

A FELICIDADE NO TRATADO 46 DE PLOTINO¹

HAPPINESS IN PLOTINUS' TREATISE 46

Edvaldo Ribeiro de Souza²

Resumo: Ao nos concentrarmos nas reflexões éticas de Plotino, tomamos contato com toda uma tradição anterior a ele. Desde Platão até os estoicos, Plotino os retoma e procura ir além do que eles disseram, compondo vários tratados. Um deles é o Tratado 46, *Sobre a Felicidade*, por meio do qual ele leva a ver que, mesmo que tenhamos nos tornado sábios, seremos afetados pelos males, ainda que não de todo, e mesmo assim continuaremos a ser felizes. Por isso, devemos conviver com os males. Mas essa convivência, que para o sábio não é aterrorizante como o é para as outras pessoas, só é possível se praticarmos as virtudes. Os prazeres, por sua vez, não acrescentam nem diminuem coisa alguma na posse da vida feliz, mas são como que resultados desta. Portanto, podem ser desfrutados também, mas podem ser deixados de lado quando necessário, dado que o prazer do sábio não se encontra nos bens primários ou não, mas sim na serenidade que se encontra em seu interior. Assim, o sábio desfruta da felicidade tanto no âmbito sensível quanto do inteligível.

Palavras-chave: Felicidade. Sábio. Vida. Prazeres.

Abstract: By focusing on Plotinus' ethical reflections, we come into contact with an entire tradition that precedes him. From Plato to the Stoics, Plotinus takes them up and tries to go beyond what they said, composing several treatises. One of them is Treatise 46, *On Happiness*, through which he leads us to see that, even if we have become wise, we will be affected by evils, although not completely, and even so we will continue to be happy. Therefore, we must live with evils. But this coexistence, which for the wise is not terrifying as it is for other people, is only possible if we practice the virtues. Pleasures, in turn, neither add nor diminish anything in the possession of a happy life, but are, as it were, results of it. Therefore, they can also be enjoyed, but they can be left aside when necessary, given that the pleasure of the wise person is not found in primary goods or not, but in the serenity that is found within them. Thus, the wise man enjoys happiness in both the sensible and intelligible spheres.

Keywords: Happiness. Wise. Life. Pleasures.

Introdução

O tema a ser apresentado neste artigo é o desfrute da vida feliz, levando-se em consideração o Tratado 46³, o qual foi escrito por Plotino nos últimos anos de sua vida⁴ e

¹ Artigo recebido em 31 out. 2023 e aprovado para publicação em 14 dez. 2023. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10735507>.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo; neuropsicopedagogo institucional; e-mail: edvaldosouza1283@gmail.com.

³ Ou *Enéada* I. 2 e I. 4 segundo a organização porfiriana. Esse tratado se encontra depois da chamada polêmica antignostica.

⁴ De acordo com Igal (1982, p. 235), “Este tratado é o primeiro que Plotino compôs depois da partida de Porfírio, motivada pela forte depressão que o levou quase ao suicídio. [...]. Este feito doloroso permitiu ao filósofo aprofundar a reflexão sobre a natureza da verdadeira felicidade à luz da distinção fundamental em sua antropologia entre o eu superior e o eu inferior do homem”. Conforme aponta Radice (2002, p. 130), “Aquilo que ele [Plotino] diz sobre a felicidade foi adquirido com a experiência de uma vida inteira”.

versa sobre o tema da felicidade⁵, partindo do conceito de *ευδαιμονιαζ* encontrado, fundamentalmente, no primeiro livro da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.⁶

Para que possamos melhor compreender a relação entre vida sábia e vida feliz, propomos uma análise dos elementos do tratado, procurando mostrar como Plotino entende como se dá o desfrute da vida perfeita. Esse tratado possui uma argumentação mais madura, diferenciando-se de outros tratados em uma maior facilidade de compreensão. Ao longo dele, Plotino leva à reflexão sobre a vida feliz, a boa vida e a vida do sábio. Qual relação poderia haver entre estes três temas? O sábio, supondo que ele seja aquele que praticou as virtudes e buscou desvencilhar-se das afecções corporais, possui a boa vida e, conseqüentemente, a felicidade? No que consistiria essa felicidade do sábio? Será que mesmo diante de atrocidades o sábio ainda possui a vida feliz? E mais: o sábio pode ter em si a felicidade diminuída? E qual relação podemos estabelecer entre felicidade, vida, prazeres e males?

Para responder a essas e outras questões, Plotino elabora o tratado, seguindo uma argumentação coesa e bem trabalhada. O tratado é dividido em dezesseis capítulos, sendo que estes podem ser agrupados de acordo com as temáticas que trazem para a reflexão.

Assim propomos nosso itinerário de trabalho. Nosso objetivo é tentar mostrar, com Plotino, se a posse da vida feliz é pertinente ao sábio, como se dá a felicidade e como devemos enfrentar os males do mundo sensível.

1 O tema da Felicidade

“Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo, haveremos de concedê-los também aos outros viventes?” (Baracat Jr., 2006, p. 271)⁷. Por meio desse questionamento, que parte de considerações aristotélicas presentes no livro I da *Ética a Nicômaco*, Plotino procura mostrar que a felicidade não consiste na boa vida apenas no plano físico, mas, principalmente, no plano do inteligível, pois é no inteligível que o ser humano alcança o Sumo Bem (Radice 2002, p. 130). Para tanto, ele segue duas vias para mostrar em que

⁵ Tal tema, desde a Antiguidade, não foi considerado apenas como um sentimento baseado em experiências do dia a dia, mas como um estado em que a pessoa se encontra a partir de todos seus bons feitos realizados ao longo de sua existência, permitindo-a libertar-se das adversidades (Vidart, 2009, p. 129).

⁶ Plotino também se inspira nos estoicos, nos epicuristas e no texto do *Teeteto* de Platão para apresentar as teses da felicidade (Bouillet, 1857, p. 412).

⁷ *En. I, 4 [46], 1, 1-2*. Esse é o formato internacional de como fazer citação das *Enéadas* de Plotino. No corpo do texto, adotaremos a citação segundo as normas da ABNT. Em nota de rodapé, colocaremos o formato internacional.

consistiria a felicidade: a primeira identifica a felicidade com a boa vida e a segunda identifica a felicidade com o fim da existência humana (Vidart, 2009, p. 130). Veremos, portanto, a seguir, quais são as teses que refletem sobre a felicidade.

1.1 Exame das teses sobre a Felicidade

Plotino, para poder elucidar a problemática com a qual se deparara a respeito do que era a felicidade, toma como seu interlocutor Aristóteles, a partir do que ele orienta sua reflexão. Como é próprio da diatribe, inicia suas reflexões com uma pergunta.⁸ Para tentar elucidar a visão aristotélica de felicidade, ele faz o seguinte questionamento: “Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo, haveremos de concedê-los também aos outros viventes?” (Baracat Jr., 2006, p. 271)⁹.

Primeiro, ele parte da afirmação de que a felicidade é uma vida (Baracat Jr., 2006, p. 275)¹⁰ e, segundo, se isso pode ser atribuído aos outros seres viventes.¹¹ A partir daí, ele estabelece duas hipóteses: a primeira diz respeito ao fato de a felicidade ser encarada como boa vida, conforme estabelece nas linhas 1 a 10; e a segunda se refere à felicidade vista como um fim, conforme as linhas 10 a 15 (Vidart, 2009, p. 164). Ele faz esse questionamento, pois é perceptível que os seres viventes atravessam a vida sem problemas. E isso seria um sinal de uma boa vida¹², segundo se poderia admitir (Baracat Jr., 2006, p. 271)¹³. Ele conclui que se a boa e feliz vida está no sentir-se bem ou na realização da função que lhe é própria pela natureza¹⁴, a felicidade também pertence aos demais viventes (Baracat Jr., 2006, p. 271)¹⁵.

⁸ De acordo com Catapano (1995, p. 19), Plotino faz nos capítulos 1 e 2 uma análise das teses dos seus predecessores, especificamente Aristóteles e os estoicos. Por meio disso, ele consegue estabelecer uma nova definição de felicidade, que se mostra como uma forma de solucionar as dificuldades que veremos mais adiante a respeito do que é a felicidade e se ela pode ser atribuída a todos os seres.

⁹ *En.* I, 4 [46], 1,1-2.

¹⁰ *En.* I, 4 [46], 3, 1-2. Sobre o emprego do termo vida da parte de Plotino, Chiaradonna (2009, p. 165) diz: “Plotino usa o conceito de ‘vida’ para caracterizar o modo de ser do inteligível; ‘nós’ somos capazes de possuir esta vida perfeita em virtude da parte superior de nossa alma, cuja atividade (a atividade do intelecto pensante) é rigorosamente distinta daquela da vida sensível”. Plotino aqui se apropria das reflexões aristotélicas sobre a identificação entre felicidade e a vida perfeita. Era, segundo Ígal (1982, p. 239), uma opinião corrente na época tanto entre a camada menos culta quanto entre a camada mais culta das cidades. Contudo, para Plotino, vale ressaltar, a vida perfeita se identificaria com a vida no inteligível ou a partir deste.

¹¹ Bouillet (1857, p. 415) aponta que Plotino combate Aristóteles usando argumentos estoicos de que a posse dos bens exteriores e do corpo não é necessária para a felicidade.

¹² Como aponta Hines (2009, p. 271-272)., “[...] a maioria das pessoas tem uma visão da vida boa como se fosse algo separado de si mesmas, prevendo que ela fará uma aparição quando eles descansam, vão para um clima mais agradável, ganham na loteria ou pegam as crianças na escola”. Contudo, a vida boa não é uma qualidade que o sábio pode alcançar, mas é um estado da alma.

¹³ *En.* I, 4 [46], 1, 2-4

¹⁴ Segundo Vidart (2009, p. 165-166), “[...] a função própria do homem é a atividade da alma conforme a razão”.

Mas por que Plotino não rechaça tal ideia, visto que, quando examinamos, percebemos que só o ser humano tem consciência do que é a felicidade? Ele não o faz, nem a tomando por falsa nem por ambígua, porque quando é transposta para a vida perfeita que está no mundo inteligível torna-se aceitável (Igal, 1982, p. 239), visto que tudo o que há no mundo sensível é cópia do que há no mundo inteligível. Sendo assim, se lá existe a felicidade, identificada com a vida perfeita de todos os viventes, é plausível que os viventes que aqui participam do mundo inteligível tenham também a vida perfeita e feliz por desempenharem a função que lhes foi atribuída.¹⁶ Plotino parte do exemplo do pássaro canoro que é feliz cumprindo a função própria que lhe foi atribuída pela natureza.

É importante ressaltar aqui que se a felicidade é o fim da tendência natural, então ela pode ser concedida aos demais viventes, pois a natureza encontra seu fim e descansa neles (Baracat Jr., 2006, p. 271)¹⁷. Ou seja, visto que a natureza acompanha o indivíduo de seu começo a seu fim, ela exerceria certa influência sobre a vida individual, no nível dos sentidos ou inspirando as ações deles decorrentes, pois tanto um quanto outro tem como objetivo satisfazer os desejos naturais (Vidart, 2009, p. 167).

Algumas pessoas se desagradam, no entanto, segundo o filósofo, por se conceder a felicidade a todos os seres viventes, principalmente aos mais insignificantes (Baracat Jr., 2006, p. 272)¹⁸. Por exemplo, as plantas vivem e têm uma vida que chega até seu fim.¹⁹ Alguns não atribuem às plantas a felicidade, pois elas não possuem sensação.²⁰ Outros, por sua vez, atribuem-na às plantas, pois elas vivem. No caso das plantas, elas podem bem viver ou não, produzindo fruto ou não, isto é, desempenhando sua função específica ou não.

As plantas aqui poderiam ter uma vida boa (feliz) ou uma vida má, de acordo com Plotino, se derem frutos ou não. Ou seja, ele expõe um critério de distinção ligado ao cumprimento da função própria em conformidade com sua própria natureza (Vidart, 2009, p. 168). Conclui Catapano (1995, p. 17), a partir dessa visão plotiniana, que “[...] se a felicidade é compreendida como o $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$ da $\omicron\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$ natural, ela não poderá ser negada à fera ou à planta, como pensavam, incoerentemente, os peripatéticos”.

¹⁵En. I, 4 [46], 1, 4-6.

¹⁶ Assim, Plotino como que se distancia de Aristóteles, para quem a felicidade seria uma atividade racional, como está expresso no livro I da *Ética a Nicômaco*.

¹⁷En. I, 4 [46], 1, 6-13.

¹⁸En. I, 4 [46], 1, 14-23.

¹⁹Vidart(2009, p. 167) diz que Plotino segue a divisão da alma segundo exposta no *Timeu* (77b1-3): as plantas teriam a parte vegetativa da alma, enquanto os animais e os seres humanos a parte sensitiva, sendo que somente ao homem caberia a parte intelectual da alma.

²⁰Fraise (1985, p. 90) diz a respeito dessa recusa de conceder a felicidade às plantas: “Se se recusa a felicidade às plantas porque elas não têm sensação, cai-se no erro de recusá-la a todos os seres”.

1.1.1 Felicidade, razão e sensação

A partir dessa observação plotiniana, podemos examinar se a felicidade tem a ver com a sensação e a consciência ou não. Partindo do posicionamento supracitado a respeito de as plantas não terem acesso à felicidade visto que não sentem, podemos perceber que a sensação é uma espécie de consciência das impressões sobre os sentidos. Assim, a impressão em si mesma já é boa e podemos tomar a consciência como supérflua. Contudo, essa associação entre impressão e consciência, pode ser tomada como absurda, pois que a união de duas coisas diferentes não pode constituir um bem (Catapano, 1995, p. 17-18).

Continuando sua argumentação, Plotino apresenta que, sendo o prazer a finalidade do ser vivente²¹, ou mesmo a ataraxia²² ou viver conforme a natureza²³, e consistindo nisso o bem viver, então é errado quem nega aos demais viventes o bem viver (Baracat Jr., 2006, p. 272).²⁴

Plotino, contudo, apresenta que se se nega o bem viver às plantas porque elas não possuem sensação, então se corre o risco de negá-la a todos os demais viventes (Baracat Jr., 2006, p. 272)²⁵. Se a sensação consiste em não deixar de perceber a afecção, é preciso que a afecção seja boa em si mesma e seja prazerosa antes mesmo de ser percebida. Se a sensação é boa e está presente, quem a possui já está em bom estado (Baracat Jr., 2006, p. 272-273)²⁶. Além disso, ele, por meio o método da diatribe, questiona se somente a afecção não seria capaz de conceder o bem ou se é necessário adicionar a sensação à mesma (Baracat Jr., 2006, p. 273)²⁷.

Pode ser afirmado, com relação a isso, que o bem é a própria sensação e uma atividade da vida sensitiva (Baracat Jr., 2006, p. 273)²⁸. Isto é, à medida que o ser vivente desempenha sua função e passa a ter as sensações do mundo a sua volta, ele estaria vivendo a vida perfeita,

²¹ Aqui, Plotino faz alusão aos hedonistas, mais precisamente a Aristipo, Eudoxo e Epicuro (Igal, 1982, p. 240).

²² Para aprofundamento sobre o tema da ataraxia e sua relação com a felicidade, conferir a *Carta a Heródoto*, 82. Também é importante ressaltar, como aponta Vidart (1995, p. 17), que o emprego do termo *ataraxia* é um hápax nos tratadplotinianos, tendo inspiração na *Carta à Meneceu*, de Epicuro, e não tanto no pensamento estoico.

²³ *En. I, 4 [46], 1, 23-26*. O tema do *viver conforme a natureza* pode ser aprofundado, examinando-se o texto dos SVT I, *fragmenta* 179-183.

²⁴ Esta associação entre o desejo e o fim dos seres viventes é de inspiração estoica, conforme está em STV III, 3 e 65. (Vidart, 2009, p. 166).

²⁵ *En. I, 4 [46], 2, 1-2*.

²⁶ *En. I, 4 [46], 2, 2-7*.

²⁷ *En. I, 4 [46], 2, 7-9*.

²⁸ *En. I, 4 [46], 2, 9-11*.

pois estaria executando justamente o que lhe foi atribuído por sua natureza. Um animal, por exemplo, que tivesse sua atividade sensitiva amplamente exercitada, estaria possuindo o bem, pois sentir lhe é próprio.²⁹ Mas, com Plotino, podemos questionar: “Todavia, se dizem que o bem é composto de ambos, isto é, da sensação desse objeto, como podem dizer que o bem é o que resulta de ambos, se eles são indistinguíveis um do outro?” (Baracat Jr., 2006, p. 273)³⁰.

Aqui, ele visa mostrar que a sensação não pode ser considerada como uma espécie de critério suficiente da felicidade, visto que a sensação possui dois elementos essenciais: a afecção e a ausência de inatenção. Ele estabelece três hipóteses: a afecção é boa em si e a sensação é inútil; o conhecimento da afecção é bom, não sendo importante se a afecção é boa ou má; e a associação entre a afecção e a sensação é boa (Vidart, 2009, p. 168). Ora, qualquer uma dessas hipóteses vem mostrar que a sensação não é um critério suficiente da felicidade, dado que a afecção é própria do corpo.

A identificação estoica entre vida boa e vida racional tomada na análise de Plotino se torna frágil, pois não se atribui ao λογισμολόγια além de um valor instrumental em busca de procurar o necessário para a sobrevivência:

[...] esta motivação não somente é insuficiente ao reservar a felicidade aos seres racionais, a partir do momento que a procura dos bens primários é possível até mesmo por instinto³¹, mas, sobretudo, é um desconhecimento do valor intrínseco do *logoj*, a cuja perfeição é um bem superior à mera consideração daquilo que pode satisfazer os nossos desejos [...] (Catapano, 1995, p. 18).

Além disso, para os estoicos, a satisfação dos bens primários seria relativa à satisfação das necessidades primárias do ser humano, a qual se dá por meio do instinto (Igal, 1982, p. 242). Da mesma forma, a felicidade coincidiria com a vida racional, significando que a razão é requerida como o meio de alcançar os bens primários como saúde e os bens corporais (Gerson, 1966 p. 163).³²

Ora, Plotino aponta que alguns sustentam que o bem é a afecção e o viver bem é a consciência do estar bem. Então, podemos perguntar se a pessoa vive bem porque tem

²⁹ De acordo com Igal (1982, p. 240), essa forma de pensar é uma alusão ao pensamento estoico, que dizia que o bem viver está em conformidade com a natureza do ser vivente.

³⁰ *En.* I, 4 [46], 2, 12-14.

³¹ Segundo Fraisse (1985, p. 91), alguns pensadores “[...] poderiam facilmente objetar que o instinto é um guia mais seguro, como o atestam os animais”.

³² Ou seja, se a razão se torna como que um meio de alcançar as necessidades ou bens primários, então ela é desprezível quando estes são alcançados, principalmente no caso dos animais irracionais que buscam, por instinto, satisfazer suas necessidades. Destarte, eles serão felizes também. Contudo, indo contra os estoicos, Plotino apresenta a razão como indispensável no processo de alcançar a felicidade, quando aquela é vista não somente como instrumento.

consciência ou se ela deve saber que não é somente prazeroso, mas que ter consciência é o bem. Se afirmarmos que ter consciência do estar bem é o bem, então isso não é próprio da sensação, mas de uma faculdade distinta superior à sensação: a razão (Baracat Jr., 2006, p. 273)³³. Ele, então, chega à seguinte conclusão: “Portanto, o bem viver não cabe àqueles que se comprazem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem” (Baracat Jr., 2006, p. 273)³⁴.

Desse modo, ele apresenta que a causa do bem viver não será, assim, o prazer, mas sim a capacidade de julgar que o prazer é o bem. E essa capacidade (a razão ou o intelecto) é superior àquela que pode ser concedida pela afecção (prazer) (Baracat Jr., 2006, p. 273).³⁵ É necessário termos certo cuidado, com essa afirmação de Plotino, pois podemos incorrer no erro de pensar que o filósofo não faria uma distinção entre a razão e o intelecto no ser humano, sendo que somente o segundo aspecto seria uma potência da parte superior da alma que não se uniu aos corpos, enquanto o primeiro seria tomado como pensamento discursivo (Vidart, 2009, p. 171-172).

Sobre a relação entre a felicidade e o prazer, podemos asseverar, a partir do posicionamento de Plotino, que aqueles que querem acreditar que a felicidade está justamente nos prazeres corporais se desiludem, pois ela não se limita aos prazeres do mundo sensível, visto que o prazer nada mais é do que uma imagem da felicidade (Hines, 2009, p. 274-275). Portanto, podemos compreender aqui que o prazer do sábio é justamente a busca pelo Bem, e não pelos bens materiais e sensíveis como o queriam os hedonistas³⁶.

Entretanto,

A felicidade da existência humana não pode prescindir de um mínimo de bem-estar material, todos exteriores (a saúde do corpo, amizade, amor, paz, nobreza de origem, filhos felizes, recursos financeiros, situação política) mesmo que, entretanto, devemos pagar o preço de uma vida real de ascetismo e luta com serenidade contra o perigo permanente de um materialismo hedonista (Kanyororo, 2008, p. 37).

Contudo, os prazeres não devem ser evitados. Eles não têm um fim em si mesmos ou nada acrescentam à vida feliz. Muito pelo contrário: é porque o sábio tem consciência de que

³³En. I, 4 [46], 2, 14-19.

³⁴En. I, 4 [46], 2, 20-21. Vale ressaltar aquilo que Hines(2009, p. 275)aponta: “O que a maioria das pessoas chama de prazer, o sábio considera meras sensações corporais, irrelevantes para seu bem viver”.

³⁵En. I, 4 [46], 2, 21-24. Em outro trecho do mesmo capítulo, Plotino questiona: se a razão é a capacidade superior, como ela, extrapolando seus limites, pode afirmar que o que se encontra a sua oposição lhe é superior? Isto é: se ela já é algo superior, há algo ainda que lhe seja superior?: “Então como a razão, preterindo a si mesma, afirmará que aquilo que se encontra no gênero contrário ao seu lhe é superior?”. Dessa forma, nada é superior à razão. Nem mesmo as afecções corporais. (Baracat Jr., 2006, p. 273; En. I, 4 [46], 2, 24-26).

³⁶ Sobre a relação do sábio com os prazeres e bens, trataremos mais adiante.

desfruta da vida perfeita que ele pode desfrutar dos prazeres (como o prazer de ler um livro, ter uma conversa agradável etc.). Tanto os sentidos que concedem bem viver às plantas quanto os que se prendem à determinada sensação não conseguem perceber que buscam esse bem viver em algo maior (Baracat Jr., 2006, p. 273)³⁷.

Apesar de ser certo dizer que o bem viver consiste na vida racional, podemos indagar por que devemos restringir a felicidade apenas aos viventes racionais. Acrescenta-se racional por a natureza da razão ser investigativa ou mesmo se ela não possuir essa natureza ela seria capaz de investigar? (Baracat Jr., 2006, p. 273)³⁸. A resposta a esse questionamento pode ser encontrada quando Plotino apresenta seu posicionamento com relação às coisas ou bens primários conformes a natureza. Faz-se, pois, importante aqui ressaltar o seguinte sobre a expressão *as coisas primárias conforme à sua natureza* empregada por Plotino no trecho supracitado:

A expressão “os bens primários conformes à natureza” refere-se, na doutrina estoica, às coisas mais fundamentais que, embora sejam indiferentes, no entanto, têm um determinado valor. Entre as coisas indiferentes, alguns despertam em nós um impulso, porque eles são relativos à natureza, assim como seus opostos fazem nascer em nós a repulsão, uma vez que não estão em conformidade com a natureza. As coisas que estão em harmonia com a natureza satisfazem a tendência natural dos seres vivos para buscar o que é seu direito. Na linha de frente deles estão os “bens primários de acordo com a natureza.” Note-se que nesta expressão, o adjetivo “primeiro” introduz, sem dúvida, uma nuance temporal, sublinhando que os bens em questão são procurados pelo homem antes dos outros, mas estes não configuram apenas os que caracterizam o início da existência e as fontes que temos à nossa disposição nem nos permitem distinguir claramente entre “os primeiros bens conformes à natureza” [...] e “os bens de acordo com a natureza.” [...] (Vidart, 2009, p. 171).

Continuando sua argumentação, Plotino diz que se os viventes alcançam o bem viver por meio da sua função própria, então há aí felicidade, caso a razão seja mais capaz de descobrir as coisas (Baracat Jr., 2006, p. 274)³⁹.

Plotino aqui parece complicar um pouco a situação, pois, para os estoicos, que são tomados como a outra parte com a qual o filósofo dialoga:

[...] fora da virtude, que é o único bem, tudo o mais, inclusive os ‘valores’ ou ‘coisas preferíveis’ segundo a natureza, é matéria de escolha para o sábio, que deve escolher em cada caso aquilo que for mais razoável” (Igal, 1982, p. 242).

³⁷En. I, 4 [46], 2, 26-29.

³⁸En. I, 4 [46], 2, 29-34.

³⁹En. I, 4 [46], 2, 35-38.

Ou seja, a razão seria o único meio pelo qual o sábio poderia fazer uma escolha autêntica e correta. Além disso, Plotino afirma que se a razão não tem valor mediante a busca do que é necessário e primário aos seres viventes, mas que é bem aceita e bem-vinda, então é necessário especular qual sua outra função que a faz tão importante assim (Baracat Jr., 2006, p. 274)⁴⁰. Ou seja, não é a especulação sobre as coisas primárias que faz a razão perfeita.

Segundo ele, a perfeição e a natureza da razão estão em algo diferente disso. Tampouco ela é umas das coisas primárias ou a origem destas ou do gênero delas. Ela é algo superior. Isso é que faz com que a razão tenha seu valor. E aos que defendem isso, ele aconselha que devem ser deixados onde estão até que descubram uma natureza superior à das coisas em que se detêm (Baracat Jr., 2006, p. 275)⁴¹.

1.2 As Definições de Felicidade

1.2.1 Felicidade e vida

Plotino agora passa a discorrer sobre o que se afirma ser felicidade, não deixando de lado a análise crítica do que seus predecessores disseram ser a felicidade, tomando como via de análise a via racional, a fim de mostrar como se dá a relação entre vida e felicidade. Sua concepção de felicidade sempre partirá do âmbito ontológico da processão e do retorno, que é próprio de sua filosofia (Vidart, 2009, p. 172).

Ao fazermos a felicidade sinônimo da vida, segundo ele, temos que admitir que todos os viventes podem ser felizes (Baracat Jr., 2006, p. 275). Por meio desse ponto de vista, o filósofo faz uma análise da consequência de tomar os dois termos, felicidade e viver, como sinônimos. Se ambos forem tomados como sinônimos, então temos um nome e uma mesma definição. Contudo, como ele mesmo assevera mais adiante, tomá-los como homônimos permitiria ver que mesmo que seja um nome aplicado a várias coisas, em cada caso haveria uma definição diferente (Vidart, 2009, p. 172). Se tomarmos ambos como sinônimos, estaríamos apontando que ambos têm uma realidade idêntica por essência. Se tomarmos ambos como homônimos, é possível indicar a realidade essencialmente diversa que possuem (Catapano, 1995, p. 19).

⁴⁰En. I, 4 [46], 2, 38-42.

⁴¹En. I, 4 [46], 2, 42-49.

Assim, ao admitir que felicidade e vida são sinônimos, o filósofo apresenta que vai-se contra o que os peripatéticos, seus contemporâneos, diziam, que a felicidade só é possível ao vivente racional (Baracat Jr., 2006, p. 275)⁴². Por meio da exposição desses argumentos, evidencia a contradição entre se afirmar que a felicidade se encontra na vida como um todo e que a felicidade se encontra somente na vida racional (Vidart, 2009, p. 172).

Assim, no caso de tomar felicidade e vida como sinônimos,

[...] deve-se conceder a todos os viventes a mesma capacidade de ser felizes, e em seguida também ao mesmo modo de atuar a partir dela, assim a felicidade de um vivente qualquer (por exemplo, uma planta) será perfeitamente idêntica àquela de qualquer outro vivente (por exemplo, um homem) (Catapano, 1995, p. 19).

Por conta disso, aqueles que defendem que a felicidade se encontra somente na vida racional teriam que admitir que a capacidade racional é apenas uma qualidade do vivente, por meio do qual este alcança a felicidade (Baracat Jr., 2006, p. 275)⁴³. Compreendemos esse argumento plotiniano a partir do que Igal diz sobre o que Plotino acredita ser a vida feliz: “[...] a vida feliz não é um acidente da inteligência, mas a plenitude de sua vida, e a razão e a inteligência não são meras potências como se fossem qualidades, mas sim a verdadeira substância do homem” (Igal, 1982, p. 244).

Contudo, a felicidade não é um tipo de vida contraposta aos outros tipos de vida, como se fosse distinta logicamente a esses outros tipos de vida (Baracat Jr., 2006, p. 276)⁴⁴. A partir daí, percebemos que a vida pode ser dita de diversas formas (de acordo com as coisas primárias, secundárias etc. (Baracat Jr., 2006, p. 276)⁴⁵.

Com relação à *vida*, quando falamos sobre ela, de acordo com Plotino, é por homonímia, visto que, mesmo que utilizemos o mesmo termo, um é a vida da planta e outra a do animal. São vidas que se configuram de modo diferente (uma sem a capacidade sensitiva e racional, a outra com a capacidade sensitiva, mas sem a capacidade racional). E dizer *boa* é de

⁴²En. I, 4 [46], 3, 2-11. Igal (1982, p. 244) qualifica essa inferência final de Plotino como sendo “incorreta”, porque “[...] não é porque alguém concebe a felicidade como ‘vida racional’ que não pode concebê-la como ‘vida’, do mesmo modo que não é porque alguém concebe o homem como ‘animal racional’ que não possa concebê-lo como ‘animal’”.

⁴³En. I, 4 [46], 3, 11-13.

⁴⁴Igal (1982, p. 244) vai à mesma direção ao dizer que “A distinção entre as espécies de um mesmo gênero é horizontal, enquanto a distinção entre graus de vida é vertical. A vida feliz não é uma espécie propriamente dita (‘vida racional’) contradistinta de outra espécie do mesmo gênero (‘vida irracional’) e concebida como a soma de gênero unívoco (‘vida’) e da diferença específica (‘racional’), senão o grau supremo de vida, não analisável em dois componentes lógicos”.

⁴⁵En. I, 4 [46], 3, 15-18.

modo análogo que o fazemos (Baracat Jr., 2006, p. 276)⁴⁶. Este é um ponto importante, pois o termo *vida*, como para Aristóteles, não é tomado em um sentido unívoco⁴⁷. Dessa definição depende o conceito plotiniano de felicidade. Plotino é enfático ao defender que a vida não pode ser tomada em seu sentido unívoco, pois, como observou nas linhas precedentes, se assim o fizermos, delimitamos a posse da felicidade somente aos seres racionais, atribuída quando passaram a existir no plano do mundo sensível.

1.2.2 Graus de vida e graus de felicidade

Outro aspecto importante que cabe ressaltarmos aqui vem seguinte trecho: “[...] e se diz o viver por homonímia, porque um é o viver das plantas, outro o do irracional, sendo diferente pela transparência e opacidade – e, evidentemente, ‘boa’ será diferenciada de modo análogo” (Baracat Jr., 2006, p. 275)⁴⁸. Os termos *transparênciaeopacidade* têm profunda relação com a ontologia plotiniana, especificamente a processão e o retorno. Nesse contexto, a vida pode ser vista como tendo maior ou menor intensidade de acordo com a proximidade com o Princípio, havendo uma relação imagem-modelo a partir daí. (Catapano, 1995, p. 19-20).

Segue, abaixo, uma análise do emprego desses dois termos por Plotino:

Deve ser enfatizada a importância das noções de claridade e de obscuridade, que mostram que a vida apresenta uma hierarquia: seu objetivo é ocupado pela vida inteiramente iluminada pelo Intelecto e ela se estende também à vida vegetal que tem apenas uma luz muito fraca. [...] a luz não constitui somente uma metáfora, na medida em que a forma inteligível tem a parte superior da luz. [...] A luz que existe no sensível provém precisamente desta luz inteligível que é primária [...]. O adjetivo correspondente ao substantivo *tranotes*, que é um hápax em Plotino e que designa a claridade, é empregado no capítulo 2, linha 31, em uma passagem que mostra justamente que, entre os filósofos cujas teses Plotino examina, aqueles que recusam a vida boa às plantas e aqueles que sustentam que a sensação é o critério da felicidade não se atentam para o fato de que eles consideram em realidade que a felicidade é colocada em “uma vida mais clara” que aquela que é da sensação. Quanto ao termo *amudrótes*, ele não aparece também em outros tratados de Plotino, mas pode ser encontrado o adjetivo que lhe é correspondente no capítulo 10, 28-29, por comparação, em que Plotino evoca o risco que a consciência torna “mais obscuras” as atividades que ela acompanha. (Vidart, 2009, p. 174-175)⁴⁹.

⁴⁶En. I, 4 [46], 3, 18-20.

⁴⁷De acordo com Calvo (1982, p. 244), “[...] a felicidade consiste na vida da inteligência, ou seja, não na ‘vida’ em geral, entendida no sentido unívoco, nem na ‘vida racional’, entendida como soma de gênero e diferença específica, mas na vida de primeiro grau e perfeito, que é a própria da inteligência e consubstancial a ela”.

⁴⁸En. I, 4 [46], 3, 18-20.

⁴⁹O trecho a que Vidart se refere é o seguinte: “[...] é que as apercepções podem tornar mais fracas as próprias atividades de que se apercebem, ao passo que, quando as atividades estão sozinhas, são puras, agem com mais intensidade e vivem com mais intensidade e, além disso, quando os sábios se encontram nesse estado, seu viver é

Percebamos que se uma vida é imagem da outra, então uma vida boa é imagem de outra vida boa.⁵⁰ Se a vida boa pertence somente àquele que possui vida em plenitude, então a felicidade pertenceria somente a ele, visto que o melhor lhe pertence, e o melhor é viver realmente e a vida perfeita (Baracat Jr., 2006, p. 276)⁵¹.

Partindo desse ponto de vista, percebemos que a felicidade em Plotino pode ser associada à autossuficiência (com relação aos bens corporais) e à perfeição (identificada com a vida no mundo inteligível)⁵².

Ora, de acordo com ele, o bem não adviria de fora, como se fosse possível acrescentar algo à vida perfeita para ela ser melhor. Ele traz para a discussão se os bens (primários ou não) podem aumentar a vida perfeita ou não. De acordo com ele, a única coisa que poderia ser acrescentada à vida perfeita seria a *natureza do bem* (Baracat Jr., 2006, p. 276)⁵³.

Plotino aponta que a vida perfeita, real e verdadeira está na natureza intelectual ou no mundo inteligível, e as demais são apenas aparências (Baracat Jr., 2006, p. 276)⁵⁴. Isto se dá porque o homem que experimenta a vida feliz é o mesmo que está em contemplação diante da Alma e do Intelecto, o qual “[...] possui a vida eterna, sendo que as outras vidas são suas imagens efêmeras e ele mesmo é a vida perfeita.” (Vidart, 2009, p. 175). E visto que todos os viventes vêm de um único e mesmo Princípio (sendo ele a vida primeira e perfeita), todos deveriam viver como ele vive, isto é, de modo racional (Baracat Jr., 2006, p. 276-277)⁵⁵.

Por meio dessas considerações plotinianas, podemos perceber que há uma espécie de hierarquia de graus de vida, que refletem em uma hierarquia de graus de felicidade, sendo que somente é feliz plenamente aquele que possui a vida em seu grau máximo (Catapano, 1995, p. 20).

mais intenso, porque não está vertido na sensação, mas recolhido na identidade em si mesmo.” Sobre ele, discorreremos mais adiante.

⁵⁰Sobre este apontamento de Plotino a respeito de uma vida ser imagem de outra, Vidart(2009, p. 175-176)diz: “As diferentes vidas não estão sem relação umas com as outras: elas constituem os diferentes graus de uma mesma hierarquia e dependem da primeira dentre elas, que é a vida do Intelecto, porque todas são suas imagens. [...] A ideia segundo a qual a vida daqui é oposta às outras vidas é formulada, por exemplo, no Tratado 38 (VI, 7), 15, 1-8, que insiste sobre o fato de que a vida primeira é inteiramente vida e que as outras são obscuras e impuras, duas características que são justamente destacadas por Plotino no presente capítulo”.

⁵¹En. I, 4 [46], 3, 20-25.

⁵² Ademais, como assevera Vidart (2009, p. 175), este princípio de uma vida ser imagem de outra “[...] tem um valor geral e não se aplica somente à vida, como indica o fato que os termos empregados estão no neutro e não no feminino, como se esperava por causa do substantivo *zoé* que designa a vida em grego”.

⁵³En. I, 4 [46], 3, 25-29.

⁵⁴En. I, 4 [46], 3, 29-32.

⁵⁵En. I, 4 [46], 3, 32-35.

1.2.3 O sábio e a felicidade

Assim, se o homem é capaz de possuir a vida perfeita, por ter praticado as virtudes, então ele é capaz de ser feliz. Se não, então a felicidade está apenas nos deuses (Baracat Jr., 2006, p. 277)⁵⁶. Podemos compreender esta asserção de Plotino a partir da relação existente entre os deuses e o mundo inteligível. No Tratado 21, ele apresenta que os seres celestes (deuses) são aqueles que primeiro recebem a vida proveniente do mundo inteligível e estão em constante contemplação diante do Intelecto, não se ocupando das coisas do mundo sensível. Assim, os deuses possuem a vida perfeita e a felicidade. Se o ser humano não estivesse disposto a possuir a vida perfeita, o que levaria a excogitar sua natureza inteligível, então a felicidade seria reservada somente aos deuses.

Ora, se o ser humano é um vivente racional e, por meio da prática das virtudes, pode alcançar o mundo inteligível onde está a vida perfeita, e se a vida perfeita é a vida feliz, logo o homem pode alcançar a felicidade, levando à conclusão de que a felicidade não seria uma espécie de privilégio dos deuses. Contudo, caso o ser humano não possua a vida perfeita, isto não quer dizer que não seja ser humano. Mas a vida feliz está justamente no fato de o ser humano ter a vida perfeita em ato por possuir o raciocínio e o intelecto (Baracat Jr., 2006, p. 277)⁵⁷.

No entanto, todos os homens possuem a vida feliz em potência por causa de sua identificação com a Alma e, também, mediante seu aspecto racional, com o Intelecto. Plotino insiste, vez ou outra, que a vida perfeita se encontra na natureza intelectual do homem, por meio do qual ele pode se assemelhar ao Intelecto (Catapano, 1995, p. 20-21).

Levando tudo isso em consideração, ele propõe discutir se a vida perfeita que está no homem seria apenas uma parte dele. Segundo ele, no caso do homem que possui a vida perfeita em potência sim, mas no caso do que a possui em ato não, pois ele se identifica com ela e ele passa a ser essa vida perfeita, assim como os acidentes da vida perfeita passam a ser dele (Baracat Jr., 2006, p. 277)⁵⁸. Ou seja, como a felicidade no homem que a possui em ato

⁵⁶En. I, 4 [46], 4, 1-3.

⁵⁷En. I, 4 [46], 4, 3-9. Igal(1982, p. 246) explica que “Todo homem, pelo fato de sê-lo, está dotado de inteligência e é, por isso, feliz em potência; mas somente o sábio é feliz em ato, porque somente ele possui inteligência perfeita ou sábia”.

⁵⁸En. I, 4 [46], 4, 10-14.

não é mais como um bem alheio, mas é sua própria vida, ele passa a viver a vida perfeita e feliz.

Plotino pergunta: “Então, qual é o bem deste homem?” (Baracat Jr., 2006, p. 277)⁵⁹. Partindo da inspiração de um trecho do *Banquete* de Platão (204e-205a), o qual expõe que a felicidade seria relativa à posse das coisas boas, o filósofo responde que o homem mesmo é para si o bem que possui, pois o Bem, a quem ele procura se assemelhar, é a causa do bem que há nele, mas é Bem em sentido diferente e está presente nele de modo diferente.⁶⁰ Isso fica claro quando vemos que este homem não procura outra coisa, pois não busca as coisas inferiores (nem teria porquê!) (Baracat Jr., 2006, p. 278)⁶¹. A existência de quem possui uma vida assim é autossuficiente⁶², pois não precisa procurar nada que lhe seja exterior. Eis a vida do sábio, que alcança a felicidade e o bem por si mesmo como apresentamos no capítulo precedente de nosso trabalho! Se ele busca algo, é por necessidade de suas partes (corpo), sem retirar nada de sua própria vida. Nem mesmo diante das situações ruins sua felicidade diminuirá. Até mesmo a morte de familiares e amigos não diminuirá sua felicidade, pois ele sabe o que é a morte, ou quando vier a sofrer a morte ele não deixará de ser feliz, pois sabe o que ela é. A morte, contudo, pode causar-lhe tristeza, mas somente àquela sua parte que não possui inteligência, ou seja, o corpo (Baracat Jr., 2006, p. 278)⁶³.

Plotino reconhece aqui que o sábio é independente das benesses provenientes do mundo sensível, pois sua vida, toda ela, é voltada para a contemplação do inteligível. Tampouco as adversidades, também inerentes ao mundo sensível, são capazes de tirar a felicidade do sábio, nem mesmo a morte de seus parentes e pessoas que ama, porque ele sabe que a morte faz parte da natureza corruptível do mundo sensível (Vidart, 2009, p. 178). Sobre a relação entre a felicidade do sábio e as adversidades do mundo sensível, Plotino a apresenta ao analisar o tema dos males.

⁵⁹En. I, 4 [46], 4, 14.

⁶⁰Sobre a posse do Bem e dos bens, Catapano(1982, p. 246)diz que o ente que possui a vida em seu grau máximo, e aqui podemos nos referir ao homem sábio, “[...] possuirá ‘o ótimo’, porque nesses entes o ótimo consiste na vida e é a vida perfeita, e, portanto, estará em uma relação intrínseca com o Bem, e este último será para ele não uma causa externa, mas sim como uma presença imanente”.

⁶¹En. I, 4 [46], 4, 15-17.

⁶²Esta autossuficiência da vida do sábio, conforme aponta Vidart (2009, p. 177-178), foi amplamente discutida pelos filósofos antigos.

⁶³En. I, 4 [46], 4, 15-17.

1.3 Felicidade do Sábio Diante dos Males

Plotino, a partir de agora, passa a se preocupar em mostrar que sua noção de felicidade não se prende ou não tem dependência de situações externas, como os males, a dor ou o prazer. É por meio de um voltar-se para si mesmo, segundo ele, que o sábio consegue viver de modo pleno a vida feliz. Visto que o sábio é aquele que possui a vida no Intelecto em ato, por ter praticado as virtudes, é possível afirmar que ele é feliz plenamente.

Contudo, o sábio, mesmo estando liberto das afecções do corpo, permanece no mundo sensível até que aconteça o processo da morte. No capítulo 4 do Tratado 46 ele mostra que o sábio deve conviver com os males, pois: 1) possui um corpo e isso implica estar sob as condições naturais deste; 2) não é afetado pelos males, dado que já se libertou das afecções corporais praticando as virtudes. Sendo assim, ele está submetido às possíveis reverses desta vida. De onde procede a pergunta de Plotino: “Mas o que são as dores, as doenças e, de modo geral, os obstáculos à atividade? E se nem mesmo se está consciente⁶⁴? Pois isso pode acontecer devido a drogas e a outras doenças. Em todos esses casos como poder-se-ia possuir a boa vida e a felicidade?” (Baracat Jr., 2006, p. 278-279)⁶⁵.

Visto que o homem sábio consegue se identificar com sua alma, devido ao processo de libertação das afecções corporais, ele não se deixa afetar pelas mazelas do mundo sensível, tornando-se como que indiferente a elas. Mas essa indiferença não é mera inatividade da percepção, como apresentava a teoria da impassibilidade estoica. Muito pelo contrário: o sábio tem consciência de que os males não são coisas desejadas, mas a existência feliz sim, pois dores e doenças são coisas do corpo, e não da alma. E por fazer parte das coisas do corpo, os males, como a fome ou mesmo uma doença, não podem ser evitados, mas podem ser suportados pelo sábio, que sabe que são coisas passageiras e que não afetarão seu interior. É o que Plotino apresenta, deixando *aspobrezas* e *asinfâmias*⁶⁶ de lado para poder argumentar sobre a presença dos males:

⁶⁴Conforme aponta Vidart (2009, p. 179), “Para designar o fato do ser consciente, Plotino emprega aqui o verbo *parakolouthêin*, que significa literalmente ‘seguir’: a consciência é, de fato, considerada como uma atenção que acompanha nossas diferentes atividades e os vários objetos aos quais ela se refere”.

⁶⁵*En. I, 4 [46], 5, 1-4*. Segundo Dillon (2005, p. 35), Plotino, por meio dessas linhas introdutórias do capítulo 5, toma uma linha estoica.

⁶⁶O termo *infâmia* é um hápax nas obras de Plotino.

Entretanto, alguém poderia contrapor-se a nós observando esses males e, principalmente, os multifamosos infortúnios de Príamo; pois, mesmo que alguém os suporte, e os suporte facilmente, não eram coisas desejadas por ele; mas a existência feliz deve ser desejada; pois esse sábio não deve ser uma alma desse tipo, nem somar à sua essência a natureza do corpo (Baracat Jr., 2006, p. 279)⁶⁷.

Conforme Plotino, os que argumentam que os entes irracionais também podem ter a vida feliz dizem que as afecções do corpo motivam os desejos e escolhas do homem (Baracat Jr., 2006, p. 279)⁶⁸. Encontramos a problemática envolvendo o corpo e a felicidade aqui. Se o homem é um composto, e se os entes irracionais, que possuem também um corpo sensível, podem ser felizes, então não deveríamos deixar de levar em consideração o corpo na posse da vida feliz, pois é por meio dele que fazemos as escolhas motivadas pelos desejos que dele provêm⁶⁹.

Plotino, contudo, faz uma objeção com relação a esse posicionamento de seus interlocutores: “Se, porém, o prazer é somado à existência feliz, como poderia ser feliz aquele que está aflito pelos infortúnios e dores quando estas lhe sobrevenham, ainda que seja ele um sábio?” (Baracat Jr., 2006, p. 279)⁷⁰. Por um simples fato essa objeção é válida: dores, infortúnios e desejos são afecções do corpo. Assim, se tomarmos que o prazer – que faz parte da corporeidade – é acrescentado à vida feliz, poderiam as dores, infortúnios e desejos – que também fazem parte da corporeidade – retirar algo da vida feliz, visto que seus resultados não são positivos na vida humana?

Ora, o que podemos perceber é que muitas pessoas acreditam que desfrutar dos prazeres leva à vida feliz. Plotino argumenta em sentido contrário: o prazer não leva nem acrescenta algo à vida feliz, mas é resultado dela. Contudo, o prazer parece ser algo inerente ao corpo. Se ele é resultado da vida feliz, o que podemos dizer das dores, infortúnios e desejos, que também são relativos ao corpo? Eles não retirariam algo da vida feliz? Como bem apresentamos, se nem o prazer é capaz de levar à vida feliz ou lhe acrescentar algo, mas é seu resultado, da mesma forma essas mazelas relativas ao mundo sensível em nada tiram da felicidade, pois ela lhes é anterior.

Continuando sua argumentação, o filósofo apresenta uma comparação entre os deuses, que são autossuficientes e felizes, e o ser humano, que tem uma parte inferior (corpo), a qual

⁶⁷En. I, 4 [46], 5, 4.

⁶⁸En. I, 4 [46], 5, 9-11.

⁶⁹Supomos que este seja mais um argumento de Plotino a favor de uma visão mais positiva do mundo sensível frente à polêmica antignóstica.

⁷⁰En. I, 4 [46], 5, 11-13.

faz com que ele tenha que buscar a felicidade concernente à totalidade e ao que pertence à alma/Alma(Baracat Jr., 2006, p. 279)⁷¹.

Isso se dá porque o ser feliz não conhece as adversidades da sorte e da dor, visto que o ser feliz não é relativo somente à realidade sensível, mas principalmente à realidade inteligível. De sorte que o ser feliz se faz próprio dos deuses que permanecem em constante contemplação diante do Intelecto. O homem pode participar da vida feliz dos deuses? Sim, responde Plotino, desde que adote a vida perfeita do Intelecto e proceda de acordo com ela (Vidart, 2009, p. 180). Aqui retomamos a aproximação entre os dois tratados. O homem sábio, que se exercitou na prática das virtudes e conduz sua vida de acordo com elas, pode participar da vida perfeita que há no inteligível. Contudo, essa participação se dá ainda no mundo sensível, que é imagem do mundo inteligível, mesmo que seja dotado de males.

A partir disso, conclui Plotino que, afastados do corpo e de suas afecções, devemos buscar a autossuficiência própria dos deuses para alcançar a felicidade que está de forma plena no mundo inteligível (Baracat Jr., 2006, p. 279).⁷² Desse modo, o sábio não precisa dos prazeres do corpo, mas sabe que deles pode desfrutar (Hines, 2009, p. 271). Podemos supor aqui que o sábio, tendo consciência de quem é, não se limita à felicidade que se encontra no mundo sensível. Antes, procura distanciar-se das influências do corpo para poder ter a posse da vida feliz que está em plenitude no mundo inteligível. Uma planta, por exemplo, participa da vida feliz no mundo sensível dentro daquilo que lhe é possível e de sua função específica que lhe foi atribuída pela natureza. O sábio, por sua vez, tende a buscar não somente desfrutar dos prazeres provenientes da vida feliz no mundo sensível, mas, antes, exercita-se em obter a vida feliz em plenitude, a qual está no mundo inteligível e configura-se na busca pelo Sumo Bem.

1.3.1 A busca pelo verdadeiro Bem

A partir da consideração de que o homem feliz deve buscar o Sumo Bem como realização de sua existência, Plotino apresenta um interessante argumento a respeito da presença das doenças e a obtenção do verdadeiro Bem:

⁷¹En. I, 4 [46], 5, 13-18.

⁷²En. I, 4 [46], 5, 18-20. De acordo com Gerson (1996, p. 132), a nossa felicidade não depende, em todo o pensamento plotiniano (especialmente em sua escatologia), de nada daquilo que o corpo precisa.

Contudo, se a razão conceder que a felicidade consista em não ter dor, nem doença, nem infortúnios e não cair em grandes desgraças, nenhuma pessoa poderia ser feliz se lhe estiverem presentes adversidades; mas, se a felicidade reside na obtenção do verdadeiro bem, por que, prescindindo deste e de olhar para ele como critério de vida feliz, havemos de procurar outros bens, que não se somam à felicidade? (Baracat Jr., 2006, p. 280)⁷³.

Segundo ele, há um problema em se admitir que a felicidade reside na ausência de dores, doenças e outros males: o que acontece com aqueles homens que têm presentes em suas vidas esses infortúnios? Ora, se tomarmos como verdade que a felicidade é a ausência desses infortúnios, e se eles se fazem presentes na vida de alguns homens, então estes não são felizes de fato. Contudo, segundo o que já vimos apresentando, o fato de eles viverem já lhes assegura, de certa forma, a possibilidade da posse da vida feliz. Destarte, é mais admissível crer que a posse da felicidade seja a busca do verdadeiro e sumo Bem, do qual os bens necessários são apenas imagens, do que dizer que ela seja a ausência dos males e infortúnios.

Se a felicidade consistir na busca e acúmulo de bens necessários ou não, então deveríamos buscar a presença dessas coisas para tê-la (Baracat Jr., 2006, p. 280)⁷⁴. Mas se objetivo é buscar apenas uma coisa, a mais valiosa delas para a alma, então devemos acolhê-lo em nosso interior (Baracat Jr., 2006, p. 280)⁷⁵. Ora, *a coisa mais valiosa para a alma* é o Bem. Por isso, podemos admitir que o sábio nunca deixa de ser feliz, porque busca aquele que é o Bem supremo, e não, como muitos pensam, os bens do mundo sensível (Hines, 2009, p. 270).

Não é o estar na busca pelas coisas necessárias ou não que a alma deve se demorar, pois não lhe são naturais. Mas quando elas estão presentes, é o raciocínio quem as evita, livrando-se delas, ou as busca, adicionando-as. O desejo da alma⁷⁶ está para o que lhe é superior e isso é a existência que ela ambiciona (Baracat Jr., 2006, p. 280)⁷⁷.

Não haveria vontade da presença das coisas necessárias a partir daí, de acordo com Plotino. Mas é necessário ter em mente de modo correto o que é essa “vontade” da alma, pois

⁷³En. I, 4 [46], 6, 1-6.

⁷⁴En. I, 4 [46], 6, 6-8.

⁷⁵En. I, 4 [46], 6, 8-11.

⁷⁶Este desejo da alma pode ser identificado com o “amor”. Não o amor romantizado, mas o amor como aspiração para algo que lhe é superior. Arnou (1925, p. 93-94) faz uma exposição a respeito dessa correlação entre amor e desejo na alma, partindo do princípio de que “[...] não há unidade sem forma ou sem *logos*, pois o *logos* é o princípio da unidade. Portanto, não há seres sem *logos*, ou o que é o mesmo, sem alma, porque o *logos* é o ato necessário da alma. Agora, cada ato da alma é o ‘amor’, isto é, uma procura pelo Bem e pelo Belo. Portanto, não é possível existir sem ‘amor’. Mais brevemente: toda ação é ação da alma; agora, qualquer ação da alma é um desejo”.

⁷⁷En. I, 4 [46], 6, 11-15.

quando declinamos dos males, isso não o é por vontade, pois o melhor seria nem estar disposto aos males dos quais se quer declinar (Baracat Jr., 2006, p. 280)⁷⁸.

Aquilo de que sentimos falta, de acordo com Plotino, e nos faz entristecer quando em sua ausência não são bens, mas apenas coisas necessárias, não acrescentando nada à felicidade e sua busca (Baracat Jr., 2006, p. 280-281)⁷⁹. Dessa forma, a verdadeira felicidade não oscila de acordo com as intempéries do mundo sensível (Hines, 2009, p. 271).

Assim, as coisas necessárias não são acrescentadas ao objetivo (a busca pela felicidade), e mesmo que elas estejam ausentes e aquilo que lhe seja contrário esteja presente, o objetivo deve ser mantido intacto (Baracat Jr., 2006, p. 280-281)⁸⁰.

1.3.2 A manutenção da felicidade e a investida de males

Depois de apresentar o que concerne à busca do homem sábio, para mostrar como se dá a manutenção da felicidade, Plotino apresenta a investida dos males. Assim, pergunta o interlocutor de Plotino: “Então, por que o homem que vive feliz deseja que essas coisas estejam presentes e repele as contrárias?” (Baracat Jr., 2006, p. 281)⁸¹. A resposta seria que os bens primários não contribuem para a felicidade, mas para a existência humana, da mesma forma que as coisas contrárias contribuem para a não existência.⁸² Essas coisas, quando presentes, não privam o ser humano da sua busca, mas o atrapalham no caminho em direção à (Baracat Jr., 2006, p. 281)⁸³.

Nada é retirado da felicidade, pois, de modo contrário, ela se extinguiria aos poucos. Aqui Plotino expõe a noção de graus de intensidade dos males que podem infligir a vida humana. Contudo, ele quer ressaltar que nenhum mal afeta a felicidade (Vidart, 2009, p. 182), pois as coisas (necessárias ou não, boas ou não) não contribuem nem para o aumento nem para a diminuição da felicidade (Baracat Jr., 2006, p. 281)⁸⁴. Ou seja, “A vida feliz não se vê

⁷⁸En. I, 4 [46], 6, 15-18.

⁷⁹En. I, 4 [46], 6, 18-23.

⁸⁰En. I, 4 [46], 6, 23-28.

⁸¹En. I, 4 [46], 7, 1-2.

⁸²Vidart(2009, p. 181)apresenta que “A presença e a ausência das coisas necessárias modificam os diferentes aspectos da existência. Neste sentido, a vida daquele que não sofre doença alguma é mais agradável que aquela daquele que está doente. Mas elas não causam uma mudança na felicidade do homem, porque ele não depende delas”.

⁸³En. I, 4 [46], 7, 2-7.

⁸⁴En. I, 4 [46], 7, 7-11.

afetada por calamidades, desastres, enfermidades ou dores, nem pela perda ou falta de consciência, nem por nenhuma coisa externa” (Calvo, 2008, p. 13).

Mas e as grandes desgraças que acometem a vida humana? Acaso elas poderiam ser menosprezadas pelo homem feliz? Por exemplo: o homem feliz não dá importância para grandes reinos e impérios (porque se satisfaz com o mundo inteligível). Contudo, ele não considerará importante a quedas destes? (Baracat Jr., 2006, p. 282)⁸⁵.

Poderíamos afirmar que não seria sábio se se importunasse com isso, considerando-o um grande mal, ou mesmo se importando com a morte dos outros, pois a morte é melhor que a vida com o corpo, tampouco com a sua própria morte (Baracat Jr., 2006, p. 282)⁸⁶.

A expressão *a morte dos mortais* merece atenção. Por meio do emprego dela, que pareceria uma redundância à primeira vista, Plotino quer asseverar que a morte seria algo natural à vida humana. Voltamos aqui à argumentação de Plotino de que o sábio também pode sofrer desses males, sem se deixar afetar por eles em seu interior, mesmo que os sofra em seu corpo.

Ademais, Plotino, partindo de um trecho da *Ilíada*, continua dizendo que caso o sábio seja feito prisioneiro e não possa na prisão ser feliz, seria melhor o suicídio (Baracat Jr., 2006, p. 282)⁸⁷. E se mesmo que os parentes sejam feitos prisioneiros e ele tenha morrido sem ver isso, ele ainda seria feliz (Baracat Jr., 2006, p. 282-283)⁸⁸.

Segundo Plotino, seria melhor a prisão, pois ali poderia acabar com seu fardo (suicídio). Assim, o sábio não encontra o mal pelas desgraças de seus familiares ou mesmo pelas venturas e desventuras de outros (Baracat Jr., 2006, p. 283)⁸⁹.

1.3.3 O sábio atingido pelos males e a manutenção da felicidade

Mas e quanto às dores do homem feliz? Plotino diz que se for possível suportá-las, ele as suportará. Se não, elas o destruirão (Baracat Jr., 2006, p. 283)⁹⁰.

⁸⁵En. I, 4 [46], 7, 2-18. Segundo Vidart (2009, p. 182), o emprego do exemplo da queda e ruína de grandes reinos não se explicaria somente pelo viés histórico, mas tem um valor geral da parte de Plotino, que quer asseverar que o sábio não se assusta ou se deixa abalar diante desses eventos. Contudo, acentua que à época ou um pouco depois da escrita do Tratado 46, os góticos avançaram contra Atenas, enquanto Auréolo usurpa o poder do Império Romano e se estabelece em Milão, vindo a ser assassinado por meio de uma conspiração em 268.

⁸⁶En. I, 4 [46], 7, 18-26.

⁸⁷En. I, 4 [46], 7, 26-27.

⁸⁸En. I, 4 [46], 7, 27-32.

⁸⁹En. I, 4 [46], 7, 32-38.

⁹⁰En. I, 4 [46], 8, 1-2.

Mas Plotino também diz que, no caso do sábio, seu interior é iluminado e, por isso, não será lamentado por sua dor (Baracat Jr., 2006, p. 283)⁹¹. Caso a dor seja violenta, mas não o mate, ele conseguirá, pelo livre-arbítrio, tomar uma decisão (Baracat Jr., 2006, p. 283)⁹². Aqui Plotino quer mostrar que essas coisas que são consideradas males não alcançam o âmago do sábio, que é sua alma, como alcançam no caso das outras pessoas (Baracat Jr., 2006, p. 283-284)⁹³.

Até mesmo o compadecer-se do sofrimento dos outros é uma fraqueza da alma, pois o sábio tem consciência de que o sofrimento é algo passageiro e inerente ao corpo, como apresenta Plotino (Baracat Jr., 2006, p. 284)⁹⁴.

A partir daí, Plotino diz que os males, que fazem parte da natureza do mundo sensível, são suportáveis e devemos nos esquivar deles como um lutador, o qual pode sofrer alguns golpes, mas continua lutando (Baracat Jr., 2006, p. 284)⁹⁵.

Por fim, ele afirma que as coisas desagradáveis de natureza ordinária devem ser *combatidas* pelo sábio por meio da virtude, que deixa sua alma imóvel e impassível (Baracat Jr., 2006, p. 284)⁹⁶.

1.3.4 A sabedoria, a felicidade e a perda da consciência

Plotino, continuando em sua argumentação, apresenta a relação do sábio com a percepção. Para o sábio ser feliz seria necessário ele se autoperceber como alguém feliz? Ele precisaria estar com sua faculdade da consciência atuando em plenitude para ele ter de fato a posse da vida feliz?

Por exemplo, e se o sábio não se apercebe por causa de doenças ou magia? Se ele ainda é considerado sábio, o que o impede de ser feliz? Porque quando está dormindo (inconsciente), ninguém diz que é menos sábio e feliz. Se alguém⁹⁷ disser que ele não é sábio, então não estão discutindo a respeito do sábio. Mas ao supô-lo sábio, a investigação se ele é feliz enquanto for sábio é possível (Baracat Jr., 2006, p. 284-285)⁹⁸.

⁹¹En. I, 4 [46], 8, 2-4.

⁹²En. I, 4 [46], 8, 4-7.

⁹³En. I, 4 [46], 8, 7-9.

⁹⁴En. I, 4 [46], 8, 9-15.

⁹⁵En. I, 4 [46], 8, 15-18.

⁹⁶En. I, 4 [46], 8, 18-23.

⁹⁷ Este “alguém” a que se refere Plotino são os estoicos, com quem ele está agora disputando (Dillon, 2005, p. 39).

⁹⁸En. I, 4 [46], 9, 1-6.

Ademais, se alguém disser que ele é sábio, mas ele não viver ou agir conforme a virtude, poderia ele ser feliz? Se ele não se autoperceber sábio, isso diminui nele o fato de ser sábio? Por exemplo, no caso de alguém que é belo e não se percebe belo, ele é menos belo por isso?(Baracat Jr., 2006, p. 285)⁹⁹. No caso da sabedoria, é importante que o sábio se perceba e aperceba-se, pois a felicidade está presente na sabedoria em ato também (Baracat Jr., 2006, p. 285)¹⁰⁰.

Plotino responde a essas objeções, dizendo que se a realidade da sabedoria estiver em sua essência, e esta não se destrói no sábio que dorme, por exemplo, então o sábio estaria ativo mesmo nesse caso (Baracat Jr., 2006, p. 285)¹⁰¹. A sabedoria em ato só passaria despercebida por uma parte do sábio, àquela que se liga ao corpo, assim como quando a parte vegetativa está ativa e sua atividade não chega ao resto do homem através da sensibilidade (Baracat Jr., 2006, p. 285)¹⁰².

O interlocutor pergunta porque o intelecto e a alma não agirão por si mesmos, se são anterior à apreensão, dado que, como afirmava Parmênides, ser e pensar são o mesmo (Baracat Jr., 2006, p. 286)¹⁰³.

Para responder a esse questionamento, Plotino explica a apreensão e o inteligir usando a analogia do espelho. Assim como a imagem reflete no espelho, o objeto reflete-se no inteligir. E mesmo que o espelho não esteja presente, o objeto do qual provém a imagem está em ato. Tudo isso serve para explicar que o estar dessa ou daquela forma não depende da apercepção da pessoa. Ela pode estar sendo corajosa, mas nem por isso se dar conta, no momento, que está sendo corajosa. Da mesma forma o sábio, que não precisa se dar conta de que está sendo sábio para ser sábio ou feliz para ser feliz (Baracat Jr., 2006, p. 286-287)¹⁰⁴.

Assim, como vimos, uma planta não se autopercebe existindo, porque carece da faculdade da percepção e da sensação. Contudo, segundo o que apresentamos, ela é feliz também, porque tem vida, ainda que não seja a vida plena que há no mundo inteligível. Se a planta é feliz por existir mesmo não tendo consciência disso, o que podemos dizer do sábio quando lhe está ausente a consciência (como nos casos supracitados por Plotino das doenças ou artes mágicas)? Ele não deixa de ser feliz se não tem consciência disso.

⁹⁹En. I, 4 [46], 9, 7-10.

¹⁰⁰En. I, 4 [46], 9, 10-12.

¹⁰¹En. I, 4 [46], 9, 12-17.

¹⁰²En. I, 4 [46], 9, 17-22.

¹⁰³En. I, 4 [46], 10, 3-5

¹⁰⁴En. I, 4 [46], 10, 6-28.

1.4 Características da Vida do Sábio

1.4.1 A vontade do sábio voltada para seu interior

A partir do que foi dito anteriormente (sobre se o sábio tem que se perceber feliz para ser de fato feliz), Plotino argumenta que algumas pessoas podem dizer que um homem que não se percebe vivo não vive. Mas contra esse argumento, ele diz que este homem vive sim, mas a felicidade e seu viver lhes escapam, porque eles limitam a felicidade somente a quem tem consciência de ser feliz (Baracat Jr., 2006, p. 287)¹⁰⁵.

Plotino elenca alguns pontos a serem investigados: 1) um homem sábio e vivo, se ele é feliz; 2) sem diminuir sua vida, se ele tem boa vida; 3) sem deixar o homem de lado, investigar sua felicidade; 4) sem admitir que o sábio está voltado para o interior, buscá-lo nas atividades exteriores (Baracat Jr., 2006, p. 286)¹⁰⁶.

Estes pontos se correlacionam com a argumentação de que o sábio é feliz sem depender de coisas externas. Por isso, Plotino aponta que ao se afirmar que os objetos da vontade do sábio estão em seu exterior, então a felicidade seria impossível (Baracat Jr., 2006, p. 287-288)¹⁰⁷.

O sábio deseja que todos prosperem e nenhum mal ronde alguém. Contudo, se isto acontece, ele ainda é feliz, mesmo que vá contra aquilo que ele deseja, porque ele tem consciência de que os males são inerentes ao mundo sensível. Mesmo que afirmemos que desejar a ausência dos males é como desejar algo impossível, outros não concordam quando voltamos a vontade do sábio para o interior (Baracat Jr., 2006, p. 288)¹⁰⁸.

1.4.2 A serenidade como prazer do sábio

Plotino, então, argumenta que prazer há nesse tipo de vida, visto que a vida feliz do sábio não necessita dos prazeres corporais nem dos excessos de júbilo. Se estes estivessem presentes, a felicidade desapareceria. Mas e os prazeres que acompanham a presença dos bens e que não se colocam sob as leis dos movimentos e dos devires? Ora, para o sábio, os bens já estão presentes e ele mesmo está presente a si mesmo. Isto configura o prazer do sábio

¹⁰⁵En. I, 4 [46], 11, 1-2.

¹⁰⁶En. I, 4 [46], 11, 2-8.

¹⁰⁷En. I, 4 [46], 11, 8-10.

¹⁰⁸En. I, 4 [46], 11, 10-16.

(Baracat Jr., 2006, p. 288).¹⁰⁹ Se ele é mesmo sábio, então estará sempre contente, tranquilo e amável (Baracat Jr., 2006, p. 288)¹¹⁰.

Contudo, se alguém procura outro prazer na vida sábia que não os que mencionamos acima, então este não procura a vida sábia de fato (Baracat Jr., 2006, p. 288)¹¹¹. O sábio de fato é aquele que é livre de qualquer traço dos prazeres corporais e mentais, passando a desfrutar da verdadeira felicidade no interior da sua própria alma (Hines, 2009, p. 271).

1.4.3 A visão do Bem para o sábio

A partir dessas considerações, Plotino passa a examinar como o sábio se relaciona com a busca do Bem, ampliando algo que já apontara anteriormente. Assim, as atividades da vida do sábio seriam belas mesmo diante do acaso e quando passam por intempéries (Baracat Jr., 2006, p. 288-289)¹¹². Algumas atividades podem ser impedidas pelo acaso (como das contemplações e dos particulares, ou as coisas que ele executa ao investigar e examinar (Baracat Jr., 2006, p. 289)¹¹³.

Por meio desses argumentos, Plotino faz referência às ações morais, que seguem, segundo sua compreensão, às atividades especulativas. Ele ainda compreende as ações morais como concernentes às coisas particulares e como resultados da deliberação e do exame (Igal, 1982, p. 257).

Mas o *conhecimento supremo*, que nada mais é do que a ideia de Bem, está sempre com o sábio, mesmo se for torturado, e ele não deixará de ser feliz, mesmo que sofra a tortura (Baracat Jr., 2006, p. 289).¹¹⁴ A tortura é plena de dor, mas a dor não é pertinente à felicidade (Gerson, 1996, p. 248).

No caso do sábio torturado, ele sentirá a dor, mas quem, de fato, sente a dor é seu corpo. Mesmo assim, não será privado do bem universal (Baracat Jr., 2006, p. 289)¹¹⁵.

1.4.4 Desprezo do sábio pelos bens corporais e exteriores

¹⁰⁹En. I, 4 [46], 12, 1-7. Com relação aos prazeres da vida do sábio, Plotino retoma elementos do *Filebode Platão*.

¹¹⁰En. I, 4 [46], 12, 7-8.

¹¹¹En. I, 4 [46], 12, 8-10.

¹¹²En. I, 4 [46], 13, 1-3.

¹¹³En. I, 4 [46], 13, 3-5.

¹¹⁴En. I, 4 [46], 13, 5-7.

¹¹⁵En. I, 4 [46], 13, 7-10.

Tanto o homem comum quanto o sábio não é o composto. Isso se vê quando a alma se separa do corpo (no caso do homem comum) e no desprezo dos bens materiais (no caso do sábio (Baracat Jr., 2006, p. 289-290)¹¹⁶. De acordo com Plotino, não é certo dizer que a felicidade é relativa ao vivente, pois ela é concernente à alma, mas não da parte vegetativa da alma, porque esta liga a alma ao corpo (Baracat Jr., 2006, p. 289)¹¹⁷.

Desse modo, a felicidade não é a grandeza do corpo, ou sua beleza, ou a sensibilidade aguçada, visto que todos arrastam o ser humano na direção contrária a sua ascensão (Baracat Jr., 2006, p. 289)¹¹⁸.

Contudo, o contrapeso é a busca pelas realidades excelsas, o que faz o homem ser diferente das coisas exteriores (Baracat Jr., 2006, p. 290)¹¹⁹.

Portanto, Plotino afirma que o homem que se apega aos bens deste mundo não deve ser invejado, pois são ilusões (Baracat Jr., 2006, p. 290)¹²⁰. No sábio, as ilusões deste mundo podem até não existir em absoluto. Mas se existirem, ele buscará diminuí-las, se ele se importa consigo mesmo (Baracat Jr., 2006, p. 290).¹²¹ Plotino aqui apresenta que o homem feliz terá desejos pelas coisas do corpo não porque elas sejam meios de alcançar a felicidade, que ele já possui, mas porque elas se tornam como que instrumentais para sua existência enquanto um composto (Gerson, 1996, p. 163).

Além disso, o sábio deixará de lado as vantagens do corpo¹²² e renunciará ao poder. Não se preocupará em ter doenças e dores. Nada deste mundo buscará ter para não ser afligido e ter que olhar em direção ao corpo. Se tiver dores, usará de sua força alcançada. Mas sua felicidade não aumentará pelo prazer, pela saúde ou pela ausência de sofrimentos. Afirma ele que se nada lhe acrescenta a felicidade, como o contrário dela algo retiraria? (Baracat Jr., 2006, p. 290)¹²³.

Plotino, então, propõe investigar dois sábios. Se em um tivermos tudo o que é conforme a sua natureza e em outro algo que lhe é contrário (os males), são ambos felizes?

¹¹⁶En. I, 4 [46], 14, 1-3.

¹¹⁷En. I, 4 [46], 14, 3-6.

¹¹⁸En. I, 4 [46], 14, 6-9.

¹¹⁹En. I, 4 [46], 14, 9-11.

¹²⁰En. I, 4 [46], 14, 11-14.

¹²¹En. I, 4 [46], 14, 14-24. Gerson (1996, p. 162) diz a respeito das dores e do prazer com relação à vida feliz do sábio: “Nem são essas coisas também contribuições para a felicidade. Por exemplo, a presença da dor ou a ausência de prazer não faz a vida do homem de bem melhor que a vida de outro. A má sorte não afeta a vida do homem bom”.

¹²²Conforme aponta Hines (2009, p. 275), “[...] é o corpo e o aspecto mais baixo da alma que nos levam a desfrutar dos desejos físicos”.

¹²³En. I, 4 [46], 14, 14-24.

Sim, responde Plotino, se ambos forem sábios (Baracat Jr., 2006, p. 290)¹²⁴. Nem se for um mais belo que o outro poderemos dizer que há mais felicidade em um do que no outro (Baracat Jr., 2006, p. 291)¹²⁵.

Segundo ele, nossa visão do homem feliz se dá mediante nossas limitações e, por isso, espantamo-nos quando ele não considera coisas que consideramos (Baracat Jr., 2006, p. 291)¹²⁶. Isso acontece porque admitimos que uma pessoa que passa por males é infeliz. No entanto, o homem feliz, mesmo passando por elas, não se vê infeliz.

Se aquele que consideramos sábio se acovardar, então não será perfeito na virtude, mas parcialmente perfeito (Baracat Jr., 2006, p. 291)¹²⁷. Caso se perturbe, o sábio é capaz de acalmar a agitação, como no caso de alguém que repreende ou acalma com um olhar mais austero. O homem que assim age será o melhor amigo (Baracat Jr., 2006, p. 291)¹²⁸.

1.4.5 Relação do sábio com o intelecto e a analogia do músico

Plotino apresenta, então, que quem não eleva o sábio ao Intelecto que lhe é inerente, mas o rebaixa, não verá o sábio como o vemos, mas como um homem simples, mesclando nele o bem e o mal. Se houver um homem mesclado de bem e mal, não seria este digno de ser chamado feliz, pois não tem a grandeza em valor de sabedoria nem em pureza do bem (Baracat Jr., 2006, p. 292)¹²⁹.

Decorre daí que a vida feliz não está no composto (Baracat Jr., 2006, p. 292)¹³⁰, tanto que, como vimos no capítulo anterior, o objetivo do sábio é justamente, por meio da prática das virtudes e da libertação das afecções corporais, atingir o Bem. Contudo, as virtudes tidas como superiores (as contemplativas e paradigmáticas) são as únicas que levam, estritamente, à posse plena da vida feliz, pois as virtudes políticas e as virtudes purificadoras se relacionam ao composto e ao mundo sensível ainda, enquanto o nível de virtude superior se relaciona única e exclusivamente à alma particular e ao mundo inteligível. Conforme aponta Plotino, o

¹²⁴En. I, 4 [46], 15, 1-3.

¹²⁵En. I, 4 [46], 15, 3-8.

¹²⁶En. I, 4 [46], 15, 8-13.

¹²⁷En. I, 4 [46], 15, 13-14.

¹²⁸En. I, 4 [46], 15, 14-21.

¹²⁹En. I, 4 [46], 16, 1-7. Como diz Calvo (2008, p. 12), “Todo homem, pelo fato de ser, está dotado de inteligência e é, por isso mesmo, feliz em potência; não obstante, só o sábio é feliz em ato, porque só ele possui inteligência perfeita ou sábia. O homem sábio, que possui esta vida de primeiro grau e perfeita, não necessita de nenhum outro bem e é impassível a todo mal”.

¹³⁰En. I, 4 [46], 16, 7.

homem feliz se assemelha ao divino e passa a viver de acordo com essa assemelhação (Baracat Jr., 2006, p. 292)¹³¹.

Isso é importante para o homem sábio alcançar seu objetivo. Mesmo que ele tenha um desejo diminuto pelas coisas corporais, visto que seu desejo, todo ele, volta-se para o Bem (Hines, 2009, p. 276), as demais coisas são relativas e não acrescentam coisa alguma a sua felicidade (Baracat Jr., 2006, p. 292)¹³².

Algumas de suas atividades tenderão para a felicidade e outras não. Estas *outras atividades* são relativas ao corpo, mas ele as aturará enquanto tiver necessidade de uso do corpo.¹³³ Para explicar isso, Plotino usa da analogia do músico e da lira (Baracat Jr., 2006, p. 292-293)¹³⁴. A seguinte análise pode ser feita sobre essa analogia:

Como o músico com sua lira, manterá com ela, enquanto possa servi-se dela. Mas, do contrário, mudará por outra, prescindirá dela ou se absterá de ter-la [sic!], deixando como Bécquer a harpa esquecida, ocupando-se de outras coisas, “sem a lira, que permanecerá esquecida próxima dele, enquanto ele canta sem instrumentos” (Calvo, 2008, p. 13).

É quando Plotino faz uma das mais importantes afirmações a favor do corpo, o qual não foi dado em vão ao ser humano, pois o homem sábio dele também faz uso (Baracat Jr., 2006, p. 293)¹³⁵. Contudo, o sábio, que praticou as virtudes em todos os seus níveis, e agora possui as virtudes superiores e se viu livre das afecções corporais, alcançou a vida perfeita (Calvo, 2008, p. 13).

Ou seja, o homem virtuoso não se deixa perturbar pelo que é próprio do corpo (pois já foi estabelecida, para ele, por meio da prática das virtudes e consecução das virtudes superiores, a libertação das afecções corporais) e ele não sofre perturbação alguma do que é externo (nem calamidades, desgraças, medo, dor etc.). É por meio da virtude que o homem feliz se torna como que protegido de toda sorte de aflições e calamidades, mesmo que estas lhe advenham por estar no mundo sensível.

¹³¹En. I, 4 [46], 16, 7-9.

¹³²En. I, 4 [46], 16, 9-15.

¹³³Hines(2009, p. 276)aponta que quando desfrutamos um pedaço de carne nós apenas desfrutamos temporariamente, pois logo a vontade e a fome retornam. Acontece da mesma forma, diz ele, com as *outras atividades* que são relativas ao corpo, em que nos saciam momentaneamente, e nunca de forma completa.

¹³⁴En. I, 4 [46], 16, 15-21.

¹³⁵En. I, 4 [46], 16, 21-22.

Quando observamos que há uma identificação entre a vida feliz e a vida no Intelecto e a prática das virtudes e a vida no Intelecto, podemos dizer que a felicidade e a virtude se identificam no pensamento plotiniano.

O afastamento daquilo que é pertinente ao mundo sensível é que possibilita a posse plena da verdadeira felicidade que se encontra no mundo inteligível. Assim, a virtude é mais que a conduta moral e a felicidade não depende de condicionamentos externos. Tanto uma quanto a outra está relacionada à vida no Intelecto: “A conduta virtuosa da vida, aqui embaixo, pode ser favorável não somente a uma felicidade terrestre, mas acima de tudo a uma felicidade eterna, isto é, uma vida além-morte no reino dos deuses” (Kanyoro, 2008, p. 34).

Conclusão

Ao final desse artigo, podemos dizer que alcançamos o objetivo de chegar à compreensão da visão plotiniana sobre a vida feliz. Assim, falamos sobre a felicidade, o *τελοϋς* da vida humana, a partir do Tratado 46, e vimos qual relação Plotino estabelece entre a vida do sábio e a felicidade. Desse modo, podemos apresentar, sinteticamente, que o fim e a plenitude da vida humana é a posse da felicidade.

Como observamos, como vimos, pelo fato de ser, qualquer ser humano já possui a felicidade em potência, pois o ser humano tem um corpo que não lhe foi dado em vão e tem que cuidar dele da melhor forma. Da mesma forma, plantas e animais também participam da vida feliz, pois que vida e felicidade se identificam, a despeito daquilo que Aristóteles, os peripatéticos e membros de outras escolas contemporâneas a Plotino apresentavam.

Isso tudo Plotino deixa entrever no Tratado 46. A felicidade, agora, não é possível de ser alcançada somente fora do mundo sensível, mas ela se dá *dentro* da realidade sensível. A argumentação a favor disso, nós a podemos encontrar quando ele apresenta que plantas e animais também possuem a felicidade, mesmo que não possuam a faculdade da razão, como o ser humano. E mesmo se uma pessoa não exercitar sua atividade intelectual em vista da busca do Bem, ela ainda é feliz.

O sábio valoriza o corpo enquanto instrumento, sem se deixar equifetar por ele. Os males físicos seriam apenas *falhas* ou *lacunas* do mundo sensível. Dos mais sutis aos maiores males, nenhum deles é capaz de afetar drasticamente o sábio, a não ser que ele sucumba e, fazendo o caminho inverso do que fez quando de sua purificação, deixe-se afetar de todo por eles. O sábio tem consciência de que, mesmo diante dos males que afetam sua vida e a dos

que o cercam, a felicidade não é diminuída, pois ele sabe que vida e felicidade se identificam. Assim, o sábio pode sofrer de uma doença, por exemplo, mas continuar a ser feliz.

Da mesma forma os prazeres. É válido considerar que muitas pessoas acreditam que a felicidade reside na aquisição de bens (primários ou não, necessários ou não), os quais lhes forneceriam uma gama diversa de prazeres. Então, ser feliz coincidiria em ter prazeres. Por meio dos prazeres, o ser humano seria capaz de se livrar das dores e dos males, tornando-se imperturbável com relação a eles.

No Tratado 46, Plotino apresenta que a felicidade não reside na aquisição de bens, tampouco em uma mera atividade racional. E, como vimos, a vida (independentemente de ser a vida humana, animal ou vegetal) é identificada com a felicidade. Assim, os prazeres dos quais dispomos (o prazer de comer um alimento que gostamos, o prazer de dormir, o prazer de ter uma boa conversa etc.) podem e devem ser desfrutados no mundo sensível, não porque acrescentam algo à felicidade (mesmo porque não o podem ontologicamente), mas porque são resultados do existir. Assim, não há problemas em se desfrutar dos prazeres, pois que eles nada acrescentam à felicidade do sábio.

Portanto, o que podemos supor depois de todo o nosso itinerário é que Plotino busca argumentar a favor do mundo sensível no tratado sobre a felicidade, algo que não aparece em outros tratados. Contudo, mesmo que ele apresente que todos os seres vivos são felizes pelo fato de serem, no Tratado 46 ele apresenta que a felicidade plena só se dá no mundo inteligível, pois ali se encontra o Princípio de toda a realidade, para o qual tudo deve convergir e buscar. E o sábio, que praticou as virtudes e se tornou semelhante a deus, é aquele que é capaz de desfrutar plenamente tanto da felicidade no mundo sensível quanto no mundo inteligível.

Referências

ARNOU, R. **Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.

BARACAT JR., J. C. **Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino**: introdução, tradução e notas. Tese de doutorado. 700 p. Campinas, SP: Instituto de Estudos de Linguagem, UNICAMP, 2006.

BOUILLET, M.-N. **Les Ennéades de Plotin**. Tome Premier. Paris: Librairie de L. Hachette Et Cie, 1857.

- CALVO, J. M. Z. A amizade do sábio em Plotino. Tradução: Cícero Bezerra. In: **Journal of Ancient Philosophy**, vol. II, n. 1, Universidade de São Paulo, 2008.
- CATAPANO, G. **Epékeinastês philosophías: L'eticità del filosofare in Plotino**. Pádua: Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova, 1995.
- CHIARADONNA, R. **Plotino**. Roma: Carocci editore S.p.A., 2009.
- DILLON, J. M. An ethic for the late antique sage. In: GERSON, L. P. **The Cambridge Companion to Plotinus**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- FRAISE, J.-C. **L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- GERSON, L. P. **Plotinus**. London: Routledge, 1996.
- HINES, B. **Return to the One: Plotinus's guide to God-realization. A modern exposition of an Ancient Classic, the Enneads**. Oregon: Adrasteia Publishing, 2009.
- IGAL, J. In: PLOTINO. **Enéadas I-II**. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- KANYORORO, J.-Ch. K. **Aretê: la vertudans la pensé de Plotin. Étude sur le problème de l'accomplissement humain**. Tese de doutorado. 458p. Québec: Faculté de Philosophie, Université Laval, 2008.
- RADICE, R. In: PLOTINO, **Enneadi**. Milão: Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., 2002.
- VIDART, Th. In: PLOTIN. **Traité 45-50**. Paris: Éditions Flammarion, 2009.