

A FELICIDADE NO TRATADO I.4 DE PLOTINO: BREVE CONCEITUAÇÃO EM DIÁLOGO COM PERIPATÉTICOS, ESTOICOS E EPICURISTAS.

Robert Brenner Barreto da Silva^{229*}

Resumo: Uma leitura superficial das *Enéadas* pode sugerir que a obra plotiniana se dedica quase exclusivamente à mística. Contra a percepção de que o filósofo teria dado pouco valor às questões práticas, intenciono expor a preocupação de Plotino com o tema da felicidade. Contudo, devido ao Uno ser princípio (*arché*) e fim (*télos*) da realidade, ele também se instância como pressuposto ético. Tal premissa é parâmetro para distinguir Plotino das escolas peripatética, estoica e epicurista. Assim, o objetivo desse empreendimento é apresentar como o neoplatônico entende a felicidade, considerando a singularidade da ética de Plotino em relação às escolas citadas.

Palavras-chave: Uno. Razão. Ética. Felicidade. Plotino.

THE HAPPINESS IN THE PLOTINUS'S TREATISE I.4: A BRIEF CONCEPTUALIZATION IN DIALOGUE WITH PERIPATETICS, STOICS AND EPICURISTS.

Abstract: A superficial reading of the *Enneads* can suggest that the plotinian *corpus* deals almost exclusively with mystical issues. Against the preconception that the philosopher would have depreciated practical questions, I intend to show Plotinus's concern with happiness. However, due to the One being the beginning (*arché*) and end (*télos*) of reality, he is instantiated as an ethical presupposition too. This is a key to distinguish Plotinus from the Peripatetic, Stoic and Epicurist schools. Thus, the aim of this enterprise is to present how Plotinus's understands happiness, considering the singularity of his ethics in relation to the schools just mentioned.

Keywords: One. Reason. Ethics. Happiness. Plotinus.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). E-mail: roberttxplus@gmail.com.

Introdução

Se há um fim em função do que tudo converge na filosofia de Plotino esse é o Uno²³⁰, ao qual está associada à natureza mística do projeto do neoplatônico²³¹. Não obstante a essa consideração preliminar, não se pode aceitar a implicação de que isso represente uma completa negligência do filósofo em relação aos temas práticos da vida, o que seria ensejo para um tratamento satírico análogo ao que é aludido por Aristófanes em sua comédia. Isto é, se para o comediógrafo Sócrates e os sofistas refletiam sobre temas etéreos, como se vivessem no mundo das “Nuvens”²³², muito mais se diria de Plotino, que, nesse caso, teria transcendido não apenas ao sensível, como ao “para lá do inteligível” (*èpèkeina tês oúsías*), que caracteriza, apenas no sentido da metodologia negativa²³³, o Uno (*hén*)²³⁴.

O modesto empreendimento que se pretende desenvolver segue uma orientação favorável à identificação de uma reflexão de caráter prático nas *Enéadas* de Plotino, contrariamente ao que se poderia interpretar mediante uma leitura superficial dos tratados. Muito embora a compreensão grega por regra aborde teoria e prática de maneira conjunta²³⁵, e não separada, pelo fato de que o tema do Uno se subleva aos demais – tanto quantitativamente quanto qualitativamente no *corpus* do filósofo – faz-se necessário sublinhar a importância da investigação sobre a felicidade no texto de

²³⁰ PLOTINO, VI. 2[43] 11,38, trad. IGAL, 1992 : “El Uno es principio y fin (*arché kai télos*)”.

²³¹ Por mística pressuponho particularmente o segundo tipo assinalado pelo respectivo estudo: BRANDÃO, 2007, p.151: “[...] no pensamento plotiniano, o ápice da vida filosófica é a contemplação mística: não pensamento irracional, mas uma forma supra-racional de consciência que é alcançada pela prática ascética e pelo procedimento dialético. [...] não existe apenas um, mas dois tipos de contemplação mística supra-racional: a experiência da alma humana unida ao Intelecto divino e a experiência da alma humana unida ao Um, o princípio supremo da realidade de acordo com a filosofia plotiniana”.

²³² ARISTÓFANES, *As Nuvens*, trad. KURY, 1995, 218: “Ali é o ‘Pensatório’, a escola dos espíritos sabidos. Lá dentro vivem pessoas que falando a respeito do céu [...]”. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 19 c, trad. SANTOS, 1993: “Vós próprios vistes isto na comédia de Aristófanes: um tal Sócrates a andar à volta em cena, afirmando que caminhava pelos ares, deixando correr palavreado sobre assuntos [...]”.

²³³ A metodologia negativa ou discurso apofático é geralmente utilizado por Plotino para tratar do princípio (Uno/Bem) que, embora constitua o ser, não é passível de receber os predicados e qualidades que se atribuem ao gênero ser. Ou seja, em vez de afirmar positivamente que o Uno é algo, infere-se o que ele não pode ser, haja vista sua função explicativa fundamental, que é a de ser condição de possibilidade para a realidade, ao mesmo tempo em que a transcende.

²³⁴ cf. PLOTINO, VI 2 [43] 17, trad. IGAL, 1992.

²³⁵ IGAL, 1992, p.217: “Aristóteles distingue netamente entre sabiduría teórica (*sophía*) y sabiduría práctica (*phronesis*) como hábitos distintos (Ét.Nic.VI 3-8). En Platón, y con frecuencia em Plotino, tal distinción tende a esfumarse: se trata más bien de dos aspectos de una misma virtude”.

Plotino. Em outras palavras, como a prioridade conferida ao Uno pode sombrear a importância de temas considerados práticos, torna-se oportuno o referido destaque.

A linha de raciocínio a ser adotada para argumentar em prol desse eminente cuidado com o aspecto prático se mostrará clara a partir da própria elaboração de Plotino, na medida em que ele reflete sobre questões prementes a todo homem, relativas à dor, ao prazer, ao destino e ao caminho que se pode seguir para atingir uma vida boa e plena (*eudaimonía*). Essas formulações são tecidas em diálogo crítico com diferentes escolas, tais como a peripatética, estoica e epicurista. Acompanhando a lógica interna à exposição de Plotino no tratado *Sobre a Felicidade* (I.4 [46]) e, em particular, os comentários de McGroarty (2006), Gerson (2012) e Kalligas (2014), almeja-se apontar o horizonte prático do texto plotiniano, bem como argumentar que há um primado da razão que se sustenta sob a égide do Uno, de modo a diferenciar o pensamento ético de Plotino das escolas citadas.

O Tratado *Sobre a Felicidade* (I.4[46])

No capítulo inaugural Plotino delimita o tema e ensaia circunscrever a abordagem a ser adotada. O filósofo pretende examinar a questão da “felicidade” e indaga se o itinerário reflexivo a ser feito deve contemplar todos os seres vivos. Por princípio, tendo em vista o pano de fundo cultural clássico, completamente bem afortunada seria apenas a divindade. O homem, por sua vez, toma para si o anseio e o desafio de ser feliz ou de ter uma vida plena semelhante ao que representa o paradigma deificado de boa fortuna. À luz desse enlace, não seria problemático admitir que o referido objeto de estudo se estenda a todos os vivos? O cerne dessa indagação é o fio condutor que Plotino segue para analisar correntes éticas alternativas.

Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo, haveremos de concedê-los também aos outros vivos? Pois, se lhes é possível atravessar a vida desembargadamente conforme sua natureza, que nos impede de dizer que eles também vivem uma boa vida? Com efeito, quer se assuma estar a boa vida no sentir-se bem, quer na realização da função própria, em ambos os casos ela pertence também aos demais vivos. [...] E, portanto, se tomamos a felicidade como um fim, isto é, o termo da tendência natural, também assim concederíamos a felicidade àqueles que, dentre eles, alcançam seu termo, onde, quando a ele chegam, a natureza neles descansa, depois

de ter perpassado toda sua vida e os preenchido do princípio ao fim (PLOTINO, I.4[46] 1, 1-15, trad. BARACAT, 2008).

Nessa exposição se pode antever a articulação dialética em que Plotino parece assumir as posições dos interlocutores teóricos quando, na verdade, pretende submetê-las a um trato crítico. As hipóteses concernentes à explicação da vida boa representadas pelas expressões “função própria” e “tendência natural” parecem se referir ao pensamento ético de Aristóteles²³⁶. O estagirita supunha que a felicidade (*eudaimonía*) era a finalidade de todo ser, que se atualizaria mediante ao cumprimento da função própria a cada um (*érgon*)²³⁷. Entretanto, nesse caso, a concepção de felicidade se diluiria, pois ela seria imputável a todos os seres. O que levanta, no mínimo, a seguinte questão: em que o homem se diferenciaria dos demais entes, inclusive irracionais, aos quais seria possível de igual modo atribuir felicidade? Plotino está explorando as consequências lógicas desse modelo de conceituação, não imputando tal inferência diretamente a formulação aristotélica, como bem alerta o respectivo intérprete:

Plotino certamente deveria estar consciente de que Aristóteles considerava a *eudaimonía* algo que apenas os humanos eram capazes de alcançar, mas as definições aristotélicas de *eudaimonía* são, às vezes, tão gerais que todos os outros seres vivos deveriam necessariamente ser incluídos (MCGROARTY, 2006, p.46, tradução nossa)²³⁸.

Outro problema, como explicita Gerson, consiste em que, se todo homem acaba por cumprir sua função no âmbito da realização natural (*phýsis*), a infelicidade seria impossível? Tal conjectura ressoa de maneira contra intuitiva²³⁹, pois empiricamente se constata a existência de pessoas felizes e infelizes. Além disso, qual seria a necessidade da virtude e do aperfeiçoamento ético?

Plotino se encarrega de conferir maior especificidade às hipóteses: “Se, então, o prazer for o fim e nisso consistir o bem viver, seria despropositado quem nega aos demais viventes o bem viver; e, se for a *átaraxía*, diga-se o mesmo; assim como se for

²³⁶ Idem aos estoicos, vide MCGROARTY, 2006, p.51: “The concept of one’s *eudaimonia* resulting from the [...] appropriate function therefore can be located [...] in both Aristotle and the Stoics”.

²³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1.6.1097b22-1098a20, apud. GERSON, 2012, p.2

²³⁸ “Plotinus must certainly have been aware that Aristotle considered *eudaimonía* as something only humans were capable of achieving, but his definitions of *eudaimonía* are at times so general that all other living things must necessarily be included”.

²³⁹ GERSON, 2012, p.2: “To put the problem slightly differently, if fulfilling the human function is something that all human beings do insofar as they live human lives (what after all is the alternative?)”.

dito que o bem viver é o viver em conformidade com a natureza” (PLOTINO, I.4[46] 1, 26-29, trad. BARACAT, 2008). O termo técnico “*átaraxía*” significa imperturbabilidade e remete ao ideal epicurista de vida centrada no prazer (*hedone*) e no afastamento das perturbações da alma²⁴⁰. Assim, considera Plotino, se de alguma maneira for presente na natureza a operação orgânica do prazer e a *átaraxía*, também se poderia dizer que a felicidade se estende a todos os seres vivos. E se a boa vida consiste em viver em conformidade com a natureza (*katà phýsin*), formulação de origem estoica²⁴¹, igualmente se admite que toda a natureza é feliz, pois é feliz tudo o que está em conformidade com a natureza.

A maneira como a explicação é introduzida se assemelha a um raciocínio cuja estrutura leva a uma *petitio principii*. Essa dificuldade deve ser colocada em suspenso por enquanto, mas será tratada adiante. Deve-se ter em mente, desde logo, que, embora Plotino apresente posições helenistas diversas, a preocupação crítica fundamental é de teor aristotélico, conforme Kalligas adverte em sua análise do presente capítulo²⁴².

A pergunta sobre de que maneira a felicidade se aplica a todos os viventes, a ser considerada como introduzindo um problema, parece ser um ponto de chegada comum ao percurso pressuposto por essas escolas, conforme se conclui da formulação “seria despropositado quem nega aos demais viventes o bem viver”. Ou seja, se for consentido que as coisas se expliquem de acordo com o que fora apresentado, não há outro entendimento razoável que não o da imputação de felicidade a todos os viventes. Na sequência, será possível ponderar a respeito desses tópicos.

Antes de progredir na construção plotiniana, faz-se importante realizar um interlúdio, a fim de explicitar a natureza eminentemente prática da investigação em curso. Nas respectivas passagens é possível depreender preocupações concretas da vida: “dor”, “sofrimento”, “amigos”, “familiares”. Vide: “[...] quando morrem seus familiares e seus amigos, ele sabe o que é a morte [...] o que são as dores, as doenças e,

²⁴⁰ EPICURO, DL, X, 131, p. 313, trad. GAMA, 2008: “Então, quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma”.

²⁴¹ LAËRTIOS, DL, VII, 107, trad. GAMA, 2008: “Os estoicos entendem por 'dever' o ato passível de ser justificado racionalmente, desde que seja conforme a natureza [...]”.

²⁴² KALLIGAS, 2014, p.166: “The main target of his criticism, however, remains—as will become clear in the sequel—the hedonism of Aristotelian inspiration [...]”.

de modo geral, os obstáculos [...] Em todos esses casos, como poder-se-ia possuir a boa vida e a felicidade?” (PLOTINO, I.4[46] 4; 32-33; 5, 1-5, trad. BARACAT, 2008). Ou seja, todos esses aspectos são levados em conta, muito embora a saída de Plotino seja, como se verá, a interioridade racional tendo como pressuposto o Uno.

Pela ordem argumentativa do tratado, Plotino questiona de que maneira a felicidade se aplicaria a todos os viventes, o que pressupõe a possibilidade de uma felicidade do tipo irracional, seja através da sensação ou do prazer natural. Entretanto, quando se fala que a vida nesses casos seria um bem, o que se quer dizer com isso? O filósofo discorre sobre essa problemática:

[...] devemos perguntar a eles se esse alguém vive bem porque sabe que lhe está presente o que está presente, ou se ele deve saber não apenas que é prazeroso, mas que esse é o bem. Entretanto, se é preciso saber que isso é o bem, isso não é trabalho da sensação, mas de uma faculdade distinta superior à da sensação. Portanto, o bem viver não cabe àqueles que se comprazem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem. Com certeza, a causa do bem viver não será o prazer, mas o poder de julgar que o prazer é o bem. E a capacidade de julgar é superior à que concerne à afecção; pois é razão ou intelecto, enquanto que o prazer é afecção: de modo algum o irracional é superior à razão (PLOTINO, I.4[46] 2, 17-27, trad. BARACAT, 2008).

Da articulação empreendida acima por Plotino é digno de destaque a asserção de que “o bem viver não cabe àqueles que se comprazem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem.” Em outras palavras, a excelência ética não é produto de mera atualização de uma potência natural, como a de obter prazer, mas a de saber e viver o que é o bem. Por conseguinte, correspondente à necessidade teórica apontada, deve-se dizer que compete à faculdade de julgar, e não a de sentir, o atingimento do bem. Essa faculdade, por sua vez, é razão ou intelecto, a qual é superior a qualquer instância irracional a ser passível de comparação. Nesse sentido, a análise caminha na direção contrária à tese inicial de que a felicidade seria atribuível a todos os viventes, haja vista o primado da razão, do saber e do bem em detrimento à vida puramente biológica.

É preciso discernir melhor como a premissa segundo a qual a razão seria o sustentáculo para pensar a felicidade se viabiliza. Se constatarmos que vida boa ou feliz (*eudaimonía*) é a conjunção de duas ideias, a saber, vida e bem, deve-se perguntar qual o significado de “vida” e de “boa” subjacentes a essa formulação. Plotino irá chamar a

atenção para o fato de que a felicidade se refere a uma vida feliz “a vida seria esse comum que haveria de ser sua capacidade suscetível de uma mesma condição dirigida para o ser feliz” (PLOTINO, I.4[46] 3,8-10, trad. BARACAT, 2008), mas não existe apenas um tipo de vida. Assim, ele prossegue:

Por isso, penso, aqueles que dizem que a felicidade se encontra na vida racional, não a situando na vida em geral, ignoram estarem aceitando que a felicidade sequer é vida. Eles, porém, seriam forçados a dizer que a capacidade racional é uma qualidade, em torno da qual se constitui a felicidade. Entretanto, o que é suposto por eles é a vida racional: pois é nessa totalidade que se constitui a felicidade; e, em conseqüência, que ela se constitui em uma forma de vida distinta. Não digo como contra-dividida pela razão, mas como dizemos que uma coisa é anterior e outra posterior. Portanto, de múltiplas maneiras se diz a vida e ela se diferencia por ser conforme às coisas primárias, ou às secundárias ou às seguintes, e se diz o “viver” por homonímia, porque um é o viver das plantas, outro o do irracional [...] (PLOTINO, I.4[46] 3,10-22, trad. BARACAT, 2008).

O arquétipo de felicidade parece estar na vida considerada plena, isto é, naquela em que não se admite qualquer tipo de falta. A rigor, a felicidade seria entendida como a realização da vida perfeita. Nesse sentido, a natureza dessa superabundância seria intelectual, pois apenas nela os infortúnios perdem sua força, de maneira que os demais modos de vida seriam meras aparências, intrinsecamente imperfeitas:

Contudo, se ela pertence àquele que possui sobejamente a vida – isto é, aquele a quem nada de vida falta –, a felicidade pertenceria apenas àquele que vive sobejamente: pois a ele pertencerá o melhor, se for mesmo que, nos entes, o melhor é o viver realmente e a vida perfeita; pois, desse modo, o bem não seria adventício [...]. Pois o que poderia ser acrescentado à vida perfeita para que seja a melhor? Se alguém responder “a natureza do bem”, essa é nossa própria tese; todavia, não buscamos a causa do bem, mas o bem imanente. Ora, que a vida perfeita e verdadeira e real está naquela natureza intelectual [...] as demais são imperfeitas, aparências de vida (PLOTINO, I.4[46] 3, 25-35, trad. BARACAT, 2008).

Do ponto de vista prático, se a felicidade pode ser conceituada como sendo uma perfeição, e não se rejeitaria o pressuposto de que o homem pode ser feliz, restam articular essas duas noções: a de que a felicidade é plenitude e de que o homem é capaz de ser feliz. É sobre isso que Plotino disserta:

Se, então, o homem é capaz de possuir a vida perfeita, o homem que possui essa vida é feliz. Se não, ter-se-ia que situar a felicidade nos

deuses, se neles apenas se dá tal vida. Todavia, como afirmamos que também nos homens a felicidade é isso, devemos investigar como isso se dá. Explico assim: que o homem possui uma vida perfeita porque não possui apenas a sensível, mas ainda o raciocínio e o intelecto verdadeiro [...] (PLOTINO, I.4[46] 4, 1-8, trad. BARACAT, 2008).

O homem alcançará o *status* ora postulado se conseguir atingir a condição de autossuficiência ou autarquia em relação ao que o limita. Não que isso implique o completo abandono do corpo e de outras necessidades basilares, mas essas mediações seriam acidentais ou complementares, não alterando substancialmente a vida do homem que pretende viver sabiamente e que se identifica ao Intelecto. Plotino, corroborando a afirmação introdutória desse trabalho, supõe que apenas a divindade, a priori, possuiria uma vida perfeita e sem falta. De maneira tenaz, ele passa a adotar um raciocínio analógico a partir do qual seria viável aproximar o homem do divino, a saber, através do que é mais elevado no ser humano: a intelecção. A grande questão, como bem percebe Gerson²⁴³, é se realmente essa vida é algo plausível para o homem.

Então, qual é o bem deste homem? Ele mesmo é para si mesmo o bem que possui: o bem além é causa do bem nele e é bem em sentido diferente, estando presente nele de modo diferente. Prova de que é isso mesmo é que não procura outra coisa quem se encontra nesse estado. Pois o que mais procuraria? Certamente, das inferiores, nenhuma, e com a melhor ele convive. Portanto, autossuficiente é a existência de quem possui uma vida assim; e, se é um sábio, é por si mesmo autossuficiente para sua felicidade e para a aquisição do bem: pois não há bem que ele não possua. Mas o que ele busca, busca como necessário, e não para si, mas para alguma de suas partes [...] (PLOTINO, I.4[46] 4, 18-27, trad. BARACAT, 2008).

Essa postura autárquica do homem perante os acontecimentos de sua vida conduz a sua alma a permanecer praticamente incólume às adversidades que outrora poderiam causar enorme perturbação e desequilíbrios. A finitude relativamente a nós mesmos, aos nossos amigos e aos nossos familiares é marca constante de angústia e ansiedade. Plotino, ao entender que essas circunstâncias sejam naturais ao funcionamento harmônico do cosmos, assevera que tais ocorrências não deveriam nos entristecer. Se Epicuro, por exemplo, assume que a morte não é uma questão que suscite preocupação, haja vista que após a desintegração de nossos átomos não haverá mais

²⁴³ GERSON, 2012, p.16: “It is a nice question whether such identification is possible for an embodied human being”.

sofrimento²⁴⁴, Plotino entende que o sofrimento corpóreo não pode ganhar mais importância do que a vida contemplativa que o homem pode levar. Deve-se discernir que toda a fisicalidade advém de princípios mais fundamentais (os *lógoi*, referentes à operação vegetativa da alma, que espelham paradigmaticamente a ordem do Intelecto), os quais, por sua vez, em última instância, provêm do Uno. Logo, o homem deve presidir a sua existência tendo por base as causas mais primordiais e não aquelas de estirpe circunstancial, tais como as do corpo. Se por um lado essa postura pode demonstrar certa insensibilidade aos olhos de um observador extemporâneo, por outro ela pode ser pensada como uma estratégia de proteção contra os infortúnios da vida.

Nem em meio a revezes sua felicidade diminuirá: pois, mesmo então, uma vida como essa permanece; e, quando morrem seus familiares e seus amigos, ele sabe o que é a morte, e o sabem também os que a sofrem, se são sábios. Mesmo que seus familiares e próximos, ao passarem por isso, causem-lhe tristeza, não é a ele mesmo, mas àquilo nele que não possui inteligência (PLOTINO, I.4[46] 4,30-35, trad. BARACAT, 2008).

O tradutor e autor de um minucioso comentário do *Sobre a Felicidade* chama a atenção para um dado, presente na biografia escrita por Porfírio²⁴⁵, de que Plotino estaria sob fortes motivações para apresentar esse quadro demasiado austero em sua exposição: “O tratado, de fato, traz todas as marcas de ter sido escrito em um momento no qual [Plotino] estava doente e aguardando a morte. Sente-se o peso de sua doença em todo o tratado” (MCGROARTY, 2006, p.XIV, tradução nossa)²⁴⁶.

Plotino retoma aquela posição epicurista que valoriza os prazeres no tocante à vida feliz e reforça a sua preocupação com as bases frágeis dessa compreensão ética. Uma vez que o homem fica suscetível a toda sorte de oscilações, o que é mais dramático quando a idade e a saúde não contribuem para uma vida mais tranquila. Se o prazer é um predicado essencial à concepção de felicidade, de fato, como já fora dito, apenas a

²⁴⁴ EPICURO, DL, X, 124, p. 312 : “Acostuma-te a crer que a morte nada é para nós. Efetivamente, todos os bens e males estão na sensação, e a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é para nós torna fluível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade”.

²⁴⁵ Cf. VP 6 . 34–7

²⁴⁶ “The treatise, indeed, bears all the marks of having been written at a time when he was ill and awaiting death. One feels the weight of his illness throughout the treatise”.

divindade seria feliz, pois ser homem é estar exposto a toda sorte de males e dores. Por isso, Plotino elenca a autarquia como pilar fundamental de uma vida feliz:

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? Uma tal disposição seria feliz e autossuficiente para os deuses, mas para os homens, que recebem a adição de um elemento inferior, é preciso que busquem a felicidade resultante que concerne à totalidade, e não a que concerne a cada parte, pois, devido ao mau estado de uma parte, a outra, a melhor, seria forçosamente impedida em relação às suas atividades porque as da outra também não vão bem (PLOTINO, I.4[46] 5,14-22, trad. BARACAT, 2008).

Ao que conclui: “devemos assim buscar a autossuficiência (*tò aútarkes*) para obter a felicidade” (PLOTINO, I.4[46] 5, 24-25, trad. BARACAT, 2008). E isso envolve o exercício da virtude, pois nenhum homem está isento de males: “frente a males não desejáveis, quando estes lhe estão presentes, contrapõe-lhes a virtude (*aretèn*), que deixa sua alma imóvel e impassível”. (PLOTINO, I.4[46] 8, 28-30, trad. BARACAT, 2008). A impassibilidade do neoplatônico não é a mesma das escolas helenistas apresentadas, embora no quadro geral da reflexão ética guarde certa semelhança com os estoicos²⁴⁷, pois enquanto elas se centram no cultivo dos prazeres e afastamento das dores ou no plano estritamente físico, Plotino almeja um princípio transcendente à condição material, isto é, ele busca estabelecer um nexos entre o homem corpóreo e a natureza intelectual de sua alma. Assim, a impassibilidade tem o sentido específico de cultivo da vida teórica, a qual, como se discutirá, para não encerrar em uma *petitio principii*, baseia-se no pressuposto do Uno.

No tocante ao corpo, Plotino o considera como parte integrante dos cuidados que o homem deve ter, mas apenas na dimensão instrumental. Ou seja, o corpo não é a finalidade, porém a condição necessária pela qual se realiza a potência vegetativa da alma, a saber, a vida biológica. Do ponto de vista axiológico, o corpo deve ser pensado como um conceito aproximadamente neutro, pois o acréscimo dele não pode causar sofrimento nem a sua supressão a felicidade. De outro modo, deve-se buscar a autarquia em relação ao corpo. Levando em conta os diferentes níveis ou tipos de vida, o corpo é

²⁴⁷ MCGROARTY, 2006, p. XV: “Plotinus accepts that the Stoics are on the right track when they see rationality as an important asset in the acquisition of *eudaimonía*, but since reason for them is tied to a sensory reality, they have no satisfactory explanation, in his view, for asserting its importance in relation to the good for man”.

necessário, mas somente a vida intelectual será capaz de, por semelhança ao arquétipo divino, imputar o atributo felicidade a vida humana.

Embora cuide da saúde do corpo, não desejará não ter experiência alguma de doenças, nem tampouco não experimentar dores [...] sem que sua felicidade seja ampliada pelo prazer, pela saúde e ausência de sofrimento, nem suprimida ou diminuída por seus contrários. Pois, se uma coisa nada acrescenta a ele, como o contrário a ela suprimiria sua felicidade? (PLOTINO, I.4[46] 14, 20-32, trad. BARACAT, 2008).

Antes dessa compreensão um tanto quanto pessimista do corpo, Plotino questiona, então, qual seria a satisfação do sábio: "que prazer há nesse tipo de vida, que não exijam que estejam presentes os prazeres do descomedimento nem os do corpo [...] (PLOTINO, I.4[46] 12, 2-4, trad. BARACAT, 2008)". A condição desejável do sábio é esclarecida: "o sábio está sempre contente, o estado tranquilo, a disposição amável, que nenhum dos ditos males o incomoda, se ele é mesmo sábio" (PLOTINO, I.4[46] 12, 8-10, trad. BARACAT, 2008). O exercício por excelência de uma vida ética, ao contrário do que a primeira vista se diria, não consiste na fuga ou negação dos corpos e das paixões, mas na capacidade de separar essas determinações daquela beleza que só é captável pelo pensamento, ainda que pressuponha a própria experiência do sensível:

Logo, a fuga deste mundo, por mais paradoxal que possa parecer, significa uma interiorização, ou seja, fugir é, na verdade, entrarmos em nós mesmos, perscrutando a nossa Alma (o nosso verdadeiro "eu") e descobrindo, no contato com o divino, que nós também temos uma origem divina, e por meio desta, pelo menos por um instante de eternidade (a contemplação do Uno) nós podemos superar os nossos limites (MARINHO, 2002, p.100).

Tendo em vista o conjunto de argumentos apresentados, Plotino entende a vida feliz como fundamentalmente teórica, pois nos prazeres e sensações não se consegue viver o oásis da *eudaimonía*. Nas palavras de Plotino:

Portanto, não está no composto a vida feliz. Corretamente pensa Platão que aquele que há de ser sábio e feliz recebe o bem de lá de cima e olha para ele, se assemelha a ele e vive de acordo com ele [...] e se afastará no momento certo de sua natureza, pois, ademais, ele é o senhor de suas deliberações [...] (PLOTINO, I.4[46] 16, 9-20, trad. BARACAT, 2008).

A atividade intelectual em que se aperfeiçoam as virtudes, não obstante, deve sua existência não a si mesma, como no caso de Aristóteles ou mesmo dos helenistas,

que não pressupõem a transcendência do princípio, mas ao Uno, que é princípio não principiado e, portanto, pressuposto de toda a realidade e filosofia, o que evidentemente não excluiria a ética.

Na fundamentação metafísica empreendida por Aristóteles do primeiro motor²⁴⁸, ele pressupõe que não se poderia explicar o movimento por outro movimento, defendendo, então, que o princípio de tal movimento não poderia ser em si mesmo suscetível ao movimento. Ocorre que o *Nous*, identificado a esse primeiro motor, enquanto ser por excelência, requereria explicação análoga quanto ao estatuto de seu ser. Por isso, para Plotino, além do Uno ser o princípio não principiado, ele também deve ser conceituado como “para além do ser” (*èpékeina tês oúsías*), haja vista o mesmo argumento, ou seja: para que se fundamente o ser não se pode recorrer a outro ser, o que implica circularidade. É por razão análoga a essa, isto é, relacionada à necessidade de um princípio, que a concepção segundo a qual “toda a natureza é feliz, pois é feliz tudo o que está em conformidade com a natureza” demanda uma justificativa exterior a ela para que não recaía na *petitio principii*.

A ausência de um princípio transcendente observada nas supracitadas escolas é de suma importância para Plotino. Em acordo com o que argumenta Gerson, é relevante evocar o Uno como pressuposto da proposta plotiniana, embora não o seja explicitamente desenvolvido por Plotino nesse texto, mas alhures²⁴⁹:

Para Aristóteles, o bem mais elevado é a atividade do Primeiro Motor Imóvel, que emulamos na atividade teórica. Para Plotino, o bem supremo é a própria Ideia do Bem, única e absolutamente simples [...]. A inteligência é boa não porque seja inteligência; é boa por causa de sua proximidade com o primeiro princípio (GERSON, 2012, p.13, tradução nossa).²⁵⁰

Ou seja, o fundamento ético de Plotino, em última instância, não está no próprio Intelecto, mas no que o constituiu metafisicamente, a saber: no Uno. Ainda que o

²⁴⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* Λ 8, 1073 a24-30, trad. PERINE, 2001: "O Princípio e o primeiro dos seres é imóvel tanto absolutamente como relativamente, e produz o movimento primeiro, eterno e único. [...] é necessário que o que é movido seja movido por algo, e que o Movente primeiro seja essencialmente imóvel [...]".

²⁴⁹ Cf. PLOTINO, VI. 2[43] 11,38.

²⁵⁰ "For Aristotle, the highest good is the activity of the Prime Unmoved Mover which we emulate in theoretical activity. For Plotinus, the highest good is the Idea of the Good itself, one and absolutely simple [...]. Intellection is good not because it is intellection; it is good because of its proximity to the first principle of all".

tratado não explicita esse princípio, ele o pressupõe por ser parte integrante da cosmovisão de Plotino. De maneira que se a felicidade estivesse baseada nas sensações, prazeres ou mesmo na razão em abstrato, o seu cultivo estaria completamente fora da educação humana, uma vez que, se pelo menos um desses fatores estivessem em baixa, não seria possível o pleno gozo. Como a felicidade precisa ser uma totalidade, apenas pela autarquia em relação a tudo o que representa oscilação é possível, de modo consistente, almejar a *eudaimonía*. O intelecto é potente, nesse sentido, por estar ancorado no porto seguro do Uno, do qual todas as coisas provêm.

Considerações Finais

No contexto do tratado *Sobre a Felicidade* (I.4[46]) o princípio fundamental é o da autarquia, ou seja, a independência que o homem deve ter em relação aos infortúnios da vida se quiser ser feliz. Para atingir esse desiderato, por sua vez, é necessário realizar um itinerário assentado sobre o primado da razão. A vida intelectual a que aspira a racionalidade do homem, por seu turno, é síntese fidedigna do ser, do bem e da felicidade. Não subsistindo em si mesmo, o Intelecto deve a sua ontologia ao Uno, que é o pressuposto fundamental de toda empresa plotiniana. A impassibilidade plotiniana se diferencia substancialmente das escolas éticas peripatética, estoica e epicurista por se estruturar sobre esse pilar transcendente, de modo a retirar do horizonte axiológico o peso atribuído aos prazeres, dores e infortúnios, deslocando-o de uma dimensão de viés físico para a verdadeira contemplação, que começa pela admiração do que é inteligível, mas que levará, ao fim e ao cabo, a natureza una de que devêm todas as coisas. Nesse sentido, o sábio ou virtuoso, isto é, aquele que em tese pode ser plenamente feliz, deve ter autarquia sobre tudo o que lhe é exterior para que a *eudaimonía* se viabilize.

Referências Bibliográficas

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

BRANDÃO, Bernardo. *Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p.151-158, dez. 2007.

GERSON, Llyod. *Plotinus on Happiness*. Journal of Ancient Philosophy Vol. VI 2012 Issue 1, pp.1-21.

KALLIGAS, Paulos. *The Enneads of Plotinus: a commentary*. Translated by Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pilavachi. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

MCGROARTY, Kieran. *Plotinus on Happiness: A Commentary on Ennead 1.4*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

MARINHO, Maria. *Mística, linguagem e silêncio na filosofia de Plotino*. Mirabilia, Campina Grande, n. 2, dez. 2002, pp.93-101.

PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Crítón*. Tradução, Introdução e Notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa Moeda, 1983.

PLOTINO. *Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Tradução e notas de Baracat Junior. 700 f. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, 2006.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, Traducciones y Notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992.