o propósito de elucidar tal questão, Plotino recorre a uma metáfora na qual o Uno é equiparado a uma fonte inesgotável, eterna e abundante, desprovida de início ou fim, e que representa a causa primordial de toda existência e a origem de todo ser (Bezerra, 2006). Contudo, vale salientar que o Uno não se compõe com nada além de sua própria natureza, mantendo intacta a sua simplicidade. Sendo assim, "o fim de todas as coisas é o seu princípio" (Enéada III,8,7), e, conseqüentemente, todas as coisas anseiam o bem que provém dele, como mencionado por Platão:

Por conseguinte, deverias dizer também que não apenas os objetos do conhecimento devem ser conhecidos ao bem, mas, inclusive, o seu ser e a essência, ainda que o bem seja distinto da essência e a esta transcenda em dignidade e poder. (*República* 509b)

Para Plotino, o Uno é concebido não apenas como uma fonte geradora, mas também como o delimitador do que foi gerado por ele. Além disso, é caracterizado por sua natureza do Bem, representando uma absoluta simplicidade e bondade, uma vez que dele emana a própria vida. Conseqüentemente, "o Uno mantém sua superioridade em relação a qualquer outra essência" (Bezerra, 2006, p. 70). No entanto, a questão que se coloca é: como podemos, parcialmente, conceber esse princípio absoluto que é intrinsecamente oposto à multiplicidade? Plotino delinea algumas alternativas para abordar essa questão em seu tratado *Sobre o Uno* (VI,9):

Portanto, devemos considerá-lo como infinito: não em sua incomensurável extensão ou inumerável quantidade, mas na dimensão inconcebível do seu poder. Pois, se pensas nele como inteligência ou como Deus, ele é mais. E ademais, se em teu pensamento pensas nele como uno, também nesse caso, por mais uno que tenhas imaginado, ele é mais que isso. Pois em si mesmo, sem nenhum predicado lhe possa ser atribuído. Com efeito, essa autossuficiência é a essência de sua Unidade. (Enéada VI,9)

A autossuficiência destacada por Plotino neste tratado sugere a noção de que tudo o que reside abaixo do Uno, e conseqüentemente, tudo o que foi gerado por ele, permanece em constante estado de necessidade e aspiração em relação àquele que o originou. Dado que a multiplicidade encontra-se nesse estado de necessidade, ela perpetuamente aspira pela unidade. Desse modo, “para o Uno não há bem, nem vontade de algo: ele está além do Bem, e não é bem para si mesmo, mas para os outros.” (Enéada VI,9,6). Portanto, o Uno, livre de qualquer alteridade, permanece em um estado perene de presença. Contudo, somente nos tornamos presentes a ele quando eliminamos qualquer traço de alteridade. É importante notar que “não é ele que nos deseja e circula ao nosso redor, mas somos nós que o desejamos e circulamos ao seu redor” (Enéada VI,9,9). Assim, tudo o que foi gerado pelo Uno anseia por contemplá-lo, uma vez que é nossa necessidade fundamental e, “por assim dizer, repousar na estrada e então chegar ao fim de nossa viagem.” (*República* 532e).

A compreensão do Uno torna-se ainda mais complexa quando consideramos como alcançá-lo. De acordo com Bréhier (1953), Platão mencionou duas vias para ascender ao princípio: a dialética racional e a dialética do amor. Na última, a alma, impulsionada pela loucura do desejo, “experimenta uma intuição súbita e inefável do Bem” (Brehier, 1953 p. 189). Os dois aspectos da noção do Bem em Plotino podem, assim, ser vistos como correspondentes a esse duplo caminho de acesso que Platão ensinou. No entanto, para avançar em nosso estudo, concentraremos nossa análise na contemplação por meio do Eros, que será objeto de investigação ao longo deste trabalho.

No curso desta investigação, tornou-se evidente que, em termos gerais, fomos capazes de esclarecer algumas características significativas associadas ao conceito do Uno, desde que consideremos o intrincado contexto metafísico em que ele se insere. Plotino continua a refletir sobre esse princípio que se encontra acima de tudo, transcendendo não apenas o que é determinado, mas também o próprio Ser (Bezerra, 2006). Nesse processo, é crucial ponderar sobre a questão: "Então, como podem surgir de um Uno simples, se naquilo que é idêntico não emerge nenhuma diversidade nem qualquer dualidade de qualquer coisa que seja?" (Enéada V,2,1). A resposta a essa indagação não apenas lança luz sobre a essência do Ser, mas também nos conduz ao próximo estágio das hipóstases, a Inteligência, que será o foco de nossa análise a partir de agora.

3 A INTELIGÊNCIA

Conforme evidenciado previamente, a atribuição de um predicado ao Uno apresentou-se como uma empreitada desafiadora, em virtude de sua intrínseca inefabilidade. Não obstante, no âmbito da Inteligência, deparamo-nos com a complexidade adicional representada pela multiplicidade de interpretações possíveis, o que torna, por conseguinte, a escolha de uma abordagem hermenêutica a ser seguida uma tarefa consideravelmente árdua. Em relação a essa intrincada questão, Bezerra destaca:

Poderíamos dizer que a inteligência em Plotino corresponde às ideias de Platão, a Forma de Aristóteles e ao deus supremo dos estóicos, mas com uma particularidade: Plotino é o primeiro filósofo que não coloca a Inteligência como princípio supremo. (Bezerra, 2006, p.78)

Neste contexto, embora trilhemos um terreno complexo na busca por uma concepção, ainda que parcial, sobre o que está logo abaixo do Uno, somos compelidos a revisitar uma questão já mencionada na tentativa de alcançar uma interpretação que se coadune com a abordagem teórica de Plotino: de que maneira podemos conceber que, a partir da simplicidade do Uno, surge a multiplicidade? Plotino, em sua análise, descreve que o ato primordial de "geração" do Uno surge de um transbordamento de si mesmo, dando origem a algo distinto e inferior a ele (Reale, 1990). O Uno não realiza essa geração para suprir uma carência ou devido a uma inclinação para a multiplicidade, mas sim devido à sua superabundância de perfeição (Enéada V,2,1), claramente ilustrado pela metáfora da fonte inesgotável.

O que emerge como resultado direto da ação do Uno pertence, portanto, à esfera dos inteligíveis, incorporando traços do Uno, mas manifestando-se como uma entidade múltipla que abarca a totalidade dos seres. Este ente representa o modelo do mundo sensível, conforme observado por Bezerra (2006). Após ter sido gerado pelo Uno, este volta sua atenção novamente para sua fonte primordial, contemplando-a e sendo preenchido por ela, transformando-se, assim, na Inteligência (Enéada V,2,1). Esse ato de contemplação culmina na geração do Ser, e nesse contexto, encontramos a conformidade com a concepção parmenidiana da relação entre Ser e Pensar (Bezerra, 2006). Neste sentido, Plotino parece estabelecer uma convergência notável, quando interpreta a segunda hipótese do *Parmênides* de Platão. Nesse sentido, “o ser existirá, porém não será

idêntico ao Uno” (*Parmênides* 142b), uma vez que, “não diz da unidade do Um, mas do ser do Um” (Bal, 2010, p.70), como a segunda hipóstase na hierarquia.

Com base nesse entendimento, a Inteligência se configura como uma entidade separada, mas não completamente, uma vez que, permanece conectado ao seu princípio. Essa é uma manifestação da multiplicidade que, para existir, direciona sua atenção para a unidade e a contempla, absorvendo, dessa forma, sua plenitude (Reale, 2008). Este processo é explicado por Plotino através da analogia do calor do fogo, utilizada como metáfora, para explicar como as emanações do Uno ocorrem sem que ele em si seja reduzido: “Há um calor que faz parte integrante de sua essência, e outro calor que provém do primeiro quando o fogo, ao mesmo tempo que permanece fogo, ativa o calor inato à sua essência” (Enéada V,4,2). Isso reforça a permanência inabalável de sua identidade. É evidente, de acordo com Plotino, que a Inteligência se posiciona como a primeira alteridade, embora mantenha uma conexão estreita com o Uno e, ao se contemplar a partir da simplicidade da unidade, a Inteligência é capaz de pensar todas as coisas (Bezerra, 2006).

Plotino reitera a concepção do absoluto repouso do Uno, uma vez que qualquer envolvimento deste com o movimento resultaria na perda de sua inerente simplicidade, tornando-o, portanto, mutável. Já aquilo que emana diretamente do Uno, ou seja, a Inteligência, representa a primeira instância no processo de movimento. Alinhando-se com a segunda hipótese do *Parmênides*, o Uno que é, pode estar tanto em si quanto em outro, é ilimitado na medida em que é divisível em unidades infinitas e, ao mesmo tempo, limitado, “porque as partes são partes de um todo, o uno teria que estar limitado pelo todo” (*Parmênides* 145a). Essas e outras características nos conduzem à natureza distintiva dessa hipóstase. Vejamos o que Ullmann diz a respeito:

O volver-se, o retornar ao uno confere ao *Nous* (Inteligência) o estatuto de intelecto e de ser. Em outras palavras, do uno ele recebe sua determinação. É que, no início, a Inteligência não era um intelecto que contemplava o Uno; era um olhar sem inteligência. Por meio dessa contemplação, na inteligência constitui-se como universo inteligível (Ullmann, 2008, p.26)

Conforme pode ser discernido, é a partir desta hipóstase primordial que podemos conferir a ela algum conceito; ou, como sinalizado acima, ela representa o puro Ser. Pois tudo aquilo que reside nessa hipóstase está perpetuamente presente, coexistindo em um estado de eterna atualidade, no qual nem o passado nem o futuro estão contidos, uma vez

que permanece inalterada e idêntica a si mesma no lugar que lhe é designado. Ela encontra contentamento em sua própria existência, satisfeita em ser o que é (Enéada V,1,4).

Esse Ser apresenta semelhanças notáveis com o conceito de Ser conforme o filósofo Parmênides, abrangendo praticamente todos os elementos inteligíveis delineados por ele. No entanto, é importante ressaltar que a característica de imobilidade eterna e absoluta, associada ao Ser parmenidiano, não é atribuída à Inteligência por Plotino, pois precisamente estes predicados são delegados ao Uno (Bal, 2010). Na verdade, essa hipóstase se aproxima mais da concepção discutida no diálogo do Sofista: “Havíamos estabelecido como uma espécie satisfatória de definição do Ser a potência de produzir ação ou sofrer ação mesmo na mais ínfima intensidade.” (*Sofista* 248c).

É exatamente por causa dessa capacidade de produzir e sofrer, que Plotino procura caracterizar esta hipóstase, afastando qualquer possibilidade de simplicidade e conectando-a ao domínio das ideias (Pinheiro, 2007). Isso nos permite compreender por que Plotino colocou a Inteligência como a segunda hipóstase em seu sistema (Bezerra, 2006). O Ser (equiparado à segunda hipóstase) é um produto da perfeição inerente ao Uno e, em razão da contemplação desta perfeição, torna-se evidente que, devido à sua própria essência, a Inteligência dá início a um processo de geração. Isso ocorre uma vez que ela não pode permanecer reclusa em sua própria existência diante da suprema bondade que lhe é concedida, e, como resultado, ela engendra algo mais (Enéada V,4,1). É precisamente por meio desse processo de engendramento da matéria inteligível em algo mais (que, por ser distinto, constitui a alteridade) que podemos estabelecer a manifestação do Ser e/ou da Inteligência:

Pois, embora ambos sejam simultâneos, não abandonem um ao outro e tenham sua existência em comum, a unidade que formam é bipartida: Inteligência e Ser; princípio Intelectual e Objeto de intelecção; pensante e pensado. Enquanto pensa, é Inteligência; enquanto é pensado, é Ser. Pois não pode haver pensamento sem alteridade e identidade (Enéada V,1).

Desse ponto de vista, a Inteligência desempenha um papel crucial, proporcionando os elementos necessários para que o ser humano eleve seu olhar em direção às alturas, transcendendo as ofertas limitadas do mundo ao seu redor, com o propósito de contemplar a suprema bondade. O que o ser humano percebe em seu domínio limitado são, de fato, “imagens de formas perfeitas, uma vez que, mesmo antes da existência do mundo, devem existir os arquétipos primitivos e a substância da Inteligência” (Enéada V,9,1). Devido a

essa diversidade na própria natureza da Inteligência, que reflete em si e se desdobra em uma multiplicidade de ideias e formas, não podemos compreendê-la como um primeiro princípio único, mas sim como Uno-Ser, ou o Uno que é ser (Bezerra, 2006), uma vez que, como afirmado por Plotino, "nenhuma unidade posterior à primeira pode ser simples: pode ser apenas uma unidade dentro da diversidade" (Enéada V,7). Baracat Júnior enfatiza:

O Intelecto mesmo transforma sua unidade em multiplicidade; ele, que nesse momento atinge sua plenitude, é um intelecto saturado de sua própria prole, as essências-formas, que retém dentro de si como o deus Cronos (Inteligência). Mas a pluralização do intelecto, resultado de sua visão distorcida, imagem pluralizada do uno - em nada afeta ao uno transcendente, que permanece em sua absoluta unidade. (Baracat Júnior, 2006, p. 90-91).

Dentro da disposição das ideias refletidas na multiplicidade, Plotino enfatiza a teoria platônica nas Formas perfeitas, as quais subsistem em si mesmas e completas (Enéada V,9). Esse enfoque realça a concepção da Inteligência como a compreensão da vida em termos de puro pensamento, uma atividade poderosa de pensar e conhecer a si mesmo (Bezerra, 2006), uma vez que, "pensar a si mesmo é pensar todas as coisas" (Enéada V,9). A finalidade desse processo é a contemplação da Beleza que transcende a existência sensível. Esse movimento se manifesta como o movimento contemplativo, que é a jornada que se inicia no Uno e culmina em um retorno a Ele. A apreensão desse caminho só se concretiza à medida que avançamos em nossa jornada, permitindo-nos explorar e desvendar os segredos que lá residem com a visão profunda da alma. (Bal, 2007, p. 27).

A contemplação nos tem conduzido até este ponto e continuará a ser nossa guia ao longo desta desafiadora reflexão, da mesma forma como fez com Plotino durante sua jornada. Podemos entender que Plotino considera o verdadeiro filósofo aquele que não apenas se encanta, mas se apaixona pela Beleza que transcende, reconhecendo-a como perfeita, e, assim, contempla-a porque sente uma profunda necessidade de fazê-lo. Nesse sentido, veremos que o Eros, responsável por esse entrelaçamento amoroso, desempenha uma função crucial neste contexto, a qual não será apenas amplamente abordada, mas também nos guiará ao longo desta análise no presente trabalho. Resta-nos, portanto, examinar a última hipótese a fim de estabelecer uma concordância com o que foi previamente discutido, e é a esta tarefa que nos dedicaremos a seguir.

4 A ALMA

No transcurso desta pesquisa, examinamos o processo pelo qual a Inteligência procede do Uno e como a Inteligência se configura como uma unidade que engloba tanto o Ser como o pensar. Analisamos também, como essas hipóstases se interconectam dentro da estrutura da henologia plotiniana. Agora, estamos adentrando na última hipóstase inteligível deste sistema, com o objetivo de compreender a maneira pela qual a alma se integra a esse contexto. A Alma, caracterizada por sua natureza mediadora, desempenha uma importante tarefa ao estabelecer uma conexão ou relação entre as duas realidades: a inteligível e a sensível, como observado por Bezerra (2006). Nosso autor, por sua vez, estabelecerá parâmetros com base em Platão para enfatizar tal função mediadora da alma. Nesse sentido, Platão nos fornece uma orientação, ao passo que Plotino nos apresenta um potencial caminho a ser explorado. Percorreremos essa trilha de maneira direta até alcançarmos nosso foco principal.

Conforme discutido na teoria sobre a origem das hipóstases, Plotino descreve que a Inteligência sente a necessidade de contemplar o Uno no processo de processão, de onde provém todo o seu bem (Bezerra, 2006); ao contemplá-lo, a Inteligência se constitui como Ser e pensamento (Reale, 2008). No entanto, para além de contemplar seu antecessor, a Inteligência volta seu olhar para si mesma e gera algo ainda mais indefinido - a Alma. Esta, por sua vez, projeta-se de maneira contemplativa em direção àquele que a criou, constituindo-se não mais como pensamento puro, mas como algo completamente distinto (Enéada V.1,3).

No tratado *As Três Hipóstases Iniciais* (V,1), Plotino fornece uma explicação clara sobre a progressão dos princípios, apontando o ponto de partida essencial para compreender a constituição da alma:

Além disso, a Inteligência é superior a todas as coisas porque as demais são posteriores a ela. Assim, a alma é uma expressão, uma certa atividade da Inteligência, assim como a Inteligência o é em relação àquilo. No entanto, a expressão que a alma é turva, pois, sendo um simulacro da Inteligência, ela também necessita sempre olhar para a Inteligência (Enéada V,1,6)

Quando a Alma volta sua atenção para a Inteligência e a contempla, configura-se como uma hipóstase inferior. Dessa maneira, a Alma, ao contrário de seu antecessor, se converte em pensamento discursivo (Ullmann, 2008). Mas a questão que se coloca é: que

constituição a Alma assume ao ser apresentada como uma hipóstase? Seria a condição de “estarmos numa espécie de cárcere” (*Fédon* 62b)? Talvez a força “superior em virtude, visto estar destinada a ser senhora e governar” (*Timeu* 35a-38b) ou ainda, “a alma que perdeu suas asas e perambula até pousar sobre algo sólido, onde se instala assumindo um corpo terrestre” (*Fedro* 246c-d)? Podemos arriscar a ideia de que a Alma engloba todas essas concepções, sem se restringir a nenhuma delas em particular.

Essa condição decorre do fato de que a Alma, sendo a terceira hipóstase principal, é a Alma suprema ou universal. Apesar de estar distante da unidade primordial, ela mantém uma estreita ligação com a Inteligência (Bréhier, 1953). No entanto, essa alma universal (hipóstase) gera dois tipos de almas que se conectam mais diretamente com o que está abaixo: a alma do mundo, responsável pela criação do mundo físico ou sensível, e as almas individuais que descem para animar os corpos (Reale, 2003).

Este é um ponto crucial que distingue a Alma das outras hipóstases anteriores em seu processo de processão. Além de gerar algo distinto dela e de um nível inferior, ou seja, o mundo sensível, a Alma passa por um movimento interno que não resulta em outra hipóstase principal. Ela, portanto, se divide em si mesma, na chamada unimultiplicidade, onde "a alma é, portanto, simultaneamente uno e múltiplo" (Bezerra, 2006, p. 82). Por isso, mesmo quando a Alma adentra essa esfera sensível, ela preserva a visão inerente à sua parte superior, mantendo, desse modo, sua natureza integral (*Enéada* IV.2,1). As almas provenientes da alma universal exibem diferentes graus de nobreza de acordo com sua proximidade à principal. Algumas são mais dotadas de intelecto, enquanto outras têm menos capacidade, “uma qualificada por nós como divina por constituir nosso ‘eu’, e a outra, a que provém do universo” (*Enéada* IV,3,27), mas todas, por participarem da hipóstase Alma, a constituem.

É importante notar que, desde o primeiro ato de processão, enfatizamos a dupla atividade presente em cada hipóstase, a saber: a de contemplar seu criador e de voltar-se para si, conforme apontado por Plotino. No entanto, no caso da alma, essa dupla atividade desempenha uma função completamente distinta, uma vez que, “enquanto olha o que vem antes dela, a Alma pensa; enquanto olha a si mesma, ela se conserva; enquanto olha o que vem depois dela, ordena, governa e comanda essa realidade” (*Enéada* IV,8,3).

É importante ressaltar que a alma que governa é sempre a mais elevada, aquela mais próxima da Inteligência, enquanto as almas particulares, embora desfrutem em

menor medida de sua parcela divina, estão mais voltadas para o mundo sensível, constituindo os corpos materiais aos quais foram designadas (Bezerra, 2006).

A Alma representa o terceiro e último círculo luminoso, além do qual apenas a obscuridade se projeta na matéria do mundo sensível (Enéada V,1,10). Embora a matéria não seja o foco deste estudo e, dada a complexidade das várias perspectivas que ela abarca, é crucial destacar a distinção entre os tipos de matéria: a inteligível, já familiar por constituir os inteligíveis, e a matéria que nos interessa agora - a do mundo sensível (Ullmann, 2008). Para Plotino, esta última é considerada a "mais bela imagem do mundo inteligível" (Enéada II,9,4), apesar de conter também o mal, devido ao seu distanciamento do Princípio gerador. Ullmann nos oferece esclarecimentos:

Por último, temos a matéria, representando a limitação e a imperfeição e constituindo o princípio do mal. Ela é como que o horizonte mais longínquo em que a luz irradiadora do Uno se confunde com o lusco-fusco. Para Plotino, o princípio do mal não tem, em absoluto, o sentido gnóstico-maniqueísta. Significa, simplesmente, que a matéria representa a última possibilidade de algo existir. Para além dos limites dela, não há mais processão nenhuma (Ullmann, 1995, pg.163).

Diante dessa concepção, somos compelidos a conceber a matéria como algo obscuro, resultante da gradual diminuição da luminosidade proveniente do Uno, enfraquecida a ponto de não ser capaz de gerar algo além de si mesma e, possivelmente, incapaz de contemplar sua própria origem. O mal, que é a matéria, acaba sendo mais uma consequência da ação da alma do que uma causa, pois segundo o nosso autor:

A origem do mal que as tomou foi a vontade própria, foi a entrada na esfera da alteridade e o desejo de permanecer a si mesma. Elas (as almas) conceberam um prazer nessa liberdade, e se permitiram mover-se por si mesmas. Tomando assim o caminho contrário. (Enéada V,1,1).

Neste mundo sensível, que é uma manifestação imperfeita do mundo inteligível, obscurecido pela carência de bem, Plotino viveu sua existência. Da mesma forma, todos os homens compartilham dessa condição, encontrando-se enclausurados pelas dificuldades e distâncias que os separam de sua fonte primordial, o Princípio. Apenas por meio da contemplação é possível direcionar nosso olhar para as esferas superiores. Nossos próximos passos se direcionarão para a exploração do processo pelo qual a contemplação se efetiva, bem como dos elementos empregados por Plotino nesse contexto. Tal

exploração reveste-se de uma importância significativa, pois marca o regresso das almas particulares ao inteligível.

PARTE II

Eros-daímon

5 EROS COMO ESTADO DE ALMA

Como discutido na primeira parte, todas as hipóstases são geradas pelo Uno por meio do processo de processão, e todas as realidades aspiram à unidade pela qual foram geradas, culminando na última hipóstase, a Alma. Quando a Alma direciona seu olhar para o superior, ela compreende intelectualmente; ao voltar seu olhar para baixo, gera outra hipóstase, a Alma do Mundo. Embora notoriamente menos nobre que a anterior, a Alma do Mundo governa e ordena as almas particulares contidas na matéria sensível. É sobre esta última que nos deteremos.

Nesta segunda parte, examinaremos como Plotino atribuiu a autoridade do pensamento a Platão, sob a forma de seu exegeta, no que diz respeito à figura de Eros. O tema do amor é crucial, pois é por meio dele que a alma humana realiza um movimento ascendente em direção às belezas arquetípicas. Nesse contexto, a trajetória percorrida por Eros é única e é o que conecta a alma humana às hipóstases mais elevadas, marcando o início de seu retorno.

No início do tratado *Sobre o Amor* (Enéada III,5), Plotino inicia uma reflexão sobre o Eros, investigando sua natureza e função na alma humana. O primeiro exame conduzido por Plotino aborda o amor como um estado da alma, cuja compreensão envolve o desejo pelas coisas belas (Hadot, 1997). Tal desejo pertence a duas categorias distintas. Esse estado amoroso pode manifestar-se nos homens sóbrios, nos quais a atração pela beleza é evidente, ou, diametralmente, pode configurar-se como algo torpe, desviado de qualquer aspiração para a Beleza (Enéada III,5,1).

Plotino estabelece a ideia de que a alma possui a capacidade intrínseca de apreender a beleza inteligível, uma vez que possui uma inclinação inata em direção à sua natureza suprassensível. Nesse contexto, há uma clara relação da Alma com a Beleza, conforme enfatizado por Plotino:

Não erraria quem estabelecesse como princípio e causa desse estado de alma a tendência inata da Alma à Beleza em si, que se deve ao fato de originalmente a alma conhecer a Beleza, ter afinidade com ela e ter consciência de tal afinidade, pois a feiura é contrária à natureza de Deus. Com efeito, a Natureza

cria tendo em vista o belo, tendo em vista a proporção, que são aspectos do Bem. (Enéada III,5,1)

Essa passagem se torna mais precisa quando Plotino referencia o que Diotima afirma no *Banquete*, onde a capacidade da alma é destacada no âmbito do amor. Nesse contexto, o amor é, de fato, o anseio pelas coisas belas (*Banquete* 204d). Mesmo aqueles que desejam amorosamente as coisas sensíveis mantêm certa afinidade com elas, percebendo um parentesco intrínseco (Enéada III,5). Até nos casos de amor sexual, há uma inerente necessidade de procriação nas coisas belas.

No *Banquete*, Diotima sustenta que, a partir de uma certa idade, a natureza humana experimenta o desejo de procriar no belo:

A gravidez, Sócrates, tanto no corpo quanto da alma, afeta todos os seres humanos, e ao alcançar uma certa idade, nossa natureza anseia por dar à luz. Ora, não é possível que dê à luz em algo disforme, mas somente no belo. A conjugação do homem com a mulher é geradora para ambos. Essa geração e concepção constituem uma ação divina, a presença de um elemento imortal num ser vivo mortal. (*Banquete* 206c).

A procriação discutida aqui só poderia possuir elementos divinos, pois, para Plotino, é inconcebível que, mesmo nesse contexto, a procriação busque gerar algo que não seja belo, mesmo que esses elementos apenas possuam a beleza contida nas representações sensíveis (Oliveira, 2013). No entanto, mesmo que as pessoas não estejam conscientes disso, é devido à beleza arquetípica que o amor pelas coisas belas nasce aqui no mundo sensível.

Assim, torna-se evidente que o propósito do amor transcende a realidade sensível, uma vez que esse sentimento orienta em direção à imortalidade, seja no corpo ou na alma, pois o amor almeja persistir naquilo que é bom (*Banquete* 206e). Como previamente destacado por Plotino, mesmo no impulso procriativo, a Beleza está presente, uma vez que a alma a reconheceria independentemente de sua natureza, pois a beleza sensível pode nos “servir como uma escada para contemplar as outras Belezas” (Enéada I,6,1).

O reconhecimento da Beleza decorre da sua forma, que provém de uma fonte superior (Brandão, 2014). Dessa maneira, tudo o que é contrário à forma é estranho à alma, não participando, portanto, de qualquer racionalidade. A matéria do mundo sensível, desprovida de forma (Enéada I,6), é considerada por Plotino como uma

constante transformação, nunca atingindo uma atualidade fixa, podendo assumir diversas configurações. Contudo, “ela permanece uma imagem, um reflexo do mundo inteligível” (Enéada III,5), pois possibilita o reconhecimento das belezas do alto.

Após Plotino afirmar que o reconhecimento se manifesta quando a alma humana lança um olhar amoroso ao que é belo, desencadeando um desejo de procriação (Enéada III.5,1,65-69) é relevante notar que existe também um desejo que se distancia da procriação. Esse último se utiliza exclusivamente da reminiscência para direcionar-se à beleza que transcende os corpos (Enéada III,5,1). Podemos inferir que Plotino está fazendo referência a pelo menos duas categorias de amor, as quais fundamentam diferentes direcionamentos amorosos em cada uma delas. Esse discernimento proporcionará uma compreensão mais detalhada do que Plotino pretende elucidar:

Portanto, aqueles que não desejam procriar são, de longe, os que mais se satisfazem com a beleza em si. Mas aqueles que desejam procriar, desejam procriar o belo porque este lhes falta, porque não se bastam a si mesmos e então pensam poder adquiri-lo se gerarem formas belas (Enéada III,5,1).

Neste trecho, Plotino explora a distinção entre o amor puro e o amor misto, ressaltando que sua análise se refere ao amor vivenciado pelos seres humanos no mundo sensível (Oliveira, 2013). Ele destaca que, tanto no amor puro quanto no misto, há a capacidade de reminiscência da beleza arquetípica. Isso ocorre porque a beleza elevada se reflete na estética dos corpos como um padrão, sendo essa projeção o motivo subjacente ao amor por essas formas físicas (Enéada III,5,1). O filósofo destaca, assim, a profunda conexão entre a beleza percebida no mundo sensível e a beleza mais sublime, sugerindo que o amor humano é intrinsecamente vinculado à busca pela beleza suprassensível.

Mas como essas duas categorias se relacionam efetivamente com a reminiscência? No diálogo *Fédon*, Platão propõe que todos os homens, ao nascerem, possuem um conhecimento prévio dos universais, embora este conhecimento tenha sido esquecido. Assim, no mundo sensível, "o que chamamos de aprendizado é, na verdade, reminiscência" (*Fédon* 73b). Por esse motivo, o amor puro, impregnado de reminiscência, permite que a alma experimente a presença perfeita da Beleza sem depender de qualquer representação sensível, e sem buscar a fusão com formas físicas. Em vez disso, reconhece a beleza sensível como meros simulacros, entendendo a sua importância, mas valorizando-os apenas como belos reflexos da Beleza inteligível (Enéada III,5,1). Já no

amor misto, os corpos belos desempenham um papel de satisfação, impulsionando o desejo de perpetuação através da procriação, onde o amor sexual surge como ponto de partida. Plotino ratifica:

[...] aqueles que amam os corpos belos, não com intenção de unirem a eles, os amam porque são belos. Os que amam as mulheres e desejam unir-se a elas, amam a beleza e a perpetuidade. Ambos se não apartam desses fins, estão no bom caminho, embora a via dos primeiros seja mais nobre. Os segundos veneram a beleza terrestre e com ela se satisfazem. Os primeiros, os que têm reminiscência, veneram tanto a beleza terrena como a beleza arquetípica, pois veem a beleza daqui debaixo como um efeito e um reflexo das belezas do alto. Só estes últimos amam o belo sem jamais terem motivo de se envergonhar (Enéada III,5,1).

A reminiscência surge como o meio pelo qual a alma se percebe conectada às belezas superiores, alimentando assim sua aspiração por essas manifestações, o que lança luz sobre a compreensão do pensamento platônico. De acordo com Platão, “o amor anseia pelo que lhe falta, pelo que é ausente ou privado, isto é, a Beleza” (*Banquete* 206a). A partir dessa perspectiva, conforme Plotino já apontou, o impulso amoroso se estabelece como a força motriz que leva a alma a ansiar pelo vislumbre da beleza arquetípica. Essa dinâmica revela-se como um elemento essencial na busca plotiniana pela transcendência.

É importante ressaltar que existe também uma subdivisão do amor misto, uma categorização que Plotino menospreza, uma vez que esse tipo de amor se desvia de sua natureza intrínseca e da busca pelo bem. Esse amor se enraíza na materialidade sensível, incapaz de perceber ou compreender que as imagens neste plano são meros simulacros, desprovidas de intenção de gerar neste domínio, pois são desprovidas de conhecimento nesse aspecto. Os que possuem esse tipo de amor “caem e ficam prostrados pelo caminho, por não terem entendido para onde o Amor queria conduzi-los, nem de onde vem o desejo pela procriação, nem qual é o uso correto da Beleza, nem o que é a Beleza em si” (Enéada III,5,1). Essas expressões de amor anseiam exclusivamente pela beleza sensível, erroneamente a considerando como a verdadeira. Plotino ilustra essa desconexão ao comparar esse tipo de amor ao ato de alguém que, ao admirar sua própria imagem refletida em um rio, se afoga na profundidade material dessa imagem (Enéada I,6).

Até o momento, pudemos discernir as distintas categorias de amor e suas manifestações na alma, evidenciando que, não importando a direção para a qual a alma se volte, ela será sempre atravessada pela presença da beleza. No entanto, é crucial compreender que o amor, enquanto estado da alma, não é meramente contemplativo. Para

alcançar tal apogeu, o amor precisa elevar-se consideravelmente, uma ascensão possível apenas ao se transformar em um deus ou um *daímon*. Com essa premissa, avançaremos na tentativa de elucidar o significado que Plotino atribui a esses conceitos, explorando como ele os conecta ao enlace amoroso e transcendental.

6 O DEUS EROS E AS FACETAS DE AFRODITE

A partir deste ponto, nos dedicaremos à análise do Eros sob a perspectiva da exegese plotiniana, utilizando figuras míticas que, segundo Plotino, desempenham uma função crucial na compreensão das realidades, estabelecendo uma clara conexão com a relação metafísica entre a Alma e a Inteligência. Inicialmente, mergulharemos na intrincada exegese dos mitos de Eros e Afrodite, e, inspirados pelo diálogo *Banquete*, introduziremos a noção da dupla Afrodite para elucidar diferentes realidades metafísicas.

Os elementos legados pelos poetas antigos, como Hesíodo, recebem uma nova interpretação neste contexto (Oliveira, 2008), inicialmente moldados por Platão no *Banquete* e posteriormente ajustados para atender às demandas da filosofia plotiniana (Oliveira, 2008). Isso é particularmente evidente no caso de Afrodite. O autor, embora demonstre claro entendimento das alegorias desses antigos poetas, propõe, no tratado em questão, uma abordagem original ao pensar a Alma como Afrodite por meio do discurso de Pausânias. Nessa visão, Afrodite é representada como a Alma em suas duas divisões internas, como será explorado mais adiante.

Nosso autor, então, estabelece uma distinção entre dois tipos de Afrodite e, conseqüentemente, dois Eros, introduzindo uma hierarquia entre essas Afrodites. Em tal estrutura, uma se sobrepõe à outra, delineando uma diferenciação que Plotino utiliza para explicar as realidades da Alma. A Afrodite celeste, como filha de Cronos, emerge como a mais antiga e, portanto, hierarquicamente superior, representando a Alma superior. Por outro lado, a Afrodite mais jovem, filha de Zeus e Dione, personifica a Alma do Mundo, como acentua Plotino:

Começamos por dizer que há duas Afrodites: a Afrodite Celeste, e a Afrodite que preside os matrimônios terrenos. A primeira não tem mãe e não participa dos matrimônios, porque no céu não há casamentos. A Afrodite Celeste, filha de Cronos, que é a Inteligência é a mais divina das almas, pois tendo nascido diretamente da Pura Inteligência, permanece pura e habita no alto. (Enéada III,5,2)

É importante destacar que a interpretação de Plotino difere ligeiramente da apresentada no discurso de Pausânias no *Banquete*. Inicialmente, no tratado, Afrodite nasce de Cronos, que representa a Inteligência (Enéada III,5,5), sendo Cronos filho do Uno, simbolizado por Urano, razão pela qual é conhecida como "Urânia". Nessa

perspectiva, ao olhar em direção a Cronos, Afrodite contempla o que está acima dele, ou seja, o Uno.

No âmbito das *Enéadas*, é fundamental notar que a Afrodite celeste não tem uma mãe, indicando sua ausência de envolvimento com a matéria sensível. Essa característica a define como algo puramente inteligível, buscando exclusivamente o que está além dela (Lacrosse, 1994). Caso contrário, haveria uma incongruência com a natureza sublime da Inteligência. Plotino fortalece esse ponto de vista:

É por isso que miticamente se diz que ela não tem mãe. Com razão, devemos considerá-la um deus e não um daímon, pois é pura, sem mescla e permanece em si mesma, uma vez que o que nasce imediatamente da Inteligência também é puro. Sua força procede de sua proximidade com a Inteligência e o seu desejo é permanecer estável junto daquele que a gerou, cujo poder é suficiente para mantê-la no alto (Enéada III,5,2).

Plotino parece reforçar a ideia de que a Alma permanece nas alturas, pois não deseja, nem pode, mergulhar nas profundezas do mundo sensível, uma vez que o Intelecto exerce uma atração poderosa sobre ela (Lacrosse, 1994). O filósofo não apenas destaca a estreita conexão entre a Alma e o Intelecto, mas também enfatiza que a Alma encontra sua origem nesse último. Dessa forma, ao seguir a linhagem de Cronos e, por meio dele, Urano, a Afrodite celestial direciona sua atividade contemplativa para o Uno, entregando-se a um profundo enamoramento por ele. Nesse processo, ela dá origem a Eros.

Assim como Afrodite Urânia, ou Celeste, mantém seu olhar constantemente voltado para as alturas, Eros, gerado por ela, compartilha dessa mesma nobreza, concentrando-se no olhar apaixonado por seu pai, Cronos. Nesse contexto, Eros, conforme abordado no tratado, é considerado um elo intermediário entre o amante e o amado (Enéada III,5,2). Para Plotino, essa metáfora do olhar é crucial para definir a natureza intermediária do amor, que, por meio da visão, entrelaça a Alma superior e a Inteligência. Esse entrelaçamento permite que aquele que ama seja preenchido pela Beleza que transcende a sua própria essência, conforme Plotino enfatiza:

Ele é o olho com o qual é dado ao desejante ver o objeto do seu desejo. No entanto, ele vê o amado antes do amante, antes de lhe outorgar a faculdade de ver o objeto por seu intermediário, mas de maneira diferente: pois no amante o objeto da visão penetra estavelmente, enquanto que o próprio intermediário só pode desfrutar da contemplação da beleza quando ela está ao seu alcance (Enéada III,5,2).

Não há dúvidas de que Plotino aborda o amor como uma hipóstase, e esse é o ponto crucial que estabelece sua relação com a alma superior. No entanto, é fundamental evitar o equívoco de considerar o Eros nos mesmos termos das hipóstases elevadas da tríade plotiniana. Em vez disso, devemos concebê-lo como uma hipóstase no sentido de ser um desdobramento de uma essência para outra, uma manifestação originária de outra essência. Portanto, o método que Plotino emprega refere-se a algo que é produzido, sendo esse desdobramento uma presença marcante no movimento em direção à hipóstase anterior.

Nesse contexto, tanto a primeira Afrodite (representando a Alma) quanto o seu Eros mantêm-se na esfera inteligível, e é por isso que Plotino os diferencia do estado de alma. Nessa esfera, o amor das almas individuais requer um complemento, incapaz de alcançar a contemplação pura. Já no caso desse Eros divino, assim como a Afrodite, ele é puro e sem mesclas (Lacrosse, 1994). Embora a alma superior dê origem às almas individuais, ela não se confunde com a materialidade corpórea. É crucial ressaltar que, apesar dessa alma estar separada do mundo sensível, ela representa a parte mais elevada em nós, indicando que "esse amor também só pode estar lá no alto, onde está essa Alma pura e sem mistura" (Enéada III.5,3).

Avançando na leitura do tratado, nos deparamos com a definição da segunda Afrodite, à qual Plotino não dedica muita atenção, mas se esforça para diferenciar da celestial que discutimos anteriormente. Essa alma é chamada de pandêmia e ocupa uma posição inferior à alma superior, representando assim a alma do mundo. A Afrodite pandêmia não ostenta uma pureza absoluta, uma vez que reside no *cosmos* e está vinculada aos matrimônios (Oliveira, 2008). Essa ligação, que ecoa aspectos tradicionais do mito de Afrodite, ressalta sua natureza como deusa do amor, sedução e procriação. Dessa forma, estabelece-se uma clara correlação entre essa Afrodite e a conexão entre a alma inferior e o corpo, ou a matéria sensível.

Podemos então compreendê-la como intermediária, desempenhando o papel de ponte entre o inteligível e o sensível, à medida que, sendo a alma do mundo, se desdobra nas almas individuais. De maneira notável, Plotino sugere que essa segunda Afrodite também gera um Eros, conforme explicitado no *Banquete* (180e). Esse Eros é caracterizado por um olhar contemplativo e apaixonado proveniente dessa segunda Afrodite, mantendo-a conectada ao domínio inteligível. Surge, então, a indagação: qual é a natureza desse Eros gerado por essa Afrodite? Plotino é categórico a respeito disso:

“Esse Eros das almas particulares é o *daímon* que acompanha cada indivíduo. É ele que inspira os desejos que são conformes a natureza de cada alma e cada Alma gera um amor correspondente ao seu mérito e à sua essência” (Enéada III,5,4).

Sob essa perspectiva, podemos concordar com o que Plotino afirmou: o Eros da segunda Afrodite, a Alma do Mundo, vinculado às almas individuais, é um *daímon*, pois assume a responsabilidade de “guiar e acompanhar cada pessoa conforme sua inclinação” (Enéada III.5,4). Assim como o Eros divino representa o olhar amoroso da alma universal em direção à Inteligência e, por meio dela, ao Uno, da mesma forma o Eros-*daímon* é o olhar amoroso da Alma do Mundo e, conseqüentemente, das almas individuais, em direção ao que está acima delas. Em outras palavras, o Eros-*daímon* emerge como o amor que tanto a Alma do mundo quanto as almas individuais sentem pela Beleza original. “Este também parece ser o que implanta os apetites conforme a natureza de cada alma, pois cada uma deseja de acordo com sua respectiva natureza e gera seu amor na medida de seu nível e no grau de sua essência” (Enéada III,5,4).

Plotino nos leva a perceber, neste estágio, que a razão pela qual há uma relação intrínseca entre o amor da alma do mundo e as almas individuais reside no fato de que a alma do mundo se fragmenta em diversos amores singulares, como se fosse uma projeção específica de um amor mais amplo, o amor cósmico. Nosso autor indica sutilmente:

Do mesmo modo, cada amor particular está ligado ao amor universal; o Amor universal está ligado à Alma universal; e o amor do mundo está ligado ao mundo inteiro em todas as suas partes. Sob a perspectiva contrária, esse Eros único se multiplica em muitos Eros, que se manifestam em cada parte do universo, assumindo aspectos particulares conforme a sua vontade (III.5,4,15-23)

Nesse contexto, devemos conceber a existência de muitas Afrodites, cada uma acompanhada de um Eros ou *daímon*, todas originadas de uma Afrodite universal. Podemos, assim, considerar essa Afrodite como a mãe de Eros ou, mais precisamente, como o movimento da alma em direção ao Bem. Dessa forma, o Eros da alma superior ou universal é uma divindade que está eternamente unida ao Bem, enquanto o Eros da alma do mundo assume a forma de um *daímon*. Esse *daímon* serve como uma transição para que Plotino prossiga com sua exegese, movendo-se além do discurso de Pausânias em direção ao de Diotima, conforme relatado por Sócrates, para esclarecer o nascimento de Eros. Desta vez, ele explora essa questão à luz do mito de Póros e Pênia, onde o caráter

intermediário do *daímon* é ainda mais ressaltado através da noção mediana entre a excesso e carência, inerentes à ele.

7 A NOÇÃO DE EROS-DAÍMON NO MITO DE PÓROS E PÊNIA

Neste capítulo final, exploraremos a natureza daimônica do Eros, conforme mencionada por Plotino, em consonância com o mito de Póros e Pênia. Essa abordagem é essencial para compreender como Plotino resolve essa questão, desenvolvida ao longo deste trabalho. Inicialmente, Plotino afirma que, embora o universo seja um deus autossuficiente (*Timeu*, 34b), o Eros (da alma do mundo) não compartilha dessa característica, pois está sempre em necessidade (*Banquete*, 202d). Recorrer à exegese do mito não apenas nos ajuda a entender a razão dessa necessidade do Eros, mas também de que maneira o Eros, sendo um *daímon*, se desdobra no mundo.

Nos mitos discutidos anteriormente, observamos que Eros estava vinculado às duas Afrodites, Urânia e Pandêmia. Ambas são justapostas por Plotino de maneira contemplativa em direção ao Uno, de acordo com suas características distintas. Para compreendermos a intenção de Plotino ao realizar a exegese do mito de Poros e Pênia, é necessário compreender como ele concebe Poros e Pênia como progenitores de Eros, bem como se os *daimones* que existem possuem a mesma natureza.

Qual seria a distinção entre um deus e um *daímon*? Não devemos cometer o equívoco de considerar os *daimones* como seres divinos, pois, para Plotino:

Embora tenhamos dito algumas vezes que os daimones são deuses, aqui consideramos como pertencendo a gêneros inteiramente diversos. Afirmamos e cremos que a espécie dos deuses é imune a qualquer paixão. Aos daimones, ao contrário atribuímos paixões (*Enéada* III,5,6).

A questão é que eles, os *daimones*, estão mais próximos de nós e ocupam uma posição intermediária entre o divino e os seres humanos. Dessa forma, Plotino não concebe que algum ser do mundo inteligível possa ser um *daímon*, pois apenas os deuses habitam essa esfera elevada. No entanto, o *daímon*, ligado à matéria inteligível, pode atuar como elo entre o mundo inteligível e o sensível (*Enéada*, III,5,6).

Para o nosso autor, os *daimones* dos quais falamos são, na verdade, imagens produzidas por cada alma quando ela desce a este mundo sensível. Plotino enfatiza que somente as almas que descem produzem *daimones*, pois as Almas puras geram não um *daímon*, mas um deus. Um exemplo desses é o Eros. Então, existe algum momento em

que a relação entre Eros e *daímon* se estreita, considerando esse aspecto intermediário? É exatamente isso que Plotino analisa:

É que são amores os daimones engendrados pela alma quando ela anseia pelo bem e pelo belo, e todas as almas que estão neste mundo geram esse daímon; mas os demais daimones, ainda que também descendam da alma do universo, são, no entanto, engendrados por outras potências e, de acordo com a necessidade do todo, complementam e governam cada uma das coisas para o bem do universo (Enéada III,5,6,27-32)

Isso deixa claro que, para o nosso autor, a fim de que a Alma pudesse governar tudo que está abaixo de si, ela precisaria de auxílio, e essas necessidades seriam então incumbidas de serem supridas pelos *daimones* gerados por ela com esse propósito (Enéada III,5,6). No entanto, é crucial investigar de que maneira o *daímon* se relaciona com a corporeidade sensível e de que modo, uma vez que no próprio tratado é mencionado que os *daimones* “não participam da matéria corpórea, do contrário seriam criaturas perceptíveis” (Enéada III,5,6), o que certamente não são.

Desse modo, mesmo que assuma um corpo ígneo, é necessário que, em primeiro lugar, sua natureza seja diferente, para que possa de fato participar do corpo, pois se caso fosse totalmente puro não haveria possibilidade de juntar-se diretamente ao corpo (Enéada III,5,6). É relevante enfatizar que apenas a natureza dos *daimones* se mescla, enquanto a outra, a dos deuses, permanece sem mistura. No entanto, essa fusão do *daímon* não ocorre tão facilmente, uma vez que é necessário supor a existência de algum intermediário responsável por essa combinação (Enéada. III,5,6). Plotino afirma que esse elemento é a matéria inteligível, por meio da qual é possível que aquele que participa dela consiga adentrar na matéria inferior, mais precisamente, a corpórea.

Precisamos adentrar na exegese plotiniana e reconsiderar Afrodite sob uma perspectiva diferente, não mais Urânia ou segunda Afrodite como no discurso de Pausânias, mas aquela cujas festividades de seu nascimento ocorriam simultaneamente ao nascimento de Eros. Examinaremos o que é dito sobre esse mito no Banquete:

Por ocasião do nascimento de Afrodite, os deuses realizaram uma grande festa, estando presente Póros, o filho de Métis. Após haverem banqueteados, eis que surge Pênia a mendigar como o faz habitualmente quando ocorre uma festa, e permaneceu junto às portas. Ora, aconteceu de Póros embriagar-se de néctar (não havia ainda vinho) e penetrar no jardim de Zeus onde, tomado pela indolência, acabou adormecendo. Ora, Pênia, sendo ela própria tão destituída de recursos, tramou ter um filho com Póros. Assim deitou-se com ele e deu à luz a Eros. Isso explica porque Eros desde o início tem sido o atendente e servidor de Afrodite: de fato ele foi gerado no dia do nascimento dela e é, além

disso, naturalmente um amante da beleza, uma vez que Afrodite é particularmente bela (*Banquete* 203b).

A exegese de Plotino ganha consistência quando ele busca justificar a interconexão da Alma com a Inteligência por meio de figuras míticas. Observamos que Eros, ao ser concebido, tornou-se o olhar altivo de Afrodite, nascendo no mesmo dia que ela, pois Afrodite representa a beleza inestimável. Portanto, Eros é amante do belo. Isso implica que o amor surgiu antes do mundo sensível. No entanto, as características dos progenitores de Eros influenciam diretamente sua essência.

Nesse contexto, Pênia, mãe de Eros, participa da natureza inteligível, sendo ela própria a matéria inteligível. Ao habitar essa esfera, encontra Póros e deseja o que dele provém, pois está profundamente enraizada na natureza do indeterminado e na carência de recursos, onde “a própria aspiração pelo Bem é um sinal da existência da indeterminação” (Enéada III,5,9). Isso implica que, por esse aspecto, Eros é indigente e está constantemente em necessidade. Póros, por outro lado, representa plenitude e riqueza; ele é o *lógos* que mantém Eros sempre encantado pela beleza e aspirando por ela. Sendo gerado a partir da forma e da indeterminação — esta que a alma possuía antes de alcançar o Bem. Eros se torna um mestiço, necessitado por sua parte materna, mas desejando coisas belas por parte de seu pai (Caram, 2012).

Essa característica do Eros, representada pela determinação e indeterminação na alma, reflete o árduo esforço da alma em contemplar o Bem. O Eros gerado não é completo nem suficiente, constituindo-se da mescla entre abundância e carência. Para Plotino, o Eros não pode projetar um desejo puramente racional, pois enquanto mantiver a natureza do indeterminado, jamais será saciado ou completo. No entanto, “a medida em que a privação, o desejo e a reminiscência, provocada pelos princípios racionais, estando juntos na Alma, produzem esse ato em direção ao Bem, que é o Eros de que falamos” (Enéada III,5,9). Somente através desse movimento, é possível atingir a plenitude e verdadeiramente saciar-se.

Plotino questiona se os *daimones* não pertencem à mesma classe, considerando que, “cada um dos *daimones* é capaz de desejar aquilo que lhe está destinado, e é ansioso por isso e, também por isso, é congênere ao Amor e não é ele mesmo pleno, mas anseia por alguma das coisas particulares que tem por bens” (Enéada III,5,7). Sob essa perspectiva, é razoável pensar que os homens, governados por *daimones* inferiores

próximos de nós no mundo sensível, correspondem à parte da Alma ativa em nós. Considerando o tipo de vida que escolhemos levar, determinamos o *daímon* que nos conduz (Enéada III,4,3).

Guardemos essas informações, que serão úteis em nossa análise final, e avancemos um pouco mais no tratado. Agora, é crucial compreender o significado dos outros elementos míticos apresentados por Plotino. Ele menciona que Póros entrou em um jardim de Zeus, mas quem é esse Zeus mencionado aqui? Como já exploramos, Póros é o *Lógos* ou razão, e Afrodite é a Alma (Oliveira, 2008). Devemos agora examinar Zeus sob a perspectiva da definição platônica apresentada no *Filebo*, afirmando a natureza de Zeus: “Dirias que uma alma régia e um entendimento régio fora nela introduzidos por meio da força da causa” (*Filebo* 30d). Assim, podemos interpretá-lo como um princípio racional, e segundo Plotino, os deuses masculinos representam as potências inteligíveis, enquanto as deusas representam suas respectivas almas. Logo, se cada inteligência é acompanhada por uma alma, é preciso conceber Afrodite como a alma de Zeus. (Oliveira, 2008, p. 113)

A exegese apresentada anteriormente pode parecer confusa, uma vez que, no capítulo anterior, afirmamos que Afrodite era filha de Cronos, o Intelecto, e agora a colocamos como “esposa” de Zeus, também representando o Intelecto. Essa aparente contradição decorre da complexa tarefa de compreender os mitos em vários contextos, bem como da polivalência presente, onde uma mesma noção pode ser representada por mais de um elemento.

As figuras que circundam Afrodite incluem Zeus, Póros, o néctar, o jardim e seus adornos:

Então, como Poros é a razão presente nas coisas do inteligível e no intelecto, e como é mais difuso e por assim dizer expandido, ele se relacionaria com a alma e estaria na alma. Pois o que está no intelecto está condensado e não lhe provém de outro, mas para Poros, por estar ébrio, a plenificação é algo adventício. Entretanto, aquilo que lá o plenifica de néctar, que poderia ser senão uma razão que caiu de um princípio superior a um inferior? Portanto, está na alma essa razão que, quando se diz que Afrodite nasceu, emanou do intelecto para o jardim dele. E todo jardim é um esplendor e um ornato de riqueza (Enéada III,5,9).

O jardim de Zeus representa um lugar encantador e belo, interpretado por Plotino como a presença de imagens das coisas belas, enquanto os ornamentos ali presentes são

os princípios racionais que fluíram da inteligência. “Poros é razão (*lógos*) das coisas existentes no Mundo Inteligível e na Inteligência, mas escoando-se ou difundindo-se mais que essas coisas, deve dirigir-se à Alma e habitar a Alma” (Enéada III,5,9). Todos esses princípios constituem Póros, representando a abundância e a riqueza das coisas manifestadas. Essa interpretação lança luz sobre a expressão "embriagou-se de néctar", indicando que esse néctar só poderia ser algo divino. Ao contrário da Inteligência, que possui em si mesma a saciedade e não precisa se embriagar com algo externo, o princípio racional, sendo um desdobramento da inteligência, precisou fazê-lo, como vimos quando Póros "entrou no jardim de Zeus no momento em que Afrodite veio à existência" (Enéada III,5,9)

Ao final do tratado *Sobre o Amor* (Enéada III,5), Plotino reúne os elementos investigados para estabelecer uma interpretação mais alinhada à sua filosofia. Assim, Eros é concebido como uma realidade híbrida, mesclando-se não apenas com seu pai, Póros, mas também com Pênia, a personificação da pobreza, reforçando a natureza mestiça do amor, possuindo “ao mesmo tempo, a euforia e a aporia” (Oliveira, 2008, p. 133). Apesar de não ser completamente desprovido, o amor, devido às características de seus pais, perpetuamente busca o Bem, sempre necessitando ser saciado. Contudo, Pênia aqui é a própria matéria, “pois está sempre na privação. A própria aspiração pelo Bem é um sinal da existência de indeterminação” (Enéada III,5,9). A matéria age como receptáculo para a forma. Nesse contexto, conclui-se que Eros mantém uma certa relação com a matéria.

Essa característica do Amor não se assemelha à de um deus, como discutido anteriormente por Plotino, mas sim a um tipo de intermediário, mais precisamente a um *daímon*. Plotino parece, enfim, compreender que a alma não apenas possui o desejo do bem, mas também a sua presença, sendo essa presença o que a faz lembrar do bem e daquilo que lhe falta. Este é o amor-*daimon*, gerado pela alma quando se afasta do bem e aspira contemplá-lo.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos cientes de que o conteúdo explorado neste trabalho representa apenas uma fração da vasta e magistral filosofia de Plotino. No entanto, nossa intenção não era aprofundar-se na complexidade do pensamento plotiniano, mas sim apresentar um recorte conciso, objetivo e sóbrio. Ainda assim, o estudo nos proporcionou explorações específicas que permitiram direcionar nossas reflexões aos pilares fundamentais da metafísica de Plotino, os quais orientam os aspectos basilares de seu pensamento.

Iniciamos este trabalho apresentando uma breve descrição sobre a vida de Plotino, destacando sua decisão de seguir Amônio de Sacas, após uma certa decepção com a filosofia ensinada em Alexandria. Plotino, que mais tarde se tornaria um dos maiores expoentes do neoplatonismo, seguiu as linhas clássicas de ensino deixadas por Amônio, caracterizadas por diálogos abertos que fomentavam discussões vigorosas. Contudo, foi por meio de seu discípulo mais habilidoso e diligente Porfírio, que sua obra ganhou maior alcance. Através do criterioso e inteligente trabalho de organização e agrupamento dos textos de Plotino, temos hoje acesso às *Enéadas*, uma das mais complexas e magistralmente elaboradas obras da filosofia antiga.

Após a introdução, que apresenta aspectos biográficos de Plotino documentados por Porfírio em *Vida de Plotino*, avançamos para uma análise criteriosa da assimilação que Plotino faz dos conceitos de Eros e *daímon* à luz da filosofia de Platão. Contudo, antes de abordar esses conceitos, foi imprescindível adentrar o sistema metafísico de sua filosofia. Para que nossa análise fosse viável, foi necessário analisarmos os pressupostos do pensamento plotiniano, compreendendo os movimentos de processão e conversão, além da organização da tríade hipostática: o Uno, a Inteligência e a Alma. A primeira parte do trabalho é dedicada a esses pressupostos.

O Uno é indescritível; só podemos compreendê-lo através daquilo que ele não é. Essa primeira hipóstase, o Uno, constitui a fonte de todas as coisas, mas transcende tanto o Ser quanto a inteligibilidade. Influenciado por Parmênides e Platão, Plotino concebe o Uno como inefável, simples e além de qualquer forma ou determinação. A metáfora de uma fonte inesgotável exemplifica o Uno como o princípio gerador, desprovido de forma e alteridade, representando o Bem absoluto. Dele, emana toda a realidade, e a busca pelo conhecimento desse princípio ultrapassa os limites da razão, culminando no desejo de sua

contemplação. Por isso, Plotino enfatiza a importância da contemplação, pois o Uno, ao olhar para si mesmo, transborda e gera uma nova hipóstase — inferior a ele, mas igualmente nobre e inteligível: a Inteligência.

Nesta segunda hipóstase observamos a Inteligência, gerada pela contemplação do Uno, que incorpora traços deste, mas manifesta-se como uma entidade múltipla que contempla sua origem, tornando-se o Ser, de acordo com a segunda hipótese do *Parmênides*. Plotino a caracteriza como a primeira alteridade, distinta do Uno, mas interligada a ele. Esse processo de geração, que reflete a pluralidade das ideias e formas, marca a Inteligência como um desdobramento do Uno, que permanece absoluto.

A última hipóstase analisada na primeira parte do trabalho é a Alma, cuja função mediadora conecta as realidades inteligível e sensível. Influenciado por Platão, Plotino descreve a Alma como derivada da Inteligência, sendo uma expressão turva e inferior, mas ainda voltada para seu princípio criador. Essa hipóstase divide-se em duas: a Alma universal, responsável pelo mundo físico, e as almas individuais, que animam os corpos. Apesar de sua descida ao mundo sensível, a Alma mantém uma conexão com sua origem divina, contemplando tanto a Inteligência quanto o mundo que governa. No entanto, a matéria, representando a limitação e o mal, surge como o ponto mais distante da luz do Uno, por ser o reflexo da privação da unidade. Neste contexto, a contemplação emerge como o único caminho pelo qual as almas particulares podem retornar à unidade primordial.

Na primeira parte, discutimos como todas as hipóstases derivam do Uno por meio da processão, culminando na Alma. A Alma, ao direcionar seu olhar para o superior, compreende intelectualmente o Uno; ao olhar para baixo, gera a Alma do Mundo, que governa as almas particulares no mundo sensível. Essa última, sendo menos nobre, foi o foco desta análise. Na segunda parte, exploramos a importância do amor segundo Plotino, com base na figura de Eros e nas ideias de Platão. Plotino investiga o amor como um desejo inerente pela beleza, distinguindo entre amor puro e misto. O amor puro é movido pela reminiscência da Beleza arquetípica, enquanto o amor misto busca perpetuar a Beleza por meio da procriação. Plotino destaca que, mesmo o amor sensual, ao buscar a Beleza, é uma manifestação da aspiração pela Beleza superior. Essa dualidade no amor revela a busca da alma pela transcendência e a conexão com a beleza divina, que se reflete em todas as formas de amor.

A análise do Eros na perspectiva de Plotino envolve uma reinterpretação dos mitos de Eros e Afrodite, conforme moldado pela filosofia plotiniana. Plotino explora a dualidade de Afrodite, distinguindo entre a Afrodite Celeste, associada à Alma superior e à Inteligência, e a segunda Afrodite, que representa a Alma do Mundo. A Afrodite Celeste, nascida de Cronos, é pura e imune à matéria sensível, refletindo a Alma superior que contempla o Uno. Em contraste, a segunda Afrodite, vinculada aos matrimônios e à matéria, está associada à procriação e à alma do mundo, demonstrando uma natureza menos nobre e mais envolvida com o mundo sensível. Plotino diferencia dois tipos de Eros que emergem dessas Afrodites: o Eros divino, gerado pela Afrodite Celeste e orientado para a contemplação da Beleza inteligível, e o Eros daímon, associado à Alma do Mundo e às almas individuais. O Eros divino atua como um elo intermediário entre a Alma superior e a Inteligência, enquanto o Eros *daímon*, guia as almas individuais em direção à Beleza, refletindo um amor mais particular e direcionado. Plotino sugere que o amor universal se fragmenta em amores individuais, demonstrando como o Eros de cada alma está conectado ao Amor cósmico, estabelecendo uma rede de relações que liga o particular ao universal.

No capítulo final, Plotino examina a natureza daimônica de Eros à luz do mito de Póros e Pênia, destacando a importância dessa análise para compreender o Eros como uma entidade intermediária entre o divino e o humano. Plotino argumenta que, ao contrário dos deuses autossuficientes, Eros, derivado da Alma do Mundo, está em constante necessidade. A partir da exegese do mito, ele ilustra como Eros, nascido da combinação entre Póros (a plenitude) e Pênia (a pobreza), representa um amor sempre insatisfeito e em busca do bem e da beleza, refletindo sua natureza mestiça e intermediária. Plotino distingue claramente entre deuses e *daimones*, afirmando que enquanto os deuses são imunes às paixões, os *daimones* são caracterizados por desejos e necessidades. Eros, gerado por Póros e Pênia, exemplifica essa natureza daimônica ao ser um intermediário entre o mundo inteligível e o sensível. Ele revela como Eros, como um daímon, é uma mistura de indeterminação e racionalidade, refletindo o desejo constante e a busca pela plenitude, característica da Alma que aspira ao Bem. Plotino conclui que, apesar de sua origem divina, Eros, devido à sua natureza intermediária, não possui a completude dos deuses, mas sim a constante aspiração e necessidade típicas dos *daimones*.

De acordo com o que foi apresentado ao longo deste trabalho, podemos considerar que delineamos de forma sóbria e consistente a investigação acerca da apropriação que Plotino faz dos conceitos de Eros e *daímon* presentes na filosofia de Platão, descrevendo o movimento dinâmico da alma em direção à verdadeira Beleza. Esse percurso mostrou-se adequado, uma vez que foi possível estabelecer essa relação, além de realizar uma análise cuidadosa sobre o comportamento do Eros daimônico e seu impulso, assim como o esforço empreendido para contemplar a realidade suprema. Os pressupostos da filosofia plotiniana nos conduzem a uma compreensão, ainda que breve, do vislumbre dessa transcendência. Nosso estudo evidenciou tanto a fragilidade do corpo sensível quanto a potência divina presente nele, representada pela Alma. Esta, por sua vez, dirige seu olhar apaixonado à hipóstase anterior (a Inteligência), numa tentativa de recordar que sua natureza é igualmente nobre e se assemelha, nesse sentido, à divindade que originou tudo, o Uno. O Eros, portanto, é o desejo que, embora marcado pela carência, inunda aquele que possui predisposição e eleva seu olhar para a verdadeira e única Beleza.

REFERÊNCIAS

- BAL, Gabriela. *Silêncio e Contemplação – Uma introdução a Plotino*. São Paulo: Editora Paulus, 2007.
- BAL, Gabriela. *Em busca do não-lugar: a linguagem mística de Plotino, Jâmblico e Damascio à luz do Parmênides de Platão*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião)
- BAL, Gabriela. *A influência da 3ª hipótese do Parmênides de Platão na filosofia de Plotino e Jâmblico*, Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, 2013.
- BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas*. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- BAZAN, Francisco Garcia. *Plotino y la Mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires, 2011.
- BEZERRA, CUNHA. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BRANDÃO, Bernardo. *Experiência Mística e Filosofia em Plotino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.
- BRANDÃO, Bernardo. *A noção de ascensão na filosofia de Plotino*. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.
- BRÉHIER, E. *Filosofia de Plotino*. Trad. De Lúcia P. Prebisch. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- CARAM, J. P. *Poros e Penia: privação ou ambivalência do amor?*. Revista Archai, (9), 107–120, 2012.
- HADOT, P. (1997). *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Folio Essais.
- HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e tradução J. Torrano. 3ª ed., revisada e acrescida do original grego. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- LACROSSE, J. *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*. Bruxelles: Ousia, 1994.
- OLIVEIRA, L. (2013). *O amor como estado da alma (páthos) em Plotino*. Archai, n. 10, jan-jul, p. 85-94.
- OLIVEIRA, Lorraine De Fátima. *Discursos míticos e figuras míticas: o uso dos mitos nas Enéadas de Plotino*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.

PINHEIRO, Marcus Reis. *Plotino, Exegeta de Platão e Parmênides*. Anais de Filosofia Clássica, 2007.

PLATÃO. *A República*. Trad. Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019.

PLATÃO. *Diálogos III: Fedro; Eutifron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon*. Trad. Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

PLATÃO. *Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLOTINO. *Eneadas I - II* Trad. Igal, Jesus. Espanha: Gredos 1996.

PLOTINO. *Eneadas III - IV* Trad. Igal, Jesus. Espanha: Gredos 1996.

PLOTINO. *Eneadas V - VI* Trad. Igal, Jesus. Espanha: Gredos 1996.

PLOTINUS. *The Enneads*, Trad. Stephen MacKenna, Larson Publications, New. York, 1992.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus (Coleção Filosofia), 1990.

REALE, G. *História da filosofia grega e romana Vol. VIII: Plotino e o Neoplatonismo*. Trad. De Henrique Cláudio de Lima Vaz. Edições Loyola; 3ª edição 2008.

SOMMERMAN, AMÉRICO (2000). *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial.

SOUZA, José Cavalcante de (Sel. textos) *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ULLMANN. R. A. *Plotino – um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ULLMANN. R. A. *Plotino e os gnósticos*. Luiz Carlos; PAVIANE, Jayme. (Org). Filosofia, lógica e existência – Caxias do sul: EDIPUCRS, 1997.