

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDVALDO RIBEIRO DE SOUZA

**VIRTUDE E FELICIDADE NOS TRATADOS 19 E 46
DE PLOTINO**

Guarulhos
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDVALDO RIBEIRO DE SOUZA

**VIRTUDE E FELICIDADE NOS TRATADOS 19 E 46 DE
PLOTINO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola.

Guarulhos
2016

Ficha catalográfica

Souza, Edvaldo Ribeiro de

Virtude e felicidade nos Tratados 19 e 46 de Plotino/ Edvaldo Ribeiro de Souza. – Guarulhos: [s. n.], 2016.

141f.

Orientador: Maurício Pagotto Marsola

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2016.

Título em inglês: Virtue and happiness in Plotinus' Treaties 19 and 46

1. Filosofia 2. Ética 3. Metafísica I. Título

EDVALDO RIBEIRO DE SOUZA

**VIRTUDE E FELICIDADE NOS TRATADOS 19 E 46
DE PLOTINO**

Guarulhos, 19 de agosto de 2016.

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola (orientador)
Instituição: UNIFESP

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho (examinador)
Instituição: UNIFESP

Prof. Dr. Joel Gracioso (examinador)
Instituição: Faculdade de São Bento de São Paulo

Αφιερώνω αυτής της έρευνας δε Πλωτίνος.
(Dedico esta pesquisa a Plotino).

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, fonte e fim de toda a realidade, pelo dom da razão, por meio da qual pude vasculhar os meandros do pensamento plotiniano.

Agradeço a minha família (meus pais, José Valdair e Glória; meu irmão Ednaldo; minhas irmãs Glorimar e Gloriete) por sempre estar presente em minha vida, torcendo por mim e me incentivando nos estudos.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola, por ter colaborado em minha caminhada nestes dois anos e meio de estudo e pesquisa e ter me levado a criar um sentimento profundo pela filosofia plotiniana.

Agradeço aos meus examinadores, Prof. Dr. Juvenal Savian Filho e Prof. Dr. Joel Gracioso, por terem aceitado participar de minha banca. Agradeço-os, principalmente, pelas orientações dadas. Também agradeço ao Prof. Dr. Paulo César de Oliveira, examinador suplente, que também se colocou à disposição de meu processo avaliativo.

Agradeço aos funcionários das bibliotecas da UNIFESP (Guarulhos), da FAJE (Belo Horizonte) e da USP, pela disponibilidade e acolhida que me dispensaram quando de minhas pesquisas; à CAPES, pelo apoio e financiamento dados nos dois anos de estudo e pesquisa, sem os quais o trabalho não teria sua qualidade assegurada; e aos funcionários da secretaria do programa de pós-graduação da UNIFESP, por sempre estarem disponíveis quando de minhas dúvidas e questionamentos.

Agradeço ao Colégio Santa Ângela (à direção, coordenação, professores e alunos) e à família ursulina pelo apoio que tive nestes dois anos e meio de estudo e pesquisa.

Agradeço aos meus amigos, os antigos e novos, por terem sempre me incentivado com suas palavras de ânimo dentro dos dois anos e meio de estudo e pesquisa. Especialmente, agradeço: João Sidnei Dias, Rodrigo Godoi, Lílian Garcia, Samanta Pereira, Sandra Borges e Pe. Daniel Santini. Meus mais sinceros agradecimentos também a Rogério de Paula, que me ajudou nos passos iniciais da entrada para o mestrado. Um agradecimento mais que especial a Guilherme Martins Brito, que pôde me acompanhar no meu dia a dia, dando-me seus honestos conselhos e puxões de orelha quando necessários, e com quem pude dividir um pouco minhas dificuldades, seja no âmbito da pesquisa quanto da vida em comum.

ὀρθῶς γὰρ καὶ Πλάτων ἐκεῖθεν ἄνωθεν
τὸ ἀγαθὸν ἀξιοῖ λαμβάνειν καὶ πρὸς
ἐκεῖνο βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ
εὐδαίμονα ἔσεσθαι καὶ ἐκείνῳ
ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν.

(“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”).¹

¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 16, 7-9.

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 dois de seus tratados: o Tratado 19, *Sobre as virtudes*, e o Tratado 46, *Sobre a felicidade*. Ambos os tratados nos apresentam elementos da ética plotiniana. O Tratado 19 apresenta elementos provenientes da tradição platônica. Por meio de suas reflexões ali contidas, Plotino nos mostra que devemos fugir dos males que permeiam o mundo sensível. E, para isso, ele propõe todo um itinerário referente à prática das virtudes. Este caminho não é um caminho exclusivo, destinado a poucos, mas pode ser trilhado por todos os seres humanos, visto que possuímos uma alma particular, que provém da hipótese da Alma, que dá origem, gerencia e sustenta o mundo sensível. Assim sendo, Plotino apresenta as virtudes políticas (coragem, prudência, temperança e justiça), que dão limite às afecções corporais. Em seguida, em um estágio superior, temos as virtudes purificadoras, as quais levam a um total desvinculamento das afecções corporais, permitindo à alma seguir, em ascensão, rumo a sua Origem. E, lá chegando, pode contemplar deus e tornar-se semelhante a ele por meio das virtudes superiores. O homem que assim age tornar-se virtuoso e sábio, tomando posse da vida feliz somente no mundo inteligível. Contudo, no Tratado 46, Plotino apresenta também elementos referentes à posse da vida feliz, dialogando com Aristóteles, os estoicos e os epicuristas. Mas muda de perspectiva, dizendo que a vida feliz pode ser desfrutada ainda no mundo sensível, não se encontrando somente no mundo inteligível, pois felicidade e vida se identificam. Por que ele muda de perspectiva? Porque entre a escrita dos dois tratados se encontra a chamada “polêmica antignostica”. Se no Tratado 19 Plotino asseverava que devemos fugir dos males para ter a posse da vida feliz, no Tratado 46 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, que no Tratado 19 eram considerados afecções corporais, passam a ser vistos de outro modo também: eles 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: Virtude. Felicidade. Sábio. Males. Prazer. Vida.

ABSTRACT

When we focus on the ethical reflections of Plotinus, we made contact with a whole tradition before him. From Plato to the Stoics, Plotinus recovery them and seek to go beyond what they said. So he composed two of his treaties: the Treaty 19, *On the virtues*, and the Treaty 46, *On the happiness*. Both treaties have the elements of Plotinian ethics. The Treaty 19 has elements from the Platonic tradition. Through his reflections contained therein, Plotinus shows us that we must shun evils that pervade the sensible world. And for that, he proposes an entire itinerary regarding the practice of virtue. This path is not a exclusive way, for a few, but can be followed by all human beings, as we have a particular soul that comes from hypostasis of Soul, that originates, manages and supports the sensible world. Thus, Plotinus presents the political virtues (courage, prudence, temperance and justice), which give limit to bodily affections. Then in a higher stage, we have the purifying virtues, which lead to a total release of bodily conditions, allowing the soul to come back to its Origin. And arriving there, the soul can contemplate god and become like him through the superior virtues. The man who acts thus become virtuous and sage, taking possession of the happy life only in the intelligible world. However, in the Treaty 46, Plotinus also shows elements relating to the possession of the happy life. But he changes his perspective, saying that the happy life can still be enjoyed in the sensible world, not only finding in the intelligible world, because happiness and life are identified. Why does he change his perspective? Because between the writing of the two treaties is the called “anti-Gnostic polemic.” If in the Treaty 19 Plotinus asserted that we shun evils to take possession of the happy life, in the Treaty 46 he leads us to see that even if we have become sage, we will be affected by the evils, though not all, yet we continue to be happy. Therefore, we must live with the evils. But this coexistence, which to the sage is not terrifying as it is for other people, it is only possible if we practice the virtues. The pleasures, that in the Treaty 19 were considered bodily affections, are seen otherwise too: they do not add or diminish anything in the possession of the happy life, but are like the results of this. Therefore, they can be enjoyed as well, but can be left aside when necessary, because the pleasure of the sage is not in the primary or not goods, but in the serenity that is inside of him. Thus, the sage enjoys happiness both in the sensitive and in the intelligible world.

Keywords: Virtue. Happiness. Sage. Evils. Pleasure. Life.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	12
1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	12
1.2 PLANO DE LEITURA E MÉTODO DE TRABALHO	14
1.3 BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA E DO TRABALHO	18
2 A VIRTUDE	24
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	24
2.2 A ASSEMELHAÇÃO E AS VIRTUDES POLÍTICAS	25
2.2.1 Exegese do <i>Teeteto</i> e a Assemelhação	25
2.2.2 A Posse das Virtudes	31
2.2.3 As Virtudes Políticas	34
2.2.4 A Assemelhação Pelas Virtudes a Quem Não Possui Virtudes	37
2.2.5 O Conceito Platônico de Participação e as Analogias do Fogo e da Casa	40
2.3 A TEORIA DA DUPLA ASSEMELHAÇÃO	42
2.3.1 Os Dois Tipos de Assemelhação	43
2.3.2 Virtudes Políticas, Medida e Limite	46
2.3.3 Participação da Forma e Assemelhação ao Princípio Sem Forma	49
2.4 AS VIRTUDES PURIFICADORAS	50
2.4.1 Assemelhação por Meio das Virtudes Purificadoras	50
2.4.2 Equifetação e Purificação	52
2.4.3 As Virtudes Purificadoras	54
2.4.4 Disposição, Assemelhação e a Analogia da Linguagem	55
2.5 O EFEITO DA PURIFICAÇÃO	57
2.5.1 Estado de Pureza e Processo de Purificação	58
2.5.2 O Estado Pós-Purificatório e a União da Alma Particular com o Bem	59
2.5.3 Conversão, Iluminação e Marcas do Inteligível	60
2.6 O ESTADO DA ALMA PARTICULAR DURANTE O PROCESSO DE SEPARAÇÃO DO CORPO	65
2.6.1 A Impassibilidade da Alma Purificada e as Afecções do Corpo	65
2.7 AS VIRTUDES DA ALMA PURIFICADA	69
2.7.1 Origem e Desaparecimento dos Impulsos Involuntários e Volta da Alma Particular para seu Princípio	70
2.7.2 Virtude e Contemplação	71

2.8 IMPLICAÇÃO MÚTUA DAS VIRTUDES	74
2.8.1 Implicação Mútua das Quatro Virtudes e seus Modelos no Intelecto.....	74
2.8.2 A Vida do Sábio e a Vida Feliz.....	77
3 A FELICIDADE	80
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	80
3.2 EXAME DAS TESES SOBRE A FELICIDADE	81
3.2.1 Felicidade, Razão e Sensação	84
3.3 AS DEFINIÇÕES DE FELICIDADE	92
3.3.1 Felicidade e Vida.....	92
3.3.2 Graus de Vida e Graus de Felicidade.....	96
3.3.3 O Sábio e a Felicidade	98
3.4 A FELICIDADE DO SÁBIO DIANTE DOS MALES	102
3.4.1 A Busca pelo Verdadeiro Bem.....	106
3.4.2 A Manutenção da Felicidade e a Investida de Males.....	109
3.4.3 O Sábio Atingido pelos Males e a Manutenção da Felicidade	114
3.4.4 A Sabedoria, a Felicidade e a Perda da Consciência	116
3.5 CARACTERÍSTICAS DA VIDA DO SÁBIO.....	120
3.5.1 A Vontade do Sábio Voltada para Seu Interior.....	120
3.5.2 A Serenidade Como Prazer do Sábio	121
3.5.3 A Visão do Bem para o Sábio	122
3.5.4 Desprezo do Sábio Pelos Bens Corporais e Exteriores.....	124
3.5.5 Relação do Sábio Com o Intelecto e a Analogia do Músico.....	128
4 CONCLUSÃO	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

1 INTRODUÇÃO

1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma pergunta se faz crucial quando nos debruçamos sobre uma análise da ética em Plotino: “[...] será que existe em Plotino [...] uma Ética no sentido de uma filosofia da práxis, uma reflexão que indica, fundamenta e aprofunda, a partir de seu grandioso sistema filosófico, um determinado caminho para a felicidade do Homem?”²

Antes de tudo, temos que admitir que a ética plotiniana estabelece certo tipo de análise da relação do eu com os outros, tanto em seu aspecto teórico quanto prático, visto que, a partir do momento em que alguém, partindo daquilo que Plotino expressou em seus tratados éticos, procura viver em conformidade com seu τέλος, que é o de contemplação de seu Princípio³, vive da melhor forma com os que lhe cercam. Ao

² Cf. REEGEN, J. t. A ética em Plotino. In: AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). *Ética e Metafísica*. Fortaleza: EdUECE, 2007, Coleção Argentum Nostrum, p. 11.

³ É importante salientarmos aqui como Plotino entende a realidade. Para ele, tudo que existe só o é por meio da processão (προοδος) acontecida a partir do Uno (τὸ ἓν), a Primeira Hipóstase. Em suas palavras, “Todos os seres são seres pelo Um”. Cf. *En* VI, 9 [1] 1. É o Uno a fonte inexaurível que dá origem a todas as coisas (προοδος) e para onde todas as coisas se convergem (επιστροφή). Do Uno, procede o Intelecto (Νοῦς), o Uno-Múltiplo, que é a unidade de ser e pensamento e que, sendo a Segunda Hipóstase logo em seguida ao Uno, recebe sua força criativa. Em seguida, tem-se a Alma (Ψυχή), a Terceira Hipóstase, o Uno-e-Múltiplo, cujo principal aspecto é de ser um tipo de intermediadora entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Ela pode ser compreendida como *Alma universal*, que está voltada e ligada ao Intelecto, não tendo contato com a realidade sensível; *Alma do mundo*, que estabelece o contato com a realidade sensível, sem descer ao mundo corpóreo; e *Almas particulares*, que descem aos corpos e lhes dá animação. Cf. BAL, G. *Silêncio e contemplação: uma introdução a Plotino*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 40. E, por fim, distante do Uno, tem-se a Matéria, compreendida por ele não como potência a ser atualizada, mas como pura privação (στέρησις). Dentro da concepção plotiniana, ela é totalmente passiva, não podendo, de forma alguma, influenciar as Hipóstases. Ela não age sobre a Alma, que é a Hipóstase que lhe é mais próxima, sendo, contudo, influenciada por ela. Plotino explica essa processão a partir do Uno com a imagem da luz, que é superior, incorpórea, razão e forma, sendo capaz de permitir a beleza da cor, e que é promanada do Uno. Cf. *En*. I, 6 [1], 3, 14-15. Esta se propaga para o Intelecto, “que é belo, a mais bela de todas as coisas, repousando em pura luz e ‘em pura radiância’”. Cf. *En*. III, 8 [30], 11, 24-25. E, por conseguinte, para a Alma, chamada de *luz da luz* (φως εκ φωτος), cuja função é emanar esta luz recebida para o mundo sensível, até que chegue à opacidade da Matéria. Assim diz Plotino sobre a processão da luz: “[...] poderíamos imaginar um centro e, ao seu redor, um círculo que desprende raios de luz; sobre estes dois teríamos que imaginar outro, que seria como uma luz surgida da luz. Fora destes, caberia pensar em um novo círculo sem luz, carente, por assim dizer, de luz própria, mas que tem necessidade de uma luz de fora. Tenhamos a ideia de que se trata de uma roda, ou melhor, de uma esfera que recebe sua luz do terceiro círculo, por sua proximidade a ele, e este a ilumina. Eis aqui, pois, que a grande luz ilumina a tudo e, por sua vez, permanece imóvel; dela provém razoavelmente a luz que ilumina todas as coisas; mas as demais luzes também iluminam como ela, ainda que umas permaneçam imóveis e outras sejam atraídas pelo brilhante reflexo das coisas”. Cf. *En*. IV, 1 [21], 17. Armstrong colabora com a reflexão ao dizer que o Intelecto e a Alma são produzidos de forma espontânea pelo Um. Cf. ARMSTRONG, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967, p. 52. Kenny, por sua vez, faz uma abordagem sobre as

olharmos para a ética em Plotino, devemos levar em consideração que ela não pode ser vista sob o prisma da contemporaneidade, a partir da perspectiva do que sejam atos morais ou não, de forma geral. Em Plotino, a ética se dá exclusivamente a partir da união da Alma com deus.⁴

Plotino, em suas reflexões éticas, não foge da realidade em que vivia. Muito pelo contrário, aquilo que ele viveu no dia a dia ele transpôs para sua filosofia, e aquilo sobre o que ele refletiu ele aplicou em sua vida. Tanto que o afamado êxtase de Plotino se repetiu por quatro vezes, em que ele, ainda na realidade sensível, pôde contemplar as realidades inteligíveis.⁵ É dentro do contexto da henologia plotiniana e seus dois movimentos (processão e retorno) que devemos compreender a ética em Plotino.

três Hipóstases plotinianas, percebendo que elas mantêm uma espécie de ligação com três outros sistemas filosóficos predecessores: “[...] o Uno é um Deus platônico, [...] o Intelecto [...] é um Deus aristotélico, e a Alma é um Deus estoico”. Cf. KENNY, A. *Uma nova história da Filosofia ocidental*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 356. Ao analisarmos tais considerações, percebemos que a Primeira Hipóstase mantém uma correlação com a Ideia de Bem platônica; a Segunda Hipóstase tem uma semelhança com a dualidade essência-inteligência presente no deus aristotélico, o movente não-movido; e, por fim, a Alma acena para o panteísmo dos filósofos da Estoá. Com relação à interação existente entre o Uno e as almas particulares, faz-se mister ressaltar que não há, de certa forma, uma relação direta, uma ligação imediata. Donde a importância de ressaltar as duas processões (προοδοί) advindas do Uno nesta interação. Assim sendo, as almas particulares se relacionam em um primeiro momento com a Alma, a qual, concomitantemente a todas as almas particulares, possui a imagem do Intelecto, da mesma forma que a palavra que é proferida é imagem da palavra interior. Além disso, tanto o Intelecto quanto a Alma possuem atos duplos. O Intelecto possui, em primeiro lugar, uma atitude contemplativa, ao se voltar para o Uno e, em segundo lugar, pensa a si mesmo, donde procede a Alma. Esta contempla o Intelecto, pois tende a buscar a hipóstase que lhe é anterior. Contudo, a Alma também se volta para o mundo sensível, dando-lhe organização a partir do modelo existente no mundo inteligível que contempla. Segundo Plotino, “enquanto olha o que vem antes dela, a Alma pensa; enquanto olha a si mesma, ela se conserva; enquanto olha o que vem depois dela, ordena, dirige e comanda essa realidade”. Cf. *En.* IV, 8 [6] 3. Esta dupla ação tanto do Intelecto quanto da Alma define, de certa forma, o modo como a alma particular se relaciona com o Uno. Isto só se dá por meio da contemplação (θεορία). Visto que as almas particulares tendem a contemplar a Alma, e esta o Intelecto, e este, por sua vez, o Uno, fica assim demonstrada a necessidade da mediação das Hipóstases inferiores no contato entre o Uno e as almas particulares. Contudo, Plotino afirma que “na medida em que a alma avança em direção ao sem forma [ao Uno], sendo então totalmente incapaz de apreendê-lo por ele não ter limite algum nem determinação alguma, ela escorrega e teme não apreender absolutamente nada”. Cf. *En* VI, 9, 3.

⁴ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M. In: PLOTIN. *Traitées 7-21*. Paris: GF Flammarion. p. 419. Em outro trecho de sua introdução ao Tratado 19, Flamand apresenta que a ética é enraizada na estrutura metafísica do ser, pelo fato de que busca, dentre outros elementos, a teoria da participação platônica. Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 422.

⁵ No Tratado 6, Plotino relata esse seu momento de êxtase, em que ele diz que, depois de ter repousado no seio divino, ele volta para a realidade sensível e se questiona a respeito da descida das almas particulares aos corpos. Cf. *En.* IV, 8 [6], 1, 1-12.

1.2 PLANO DE LEITURA E MÉTODO DE TRABALHO

Sobre a escrita dos tratados, Porfírio apresenta na *Vida de Plotino* que seu mestre colocava por escrito seus ensinamentos somente depois de uma longa meditação sobre o assunto. Diz Porfírio que Plotino, “Ao escrever, era denso e rico de ideias, conciso e mais abundante em ideias do que em palavras, expressando-se quase sempre inspirada e apaixonadamente”.⁶ Contudo, a despeito disso, sua escrita se tornava como que complexa, dado o fato de haver imprecisões gramaticais. Porfírio aponta que

Nas reuniões, [Plotino] era hábil para expressar-se e poderosíssimo em encontrar e conceber as ideias a proferir, embora cometesse algumas faltas na pronúncia: pois não dizia *anamimnēsketai* (“rememorar”), mas *anamnemīsketai*, e ainda outras palavras incorretas que conservava mesmo ao escrever.⁷

Grande importância tinha o estudo das obras platônicas, estoicas e dos peripatéticos em sua escola, as quais Plotino tomava, lia, meditava e só depois expunha suas reflexões, deixando-se ser interpelado por seus discípulos. Além disso, “Em seus escritos estão misturadas de modo imperceptível tanto as doutrinas estoicas quanto as peripatéticas; e também estão condensados os temas da *Metafísica* de Aristóteles”.⁸ Isso influencia sobretudo a doutrina plotiniana, especialmente a doutrina ética.

Os textos de Plotino não chegaram intactos à contemporaneidade. Além dos erros triviais do próprio autor como os supracitados, temos os erros das edições. Bergson faz um resumo das edições, apresentando-as uma a uma, acentuando que algumas delas careciam de fidelidade para com o texto original, alcunhando algumas como “mediócras”, “vagas”, “feitas com leviandade”.⁹ Isso leva a uma divergência de

⁶ Cf. PORFÍRIO. *Vida de Plotino*, §14. In: BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Campinas, SP: UNICAMP; Instituto de Estudos de Linguagem, 2006, p. 184.

⁷ Cf. PORFÍRIO, *op. cit.*, §13.

⁸ Cf. PORFÍRIO, *op. cit.*, §14.

⁹ Assim apresenta Bergson: “Nenhum [manuscrito] remonta a antes do século XIII e vários são bem posteriores. Mueller descreveu trinta e nove manuscritos de Plotino e declara que mal e mal um sexto disso merece alguma consideração. O melhor é o *Mediceus A*. A primeira edição é a da Basileia, 1580. Um século antes, havia sido publicada a tradução latina de Marsílio Ficino, com um comentário utilizado por todos os editores subsequentes. O comentário consiste sobretudo em aproximações com os sucessores de Plotino. A edição da Basileia foi reproduzidas em 1615. O texto era extremamente defeituoso e, por assim dizer, ilegível. A edição seguinte é a da Oxford, 1835, *Plotini Opera Omnia*, de Kreuzer e Moser. Tipografia maravilhosa. O texto é extremamente defeituoso. A edição foi feita com a maior leviandade e está crivada de erros de impressão. Nela, a tradução de Ficino é reproduzida, e seu comentário, ajeitado. Depois, Paris, 1855, com a tradução latina de Ficino, editor Dubner, na coleção ‘Didot’. Reproduz aproximadamente a precedente, mas a pontuação foi apurada. O editor seguinte, Kirchof, severo com as precedentes, fez sua edição de 1855 na coleção ‘Teubner’. É o primeiro texto aceitável que se oferece de Plotino. Apresenta um arranjo segundo a ordem indicada por Porfírio em

interpretações dos textos, bem como de expressões e palavras empregadas, como afirma Thillet: “A leitura das *Enéadas* não é fácil: entre as dificuldades do texto, algumas estão relacionadas com a doutrina, outros levam à transparência do texto que não nos é conhecido a partir dos manuscritos tardios, de qualidade, às vezes, duvidosa”.¹⁰

Levando isso em consideração, para o contato com o texto de Plotino, faremos uso das seguintes traduções: para o português, a tradução de Baracat Júnior (2006); para o francês, a de Flamand (2003), que corresponde ao Tratado 19, e a de Vidart (2009), que corresponde ao Tratado 46; para o inglês, as traduções de Dillon (1991) e a de O'Brien (1964); para o espanhol, a de Igal (1982); e para o italiano, a de Radice (2002). Comentadores clássicos e outros, como Armstrong, Arnou, Aubin, Bouillet, Gerson, Hadot e Trouillard serão tomados como interlocutores dos dois tratados.

Tendo esses dados como pano de fundo, tomamos como núcleo de nosso estudo os tratados éticos, reunidos por Porfírio na Primeira *Enéada*, que

[...] contém cinco tratados dedicados propriamente a questões éticas, os quais Porfírio intitulou *Sobre as virtudes*, *Sobre a felicidade*, *Se a felicidade aumenta com o tempo*, *Sobre o primeiro bem e os outros bens* e *Sobre o suicídio racional* (respectivamente, o segundo, o quarto, o quinto, o sétimo e o nono tratados da *Enéada*). Já os quatro tratados restantes não se ajustam muito bem à primeira *Enéada*. Ela se abre com o tratado *Sobre o que é vivente e o que é o homem*: à primeira vista, uma obra sobre biologia e antropologia. Todavia, é um escrito que tenciona mostrar que nossa alma é impassível e permanece sempre no inteligível, e que tudo aquilo que experimenta sensações e paixões é um composto formado pelo corpo e por uma emanção da alma; incidentalmente define o homem como alma

Vida de Plotino. Em 1876, publica-se uma série de observações importantes de Vintringam, que foram utilizadas pelas edições seguintes. Hermann Friedrich Mueller, 1878, Werdman. Texto realmente bom, estabelecido a partir de uma classificação metódica dos manuscritos. Por fim, Volkmann, 1883, Teubner. O texto aproxima-se do de Muller, mas é mais prudente na rejeição das glosas supostas por Mueller. É a melhor edição. Citemos as edições separadas dos livros *περὶ τοῦ καλοῦ*, I, 6; *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους*; *Contra os gnósticos*, II, 9. Há uma tradução francesa de Bouillet, 1857-1861, em três volumes, com comentários e notas - em grande parte de Marsílio Ficino. É menos uma tradução do que uma paráfrase. Em alemão, Engelhardt, tradutor da segunda *Enéada*. Tradução completa por Mueller, 1878-1880, Berlim, o primeiro volume sendo melhor que o segundo. Em inglês, Taylor traduziu excertos de Plotino. Em 1840, Steihart, *Melètemata plotiniana*. 1845, Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*. 1837-1846, Ravaisson, *La Métaphysique d'Aristote*. 1846, Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*. Trabalho notável, ainda que um pouco vago. Além disso, ideias preconcebidas sobre as origens orientais e filonianas das ideias de Plotino. 1854, Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*. Trabalho completo, mas que parece feito em parte *a priori* e segundo o método hegeliano de reconstrução. 1858-1859 e 1895, artigos de Lévêque, no *Journal des Savants*, acerca de Bouillet, depois, de Chaignet. Zeller, *Filosofia dos gregos*, III parte, 2ª seção, segunda metade. - Medíocre. 1864-1867; Richter, *Neoplononische Studien*, Halle. Trabalho consciencioso de análise. 1875, Von Kleist, *A crítica do materialismo por Plotino*, 1875. - Do mesmo autor, *Plotinische studien*, Heidelberg, 1993. 1893, Chaignet, *Psychologie des Grecs*, t. IV. Sem mencionar trabalhos de detalhes sobre os livros sobre o belo e contra os gnósticos.” Cf. BERGSON, H. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Trad. Bento Prato Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 13-15.

¹⁰ Cf. THILLET, P. Notes sur le texte des *Ennéades*. Paris: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 92, 1970. p. 194.

independente do corpo. É um tratado que melhor se compreende quando é aproximado dos comentários ao *Sobre a Alma*, de Aristóteles. O terceiro tratado, *Sobre a dialética*, discute a ascensão da alma ao bem por meio da prática da dialética. O tratado *Sobre o belo*, o sexto, apresenta a beleza sensível como motivadora do retorno da alma ao bem. O oitavo, *Sobre o que são e de onde vêm os males*, pode ser considerado um escrito ético, mas é difícil apreciá-lo como tal. Seu intuito é mostrar que o mal não é um atributo inerente à alma, mas existe em si mesmo; a partir disso, segue-se uma discussão ontológica da noção de “mal radical”.¹¹

Especificamente, faremos uso de dois tratados: o 19, Περὶ ἄρετων, *Sobre as virtudes*, e o 46, Περὶ εὐδαιμονίας, *Sobre a felicidade*.

O Tratado 19 faz parte, cronologicamente, dos vinte e um primeiros tratados que Porfírio encontrou quase todos escritos quando chegou a Roma no ano 263 d.C. Contudo, dada a sua importância, ele julgou “[...] útil colocá-lo na segunda posição dentro dos cinquenta e quatro tratados plotinianos”¹².

O tratado repousa sobre um pano de fundo doutrinal de raiz platônica, expondo elementos como assemelhação ao divino, fuga do mundo sensível, purificação, contemplação, virtudes¹³. Tal é a influência de Platão sobre este tratado, que Plotino usa três diálogos para falar de temas importantes: a partir do *Teeteto*, ele abre o tratado; a partir do *Fédon*, trata do tema da virtude enquanto purificação; e, por fim, a partir dos livros II e IV da *República*, ele nos apresenta o tema da conversão e das quatro virtudes políticas, respectivamente.¹⁴ A própria distinção de dois níveis de virtudes¹⁵, ἅι ἄρεται

¹¹ Cf. BACARAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Campinas, SP: UNICAMP; Instituto de Estudos de Linguagem, 2006, p. 24-25.

¹² Cf. PRADEAU, J.-F. *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003. p. 115.

¹³ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M. In: PLOTIN. *Traitées 7-21*. Paris: GF Flammarion, 2003. p. 425. Conferir também o n. 75 da introdução de Igal à tradução espanhola. Nela, Igal aponta que a maior parte dos temas já havia sido trabalhada por Platão, elencando, sobretudo: a fuga da alma, a assemelhação a deus pela virtude, a virtude como purificação, o amor como força restauradora, a reminiscência como caminho, o Bem como meta, a subida escalonada à Beleza e ao Bem, a visão intuitiva como coroamento do esforço moral e intelectual, a razão como guia e a revelação súbita da Beleza e do Bem como presença, como visão, como contato e como união mística e nupcial mediante o Intelecto em virtude de sua afinidade com o objeto. Cf. IGAL, J. In: PLOTINO. *Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1982. p. 99.

¹⁴ Cf. BOUILLET, M.-N. *Les Ennéades de Plotin*. Tome Premier. Paris: Librairie de L. Hachette Et Cie, 1857. p. 397-398. Já O'Brien, em sua introdução à tradução inglesa, apresenta que o tratado mescla doutrinas antagônicas. A primeira é proveniente dos estoicos e diz que a virtude nos faz iguais a deus, e a segunda é de Aristóteles e diz que a virtude nos faz ver a nós mesmos. Cf. O'BRIEN, E. *The essential Plotinus: representative treatises from the Enneads*. New York: Mentor Books, 1964. p. 109-110. Dillon, em sua introdução à tradução para o inglês feita por MacKenna, apresenta que, além dos temas tomados do *Teeteto*, do *Fédon* e da *República*, Plotino ainda faz uso do ideal da “assemelhação a deus”, que se dá por meio da prática das virtudes, mesmo que deus não possuía as virtudes morais. Cf. introdução de DILLON, J. In: PLOTINUS. *The Enneads*. Trad.: MACKENNA, S. Londres: Penguin Books, 1991, p. 15.

¹⁵ Chiaradonna, ao falar do grau de virtude, diz que “[...] existem diversos gêneros de virtude, dispostos em ordem hierárquica segundo uma escala em que cada grau corresponde a um grau progressivo de

πολίτικαι (“virtudes políticas¹⁶”) e αἱ ἄρεται καθάρσεις (“virtudes purificadoras”), é uma retomada de Platão.¹⁷ Já o Tratado 46, o qual foi escrito por Plotino nos últimos anos de sua vida¹⁸, versa sobre o tema da felicidade¹⁹, partindo do conceito de εὐδαιμονία encontrado, fundamentalmente, no primeiro livro da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.²⁰

perfeição moral”. Esses dois níveis de virtudes corresponderiam à “[...] distinção entre virtude ativa e virtude contemplativa, na qual a primeira (relativa ao mundo dos corpos) é rigorosamente subordinada à segunda, a qual somente exprime a possibilidade da alma de se elevar do mundo empírico e de se estabelecer no inteligível de acordo com sua natureza mais autêntica”. Cf. CHIARADONNA, R. *Plotino*. Roma: Carocci editore S.p.A., 2009. p. 158-160; 164. Por sua vez, Pradeau diz que “[...] a gradação das virtudes corresponde exatamente às formas e aos graus sucessivos da contemplação: a virtude é a expressão ética da contemplação, a manifestação vital da inteligência que possui a Alma a partir do seu princípio”. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 116. Já de acordo com Catapano, “Esta distinção sobre diversos graus de virtude tinha, como é sabido, uma enorme riqueza para os neoplatônicos subsequentes. Ela se apresentava como uma solução da aporia platônica constituída da aparente contradição entre o ascetismo do *Fédon* e as virtudes ‘políticas’ da *República*. Sobretudo, respondia à sensibilidade ética da época, perturbada por uma gravíssima crise política e social, e desejosa de encontrar novos campos de exercícios para a virtude que não fosse aquela da vida pública. O valor da construção plotiniana acrescentava a habilidade em recolher e colocar em uso o melhor da ética antiga: Platão in primis, mas também Aristóteles e os Estoicos”. Cf. CATAPANO, G. *Epékeinas tês philosophías: L’eticità del filosofare in Plotino*. Pádua: Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova, 1995. p. 49.

¹⁶ Preferência adotar aqui a tradução “políticas” ao invés de “cívicas”, por a tradução ficar mais precisa e correlata com o original grego, αἱ ἄρεται πολιτικαί. Apesar disso, manteremos, em citações diretas ou mesmo na citação da tradução portuguesa feita por Baracat Júnior, o termo “cívica” como designativo das quatro virtudes.

¹⁷ Alguns autores, como Flamand, acrescentam ainda dois outros níveis de virtudes: as contemplativas (αἱ ἄρεται θεωρητικαί) e as paradigmáticas (αἱ ἄρεται παραδειγματικαί), seguindo a famosa e clássica divisão porfirina. Essa divisão não pertence ao pensamento de Plotino, mas advém de um sincretismo com elementos estoicos, os quais refletiram e expuseram toda uma teoria sobre progresso moral. Os sucessores de Plotino admitiram ora quatro níveis (Porfírio, Macróbio, Jâmblico, Damáscio) ora sete (Olimpiodoro, Proclo, Marino de Nápole). As biografias dos dirigentes das escolas platônicas (*Diadochi*), bem como a *Vida de Plotino* e a biografia de Proclo foram escritas seguindo uma série de etapas em direção ao divino. Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 425-426. No caso de Olimpiodoro, conforme cita Trouillard, os níveis de virtudes são: virtudes da natureza, virtudes morais, virtudes políticas, virtudes purificadoras, virtudes contemplativas, virtudes exemplares e virtudes hieráticas. Cf. TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. p. 191. Chiaradonna, por sua vez, diz que, para além dos dois graus de virtude, há um esquema tripartido: as virtudes políticas, as virtudes purificadoras e um gênero de virtudes superiores. Ele cita também um quarto nível, apontado pelos autores gregos e latinos (os mesmos supracitados por Flamand), que, segundo ele, seriam as “virtudes divinas”, denominadas de “paradigmáticas” ou “exemplares”. Cf. CHIARADONNA, R., *op. cit.*, p. 163.

¹⁸ De acordo com Igal, “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”. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 235. Conforme aponta Radice, “Aquilo que ele [Plotino] diz sobre a felicidade foi adquirido com a experiência de uma vida inteira”. Cf. introdução ao Tratado 46 de RADICE, R., *op. cit.*, p. 130.

¹⁹ 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 vicissitudes. Cf. VIDART, Th. In: PLOTIN. *Traitées 45-50*. Paris: Éditions Flammarion, 2009, p. 129.

²⁰ Plotino também se inspira nos estoicos, nos epicuristas e no texto do *Teeteto* de Platão para apresentar as teses da felicidade. Cf. BOUILLET, M.-N., *op. cit.*, p. 412.

Este estudo, então, desenvolve-se em torno desses dois tratados, sendo o primeiro da primeira fase da vida de Plotino e o segundo mais tardio. Contudo, não dispensamos aquilo que outros tratados (de qual fase for) trazem como complementos ou mesmo elucidação ao tema sobre o qual debruçamos, o que nos exime de nos demorarmos muito em suas temáticas.²¹

1.3 BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA E DO TRABALHO

O tema a ser estudado neste trabalho é a relação entre prática das virtudes e posse da vida feliz, levando-se em consideração o que é exposto no Tratado 19 e no Tratado 46.²² Entre ambos, cronologicamente falando, está a polêmica antignóstica.²³

O Tratado 19 gira em torno de tentar mostrar como se dá o processo de assemelhação a deus, o qual tem seus passos iniciais nas virtudes políticas. A consequência de todo esse processo é a “fuga daqui”, que pode ser entendida a partir de três etapas, como aponta Igal: a primeira etapa é aquela em que há o controle das

²¹ Devemos levar em consideração que o texto plotiniano traz temas que são abordados de modo geral nos tratados ou espalhados por eles, formando como que um todo. Isso ocorre principalmente quando tomamos um escrito tardio que possui elementos que estão presentes nos escritos da primeira fase.

²² Ou *Enéada* I. 2 e I. 4 segundo a organização porfiriana.

²³ Plotino, tomando contato com o pensamento dos gnósticos, os quais muitas vezes frequentavam sua escola em Roma, contrapõe-se ao posicionamento radical deles contra o corpo e a Matéria, visto que consideravam que as coisas que se referiam à corporeidade e à materialidade eram más e, por isso, deveríamos nos livrar delas. Aqui reside nossa hipótese de que esse momento histórico-filosófico na vida de Plotino tenha influenciado a escrita de seus tratados mais tardios. De acordo com Uzdevinys, a oposição de Plotino frente aos gnósticos parte do fato de que ele via os ensinamentos deles como irracionais e imorais, não concordando com o desprezo gnóstico com relação às virtudes humanas. Os gnósticos contra os quais Plotino se insurge tomavam os textos platônicos e faziam suas interpretações de acordo com o que acreditavam (maldade da Matéria e do corpo, somente os iluminados poderiam ascender ao divino etc.). Na chamada polêmica antignóstica, Plotino passa a defender a Filosofia helênica e uma interpretação mais fiel dos textos de Platão. Cf. UZDAVINYS, A. *The heart of Plotinus: the essential Eneads including Porphyry's On the cave of the nymphs*. Indiana: World Wisdom, 2009, p. 78. Nossa hipótese de que a polêmica antignóstica tenha influenciado os escritos mais tardios de Plotino parte da escrita dos tratados de 30 a 33, os quais compõem o núcleo do enfrentamento de Plotino contra os gnósticos. Contudo, de acordo com Narbonne, a polêmica antignóstica não é a única preocupação de Plotino, como no caso de sua oposição aos peripatéticos, aos estoicos ou aos epicuristas, mas ela representa um tema central que ele nunca deixou de lado. Narbonne sustenta que, além dos Tratados 47 (*Sobre a providência* I), 48 (*Sobre a providência* II) e 51 (*Quais são os males?*) que expressam sobretudo o ciclo antignóstico, alguns escritos da primeira fase, como os tratados 2 (*Sobre a imortalidade da alma*), 6 (*Sobre a descida das almas aos corpos*) e 8 (*Se todas as almas são somente uma*) contêm elementos que podem ser considerados as raízes de um futuro enfrentamento contra os gnósticos. Cf. NARBONNE, J.-M. *Plotinus in dialogue with the gnostics*. Leiden, Boston: Brill, 2011. p. 1-2. Partindo desse pressuposto, nós sustentamos a hipótese de que o Tratado 46 (*Sobre a felicidade*), posterior à polêmica antignóstica, também faça parte dos escritos antignósticos ou pelo menos traga elementos antignósticos. Assim, alguns elementos presentes no Tratado 46 podem ser tomados como releitura de elementos presentes em outros tratados, especialmente o Tratado 19 (*Sobre as virtudes*), o qual é abundante no tratamento das questões ligadas ao mundo sensível e o qual se aproxima, de certo modo, do pensamento gnóstico de desprezo radical do corpo e da Matéria.

afecções do composto animal (paixões e apetites) sobre a alma; depois desta, temos a segunda etapa, que consiste na purificação da alma (a alma particular e a Alma do mundo) até que haja tal grau de pureza que permita o afastamento do corpo; e a terceira etapa, por sua vez, é a da iluminação ou reminiscência, quando a alma relembra as impressões do mundo inteligível que traz em si.²⁴

Plotino abre o Tratado 19 apresentando elementos que ele apropria do *Teeteto*²⁵ de Platão: “Como os males estão aqui e ‘esta região rondam por necessidade’, e a alma quer fugir dos males, ‘devemos fugir daqui’. Então, qual é a fuga²⁶? ‘Assemelhar-se a deus’, diz ele [Platão]”.²⁷ Ele, ao fazer isso, toma como ponto de partida que nas obras de Platão há indícios fundamentados para que se possa fazer uma distinção entre os graus de virtude e, partindo destes, dos graus de assemelhação a deus pela virtude.²⁸

Ademais, é importante que percebamos que toda uma longa tradição exegética dos escritos platônicos, que remontava há seis séculos à época de Plotino, tomava essa passagem em particular para buscar definir qual era o τέλος da ética. Alguns filósofos anteriores a Plotino (os medioplatônicos) buscaram tratar do Bem Supremo, direcionando a ética para um determinado ponto: a vida ética seria o tornar-se semelhante a deus. Plotino, conhecedor dessa tradição, segue o mesmo caminho, mas isso não o impediu de empregar e repensar novos termos com ideais éticos.²⁹

Assim, a primeira parte do nosso trabalho visa analisar o conceito de virtude (ἀρετή), à luz de seu τέλος, a posse da felicidade (εὐδαιμονία), o que constitui a vida do homem sábio, que se torna semelhante a deus.

Segundo Plotino, são as virtudes que permitem o controle das afecções corporais sobre a alma – primeiramente, por meio da prática das virtudes políticas: prudência, coragem, temperança e justiça, – e, posteriormente, a libertação das influências do corpo sobre a alma – por meio das virtudes purificadoras.

²⁴ Cf. introdução de Igal ao Tratado 19. Cf. PLOTINO. *Enéadas* I-II. Trad. IGAL, J. Madrid: Editorial Credos, 1982. p. 203.

²⁵ Aqui recorreremos ao texto de Platão de onde provém esta citação e exegese de Plotino: “Portanto, devemos empenhar todos os nossos esforços na tentativa de escapar da terra para o céu o mais rápido possível; e [esse] escapar requer assemelhar-se à Divindade, na medida em que isso for possível. Ora, tornar-se semelhante à Divindade [por seu turno] requer tornar-se justo, puro e sábio”. Cf. PLATÃO. *Teeteto* 176 a-b.

²⁶ Igal colabora com a reflexão sobre a fuga, não somente no âmbito da filosofia platônica, mas no da plotiniana, ao dizer que a fuga é ao mesmo tempo uma ascensão ao mundo inteligível e uma entrada do homem em si mesmo. Cf. PLOTINO. *Enéadas* I-II. Trad. IGAL, J. Madrid: Editorial Credos, 1982. p. 96.

²⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 1-3.

²⁸ Cf. n. 76 da introdução de Igal às *Enéadas*. Cf. PLOTINO. *Enéadas* I-II. Trad. IGAL, J. Madrid: Editorial Credos, 1982. p. 95.

²⁹ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M. In: PLOTIN. *Traitées 7-21*. Paris: GF Flammarion. p. 420.

Visto que o ser humano é um composto³⁰, é imprescindível que a alma, que é superior, desvencilhe-se de tudo aquilo que possa atrapalhá-la no retorno ao seu Princípio, de tudo aquilo que venha a pertencer ao corpo e que a afeta, arrastando-a em direção oposta a sua ascensão. Todo esse itinerário por meio das virtudes tem como escopo a posse da vida feliz.

Assim, na segunda parte de nosso trabalho, trataremos do que é a felicidade, levando em consideração que o sábio tem a posse da vida feliz. A felicidade seria, conforme Plotino, relativa à alma, mas não à alma vegetativa, pois esta é muito próxima do corpo. Nem à grandeza do corpo, pois este está mergulhado em um mar de sensações, que arrasta o homem na direção oposta à assemelhação a deus.³¹

Para que possamos melhor compreender tudo o que apresentamos acima, propomos uma análise dos elementos dos dois tratados: primeiramente, faremos uma análise daquilo que Plotino apresenta no Tratado 19, e, em seguida, uma análise dos elementos contidos no Tratado 46.

Sobre o primeiro capítulo, começaremos com algumas considerações iniciais ao Tratado 19 e ao tema da virtude, sobre o qual falaremos em todo o texto. Em seguida, tomaremos a estrutura do tratado, dividida em sete partes respectivas aos capítulos do texto plotiniano:³²

- Capítulo 1: trata sobre a virtude enquanto assemelhação a deus, perpassando elementos fundamentais do *Teeteto* de Platão, principalmente no que diz respeito à relação entre assemelhação a deus e posse das virtudes, bem como trata das virtudes políticas, mostrando-as a partir de uma exegese do texto da *República* de Platão;
- Capítulo 2: apresenta a teoria da dupla assemelhação, elencando que há duas formas de interpretá-las, partindo da relação entre aqueles que se assemelham e seu Princípio;

³⁰ O composto aqui e em outros momentos dos textos se refere ao fato de termos um corpo (que pertence ao mundo sensível) e uma alma (que pertence ao mundo inteligível).

³¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 4-9

³² Para a análise da estrutura geral dos capítulos do Tratado 19, optamos por usar aquela feita por Flamand na sua introdução aos tratados 7 a 21. Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 427-428. Já para a estrutura interna dos capítulos, os quais são divididos por linhas, optamos por seguir a contagem da tradução feita por Baracat Júnior.

- Capítulo 3: mostra as virtudes enquanto purificações, abrangendo a forma como as virtudes políticas, consideradas inferiores, podem se tornar meios de purificação, sendo consideradas agora como superiores;
- Capítulo 4: discorre sobre o efeito da purificação, deixando claro que há diferença entre o processo da purificação e o estar purificado;
- Capítulo 5: apresenta o estado da alma quando esta se põe a se separar do corpo, dentro da perspectiva de conversão ao Princípio de onde a alma provém;
- Capítulo 6: trata das virtudes da alma purificada, considerando que a alma já atingiu o inteligível e quer agora ir ao encontro do Uno-Bem;
- Capítulo 7: fala sobre a implicação mútua das virtudes, isto é, se quem possui as superiores possui as inferiores e vice-versa.

No segundo capítulo, analisaremos o Tratado 46, procurando mostrar como Plotino entende, nesse tratado posterior à polêmica antignóstica, como se dá a posse da vida perfeita. Este tratado possui uma argumentação mais madura, diferenciando-se do Tratado 19 em uma maior facilidade de compreensão. Ao longo de todo o tratado, 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. Assim sendo, o tratado sobre a felicidade se

divide em dezesseis capítulos, sendo que estes podem ser agrupados de acordo com as temáticas que trazem para a reflexão:³³

- Capítulos 1 e 2: Plotino realiza um exame das teses anteriores a respeito da felicidade, sendo que no capítulo 1 ele analisa se a felicidade é pertinente aos outros viventes, assim como ao ser humano, e no capítulo 2 fala sobre a legitimidade de considerar a sensação e a razão como critérios essenciais da felicidade;
- Capítulos 3 e 4: nestes capítulos, Plotino traz a definição de felicidade. No capítulo 3, aborda se a felicidade deve ser colocada na vida, e no capítulo 4 fala a respeito da posse da vida perfeita.
- Capítulos 5 a 10: neste conjunto de capítulos, Plotino aborda sobre a felicidade do sábio diante dos males. Para tratar destes temas, temos a seguinte subdivisão: 5, 1-9 – é feita uma exposição inicial sobre se os males são capazes de atrapalhar a felicidade; 5, 9-24 – o corpo colocado em busca da felicidade; 6, 1-24 – a busca pelo único fim, o verdadeiro bem, e não pelas coisas necessárias; 6, 24-32 – a não procura pelas coisas necessárias quando estas estão em falta; 7, 1-14 – formulação da tese sobre a manutenção da felicidade mesmo quando há a investida de males; 7, 14-47 – exame da tese anterior quando se trata de grandes males; 8, 1-9 – exame da validade da tese quando os males atingem individualmente o sábio; 8, 9-30 – especificidade da atitude do sábio diante dos males e a metáfora do atleta; 9 – a sabedoria e a felicidade resistem à perda da consciência; 10 – excursão destinado a mostrar a independência da

³³ Igal propõe sua análise estrutural do Tratado 46: capítulo 1 e 2 - exame crítico de outras teorias sobre a felicidade; capítulo 3 e 4 - exposição da própria tese; capítulos 5 a 16 - objeções e respostas. Cf. IGAL, J.; *op. cit.*, p. 236. De acordo com Catapano, o tratado ainda pode ser dividido em duas partes: a primeira vai até o meio do capítulo quarto e busca trazer uma definição do conceito de felicidade; na segunda parte, Plotino apresenta as características o homem feliz ou do sábio. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 17. Também MacKenna propõe uma divisão do tratado em duas partes: a primeira compreendendo os capítulos 1 a 4, pela qual Plotino sustenta a tese platônica de exercício do intelecto contra os posicionamentos aristotélico, estoico e epicurista; e a segunda, formada pelos capítulos 5 a 16, por meio da qual ele faz seu discurso sobre o bem-viver, tomando como modelo a diatribe cínico-estoica, apresentando o princípio platônico da alma imaterial. Cf. MACKENNA, S., *op. cit.*, p. 30. Contudo, para a análise dos capítulos do tratado, adotaremos aquela feita por Vidart em sua introdução à tradução francesa. Cf. VIDART, Th., *op. cit.*, p. 137-139. Como aconteceu no capítulo precedente, a divisão interna dos capítulos (em linhas) seguirá a da tradução para o português feita por Baracat Júnior.

intelecção diante da representação e das atividades em relação à consciência;

- Capítulos 11 a 16: por meio destes seis últimos capítulos, Plotino apresenta as características da vida do sábio, seguindo a seguinte subdivisão: capítulo 11 – a vontade do sábio é voltada para o interior; capítulo 12 – o prazer é para o sábio a serenidade; capítulo 13 – a visão do bem para o sábio não é a suspensão do sofrimento; capítulo 14 – o sábio despreza os bens corporais e os bens exteriores; capítulo 15, 1-9 – os bens corporais não aumentam a felicidade do sábio; capítulo 15, 9-21 – a ausência do medo no sábio; capítulo 15, 21-25 – a amizade do sábio frente a si mesmo e aos outros; capítulo 16, 1-13 – a relação do sábio com o Intelecto; capítulo 16, 13-29 – a atitude do sábio frente às outras coisas e em particular aos corpos e a comparação entre a condução do músico na execução da lira.

Como podemos perceber, o tratado está dividido em quatro grandes temáticas. Por meio delas, Plotino leva à compreensão do que seria a felicidade.

Assim propomos nosso itinerário de trabalho. Se nosso objetivo é tentar mostrar, com Plotino, se a posse da vida feliz é pertinente ao sábio, então é necessário que apresentemos como é possível ao homem tornar-se sábio. A prática das virtudes e a posse da vida feliz ocupam um lugar central na ética plotiniana, como poderemos ver ao longo do texto de nosso trabalho.

2 A VIRTUDE

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Como os males estão aqui e ‘esta região rondam por necessidade’, e a alma quer fugir dos males, ‘devemos fugir daqui’. Então, qual é a fuga? ‘Assemelhar-se a deus³⁴’, diz ele”.³⁵ Com estas palavras, que retomaremos mais adiante, Plotino abre o tratado sobre as virtudes.

Para que possamos melhor compreender todo o tratado, podemos nos perguntar o que seria virtude em Plotino.³⁶ Não seria a toa que ele, enquanto um pensador grego, que buscou assimilar o que seus antecessores disseram, dedicasse todo um tratado ao tema das virtudes. Segundo Pradeau, em Plotino, “A virtude não é nada além do que a realização da Alma, a posse de sua própria realização”.³⁷ Ou, como diz Flamand, ela consistiria em determinar como é possível que a alma humana possa voltar a sua natureza original, para lá ser absorvida, pois é com sua origem que ela se identifica plenamente.³⁸

Este é o objetivo de Plotino ao longo de todo o Tratado 19: mostrar se as virtudes podem elevar o ser humano para além da realidade sensível, tornando-o semelhante a deus por meio da libertação das afecções corporais.³⁹ A partir das tradições éticas que lhe antecederam – especialmente, como cita Pradeau, a platônica, a

³⁴ Sobre a grafia do termo *deus*, adotaremos aqui a postura de Baracat Júnior, de grafar *deus* com inicial minúscula. Com relação aos termos referentes às hipóstases, grafaremos com inicial maiúscula. Outro ponto essencial é que as traduções dos textos de outros idiomas são nossas.

³⁵ Cf. *En. I*, 2 [19], 1, 1-3. A tradução do Tratado 19 para o português que adotamos é aquela feita por Baracat Júnior.

³⁶ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 419. De acordo com Catapano, “Nas *Enéadas* o termo [virtude] vem empregado quase sempre em um contexto ético, mas conservando o traço de seu significado primitivo” (realização completa de uma função, a elevação a um nível máximo de uma atividade, a excelência). Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 47.

³⁷ Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 123. Segundo De Corte, Plotino entende a virtude a partir da perspectiva moral de *habitus operativus boni*, isto é, de uma perfeição que se estabelece e que consegue organizar a luta contra todo tipo de assalto que provenha dos instintos desordenados. Cf. DE CORTE, M. *Aristote et Plotin*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie., 1935. p. 203.

³⁸ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 420. Além disso, no tratado encontramos uma definição como que original de virtude, à qual Pradeau denomina como “*dépossession*”, pois a alma é levada a despossuir tudo aquilo que possa atrapalhá-la no processo de retorno a sua origem. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 116;141.

³⁹ É importante percebermos que o tratado sobre as virtudes vem logo em seguida, na ordem proposta por Porfírio quando de sua organização das *Enéadas*, ao Tratado 53, que trata sobre o que é o animal e o que é o homem. A análise que podemos fazer ao ler os tratados organizados da forma como o foram pelo discípulo de Plotino é que o homem, depois de conhecer a si mesmo (Tratado 53), agora pode ver como fugir “daqui” (Tratado 19). Cf. introdução de IGAL a sua tradução do Tratado 19. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 203.

aristotélica, a estoica e a cínica, – Plotino busca mostrar, também, “[...] qual é a melhor forma de [o ser humano] conduzir sua existência”⁴⁰.

Em vista de uma compreensão do pensamento ético de Plotino no que diz respeito às virtudes, nós seguiremos sua esteira, a fim de mostrar suas reflexões éticas por meio de uma análise da sua compreensão de virtude.

2.2 A ASSEMELHAÇÃO E AS VIRTUDES POLÍTICAS⁴¹

2.2.1 Exegese do *Teeteto* e a Assemelhação

Quando tomamos o texto plotiniano acerca das virtudes, surgem algumas considerações importantes. Logo no início, Plotino expõe um trecho do *Teeteto*⁴² de Platão, o qual se torna como que um orientador de toda a reflexão do tratado:

Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἢ φυγεῖν τὰ κακὰ, φευκτέον ἐντεῦθεν. τίς οὖν ἢ φυγή; θεῶ, φησιν, ὁμοιωθῆναι.

Como os males estão aqui e “esta região rondam por necessidade”, e a alma quer fugir dos males, “devemos fugir daqui”. Então, qual é a fuga⁴³? “Assemelhar-se a deus”, diz ele [Platão].⁴⁴

Ora, quando examinamos as palavras retiradas do diálogo platônico, percebemos que há alguns elementos em questão: a) Plotino, a partir do *Teeteto*,

⁴⁰ Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 114.

⁴¹ O capítulo 1 aborda temas importantes e pertinentes à ética plotiniana. A forma como este capítulo está organizado ajuda a perceber à qual direção Plotino quer guiar. Podemos dividir a estrutura do primeiro capítulo em sete tópicos, seguindo o número das linhas: 1-8 – rememoração do trecho do *Teeteto* e a qual deus nos assemelhamos; 9-13 – deus não possui todas as virtudes; 13-17 – as virtudes políticas; 17-23 – as virtudes políticas não existem no divino, mas nós, mesmo assim, tornamo-nos semelhantes a ele; 24-36 – comparação com o calor, que não é a mesma coisa que o fogo e um objeto aquecido; 37-39 – participação; analogia da casa; 40-46 – paradoxo: as virtudes nos fazem semelhantes àquele que não possui virtudes. Procuraremos seguir essa estrutura para podermos abordar as reflexões de Plotino acerca da assemelhação a deus acontecida por meio das virtudes, bem como tratarmos das virtudes políticas.

⁴² Aqui recorreremos ao texto de Platão de onde provém esta citação e exegese de Plotino: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι ταχιστα. φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. (“Portanto, devemos empenhar todos os nossos esforços na tentativa de escapar da terra para o céu o mais rápido possível; e [esse] escapar requer assemelhar-se à Divindade, na medida em que isso for possível. Ora, tornar-se semelhante à Divindade [por seu turno] requer tornar-se justo, puro e sábio”). Cf. PLATÃO. *Teeteto* 176b.

⁴³ Igal diz que a fuga é ao mesmo tempo uma ascensão ao mundo inteligível e uma entrada do homem em si mesmo. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 96.

⁴⁴ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 1-3.

apresenta a presença dos males “aqui”; b) a necessidade da fuga que se dá pela assemelhação a deus; c) a assemelhação se dá por meio da justiça, piedade e virtude, as quais se dão por meio da sabedoria; d) a quem/a qual deus nos assemelhamos pela virtude. Estes quatro pontos configuram a introdução das reflexões de Plotino sobre as virtudes.

Podemos nos perguntar sobre o primeiro elemento: quais são esses males que estão presentes no mundo sensível e que causam a fuga da alma em direção ao seu Princípio? Acaso podemos tomar esses males sob uma perspectiva positiva? E por que eles rondam essa região por necessidade? Que necessidade é essa? Mais: os males podem colaborar com a ascensão da alma ao mundo inteligível? E por que a alma quer fugir dos males se eles podem colaborar com ela?⁴⁵

Percebemos que, partindo daquilo que Platão falara, Plotino nos expõe que a região do mundo sensível traz a presença dos males: *Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης* (“Como os males estão aqui e ‘esta região rondam por necessidade’ [...]”). Quando Plotino emprega a expressão *τόνδε τὸν τόπον* (“esta região”), ele quer se referir, como deixa explícito, ao mundo sensível, o mundo submetido ao espaço e ao tempo que correspondem, de certa forma, aos limites da vida humana, e ao domínio da Matéria, em oposição ao mundo inteligível.

A Matéria, sendo o nível mais distante do Uno, é a privação do bem, da forma, da qualidade, sendo pura alteridade e negatividade.⁴⁶ Ela seria o não-Ser⁴⁷ e o princípio

⁴⁵ A necessidade do mal é apresentada por Plotino no Tratado 33, *Contra os gnósticos*: “E pode-se entender a necessidade do mal também assim: uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não mais poderia originar-se coisa alguma, este é o mal. Necessariamente, o posterior ao primeiro existe, assim como o último: isso é a matéria, que nada mais possui dele. E essa é a necessidade do mal”. Cf. *En.* I, 8 [33], 7, 13-18.

⁴⁶ De acordo com Trouillard, “A matéria [...] é o mal por excelência e a raiz de todo o mal”. Cf. TROUILLARD, J., *op. cit.*, p. 200. Por sua vez, Chiaradonna aponta que na teoria plotiniana da Matéria e do mal há bastantes controvérsias: “A doutrina da matéria é a mais controversa da filosofia de Plotino, sendo objeto de avaliações muito contrastantes da Antiguidade: Proclo, por exemplo, dedicou um tratado inteiro (o *De subsistentia malorum*) para refutar as teses de Plotino sobre a matéria e o mal. Em suas linhas gerais, a teoria é suficientemente clara: a matéria é o último grau na ‘processão’ da realidade que tem origem no Uno. Se o Uno corresponde, na hierarquia metafísica plotiniana, a uma sorte de ‘infinito’, a matéria corresponde, por sua vez, ao ‘zero’: esse é a privação do ser. O problema está na compreensão de qual é exatamente o estatuto de uma ‘privação’ similar e qual é sua relação com os graus que a precedem”. Além disso, o mesmo autor elenca as três tendências a respeito desse tema: a primeira apresenta a Matéria como não ser, acentuando a questão da privação e da esterilidade da Matéria em geral algo, como está em II, 4[12], 14, 16; a segunda mostra a Matéria como princípio, elucidando o caráter de “causalidade negativa” da Matéria, a qual possui um caráter de princípio oposto ao Uno, sendo a origem do mal, como presente e, I, 8 [51]; e a terceira é aquela que apresenta a Matéria como limite final da processão, na qual ela é vista como um “conceito limite” da processão, conservando, contudo, traços de sua origem, da qual não é totalmente separada, podendo ser designada

de toda diferenciação e multiplicidade.⁴⁸ É por esse motivo que ela pode ser identificada com o mal, que é sem medida e limite e privação do Bem. E, por consequência, da maldade da Matéria depende a do corpo.⁴⁹ Por isso a alma deve fugir dos males. Contudo, percebemos que eles também contribuem com a perfeição do cosmos.⁵⁰ Isso é importante para nós, pois é a partir disso que compreendemos os temas da fuga e da assemelhação a deus.

O segundo aspecto sobre o qual Plotino fala é a fuga: βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. τίς οὖν ἡ φυγή; (“[...] e a alma quer fugir dos males, ‘devemos fugir daqui’. Então, qual é a fuga?”). Partindo de seu texto, na linha 3 temos a resposta do que seria essa fuga: θεῶν, φησιν, ὁμοιωθῆναι (a *divinização*). A fuga teria, desse modo, um duplo motivo: o primeiro tem a ver com os males que rondam esta região, como supracitamos, momento em que Plotino radicaliza o posicionamento de Platão com relação à maldade da Matéria e ao fato de a alma ser diferente, ontologicamente, do corpo; e o segundo, com a tendência natural da alma em procurar e voltar-se para o Bem.⁵¹

A fuga não se trata de um movimento negativo, isto é, de negação do mundo sensível, como se este fosse apenas uma região deplorável.⁵² Muito pelo contrário, o mundo sensível é portador de beleza (apesar de a Matéria ser a pura fealdade e estar presente nele), pois é uma manifestação do mundo inteligível. A fuga é mais uma espécie de movimento para fora de um mundo de seduções ou movimento em direção para o mundo inteligível e aos que ali estão.⁵³ E essa fuga se dá por meio do exercício

como “última forma”, como presente em II, 9 [32], 3, 18-21 e em V, 8 [31], 7, 18-23. Cf. CHIARADONNA, R., *op. cit.*, p. 158-160.

⁴⁷ De acordo com De Corte, “[...] não-Ser e matéria são dois termos sinônimos e intercambiáveis”. Cf. DE CORTE, M., *op. cit.*, p. 217.

⁴⁸ Cf. DE CORTE, M., *op. cit.*, p. 222.

⁴⁹ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 49.

⁵⁰ Cf. PLATÃO. *Teeteto* 176 a. Sobre a contribuição dos males com a perfeição do universo, conferir o Tratado 52 das *Enéadas*. Para ver essa necessidade a que se refere Plotino, retomar o tratado 52 (*En. II, 3 [52], 18,1-8*).

⁵¹ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 49.

⁵² A fuga não se encontra somente no Tratado 19. Em outros tratados (9, 15 e 52), Plotino também emprega este tema tomado de Platão, para quem a fuga era uma libertação da alma de sua prisão terrena. O modelo de fuga das seduções do mundo sensível pode ser encontrado na *Odisseia* quando Ulisses foge dos encantos de Circe e Calipso (*Odisseia*, IX, 29-36; X, 483-484). Cf. nota 3 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 444.

⁵³ Catapano, sobre a fuga, apresenta a seguinte reflexão: “Se de fato a fuga do corpo é uma volta aos graus superiores do ser, é claro que isso assinalará um avizinhar ao Princípio Divino e, em seguida, uma progressiva assimilação a Ele”. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 49.

das virtudes. Por isso ela é um movimento positivo, pois a alma humana, livre das afecções do corpo, busca agora seu bem, sua felicidade.⁵⁴

Plotino diz que essa fuga “daqui” parte de um querer da alma, pois os males estão “nesta região” por necessidade. Contudo, vale ressaltar que o “querer” referente à alma, que é partícipe da hipóstase da Alma, é apenas expressão metafórica, pois como o próprio Plotino afirma no Tratado 1, é próprio da Alma ser impassível, não sofrendo nenhuma mudança específica: “Assim, pode-se chamá-la o verdadeiro imortal, pois o imortal e imperecível deve ser impassível, doando de algum modo de si para outro, mas sem receber nada além do quanto possui dos anteriores a ela, dos quais não se aparta, ainda que sejam superiores”⁵⁵. A partir daí, podemos questionar como a alma “deseja” fugir desse mundo se ela é impassível⁵⁶, a fim de tornar-se semelhante a deus.

O terceiro aspecto das linhas introdutórias do tratado apresenta que a assemelhação a deus se dá quando nos tornamos tanto justos quanto piedosos, mas por meio da sabedoria, e, em um sentido mais amplo, na virtude: τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὄσιοι μετὰ φρονήσεως γενόμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. (“E alcançamos isso, se ‘nos tornamos justos e pios com sabedoria’ e, de modo geral, na virtude.”)⁵⁷.

Os dois adjetivos empregados por Plotino, δίκαιοι καὶ ὄσιοι (“justos e piedosos”), são de inspiração platônica e estão presentes no *Teeteto*⁵⁸. Em 176b, Platão afirma que, para nos tornarmos semelhantes à divindade, necessitamos nos tornar justos, puros e sábios. Somente a partir do momento em que em nós se encontrarem a justiça, a pureza e a sabedoria é que podemos nos aproximar mais e mais de deus. Contudo, é preciso que haja sabedoria: μετὰ φρονήσεως γενόμεθα.⁵⁹ Tornamo-nos justos e piedosos por meio da sabedoria.⁶⁰

⁵⁴ De acordo com Dillon, essa identificação do caminho da fuga como uma prática mundana das virtudes pode ser questionada a partir da aporia se a divindade a quem queremos nos assemelhar possui todas ou nenhuma das virtudes. Cf. 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. p. 316.

⁵⁵ Cf. *En. I*, 1 [53], 2, 7-10.

⁵⁶ Sobre a impassibilidade da alma, falaremos mais adiante em nosso texto.

⁵⁷ Cf. *En. I*, 2 [19], 1, 3-4. Plotino aqui emprega o trecho do *Teeteto* para dar início as suas reflexões. Segundo Platão, nós só conseguimos alcançar a assemelhação a deus ao nos tornarmos justos, puros e sábios. Ao retomarmos o texto de Platão, comparando-o com o que foi empregado por Plotino, percebemos que ele faz uma paráfrase do texto original de Platão: “Ora, tornar-se semelhante à Divindade [por seu turno] requer tornar-se justo, puro e sábio”. Cf. PLATÃO. *Teeteto* 176 b.

⁵⁸ O emprego destes adjetivos, também podemos encontrá-lo no diálogo *Górgias*, quando da narrativa do mito do Hades. Cf. PLATÃO. *Górgias* 523a-b.

⁵⁹ Cf. *En. I*, 2 [19], 1, 4.

⁶⁰ Catapano se demora sobre o tema da φρόνησις, dizendo que a mesma ocupa um lugar de destaque dentro da doutrina ética plotiniana, aparecendo em vários lugares: “Já vimos que o ‘tornar-se justos e pios’, que é condição da ‘assimilação a Deus’, vem, antes de tudo, μετὰ φρονήσεως. Também vimos

Com relação ao *Teeteto*, Platão emprega os dois adjetivos ao se referir à assemelhação a deus de forma restrita, referindo-se à capacidade que a alma tem de se assemelhar a deus. Contudo, essa restrição desaparece em Plotino neste ponto específico do tratado, sendo retomado, contudo, quando ele fala sobre a separação da alma e dos corpos.⁶¹

Além disso, ele acrescenta à afirmação retirada do *Teeteto* que, além da justiça e piedade, podemos nos tornar semelhantes a deus pela virtude: καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. Plotino aqui como que adianta aquilo que ele retomará ao longo de toda a sua reflexão: é pela virtude que nos tornamos semelhantes a deus. Mas antes que ele possa afirmar isso categoricamente, ele elenca uma série de argumentos que contrapõem essa teoria.

Na forma da diatribe, temos uma pergunta crucial, a qual será como que um guia de todo o tratado:

εἰ οὖν ἀρετῇ ὁμοιοῦμεθα, ἄρα ἀρετὴν ἔχοντι; καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ; ἄρ' οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγουμένῳ ᾧ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει;

Se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos àquele que possui a virtude?⁶² E, mais precisamente, a qual deus? Ao que melhor parece possuir as virtudes, isto é, à alma do cosmos e ao princípio condutor que há nela, possuidor de sabedoria admirável?⁶³

que as virtudes que separam o composto não são formadas φρονήσει. Que a virtude que indica Deus é aquela que é produzida μετὰ φρονήσεως; que a condição feliz da alma é a sua ἐνέργεια, e que esta consiste no φρονῆσαι. Da mesma forma em outros lugares, quando se fala da virtude, menciona-se de preferência a φρόνησις.” Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 70.

⁶¹ Cf. nota 6 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 444.

⁶² Retomemos aqui a pergunta que direcionará toda a reflexão do capítulo 1, cuja resposta se desdobrá nos capítulos subsequentes: εἰ οὖν ἀρετῇ ὁμοιοῦμεθα, ἄρα ἀρετὴν ἔχοντι; (“Se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos àquele que possui a virtude?”) Cf. *En. I*, 2 [19], 1, 4-5. Percebamos que Plotino faz aqui uma afirmação que não possui, de certa forma, elementos que não foram citados anteriormente. Ele questiona se nos assemelhamos àquele que possui a virtude. Ora, no texto que precede tal questionamento, não encontramos, em momento algum, Plotino mencionando “àquele que possui a virtude”. Para podermos entender porque Plotino faz esse questionamento, temos que levar em consideração que ele como que adianta um problema que tentará resolver mais adiante: se a virtude nos faz nos assemelhar a deus, ele teria que, necessariamente, possuir as virtudes?

⁶³ Cf. *En. I*, 2 [19], 2, 4-7. Segundo Flamand, o emprego do termo φρονήσις é cara a toda uma tradição filosófica anterior a Plotino, notadamente a Platão e a Aristóteles. Contudo, em Plotino há uma diferenciação quando do emprego desse termo. Ao ser referir à Alma, a melhor tradução aplicada é “sabedoria”. Já ao se referir às almas, o termo adquire o significado de “reflexão”. Cf. nota 10 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 445.

É a partir dessa pergunta, quarto aspecto, que podemos investigar quem é o deus a quem nos assemelhamos.

O deus aqui poderia ser tanto a Alma, que dá origem ao mundo sensível e, portanto, é portadora de uma potência criativa,⁶⁴ quanto o Intelecto, a segunda hipóstase. Pode parecer um questionamento sem sentido, a princípio, pois tanto a Alma quanto o Intelecto são hipóstases que procedem do Uno.⁶⁵ Assim, resta indagar quem é o deus a quem nos assemelhamos.

Talvez a resposta à pergunta possa ser encontrada no capítulo 6 do mesmo tratado. Lá Plotino diz:

αὐτὸς μὲν γὰρ ἔστιν ὃς ἦλθεν ἐκεῖ καὶ τὸ καθ' αὐτόν, εἰ γένοιτο οἶος ἦλθεν, ἐκεῖ ἔστιν ᾧ δὲ συνωκισθῆ ἔνθαδε ἦκων, καὶ τοῦτον αὐτῷ ὁμοιώσει κατὰ δύναμιν τὴν ἐκείνου, ὥστε, εἰ δυνατὸν, ἄπληκτον εἶναι ἢ ἄπρακτόν γε τῶν μὴ δοκούντων τῷ δεσπότη.

Pois ele é aquele que de lá veio e, por si mesmo, se se torna tal como veio, está lá; mas, tenho [sic] vindo para cá, ele assemelhará a si aquilo com que convive, de acordo com a capacidade deste, de modo a ser, se possível, inabalável ou, pelo menos, não praticante de atos que não aprazam a seu senhor.⁶⁶

Ou seja, se deus é aquele que veio do inteligível e está “aqui”, no mundo sensível, convivendo com os que estão aqui, podemos chegar à conclusão que o deus a quem nos assemelhamos por meio das virtudes é a Alma.⁶⁷

⁶⁴ Flamand observa que Plotino destaca que a Alma é uma realidade anfíbia, isto é, tem duas vidas, ao se voltar para o Intelecto de onde provém e ao cuidar do mundo sensível. Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 419.

⁶⁵ Se o Uno é a fonte inefável de toda a realidade, podemos supor que o Intelecto e a Alma têm em si a mesma potência criativa. Contudo, ao Uno não se cabe designar como sendo deus, pois ele está para além de toda compreensão e denominação.

⁶⁶ Cf. *En.* I, 2 [19], 6,5-8.

⁶⁷ Apesar disso, Flamand, em sua introdução à tradução francesa dos tratados 7-21, diz que a palavra *deus* possui nesse trecho inicial do Tratado 19 um valor genérico, correspondendo a um uso corrente em Plotino e Porfírio. Mas à medida que Plotino aprofunda o tema (empregando a expressão grega *καὶ δε καὶ*, que justamente expressa o aumento e o aprofundamento do texto), percebemos que a pergunta sobre quem é o deus a quem nos assemelhamos quer combater a teoria estoica de identificação da virtude presente nos deuses e nos homens, como já abordamos anteriormente. Cf. nota 8 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 445. Arnou, com relação ao emprego do termo *deus* nas *Enéadas*, também se indaga qual é o deus a que Plotino se refere. Para ele, o termo pode se referir tanto ao divino (*το θεῖον*), a deus no singular (*ὁ θεός*), ao deus que habita o céu, ao deus transcendente, aos deuses (*οἱ θεοὶ*) que também habitam o céu, aos deuses visíveis e invisíveis, aos deuses inteligíveis, ao deus múltiplo, ao pai dos deuses, aos astros. Assim, podemos perceber que o emprego do termo *θεός* é bem amplo nas *Enéadas*. Cf. ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925. p. 107-108. Segundo o posicionamento de Reegen, o deus a que Plotino faz referência no Tratado 19 não é o Uno, pois este é mais perfeito e é a realidade acima de todas as realidades. O deus aqui deve ser entendido como a primeira hipóstase que procede do Uno, o Intelecto, o Uno-Múltiplo. Cf. REEGEN, J. t. A ética em Plotino. In: AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R;

2.2.2 A Posse das Virtudes⁶⁸

Quando percebemos por meio do texto do tratado que o nosso objetivo é nos tornarmos semelhantes a deus por meio das virtudes, podemos supor que o deus a quem devemos nos assemelhar possua tais virtudes. Plotino faz aqui uma releitura da tese estoica de que a virtude moral, por causa de sua unidade fundamental, é a mesma tanto nos deuses quanto nos homens.⁶⁹

Ao admitirmos que nos assemelhamos a deus por meio da virtude e que, provavelmente, ele também possua as mesmas virtudes que nós, chegamos ao problema que conduz a reflexão plotiniana: καὶ γὰρ ἔυλογον ἐνταῦθα ὄντας τούτω ὁμοιοῦσθαι. (“É razoável que, estando aqui, nos assemelhamos a ele”).⁷⁰ Por que é razoável que nos assemelhemos a deus? É razoável porque nós viemos de deus, temos nele nossa origem.

Ora, quando analisamos o particípio grego ὄντας (“estando”), vemos que este tem um valor causal. Ou seja: se estamos “aqui” no mundo sensível, então devemos nos assemelhar a deus, que está no mundo inteligível e dá origem ao mundo sensível. Se a virtude existe no mundo sensível, então é razoável que ela deve existir em seu princípio

SOARES, M. C. (org.). *Ética e Metafísica*. Fortaleza: EdUECE, 2007, Coleção Argentum Nostrum, p. 12. Da mesma forma, Dillon diz que o termo *deus* ou *divino* refere-se ao Intelecto. Cf. nota 18 de DILLON, J., *op. cit.*, p. 15. E encontramos em Chiaradonna o mesmo posicionamento, o qual defende que, pela virtude, a alma torna-se semelhante ao Intelecto. Cf. CHIARADONNA, R., *op. cit.*, p. 163. Contudo, o termo *deus* ao longo do Tratado 19 refere-se muito mais à Alma do que ao Intelecto, um posicionamento que adotaremos. Este nosso posicionamento se justifica a partir da teoria da tripartição da Alma. Ela pode ser compreendida como *Alma universal*, que está voltada e ligada ao Intelecto, não tendo contato com a realidade sensível; *Alma do mundo*, que estabelece o contato com a realidade sensível, sem descer ao mundo corporal; e *almas particulares*, que descem aos corpos e lhes dão animação.

⁶⁸ Igal, em sua sinopse do Tratado 19, começa apresentando qual seria o problema do capítulo 1, das linhas 1 a 26. Segundo ele, Plotino queria mostrar o que Platão dissera sobre o evitar os males, acontecendo a assemelhação a deus pela virtude. O deus aqui seria a Alma do mundo, como já comentamos anteriormente neste texto. Igal, então, passa a mostrar que a Alma do mundo não possui as chamadas virtudes políticas. O que leva à conclusão de que a ela não devemos nos assemelhar por estas virtudes, mesmo que isso pareça uma ideia que não agrade ao senso comum. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 204. Por que Igal assim diz? Podemos interpretar esta fala do tradutor espanhol como sendo algo que parece paradoxal. Ora, devemos nos assemelhar a deus. E isso por meio das virtudes. Mas deus não possui as virtudes. Então, como a ele devemos nos assemelhar? Para o senso comum, tal ideia é paradoxal porque só podemos nos assemelhar a algo ou alguém por alguma característica que este traga em si. Por exemplo, um filho, genética e fenotipicamente, assemelha-se a seus pais porque estes lhe deram o material genético. Ou seja, o filho tem algo dos pais que o faz semelhante eles. No caso da assemelhação a deus, seria natural que se esperasse que a assemelhação se desse por algo que deus tem. No caso, as virtudes. Mas como ele não as possui, o argumento plotiniano parece estranho pelo fato de que ele defende que devemos evitar os males e fugir daqui por meio da assemelhação justamente a deus que não tem as virtudes.

⁶⁹ Cf. nota 7 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 444-445.

⁷⁰ Cf. *En. I*, 2 [19], 1, 7-8.

também. O interlocutor quer justamente aplicar o conceito de semelhança que se estabelece entre aquele que imita e aquele que é imitado, havendo entre eles reciprocidade.⁷¹

Contudo, ao seguirmos a argumentação de Plotino, percebemos como esta hipótese é profundamente refutada, pois ele diz que é contestável que deus possua todas as virtudes⁷², dado que estas têm “um contexto exclusivamente terreno e humano”⁷³, citando as virtudes da temperança⁷⁴ e da coragem como exemplo: εἰ καὶ τούτω ὑπάθχουσι πᾶσαι οἶον σοφροὶ ἀνδρείω εἶναι, ὧ μήτε τι δεινὸν ἐστὶν οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν μήτε προσιὸν ἠδὺ οὐ. (“[...] por exemplo, ser temperante e corajoso, se nada temível há; pois nada lhe advém do exterior”).⁷⁵

No caso das referidas virtudes, deus nada teme. O temor pode ser encarado como fruto de adversidades externas a quem teme. Se nada advém do exterior a deus, pois ele é completo em si por ser a origem de todas as coisas, logo ele não precisa das duas virtudes porque nele não há o medo e o temor. Dito de outra forma, se deus é superior a tudo, ele nada teme, e, por isso, não tem necessidade de possuir a virtude da temperança e a da coragem.

Da mesma forma, deus não tem nenhum prazer, porque nada deseja, visto que é a completude⁷⁶: οὐ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο μὴ παρόντος, ἔν' ἔχη ἢ ἔλη. (“[...] e

⁷¹ Cf. nota 12 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 445-446.

⁷² Aqui podemos dizer que deus não possui as virtudes políticas porque ele é quem ele realmente é. Cf. 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, p. 254.

⁷³ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 51.

⁷⁴ Quando analisamos, a partir do discurso plotiniano, que deus não possui as virtudes políticas, vemos a importância da virtude da temperança no caso da alma particular, pois ela leva a alma particular a controlar a satisfação de todos os desejos provenientes e suscitados pelo corpo, apesar de a alma ser o sujeito do desejo. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 117.

⁷⁵ Cf. *En* I, 2 [19], 1, 8-11.

⁷⁶ Plotino aqui se apropria de uma ideia de Aristóteles presente na *Ética a Nicômaco* (X 8. 1178b 18), onde o Estagirita apresenta que as virtudes não existem na realidade divina. Cf. nota 15 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 446. Wolf esclarece, dizendo que Aristóteles mostra que a melhor forma de εὐδαιμονία é aquela que transparece uma vida eticamente boa e também a vida política. Seria a εὐπραχία ou o exercício das virtudes éticas, as quais estão ligadas à φρόνησις. Tais virtudes éticas, por serem seres compostos e sociais, são virtudes humanas. Assim, a εὐδαιμονία advinda do exercício dessas virtudes é uma εὐδαιμονία humana. Aqui chegamos ao ponto nodal da situação, quando Wolf nos apresenta que Aristóteles mostra que a θεωρία é a forma mais perfeita de εὐδαιμονία. Isso se dá porque atribuímos a maior εὐδαιμονία aos deuses, os quais, como vimos na citação da *Ética a Nicômaco*, não executam ações éticas. Wolf nos diz que a explicação de Aristóteles para o fato de os deuses não agirem eticamente [ou possuírem virtudes] se deve ao fato de que eles não firmam contratos, possuam dinheiro, tenham apetites. Ou seja, são impassíveis. Cf. WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 256-257. Segundo Perine, “A vida do phronimos [...] não é uma vida que assimila o homem aos deuses, pois não existe virtude entre os deuses, mas é uma vida num tempo longo e bem vivido (1101 a12-13), como pode um ser humano viver

não lhe advém nenhum prazer, cujo desejo de possuí-lo ou obtê-lo seria suscitado, se não estivesse presente”).⁷⁷ E desejar algo implica que não há completude em si.⁷⁸

Mas Plotino diz que deus deseja os inteligíveis: εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν ὀρέξει ἔστις τῶν νοητῶν ὧν καὶ αἱ ἡμέτεραι, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἐκεῖθεν ὁ κόσμος καὶ αἱ ἀρεταί. (“Mas, se ele também está desejoso dos mesmos inteligíveis que nossas almas, é claro que daí nos vêm a ordem e as virtudes”).⁷⁹ Como interpretar essa argumentação de Plotino face ao que dissemos anteriormente? Podemos supor aqui que esse “desejo pelos inteligíveis” ou pelo que está no mundo inteligível esteja relacionado ao fato de que a Alma é o deus a que a passagem de refere. Como a Alma procura contemplar o Intelecto, podemos concluir que o único desejo que ela tem é este.

A Alma, contudo, não possui as virtudes políticas por duas razões simples, partindo do pressuposto de que aquelas controlam as afecções do corpo: primeiro, a Alma não possui paixões⁸⁰ ou apetites, como a alma particular que está vinculada a um corpo; segundo, porque na Alma há uma sabedoria estupenda e maravilhosa. Dado que, para Platão, as virtudes políticas eram aquelas que não se baseavam na sabedoria, Plotino recorre à exegese desse trecho para dizer que, porque a Alma possui sabedoria, ela não possui as virtudes políticas.⁸¹

Indagação importante é aquela que Plotino faz sobre o que seria a virtude, tanto a que está presente em nós quanto aquela que se apresenta no inteligível: τί ποτε οὖν

como homem (cf. 115 b11, 1177 b22)”. Cf. PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 39.

⁷⁷ Cf. *En* I, 2 [19], 1, 11-12.

⁷⁸ Catapano associa a ausência de prazer em deus à virtude da temperança, dizendo que deus não possui esta virtude porque não lhe advém prazer algum nem desejo que a ele suscite. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 50.

⁷⁹ Cf. *En* I, 2 [19], 1, 12-13.

⁸⁰ Plotino deixa claro, ao longo do tratado, a necessidade de controle das paixões. Parece, aqui, que ele faz uma apropriação do pensamento estoico de extirpação das paixões por meio da *ataraxia*. Contudo, conforme aponta Gazolla, os estoicos deixam entrever que “[...] nem todas as paixões devem ser extirpadas, pois algumas têm relação com a própria constituição do ser; amar, odiar, ter desejos... dizem respeito à *hormé* ou à *oikeíosis*; algumas paixões, mesmo sem ser acompanhadas da desmedida, são perturbações da alma em tal grau que devem ser extirpadas; a inveja, por exemplo, independentemente de suas formas, é um *páthos* malévolo e é desmesurada quando se instala na alma; é em função do grau de perturbação de uma paixão que se deve cuidar de afastá-la; desejar é próprio da *physis* do homem, e alguns modos de desejar e seus graus devem ser afastados, outros, equilibrados pelo poder do humano de criar seus próprios argumentos para isso.” Cf. GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discusso da Stoá*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 160.

⁸¹ Cf. nota de IGAL, J., *op. cit.*, p. 208.

ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἢ τε σύμπασα καὶ ἑκάστη;⁸² Para responder à questão, ele passa a analisar os graus de virtudes, como faremos a seguir.

2.2.3 As Virtudes Políticas

Plotino, seguindo a tradição platônica, percebe o ser humano como um ser composto: inteligível, cuja alma participa da Alma, a terceira hipóstase, sendo então eterno e superior; e sensível, formado pelo corpo gerado e pertencente à Matéria. É essa nossa dupla composição que nos ajuda na compreensão dos níveis de virtudes.⁸³

Dado que o corpo produz as paixões, os medos, os desejos, as dores, os prazeres que impedem, como diz Hines, a alma de ser o que realmente é, “alma pura”⁸⁴, bem como sua ascensão até seu Princípio, vemos, nesse caso, a necessidade de virtudes que restrinjam a ação das afecções corporais sobre ela, a fim de que ela alcance a purificação por meio das virtudes superiores. O ser humano, portanto, enquanto sensível ou corporal, coloca-se distante daquilo que realmente é. Enquanto inteligível, torna-se participante de sua essência (da Alma) e, por isso, deve procurar voltar ao seu Princípio, assim como a Alma busca voltar-se para o Intelecto. E as virtudes seriam o meio de o ser humano se aproximar mais perfeitamente de sua essência. No discurso plotiniano, o retorno se torna possível a partir do momento em que a alma toma controle das paixões corporais por meio das virtudes políticas, libertando-se “mentalmente”, como diria O’meara, das preocupações materiais.⁸⁵

As virtudes políticas são as mesmas citadas por Platão na *República*.⁸⁶ Nessa obra, Platão associa as virtudes políticas de acordo com a teoria da tripartição da Alma. Catapano apresenta essa associação platônica da seguinte forma:

[...] a sabedoria (φρόνησις), que tem relação com a razão discursiva (περὶ τὸ λογιζόμενον); a coragem (ἀνδρία), que pertence à parte irascível (περὶ τὸ θυμώμενον); a temperança (σοφροσύνη), que consiste em certo acordo e na

⁸² As virtudes políticas têm origem na união da alma com o corpo, enquanto as purificadoras têm origem na alma. Cf. HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Édition Gallimard, 1997. p. 119.

⁸³ De acordo com Flamand, Plotino estabelece por meio de suas reflexões que a extensão e o limite que as virtudes políticas impõem sobre as afecções do corpo já podem, por si só, serem chamados de virtude. Cf. nota de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 422.

⁸⁴ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 254.

⁸⁵ Cf. O’MEARA, D. J. *Plotinus: an introduction to the Enneads*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 103.

⁸⁶ Cf. PLATÃO, *República* IV, 428a-434c e 441c-445. Segundo Festugière, as quatro virtudes principais remontam também ao poeta lírico Píndaro e foram sistematizadas por Platão no livro IV da *República*. Cf. FESTUGIÈRE, A.-J. *L’idéal religieux des Grecs et l’Évangélie*. Paris: J. Gabalda, 1932. p. 17-33.

harmonia da faculdade apetitiva com a razão (ἐν ὁμολογίᾳ τιλὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμὸν); e, enfim, a justiça (δικαιοσύνη), que é a execução da própria função da parte desta faculdade, dizendo repeito ao ser comandado e ao ser comandante (τὴν ἑκάστον τούτων ὁμοῦ ὀκειοπραγίαν ἀρχῆς περὶ καὶ τοῦ ἀρχεσθαι).⁸⁷

Tal associação feita em Platão tem que ser entendida a partir do reflexo que a vida na cidade lança sobre a vida de cada cidadão.⁸⁸

Platão, ao falar da assemelhação a partir da fuga do mundo sensível em direção a deus, limita-se a chamar as virtudes que são necessárias para a vida na cidade apenas de virtudes, mas lhes acrescenta o adjetivo “política”, deixando claro que há dois tipos de virtudes, apresentando em outras partes que todas as virtudes são purificações. Contudo, Platão não considera as virtudes políticas como produtoras da assemelhação.⁸⁹ Isso se dá porque tais virtudes não se baseiam na sabedoria presente na Alma e no Intelecto.⁹⁰

Em Plotino, sem as virtudes políticas não seria possível qualquer vida em comum, pois elas são a base da vida política. A prática delas, contudo, não nos permite nos aproximar de modo perfeito de deus, mas, ao limitar a ação do corpo sobre a alma, faz-nos melhores.⁹¹ Dito de outra forma, são as virtudes políticas que nos ajudam a organizar a nós mesmos e nos permitem nos tornarmos melhores a partir do momento que limitam e nos ajudam no domínio dos desejos e das paixões, além de nos livrar da opinião enganosa.⁹²

Da mesma forma, Plotino introduz seu discurso a respeito das virtudes políticas, associando-as ao homem que vive na cidade. Vemos isso claramente por causa do uso do particípio λεγομένας: ἢ οὐκ εὐλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας⁹³ ἀρετὰς ἔχειν. (“Não é razoável, pelo menos, que possua as chamadas virtudes cívicas”).⁹⁴

⁸⁷ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 52.

⁸⁸ Além da relação com a tripartição da Alma, temos ainda a associação com a organização da Cidade: a virtude da sabedoria tem relação com os governantes; a virtude da coragem, com os guerreiros; e a virtude da temperança, com os trabalhadores.

⁸⁹ Cf. ARMSTRONG, A. H. *Plotinus*. New York: Collier Books, 1962. p. 130.

⁹⁰ Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 208.

⁹¹ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 422.

⁹² Cf. ARMSTRONG, A. H., *op. cit.*, p. 130. As virtudes políticas vão nos tornando melhores ao nos manter submissos à medida e ao limite, afastando-nos, assim, de tudo aquilo que não possui medida e limite, a realidade sensível, onde está a Matéria, que é pura ilimitação e sem forma. A Matéria só alcança certa perfeição quando algo lhe dá forma ou limitação, que, no caso, é o inteligível, que ao menos lhe concede certo vestígio da perfeição que lhe é pertinente. Por isso, a alma, enquanto partícipe da realidade inteligível, é mais próxima da perfeição desta e pode direcionar-se para ela.

⁹³ Grifo nosso.

⁹⁴ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 14-15.

Aqui, Plotino remete à tradição platônica⁹⁵, a qual designou as quatro virtudes que cita a seguir de πολιτικῶς (“políticas”), dizendo, contudo, que não é razoável dizer que deus possua as virtudes políticas:

[...] φρόνεσιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρίαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικῶν πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.

[...] a sabedoria na parte racional, a coragem na irascível, a temperança, que é um acordo e consonância da parte desiderativa com o raciocínio, e a justiça, que é a completa suígerência de cada uma dessas partes no que diz respeito a governarem e serem governadas.⁹⁶

Das quatro virtudes, é importante nos determos, ainda que brevemente, sobre a justiça. Plotino retoma a postura de Platão na *República*, porém a denomina de οἰκειοπραγία, cuja tradução para o português, a partir daquela realizada por Baracat Júnior, é *suígerência*, ou “gerenciamento de si mesmo”, “governo de si mesmo” ou a “execução da função própria”.⁹⁷

⁹⁵ Conforme O’meara, o fato de Plotino retomar as mesmas virtudes políticas citadas por Platão não implica no fato de ele dar importância à questão política delas. Plotino dá mínima atenção para essa questão, focando-se muito mais nos problemas inerentes à metafísica e à psicologia. Cf. O’MEARA, D. J., *op. cit.*, p. 109. Gerson nos fala da exegese de Plotino com relação à obra de Platão e a sua concepção das virtudes políticas, apontando que a consideração de Plotino a respeito das virtudes se forma essencialmente por uma releitura da *República* de Platão, especificamente no livro quarto, onde ele define as quatro virtudes (sabedoria, coragem, temperança e justiça) e tenta mostrar a relação delas com a tripartição da alma. Cf. GERSON, L. P. *Plotinus*. London: Routledge, 1996, p. 199. Contudo, segundo o que apresenta Flamand, antes mesmo de Platão já havia toda uma tradição que tratava destas quatro virtudes. Platão é quem faz uma apresentação sistemática, não obstante, dessas virtudes, associando-as às três partes da alma, colocando tanto na temperança quanto na justiça uma função reguladora de todo o conjunto das virtudes políticas. Cf. nota 7 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p.447.

⁹⁶ Cf. *En. I, 2* [19], 1, 14-18. Macróbio, em seu *Commentarii in somnium Scipionis*, tomo I, capítulo VIII, apresenta uma análise e comentário sobre as virtudes políticas de Plotino. A prudência, segundo Macróbio, é o meio pelo qual todas as coisas (pensamentos e ações) são corretas, comportando-se na presença dos homens e dos deuses da melhor forma possível. A coragem, que inclui a elevação da alma, a autoconfiança e o autocontrole, permite-nos proteger nossa mente contra os medos advindos do perigo e da vergonha. A temperança – cujas características são a modéstia, a discrição e a simplicidade, – levamos a aspirar aquilo que pode nos levar ao arrependimento, a fim de que sejamos moderados em nosso modo de proceder. E, por fim, a justiça dá a cada um o que lhe é pertinente, tendo como características a harmonia, a amizade, a piedade e a benevolência. Cf. MACROBIUS, A. Th. *Commentaire du songe de Scipion, tire de la République de Cicéron*. Paris: Firmin-Didot Frères, Fils et C. Libraires, 1875.

⁹⁷ Na *República*, encontramos: Τοῦτο μὲν ἄρα ἀδικία. πάλιν δὲ ὧδε λέγωμεν χρηματιστικῶν, ἐπικουρικῶν, φυλακικῶν γένους οἰκειοπραγία, ἐκάστου τούτω τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοῦναντίον ἐκεينو δικαιοσύνη τ’ ἂν εἴ καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι; (“É nisso, pois, que consiste a injustiça. Eis agora a recíproca? Quando a classe dos homens de negócio, a dos auxiliares e ados guardiães exercem cada uma a sua própria função e se dedica, apenas a esta função, não se trata do oposto da injustiça e do que torna a cidade justa?”) Cf. PLATÃO. *República* 434 c 6-10. Como podemos ver, Platão define a justiça (δικαιοσύνη), apresentando que ela se dá quando cada classe de cidadãos cumpre sua função específica, sem intrometer na função alheia. Da mesma forma, cada virtude política age de acordo com sua função, sem intrometer, por assim dizer, na função uma das outras. A justiça, porém, age como que uma gerenciadora na manutenção dos limites das funções de cada virtude.

A justiça se torna importante, pois ela é quem leva cada umas das outras três virtudes a não invadir o espaço da outra, realizando cada uma a sua tarefa específica. Da mesma forma, as partes da Alma e da cidade sabem quais são suas tarefas e seus limites. Por isso, o exercício da justiça requer definições e distinções rigorosas.⁹⁸

Desse modo, vemos como que uma abertura e uma expansão de sentido, quando Plotino não só associa as virtudes políticas à vida do cidadão, mas as coloca em correlação com a realidade inteligível da qual o ser humano faz parte.

As virtudes políticas podem ser entendidas como uma espécie de condição para o processo de assemelhação a deus, por justamente limitar e restringir aquilo que podemos considerar afecções do corpo sobre a alma, levando-nos ao processo de purificação. Elas contribuem na remoção das imperfeições presentes na alma por sua associação ao corpo, dado que este é sem limite e sem medida. Por meio delas como que encontramos nossa unidade interior, aproximando-nos cada vez mais de deus.⁹⁹ Apesar de elas serem necessárias, contudo, elas não são suficientes no processo de assemelhação, porque só alcançamos a felicidade quando vamos além do horizonte da prática e daquilo que pertence ao composto humano.¹⁰⁰

2.2.4 A Assemelhação Pelas Virtudes a Quem Não Possui Virtudes

Depois de expor as virtudes políticas, Plotino se questiona nas linhas 18 e 19 do capítulo 1: ἄρ' οὖν οὐ κατὰ τὰς πολιτικὰς ὁμοιούμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὰς μείζους τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρωμένους; (“Então, não nos assemelhamos a deus pelas virtudes cívicas, mas pelas superiores que recebem o mesmo nome?”).¹⁰¹

Se não é por essas virtudes, as políticas, que nos assemelhamos a deus, será então pelas superiores que possuem o mesmo nome? Aqui podemos fazer uma ligação

Dillon diz que o conceito de *ὀκειοπραγία* é tomado por Plotino em um sentido mais elevado e é uma referência à definição de justiça presente no diálogo platônico. Cf. nota 24 de DILLON, J., *op. cit.*, p. 15.

⁹⁸ Cf. nota 23 de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 447. É interessante fazermos aqui uma relação com a reflexão de Catapano acerca da virtude. Segundo ele, Plotino apresenta no tratado 26 que a virtude da alma relaciona-se com a harmonia de suas partes. Assim, “Desta observação podemos inferir que a ἄρετη de qualquer μέρος da alma não é outra que a capacidade de cumprir perfeitamente a própria função”. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 47. Ou seja, a justiça enquanto *ὀκειοπραγία* estabelece a harmonia na alma. Portanto, podemos dizer que a justiça é a virtude que melhor expressa o significado original de virtude.

⁹⁹ Cf. O'BRIEN, E., *op. cit.*, p. 110.

¹⁰⁰ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 53-54.

¹⁰¹ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 18-19.

com 3,11-16, onde ele apresenta as quatro virtudes agora como purificadoras, como veremos mais adiante.

Ele também questiona na linha 20: ἀλλ' εἰ κατ' ἄλλας, κατὰ τὰς πολιτικὰς ὅλως οὐ; (“Mas, se por essas outras, não o fazemos de modo algum pelas cívicas?”).¹⁰² Se nos assemelhamos a deus pelas virtudes superiores que recebem o mesmo nome que as inferiores, então não nos assemelhamos em nada pelas virtudes políticas? Elas são descartadas, podemos inferir, no processo de assemelhação? Ou seja, se admitirmos que nos assemelhamos a deus pelas virtudes superiores, pressupondo a implicação mútua, em nada nos assemelharíamos por meio das virtudes inferiores? Ele responde que é irracional dizer que não nos assemelhamos a deus em nada por meio das inferiores, porque quando olhamos para a história de alguns heróis, como Hércules, percebemos que ele se assemelhou aos deuses por meio justamente das virtudes inferiores. Plotino conclui que é necessário possuímos os dois tipos de virtudes. Para nós isso é viável, mas não para deus: ἡ ἀλογον μὴδ' ὅπως οὖν ὁμοιοῦσθαι κατὰ ταύτας τούτος γοῦν καὶ θεῖους ἢ φήμη λέγει καὶ λεκτέον ἀμηγέπη ὁμοιοῦσθαι κατὰ δὲ τὰς μείζους τὴν ὁμοίωσιν εἶναι. (“É irracional que não nos assemelhemos de modo algum através delas – a fama, pelo menos, declara a esses divinos e deve-se dizer que de algum modo se assemelharam –, mas que a assemelhação se dê segundo as superiores.”).¹⁰³

Dando continuidade ao seu discurso, Plotino afirma a possibilidade de nos assemelharmos a deus mesmo que não tenhamos as mesmas virtudes que ele:

εἰ οὐ τις συγχωρεῖ, κἂν εἰ μὴ τοιαύτας, ὁμοιοῦσθαι δύνασθαι, ἄλλως ἡμῶν ἐχθόντων πρὸς ἄλλας, οὐδὲν κωλύει, καὶ μὴ πρὸς ἀρετὰς ὁμοιουμένων, ἡμᾶς ταῖς αὐτῶν ἀρεαταῖς ὁμοιοῦσθαι τῷ μὴ ἀρετὴν κεκτημένῳ.

Mas, então, se se convém que, ainda que não sejam virtudes do mesmo tipo, é possível assemelharmo-nos, ainda que sejamos diferentes devido a virtudes diferentes, nada nos impede de, mesmo que não nos assemelhemos em relação às virtudes, assemelharmo-nos por nossas próprias virtudes a quem não possui virtude.¹⁰⁴

¹⁰² Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 20.

¹⁰³ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 20-24.

¹⁰⁴ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 25-29.

Mesmo que não tenhamos as mesmas virtudes que deus, é possível que nos tornemos semelhantes a ele por nossas próprias virtudes (as inferiores).¹⁰⁵ Porém, ele ressalta que, a despeito disso, devemos possuir, além das virtudes superiores, também as virtudes políticas, apesar de elas não serem do mesmo tipo: ἀλλ' ἑκατέρως γε συμβαίνει ἀρετὰς ἔχειν καὶ εἰ μὴ τοιαύτας. (“Todavia, cabe precisamente possuir ambas as virtudes, mesmo que não sejam do mesmo tipo.”).¹⁰⁶ Elas nos permitem abrir o caminho rumo ao acesso do inteligível.

Plotino nos apresenta, ainda, que se deus deseja os inteligíveis, então é daí que advém tanto a ordem quanto as virtudes: εἰ καὶ αὐτὸς ἐν ὀρέξει ἐστὶ τῶν νοητῶν ὦν καὶ αἱ ἡμέτεροι, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἐκεῖθεν ὁ κόσμος καὶ αἱ ἀρεταί. (“Mas, se ele também está desejoso dos mesmos inteligíveis que nossas almas, é claro que daí nos vêm a ordem e as virtudes.”).¹⁰⁷ Contudo, ele se indaga se deus possui as virtudes: ἄρ' οὖν ἐκεῖνο ταύτας ἔχει; (“Então, ele as possui?”).¹⁰⁸ E nos diz que não é correto dizer que ele possua, especificamente, as virtudes políticas: ἢ οὐκ εὐλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν. (“Não é razoável, pelo menos, que possua as chamadas virtudes cívicas [...]).¹⁰⁹

Pelo fato de deus não ter algo em comum com o mundo sensível – a não ser pelo fato de que a Alma dá origem ao mundo sensível, mas uma parte de si não tem contato algum com ele, no caso a parte superior da Alma que está em constante contemplação do Intelecto, – ele está para além de todas as virtudes políticas, pois estas têm como propósitos a condução da vida humana e, para o mundo divino, elas perdem seu significado.¹¹⁰ Assemelhando-se a deus, a alma recupera o seu verdadeiro eu.

Mas de que forma Plotino consegue expor como se dá a assemelhação? Para elucidar como se dá a assemelhação, Plotino emprega o conceito de μέθεξις, como veremos a seguir.

¹⁰⁵ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁶ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 23-24.

¹⁰⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 12-13.

¹⁰⁸ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 12-14.

¹⁰⁹ Plotino emprega a expressão κακει, referindo-se ao mundo inteligível. Ao empregar essa expressão, que é a junção de και εκει (“e lá”), Plotino quer exprimir que a virtude não tem sentido e existência para as realidades inteligíveis superiores da alma humana, a qual está voltada para o Intelecto (em virtude de a alma humana participar da Alma Universal).

¹¹⁰ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 421.

2.2.5 O Conceito Platônico de Participação e as Analogias do Fogo e da Casa

Partindo do conceito platônico de μέθεξις (“participação”)¹¹¹, Plotino continua sua explicação a respeito da presença das virtudes no mundo sensível e no mundo inteligível. É a partir da reflexão sobre a inexistência das virtudes políticas em deus que Plotino faz a analogia do fogo:

ὦδε εἴ τι θερμότητος παρουσία θερμαίνεται, ἀνάγκη καὶ ὅθεν ἡ θερμότης ἐλήλυθε θερμαίνεσθαι; καὶ εἴ τι πυρὸς παρουσία θερμόν ἐστιν, ἀνάγκη καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ πυρὸς παρουσία θερμαίνεσθαι; ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ πρότερον εἴποι ἄν τις καὶ ἐν τῷ πῦρ εἶναι θερμότητα, ἀλλὰ σύμφουτον, ὥστε τὸν λόγον ποιεῖν τῇ ἀναλογίᾳ ἐπόμενον ἐπακτὸν μὲν τῇ ψυχῇ τὴν ἀρετὴν εἶναι ἀρετῆς δὲ ἀξιούμεν εἶναι μείζονα.

[...] se algo é aquecido pela presença do calor, é preciso que aquilo de que veio o calor também seja aquecido? E se algo é quente pela presença do fogo, deve o próprio fogo ser aquecido pela presença do fogo? Poder-se-ia responder à primeira objeção que há calor no fogo, mas conatural, de modo que o argumento, seguindo a analogia, faz a virtude advéncia à alma, mas conatural àquilo de que ela a tem imitando-o; contra o argumento do fogo, que aquilo é a virtude, mas nós a consideramos superior à virtude.¹¹²

Para compreender a analogia do fogo, temos que ver dois questionamentos importantes: a) se algo é aquecido pela presença do calor, é preciso que aquilo de que veio o calor também seja aquecido?; b) e se algo é quente pela presença do fogo, deve o próprio fogo ser aquecido pela presença do fogo?

Sobre as duas questões, temos que ver que há um corpo que é aquecido pelo fogo. Ou seja: ele recebe o calor de uma fonte externa a ele, calor que ele mesmo não possui em si. A questão é se o fogo que emite o calor e aquece o corpo recebe, necessariamente, o calor de outra fonte. Ora, como se pode perceber, o fogo não precisa receber calor de fora, pois ele mesmo é a fonte do calor e este lhe é conatural.

Nessa analogia, o calor seria a virtude, o corpo aquecido seria a alma e o fogo seria deus. Assim, a alma recebe a virtude de deus, como o corpo recebe calor do fogo. Porém, deus não precisa receber a virtude, pois ele é a fonte da virtude, da mesma forma que o fogo não precisa receber calor de outra fonte, pois ele mesmo é a fonte do calor. O

¹¹¹ Pradeau alerta que o conceito de participação platônico não deve e nem pode ser compreendido a partir de uma produção de imagens sucessivas, tendo por autor o Primeiro Princípio em si mesmo. A participação deve ser compreendida como uma imitação daquilo que o Princípio possui, sendo este isento de qualquer responsabilidade do que vier a acontecer com aquele que dele participa por imitação. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 82; 92.

¹¹² Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 29-36.

deus possui a virtude de modo conatural, da mesma forma que o fogo possui calor em si mesmo por natureza.

Podemos ampliar a reflexão ao vermos que o calor que o fogo tem em si lhe é conatural, mas quando este calor passa para o objeto aquecido, ele não é mais o mesmo que está no fogo. Assim, a virtude em deus é diferente da virtude na alma. Em deus, ela lhe é conatural (virtudes superiores). Na alma, não, mas a virtude está presente por ser recebida de deus (virtudes inferiores).¹¹³

Contudo, quando percebemos que o fogo não precisa ser aquecido por outro, porque ele mesmo é a fonte do calor, não precisamos mais seguir adiante nesse questionamento. Esta analogia do fogo leva à conclusão de que um corpo só pode receber calor de um corpo que já possui o calor em si mesmo e tem a capacidade de transmiti-lo de forma natural. Da mesma forma, a alma só poderia receber as virtudes a partir de deus se este as possuísse em si conaturalmente, sem as ter recebido de outrem.¹¹⁴ E isso se dá com a virtude, que não está presente no inteligível, visto que a virtude da qual a alma participa é diferente do princípio de onde ela provém.¹¹⁵

Depois, Plotino emprega a analogia da casa:

οὐδὲ γὰρ οἰκία ἡ αἰσθητὴ τὸ αὐτὸ τῇ νοητῇ, καίτοι ὁμοίωται καὶ τάξεως δὲ καὶ κόσμου μεταλαμβάνει ἡ οἰκία ἡ αἰσθητὴ κάκει ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία.

Pois a casa sensível não é a mesma que a inteligível, embora se lhe assemelhe: a casa sensível participa tanto da ordem quanto do ornato, embora lá, na razão, não haja ordem nem simetria.¹¹⁶

Esta analogia também é explicada a partir do conceito de participação platônico. A casa presente no mundo sensível é diferente da casa presente no inteligível. De fato, a casa sensível não é a mesma que a casa inteligível, ainda que existam semelhanças da segunda com relação à primeira.

Plotino, ainda dentro dessa analogia da casa, apresenta a questão do ornato, da ordem e da proporção que está presente na casa sensível. Ele mostra que no mundo inteligível não há esses três elementos. E, em seguida, ele diz que “participamos do

¹¹³ Segundo a nota de Baracat Júnior para este trecho das *Enéadas*, “Contra o argumento do fogo, pode-se dizer que, desse modo, aquilo de que a alma obtém a virtude é a própria virtude, assim como o fogo é o calor”. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 253.

¹¹⁴ Cf. *En.* I, 2 [19], 1, 32-34.

¹¹⁵ Cf. nota de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 253.

¹¹⁶ Cf. *En.* I. 2 [19], 1, 37-39.

ornato e da ordem e da concordância de lá”. Ora, parece uma contradição, visto que ele nega e depois afirma. Para compreendermos o porquê disso, temos que retomar o texto de I, 6 [1], 1, 20-54 e 3,6-9, no tratado sobre a beleza. Nesses textos, Plotino apresenta que no mundo inteligível há tanto a ordem, quanto o ornato e a proporção. Mas estão presentes no mundo inteligível de modo diferente que no mundo sensível. Pois as formas no mundo inteligível não podem ser divididas como os objetos do mundo sensível delas derivados. Assim, a casa sensível pode ser dividida em partes, o que não se dá na casa inteligível.¹¹⁷ Dessa forma, a presença da virtude em nós não nos faz menos semelhantes a deus, pois somos nós quem precisamos da virtude e não ele.

O que podemos concluir de todos esses posicionamentos é que o mundo sensível assemelha-se ao mundo inteligível, e não o contrário, pois o mundo inteligível é o fundamento e a causa da ordem, da proporção e da harmonia que há no mundo sensível. A ordem e a simetria que existem no mundo sensível, bem como as virtudes, apresentam-se a partir da aspiração que a alma particular tem pela realidade inteligível, da qual participa enquanto partícipe da Alma do mundo, a terceira hipóstase.

2.3 A TEORIA DA DUPLA ASSEMELHAÇÃO¹¹⁸

Plotino dá sequência ao seu discurso, apresentando agora a teoria da dupla assemelhação. Este ponto se torna como que basilar em seu discurso em torno das virtudes, dado que é a partir dele que podemos compreender o objetivo da ética plotiniana. É por meio do “exame das condições e da natureza da assimilação a deus (ὁμοίωσις θεῶν¹¹⁹)” que podemos supor o exame “das diferentes virtudes”.¹²⁰

¹¹⁷ Cf. nota de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 253. Flamand, por sua vez, aponta que Plotino, ao empregar a analogia da casa, assim como a analogia do fogo que lhe antecede, tem como objetivo compreender o processo de assemelhação dentro do contexto de participação platônica. Cf. nota de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 449. Igal diz que a casa inteligível, a qual se encontra na Alma, é uma forma sem divisão. Isso leva a casa inteligível a não possuir ordem, ornato e proporção. Cf. nota de IGAL, J., *op. cit.*, p. 209. Além disso, Igal apresenta a citação do Tratado 1, em que Plotino fala a respeito da forma indivisa da Alma a partir da analogia da casa: “Como o arquiteto diz ser nela a casa exterior, tendo-a ajustado à forma interior de casa? É porque a forma exterior, se abstrais as pedras, é a interior dividida pela massa exterior da matéria, sendo indivisível ainda que se manifeste na multiplicidade”. Cf. *En. I*, 6 [1], 3, 6-9.

¹¹⁸ Para discorrer sobre a teoria da dupla assemelhação, podemos dividir o capítulo 2 em quatro temáticas: 1-4 – busca pelos elementos comuns a nós e ao mundo inteligível; 4-9 – os dois tipos de assemelhação; 10-19 – medida e limite dos desejos e paixões por meio das virtudes políticas; 19-23 – participação da forma e assemelhação ao princípio sem forma.

¹¹⁹ A chamada ὁμοίωσις θεῶν (que traduzimos por assemelhação, e não assimilação, apesar de esta ser uma tradução também possível) é um conceito importante que se faz presente em muitas tradições filosóficas da antiguidade.

Por isso, examinaremos primeiramente a teoria da dupla assemelhação, a qual se torna importante, pois, por meio dela, Plotino mostra seu discurso sobre as noções de “princípio” e “traço”, levando em consideração a teoria da participação platônica.¹²¹

2.3.1 Os Dois Tipos de Assemelhação

Depois de ter feito toda uma reflexão sobre as virtudes políticas, partindo de sua exegese da *República*, Plotino segue seu discurso, fazendo um exame sobre as virtudes pelas quais nós nos assemelhamos a deus, levando em consideração que em nós, pela assemelhação e imitação, é virtude, mas no mundo inteligível é um arquétipo: Πρῶτον τοίνυν τὰς ἀρετὰς ληπτέον καθ' ἃς φαμεν ὁμοιοῦσθαι, ἵν' αὖ τὸ αὐτὸ εὐρωμεν ὃ παρ' ἡμῖν μὲν μίμημα ὄν ἀρετὴ ἐστίν, ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὄν οὐκ ἀρετὴ. (“Primeiro, então, devemos considerar as virtudes pelas quais dissemos assemelharmo-nos, para que descubramos esse algo mesmo que, sendo em nós imitação, é virtude, mas lá, sendo como que um arquétipo, não é virtude”)¹²².

A distinção feita entre o que é virtude aqui e arquétipo no mundo inteligível traz um aspecto importante do pensamento plotiniano. Para ele, os modelos de virtudes que estão no mundo inteligível não são as virtudes em si.¹²³ Por exemplo, partindo da teoria das formas, entendemos que a forma da grandeza não é grande, assim como a forma da brancura não é branca. Ou seja: a forma em si não tem necessariamente as características que o ente tem no mundo sensível. É como se disséssemos que a essência da virtude que está no mundo inteligível não é virtude, como se apresenta no mundo sensível.

Nossa assemelhação aos que estão no inteligível não se dá por elementos presentes aqui. Contudo, vale ressaltar, que a assemelhação a deus não é imitação, pois, como apresentamos, deus não possui as virtudes inferiores.

Porém, antes de falarmos dos dois tipos de assemelhação, devemos perceber que Plotino tenta mostrar que a semelhança entre níveis diferentes de ser – no caso, Intellecto e Alma, mundo inteligível e mundo sensível – só é possível pelo fato de que entre eles não há ruptura alguma, ou mesmo partições, apesar de recorrer a uma

¹²⁰ Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 115.

¹²¹ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 422.

¹²² Cf. *En.* I. 2 [19], 2,1-3.

¹²³ Cf. *En.* I. 2 [19], 2, 3.

analogia assimétrica.¹²⁴ Como entendemos isso? A partir do controle que existe entre as processões hipostáticas. Ou seja: um nível ontológico mantém seu controle específico sobre o nível a que deu origem.¹²⁵

Fica evidente, portanto, que Plotino procura dar uma resposta a sua pergunta inicial, buscando justamente mostrar que a assemelhação a deus por meio das virtudes se dá por meio de uma correspondência a deus, o qual não possui as virtudes.¹²⁶ A assemelhação passa por esse viés da posse das virtudes, mesmo que deus não possua as mesmas virtudes que nós (ele, somente as superiores; nós, ambas as virtudes).

Aqui, o verbo ὁμοιοῦσθαι (“assemelha-se”, “tornar-se semelhante”) é empregado por Plotino de modo completo e o será em todos os outros momentos de sua reflexão. Dissemos “sentido completo” porque Plotino não se limita a dizer sobre a assemelhação somente no sentido de “tornar-se semelhante a deus”, mas também no sentido de um que se assemelha ao outro.¹²⁷ Por isso, ele se questiona como se dá a assemelhação, partindo desse último sentido.

Plotino passa a discorrer sobre o que seria, necessariamente, a assemelhação, partindo de sua exegese dos escritos de Platão, como vimos anteriormente, em que podemos distinguir dois graus de virtudes. Consequentemente, ele acredita ter encontrado nos escritos platônicos dois tipos de assemelhação. Esta distinção é, antes de tudo, uma preocupação didática própria da parte de Plotino, a qual apresenta de forma explícita um princípio da inteligibilidade do neoplatonismo.¹²⁸

De acordo com ele, há dois tipos de assemelhação:

καὶ ἡ μὲν τις ταῦτὸν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅας ἐπίσης ὁμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὁμοίωται πρὸς ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὁμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταῦτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἶπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὁμοίωται.

¹²⁴ Referimo-nos aqui ao fato de que há diferenças ontológicas entre os níveis do mundo inteligível e o mundo sensível. Assim, podemos empregar a analogia, contudo ela é assimétrica pelo fato de que o que há no mundo inteligível pode ser encontrado por meio de “traços” no mundo sensível. Contudo, não podemos fazer a analogia contrária, ao tentarmos procurar “traços” do mundo sensível no mundo inteligível.

¹²⁵ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 421.

¹²⁶ Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 204. Encontramos na *República* 613 b o trecho sobre o qual Plotino faz sua exegese: “[...] pois os deuses não poderiam descuidar de quem quer que se esforce por tornar-se justo e chegue a ser, pela prática da virtude, tão semelhante à divindade quanto é possível ao homem”.

¹²⁷ Cf. nota de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 449.

¹²⁸ Cf. nota de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 450.

[...] uma reclama que haja algo idêntico nos semelhantes, que se assemelham todos igualmente a partir de uma mesma forma; por outro lado, no caso daqueles em que um se assemelha ao outro, mas este outro é primário, não convertível naquele nem a ele considerado semelhantes, nesse caso devemos conceber a assemelhação de outro modo, sem exigirmos uma forma idêntica, mas antes diferente, se de fato se assemelham de modo diferente.¹²⁹

Assim, uma assemelhação parte de uma mesma forma entre os semelhantes¹³⁰ e se relaciona com as virtudes políticas, e a outra é como que unilateral (em que aquele a quem se assemelha não é semelhante ao assemelhado)¹³¹

Podemos compreender os dois tipos de assemelhação de modo simples, mas objetivo. No primeiro tipo, duas realidades, denominadas A e B, derivam de um único e mesmo princípio, denominado M¹³². Todas as propriedades que existem em A também existem em B por causa da procedência de ambos do princípio M. Assim, a semelhança é recíproca entre as duas realidades. Já no segundo tipo de assemelhação, a realidade A deriva do modelo M. A realidade A é semelhante ao modelo M, por dele advir. Contudo, o modelo M não é semelhante à realidade A, assim como no caso de um filho que é semelhante ao pai, mas este não é semelhante, ontológica e necessariamente, àquele.¹³³ Dito de outra forma, o primeiro tipo é relativo ao caso de dois irmãos, que se assemelham entre si por causa dos genitores, enquanto o segundo é relativo ao caso de uma casa que é colocada em confronto com o projeto idealizado pela mente do arquiteto.¹³⁴

Podemos ainda dizer que a primeira forma é recíproca, quando as cópias de um mesmo modelo são semelhantes entre si por dele advirem, e a segunda é a não recíproca, quando a cópia se assemelha ao seu modelo, mas este não se assemelha a sua cópia. Os dois tipos de assemelhação podem ser compreendidos, também, a partir dos dois graus de assemelhação da alma a deus: um que se dá por meio das virtudes políticas, as quais fazem a alma semelhante à Medida que vem do mundo inteligível, justamente por elas serem medida e limite às afecções do corpo sobre a alma; outro é

¹²⁹ Cf. *En. I. 2* [19], 2,4-9.

¹³⁰ No texto grego, a expressão *ὁμοίωται* (“se assemelham todos igualmente”), que está no modo perfeito, é a expressão do resultado presente de uma ação passada. Faz-se importante essa expressão porque apresenta a assemelhação ao divino inscrita no tempo. Isso fica mais claro quando falamos do processo de purificação (o processo em curso e o estado da purificação). Cf. nota de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 450.

¹³¹ Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 95.

¹³² No caso da analogia para a explicação dos dois tipos de assemelhação, Pradeau apresenta que o modelo é o Intelecto. E é a ele, enquanto um arquétipo, que as almas que somos devem se assemelhar. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 125. Sendo o Intelecto o modelo, a Alma e as almas devem a ele buscar.

¹³³ Cf. notas de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 450.

¹³⁴ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 51.

aquele que se dá por meio das virtudes superiores, as quais tornam a alma semelhante a deus na pureza, pelo fato de essas virtudes serem purificações.¹³⁵

Esses dois tipos de assemelhação são a solução de como podemos nos assemelhar por meio das virtudes a deus que não possui virtudes. O primeiro tipo de assemelhação tem dimensão horizontal e física. Já o segundo tipo tem dimensão vertical e metafísica.¹³⁶ A primeira possui um elemento de identificação no ato de se tornar semelhantes, enquanto a segunda possui um elemento diverso. Por isso, a assemelhação a deus se dá por meio do segundo tipo.¹³⁷ Esse motivo é que faz com que Plotino dê certo privilégio para o segundo tipo de assemelhação, pois este permite manter a heterogeneidade da natureza daquele que é o Princípio e daquele que se assemelha ao Princípio.¹³⁸

Com relação à questão da medida e do limite, as quais são características da ação das virtudes políticas e que se apresentam no processo de assemelhação a deus, apresentaremos a seguir, conforme a argumentação de Plotino.

2.3.2 Virtudes Políticas, Medida e Limite

Plotino, a partir de seu interlocutor fictício, pergunta-se o que seria a virtude universal e a particular: τί ποτε οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἢ τε σύμπασα καὶ ἐκάστη; (“Que será, então, a virtude, tanto a universal quanto a particular?”)¹³⁹. Aqui podemos perceber que ele tenta fazer uma compreensão dos tipos de virtudes. E isso independe da qualidade de ambos os tipos (se são inferiores ou se são superiores), dado que são virtudes. Disso depende a pergunta sobre a posse das virtudes por parte de deus. Se ele possui as virtudes superiores, como afirmou anteriormente, é razoável que ele também possua as virtudes inferiores?

Para encontrar a resposta a tal questionamento, o qual se torna como que um dos carros-chefes da argumentação sobre as virtudes, Plotino propõe que elas sejam tratadas uma a uma, visto que o que for comum aos dois tipos aparecerá: σαφέστερος δὲ ὁ λόγος ἔσται ἐφ’ ἐκάστης· οὕτω γάρ καὶ ὁ τι κοινόν, καθ’ ὃ ἀρεταὶ πᾶσαι,

¹³⁵ Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 204.

¹³⁶ Cf. nota 7 de RADICE, R. In: PLOTINO, *Enneadi*. Milão: Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., 2002. p. 102.

¹³⁷ Cf. CATAPANO, G. *op. cit.*, p. 51.

¹³⁸ Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 124.

¹³⁹ Cf. *En. I. 2* [19], 2,10.

δηλον ῥαδίως ἔσται. (“Será mais clara nossa reflexão se tratarmos uma a uma: pois, assim, o que lhes é comum, segundo o qual todas são virtudes, será facilmente manifesto”).¹⁴⁰ Seguiremos seus passos ao tratar de cada uma delas em separado para ser mais clara nossa reflexão.

Plotino apresenta que as chamadas virtudes políticas são instrumentos em vista de levar ao processo de purificação¹⁴¹:

αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ὅς ἄνω που εἶπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὄρζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὠρισθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀοριστων ἔξω εἶναι καὶ τὸ μεμετρημένον καὶ αὐτὰ ὀρισθεῖσαι, ἧ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ, ὁμοίονται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου.

[...] as virtudes cívicas nos ordenam realmente e nos tornam melhores, porque delimitam e metrificam¹⁴² os desejos e, em geral, metrificam as afecções e eliminam as falsas opiniões através daquilo que é absolutamente melhor e pelo qual as virtudes são delimitadas e são exteriores ao sem-metro e ao sem-limites, por estarem de acordo com o que está metrificando.¹⁴³

Por isso, ele compreende que as virtudes têm certo valor e, ao mesmo tempo, colocam limite e medida aos desejos, liberando-nos da paixão e da falsa opinião.¹⁴⁴

As virtudes políticas não teriam como missão nos fazer desapegar do corpo, mas sim em fazer com que este composto que somos tenha ordem e retidão, levando nossa alma a manter o controle sobre as diversas afecções provindas do corpo, que é partícipe da Matéria, a fim de que os ditames da razão prevaleçam e possamos ascender

¹⁴⁰ Cf. *En.* I, 2 [19], 2, 10-11.

¹⁴¹ Cf. GERSON, L. P., *op. cit.*, p. 200.

¹⁴² Cf. *En.* I, 2 [19], 2, 14-15. Quando tomamos as traduções deste trecho do Tratado 19, temos alguns dados a serem analisá-los. Na tradução de Igal, vemos ser empregada a expressão “les imponen medida” e “porque imponen medida” (“lhes impõem medida” e “porque impõem medida”). Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 210. Na tradução de Flamand, a expressão empregada é “imposent limite e mesure” (“impõem limite e medida”). Cf. FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 434. Na tradução de Radice, vemos ser empregada a expressão “impongono un limite e una misura” (“impõem um limite e uma medida”). Cf. RADICE, R., *op. cit.*, p. 103. Por que nos detemos sobre as traduções do verbo μετρεῖν? Porque na tradução para o português, Baracat Júnior optou por traduzi-lo metaforicamente por “metrificar”, fazendo uma analogia com o ato de “pôr em verso”, do arranjo de palavras dentro de uma poesia, pois da mesma forma a virtude coloca os desejos e as paixões sob determinado metro e ritmo, a fim de que haja harmonia, como no caso dos versos de uma poesia. Esse posicionamento de Baracat Júnior faz sentido quando observamos que a alma, sob o influxo das afecções corporais (desejos e paixões) torna-se como que desarmonizada com seu eu verdadeiro. Assim, as virtudes políticas como que reordenam a Alma em vista de sua assemelhação a deus. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 254.

¹⁴³ *En.* I, 2 [19], 2, 12-16.

¹⁴⁴ Cf. RADICE, R., *op. cit.*, p. 96.

ao mundo inteligível.¹⁴⁵ As virtudes políticas têm sua ação limitada à moderação das paixões. Elas apenas controlariam ou permitiriam o domínio de si.¹⁴⁶

Cabe retomar aqui o conteúdo das linhas 16-19:

καὶ τῷ ὀρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι καὶ τὸ μεμετρημένον καὶ αὐταὶ ὀρισθεῖσαι, ἢ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ, ὁμοίωνται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ὀρίστου.

[...] e pelo qual as virtudes são delimitadas e são exteriores ao sem-metro e ao sem-limite, por estarem de acordo com o que está metrificado; e, porque elas mesmas foram delimitadas, exatamente enquanto metro da alma na matéria, se assemelham ao metro de lá e possuem um vestígio do melhor de lá.¹⁴⁷

Quais elementos podemos extrair desse trecho do texto plotiniano? Primeiro, as virtudes possuem delimitação. Segundo, elas não são intrínsecas à Matéria e ao corpo. Terceiro, a harmonia da Alma reflete-se na harmonia das virtudes presentes na alma. Quarto, as virtudes daqui se assemelham à medida que há no mundo inteligível.

A partir desses pontos, podemos compreender que as virtudes políticas presentes em nós, enquanto somos almas particulares, tem delimitação e metrificação. Pois se assim não fosse, elas não poderiam ser meios de a alma alcançar a delimitação e a metrificação dos desejos e das afecções. Ou seja, enquanto “instrumentos” da alma, as virtudes políticas têm também que ser metrificadas e delimitadas para poder fazer o mesmo com aquilo que provém da união dela com o corpo. As virtudes políticas só podem dar medida e limitação à alma se elas também foram delimitadas.

Daí procede que as virtudes políticas não são pertinentes à Matéria e, conseqüentemente, ao corpo. Elas podem até nos ajudar, enquanto estamos “aqui”, na delimitação dos elementos provenientes da Matéria e do corpo, sendo estes seu campo de atuação. Contudo, isso não implica que elas sejam pertencentes a eles.

Por que podemos afirmar isso? O próprio Plotino nos dá a resposta ao dizer que elas estão de acordo com o que está metrificado.¹⁴⁸ Ou seja, há harmonia na Alma, pois esta possui metro e limite. Sendo as almas particulares provenientes e partícipes da Alma, e possuindo elas as virtudes políticas que foram delimitadas de acordo com o que está no mundo inteligível, podemos concluir, a partir daí, que elas não pertencem ao sem-metro e ao sem-limite.

¹⁴⁵ Cf. n. 75 da introdução de IGAL a sua tradução das *Enéadas*. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p 95.

¹⁴⁶ Cf. GERSON, L. P., *op. cit.*, p. 200.

¹⁴⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 2, 16-19.

¹⁴⁸ Cf. *En.* I, 2 [19], 2, 17-18.

Como as virtudes políticas estão presentes nas almas particulares por conta do processo de assemelhação destas com o deus presente no mundo inteligível, logo elas se assemelham àquilo que está presente em deus e possuem elementos vestigiais do que podemos dizer que seja o melhor que há no mundo inteligível (a medida e o limite).

2.3.3 Participação da Forma e Assemelhação ao Princípio Sem Forma

Depois de concluir que as virtudes políticas, portanto, assemelham-se à medida que há no mundo inteligível e guardam em si traços da medida que há lá, Plotino fala que o corpo não tem medida e harmonia por participar da Matéria e não pode se assemelhar a deus: τὸ μὲν γὰρ πάντη ἄμετρον ὕλη ὄν πάντη ἀνωμοίωται καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἶδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται ἀνειδέω ἐκείνω ὄντι. (“Porque o totalmente sem metro, sendo matéria, é totalmente dessemelhante; entretanto, no quanto participa da forma, tanto se assemelha àquele que é informe”).¹⁴⁹ Mas a alma, que dele participa, consegue se assemelhar à Alma, ao Intelecto e, por conseguinte, ao Uno. A alma, para isso, é despojada de sua própria forma. Compreendemos isso, pois, sendo a alma originada na Alma, ela consegue participar mais da medida do mundo inteligível. Nós, ao olharmos para a Alma, podemos nos iludir e achar que ela expresse tudo o que deus é: μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει ψυχῇ δὲ ἐγγυτέρω σώματος καὶ συγγενέστερον ταύτῃ καὶ πλεον μεταλαμβάνει, ὥστε καὶ ἑξαπατᾶν θεὸς φαντασθεΐας, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ἦ. (“Contudo, os seres próximos participam mais; a alma é mais próxima e mais congênita que o corpo: por isso participa mais, a ponto de até mesmo nos iludir, aparecendo-nos como deus, como se a totalidade de deus fosse essa”).¹⁵⁰

Os que possuem as virtudes políticas, conclui Plotino, assemelham-se a deus por meio da metrificacão das afecções e a eliminacão das falsas opiniões: οὕτω μὲν οὐ οὔτοι ὁμοιοῦνται. (“É assim, portanto, que esses se assemelham”).¹⁵¹

¹⁴⁹ Cf. *En.* I, 2 [19], 2, 19-21.

¹⁵⁰ Cf. *En.* I, 2 [19], 2, 21-24. Apesar de a Alma não expressar tudo o que deus é, visto que o Intelecto também pode, como vimos citar alguns comentadores, ser identificado com deus, ela é o mais próximo que temos da imagem do divino. E, por isso, podemos afirmar que a Alma é o deus, como já vimos, a que Plotino se refere em todo o tratado.

¹⁵¹ Cf. *En.* I, 2 [19], 2, 24.

2.4 AS VIRTUDES PURIFICADORAS¹⁵²

Por meio da exposição do que são as virtudes purificadoras, Plotino nos leva a ver como se dá o processo de assemelhação a deus. Só podemos falar de virtudes purificadoras quando pressupomos que a alma está purificada, livre da equiafetação da Matéria e da corporeidade, e pode se tornar semelhante a deus.¹⁵³ Aqui nos encontramos no cerne da argumentação plotiniana acerca da purificação por meio das virtudes.

2.4.1 Assemelhação por Meio das Virtudes Purificadoras

Plotino inicia sua argumentação a partir de um apontamento de Platão presente no *Teeteto*, onde este afirma que a assemelhação é a partir da fuga das coisas daqui. Como as virtudes políticas só podem se dar enquanto estivermos aqui, não podemos falar que as virtudes políticas são as que garantem a assemelhação. “Assim como o destino não é o mesmo que o caminho que a ele conduz, a posse das virtudes não é o mesmo que ter alcançando deus”.¹⁵⁴ Por isso, a assemelhação é proveniente das virtudes superiores. Quando ele assim apresenta, deixa mais evidente qual é a essência das virtudes políticas, as virtudes superiores em sua essência:

Ἀλλ' ἐπεὶ τὴν ὁμοίωσιν ἄλλην ὑποφαίνει ὡς τῆς μείζονος ἀρετῆς οὖσαν, περὶ ἐκείνης λεκτέον ἐν ᾧ καὶ σαφέστερον ἔσται μᾶλλον καὶ τῆς πολιτικῆς ἡ οὐσία, καὶ ἥτις ἡ μείζων κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλως ὅτι ἔστι παρὰ τὴν πολιτικὴν ἑτέρα.

Entretanto, como ele insinua que a outra assemelhação é da virtude superior, sobre ela devemos falar: com isso será muito mais evidente a essência da cívica, qual é a superior em sua essência e que, em geral, há outra virtude além da cívica.¹⁵⁵

¹⁵² Para tratar especificamente do tema das virtudes purificadoras, o capítulo 3 está organizado da seguinte forma: 1-10 – a assemelhação a deus por meio das virtudes purificadoras; 10-14 – a equiafetação da alma e a purificação; 15-19 – as quatro virtudes purificadoras; 19-22 – a disposição da alma impassível e a assemelhação ao divino; 23-30 – linguagem articulada, linguagem interior da alma e linguagem anterior; 31 – a virtude como pertença da Alma e não do Intelecto e do Uno.

¹⁵³ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 56.

¹⁵⁴ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 254.

¹⁵⁵ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 1-4.

Além disso, o trecho em questão da obra platônica ilumina a compreensão da essência das virtudes superiores também e da existência de virtudes além das virtudes políticas.¹⁵⁶

Como vimos anteriormente, as virtudes políticas não pertencem a deus. Plotino, seguindo a linha reflexiva de Platão presente no *Fédon*, denomina as virtudes superiores de *ἀι ἄρεται καθάρσεις* ou virtudes purificadoras.¹⁵⁷ São assim chamadas “[...] porque implicam na separação da alma do corpo; uma separação não local, física (a morte), mas sim moral, que consiste não em se prender às preocupações do corpo mais do que o necessário”.¹⁵⁸

É a partir daí que conseguimos compreender a “fuga daqui” como assemelhação a deus, pois as virtudes políticas não nos permitem fugir do mundo, mas colaboram com um modo virtuoso de agir e estar no mundo, tanto que Platão, ao dizer que a assemelhação é a fuga dos males da região do mundo sensível, não chama somente as virtudes políticas de virtudes, mas apresenta que todas elas são purificação, como apresentamos em outro trecho deste texto.

Mas Platão deixa exposto que há dois tipos de virtudes e que a assemelhação não se dá por meio das virtudes políticas:

λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι, καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν πολιτείᾳ οὐ τὸ ἀπλῶς διδούς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικὰς γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἀπάσας δῆλός τε ἐστὶ διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθεὶς.

Ao dizer Platão que a assemelhação a deus é fuga das coisas daqui e não chamar apenas virtudes àquelas que existem na civilidade, mas acrescentar-lhes “cívicas”, e ao dizer ainda alhures que todas elas são purificações, fica claro que ele afirma que existem dois tipos de virtudes e que afirma que a assemelhação não se dá através da virtude cívica.¹⁵⁹

¹⁵⁶ “A virtude [política] é uma qualidade deste mundo inferior, não do mundo superior. Sem a virtude, nós nunca seremos capazes de nos elevar espiritualmente, mas quando deixamos a materialidade, a virtude [política] é deixada para trás”. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 254.

¹⁵⁷ Cf. PLATÃO. *Fédon* 69b. Igal, em sua introdução à tradução espanhola das *Enéadas*, apresenta que o segundo grau de virtudes vem precedido por um processo drástico de purificação, o qual permite a separação da alma do corpo, principalmente no que tange às opiniões e as afecções próprias do composto. Para Igal, o processo de purificação começado por meio das virtudes purificadoras é negativo ao remover tudo aquilo que é alheio à alma. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 96.

¹⁵⁸ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 55. Hines diz que a alma, depois de purificada de sua inclinação em direção à Matéria, tem sua batalha encerrada e pode, enfim, descansar em paz. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 257.

¹⁵⁹ Cf. *En. I*, 2 [19], 3, 4-8.

Uma pergunta feita pelo interlocutor fictício de Plotino se faz importante para nós, pois é a partir dela que alcançamos a compreensão das virtudes purificadoras: πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καταρθέντες μάλιστα ὁμοιοῦμεθα; (“Como, então, dizemos que essas virtudes são purificações e como nos assemelhamos sobretudo quando purificados?”)¹⁶⁰ Partindo dela, podemos compreender o que sejam as virtudes purificadoras.

2.4.2 Equiafetação e Purificação

A pergunta do interlocutor de Plotino nos leva a outro questionamento: purificação tem a ver com assemelhação? Ou seja: ao falarmos de uma, necessariamente temos que falar da outra? Elas se implicam mutuamente?

Primeiramente, temos que esclarecer o que seria purificação para Plotino. Segundo De Corte, ela seria a separação da alma com relação ao corpo, durante o que a alma se isola de todas as coisas sensíveis. Ela não é uma cisão psíquica, o que se dá com a morte, mas uma retirada de tudo aquilo que não pertença à essência da alma.¹⁶¹ Ou ela seria uma extração/subtração daqueles elementos que jamais conseguiriam penetrar a alma em seu âmago, mas que lhe é estrangeiro e desconhecido.¹⁶²

Quando falamos de purificação, temos que admitir que há elementos impuros que precisam ser extirpados.¹⁶³ Por isso Plotino se pergunta em que medida as virtudes são purificação e como, caso levem de fato à purificação, o ser humano pode se tornar semelhante a deus.

Nós só conseguiremos compreender como as virtudes purificadoras levam à assemelhação a deus a partir da henologia de Plotino. A alma humana é partícipe da Alma, a terceira hipóstase, como já vimos asseverando ao longo de nossa reflexão. Dado que a Alma possui as virtudes superiores por ser perfeita, a alma particular tende a possuir tais virtudes. Como diz Plotino, ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα. (“[...] a virtude é coisa da alma: não há virtude do intelecto nem do que

¹⁶⁰ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 9-10.

¹⁶¹ Cf. DE CORTE, M., *op. cit.*, p. 182.

¹⁶² Cf. DE CORTE, M., *op. cit.*, p. 215.

¹⁶³ Hines diz que as afecções do corpo, quando dizem respeito ao que é próprio dos sentidos – a luz, por exemplo, estimulando a visão, – não afetam a alma, impedindo-a de ascender ao seu Princípio. Mas as afecções derivadas das marcas das sensações físicas que permanecem nela depois de as sensações físicas terem acabado é que levam ao processo de tornar a alma impura. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 252.

está além”).¹⁶⁴ Por isso, ela consegue ordenar e governar a realidade sensível sem ser afetada por ele.

A alma só se torna impura por causa do contato com o/da submissão ao corpo.¹⁶⁵ Esta seria uma situação negativa, em que a alma, mesmo sendo proveniente da realidade inteligível e mantendo-se a ela ligada por causa de sua participação da Alma, submete-se à corporeidade, indo, como aponta O’meara, em direção à degradação de sua verdadeira vida, distanciando-se dela.¹⁶⁶ A situação positiva se daria no desligamento dela com a realidade corporal.

A alma se torna má, como afirma Plotino, quando se torna equiafetável pelo corpo e se mistura tanto com ele que não consegue mais distinguir o que é dela e o que é do corpo, vivendo a vida do corpo e não a sua vida inteligível. Ela seria boa e possuidora da virtude se não coopinasse com o corpo: ἡ ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἔστιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθῆς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μῆτε συνδοξάσοι. (“É porque, como a alma é má quando se confunde com o corpo e se torna equiafetável e coopina com ele em tudo, ela seria boa e possuidora de virtude se não coopinasse”).¹⁶⁷ Quando a alma, então, vê-se livre do apego da realidade sensível e passa a viver a sua vida e não a do corpo, ela começa a agir por si mesma e, a partir daí, aquelas virtudes que colaboraram no processo de colocar limite às afecções do corpo passam agora a ser consideradas purificadoras.

Podemos compreender o processo de purificação a partir de dois aspectos que se tornam como que indissociáveis.¹⁶⁸ O primeiro, que é negativo, consiste no desapego com relação às realidades sensíveis (ἀφάρεσις), porque lhe é necessário se afastar da multiplicidade inerente ao mundo sensível, principalmente no que tange àquilo que vimos denominando *afecções corporais*. O segundo é positivo, visto que a alma se volta para sua origem, a Alma, e esta se volta para o Intelecto (ἐπιστρεφειν), justamente por reconhecer nele a sua origem e o princípio de sua identidade.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 28-29.

¹⁶⁵ Hines aponta o que, contrariamente, deve acontecer na realidade: “A vida dos filósofos místicos não está centrada em torno das necessidades e desejos corporais. Em vez disso, ele ou ela [o filósofo ou a filósofa] reconhece que o corpo com o qual uma alma encarnada está atualmente envolvida deve ser o servo da alma, e não o mestre”. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 256.

¹⁶⁶ Cf. O’MEARA, D. J., *op. cit.*, p. 104.

¹⁶⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 10-13.

¹⁶⁸ De acordo com Trouillard, a purificação visaria o triunfo daquilo que é o melhor em nós. Cf. TROUILLARD, J., *op. cit.*, p. 169.

¹⁶⁹ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 423.

2.4.3 As Virtudes Purificadoras

São as virtudes purificadoras que nos permitem nos desapegar do mundo sensível em direção ao inteligível, fazendo-nos semelhantes a deus.¹⁷⁰ Como apresenta Hadot, elas correspondem a uma transformação total da vida interior, dando um novo sentido ao esforço moral, que deixa de ser uma luta e se transforma em um voo vitorioso.¹⁷¹ É por meio do exercício delas, depois que alcançamos nossa unidade interna por meio do controle das afecções promovido pelas virtudes políticas, que nos tornamos divinizados, pois elas estão em deus.¹⁷² Ou como afirma O’meara, por meio da purificação concedida pelas virtudes purificadoras, nós nos descobrimos como uma realidade que independe do corpo, ou seja, como alma, que dá beleza e bondade à realidade corporal.¹⁷³

As mesmas quatro virtudes que colaboraram no controle das afecções do corpo, podemos encontrá-las agora com um sentido total e profundamente transformado.¹⁷⁴ Desse modo, as virtudes purificadoras não são virtudes novas que a alma adquire. Ou seja, Plotino não quis multiplicar as espécies de virtudes, criando uma nova classe e nomeando-as de modo diverso das virtudes políticas, e sim quis manter as mesmas virtudes a fim de distinguir os níveis ou graus de intensidade da volta ao Princípio.¹⁷⁵

Assim, de acordo com o texto de Plotino, quando passamos a pensar por nós mesmos, não coadunando com as opiniões que surgem por causa da união com o corpo, possuímos a virtude da sabedoria. Ao vencermos as paixões e desejos próprios da realidade corporal, possuímos a virtude da temperança. Vencendo as paixões, enfrentamos o domínio da realidade corporal e passamos a não temer nos separar dela, o que nos leva à posse da virtude da coragem.¹⁷⁶ Por fim, quando a razão passa a predominar, possuímos a virtude da justiça: ἀλλὰ μόνη ενεργοῖ – ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε

¹⁷⁰ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 56.

¹⁷¹ Cf. HADOT, P., *op. cit.*, p. 120.

¹⁷² Cf. O’BRIEN, E., *op. cit.*, p. 110.

¹⁷³ Cf. O’MEARA, D. J., *op. cit.*, p. 103.

¹⁷⁴ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 55.

¹⁷⁵ Cf. PRADEAU, J.-P., *op. cit.*, p. 118.

¹⁷⁶ De acordo com Hines, as pessoas covardes nunca serão capazes de retornar ao Princípio, visto que esse retorno tem que passar, inevitavelmente, pela morte, que elas temem, pois estão tão ligadas ao corpo e sob a influência de suas afecções que não conseguem se ver existindo sem ele. Já os corajosos não: eles não temem se separar do corpo, pois sabem que isso é inevitável e fazem todo o esforço possível de “morrer” antes mesmo de sua morte. Por isso, ele aponta que “É depois da morte que se dá um maior progresso da alma, pois estará em posição mais elevada. Contudo, o suicídio não pode ser tomado como uma escolha sábia, dado que o ato de suicídio tira a oportunidade de a alma se purificar ainda mais”. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 278.

καὶ φρονεῖν – μήτε ὀμοπαθῆς εἶη – ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν – μήτε φοβοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνουσι – δικαιοσύνη δ' ἄν εἴν τοῦτο. (“[...] mas atuasse sozinha – isto é, precisamente, entender e ser sábio –, e não fosse equiafetável – isto é, precisamente, ser temperante –, e não temesse afastar-se do corpo – isto é, precisamente, ser corajoso –, e a razão e o intelecto comandassem e as demais partes não se opusessem- e isto seria a justiça”).¹⁷⁷

As virtudes purificadoras podem ser encaradas sob dois níveis. O primeiro nível é aquele que permite a libertação completa das afecções corporais sobre a alma. O outro nível é aquele que se dá depois da morte física¹⁷⁸ e da libertação das afecções corporais; é o nível da conversão para o Intelecto e da contemplação do Intelecto, no qual estão os modelos das virtudes.¹⁷⁹

2.4.4 Disposição, Assemelhação e a Analogia da Linguagem

Depois de falar sobre as quatro virtudes purificadoras, Plotino apresenta que a alma tem uma disposição por meio da qual ela entende (νοεῖ) e também é impassível (ἀπαθής).¹⁸⁰

Como podemos entender essas afirmações plotinianas? A alma estaria disposta a entender a realidade sensível diferente de deus, pois ele não está disposto, no sentido de que a disposição requer mudar algo em si. Por isso a disposição é coisa da alma.

Plotino diz que poderíamos afirmar que a disposição da alma pode ser tomada como a assemelhação a deus, dado que deus é puro. Podemos entender essa afirmação a partir da equiafetação da alma, quando Plotino deixa claro que a alma se torna má quando se “mistura” com o corpo. Esse “tornar-se má” leva a impurezas, as quais afastam a alma de sua origem. Assim, à medida que acontece a purificação por meio das quatro virtudes purificadoras, a alma consegue se separar muito mais profundamente da realidade sensível e se torna pura, assemelhando-se a quem é puro (deus). Imitando deus, a alma passa a possuir sabedoria: καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη, ὡς τὸ μιμούμενον ἔχει φρόνησιν. (“Esse tipo de disposição da alma, pela

¹⁷⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 13-17.

¹⁷⁸ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 278.

¹⁷⁹ Macróbio, em I,8 de seus *Commentarii in somnium Scipionis*, diz-nos que as virtudes purificadoras vêm até nós para que possamos compreender deus, permitindo-nos, livres das preocupações próprias do corpo, meditarmos sobre as coisas do alto.

¹⁸⁰ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 17.

qual ela entende e é assim impassível, se dissessemos que ela é a assemelhação a deus, não erraríamos: pois o divino também é puro e sua atividade é de tal tipo que quem a imita possui sabedoria”).¹⁸¹

O contrário, porém, não acontece, ou seja, a Alma do mundo não imita a alma, pois não está disposta a isso, dado que o estar disposto é próprio da alma particular: τί οὐ οὐ κακῆν οὕτω διάκειται; ἢ οὐδὲ διάκειται, ψυχῆς δὲ ἡ διάθεσις. (“Então, por que não está também o divino assim disposto? Não, ele não está em nenhuma disposição: a disposição é própria da alma”).¹⁸² Esta entende de outra forma, diversa da Alma: νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως τῶν δὲ ἐκεῖ τὸ μὲν ἑτέρως, τὸ δὲ οὐδεὶς ὅλως. πάλιν οὐ τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἑτέρως. (“Ademais, a alma entende de outro modo; mas, dos de lá, um diferentemente, outro não em absoluto. Mas, então, o entender é um homônimo? Não! Há um entender primário e outro que dele é derivado e distinto”).¹⁸³ Aqui Plotino apresenta que há dois tipos de inteligência: um primário, que está ligado à atividade divina da Alma, e outro derivado e distinto, ligado à atividade da alma particular. Estes dois tipos de inteligência se dão mediante as hipóstatas, em que a Alma conhece por meio do discurso e de modo mediato aquilo que lhe é alheio (heterointeligência), enquanto o Intelecto tem conhecimento pleno de si por meio de uma intuição sem mediações (autointeligência) e o Uno está para além de qualquer inteligência (suprainteligência).¹⁸⁴

É quando ele emprega a analogia da palavra, partindo do conceito de participação platônico, da mesma forma como empregara as analogias do fogo e da casa:

ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφοπῶ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.

Pois, como a palavra na fala é imitação da palavra na alma, assim também o que está na alma é imitação de um outro. Portanto, do mesmo modo como a palavra proferida é fragmentada em comparação à que está na alma, assim também o é a palavra na alma, que é uma intérprete daquele, em comparação ao anterior a ele.¹⁸⁵

¹⁸¹ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 17-18.

¹⁸² Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 20-21.

¹⁸³ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 21-24.

¹⁸⁴ Cf. nota 22 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 256. Conferir também o n. 11 de Igal a sua tradução das *Enéadas*. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 212.

¹⁸⁵ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 24-28.

Ou seja, o primeiro tipo de entender é semelhante à palavra na fala, que é imitação da palavra na alma. E a palavra na alma é imitação e intérprete da palavra que é anterior a ela e que está na Alma. O segundo tipo, derivado e distinto, é semelhante à palavra proferida, que é fragmentada e totalmente diferente daquela que está na alma. Da mesma forma, a virtude é coisa da Alma, não havendo virtude no Intelecto nem no Uno.¹⁸⁶

Contudo, a purificação pelas virtudes conforme apontada por Plotino, não é propriamente a assemelhação com o divino, pois esta acontece em um momento posterior de todo o processo, pois a alma é equiafetável pelo corpo. Se isto não acontecesse, ela alcançaria mais plenamente as virtudes superiores.¹⁸⁷

Somente a partir do momento em que alcançamos as virtudes purificadoras é que é possível falarmos efetivamente de uma separação entre alma e corpo, de tal modo que a alma não mais compartilhe opiniões e paixões com o corpo, procurando evitar todo e qualquer tipo de falta, sejam elas deliberadas ou indeliberadas.

Vale dizer que este processo de purificação, sobre cujos efeitos falaremos na próxima seção, é obra das virtudes purificadoras. Contudo, elas não são as chamadas virtudes superiores propriamente ditas, visto que são o processo de purificação e o estado de purificação em curso. Tanto um quanto o outro são negativos, isto é, removem da alma aquilo que a impede de ascender ao mundo inteligível.¹⁸⁸

2.5 O EFEITO DA PURIFICAÇÃO¹⁸⁹

Plotino dá continuidade a seu discurso e nos apresenta como as virtudes purificadoras não consistem no processo de purificação, mas no seu resultado.

Devemos levar em consideração que a purificação aqui não pode ser entendida como somente o domínio das paixões e das afecções do corpo sobre a alma, mas sim

¹⁸⁶ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 28-29. Igal nos diz que essa distinção entre a palavra proferida e a interna é algo característico dos estoicos. Cf. nota 13 de IGAL, J., *op. cit.*, p. 213. Contudo, Platão também emprega tal analogia. Cf. PLATÃO, *Teeteto* 206 d.

¹⁸⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 3, 15-18.

¹⁸⁸ Conferir o n. 76 da introdução de Igal a sua tradução das *Enéadas* ou mesmo sua sinopse ao Tratado 19. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p 95-96; 204.

¹⁸⁹ É a partir da estrutura do capítulo 4 que compreendemos, mais aprofundadamente, o que seria a purificação: 1-7 – estado de pureza e processo de purificação; 7-11 – o que resta depois da purificação; 12-17 – a união da alma ao bem; 18-25 – contemplação e iluminação; 25-29 – marcas do Intelecto na alma.

como uma desvinculação afetiva da alma (tanto a superior quanto a inferior) de tudo aquilo que seja do corpo, a fim de se evitar qualquer tipo de erro.

2.5.1 Estado de Pureza e Processo de Purificação

Plotino dá prosseguimento a sua argumentação, propondo a investigação a respeito da purificação e da virtude, se a purificação se identifica com a virtude¹⁹⁰, se ela vem antes da virtude ou se a virtude é justamente o processo de purificação ou o tornar-se puro: Ζητητέον δέ, εἰ ἡ κάθαρσις ταύτων τῆ τοιαύτη ἀρετῆ, ἢ προηγείται μὲν ἡ κάθαρσις, ἔπεται δὲ ἡ ἀρετῆ, καὶ πότερον ἐν τῷ καθαίρεσθαι ἡ ἀρετῆ ἢ ἐν τῷ καθαίρεσθαι. (“Mas devemos investigar se a purificação é idêntica a esse tipo de virtude, ou se a purificação precede e a virtude segue, e se a virtude está em purificar-se ou em estar purificado”).¹⁹¹

Com essa indagação, ele leva à reflexão de que se a virtude fosse ela mesma a purificação, então ela consistiria, sem dúvida alguma, no ato de purificar-se. De outra forma, se a virtude é uma consequência da purificação, então ela adviria logo após o processo de purificação.

A purificação, ao eliminar o mal ou aquilo que advém do contato com a realidade sensível e ao permitir à alma unir-se com o inteligível, “[...] constitui-se, sobretudo, na condição negativa da posse do bem da parte da alma (que seria a felicidade)”¹⁹², a qual se dá somente depois da assemelhação, dado que a purificação é condição imprescindível para a assemelhação.¹⁹³ Contudo, como aponta Chiaradonna, “A purificação não constitui [...] uma classe autônoma e a ser vista, por sua própria virtude, separada da contemplação, mas é somente o grau preparatório da parte teórica”.¹⁹⁴

Essa união da alma particular com o inteligível só pode se dar por meio da purificação, que é vista ao mesmo tempo como separação (entre a alma e a realidade

¹⁹⁰ Catapano, para além da resposta dada por Plotino, diz que “A virtude se encontra assim inserida no longo e exaustivo processo da κάθαρσις individual, um conceito sobre o qual Plotino insiste profundamente, dando-lhe importância decisiva em sua teoria ética”. Ou seja, segundo a opinião de Catapano, a virtude coincidiria com o processo de purificação. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 49.

¹⁹¹ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 1-3.

¹⁹² Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 56.

¹⁹³ Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 122.

¹⁹⁴ Cf. CHIARADONNA, R., *op. cit.*, p. 164.

sensível) e unificação (entre a alma e a realidade inteligível) ¹⁹⁵, sendo que, para atingir esta última, a alma precisa exercer única e exclusivamente sua função intelectual.¹⁹⁶

2.5.2 O Estado Pós-Purificatório e a União da Alma Particular com o Bem

Para a compreensão da ação das virtudes purificadoras sobre o ser humano é necessário ver que a alma, em um estágio anterior, já obteve domínio sobre as afecções do corpo sobre ela. Com o domínio sobre as paixões, desejos, medos e sobre tudo aquilo que é corporal, a alma agora pode ascender à realidade inteligível, mesmo estando ligada ainda ao corpo, e eleva o nível das qualidades de todo o composto, tomando posse deste. O corpo como que passa a se submeter à alma sem resistência, posto que ela já o dominou por meio das virtudes políticas.

Segundo Plotino, a virtude em purificar-se é mais imperfeita que a em estar purificado, pois o estar purificado é já como que uma perfeição: ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι ἢ ἐν τῷ καθαίρεσθαι τὸ γὰρ κεκαθάρθαι οἷον τέλος ἤδη. (“A virtude em purificar-se é mais imperfeita que a em estar purificado: pois o estar purificado é já como que uma perfeição”).¹⁹⁷ Contudo, o estar purificado é uma expulsão de tudo o que lhe é alheio, ao passo que o bem é diferente disso: ἢ, εἰ πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθόν ἦν, ἡ κάθαρσις ἀρκεῖ ἀλλ’ ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἡ κάθαρσις. (“Ora, se algo era bom antes da impurificação, a purificação lhe basta; certo, a purificação bastará, mas o bem será aquilo que remanesce, não a purificação”).¹⁹⁸ Ou seja, se algo antes de se tornar impuro era bom, a purificação lhe devolverá seu estado anterior. A purificação passa e o que resta é o bem. Porém, Plotino se propõe a examinar se é o bem mesmo que resta depois do processo de purificação.

Entre estes dois aspectos – virtude e purificação, – Plotino argumenta que a virtude procedente do processo de purificação é mais imperfeita que aquela que se encontra no estado de pureza, pois este é uma perfeição em si. Mas o resultado da purificação, que é o estar purificado, possui como característica a expulsão de tudo

¹⁹⁵ Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 119.

¹⁹⁶ Pradeau também diz que o objetivo específico da purificação não é só libertar a alma das paixões e afecções corporais, mas favorecer o exercício da função própria da alma, que é a função racional. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 120.

¹⁹⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 3-4.

¹⁹⁸ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 6-7.

aquilo que não pertence à alma. Contudo, Plotino afirma que ser bom ou estar no bem não é o mesmo que expulsão de algo que não pertence à alma: ἀλλὰ τὸ κεκαθάρθαι ἀφάιρεσις ἀλλοτρίου παντός, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερον αὐτοῦ. (“Porém, o estar purificado é uma expulsão de tudo o que é alheio, ao passo que o bem é diferente disso”).¹⁹⁹

Para fazer o exame sobre virtude e purificação, Plotino, por meio de seu interlocutor fictício, propõe a pergunta se a alma possui a forma de bem: ἄρ' οὖν ἀγαθοειδῆς²⁰⁰ λεκτέον; (“Então, devemos chamá-la boniforme?”).²⁰¹ Contudo, a alma não é capaz de permanecer na forma do bem, pois ela “nasceu” tanto para o mundo inteligível quanto o mundo sensível. Por isso, o bem da alma é estar com a Alma do mundo e com o Intelecto. Se ela se deixar levar pelo corpo, isso se lhe torna um mal.²⁰²

Assim, cada uma das chamadas virtudes colabora no processo de purificação, visto que a alma, sendo boa, confunde-se com a realidade corporal e se deixa afetar por ele. A partir do momento que se torna pura, ela, necessariamente, procura estar com quem lhe é semelhante. E estará com ela somente quando se converter, como veremos a seguir.

2.5.3 Conversão, Iluminação e Marcas do Inteligível

Ora, Plotino dá continuidade, analisando agora os conceitos de contemplação e iluminação que são subsequentes ao processo de conversão que, por sua vez, é consequência do processo de purificação.

A alma se torna convertida depois da purificação: ἢ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπέστραπται.²⁰³ Desse modo, quando a alma se purifica, ela se converte e, estando convertida, a alma buscará estar com o que Plotino chama de “congênito”: δεῖ οὖν

¹⁹⁹ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 4-5.

²⁰⁰ A expressão em grego, ἀγαθοειδῆς, podemos-la encontrar na *República* 509a3: “[...] como, no mundo visível, é certo pensar que a luz e a vista são semelhantes ao sol, mas errado acreditar que sejam o sol, do mesmo modo, no mundo inteligível, é justo pensar que a ciência e a verdade são, ambas semelhantes ao bem, mas falso acreditar que uma ou outra seja o bem; a natureza do bem há de ser considerada muito mais preciosa”. Cf. PLATÃO. *República* 509 a3.

²⁰¹ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 10.

²⁰² Pradeau, sobre este aspecto da boniformidade da alma, diz que “A alma é [...] despossuída de tudo aquilo que nela não é o ato de acordo com seu princípio [a partir do processo de purificação], e ela se une ao Intelecto para tornar-se como ele ἀγαθοειδῆς, para ter a Forma do Bem”. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 122-123.

²⁰³ Catapano, divergentemente, diz que “A conversão coincide com a purificação, porque só se purifica voltando-se do sensível para o inteligível”. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 57.

καθηραμένην συνείναι.²⁰⁴ Ademais, a virtude da alma não está em se converter, mas no que lhe advém da mesma, a contemplação e a impressão do que ela viu no mundo inteligível antes de sua queda no corpo: τοῦτ' οὖν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς; ἢ τὸ γινόμενον αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς. τι οὖν τοῦτο; θεὰ καὶ τύπος τοῦ ὁφθέντος ἐντεθεὶς καὶ ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον. (“Sua virtude é isso? Sua virtude é antes o que surge da conversão. E o que é isso? Uma contemplação e uma impressão do que foi visto impressa e em atividade, como a visão em relação ao que é visto”).²⁰⁵

É importante aqui nos determos sobre o conceito de ἐπιστροφή, o qual é originário de Platão e se encontra na *República*:

– Ora – reatei – o presente discurso mostra que, em relação a essa capacidade inerente à alma de cada um e ao órgão com o qual se aprende, semelhante a olhos que só pudessem voltar-se com o corpo inteiro das trevas para a luz, este órgão também deve desviar-se com a alma toda daquilo que nasce, até que se torne capaz de suportar a visão do se e do que há de mai luminoso no ser; e é isso que nós chamamos o bem, não é?²⁰⁶

Segundo Radice, este conceito está intimamente ligado à alegoria da caverna e tem aqui significado de *girar-se inteiramente das trevas para a luz, girar-se da aparência para a Verdade*.²⁰⁷ Chiaradonna, por sua vez, aponta que

O verbo *epistrephein* e o substantivo *epistrophê* têm um papel central nas *Enéadas* e designam a “conversão” e o retorno de qualquer coisa para aquilo de onde se originou e que a precede na ordem da realidade. Tal movimento de conversão determina a gênese do grau inferior a partir da atividade que procede da sua origem. Mas a “conversão” tem antes um outro significado e designa a ação mediante a qual nós (a saber, a nossa alma) podemos voltar a nossa origem e retornar para ela tirando de nós a dispersão do mundo.²⁰⁸

Assim, compreendemos a conversão (ou giro) da alma em direção a sua origem como um movimento de iluminação, por meio do qual ela atualiza as impressões do mundo inteligível que estavam como que adormecidos, ao mesmo tempo em que reconhece o seu eu verdadeiro.

Em sentido semelhante, Hadot apresenta considerações a respeito da conversão, partindo do conceito ἐπιστροφή, a partir das compreensões platônica, estoica, neoplatônica e judaico-cristã. Segundo ele, Platão em suas obras emprega este termo designando o movimento perfeito, o qual seria o movimento circular. É um

²⁰⁴ Cf. n. 76 da introdução de IGAL a sua tradução das *Enéadas*. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p 95-96.

²⁰⁵ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 14-17.

²⁰⁶ Cf. PLATÃO. *República*. VII, 518c.

²⁰⁷ Cf. nota 13 de RADICE, R., *op. cit.*, p. 108.

²⁰⁸ Cf. CHIARADONNA, R., *op. cit.*, p. 172.

movimento que está ligado a deus, ao céu, ao mundo. E, por consequência, é o movimento do intelecto e da reflexão. Já os estoicos viam o movimento circular como constitutivo da realidade substancial, designando o movimento de retorno para o centro ou para o interior. A visão neoplatônica, por sua vez, é o ápice da sistematização começada pelos estoicos. A ἐπιστροφή seria a lei fundamental da realidade da via moral, partindo do fato de que o Uno está voltado para dentro de si mesmo. A geração das demais hipóstases (Intelecto e Alma) se dá por meio da conversão: do Uno para si mesmo gera-se o Intelecto; do Intelecto para dentro de si mesmo e para o Uno gera-se a Alma. Da Alma para dentro de si mesma e para o Intelecto gera-se a Matéria e o mundo sensível. Por fim, a visão judaico-cristã leva a uma compreensão da conversão como uma disposição interior que permite a modificação das relações entre o homem e a divindade.²⁰⁹

Paul Aubin, ao tratar da conversão em Plotino, diz que esta é reservada ao mundo das hipóstases e é um processo que ocorre desde a segunda hipóstase até as almas particulares. Como o Uno é a perfeição e está sempre voltado para si mesmo, não havendo algo que o transcenda, a ele não cabe a conversão. Ao Intelecto sim, porque este está voltado para si mesmo e para o Uno. Isso é necessário para que ele seja a inteligência perfeita, que conhece a si mesmo e a sua origem. A Alma, por sua vez, tem na conversão a sua intelectualidade, sua sabedoria e sua liberdade. Por meio da conversão, ela se volta para si mesma e se volta para o Intelecto. Sua conversão é dupla, como a do Intelecto. Ao se voltar para si mesma, a Alma faz resplandecer o traço do Intelecto que ela possui, o que permite dizer, com Aubin, que a conversão da Alma é menos perfeita que a do Intelecto por ela ser imagem da conversão do Intelecto.²¹⁰

Por meio da conversão, a Alma faz um processo de recolhimento das sensações do mundo sensível, procurando “dentro” de si os traços do inteligível. Ou como diz Trouillard, “Graças a esta conversão, a alma é conformada e transfigurada pelo νοῦς que ela admira”.²¹¹

Por meio disso, ela se torna livre, pois volta a sua origem. No caso da tripartição da Alma, a Alma do mundo é uma alma sábia, segundo Aubin, por causa de tudo o que apresentamos anteriormente. No caso das almas particulares, muda-se um pouco a situação, pois estas podem fugir da conversão em vista de sua equifetação

²⁰⁹ Cf. HADOT, P. *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1999. p. 37-39.

²¹⁰ Cf. AUBIN, P. *La problême de la “conversion”*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1963, p. 161-170.

²¹¹ Cf. TROUILLARD, J., *op. cit.*, p. 186.

daquilo que é próprio do corpo a que estão ligadas. Aqui reside a conversão do sábio, que é a de justamente livrar-se das afecções corporais por meio das virtudes políticas e purificadoras. A alma particular, assim, poderá imitar aquela autonomia do Intelecto e a liberdade proveniente do Uno.²¹²

Toda a conversão leva à iluminação ou reminiscência das formas inteligíveis que, retomando o texto de Plotino, foram contempladas pela alma antes de sua queda no e associação com o corpo:

οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμιμνήσκειται; ἢ εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα ἵνα δὲ φωτισθῆ καὶ τότε γνῶ αὐτὰ ἐνόητα, δεῖ προσβαλεῖν τῷ φωτίζοντι. εἶχε δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τύπους δεῖ οὐ τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν καὶ οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι.

Então, não as possuía [as formas inteligíveis] nem se lembra delas? Não as tinha ativas, mas longínquas e desalumiadas; para que sejam alumiadas e saiba que lhe são internas, deve projetar-se para o alumiador. Contudo, não as tinha elas mesmas, mas suas impressões; portanto, ela deve ajustar a impressão aos verdadeiros, dos quais são as impressões.²¹³

Por conta disso, tais formas foram distanciadas de si e tiveram sua luz diminuída. A única forma de recuperação da luz das formas inteligíveis presentes na alma é quando ela se volta para deus. A alma não possuía as formas inteligíveis, mas somente suas marcas. Quando ela revê em si iluminadas as marcas do mundo inteligível, cabe a ela se adequar, por meio dela, às formas em si. “A união da alma com o mundo inteligível se realiza como visão e presença do visto no vidente, como uma atividade contemplativa na qual sujeito e objeto se fundem, o que é peculiar do conhecimento noético”.²¹⁴

Antes da conversão, segundo Plotino, ambas estavam como que sem luz e, acontecida a conversão²¹⁵, elas se tornam ativas e iluminadas porque a alma volta-se para quem a ilumina.²¹⁶ A iluminação aqui se dá por meio da reminiscência, outra teoria que Plotino adéqua a partir de Platão, mediante a qual são atualizadas, na alma

²¹² Cf. AUBIN, P., *op. cit.*, p. 161-170.

²¹³ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 18-22.

²¹⁴ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 57.

²¹⁵ Conforme aponta Chiaradonna, a alma deve se voltar para a origem de tudo no processo de conversão, a saber, para o Uno, que é “o primeiro princípio absolutamente simples”. Cf. CHIARADONNA, R., *op. cit.*, p. 173.

²¹⁶ Cf. *En.* I, 2 [19], 4, 9-25.

purificada e convertida, as potencialidades advindas dos paradigmas inteligíveis, antes nela adormecidas.²¹⁷

A iluminação da alma purificada e convertida só acontece, de acordo com as reflexões plotinianas, porque ela contém em si os traços do inteligível, que, como vimos acima, estavam nela como que esquecidos ou encobertos, privados da luz (ἀφῶτιστα), visto que a alma se deixou, em dado momento, equiafetar-se pelo corpo. A partir da completa conversão ao Intelecto que a alma faz concomitantemente à Alma do mundo, seguindo os passos do afastamento do corpo por meio das virtudes políticas e da purificação por meio das virtudes purificadoras, os traços²¹⁸ do mundo inteligível reaparecem e alma consegue recobrar a consciência de quem ela é, tornando-se agora iluminada.²¹⁹

Apesar de que nem a purificação nem o estado advindo dela, o de pureza, são ainda a verdadeira virtude superior, pois esta é algo ulterior e positivo, em contraposição ao ato de purificação e ao estado de purificação dentro do processo purificativo.²²⁰ Portanto, a purificação por meio das virtudes purificadoras faz parte de um processo e não é, necessariamente, o ponto final do mesmo.

Ao se voltar para deus, a alma agora o contempla (θεωρία) e as virtudes não são mais meios de dar limite e medida às afecções corporais, mas sim se tornam a remoção completa destas. Por meio da conversão em direção ao seu Princípio, de acordo com Hines, a alma purificada é capaz de contemplar o mundo inteligível completamente. Assim, ela consegue alcançar a satisfação do que sempre buscou e desejou²²¹, pois a sua atividade interior é sua “pura capacidade racional de contemplação intelectual”.²²²

²¹⁷ Cf. n. 76 da introdução de IGAL a sua tradução das *Enéadas*. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 95-96.

²¹⁸ Pradeau apresenta a seguinte reflexão sobre os traços do inteligível presentes e atualizados na alma depois da iluminação: “o traço não é simplesmente a indicação da existência do princípio, mas um legado efetivo da posse produtiva. [...] O traço se dá a partir da superabundância, ele é um dom extra, um suplemento da determinação: é aí que consiste, segundo Plotino, a Forma Inteligível, a εἶδος, que é uma força (δύναμις) de produção e de compreensão”. Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 111-113.

²¹⁹ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 423. Radice diz, sobre a atualização das impressões do mundo inteligível na Alma, que o desvelamento dessas a partir da purificação é um processo originário da Alma em potência. A partir do momento em que acontece a purificação, as impressões do mundo inteligível passam a se tornar ativas. Cf. nota 12 de RADICE, R., *op. cit.*, p. 106. Hines, por sua vez, apresenta que “A separação e a purificação da alma acontecem simultaneamente, da mesma forma que a remoção da trevas que encobrem a luz e a consequente iluminação estão intrinsecamente ligadas”. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 254.

²²⁰ Cf. n. 76 da introdução de IGAL a sua tradução das *Enéadas*. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 95-96.

²²¹ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 254.

²²² Cf. CHIARADONNA, R., *op. cit.*, p. 166.

2.6 O ESTADO DA ALMA PARTICULAR DURANTE O PROCESSO DE SEPARAÇÃO DO CORPO²²³

2.6.1 A Impassibilidade da Alma Purificada e as Afecções do Corpo

Plotino apresenta que determinar até onde se estende a purificação permite deixar claro a qual deus a alma se assemelha, porque é justamente por meio da purificação que ela consegue se ver livre das afecções do corpo: Ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἡ κάθαρσις λεκτέον οὕτω γάρ καὶ ἡ ὁμοίωσις τίνι φανερὰ καὶ ἡ ταυτότης τίνι θεῶ. (“Mas é preciso determinar até onde se estende a purificação: pois assim também será claro a que deus nos assemelhamos e a qual nos identificamos”).²²⁴ Aliás, Plotino propõe que a investigação das afecções do corpo sobre a alma – ele menciona a ira (θυμός), o desejo (ἐπιθυμία)²²⁵ e a tristeza (λύπη) – permite ver o quanto é possível justamente a alma se afastar do corpo: τοῦτο δέ ἐστι μάλιστα ζητεῖν θυμὸν πῶς καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τᾶλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατὸν. (“E isso é investigar, principalmente, como são a ira, o desejo e todas as demais afecções, a tristeza e seus congêneres, e também o quanto é possível afastar-se do corpo”).²²⁶ A alma tem a capacidade de superar as afecções do corpo ao minimizar a ação destas sobre ela. O que se dá por meio do exercício das virtudes.

²²³ O quinto capítulo permite ver qual é o resultado da ação das virtudes purificadoras sobre a alma humana. Plotino estabelece suas reflexões sobre este assunto, seguindo o seguinte esquema temático: 1-4 – até que ponto acontece a purificação; 4-7 – a alma impassível mantém apenas as sensações necessárias; 7-11 – ira e medo; 12-16 – desejo; 16-28 – a alma pura não conhece a tensão entre a parte irracional e a racional. Neste capítulo, Plotino busca mostrar até que ponto é possível acontecer a purificação, que se estabelece na separação do corpo, o que se dá na máxima redução das moções afetivas sobre a alma. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 58.

²²⁴ Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 1-2.

²²⁵ Os estoicos, ao trabalharem com o tema do desejo, apresentam-no como meio de criar servidão. É como o apresenta Gazolla: “Os desejos provocam maior ou menos grau de servidão, e é este o núcleo que os estoicos querem tocar, pois um homem submetido à escravidão de uma paixão não pode escolher, portanto está afastado da escolha para a ação moral por um subjugo, *a priori*. Ou, dizendo melhor, ‘escolhe’ de um modo necessariamente viciado. Um desejo caprichoso, inconsistente, por exemplo, pode parecer algo próprio ao ser que o sente, mas se ancora, fortemente, na exterioridade, e suas modalidades estarão expostas no leque de outros desejos nascidos dos primeiros. Dizer a nós mesmos que queremos riquezasm, por decisão interior, porque isto nos traz bens e não males, e não considerar que tal desejo é proveniente do exterior e incide prioritariamente sobre outros julgamentos, tal postura configura um erro que contamina qualquer julgamento a isto vinculado. Há uma consonância entre o subjetivo e o objetivo no acontecimento passional, quer com relação aos móveis do desejar, quer quanto ao modo de perceber e pensar tais desejos. O outro está sempre presente, mesmo que veladamente, e a desmedida é sempre possível.” Cf. GAZOLLA, R., *op. cit.*, p. 160-161.

²²⁶ Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 2-4.

Plotino faz uma associação entre assemelhação e purificação. Caso admitamos que a purificação se estenda até a Alma do mundo, então ela não é o deus de fato ao qual nos assemelhamos. Por isso, deus tem que estar fora da purificação.

Para examinar isso, Plotino diz que

ἀπὸ μὲν δὴ σώματος ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν πρὸς ἑαυτήν, πάντως μὲν ἀπαθῶς ἔχουσαν καὶ τὰς ἀναγκαίαις τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην καὶ ἰατρεύσεις καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο.

Com efeito, a alma pode afastar-se do corpo e, talvez, conduzir-se a locais como que juntos de si mesma, mantendo-se completamente impassível e permitindo-se apenas as sensações de prazeres necessários, os tratamentos e as libertações dos sofrimentos, para que não seja incomodada.²²⁷

Isso tudo é possível, levando-se em consideração que “As paixões sensuais e toda a sorte de desejos humanos simplesmente desaparecem na mesma medida em que a atenção do sábio se torna mais firmemente enraizada na felicidade de uma consciência elevada”.²²⁸ Ela se torna impassível porque ela é “[...] uma realidade perfeitamente incorporal que não poderá ser finalmente distraída, distraída de si mesma, por meio das paixões”.²²⁹

Ao suportar ou minimizar as dores, de acordo com Plotino, e as suportando, torna-as menores: τὰς δὲ ἀλπηδόνας ἀφαιροῦσαν καί, εἰ μὴ οἷον τε, πρῶως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν (“[...] e suprimindo as dores e, se isso não for possível, suportando-as docemente e tornando-as menores por não afetar-se com elas”)²³⁰. As dores só podem causar algo na alma se ela assim se deixar perturbar. Como passou pelo processo de purificação, os efeitos das dores e sofrimentos podem lhes ser extirpados ou, se isso não for possível, minimizados.²³¹

Com relação à ira, temos: τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷον τε ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατὸν, πάντη, εἰ δὲ μὴ, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργιζομένην, ἀλλὰ ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές. (“[...] e eliminando na medida de sua capacidade a ira – totalmente, se possível, porém, se não, pelo menos não

²²⁷ Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 4-8. De acordo com Flamand, aqui encontramos em Plotino uma herança estoica, a impassibilidade, que, contudo, não é um fim em si mesmo, mas é a contemplação do inteligível pela alma, dando significado à ética. Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 423.

²²⁸ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 256.

²²⁹ Cf. PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, p. 126.

²³⁰ Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 8-10.

²³¹ Quando formos falar sobre a felicidade a partir do Tratado 46, veremos que quem possui a vida feliz não se abala diante das perturbações e sofrimentos.

se deixando irritar, mas deixando que a ira involuntária seja de outro e que, mesmo involuntária, seja essa ira pouca e fraca”).²³² Ela pode ser de todo eliminada ou a pessoa pode não se deixar afetar por ela. Ao eliminar a ira ou não se deixando irritar, a ira se torna fraca. Mas a ira pode ser involuntária ou ser causada por outro. Se isso acontecer, ela terá pouca intensidade.

Da mesma forma o temor, o qual “[...] faz parte da vida da maioria das pessoas, assim como da vida das nações, o que dificulta ver a existência sem preocupação. Isto acontece [...] porque não podemos ter uma visão da existência sem nossos corpos”.²³³ Plotino diz que τὸν δὲ φόβον πάντη· περιὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται – τὸ δὲ ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα – πλήν γ’ ἐν νοουθετήσῃ. (“[...] eliminando o medo completamente: pois nada temerá – mas o involuntário está presente aqui também –, exceto em caso de advertência”).²³⁴ Ao eliminar o temor, a alma nada temerá, porque, ao estar purificada, ela sabe-se imortal e proveniente do mundo inteligível. O temor, contudo, manifestar-se-á à alma em uma ocasião: quando isto lhe servir de advertência frente a algum perigo.²³⁵

E com relação ao desejo? Plotino diz que a alma não terá desejo por algo que seja vil ou desprezível, nem mesmo por comida ou bebida, pois disso depende o corpo. Mas caso a alma o tenha, será por coisas naturais:

ὅτι μὲν μηδενὸς φαύλου, δῆλον· σίτων δὲ καὶ ποτῶν πρὸς ἄνεσιν οὐκ αὐτὴ ἐξεί· οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων δέ· εἴ δ’ ἄρα, φυσικῶν, οἶμαι, καὶ οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον ἔχουσιν· εἴ δ’ ἄρα, ὅσον μετὰ φαντασίας προτυποῦς καὶ ταύτης.

E o desejo? Que não o terá por nada vil, é óbvio; de comida e de bebida para sua remissão, não é ela mesma quem o terá; e tampouco pelos assuntos de Afrodite; mas, se os tiver, será por coisas naturais, creio, e que não contenham sequer o involuntário; porém, se os tiver, será apenas com a imaginação e quando esta estiver propensa.²³⁶

²³² Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 10-13.

²³³ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 278.

²³⁴ Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 13-14.

²³⁵ Retomando o texto grego, temos sobre este trecho que trata do temor: τὸν δὲ φόβον πάντη περιὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται – τὸ δὲ ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα – πλήν γ’ ἐν νοουθετήσῃ. Igal e Radice traduzem o termo φόβος por “temor”; Flamand e Baracat Júnior por “medo”. Qual dos dois posicionamentos pode ser tomado em nossa análise do tratado? O medo traz em si um sentido negativo. Contudo, o temor pode ser adotado tanto em seu sentido negativo quanto em seu sentido positivo, como no caso do temor reverencial ou nobre (αἰδώς), o qual surge em caso de admoestações. Optamos aqui pelo posicionamento de Igal e Radice de traduzir o termo grego por “temor”, a despeito de termos adotado a tradução portuguesa de Baracat Júnior para nosso texto. Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 14. Conferir também as traduções de Igal, Radice e Flamand com relação ao que dissemos acima.

²³⁶ Cf. *En.* I. 2 [19], 5, 15-19.

Hines, a respeito do desejo que se faz presente no corpo e que pode afetar a alma, diz que

O melhor de tudo para a alma é não ter desejo físico algum por todas as coisas, mas para o corpo é uma questão quase que de dever. Nós devemos comer e beber e fazer sexo para viver, e não viver para comer e beber e fazer sexo. Se nós ainda formos atraídos pelos prazeres sensuais, eles devem ser simples prazeres. Passar uma noite tranquila bebendo vinho com os amigos é preferível a deleitar-se embriagado em uma orgia das Bacanais. Desejos não naturais que vão muito além da satisfação das necessidades e desejos físicos do corpo devem continuar a ser uma fantasia, e não realidade, e devem entrar na imaginação de uma pessoa só quando a razão estiver temporariamente desamparada. Os desejos e as necessidades corporais fazem parte da nossa natureza física, a qual compartilhamos com os outros animais. No entanto, a verdadeira condição natural da alma não é estar conectada a um corpo material, ou, se já estiver encarnada, ela deve ser independente tanto quanto for possível da carne, do sangue e dos ossos com os quais ela é temporariamente parceira.²³⁷

A alma será purificada de tudo isso e desejará tornar pura também sua parte irracional para não sofrer nada: ὅλως δὲ αὕτη μὲν πάντων τούτων καθαρὰ ἔσται καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι, ὥστε μηδὲ πλήττεσθαι· εἰ δ' ἄρα, μὴ σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθύς λυομένης τῆ γειτονήσει. (“Em suma, a alma será pura de tudo isso e desejará tornar pura também sua parte irracional para que nem mesmo seja impactada; todavia, se o for, que não seja fortemente, mas que os golpes sejam poucos e imediatamente desfeitos pela proximidade da alma”).²³⁸ Mas se tiver de sofrer, não será fortemente, por causa da proximidade que a alma particular tem com relação à Alma.

Quando a alma se purifica desses elementos, ela procura levar até mesmo sua parte irracional ao processo de purificação, a fim de que ela não possa ser afetada pelos aspectos pertinentes ao corpo. Porque se o faz, pode levar a alma como um todo novamente à corrupção. Contudo, se não for possível evitar que a parte irracional seja afetada, pelo menos que aconteça de forma branda.

Para explicar essa tensão entre a parte racional e a irracional, Plotino emprega a analogia do sábio: ὡσπερ εἶ τις σοφῶ γειτονῶν ἀπολαύει τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιασεως ἢ ὁμοιος γενόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μηδὲν τολμᾶν ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει. (“Como se alguém avizinhandose de um sábio, tirasse proveito da vizinhança do sábio, seja tornando-se semelhante a ele, seja reverenciando-o tanto que

²³⁷ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 256.

²³⁸ Cf. *En. I. 2* [19], 5, 19-22.

não ouse fazer nada que o homem bom não deseje”)²³⁹. Assim, da mesma forma que aquele se que se aproxima do sábio procura tornar-se semelhante a ele e desejar o que ele deseja, a alma procura fazê-lo quando se aproxima de sua origem.

A parte irracional e inferior reverenciará a parte superior da alma por causa da razão. A parte inferior se desagradará por qualquer alteração por ter sido fraca e não ter se mantido na presença de seu senhor, a Alma e o Intelecto: οὐκουν ἔσται μάχη ἀρκεῖ γὰρ παρῶν ὁ λόγος, ὃν τὸ χεῖρον αἰδεσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχερᾶναι, ἐάν τι ὅλως κινηθῆ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότη, καὶ ἀσθένειαν αὐτῷ ἐπιτιμῆσαι. (“ Assim, não haverá guerra: basta estar presente a razão, à qual a parte inferior reverenciará de tal modo que a própria parte inferior se desagradará, caso haja qualquer excitação, por não ter-se mantido quieta na presença de seu senhor, e reprovará a si mesma por sua fraqueza”).²⁴⁰

Depois de todo esse processo, a alma agora alcança outro nível de virtudes, seguindo a clássica divisão porfiriana, como apresentaremos a seguir.

2.7 AS VIRTUDES DA ALMA PURIFICADA²⁴¹

As virtudes purificadoras são aquelas que levam à separação entre o corpo e a alma, levando esta última a certo desapego das afecções do corpo sobre ela. Assim, à purificação segue-se a contemplação²⁴², momento em que as virtudes podem ser chamadas de virtudes contemplativas (οἱ θεωρητικοὶ ἄρεται). Enquanto a purificação tem origem no espaço e no tempo, a partir do exercício das virtudes políticas, as virtudes contemplativas se dão no mundo inteligível, para além de toda a realidade sensível.

²³⁹ Cf. *En. I. 2* [19], 5, 22-24.

²⁴⁰ Cf. *En. I. 2* [19], 5, 15-28.

²⁴¹ Para tratar das virtudes contemplativas, Plotino estrutura o capítulo 6 da seguinte forma: 1-6 – os impulsos involuntários da alma têm origem no daimon; 6-9 – desaparecimento dos impulsos e volta da alma ao seu Princípio; 10-17 – a virtude como contemplação do que há no Intelecto e diferença entre a virtude que há na alma e a virtude análoga no Intelecto; 18-22 – o exemplo da justiça em si; 22-25 – extensão a outras virtudes.

²⁴² Conforme Hadot, o objetivo das virtudes é justamente levar a alma à contemplação do Intelecto e, depois, do Uno, pois elas são uma extensão da contemplação. Para Plotino, toda a vida é, basicamente, contemplação. O ser humano nasce da contemplação (quando o Intelecto contempla o Uno e dá origem à Alma e quando esta contempla o Intelecto e dá origem ao mundo sensível) e volta à contemplação (por meio das virtudes e, como veremos no próximo capítulo, pela dialética). Cf. HADOT, P., *op. cit.*, p. 122.

As virtudes contemplativas levam a alma a se tornar semelhante à Alma, visto que ela está voltada para o Intelecto, mesmo que dê origem e ordene a realidade sensível.²⁴³

2.7.1 Origem e Desaparecimento dos Impulsos Involuntários e Volta da Alma Particular para seu Princípio

Um questionamento Plotino suscita: ele diz que nenhum dos atos que ele mencionara anteriormente (ira, desejo, sofrimento, tristeza) são erros²⁴⁴ para o ser humano, mas retidão: Ἔστι μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τοιούτων ἀμαρτία. (“Dessa forma, nenhum desses atos é pecado para o homem, mas retidão”)²⁴⁵. Por que ele assim diz?

O empenho do ser humano, segundo ele, não é fugir do erro, mas em se assemelhar a deus: ἀλλὰ κατόρθωσις ἀνθρώπων· ἀλλ’ ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. (“[...] todavia, nosso empenho não é em estarmos fora do pecado, mas em sermos deus”)²⁴⁶. Os erros, de acordo com Trouillard, são a fraqueza da alma. Mas não são tanto uma inversão ou aversão de algo que provenha de uma insuficiência espiritual. Por serem uma fraqueza da alma por causa de sua equiafetação, os erros podem ser reparados sem perdão e/ou expiação. Basta apenas uma mudança de plano, cultivando-se a sabedoria e tendo-se deus como modelo.²⁴⁷ Pois, à medida que o ser humano busca se assemelhar a deus, ele, automaticamente, elimina os erros. Daí porque Plotino afirma que nosso empenho não é tentarmos estar fora do erro, mas em nos assemelharmos a deus. E isso acontece quando a alma chega ao estágio das virtudes contemplativas.

De acordo com Plotino, se esses atos errôneos²⁴⁸ surgem involuntariamente, deus seria homem e δαίμων²⁴⁹. Mas se não surgirem, será apenas deus: εἶ μὲν οὖν τι

²⁴³ De acordo com Brandão, daí decorre que a Alma não possui as virtudes políticas e purificadoras, mas sim as virtudes contemplativas, dada sua constante visão e contemplação do Intelecto, tornando-a semelhante a ele. Cf. BRANDÃO, B. G. dos S. L. *Ascensão e virtude em Plotino*. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências. Tese de doutorado. 2012. p. 170.

²⁴⁴ Barcat Júnior traduz o termo grego ἀμαρτία por *pecado*. Contudo, esta tradução não reflete substancialmente o que o termo quer expressar, o que melhor seria expresso por *erro*.

²⁴⁵ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 1.

²⁴⁶ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 2.

²⁴⁷ Cf. TROUILLARD, J., *op. cit.*, p. 202.

²⁴⁸ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 3-6. Esses atos a que se refere Plotino, segundo Igal, não são pecados porque se tratam, sobretudo, de faltas indeliberadas. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 216.

²⁴⁹ Nós nos tornamos δαίμονα porque não eliminamos de todo a influência das afecções corporais sobre nós enquanto houver a união do composto animal. Somente por meio da morte é que há a

τῶν τοιούτων ἀπροαίρετον γίνοιτο, θεὸς ἂν εἶν ὁ τοιοῦτος καὶ δαίμων διπλοῦη ὢν, μᾶλλον δὲ ἔχων σὺν αὐτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα· εἰ δὲ μηδέν, θεὸς μόνον· θεὸς δὲ τῶν ἐπομένων τῷ πρώτῳ. (“Assim, se algum de tais atos surge involuntariamente, deus seria um tal homem e também daimon – ele seria duplo, ou melhor, teria consigo um outro que possui virtude distinta; mas, se nenhum surge, seria apenas deus: um dos deuses que seguem o primeiro”).²⁵⁰ Dito de outra forma, ao se evitar os erros deliberados, a alma se torna como que uma mistura de deus e δαίμων, e ao se evitar todo tipo de erro indeliberado, a alma se torna, então, um deus e consegue recuperar o seu eu mais primitivo, quando estava no mundo inteligível em contemplação diante do Intellecto.²⁵¹

2.7.2 Virtude e Contemplação

Seguindo o discurso de Plotino, um questionamento seu se faz importante: τίς οὖν ἐκάστη ἀρετὴ τῷ τοιούτῳ; (“Então, que é cada uma das virtudes em um homem assim?”).²⁵² Plotino dá a resposta, dizendo que sabedoria e prudência são as virtudes do homem que procede sem erros, pois aquelas são elementos próprios do Intellecto. Ao evitar os erros (deliberados ou não), a alma encontra-se, depois de todo o processo de purificação, diante do Intellecto, que possui tais virtudes. Mas ele as possui por contato imediato. Como afirma Baracat Júnior: “O que Plotino parece dizer é que nossa virtude, quando nos elevamos, é a sabedoria teórica e prática que nos advém da contemplação das formas que estão contidas no intelecto; mas o intelecto as possui por contato imediato”.²⁵³ Ou seja, nós possuímos tais virtudes por intermédio da contemplação do Intellecto, enquanto ele não necessita de nenhuma intermediação, pois elas lhe são inerentes. Apesar de empregarmos o termo virtude para nos referir ao Intellecto, nele elas, necessariamente, não têm que ser chamadas de virtudes. Mas quando nos referimos

desvinculação. “Esta convivência pacífica com os resíduos que não podem ser eliminados da corporeidade não permitem ao homem ser um deus, mas, sobretudo, um δαίμων, que é uma entidade intermediária entre a humanidade e a divindade”. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 58.

²⁵⁰ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 3-5.

²⁵¹ Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 204.

²⁵² Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 10.

²⁵³ Cf. nota 36 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 260.

à alma/Alma sim: κἀκεῖ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετή. (“Lá não é virtude, mas na alma é virtude”).²⁵⁴

Plotino se indaga, então: ἐκεῖ οὖν τί; (“Então, o que é [a virtude] lá?”).²⁵⁵ É tanto a atividade do Intelecto quanto aquilo que é o Intelecto.²⁵⁶ No mundo sensível, podemos compreender a virtude como algo que veio do mundo inteligível, mas lá elas não são virtudes, e sim paradigmas. Contudo, as impressões dela se tornam virtude na Alma.

Assim, cada virtude que permitiu o controle da alma sobre as afecções do corpo, que permitiu a libertação da alma da ingerência dessas mesmas afecções, agora leva a alma a ser semelhante à Alma, a qual contempla o Intelecto e está sempre voltada para ele. Elas agora aparecem inteiramente relacionadas ao Intelecto e à contemplação dele, o qual está em constante contemplação de si mesmo e está voltado para o Princípio de todas as coisas, o Uno.²⁵⁷ Dessa forma, “Somente quando a alma for capaz de desfrutar da luz do Intelecto no Mundo das Formas, ela finalmente começará a desfrutar da verdadeira felicidade”.²⁵⁸

Conforme afirma Hadot, a prática das virtudes permite a alma voltar-se para deus, isto é, a ter novamente sua vida espiritual. Neste estágio em que ela contempla a hipóstase de onde procedeu, a virtude se torna um estado estável, que fomenta na alma a disposição para a união divina. Quando a alma que ainda está unida ao corpo descuida e fica em risco de sair do estado da contemplação diante de deus, a virtude permite-lhe manter o estado de purificação que alcançou outrora e manter, de forma contínua, a união divina com o Intelecto.²⁵⁹

Ao tratar da justiça, especificamente, o interlocutor fictício pergunta: δικαιοσύνη δὲ εἴπερ οἰκειοπράγία, ἄρα αἰεὶ ἐν πλήθει μερῶν; (“Todavia, se a justiça é mesmo suigêneria, ocorre sempre em uma multiplicidade de partes?”)²⁶⁰ A

²⁵⁴ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 13.

²⁵⁵ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 13.

²⁵⁶ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 12-16.

²⁵⁷ A virtude superior perfeita é, segundo Igal, a união da Alma com o Intelecto. Ela é a visão e a iluminação da Alma por meio da reminiscência que atualiza as impressões do Intelecto que estão na Alma como que adormecidas. Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 96.

²⁵⁸ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 257.

²⁵⁹ Cf. HADOT, P., *op. cit.*, p. 117. Mas, de acordo com Catapano, “As virtudes superiores não só se definem em relação ao Νοῦς, mas antes ‘derivam’ dele, como a imagem do modelo”. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 60.

²⁶⁰ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 18-19.

justiça enquanto *οἰκαιοπραγία* só o é porque se aplica a várias partes, conjugando-as e as harmonizando. A pergunta, então, refere-se a isso.

A resposta de Plotino à pergunta é *não*, apresentando que há dois tipos de justiça: há a que ocorre na multiplicidade e outra que ocorre na unidade.²⁶¹ Ora, a multiplicidade é pertinente ao mundo sensível, como vimos quando falamos da analogia da casa. Assim, há uma justiça que regulamenta e harmoniza as partes do mundo sensível, enquanto a unidade refere-se ao mundo inteligível, que não pode ser dividido, podendo ser a justiça, então, denominada de *ὅλως οἰκαιοπραγία* (justiça ou suigêneria absoluta)²⁶².

A verdadeira justiça, segundo Plotino, é aquela que leva à unidade em si e consigo mesmo: *ἡ γοῦν ἀληθῆς αὐτοδικαιοσύνη ἐνὸς πρὸς αὐτό*. (“A verdadeira justiça em si é precisamente a da unidade para consigo”).²⁶³ Retomemos o exemplo da analogia da casa. No mundo inteligível, a justiça que se faz presente na casa é justamente a unidade que há nela mesma. Não existe outra casa, porque ela não pode ser dividida em partes.

As quatro virtudes, agora como virtudes contemplativas, assumem características superiores:

ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἢ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἢ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἢ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὄν τὴν φύσιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἀρετῆς, ἵνα μὴ συμπαθῇ τῇ χείρονι συνσίκῳ.

[...] assim, a justiça superior da alma é a atividade orientada para o intelecto, a temperança é a versão de seu interior para o intelecto, e a coragem é a impassibilidade conforme à assemelhação àquilo para o qual olha, que é impassível por natureza, ao passo que a alma o é a partir da virtude, a fim de não coafetar-se com seu conviva inferior.²⁶⁴

A justiça é a atividade orientada para o Intelecto; a temperança é a conversão do interior para o Intelecto; a coragem é a impassibilidade por meio da assemelhação àquilo a que se olha. E por meio das virtudes contemplativas, a alma busca não mais se coafetar com o corpo.²⁶⁵

²⁶¹ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 18-19.

²⁶² Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 20.

²⁶³ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 21.

²⁶⁴ Cf. *En.* I, 2 [19], 6, 22-26.

²⁶⁵ Macróbio chama as virtudes próprias da contemplação de *purgati jam defaecatique animi*. Essas virtudes, como estão puras, adéquam-se à alma que agora já está purificada de seu contato com o mundo sensível. A prudência nos levaria a preferir as coisas divinas às coisas do mundo sensível, e principalmente nos levaria a ver e contemplar as coisas do mundo inteligível como se fossem as

2.8 IMPLICAÇÃO MÚTUA DAS VIRTUDES²⁶⁶

Por fim, Plotino discorre a respeito do quarto nível de virtudes, de acordo com a divisão porfiriana, as virtudes paradigmáticas. São as virtudes paradigmáticas o ponto final com relação a todo processo de assemelhação a deus, implicando-se mutuamente, como veremos a seguir.

2.8.1 Implicação Mútua das Quatro Virtudes e seus Modelos no Intelecto

As virtudes paradigmáticas presentes na alma purificada, segundo Plotino, implicam-se mutuamente. Mesmo enquanto paradigmas presentes no Intelecto, as virtudes relacionam-se dessa forma (de forma mútua): Αντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ καὶ κεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῶ ὥσπερ παραδείγματα. (“Portanto, mesmo essas que são virtudes na alma se implicam reciprocamente, assim como o fazem aquelas que, lá, anteriores à virtude, são como que paradigmas no intelecto”).²⁶⁷

As quatro virtudes, enquanto paradigmas do e no Intelecto, possuem outras características: καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ σοφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον ἡ οἰκειοπραγία, τὸ δὲ οἶον ἀνδρία ἡ ἀύλοτης καὶ τὸ ἐφ’ αὐτοῦ μένειν καθαρὸν. (“Porque intelecto lá é ciência e sabedoria; o estar voltado para si mesmo, a temperança; o ato próprio, a suigêria; o que é como que coragem, a imaterialidade e o permanecer puro em si mesmo”).²⁶⁸ A prudência, associada à ciência, é a atividade de intelecto do Intelecto; a temperança é a

únicas coisas existentes. A temperança consistiria no esquecimento das paixões próprias do corpo, e não somente na supressão delas. A coragem nos levaria a ignorar as coisas do mundo sensível, ao invés de somente vencê-las. E a justiça, por fim, é a união com a Inteligência superior e divina, sem, contudo, destruir a relação de imitação. Cf. MACROBIUS, A. TH. *Commentarii*, I, 8.

²⁶⁶ Para tanto, temos a seguinte estrutura de acordo com as temáticas que lhe são inerentes: 1-10 – implicação mútua das quatro virtudes na alma e seus modelos no Intelecto; 10-12 – a vida do sábio; 13-20 – as virtudes inferiores envolvidas pelas superiores; 21-28 – escolha entre a vida do homem de bem e a vida dos deuses.

²⁶⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 7, 1-3. Segundo Dillon, este capítulo do tratado como que faz uma referência à doutrina estoica da ἀντακολουθία (implicação mútua das virtudes). Cf. nota 18 de DILLON, J. In: PLOTINUS. *The Enneads*. Trad.: MACKENNA, S. Londres: Penguin Books, 1991, p. 22.

²⁶⁸ Cf. *En.* I, 2 [19], 7, 3-5.

autorreflexão ou o estar voltado para si mesmo; a ação em si é a justiça; o não estar ligado à Matéria e a permanência pura em si mesmo é a coragem.²⁶⁹

Na Alma, de acordo com Plotino, o estar voltado para o Intelecto é a sabedoria e a prudência. Essas são virtudes dela, mas ela [a Alma] não é essas virtudes, diferentemente do Intelecto, em quem coincide quem ele é com a sabedoria e prudência²⁷⁰. A sabedoria e a prudência são inerentes ao Intelecto e partem de sua essência, como ele afirma.²⁷¹ Na Alma é somente algo que lhe é dado de fora, do Intelecto. Tais virtudes às quais Plotino se refere são a sabedoria e a prudência.

Igal lembra que Aristóteles fazia distinção entre sabedoria teórica (σοφία) e a prática (φρόνησις) como dois hábitos distintos, enquanto Platão e, notadamente, Plotino não a fazem, pois tanto o aspecto teórico quanto o prático da sabedoria fazem parte de uma mesma virtude.²⁷²

Catapano, por sua vez, diz que essa distinção entre σοφία e φρόνησις se dá somente no âmbito da φρόνησις inferior (ligada à razão discursiva), quando a φρόνησις é subordinada à σοφία. Em um nível superior, essa subordinação ou distinção não existe, pois ambas são sinônimos.²⁷³

Conforme Plotino, por meio do processo de purificação, as virtudes purificadoras passam a ser paradigmas, já que são purificações, no sentido de estar purificado: καὶ τῆ καθάρσει δέ, εἴπερ πᾶσαι καθάρσεις κατὰ τὸ κεκαθάρθαι, ἀνάγκη πάσας· ἢ οὐδεμία τελεία. (Mas também pela purificação é necessário que todas o sejam, uma vez que são todas elas purificações no sentido de estar purificado; se não, nenhuma será perfeita”).²⁷⁴ Essas virtudes superiores provêm do Intelecto e mesmo que nele não existam como virtudes, elas têm nele o seu modelo.

²⁶⁹ Em seus *Commentarii*, Macróbio diz que as virtudes paradigmáticas se encontram no próprio Intelecto, de onde as virtudes surgem em graus. Ele apresenta que no Intelecto estão as formas originais e, por isso, ele também contém todo tipo de virtudes em si, que dele procedem. A prudência, portanto, seria o Intelecto em si mesmo. A temperança consiste em uma atenção e uma autorreflexão do próprio Intelecto. A coragem em uma quietude da mente. E a justiça seria a manutenção da ação do Intelecto, submetendo-se à lei eterna. Cf. MACROBIUS, A. Th. *Commentarii*, I, 8.

²⁷⁰ De acordo com Catapano, “A φρόνησις é, assim, ao mesmo tempo uma virtude e uma potência cognitiva, acessível ao νοῦς”. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 73.

²⁷¹ Cf. En. I, 2 [19], 7, 5-8.

²⁷² Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 219. Essa distinção entre sabedoria e prudência, segundo Bouillet, vem notadamente de Aristóteles, partindo do conceito de virtudes naturais e de virtudes perfeitas. Cf. BOUILLET, M.-N., *op. cit.*, p. 398-401. Para uma melhor compreensão, conferir a *Ética a Nicômaco*: VI,5, sobre a prudência; VI,7 e I,13, sobre a subordinação da prudência à sabedoria; VI,13, sobre a distinção entre as virtudes naturais e as virtudes perfeitas.

²⁷³ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 77.

²⁷⁴ Cf. En. I, 2 [19], 7, 8-10.

Todas as virtudes são purificações, mas não no sentido de serem o ato de purificar, e sim no sentido de estarem purificadas, pois pertencem às almas particulares e à Alma. Dessa forma, a Alma possui, necessariamente, as virtudes inferiores em potência, por ela ter como partícipes as almas particulares, que possuem as virtudes inferiores. Mas as almas particulares não possuem, necessariamente, as virtudes superiores, e sim somente as inferiores: καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς ἐλάττους οὐκ ἀναγκάτως ἔχει ἐκείνας. (“É o possuidor das superiores tem também, por necessidade, as inferiores em potência, mas o das inferiores não necessariamente possui aquelas”).²⁷⁵ Pelo que Plotino deixa entrever, as almas particulares nem mesmo possuem as virtudes superiores em potência, mas somente as inferiores em ato.

Dito de outra forma, as almas particulares possuem as virtudes inferiores em ato e a Alma as possui em potência. A Alma possui, além disso, as virtudes superiores em ato. Ao passo que as almas particulares não as possuem nem em ato nem em potência. A assemelhação, então, entre a Alma e as almas particulares vai se dar por meio das virtudes inferiores que estão presentes em potência na Alma e em ato nas almas particulares.

Plotino propõe que se deve investigar se quem possui as virtudes superiores possui as inferiores em ato ou de outro modo: πότερα δὲ ἐνεργεῖα ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους ὁ τὰς μείζους ἢ ἄλλον τόπον, σκεπτέον καθ' ἑκάστην. (“O problema de se quem possui as superiores também possui as inferiores em ato ou de outro modo deve ser investigado”).²⁷⁶ É o caso da prudência superior. Se ela emprega outros princípios, por ser superior e estar no Intelecto como paradigma, e estando esta ativa na alma, como podemos falar da prudência inferior, se esta como que entra em um estado de inatividade?²⁷⁷ É o mesmo caso das outras virtudes: se a temperança e a coragem superiores estão ativas na alma, a temperança e a coragem inferiores desaparecem?

Plotino leva à conclusão de que as virtudes de mesmo grau implicariam umas com as outras. Assim, as virtudes inferiores implicariam nas virtudes inferiores e as superiores, nas superiores. Já as superiores implicariam com as inferiores, mas o inverso não aconteceria.²⁷⁸

²⁷⁵ Cf. *En.* I, 2 [19], 7, 10-11.

²⁷⁶ Cf. *En.* I, 2 [19], 7, 13-14.

²⁷⁷ Cf. *En.* I, 2 [19], 7, 14-16.

²⁷⁸ Cf. IGAL, J., *op. cit.*, p. 205.

Ele se indaga se o homem sábio deve ao menos conhecê-las e possuir o que delas provém? Atuará, talvez, circunstancialmente de acordo com algumas delas. Mas ao atingir os princípios supremos, agirá de acordo com eles.²⁷⁹ Assim, podemos concluir que ser virtuoso é o mesmo que ver ou conhecer. Volta-se, de acordo com De Corte, ao postulado socrático, que estabelece uma relação entre virtude e ciência, em que a virtude e a ciência não são diluídas apenas em um discurso, mas partem do pressuposto de que a moral é como que absorvida pela metafísica.²⁸⁰

2.8.2 A Vida do Sábio e a Vida Feliz

Partindo da implicação mútua, de acordo com Plotino, o homem sábio, escolhendo a vida divina e afastando-se da vida do homem bom, passa pela assemelhação.²⁸¹ Ou seja, o verdadeiro sábio é aquele que conseguiu superar a vida do homem bom e procura escolher a vida dos deuses, a vida feliz. O homem sábio não procura assimilar-se a outra imagem, senão ao próprio Modelo.²⁸²

Assim, a assemelhação a deus é como uma imagem que se assemelha a outra imagem, e ambas de um mesmo arquétipo. O homem virtuoso, a partir da assemelhação por meio das virtudes em todos os níveis, participa da vida da Alma e contempla o Intelecto.²⁸³ Dito de outra forma, a assemelhação a deus por meio das virtudes é, segundo Plotino, como a assemelhação a um paradigma, para o qual estamos voltados (por causa de nossa participação da hipóstase da Alma).²⁸⁴

²⁷⁹ Cf. *En.* I. 2 [19], 7, 19-22.

²⁸⁰ Cf. DE CORTE, M., *op. cit.*, p. 201.

²⁸¹ Hadot chama a atenção para o fato de que o homem sábio, o qual trilhou o caminho das virtudes, recusa-se a se identificar com o composto que é, mesmo que este já esteja sob a regulação das virtudes políticas. Cf. HADOT, P., *op. cit.*, p. 120.

²⁸² Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 62.

²⁸³ A alma, “Ao perceber que, de fato, chegou a esse ponto [da iluminação], considerando a si mesma como uma cópia dele [do Intelecto], como uma imagem alcança seu arquétipo, partindo de si mesma, ela chegará ao fim da viagem. Mesmo se ela desabar de tal contemplação, a alma despertará em si mesma a virtude, ao perceber em si mesma a origem e a beleza, e se levantará da virtude à percepção, da percepção à sabedoria, da sabedoria ao próprio [Intelecto]. Esta é a vida feliz dos deuses e dos homens divinos: distanciar-se do imediato, viver em deleitar-se com as coisas imediatas, e voar em meio à solidão ao solidário”. Cf. SILVEIRA, P. H. F. Plotino, “Acerca do bem ou do uno” (Enéade, VI, 9 – Tratado 9). *Integração*. Universidade São Judas, São Paulo, abr./ mai./ jun. 2008, ano XIV, n. 53, p. 184.

²⁸⁴ Cf. *En.* I. 2 [19], 7, 22-28. Conforme Brandão, “Quando a alma do filósofo une-se ao Intelecto e se vê como Intelecto, não experimenta mais suas virtudes, mas a própria vida do Intelecto que é modelo de suas virtudes”. Cf. BRANDÃO, B. G. dos S. L., *op. cit.*, p. 173-174.

Segundo Chiaradonna,

O [homem] virtuoso [...] está voltado para dentro de si [...] e não vê nas coisas externas o objeto do próprio querer. O itinerário da alma plotiniana se executa quando esta afasta sua atenção do mundo sensível, concentrando-a dentro de si e reapropriando-se assim da própria natureza autêntica e inteligível.²⁸⁵

Assim, o homem sábio torna-se simplesmente semelhante a deus e toma posse da felicidade. E dizer que ele se torna semelhante a deus não pode ser tomado por blasfêmia ou erro, mas como verdade incontestável.²⁸⁶

Gollnick colabora com esta reflexão ao dizer que

O objetivo do asceta [...] não é apenas viver uma vida virtuosa, é ser o Intelecto e contemplar o Uno [...]. O início do processo de interiorização e ascese [...], que caracteriza a purificação e o abandono do corpo em favor da virtude e da razão, comporta atitudes que nos são familiares e que visam um aprimoramento moral que não é incomum. [...] A purificação obtida com as virtudes práticas permite uma conversão completa da alma para o Intelecto, sem perturbações, e o que resulta é outra virtude, que consiste em contemplar o Intelecto.²⁸⁷

Como aponta Flamand, aquilo que Platão afirma no *Teeteto*, e sobre o que Plotino faz sua exegese, ganha sentido, pois o tornar-se semelhante a deus é um fim que pode ser alcançado.²⁸⁸ Quando a alma purificada e convertida passa a contemplar o mundo inteligível, deus se torna presença na vida do homem sábio. Esta presença é aquilo que a alma sempre procurou, uma presença perdida quando ela caiu no corpo e que não podia ser encontrada em qualquer coisa do mundo sensível.²⁸⁹

A felicidade consistiria, então, em se praticar as virtudes, livrar-se das afecções corporais e voltar-se para deus, percorrendo, assim, todo o processo de assemelhação ao divino. Neste contexto, a felicidade seria o ter a vida perfeita diante do Princípio. Essa seria a vida feliz do sábio: ela se daria somente no âmbito do inteligível. Contudo, podemos perguntar: mas será que a felicidade consistiria somente em ter a vida perfeita

²⁸⁵ Cf. CHIARADONA, R., *op. cit.*, p. 172.

²⁸⁶ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 286.

²⁸⁷ Cf. GOLLNICK, S. *Ontologia e conhecimento no Tratado V, 3 (49), de Plotino*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005, p. 98.

²⁸⁸ Cf. introdução de FLAMAND, J.-M., *op. cit.*, p. 423-424. De acordo com Hadot, Plotino luta contra as teses gnósticas ao apresentar sua tese sobre as virtudes. Enquanto para o gnosticismo o esforço moral nada acrescenta à vida humana, pois o ser humano não é deste mundo e deve se preocupar única e exclusivamente com as coisas celestes, Plotino diz que nos leva a ver que não basta dizer que somos da raça divina, o que configura um quietismo gnóstico, pois meras afirmações não transformam o interior da alma se não forem acompanhadas pela prática da virtude. Aqueles que desprezam a prática das virtudes no processo de assemelhação a deus desprezam a essência da natureza humana. Cf. HADOT, P., *op. cit.*, p. 114-116.

²⁸⁹ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 258.

que se encontra no mundo inteligível? Se assim for, o mundo sensível é sempre portador da tristeza, do mal e das dores? E os demais seres vivos? Eles estariam “condenados” a permanecer, enquanto tendo a vida em si, sob a tristeza, a maldade e as dores? As respostas a essas perguntas, nós as podemos encontrar no tratado plotiniano sobre a felicidade, como veremos a seguir.

3 A FELICIDADE

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo, haveremos de concedê-los também aos outros viventes?”²⁹⁰. 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, um ponto de semelhança com o que apresentamos no capítulo precedente, que, como vimos, mostra que devemos procurar aquilo que é do mundo inteligível.²⁹¹ Para tanto, ele segue duas vias para mostrar o que consistiria a felicidade: a primeira identifica a felicidade com a boa vida e a segunda identifica a felicidade com o fim da existência humana.²⁹²

O foco deste capítulo será a posse da vida feliz pelo sábio, conforme apresenta o Tratado 46, sendo o sábio aquele que praticou as virtudes e se identifica de modo pleno com o mundo inteligível, conforme foi apresentado pelo Tratado 19. Contudo, é necessário que levemos em consideração que entre os dois tratados encontra-se a polêmica antignóstica, que nos leva a supor que Plotino mude alguns de seus posicionamentos com relação à posse da vida perfeita e feliz com relação ao mundo sensível. Se no Tratado 19 Plotino afirmava que era necessário fugir dos males e das afecções corporais para se obter a felicidade, no Tratado 46 supomos que ele muda de perspectiva, tomando, a partir do que discutira no longo tratado antignóstico²⁹³, o corpo “como um instrumento que não foi dado ao homem em vão, como a lira ao músico, ao qual deve ser dispensada a atenção necessária para sua manutenção”²⁹⁴.

A partir daí, procuraremos apresentar ao longo deste capítulo como Plotino passa a entender a posse da vida feliz, levando em consideração três eixos temáticos principais: a vida, os prazeres e os males.

²⁹⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 1, 1-2.

²⁹¹ Cf. introdução ao Tratado 46 de RADICE, R., *op. cit.*, p. 130.

²⁹² Cf. VIDART, Th., *op. cit.*, p. 130.

²⁹³ O tratado antignóstico foi dividido por Porfírio em quatro partes, resultando nos tratados 30 (*Sobre a contemplação*), 31 (*Sobre a beleza inteligível*), 32 (*Sobre o intelecto e que os inteligíveis não são exteriores ao intelecto e sobre o bem*) e 33 (*Contra os gnósticos*).

²⁹⁴ Cf. nota 2 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 163.

3.2 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.²⁹⁵ Para tentar elucidar a visão aristotélica de felicidade, ele faz o seguinte questionamento: Τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ αὐτῷ τιθέμενοι καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἄρα τούτων μεταδώσομεν; (“Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo, haveremos de concedê-los também aos outros viventes?”)²⁹⁶.

Primeiro, ele parte da afirmação de que a felicidade é uma vida²⁹⁷ e, segundo, se isso pode ser atribuído aos outros seres viventes.²⁹⁸ 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 15.²⁹⁹

Ele faz esse questionamento, pois é perceptível que os seres viventes atravessam a vida sem problemas.³⁰⁰ E isso seria um sinal de uma boa vida³⁰¹, segundo se poderia admitir: εἰ γὰρ ἔστιν αὐτοῖς ἡ πεφύκασιν ἀνεμποδίστως διεξάγειν,

²⁹⁵ De acordo com Catapano, 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. Cf. CATAPANO, G.; *op. cit.*, p. 19.

²⁹⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 1,1-2.

²⁹⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 1-2. Sobre o emprego do termo vida da parte de Plotino, Chiaradona 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”. Cf. CHIARADONA, R., *op. cit.*, p. 165. Plotino aqui se apropria das reflexões aristotélicas sobre a identificação entre felicidade e a vida perfeita. Era, segundo Igal, 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. Cf. IGAL, J.; *op. cit.*, p. 239

²⁹⁸ Bouillet aponta que Plotino combate Aristóteles usando argumentos estoicos de que a posse dos bens exteriores e do corpo não é necessária para a felicidade. Cf. BOUILLET, M.-N., *op. cit.*, p. 415.

²⁹⁹ Cf. nota de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 164.

³⁰⁰ Vidart diz que, em um primeiro momento, a vida perfeita ou boa pode ser considerada uma vida livre de problemas ou obstáculos. Parte-se, sobretudo, do texto da *Ética a Nicômaco* VII, 14, em que Aristóteles argumenta que o bem supremo pode ser identificado com o prazer. Visto que a felicidade consiste em uma vida livre de obstáculos ou problemas, entende-se porque podemos aqui fazer alusão a essa identificação aristotélica entre felicidade e prazer. Plotino, seguindo esta esteira, argumenta também nessa direção. Cf. nota 3 de VIDART, Th.; *op. cit.*, p. 164.

³⁰¹ Como aponta Hines, “[...] 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. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 271-272.

καὶ κείνα τί κωλύει ἐν εὐζωίᾳ λέγειν εἶνα; (“Pois, se lhes é possível atravessar a vida desembargadamente conforme sua natureza, que nos impede de dizer que eles também vivem uma boa vida?”).³⁰² Ele conclui que se a boa e feliz vida está no sentir-se bem ou na realização da função que lhe é própria pela natureza³⁰³, a felicidade também pertence aos demais viventes: καὶ γὰρ εἴτε ἐν εὐπαθείᾳ τὴν εὐζωίαν τις θήσεται, εἴτε ἐν ἔργῳ οἰκεῖω τελειουμένῳ, κατ’ ἄμφω καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις ὑπάρχει. (“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 viventes.”).³⁰⁴

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,³⁰⁵ 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.³⁰⁶

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:

καὶ γὰρ εὐπαθεῖν ἐνδέχοιτο ἄν καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἔργῳ εἶναι· οἷον καὶ τὰ μουσικὰ τῶν ζῴων ὅσα τοῖς τε ἄλλοις εὐπαθεῖ καὶ δὴ καὶ ἄδοντα ἢ πέφυκε καὶ ταύτη αἰρετὴν αὐτοῖς τὴν ζῶν ἔχει. καὶ τοίνυν καὶ εἰ τέλος τι τό εὐδαιμονεῖν τιθέμεθα, ὅπερ ἐστὶν ἔσχατον τῆς ἐν φύσει ὀρέξεως, καὶ ταύτη ἄν αὐτοῖς μεταδοίμεν τοῦ εὐδαιμονεῖν εἰς ἔσχατον ἀφικνουμένων, εἰς ὃ ἐλθοῦσιν ἴσταται ἢ ἐν αὐτοῖς φύσις πᾶσαν ζῶν αὐτοῖς διεξεληθοῦσα καὶ πληρώσασα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

De fato, seria admissível sentirem-se bem e cumprirem a função conforme à sua natureza: por exemplo, dentre os viventes, todos os animais canoros, que se sentem bem de outras maneiras, mas também cantando em harmonia com sua natureza, têm dessa maneira a vida por eles escolhida. E, portanto, se

³⁰² Cf. *En.* I, 4 [46], 1, 2-4.

³⁰³ Segundo Vidart, “[...] a função própria do homem é a atividade da alma conforme a razão”. Cf. nota 5 de VIDART, Th.; *op. cit.* p. 165-166.

³⁰⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 1, 4-6.

³⁰⁵ Cf. nota 3 de IGAL, J.; *op. cit.*, p. 239.

³⁰⁶ 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*.

tomamos a felicidade como um fim, isto é, o termo das tendências naturais, 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.³⁰⁷

Do trecho supracitado do tratado, cabe ressaltarmos aqui que a expressão ἔσχατον τῆς ἐν φύσει ὀρέξεως (“se tomamos a felicidade como um fim, isto é, o termo das tendências naturais”) é tomada dos estoicos, os quais acreditavam que a felicidade seria relativa ao bem executar das aptidões naturais.³⁰⁸ Além disso, outro ponto que é importante destacarmos deste trecho relativo às aptidões naturais e à plena execução destas como meio de se garantir a posse da vida feliz vem logo depois da expressão de inspiração estoica: καὶ ταύτη ἂν αὐτοῖς μεταδοίημεν τοῦ εὐδαιμονεῖν εἰς ἔσχατον ἀφικνουμένων, εἰς ὃ ἐλθοῦσιν ἴσταται ἢ ἐν αὐτοῖς φύσις πᾶσαν ζωὴν αὐτοῖς διεξελθοῦσα καὶ πληρώσασα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος” (“[...] 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”).³⁰⁹ 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.³¹⁰

Algumas pessoas se desagradam, no entanto, segundo o filósofo, por se conceder a felicidade a todos os seres vivos, principalmente aos mais insignificantes. Por exemplo, as plantas vivem e têm uma vida que chega até seu fim.³¹¹ Alguns não atribuem às plantas a felicidade, pois elas não possuem sensação.³¹² 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.

εἰ δέ; τις δυσχεραίνει τὸ τῆς εὐδαιμονίας καταφέρειν εἰς τὰ ζῶα τὰ ἄλλα – οὕτω γὰρ ἂν καὶ τοῖς ἀτιμοῦτοις αὐτῶν

³⁰⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 1, 6-13.

³⁰⁸ Cf. nota 9 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 166.

³⁰⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 1, 6-13.

³¹⁰ Cf. nota 10 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 167.

³¹¹ Segundo Baracat Júnior, no Tratado 30, Plotino propõe que as plantas possuem uma atividade contemplativa. Cf. nota 6 de BARACAT JÚNIOR, J.C., *op. cit.*, p. 272. Já Vidart 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. Cf. nota 11 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 167.

³¹² Fraise 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”. Cf. FRAISE, J.-C. *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. p. 90.

μεταδώσειν μεταδώσειν δὲ καὶ τοῖς φυτοῖς ζῶσι καὶ αὐτοῖς καὶ ζωὴν ἐξελιττομένεν εἰς τέλος ἔχουσι – πρῶτον μὲν ἄτοπος διὰ τί εἶναι οὐ δόξει μὴ ζῆν εὖ τὰ ἄλλα ζῶα λέγων, ὅτι μὴ πολλοῦ ἄξια αὐτῷ δοκεῖ εἶναι; τοῖς δὲ φυτοῖς οὐκ ἀναγκάζοιτο ἂν διδόναι ὁ τοῖς ἅπασιν ζώοις δίδωσιν, ὅτι μὴ αἰσθησις πάρεστιν αὐτοῖς, εἶν δ' ἂν ἴσως καὶ ὁ διδούς τοῖς φυτοῖς, εἶπερ καὶ τὸ ζῶη δὲ ἡ μὲν εὖ ἂν εἶν, ἡ δὲ τοῦναντίον· οἷον ἔστι καὶ ἐπὶ τῶν φυτῶν εὐπαθεῖν καὶ μὴ, καρπὸν αὖ φέρειν καὶ μὴ φέρειν.

Entretanto, se a alguém desagradar rebaixar a felicidade a outros viventes – e assim concedê-la até mesmo aos mais insignificantes deles: concedê-la mesmo às plantas, elas que também vivem e têm uma vida que se desenvolve até seu fim –, em primeiro lugar, por que não lhe parecerá absurdo negar que outros viventes vivam bem por não lhe parecerem ser de muita importância? Por outro lado, ele não seria forçado a conceder às plantas o que concede a todos os viventes, pois elas não possuem não sensação. Mas talvez haja quem conceda a felicidade às plantas também, já que lhes atribuem o viver; e uma vida pode ser boa e outra, o contrário: é possível, também no caso das plantas, sentirem-se bem ou não, produzirem fruto ou não.³¹³

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.³¹⁴ Conclui Catapano, a partir dessa visão plotiniana, que “[...] se a felicidade é compreendida como o τέλος da ὄρεξις natural, ela não poderá ser negada à fera ou à planta, como pensavam, incoerentemente, os peripatéticos”.³¹⁵

3.2.1 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, segundo Catapano, pode ser tomada como absurda, pois que a união de duas coisas diferentes não pode constituir um bem.³¹⁶

³¹³ Cf. *En.* I, 4 [46], 1, 14-23.

³¹⁴ Cf. nota 15 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 168.

³¹⁵ Cf. CATAPANO, G.; *op. cit.*, p. 17.

³¹⁶ Cf. CATAPANO, G.; *op. cit.*, p. 17-18.

Continuando sua argumentação, Plotino apresenta que, sendo o prazer a finalidade do ser vivente ou mesmo a ataraxia³¹⁷ ou viver conforme a natureza³¹⁸, e consistindo nisso o bem viver, então é errado quem nega aos demais viventes o bem viver: εἰ μὲν οὖν ἡδονὴ τὸ τέλος καὶ ἐν τούτῳ τὸ εὖ ζῆν, ἄτοπος ὁ ἀφαιρούμενος τὰ ἄλλα ζῶα τὸ εὖ ζῆν, ζῆν· καὶ εἰ ἀταραξία δὲ εἶναι, ὡσαύτως· καὶ εἰ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν δὲ λέγοιτο τὸ εὖ ζῆν εἶναι. (“Se então, o prazer for o fim e nisso consistir o bem viver³¹⁹, seria despropositado quem nega aos demais viventes o bem viver; e, se for a ataraxia, diga-se o mesmo; assim como se for dito que o bem viver é o viver em conformidade com a natureza”)³²⁰.

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: Τοῖς μέτοι φυτοῖς διὰ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι οὐ διδόντες κινδυνεύουσιν οὐδὲ τοῖς ζώοις ἤδη ἅπασιν διδόναι. (“Contudo, se não concedem a boa vida às plantas porque elas não possuem sensação, correm o risco não concedê-la a nenhum dos viventes.”).³²¹ 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:

εἰ μὲν γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι, τὸ τὸ πάθος μὴ λαμβάνειν, δεῖ αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πάθος μὴ λαμβάνειν, δεῖ αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πάθος πρὸ τοῦ μὴ λαμβάνειν, οἷον τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν, κἂν λαμβάνη, καὶ οἰκεῖον εἶναι, κἂν μήπω γινώσκῃ ὅτι οἰκεῖον καὶ ὅτι ἡδὺ· δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι. ὅστε ἀγαθοῦ τούτου ὄντος καὶ παρόντος ἤδη ἐστὶν ἐν τῷ εὖ τὸ ἔχον.

Pois, se dizem que a sensação consiste em não deixar de perceber a afecção, é preciso que a afecção ela mesma seja boa antes de ser percebida, isto é, estar de acordo com a natureza mesmo quando desapercibida e ser própria mesmo que ainda não se saiba que é própria e que é prazerosa; pois ela deve ser prazerosa. Assim, se ela é boa e está presente, quem a possui já está em bom estado.³²²

³¹⁷ 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, que o emprego do termo *ataraxia* é um hápax nos tratados plotinianos, tendo inspiração na *Carta à Meneceu*, de Epicuro, e não tanto no pensamento estoico. Cf. nota 17 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 168.

³¹⁸ O tema do “viver conforme a natureza” pode ser aprofundado, examinando-se o texto dos SVT I, *fragmenta* 179-183.

³¹⁹ Aqui, Plotino faz alusão aos hedonistas, mais precisamente a Aristipo, Eudoxo e Epicuro. Cf. nota 4 de IGAL, J.; *op. cit.*, p. 240.

³²⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 1, 23-26. Esta associação entre o desejo e o fim dos seres viventes é de inspiração estoica, conforme está em STV III, 3 e 65. Cf. nota 9 de VIDART, Th.; *op. cit.*, p. 166.

³²¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 1-2.

³²² Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 2-7.

Além disso, Plotino, por meio do interlocutor fictício, apresenta o seguinte questionamento: ὅστε τί δεῖ τήν αἴσθησιν προσλαμβάνειν; (“[...] por que é preciso adicionar a sensação, se já não atribuem o bem à afecção que ocorre, mas ao conhecimento e à sensação?”).³²³ Ou seja, somente a afecção não seria capaz de conceder o bem? É necessário adicionar a sensação à mesma?

Pode ser afirmado, com relação a isso, que o bem é a própria sensação e uma atividade da vida sensitiva: εἰ μὴ ἄρα οὐκέτι τῷ γινομένῳ πάθει καὶ αἰσθήσει. (“Mas, dessa forma, afirmarão precisamente que o bem é a própria sensação e uma atividade da vida sensitiva: sejam quais forem os objetos percebidos.”).³²⁴ 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, 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.³²⁵ Mas, com Plotino, podemos questionar: εἰδὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ ἀγαθὸν λέγουσιν, οἷον αἰσθήσεως τοιούτου, πῶς ἑκατέρου ἀδιαφόρου ὄντος τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν εἶναι λέγουσιν; (“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?”).³²⁶

Aqui, Plotino 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.³²⁷ Ora, qualquer uma dessas hipóteses vem mostrar que a sensação não é um critério suficiente da felicidade, dado que a afecção, como vimos no capítulo anterior sobre as virtudes, é própria do corpo.

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

³²³ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 7-9.

³²⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 9-11.

³²⁵ De acordo com Igal, 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. Cf. IGAL, G.; *op. cit.*, p. 240. Com relação a essa identificação dos estoicos, ver SVF I e III.

³²⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 12-14.

³²⁷ Cf. nota 18 de VIDART, Th; *op. cit.*, p. 168.

[...] 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 instinto³²⁸, mas, sobretudo, é um desconhecimento do valor intrínseco do λόγος, a cuja perfeição é um bem superior à mera consideração daquilo que pode satisfazer os nossos desejos [...].³²⁹

Igal parece ir à mesma direção ao apresentar que, 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.³³⁰ Da mesma forma, Gerson diz que, para os estoicos, 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.³³¹

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 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.

εἰ δὲ ἀγαθὸν μὲν τὸ πάθος, καὶ τὴν τοιάνδε κατάστασιν τὸ εὖ ζῆν, ὅταν γινῶ τις τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ παρόν, ἐρωτητέο ναυτοῦς, εἰ γνοῦς τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἦδη. ἀλλ' ἑτέρας, εἰζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δύναμεως.

Mas, se sustentam que o bem é a afecção e o viver bem é esse determinado estado em que alguém sabe que o bem lhe está presente, 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.³³²

Plotino, então, chega à seguinte conclusão: οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρχει, ἀλλὰ τῷ γινώσκειν δυναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. (“Portanto, o bem viver não cabe àqueles que se comprazem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem.”).³³³

³²⁸ Segundo Fraise, alguns pensadores “[...] poderiam facilmente objetar que o instinto é um guia mais seguro, como o atestam os animais”. Cf. FRAISE, J.-C., *op. cit.*, p. 91.

³²⁹ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 18.

³³⁰ Cf. nota 8 de IGAL, J.; *op. cit.*, p. 242. Para o pensamento estoico a que Igal se refere, cf. SVF III.

³³¹ Cf. GERSON, L. P.; *op. cit.*, p. 163. 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.

³³² Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 14-19.

³³³ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 20-21. Vale ressaltar aquilo que Hines aponta: “O que a maioria das pessoas chama de prazer, o sábio considera meras sensações corporais, irrelevantes para seu bem viver”. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 275.

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): αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. καὶ τὸ μὲν κρίνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλλογον λόγου. (“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 afecção: de modo algum o irracional é superior à razão.”).³³⁴ É necessário termos certo cuidado, segundo Vidart, 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.³³⁵

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.³³⁶ 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 hedonistas.³³⁷

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.³³⁸

³³⁴ Cf. *En.* 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?: πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὐτὸν ἀφείξῃ ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίωγενει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ; (“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. Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 24-26.

³³⁵ Cf. nota 25 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 171-172.

³³⁶ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 274-275.

³³⁷ Sobre a relação do sábio com os prazeres e bens, trataremos mais adiante.

³³⁸ Cf. KANYORORO, J.-Ch. K. *Areté: la vertu dans la pensée de Plotin. Étude sur le problème de l'accomplissement humain*. Tese de doutorado. 458p. Québec: Faculté de Philosophie, Université Laval, 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 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:

ἀλλὰ γὰρ εὐόκασιν, ὅσιν τε τοῖς φυτοῖς οὐ διδῶσι καὶ ὅσοι αἰσθήσει τοιαῦδε τὸ εὖ, λανθάνειν ἑαυτοὺς μείσον τι τὸ εὖ ζῆν ζητοῦντες καὶ ἐν τρανοτέρῃ ζωῇ τὸ ἄμεινον τιθέντες. καὶ ὅσοι δὲ ἐν λογικῇ ζωῇ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ἀπρλῶς ζωῆ, οὐδὲ εἰ αἰσθητικῇ εἶν, καλῶς μὲν ἴσως ἂν λέγοιεν.

Mas parece que todos eles, tanto os que não concedem o bem viver às plantas quanto os que o situam numa determinada sensação, não percebem que buscam o bem viver em algo maior e que estabelecem o melhor como uma vida mais clara.³³⁹

Apesar de ser certo dizer que o bem viver consiste na vida racional, podemos ingadardar porque 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?

διὰ τί δεῖ οὕτω καὶ περὶ τὸ λογικὸν ζῶον μόνον τὸ εὐδαιμονεῖν τίθενται, ἐρωτᾶν αὐτοὺς προσήκει. ἀρὰ γε τὸ λογικὸν προσλαμβάνεται, ὅτι εὐμήχανον μᾶλλον ὁ λόγος καὶ ἰσχυρῶς ἀνιχνεύειν καὶ περιποιεῖν τὰ προῶτα κατὰ φύσιν δύναται, ἢ καὶ μὴ δυνατός ἦ ἀνιχνεύειν μηδὲ τυγχάνειν;

E todos aqueles que dizem que ele consiste na vida racional, mas não na vida simplesmente, nem mesmo se ela for sensitiva, talvez falem acertadamente. Mas convém perguntar a eles por que restringem a felicidade ao vivente racional apenas. Será que o “racional” é acrescentado porque a razão é mais engenhosa e pode facilmente investigar e obter as coisas primárias conformes à sua natureza, ou o seria mesmo que não fosse capaz de investigar e alcançar?³⁴⁰

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 que Vidart diz sobre a expressão *προῶτα κατὰ φύσιν* (“as coisas primárias conforme à sua natureza”) empregada por Plotino no trecho supracitado:

³³⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 26-29.

³⁴⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 29-34.

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.” [...] ³⁴¹

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:

ἀλλ' εἰ μὲν διὰ τὸ ἀνευρίσκειν μᾶλλον δύνασθαι, ἔσται καὶ τοῖς μὴ λόγον ἔχουσιν, εἰᾶνευ λόγου φύσει τυγχάνοιεν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, τὸ εὐδαιμονεῖν· καὶ ὑπουργὸς ἂν ὁ λόγος καὶ οὐ δι' αὐτὸν αἰρετὸς γίγνοιτο οὐδ' αὖ ἢ τελείωσις αὐτοῦ, ἣν φάμεν ἀρετὴν εἶναι.

Porém, se for porque é mais capaz de descobrir, haverá felicidade mesmo para os seres que não possuem razão, se alcançarem sem a razão e naturalmente as coisas primárias conformes à sua natureza: uma servizal, então, seria a razão e não seria por si mesma elegível, nem seu aperfeiçoamento, que dizemos ser a virtude. ³⁴²

Conforme Igal, 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.”³⁴³ 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: εἰ δὲ φήσετε μὴ διὰ τὰ κατὰ φύσιν πρώτα ἔχειν τὸ τίμιον, ἀλλὰ δι' αὐτὸν ἀσπαστὸν εἶναι, λεκτέον τί τε ἄλλο ἔργον αὐτοῦ καὶ τίς ἢ φύσις αὐτοῦ καὶ τί τέλειο

³⁴¹ Cf. nota 31 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 171.

³⁴² Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 35-38.

³⁴³ Cf. nota 9 de IGAL, J; *op. cit.*, p. 242. Para a compreensão do ponto de vista estoico à que se refere o tradutor espanhol, cf. SVF III.

ναὐτὸν ποιεῖ. (“E se disséreis que ela não tem seu valor através das coisas primárias conformes à sua natureza, mas que é por si mesma bem-vinda, deveis dizer-nos qual sua outra função, qual sua natureza e o que a faz perfeita.”)³⁴⁴. Ou seja, não é a especulação sobre as coisas primárias que faz a razão perfeita.

Segundo Plotino, 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, Plotino aconselha que devem ser deixados onde estão até que descubram uma natureza superior à das coisas em que se detêm:

ποιεῖν γὰρ δεῖ αὐτὸν τέλειον οὐ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλο τι τὸ τέλειοναὐτῶ εἶναι καὶ φύσιν ἄλλην εἶναι αὐτῶ καὶ μὴ εἰναιαὐτὸν τούτων τῶν πρώτων κατὰ φύσιν μηδέ ἐξ ὧν τὰ πρώτα κατὰ φύσιν μηδ' ὅλως τούτο υτοῦ γένους εἶναι, ἀλλὰ κρείττονα τούτων ἀπάντων· ἢ πῶς τὸ τίμιον αὐτῶ οὐκ οἶμαι ἕξειν αὐτοῦς λέγειν. ἀλλ' οὔτοι μὲν, ἕως ἄν κρείττονα εὔρωσι φύσιν τῶν περὶ ἃ νῦν ἴστανται, ἐατέοιενταυθοῖ εἶναι, οὔπερ μένειν ἐθέλουσιν, ἀπόρως ἔχοντες ὅπη τὸ εὔ ζῆν, οἷς δυνατὸν ἐστι τούτων.

[...] sua perfeição deve consistir em algo distinto, sua natureza deve outra, não ser ela mesma das coisas primárias conformes à sua natureza, nem a origem das coisas primárias conformes à sua natureza, nem ser de modo algum desse gênero, mas ser superior a todas elas: caso contrário, não creio que eles consigam explicar como a razão possui seu valor. A esses, no entanto, até que descubram uma natureza superior à das coisas em que agora se detêm, deve-se deixá-los aí onde desejam permanecer, perplexos acerca de origem do bem viver para aqueles, dentre eles, que podem obtê-lo.³⁴⁵

Por meio deste trecho, Plotino propõe uma espécie de tensão entre a doutrina estoica relativa às ações humanas e seu fim e aquilo que os estoicos formulavam contra os representantes da Nova Academia, que acusavam os estoicos de colocarem muito em evidência não somente um fim da vida humana, mas dois. Estes dois fins seriam os bens conformes à natureza e a sua obtenção. Contudo, a despeito dessa crítica feita, os estoicos sustentavam que a escolha destes bens por meio da razão poderia ser considerada o fim da ação humana.³⁴⁶

³⁴⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 38-42.

³⁴⁵ Cf. *En.* I, 4 [46], 2, 42-49.

³⁴⁶ Cf. nota 34 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 171-172.

3.3 AS DEFINIÇÕES DE FELICIDADE

3.3.1 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.³⁴⁷

Ao fazermos a felicidade sinônimo da vida, segundo ele, temos que admitir que todos os viventes podem ser felizes. “Se a hipótese de que a felicidade é vida for admitida, então não se poderia dizer que a felicidade é possível para os viventes racionais, mas impossível para os irracionais, porque ambos participam da vida”.³⁴⁸ Por meio desse ponto de vista, Plotino 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.³⁴⁹ 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.³⁵⁰

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:

τιθέμενοι δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν ζωῇ, εἰ μὲν συνώνυμον τὸ ζῆν ἐποιούμεθα, πᾶσι μὲν ἂν τοῖς ζῶσιν ἀπέδομεν δεκτικοῖς εὐδαιμονίας εἶναι, εὖ δὲ ζῆν ἐνεργεῖα ἐκεῖνα, οἷς παρῆν ἐν τι καὶ ταῦτόν, οὐ ἐπεφύκει δεκτικὰ πάντα τὰ ζῶα εἶναι, καὶ οὐκ ἂν τῷ μὲν λογικῶς ἔδομεν δύνασθαι τοῦτο, τῷ δὲ ἀλόγῳ οὐκετι· ζωὴ γὰρ ἦν τὸ κοινόν, ὃ δεκτικὸν τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔμελλεν εἶναι, εἶπερ ἐν ζωῇ τινι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπῆρχεν. ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ ἐν λογικῇ ζωῇ λέγοντες τὸ

³⁴⁷ Cf. nota 35 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 172.

³⁴⁸ Cf. nota 16 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 275.

³⁴⁹ Cf. nota 36 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 172.

³⁵⁰ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 19.

εὐδαιμονεῖν γίνεσθαι οὐκ ἐν τῇ κοινῇ ζωῇ τιθέντες ἠγνόησαν τὸ εὐδαιμονεῖν οὐδὲ ζωὴν ὑποτιθέμενοι.

Assumindo que a felicidade é uma vida, se a fizermos sinônimo do viver, admitiríamos que todos os viventes são suscetíveis da felicidade, mas que vivem bem em ato aqueles nos quais está presente algo uno e idêntico do qual todos os viventes são naturalmente suscetíveis, e não concederíamos que o racional é capaz disso, mas o irracional já não é: pois a vida seria esse comum que haveria de ser sua capacidade suscetível de uma mesma condição dirigida para o ser feliz se de fato o ser feliz subsistir em alguma vida. 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.³⁵¹

Ele, 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.³⁵² ao admitirmos que vida e felicidade são sinônimos não poderíamos admitir que a felicidade estaria presente somente naqueles que possuem a vida racional.

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).³⁵³

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: ποιότητα δὲ τὴν λοκικὴν δύναμιν, περὶ ἣν ἡ εὐδαιμονία συνίσταται, ἀναγκάζονται ἄν λέγειν. (“Eles, porém, seriam forçados a dizer que a capacidade racional é uma qualidade, em torno da qual se constitui a felicidade.”).³⁵⁴ 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”.³⁵⁵

³⁵¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 2-11. Igal 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’”. Cf. nota 12 de IGAL, J., *op. cit.*, p. 244.

³⁵² Cf. nota 37 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 172.

³⁵³ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 19.

³⁵⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 11-13.

³⁵⁵ Cf. nota 13 de IGAL, J., *op. cit.*, 244.

Mas seus opositores insistem que a felicidade está na vida racional. Assim, a felicidade constituiria em uma forma distinta de vida: ἄλλὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς λογικὴ ἐστιζωή· περὶ γὰρ τὸ ὅλον τοῦτο ἢ εὐδαιμονία συνίσταται· ὥστε περὶ ἄλλο εἶδος ζωῆς. (“Entretanto, o que é suposto por eles é a vida racional: pois é nessa totalidade que se constitui a felicidade; e, em consequência, que ela se constitui em uma forma de vida distinta.”)³⁵⁶.

O termo ὑποκείμενον (“substrato”, segundo a tradução de Vidart para o francês) designa tanto um ponto de partida quanto uma hipótese para Plotino, a partir do qual ele continua sua análise das linhas precedentes. Por meio dessa análise, podemos ver que o substrato é tomado como a vida racional e como qualidade da faculdade racional. A consequência desse ponto de vista é que o substrato é a vida e a qualidade, que podem ser aplicados ao substrato de caráter racional, sendo que a qualidade traz uma espécie de determinação ao substrato, determinação esta que ele não possui.³⁵⁷ Portanto, ao admitirem que a vida racional constitui a totalidade da felicidade, seus defensores apresentam que a qualidade racional é que permite a posse da vida feliz, excluindo-se, assim, todos os outros viventes não racionais da posse da felicidade.

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.³⁵⁸ A partir daí, percebemos que a vida pode ser dita de diversas formas (de acordo com as coisas primárias, secundárias etc.): λέγω δὲ οὐχ ὡς ἀντιδιηρημένον³⁵⁹ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὡς ἡμεῖς φάμεν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ ἐφεξῆς. (“Não digo como contra-dividida pela razão, mas como dizemos que uma coisa é anterior e outra posteriores. Portanto, de múltiplas maneiras se

³⁵⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 13-15.

³⁵⁷ Cf. nota 38 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 38.

³⁵⁸ Cf. nota 17 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 276. Igal 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.” Cf. nota 14 de IGAL, J., *op. cit.*, p. 244.

³⁵⁹ Segundo Vidart, “O termo *antidieireménon* se aplica, nas *Categorias* (13, 14b33-15a1) de Aristóteles às espécies resultantes da divisão de um gênero e não apresentam entre elas uma relação de anterioridade e posterioridade. No caso da vida, ao contrário, aos olhos de Plotino, diferentes espécies são ordenadas entre elas de acordo com a anterioridade e a posterioridade”. Cf. nota 40 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 173.

diz a vida e ela se diferencia por ser conforme às coisas primárias, ou às secundárias ou às seguintes.”).³⁶⁰

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 modo análogo que o fazemos: καὶ ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἔχόντων, ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὔ. (“[...] 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”).³⁶¹ Este é um ponto importante, pois o termo “vida”, como para Aristóteles, não é tomado em um sentido unívoco³⁶². 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 no momento em que passaram a existir no plano do mundo sensível.

Plotino, por meio dessa questão em torno da vida distancia-se do que apresenta no Tratado 19: ao invés de fugirmos do mundo sensível para encontrarmos a vida perfeita somente no mundo inteligível, podemos já aqui participar daquela vida perfeita, pois que, sendo o mundo sensível imagem do mundo inteligível, reproduz-se aqui a vida que lá existe. Desse modo, ele se posiciona de modo diferente com relação ao mundo sensível, em detrimento daquilo que os gnósticos, no período da chamada “polêmica antignóstica”, apresentavam, que este mundo e o corpo são maus. Seu novo posicionamento a respeito do mundo sensível se expressa na reflexão sobre a vida (seja a dos vegetais, dos animais ou dos humanos), a qual, segundo ele, é perfeita, do ponto de vista ontológico, pelo simples fato de ser imagem da vida que há no mundo inteligível.

³⁶⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 15-18.

³⁶¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 18-20.

³⁶² De acordo com Calvo, “[...] 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”. Cf. CALVO, J. M. Z. A amizade do sábio em Plotino. Trad.: Cícero Bezerra. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. II, n. 1, Universidade de São Paulo, 2008. p. 12.

3.3.2 Graus de Vida e Graus de Felicidade

Outro aspecto importante que cabe ressaltarmos aqui vem do trecho citado anteriormente: καὶ ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἔχόντων, ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὔ. (“[...] 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”).³⁶³ Os termos τρανότης (“transparência”) e ἀμυδρότης (“opacidade”) 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.³⁶⁴ Vidart faz uma ampla 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.³⁶⁵

Percebamos que se uma vida é imagem da outra, então uma vida boa é imagem de outra vida boa.³⁶⁶ Se a vida boa pertence somente àquele que possui vida em

³⁶³ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 18-20.

³⁶⁴ Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 19-20.

³⁶⁵ Cf. nota 44 de Vidart, Th., *op. cit.*, p. 174-175. O 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 mais intenso, porque não está vertido na sensação, mas recolhido na identidade em si mesmo.” Sobre ele, discutiremos mais adiante.

³⁶⁶ Sobre este apontamento de Plotino a respeito de uma vida ser imagem de outra, Vidart 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,

plenitude, então a felicidade pertenceria somente a ele, visto que o melhor lhe pertence, e o melhor é viver realmente e a vida perfeita:

καὶ εἰ εἰδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἰδωλον αὐτοῦ εὖ. εἰ δὲ ὅτω ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν – τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει – τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι· τούτω γὰρ καὶ τὸ ἄριστον, εἶπερ ἐν οὐσι τὸ ἄριστον τὸ ὄντως ἐν ζωῇ καὶ ἡ τέλειος ζωῆ.

E se uma vida é imagem de outra, obviamente uma vida boa será por sua vez imagem de outra vida boa. 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.³⁶⁷

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).³⁶⁸

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”³⁶⁹:

οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ἐπακτόν τὸ ἀγαθὸν ὑπάρχοι, οὐδ' ἄλλω τὸ ὑποκείμενον ἀλλαχόθεν γενόμενον παρέξει αὐτὸ ἐν ἀγαθῷ εἶναι. τί γὰρ τῇ τελείῳ ζωῇ ἂν προσγένοιτο εἰς τὸ ἀρίστη εἶναι; εἰ δὲ τις τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐρεῖ, οἰκεῖος μὲν ὁ λόγος ἡμῖν, οὐ μὴν τὸ αἴτιον, ἀλλὰ τὸ ἐνυπάρχον ζητοῦμεν.

[...] o bem não seria adventício e o fundamento que propiciará a ela estar no bem não lhe seria alheio nem de origem distinta. 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.³⁷⁰

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”. Cf. nota 50 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 175-176.

³⁶⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 20-25.

³⁶⁸ Ademais, como assevera Vidart, 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”. Cf. nota 45 de Vidart, Th., *op. cit.*, p. 175.

³⁶⁹ Plotino não se preocupa, aqui, em procurar a natureza do Bem, mas do bem no mundo sensível, mesmo que o Bem seja a origem de todas as coisas. Assim, ele expõe que não devemos confundir o Bem com o bem que o ser humano pode possuir e que provém, especificamente, daquele. Cf. nota 49 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 175.

³⁷⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 25-29.

Plotino aponta que a vida perfeita, real e verdadeira está na natureza intelectual ou no mundo inteligível, e as demais são apenas aparências: ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τοῦναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται. (“Ora, que a vida perfeita e verdadeira e real está naquela natureza intelectual, e que as demais são imperfeitas, aparências de vida e que não são vidas nem perfeita nem puramente nem são mais vidas do que o contrário, muitas vezes foi dito”).³⁷¹ 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.”³⁷² 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: καὶ νῦν δὲ λελέχθω συντόμως ὡς, ἕως ἄν πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ἦ, μὴ ἐπίσης δὲ τὰ ἄλλα ζῆ, ἀνάγκη τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην ζωὴν καὶ τὴν τελειοτάτην εἶναι. (“[...] agora, seja dito brevemente que, enquanto todos os viventes provierem de um único princípio, mas os demais não viverem com a mesma intensidade que ele, é necessário que esse princípio seja a vida primeira e a mais perfeita.”).³⁷³

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”, como aponta Catapano, sendo que somente é feliz plenamente aquele que possui a vida em seu grau máximo.³⁷⁴

3.3.3 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: Εἰ μὲν οὖν τὴν τελείαν ζωὴν ἔχειν οἷός τε ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ὁ ταύτην ἔχων τὴν ζωὴν εὐδαίμων, εἰ δὲ μή, ἐν θεοῖς ἄν τις τὸ εὐδαιμονεῖν θεῖτο, εἰ ἐν ἐκείνοις μόνοις ἢ τοιαύτη ζωὴ. (“Se, então, o homem é capaz de possuir a vida

³⁷¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 29-32.

³⁷² Cf. nota 47 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 175.

³⁷³ Cf. *En.* I, 4 [46], 3, 32-35.

³⁷⁴ Cf. CATAPANO, G.; *op. cit.*, p. 20.

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”³⁷⁵. 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.³⁷⁶ 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:

ἐπειδὴ τοίνυν φαμὲν εἶναι καὶ ἐν ἀνθρώποις τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο, σκεπτεοῦν πῶς ἐστὶ τοῦτο. λέγω δὲ ὧδε· ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐτὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον καὶ ἐξ ἄλλων, ἀλλ’ ἄρα γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο ἔχει; ἢ οὐδ’ ἐστὶν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καὶ φαμὲν εὐδαίμονα εἶναι.

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, é evidente também por outras reflexões. Mas ele a possui como algo diferente de si? Não, absolutamente, de modo algum é homem se não possui essa vida, seja em potência, seja em ato, e é este que dizemos ser feliz.³⁷⁷

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

³⁷⁵ Cf. *En.* I, 4 [46], 4, 1-3.

³⁷⁶ Cf. *En.* IV, 1 [21], 17

³⁷⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 4, 3-9. Igal 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”. Cf. nota 18 de IGAL, J., *op. cit.*, p. 246.

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.³⁷⁸

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:

ἀλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργεία ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτό. εἶναι τοῦτο περικείμενον δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη, ἃ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἄν τις θεῖτο οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα· ἦν δ' ἂν αὐτοῦ κατὰ βούλησιν συνηρημένα.

Mas diremos que essa forma perfeita de vida está nele como uma parte dele? Diremos que o outro homem³⁷⁹, que a possui em potência, a possui como uma parte de si, mas o que já é feliz, que é isso também em ato e passou a identificar-se com isso, ele é essa vida³⁸⁰; desde já, as demais coisas são circunstâncias para ele, essas coisas que não se diria serem partes dele, uma vez que não deseja essas circunstâncias³⁸¹; elas seriam dele, se lhe fossem anexadas por vontade sua.³⁸²

Ou seja, como a felicidade no homem que a possui em ato não é mais como um bem alheio, mas é sua própria vida, ele passa a viver a vida perfeita e feliz.

Plotino pergunta: τούτῳ ποῖνον τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; (“Então, qual é o bem deste homem?”)³⁸³ 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

³⁷⁸ Cf. CATAPANO, G.; *op. cit.*, p. 20-21.

³⁷⁹ Cabe aqui um apontamento sobre o “outro homem” a que Plotino faz referência neste trecho do tratado. Conforme Vidart apresenta, “A expressão que Plotino emprega no início da frase, literalmente ‘o outro homem’, não se refere a uma pessoa citada anteriormente, mas de modo geral ao indivíduo que não possui em ato a vida do Intelecto. [...]. O outro homem tem em potência a vida do Intelecto, enquanto o sábio tem ‘em ato’ esta vida.” Cf. nota 54 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 177.

³⁸⁰ O homem seria a vida em si mesmo a partir da visão de que o “eu” individual estaria identificado com o nível ativo da realidade. Cf. nota 19 de IGAL, J., *op. cit.*, p. 246.

³⁸¹ Segundo Baracat Júnior, “Entenda-se ‘circunstâncias’ [...], nesta passagem, como acidentes que acompanham um sujeito: desde o momento em que o homem passa a identificar-se com a inteligência, todas as demais funções inferiores lhe são acessórios, com as quais ele sequer desejaria preocupar-se.” Cf. nota 23 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 277.

³⁸² Cf. *En.* I, 4 [46], 4, 10-14.

³⁸³ Cf. *En.* I, 4 [46], 4, 14.

diferente e está presente nele de modo diferente.³⁸⁴ Isso fica claro quando vemos que este homem não procura outra coisa, pois não busca as coisas inferiores (nem teria porquê!):

ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθόν, αὐτῷ παρὸν ἄλλως, μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο εἶναι τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα. τί γὰρ ἂν καὶ ζητήσῃ; τῶν μὲν γὰρ χειρόνων οὐδὲν, τῷ δὲ ἀρίστῳ σύνεστιν.

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.³⁸⁵

A existência de quem possui uma vida assim é autossuficiente³⁸⁶, 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. Até mesmo 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:

αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζῶν ἔχοντι· καὶ σπουδαῖος, ἢ αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτήσιν ἀγαθοῦ οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἀγαθόν ὃ μὴ ἔχει. ἀλλ' ὃ ζητεῖώς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ πύχ αὐτῷλ, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ σώματι γὰρ προσητημένῳ ζητεῖ· κἂν ζῶντι δὲ σώματι, τὰ αὐτοῦ ζῶντι τούτῳ, οὐχ ἄ τοιούτου τοῦ ἀνθρώπου ἔστι. καὶ γινώσκει ταῦτα καὶ δίδωσιν ἅ δίδωσιν οὐδὲν τῆς αὐτοῦ παραιρούμενος ζωῆς. οὐδ' ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίας ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν· μένει γὰρ καὶ ὡς ἡ τοιαύτη ζωὴ ἀποθησκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὃ τι ἔστιν, ἴσασι δὲ καὶ οἱ πάσχοντες σπουδαῖοι ὄντες. οἰκεῖοι δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἂν λυπῶσιν, οὐκ αὐτόν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ νοῦν ἔχον, οὐ τὰς λύπας οὐδέξεται.

³⁸⁴ Sobre a posse do Bem e dos bens, Catapano diz que o ente que possui a vida em seu grau máximo, e aqui podemos nos referir ao homem sábio, “[...] possuirá ‘o ótimo’ (τὸ ἀριστον), 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”. Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 20.

³⁸⁵ Cf. *En.* I, 4 [46], 4, 15-17.

³⁸⁶ Esta autossuficiência da vida do sábio, conforme aponta Vidart, foi amplamente discutida pelos filósofos antigos. Cf. nota 57 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 177-178.

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. Busca, pois, para o corpo anexado; e mesmo que seja para um corpo vivo, busca o que é próprio a esse vivente, não as próprias a um homem de tal espécie. E ele conhece coisas do corpo e dá a ele o que dá sem retirar nada de sua própria vida. Nem em meio a reveses 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, cujas tristezas ele não receberá.³⁸⁷

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 vicissitudes, 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.³⁸⁸ Sobre a relação entre a felicidade do sábio e as vicissitudes do mundo sensível, Plotino a apresenta ao analisar o tema dos males.

3.4 A 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. Se no Tratado 19 Plotino apresentava que devemos fugir dos males inerentes à Matéria e ao corpo, a partir de suas reflexões presentes no capítulo 4 do Tratado 16 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 reveses desta vida. De onde procede a pergunta de Plotino: *Ἀληθόνες δὲ τί καὶ τὰ ὅλος*

³⁸⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 4, 17-28.

³⁸⁸ Cf. nota 61 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 178.

κωλύοντα ἐνεργεῖν; εἰ δὲ δὴ μὴδ' ἑαυτῷ παρακολουθοῖ; γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ἐκ φαρμάκων καὶ τινων νόσων. πρῶς δὴ ἐν τούτοις ἅπασι τὸ ζῆν εὖ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἂν ἔχοι; (“Mas o que são as dores, as doenças e, de modo geral, os obstáculos à atividade? E se nem mesmo se está consciente³⁸⁹? 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?”).³⁹⁰

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 as *πενίας* (“pobrezas”) e as *ἀδοξίας*³⁹¹ (“infâmias”) de lado para poder argumentar sobre a presença dos males:

πενίας γὰρ καὶ ἀδοξίας ἑατέον. καίτοι καὶ πρὸς ταῦτα ἂν τις αποβλέψας ἐπιστήσειε καὶ πρὸς τὰς πολυθρυλλήτους αὐτῶν μάλιστα Πριαμικὰς τύχας· ταῦτα γὰρ εἰ καὶ φέβοι καὶ ἰαδίως φέροι, ἀλλ' οὐ βουλευτὰ γε ἦν αὐτῷ· δεῖ δὲ βουλευτὸν τὸν εὐδαιμόνα βίον εἶναι· ἐπεὶ οὐδὲ τούτον εἶναι τὸν σπουδαῖον ψυχὴν τοιάνδε, μὴ συναριθμεῖσθαι δ' αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ τὴν σώματος φύσιν.

Deixemos de lado pobreza e infâmias. Entretanto, alguém poderia contrapor-se a nós observando esses males e, principalmente, os multifamosos infortúnios de Príamo³⁹²; pois, mesmo que alguém os suporte, e

³⁸⁹ Conforme aponta Vidart, “Para designar o fato do ser consciente, Plotino emprega aqui o verbo *parakolouthēin*, 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”. Cf. nota 64 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 179.

³⁹⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 5, 1-4. Segundo Dillon, Plotino, por meio dessas linhas introdutórias do capítulo 5, toma uma linha estoica. Cf. nota 45 de DILLON, J., *op. cit.*, p. 35.

³⁹¹ O termo *ἀδοξία* é um hápax nas obras de Plotino.

³⁹² Tomamos aqui a explicação de Vidart sobre o emprego do exemplo de Príamo da parte de Plotino: “A resposta negativa que se encontra aqui é confirmada no tratado 47 (III, 2), 5, 6, que destaca que a pobreza e a doença são insignificantes para os homens bons. Plotino mostra no fim do capítulo precedente que é somente a bondade que permite o ser feliz e que, por esta razão, os deuses são igualmente felizes (linhas 47 e 48). Príamo constitui a figura emblemática do homem que leva uma vida feliz e que conhece os grandes problemas que atingem a velhice [...]. Na *Ética a Nicômaco* I, 10, Aristóteles evoca também Príamo como exemplo de vítima de uma reviravolta tardia de sorte [...]. Os

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.³⁹³

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: ἐτοίμως γὰρ τοῦτο φαίεν ἄν λαμβάνειν, ἕως ἄν αἰ τοῦ σώματος πείσεις πρὸς αὐτὸν ἀναφέρωνται καὶ αὐτὸ καὶ αἰ αἰρέσεος καὶ φυγαὶ διὰ τοῦτο γίγνεται αὐτῷ. (“Diriam que estão dispostos a aceitar isso desde que as afecções do corpo se refiram ao homem e dele sejam as escolhas e esquivas motivadas pelo corpo.”).³⁹⁴ 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 provêm.³⁹⁵

Plotino, contudo, faz uma objeção com relação a esse posicionamento de seus interlocutores: ἡδονῆς δὲ συναριθμουμένης τῷ εὐδαίμονι βίῳ, πῶς ἄν λυπηρὸν διὰ τύχας καὶ ὀδύνας ἔχων εὐδαίμων εἶν, ὅτω ταῦτα σπουδαίῳ ὄντι γίγνοιτο; (“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?”).³⁹⁶ 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

estoicos insistem, ao contrário, sobre o fato de os sofrimentos suportados por Príamo não poderem ser tomados a favor da felicidade. [...]. Duas atitudes opostas se designam assim à ocasião do exame do caso de Príamo.” Cf. nota 65 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 179.

³⁹³ Cf. *En.* I, 4 [46], 5, 4.

³⁹⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 5, 9-11.

³⁹⁵ Supomos que este seja mais um argumento de Plotino a favor de uma visão mais positiva do mundo sensível frente à polêmica antignóstica.

³⁹⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 5, 11-13.

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 retiram 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 faz com que ele tenha que buscar a felicidade concernente à totalidade e ao que pertence à alma/Alma:

ἀλλὰ θεοῖς μὲν ἡ τοιαύτη διάθεσις εὐδαιμόνων καὶ αὐτάρκης, ἀνθρώποις δὲ προσθήκη τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γινόμενον τὸ εὐδαιμον ζῆτεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος, ὃ ἐκ θατέρου κακῶς ἔχοντοκ ἀναγκάζοιτο ἂν καὶ θάτερον τὸ κρεῖττον ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὰ αὐτοῦ, ὅτι μὴ καὶ τὰ τοῦ ἑτέρου καλῶς ἔχει.

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.³⁹⁷

Isso se dá porque o ser feliz não conhece as vicissitudes 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.³⁹⁸ 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: ἢ ἀπορρήξαντα δεῖσῶμα ἢ καὶ αἴσθησιν τὴν σώματος οὕτω τὸ αὐτάρκες ζῆτεῖν πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν. (“Se não, afastados do corpo ou mesmo da sensação do corpo, devemos assim buscar a autossuficiência

³⁹⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 5, 13-18.

³⁹⁸ Cf. nota 67 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 180.

para obter a felicidade.”).³⁹⁹ Desse modo, o sábio não precisa dos prazeres do corpo: “[...] ele [o sábio] possui algo melhor, o Bem em si mesmo, e então não tem necessidade de algo menos importante”⁴⁰⁰, mas sabe que deles pode desfrutar. 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.

3.4.1 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:

Ἀλλ' εἰ μὲν τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ἀλγεῖν μηδὲ νοσεῖν μηδὲ δυστυχεῖν μηδὲ συμφοραῖς μεγάλαις περιπίπτειν ἐδίδου ὁ λόγος, οὐκ ἦν τῶν ἐναντίων παρόντων εἶναι ὄντινόν τὸ εὐδαίμονα· εἰ δ' ἐν τῇ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτήσει τοῦτο ἐστὶ κείμενον, τί δεῖ παρέντας τοῦτο καὶ τὸ πρὸς τοῦτο βλέποντας κρίνειν τὸν εὐδαίμονα τὰ ἄλλα ζητεῖν, ἃ μὴ ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν ἠρίθμηται;

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?⁴⁰¹

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

³⁹⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 5, 18-20. De acordo com Gerson, a nossa felicidade não depende, em todo o pensamento plotiniano (especialmente em sua escatologia), de nada daquilo que o corpo precisa. Cf. GERSON, L. P., *op. cit.*, p. 132.

⁴⁰⁰ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 271.

⁴⁰¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 6, 1-6.

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: εἰ μὲν γὰρ συμφόρησις ἦν ἀγαθῶν καὶ ἀναγκαίων ἢ καὶ οὐκ ἀναγκαίων, ἀλλ' ἀγαθῶν καὶ τούτων λεγομένων, ἐχρήν καὶ ταῦτα παρεῖναι ζητεῖν. (“Pois, se ela for um amontoado de bens e coisas necessárias, e mesmo de não necessárias mas também elas consideradas bens, precisaríamos buscar a presença dessas coisas também”).⁴⁰² Mas se objetivo é buscar apenas uma coisa, a mais valiosa delas para a alma, então devemos acolhê-lo em nosso interior: εἰ δὲ τέλος ἓν τι εἶναι ἀλλ' οὐ πολλὰ δεῖ – οὕτω γὰρ ἂν οὐ τέλος, ἀλλὰ τέλη ἂν ζητοῖ – ἐκεῖνο χρὴ λαμβάνειν μόνον, ὃ ἔσχατόν τέ ἐστι καὶ τιμιώτατον καὶ ὃ ἡ ψυχὴ ζητεῖ ἐν αὐτῇ ἐγκολπίσασθαι. (“[...] no entanto, se a meta deve ser uma coisa única e não muitas - pois assim não se buscaria uma meta, mas metas -, é preciso concebê-lo sozinho, ele que é o último e também mais valioso e a quem a alma busca acolher⁴⁰³ em seu próprio seio.”).⁴⁰⁴ Ora, como vimos anteriormente, 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.⁴⁰⁵

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 alma⁴⁰⁶ está para o que lhe é superior e isso é a existência que ela ambiciona:

⁴⁰² Cf. *En.* I, 4 [46], 6, 6-8.

⁴⁰³ “O verbo *egkolpízo* (‘abraçar’) é uma hápax nos tratados de Plotino. A afirmação segundo a qual o fim deve ser único faz eco à crítica que os representantes da Nova Academia endereçavam aos estoicos: eles apontam, com efeito, que a ação humana não pode ter dois fins, como acontece na escolha dos bens primários segundo a natureza e sua obtenção”. Cf. nota 68 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 180.

⁴⁰⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 6, 8-11.

⁴⁰⁵ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 270.

⁴⁰⁶ Este 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 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

ἡ δὲ ζήτησις αὕτη καὶ ἡ βούλησις οὐχὶ τὸ μὴ ἐν τούτῳ εἶναι· ταῦτα γὰρ οὐκ αὐτῇ φύσει, ἀλλὰ παρόντα μόνον φεύγει ὀλογισμὸς ἀποικονομούμενος ἢ καὶ προσλαμβάνων ζητεῖ· αὕτη δὲ ἡ ἐφεσις πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτῆς, οὐ ἐγγενομένου ἀποπεπλήρωται καὶ ἔστη, καὶ οὗτος ὁ βουλητὸς ὄντως βίος.

E o objetivo dessa busca e dessa vontade não é não estar nessa situação: pois essas coisas não são naturalmente próprias à alma, e apenas o raciocínio, quando elas estão presentes, as evita livrando-se delas ou as busca adicionando-as⁴⁰⁷; mas o desejo mesmo tende ao que é superior a ela, por cuja ocorrência ela se plenifica e se serena, e essa é a existência realmente ambicionada.⁴⁰⁸

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 quando declinamos dos males, isso não o é por vontade, pois o melhor seria nem estar disposto aos males dos quais se quer declinar:

τῶν δ' ἀναγκαίων τι παρῆναι οὐ βούλησις ἂν εἴη, εἰ κυρίως τὴν βούλησιν ὑπολαμβάνοι, ἀλλὰ μὴ καταχρώμενος ἂν τις λέγοι, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα παρῆναι ἀξιούμεν. ἐπεὶ καὶ ὅλως τὰ κακὰ ἐκκλίνομεν, καὶ οὐ δήπου βουλητὸν τὸ τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης· μᾶλλον γὰρ βουλητὸν τὸ μηδὲ δεηθῆναι τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης.

Não haveria vontade da presença de alguma das coisas necessárias, se a vontade é entendida em sentido próprio, sem mal empregá-la, diria alguém, visto que também estimamos a presença dessas coisas. Pois geralmente declinamos dos males e essa declinação não é de modo algum desejada; mais desejada é, sim, a não necessidade dessa declinação.⁴⁰⁹

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:

μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτά, ὅταν παρῆ· οἷον ὑγίεια καὶ ἀνωδυνία. τί γάρτουτων ἐπαγωγὸν ἔστι; καταφρονεῖται γοῦν ὑγίεια παροῦσας καὶ τὸ μὴ ἀλγεῖν. ἃ δὲ παρόντα μὲν οὐδὲν ἐπαγωγὸν ἔχει οὐδὲ προστίθησιν τι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν, ἀπόντα δὲ διὰ τὴν τῶν

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”. Cf. ARNOU, R., *op. cit.*, p. 93-94.

⁴⁰⁷ Igal faz outra tradução deste trecho: “Não é sua própria vontade, mas somente o raciocínio que, na presença destas coisas, ou as evita, desapropriando-se delas, ou as busca, apropriando-se delas”. Igal explica este trecho dizendo que ele é uma “Alusão ao silogismo prático, que, à luz de princípios universais, ocupa-se do particular e contingente, enquanto a vontade em si permanece fixa no bem universal e imutável”. Cf. nota 22 de IGAL, J., *op. cit.*, p. 249.

⁴⁰⁸ Cf. *En.* I, 4 [46], 6, 11-15.

⁴⁰⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 6, 15-18.

λυπούντων παρουσίαν ζητεῖται>, εὐλογον ἀναγκαῖα, ἀλλ' οὐκ ἀγαθὰ φάσκειν εἶναι

E os próprios bens o comprovam, quando presentes: por exemplo, a saúde e a anodínia⁴¹⁰. Pois qual é seu atrativo? De fato, quando presentes, desprezamos a saúde bem como a ausência da dor. As coisas que, quando presentes, não têm atrativo algum e nada acrescentam à felicidade, mas, quando ausentes, são buscadas devido à presença do que nos entristece, com razão podem ser chamadas necessárias, mas não bens.⁴¹¹

Como apresenta Hines, a verdadeira felicidade não oscila de acordo com as intempéries do mundo sensível.⁴¹²

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: οὐδὲ συναριθμητέα τοῖνυν τῷ τέλει, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν καὶ τῶν ἐναντίων παρόντων ἀκέραιον τὸ τέλος τηρητέον. (“Portanto, elas não são acrescentáveis à meta, mas, mesmo que elas estejam ausentes e as contrárias presentes, a meta deve ser preservada intacta.”).⁴¹³

3.4.2 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 apresente a investida dos males. Assim, pergunta o interlocutor de Plotino: Διὰ τί οὖν ὁ εὐδαιμονῶν ταῦτα ἐθέλει παρεῖναι καὶ τὰ ἐναντία ἀπωθεῖται; (“Então, por que o homem que vive feliz deseja que essas coisas estejam presentes e repele as contrárias?”).⁴¹⁴ 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.⁴¹⁵ Essas coisas, quando presentes, não privam o ser humano da sua busca, mas o atrapalham no caminho em direção à:

⁴¹⁰ O termo ἀνωδυνία, que pode ser traduzido por “ausência de dor”, é um hápax nos tratados de Plotino.

⁴¹¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 6, 18-23.

⁴¹² Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 271.

⁴¹³ Cf. *En.* I, 4 [46], 6, 23-28.

⁴¹⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 1-2.

⁴¹⁵ Vidart 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.”. Cf. nota 74. VIDART, Th., *op. cit.*, p. 181.

ἢ φήσομεν οὐχ ὅτι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν εἰσφέρεταιί τινα μοῖραν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὸ εἶναι· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἢ πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἢ ὅτι ἐνοχλεῖ τῷ τέλει παρόντα, οὐχ ὡς ἀφαιρούμενα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ, ὃ ὅταν παρῆ, οὐκ ἀφήρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κάκεινου ὄντος.

Diremos que não é porque elas contribuem com alguma coisa para a felicidade, mas, antes, para a existência: e as contrárias a elas ou contribuem para a não existência ou, quando presentes, o atrapalham em sua meta, não por privarem-no dela, mas porque quem tem o melhor quer ter apenas ele, e não algo outro com ele, o qual, quando presente, não o privado melhor, mas existe de igual modo, apesar de existir o melhor.⁴¹⁶

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,⁴¹⁷ pois as coisas (necessárias ou não, boas ou não) não contribuem nem para o aumento nem para a diminuição da felicidade:

ὅλως δὲ οὐκ, εἴ τι ὁ εὐδαίμων μὴ ἐθέλοι, παρείη δὲ τοῦτο, ἤδη παραιρεῖταιί τι τῆς εὐδαιμονίας· ἢ οὕτω γε καθ' ἐκάστην τὴν ἡμέραν μεταπίπτει ἂν καὶ ἐκπίπτει τῆς εὐδαιμονίας· οἷον εἰ καὶ παῖδα ἀποβάλλοι καὶ ὀτιοῦν τῶν κτημάτων. καὶ μυρία ἂν εἴν ἃ οὐ κατὰ γνώμην ἐκβάντα οὐδέν τι παρακινεῖ τοῦ παρόντος τέλους αὐτοῦ.

Absolutamente nada, se o homem feliz não desejar algo mas isso estiver presente, nada é retirado de sua felicidade; se não, a cada dia ele decairia e descairia da felicidade⁴¹⁸: por exemplo, se perde um escravo ou alguma de suas posses. E haveria uma miríade de coisas que, se não correm de acordo com sua concepção, em nada perturbariam a meta nele presente.⁴¹⁹

Como apresenta Calvo, “A vida feliz não se vê afetada por calamidades, desastres, enfermidades ou dores, nem pela perda ou falta de consciência, nem por nenhuma coisa externa”.⁴²⁰

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?

⁴¹⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 2-7.

⁴¹⁷ Cf. nota 77 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 182.

⁴¹⁸ Segundo Baracat Júnior, “Há, neste trecho, um jogo de palavras, dificilmente reproduzível em português, com os verbos *metapíptein* (‘cair além’, ‘mudar’, ‘transformar’, ‘degenerar’) e *ekpíptein* (‘cair de’, ‘perder’).” Cf. nota 29 de BARACAT JÚNIOR, J.C., *op. cit.*, p. 281.

⁴¹⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 7-11.

⁴²⁰ Cf. CALVO, J. M. Z., *op. cit.*, p. 13.

ἀλλὰ τὰ μεγάλα, φασί, καὶ οὐ τὰ τυχόντα. τί δ' ἂν εἶν τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἀπάντων τούτων καὶ οὐδενὸς ἔτι τῶν κάτω ἐξηρημένου; διὰ τί γὰρ τὰς μὲν εὐτυχίας, ἡλικαιοῦν ἔαν ὦσιν, οὐ μεγάλας ἡγεῖται, οἷον βασιλείας καὶ πόλεων καὶ ἐθνῶν ἀρχάς, οὐδὲ οἰκίσεις καὶ κτίσεις πόλεων, οὐδ' εἰ ὑπ' αὐτοῦ γίγνοιτο, ἐκπτώσεις δὲ ἀρχῶν καὶ πόλεως αὐτοῦ κατασκαθὴν ἡγήσεταιί τι εἶναι μέγα;

Mas podem perguntar sobre as grandes desgraças, não sobre as casuais. Que coisa humana seria grandiosa a ponto de não ser menosprezada por aquele que ascendeu ao que está acima de rodo isso e não mais depende de nada inferior? Por que ele não considera importantes as dádivas da boa sorte, grandes o quanto forem, como reinos e o império sobre cidades e povos, ou a colonização e a fundação de cidades, mesmo que originadas por ele mesmo, mas considerará algo importante a queda de impérios e a ruína de sua cidade?⁴²¹

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:

εἰ δὲ δὴ καὶ κακὸν μέγα ἢ ὅλως κακόν, γελοῖος ἂν εἴη τοῦ δόγματος καὶ οὐκ ἂν ἔτι σπουδαῖος εἴη ξύλα καὶ λίθους καὶ νῆ δία θανάτους θανατῶν μέγα ἡγούμενος, ὧ φαμεν δεῖν δόγμα παρεῖναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς τῆς μετὰ σώματος εἶναι. αὐτὸς δὲ εἰ τυθείη, κακὸν οἴησεται αὐτῷ τὸν θάνατον, ὅτι παρὰ βωμοῖς τέθηκεν; ἀλλ' εἰ μὴ ταφείη, πάντως που καὶ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν τεθὲν τὸ σῶμα σαπείη. εἰ δ' ὅτι μὴ πολυδαπάνως, ἀλλ' ἀνωνύμως τέθαπται οὐκ ἄξιωθεὶς ὑψηλοῦ μνήματος, τῆς μικρολογίας.

Se os considerasse um grande mal, ou simplesmente um mal, seria risível por essa opinião, e já não seria sábio, se considerasse importantes madeira e pedras e, por Zeus, a morte de mortais, ele, afirmamos, a quem deve estar presente a ideia de que a morte é melhor do que a vida com o corpo! E se ele mesmo for sacrificado, estimará que a morte lhe é um mal, porque morre ao pé do altar?⁴²² Se não for enterrado, de todo modo, posto sobre a terra ou sob

⁴²¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 2-18. Segundo Vidart, 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. Cf. nota 79 de VIDART, Th., *op. cit.*, p. 182.

⁴²² Plotino faz referência ao fato narrado por Lucrécio em seu *De Natura*, sobre o sacrifício de Ifigênia (ou Ifianassa, na denominação homérica), filha de Agamêmnon, a fim de que os deuses pudessem favorecer ventos para que os navios atenienses pudessem avançar contra Troia em vista do resgate de Helena. O trecho que inspirou a fala de Plotino é o seguinte: “Temo, porém, que por acaso julgues que penetras em elementos ímpios de doutrina e te metes pela senda do crime. Pelo contrário: na maior parte das vezes foi exatamente a religião que produziu feitos criminosos e ímpios. Foi assim que em Áulida os melhores chefes gregos, escol de varões, macularam vergonhosamente com o sangue de Ifianassa o altar da virginal Trívia. Quando a faixa enrolada à volta da virgínea cabeleira caiu por igual de um lado e outro do rosto; quando viu o triste pai, de pé diante do altar, e junto dele os

a terra, seu corpo apodrece. E se é porque não está enterrado de modo suntuoso, mas anonimamente, sem ter merecido um monumento elevado ... ah! parvidade!⁴²³

A expressão θανάτους θανατῶν (“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.⁴²⁴

Ademais, Plotino, partindo de um trecho da *Ilíada*⁴²⁵, continua dizendo que caso o sábio seja feito prisioneiro e não possa na prisão ser feliz, seria melhor o suicídio⁴²⁶: ἄλλ' εἰ ἀίχμάλωτος ἄγοιτο, πάρ τοί ἐστιν ὁδὸς ἐξιέναι. (“Mas se for levado como prisioneiro, ‘eis-te o caminho’ para partir, se não for possível ser

sacerdotes que dissimulavam o ferro, e os cidadãos que, ao contemplá-la, rompiam em choros – então, emudecendo de horror, vergou os joelhos e deixou-se cair por terra. E em nada podia valer à infeliz, em tal momento, ter sido a primeira a dar ao rei o nome de pai. Foi levantada pelas mãos dos homens e arrastada para os altares, toda a tremer, não para que pudesse, cumpridos os ritos sagrados, ser acompanhada por claro himeneu, mas para, criminosamente virgem, no tempo em que deveria casar-se, sucumbir, triste vítima imolada pelo pai, a fim de garantir à frota uma largada feliz e fausta. A tão grandes males pode a religião persuadir.” Cf. LUCRÉCIO, *De natura*, I, 50-62.

⁴²³ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 18-26.

⁴²⁴ Além disso, essa expressão parece fazer eco ao que Epicuro apregoava sobre o fim da vida humana em sua escola: “Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convecido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo, portanto, quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado. Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no entanto, a maioria das pessoas ora foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida. O sábio, porém, nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo e não-viver não é um mal”. Cf. EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p. 26-31.

⁴²⁵ Cf. HOMERO, *Ilíada*, IX, 43.

⁴²⁶ Plotino faz referência ao suicídio três vezes no tratado: neste trecho do capítulo 7; no capítulo 8, linhas 32 e 33; e no capítulo 16, linhas 17 a 19, quando emprega a analogia do músico e da lira. É interessante percebermos que no Tratado 19, sobre o qual discorreremos no capítulo precedente, Plotino se opõe ao suicídio ao apresentar que este é uma fuga irracional dos males deste mundo, visto que a alma não tenderia a se purificar. Como aponta Hines, “[...] o suicídio não pode ser tomado como uma escolha sábia, dado que o ato de suicídio tira a oportunidade de a alma se purificar ainda mais”. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 278. Contudo, como explicar essas três referências de Plotino ao ato do suicídio em um tratado que versa sobre a felicidade? Podemos entendê-lo partindo de um dado histórico (Plotino tentara suicidar-se pouco tempo antes de começar a escrever o tratado), mas principalmente da própria compreensão de Plotino de sábio: visto que o sábio é aquele que, exercitando as virtudes, chegou à plenitude da posse da vida intelectual ainda na realidade sensível por meio da libertação das afecções corporais. Consequentemente, não haveria problema algum em o sábio tirar sua própria vida mediante a prisão, que pode ser vista como aprisionamento em um cárcere ou o aprisionamento da alma no corpo.

feliz.”).⁴²⁷ E se mesmo que os parentes sejam feitos prisioneiros e ele tenha morrido sem ver isso, ele ainda seria feliz:

εἰ δὲ οἰκεῖοι αὐτῷ αἰχμάλωτοι, οἷον ἐλκόμενοι νυοὶ καὶ θυγατέρες - τί οὖν, φήσομεν, εἰ ἀποθνήσκει μηδὲν τοιοῦτον ἔωρακώς; ἄρ' ἂν οὕτω δόξης ἔχοι ἀπιών, ὡς μὴ ἂν τούτων ἐνδεχομένων γενέσται; ἀλλ' ἄτοπος ἂν εἶη. οὐκ ἂν οὖν δοξάσειεν, ὡς ἐνδέχεται τοιαύταις τύχαις τοὺς οἰκεῖους περιπεσεῖν; ἄπ' οὖν διὰ τὸ οὕτως ἂν δόξαι ὡς καὶ γενησομένου ἂν οὐκ εὐδαίμων; ἢ καὶ δοξάζων οὕτως εὐδαίμων ὥστε καὶ γινομένου. ἐνθυμοῖτο γὰρ ἂν, ὡς ἢ τοῦδε τοῦδε τοῦ παντὸς φύσις τοιαύτη, οἷα καὶ τὰ τοιαῦτα φερεῖν, καὶ ἔπεσθαι χρῆ.

E se seus familiares forem os prisioneiros, por exemplo, “capturadas as noras e as filhas”⁴²⁸ - então, que diremos se ele tiver morrido sem ver nada disso? Dessa forma, ao partir, teria a opinião de que não seria possível tais desgraças acontecerem? Seria um absurdo! Então, não julgaria possível seus familiares caírem em tais reveses? E não seria feliz por acreditar que isso poderia acontecer? Não, mesmo pensando assim é feliz: e é feliz também quando acontece. Pois pensaria que a natureza deste universo é tal que nos traz esses reveses e que devemos acatá-la.⁴²⁹

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:

καὶ πολλοὶ δὴ καὶ ἄμεινον αἰχμάλωτοι γενόμενοι πράξουσι. καὶ ἐπ' αὐτοῖς δὲ βαρυνόμενοις ἀπελθεῖν ἢ μένοντες ἢ εὐλόγως μένουσι καὶ οὐδὲν δεινόν, ἢ ἀλόγως μένοντες, δέον μὴ, αὐτοῖς αἴτιοι. οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄνοιαν οἰκείων ὄντων αὐτὸς ἐν κακῷ ἔσται καὶ εἰς ἄλλων εὐτυχίας καὶ δυστυχίας ἀναρτήσεται.

Com efeito, muitos estariam melhores se se tomassem prisioneiros. E depende deles, sentindo o peso de seu fardo, partir; se permanecem, ou permanecem racionalmente e nada há de terrível nisso, ou, permanecendo irracionalmente, quando não deveriam, a culpa é sua. Certamente, não é pela desrazão dos outros, mesmo que familiares, que o sábio encontrará o mal, nem dependerá das venturas e das desventuras dos outros.⁴³⁰

⁴²⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 26-27.

⁴²⁸ Citação da *Ilíada*. Cf. HOMERO, *op. cit.*, XXII, 65.

⁴²⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 27-32.

⁴³⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 7, 32-38.

3.4.3 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: Τὸ δὲ τῶν ἀλγηδόνων αὐτοῦ, ὅταν σφοδραὶ ὦσιν, ἕως δύνανται φέρειν, οἴσει· εἰ δὲ ὑπερβάλλουσιν, ἐξοίσουσι. (“Quanto às suas dores, quando forem violentas, enquanto for possível suportá-las, as suportará; mas se o superarem o arrebatarão.”).⁴³¹

Mas Plotino também diz que, no caso do sábio, seu interior é iluminado e, por isso, não será lamentado por sua dor: καὶ οὐκ ἐλεεινὸς ἔσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ ἐνδον φέγγος, οἷον ἐν λαμπτήρι φῶς πολλοῦ ἐξῶθεν πνέοντος ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι. (“E ele não será lamentado por sua dor, já que seu brilho interior é como a luz no lampião, quando respira forte o exterior em severa borrasca ventosa e em procela.”).⁴³² Caso a dor seja violenta, mas não o mate, ele conseguirá, pelo livre-arbítrio, tomar uma decisão: ἀλλ’ εἰ μὴ παρακολουθοῖ, ἢ παρατείνει τὸ ἀλγεῖν ἐπὶ τοσοῦτον αἰρόμενον, ὥστε ἐν τῷ σφοδρῷ ὄμος μὴ ἀποκτινύνουσι; ἀλλ’ εἰ μὲν παρατείνει, τί χρῆ ποιεῖν βουλευέσεται· οὐ γὰρ ἀφήρηται τὸ αὐτεξούσιον ἐν τούτοις. (“E se ele não tiver mais consciência, ou a dor prolongar-se pungindo tanto que, embora violenta, não o mate? Se ela se prolonga, ele pensará no que deve fazer, pois ela não suprime o livre-arbítrio nessas situações.”).⁴³³

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: χρῆ δὲ εἰδέναι, ὡς οὐχ, οἷα τοῖς ἄλλοις φαίνεται, τοιαῦτα καὶ τῷ σπουδαίῳ φανεῖται ἕκαστα, καὶ οὐ μέχρι τοῦ εἴσω ἕκαστα οὔτε τὰ ἄλλα, οὔτε ἀλγεινὰ οὔτε τὰ λυπηρὰ. (“Mas é preciso saber que tais coisas não se mostram aos outros como se mostram ao sábio, e que nenhuma delas alcança seu âmago, nem as demais nem as angustiantes.”).⁴³⁴

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 Plotino⁴³⁵:

⁴³¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 8, 1-2.

⁴³² Cf. *En.* I, 4 [46], 8, 2-4.

⁴³³ Cf. *En.* I, 4 [46], 8, 4-7.

⁴³⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 8, 7-9.

⁴³⁵ Cf. nota 39 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 284.

καὶ ὅταν περὶ ἄλλους τὰ ἀλγεινά; ἀσθένεια γὰρ εἶη ψυχῆς ἡμετέρας. καὶ τοῦτο μαρτυρεῖ, ὅταν λαυθάνειν ἡμᾶς κέρδος ἡγώμεθα καὶ ἀποθανόντων ἡμῶν, εἰ ἡίγνοιτο, κέρδος εἶναι τιθεμένων καὶ οὐ τὸ ἐκείνων ἐτι σκοπομένων, ἀλλὰ τὸ αὐτῶν, ὅπως μὴ λυποίμεθα. τοῦτο δὲ ἡμέτερα ἤδη ἀσθένεια, ἣν δεῖ περιαιρεῖν, ἀλλὰ· μὴ ἐώντας φοβεῖσθαι μὴ γένηται. εἰ δὲ τις λέγοι οὕτως ἡμᾶς πεφυκέναι, ὥστε ἀλγεῖν ἐπὶ ταῖς τῶν οἰκείων συμφοραῖς, γινωσκέτω, ὅτι οὐ πάντες οὕτω.

E quando as dores concernem a outros? Seria uma fraqueza da nossa alma. Eis a prova: quando julgamos vantajoso não percebê-las e, uma vez mortos, se elas advêm, não considerando mais o interesse dos outros, mas o nosso próprio, a fim de não sofreremos. Mas isso já é uma fraqueza nossa, que precisamos extinguir, para evitar que, permitindo-a, tenhamos surgir. Todavia, se alguém disser que somos assim por natureza, que nos condoemos das desgraças de nossos familiares, saiba ele que não somos todos assim.⁴³⁶

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:

καὶ ὅτι τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἄμεινον ἄγειν καὶ πρὸς τὸ κάλλιον παρὰ τοὺς πολλούς· κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι τοῖς νομιζομένοις τῇ κοινῇ φύσει δεινοῖς εἶναι. οὐ γὰρ ἰδιωτικῶς δεῖ, ἀλλ' ὅσον ἀθλητὴν μέγαν διακεῖσθαι τὰς τῆς τύχης πηληγὰς ἀμυνόμενον, γινώσκοντα μὲν ὅτι τινὲ φύσει ταῦτα οὐκ ἀρεστά, τῇ δὲ αὐτοῦ φύσει δίστά, οὐχ ὡς δεινά, ἀλλ' ὡς παισὶ φοβερά.

[...] e que é próprio da virtude conduzir o que é de natureza ordinária a um estado melhor e mais belo do que o da maioria; e é mais belo não ceder ao que é reputado terrível pela natureza ordinária. Não devemos ser medíocres, mas, esquivando-nos como um grande lutador, enfrentar os golpes do acaso, sabendo que, para certa natureza, eles não são agradáveis, mas são suportáveis para a sua própria natureza, não como terríveis, mas como temores infantis.⁴³⁷

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: ταῦτ' οὖν ἤθελεν; ἢ καὶ πρὸς τὰ μὴ θελητά, ὅταν παρῆ, ἀρετὴν καὶ πρὸς ταῦτα ἔχει δυσκίνητον καὶ δυσπαθῆ τὴν ψυχὴν παρέχουσαν. (“Então, ele os desejou? Não, frente a males não desejáveis, quando estes lhe estão presentes, contrapõe-lhes a virtude, que deixa sua alma imóvel e impassível.”).⁴³⁸

⁴³⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 8, 9-15.

⁴³⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 8, 15-18.

⁴³⁸ Cf. *En.* I, 4 [46], 8, 18-23.

3.4.4 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 alguém⁴³⁹ 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:

Ἀλλ' ὅταν μὴ παρακολουθῆ βαπτισθεὶς ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχνησι; ἀλλ' εἰ μὲν φυλάττουσιν αὐτὸν σπουδαῖον εἶναι οὕτως ἔχοντα καὶ οἷα ἐν ὑπνῷ κοιμώμενον, τί κωλύει εὐδαίμονα αὐτὸν εἶναι; ἐπεὶ οὐδὲ ἐν τοῖς ὑπνοῖς ἀφαιροῦνται τῆς εὐδαιμονίας αὐτόν, οὐδ' ὑπὸ λόγον ποιοῦνται τὸν χρόνον τοῦτον, ὡς μὴ πάντα τὸν βίον εὐδαιμονεῖν λέγειν· εἰ δὲ μὴ σπουδαῖον φήσουσιν, οὐ περὶ τοῦ σπουδαίου ἐτι τὸν λόγον ποιοῦνται. ἡμεῖς δὲ ὑποθέμενοι σπουδαῖον, εἰ εὐδαιμονεῖ, ἕως ἂν εἴη σπουδαῖος, ζητοῦμεν.

E quando ele não se apercebe, afundado em doenças ou em artes mágicas? Se o preservam sábio mesmo quando nessa situação, adormecido como que num tipo de sono, que o impede de ser feliz? Pois, durante sono, não lhe privam da felicidade, nem calculam esse tempo para dizer que ele não é feliz por toda a vida; mas, se disserem que ele não é sábio, já não discutem a respeito do sábio. Nós, porém, supondo-o sábio, investigamos se ele é feliz enquanto for sábio.⁴⁴⁰

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?: ἀλλ' ἔστω σπουδαῖος, φασί· μὴ αἰσθανόμενος μηδ' ἐνεργῶν κατ' ἀρετὴν, πῶς ἂν εὐδαίμων εἴη; ἀλλ' εἰ μὲν μὴ αἰσθάνοιτο ὅτι ὑγιάνοι, ὑγιάνει οὐδὲν ἦττον, καὶ εἰ μὴ ὅτι καλὸς, οὐδὲν ἦττον καλὸς· εἰ δὲ ὅτι σοφὸς μὴ αἰσθάνοιτο, ἦττον σοφὸς ἂν εἴη; (“Que ele seja sábio”, dizem: sem perceber-se nem agir conforme a virtude, como seria ele feliz? Ora, se ele não percebe que é

⁴³⁹ Este “alguém” a que se refere Plotino são os estoicos, com quem ele está agora disputando. Cf. DILLON, J., *op. cit.*, p. 39.

⁴⁴⁰ Cf. *En. I*, 4 [46], 9, 1-6.

saudável, não é menos saudável, e se não percebe que é belo, não é menos belo; mas, se não percebe que é sábio, seria ele menos sábio?”).⁴⁴¹

No caso da sabedoria, é importante que o sábio se perceba e aperceba-se, pois a felicidade está presente na sabedoria em ato também?: εἰ μή πού τις λέγοι ὡς ἐν τῇ σοφίᾳ γὰρ δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι· ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐνέργειαν σοφίᾳ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν παρεῖναι. (“Mas pode ser que alguém objete que, no caso da sabedoria, o perceber-se e aperceber-se de si devem estar presentes; pois a felicidade também está presente na sabedoria em ato.”).⁴⁴²

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:

ἐπακτοῦ μὲν οὖν ὄντος τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς σοφίας λέγοι ἂν τι ἴσως ὁ λόγος οὗτος· εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑποστατικὴ ἐν οὐσίᾳ τινὶ μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπολωλε δὲ αὐθιγὴ ἡ οὐσία ἐν τε τῷ κοιμώμενῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ, καὶ ἔστιν ἡ τῆς οὐσίας αὐτῇ ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη αὐπνός ἐνέργεια, ἐνεργοῖ μὲν ἂν καὶ τότε ὁ σπουδαῖος ἢ τοιοῦτος.

Contudo, se o pensar e a sabedoria fossem adventícios, então esse argumento talvez nos dissesse algo; mas, se a realidade da sabedoria está em uma essência, ou melhor, na essência, e essa essência não se destrói no dormente e, em geral, naquele que diz-se não aperceber-se de si, e essa essência é uma atividade nele e tal atividade é insone, então o sábio, enquanto tal, estaria ativo mesmo então.⁴⁴³

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:

λανθάνοι δ' ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλὰ τι μέρος αὐτοῦ· οἷον καὶ τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον ἢ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ, καί, εἴπερ ἤμεν τὸ φυτικὸν ἡμῶν ἡμεῖς, ἡμεῖς ἂν ἐνεργοῦντες ἤμεν· ἵνυμ δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἔσμεν, ἢ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια· ὥστε ἐνεγοῦντος ἐκείνου ἐνεργοῦμεν ἂν ἡμεῖς.

[...] mas essa atividade passaria despercebida não por ele inteiro, mas por uma parte dele: assim como, quando a atividade vegetativa esta ativa, a percepção dessa atividade não chega ao resto do homem através da

⁴⁴¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 9, 7-10.

⁴⁴² Cf. *En.* I, 4 [46], 9, 10-12.

⁴⁴³ Cf. *En.* I, 4 [46], 9, 12-17.

sensibilidade e, se acaso nós fôssemos a nossa faculdade vegetativa, nós estaríamos ativos; todavia, na verdade, nós não somos isso, mas a atividade daquilo que entende: estando ela ativa, ativos estaríamos nós.⁴⁴⁴

Plotino diz que talvez a atividade da inteligência, por não estar ligada à sensibilidade, possa passar despercebida.⁴⁴⁵ Por meio da sensibilidade, “[...] a inteligência opera no nível das coisas sensíveis e pode tê-las como objetos de sua atividade”⁴⁴⁶: Λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὅτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δοκεῖ καὶ περὶ τούτων. (“Talvez ela nos passe despercebida por não concernir a nenhum dos sensíveis; pois ela nos parece através da sensação como intermediária, trabalhar entre os sensíveis e acerca deles.”)⁴⁴⁷

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: αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσῃ καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνεργημα εἶναι μὴ εἶπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. (“Mas por que o intelecto não achará por si mesmo, bem como a alma ligada a ele, que é a anterior à sensação e, em geral, à apreensão? Pois é preciso existir o ato anterior à apreensão, se o mesmo são o entender e o ser.”)⁴⁴⁸

Para responder a esse questionamento, Plotino explica a apreensão e o entender usando a analogia do espelho. Assim como a imagem reflete no espelho, o objeto reflete-se no entender. 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 percepção 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:

καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπασθέντος παρὰ λιν, ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἡσυχάζον. ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιοῦτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἶδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνεργεῖα πάρεστιν οὐ τὸ εἶδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ

⁴⁴⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 9, 17-22

⁴⁴⁵ Cf. nota 43 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 286.

⁴⁴⁶ Cf. nota 44 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 286.

⁴⁴⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 10, 1-3.

⁴⁴⁸ Cf. *En.* I, 4 [46], 10, 3-5.

ψυχὴν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιοῦτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἀρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἢ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἢ νόησιν τότε· ὥστε καὶ τοιοῦτον ἂν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας. πολλὰς δ' ἂν τις εὔροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅ;τε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἔχούσ. οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει· οὐδὲ ὁ ἀνδριζόμενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιῆν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τοῦ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἰσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

E a apreensão parece existir e acontecer quando o pensamento se dobra sobre si, isto é, quando aquilo que age em confonnidade com a vida da alma é rebatido de volta, como se repousasse num espelho polido e reluzente. Portanto, assim como, nessas circunstâncias, a imagem é produzida se o espelho está presente, mas, mesmo que não esteja presente ou não se encontre nesse estado, está presente em ato o objeto cuja imagem haveria de existir - assim também, no caso da alma, se fica em repouso aquilo que em nós é tal que nele se exibem os reflexos do pensamento e do intelecto, eles são aí vistos e conhecidos como que sensivelmente junto com o conhecimento anterior, porque o intelecto e o pensamento estão ativos. Todavia, se isso⁴⁴⁹ é rompido pela perturbação da harmonia do corpo, o pensamento e o intelecto integem sem imagem e, então, a inteleccção se dá sem representação; dessa maneira, pode-se pensar algo assim: que a inteleccção ocorre acompanhada por urna representação, mas a inteleccção não é uma representação. E seriam descobertas, mesmo que estejamos despertos, muitas belas atividades, tanto contemplações quanto ações, quando contemplamos e quando agimos, sem que tenhamos nós a apercepção delas. Pois não necessariamente quem está lendo apercebe-se de estar lendo, principalmente quando lê com contensão; tampouco quem é corajoso, de estar sendo corajoso e de agir, no quanto age, de acordo com a coragem, e outros milhares de exemplos; 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 mais intenso, porque não está vertido na sensação, mas recolhido na identidade em si mesmo.⁴⁵⁰

Assim, como vimos, uma planta não se autopercebe existindo, porque carece da facultade 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

⁴⁴⁹ Segundo nota de Baracat Júnior para a sua tradução do tratado para o português, o “isso” se referiria ao “espelho” da alma. Nele, o pensamento e o intelecto têm seus reflexos exibidos. Cf. nota 46 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 286.

⁴⁵⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 10, 6-28.

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. Ele já o é por estar no mundo sensível e existir. E também o é ainda mais pelo fato de ter praticado as virtudes.

3.5 CARACTERÍSTICAS DA VIDA DO SÁBIO

3.5.1 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: *Εἰ δέ τινες μηδὲ ζῆν λέγοιεν τὸν τοιοῦτον, ζῆν μὲν αὐτὸν φήσομεν, λαμβάνειν δ' αὐτοῦς τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ τοιούτου, ὥσπερ καὶ τὸ ζῆν.* (“Se algumas pessoas disserem que tal homem não vive, diremos que ele vive, mas que lhes escapa a felicidade dele, bem como seu viver.”).⁴⁵¹

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:

εἰ δὲ μὴ πείθονται, ἀξιόσομεν αὐτοῦς ὑποθεμένους τὸν ζῶντα καὶ τὸν σπουδαῖον οὕτω ζητεῖν εἰ εὐδαίμων, μηδὲ τὸ ζῆν αὐτοῦ ἐλαττώσαντας τὸ εὖ ζῆν ζητεῖν εἰπαρεσσι μηδὲ ἀνελόντας τὸν ἄνθρωπον περὶ εὐδαιμονίας, ἀνθρώπου ζητεῖν μηδὲ τὸν σπουδαῖον συγχωρήσαντας εἰς τὸ εἶσω ἐπεστράφθαι ἐν ταῖς ἔξωθεν ἐνεργείαις ζαὐτὸν ζητεῖν μηδὲ ὅλως τὸ βουλευτὸν αὐτοῦ ἐν τοῖς ἔξω.

E se não se convencerem, pediremos que eles suponham um homem vivo e sábio e, assim, investiguem se ele é feliz, sem diminuir sua vida e então investigarem se uma boa vida lhe está presente, sem suprimirem o homem e então investigar acerca da felicidade do homem, sem admitirem que o sábio está voltado para o interior e então buscá-lo nas atividades exteriores e, em suma, sem buscarem o objeto de sua vontade nas coisas externas.⁴⁵²

⁴⁵¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 11, 1-2.

⁴⁵² Cf. *En.* I, 4 [46], 11, 2-8.

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: οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ὑπόστασις εὐδαιμονίας εἶη, εἰ τὰ ἔξω βουλευτὰ λέγοι καὶ τὸν σπουδαῖον βούλεσθαι ταῦτα. (“Pois, desse modo, a existência da felicidade seria impossível, se se diz que coisas externas são objetos da vontade e que são objetos da vontade do sábio.”).⁴⁵³

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 hão de concordar quando voltamos a vontade do sábio para o interior:

ἑθέλοι γὰρ ἂν καὶ πάντας ἀνθρώπους εὖ πράττειν καὶ μηδὲν τῶν κακῶν περὶ μηδένα εἶναι· ἄλλα· μὴ γινομένων ὅμως εὐδαιμόνων. εἰ δέ τις παράλογον ἂν αὐτὸν ποιήσῃ φήσει, εἰ ταῦτα ἑθελήσει – μὴ γὰρ οἶον τε τὰ κακὰ μὴ εἶναι – δῆλον ὅτι συγχωρήσει ἡμῖν ἐπιστρέφουσιν αὐτοῦ τὴν βούλησιν εἰς τὸ εἶσω.

Ele gostaria que todos os homens prosperassem e que mal algum rondasse ninguém; mas, se isso não acontece, ele é contudo feliz. E se alguém disser que o sábio comete um disparate quando deseja tais coisas - pois não é possível que os males não existam -, esse alguém evidentemente concordará conosco quando voltamos a vontade do sábio para o interior.⁴⁵⁴

3.5.2 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:

Τὸ δὲ ἡδὺ τῷ βίῳ τῷ τοιούτῳ ὅταν ἀπαιτῶσιν, οὐ τὰς τῶν ἀκολάστων οὐδὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς ἀξιῶσουσι παρεῖναι

⁴⁵³ Cf. *En.* I, 4 [46], 11, 8-10.

⁴⁵⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 11, 10-16.

αὐται γὰρ ἀδύνατοι παρεῖναι καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἀφανιοῦσιν – οὐδὲ μὴν τὰς περιχαρίας – διὰ τι γὰρ; – ἀλλὰ τὰς συνούσας παρουσίας ἀγαθῶν οὐκ ἐν κινήσεσιν οὔσας, οὐδὲ γινομένας τοῖνυν· ἤδη γὰρ τὰ ἀγαθὰ πάρεστι, καὶ αὐτὸς αὐτῷ πάρεστι.

E quando nos perguntarem que prazer há nesse tipo de vida, que não exijam que estejam presentes os prazeres do descomedimento nem os do corpo - pois é impossível que eles estejam presentes e sumiriam a felicidade -, nem os excessos de júbilo - por que o fariam? -, mas sim os que acompanham a presença dos bens e que não estão em movimento nem em devires; pois os bens já estão presentes e ele está presente a si mesmo; o prazer se detém e isso é o contentamento.⁴⁵⁵

Se ele é mesmo sábio, então estará sempre contente, tranquilo e amável: καὶ ἔστηκε τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἴλεων τοῦτο· ἴλεως δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ κατάστασις ἡσυχος καὶ ἀγαπητὴ ἢ διάθεσις ἦν οὐδὲν τῶν λεγομένων κακῶν παρακινεῖ, εἴπερ σπουδαῖος. (“[...] o sábio está sempre contente, o estado tranquilo, a disposição amável, que nenhum dos ditos males o incomoda, se ele é mesmo sábio.”).⁴⁵⁶

Contudo, se alguém procura outro prazer na vida sábia que não os que mencionamos acima, então este não procura a vida sábia de fato: εἰ δέ τις ἄλλο εἶδος ἡδονῆς περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ, οὐ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ. (“Mas se alguém procura alguma outra forma de prazer na vida sábia, não procura a vida sábia”).⁴⁵⁷ Hines faz uma reflexão em torno da relação sábio-prazer, dizendo que o sábio, livre de qualquer traço dos prazeres corporais e mentais, passa a desfrutar da verdadeira felicidade no interior da sua própria alma.⁴⁵⁸

3.5.3 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: Οὐδ' αἰ ἐνέργειαι δὲ διὰ τὰς τύχας ἐμποδίζονται ἄν, ἀλλὰ ἄλλαι ἄν κατ' ἄλλας γίγνοιτο τύχας, πᾶσαι δὲ ὁμως καλαὶ καὶ καλλίους ἴσως ὅσω περιστατικά. (“Suas atividades não seriam impedidas pelo acaso, mas se tornariam

⁴⁵⁵ Cf. *En.* I, 4 [46], 12, 1-7. Com relação aos prazeres da vida do sábio, Plotino retoma elementos do *Filebo* de Platão.

⁴⁵⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 12, 7-8.

⁴⁵⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 12, 8-10.

⁴⁵⁸ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 271.

diferentes conforme o acaso, no entanto todas serão belas, e talvez sejam mais belas na medida em que enfrentam as circunstâncias.”).⁴⁵⁹

Algumas atividades podem ser impedidas pelo acaso (como das contemplações e dos particulares, ou as coisas que ele executa ao investigar e examinar): αὶ δὲ κατὰ τὰς θεωρίας ἐνέργειαι αὶ μὲν καθ' ἕκαστα τάχ' ἄν, οἷον ἄς ζητήσας ἄν καὶ σκεψόμενος προφέρῃ. (“E das atividades conformes às contemplações, as que concernem aos particulares talvez o sejam, como o são as que ele executa ao investigar e examinar”).⁴⁶⁰

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.⁴⁶¹

Mas o “conhecimento supremo”, que nada mais é do que a ideia de Bem,⁴⁶² está sempre com o sábio, mesmo se for torturado, e ele não deixará de ser feliz, mesmo que sofra a tortura: τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον αἰεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρω λεγομένῳ ἦ, ὃο μάτην λέγεται ἡδὺ δις ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον. (“[...] mas o ‘conhecimento supremo’ está sempre à mão e com ele, sobretudo se estiver no chamado touro de Fálaris⁴⁶³, que em vão dizem ser prazeroso, mesmo que muitas vezes seja dito”).⁴⁶⁴ A tortura é plena de dor, mas a dor não é pertinente à felicidade.⁴⁶⁵

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: ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ φθεγξόμενον τοῦτο αὐτὸ τὸ ἐν τῷ ἀλγεῖν ὑπάρχον, ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν αὐτῷ, ἕως ἄν ἐξ ἀνάγκης συνῆ, οὐκ ἀπολελείπεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας. (“Pois, nesse caso, aquele que enuncia é o mesmo que está submetido à dor, mas, para nós, o que sente dor é diferente do outro que,

⁴⁵⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 13, 1-3.

⁴⁶⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 13, 3-5.

⁴⁶¹ Cf. nota 32 de IGAL, J., *op. cit.*, p. 257.

⁴⁶² Cf. PLATÃO, *República*, 502a, 2.

⁴⁶³ Como apresenta Baracat Júnior, o touro de Fálaris era um “Touro de bronze cuja construção foi ordenada por Fálaris (570-554 a.C.), tirano de Agrigento. Fálaris foi símbolo de crueldade: fechava suas vítimas dentro do touro e o levava ao fogo, para queimá-las; os lamentos dos torturados saíam pela boca do touro como se fossem mugidos.”. Cf. nota 54 de BARACAT JÚNIOR, J. C., *op. cit.*, p. 289.

⁴⁶⁴ Cf. *En.* I, 4 [46], 13, 5-7.

⁴⁶⁵ Cf. nota 9 de GERSON, L. P., *op. cit.*, p. 248.

coabitando com aquele, enquanto por necessidade coabitar, não será despojado da visão do bem universal.”).⁴⁶⁶

3.5.4 Desprezo do Sábio Pelos Bens Corporais e Exteriores

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): Τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις. (“Que o homem, e sobretudo o sábio, não é o composto também é comprovado pela separação do corpo e pelo desprezo aos chamados bens do corpo.”).⁴⁶⁷

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: τὸ δὲ καθόσον ἀξιούν τὸ ζῶον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι γελοῖον εὐζωίας τῆς εὐδαιμονίας οὐσης, ἢ περὶ ψυχὴν συνίσταται, ἐνεργείας ταύτης οὐσης καὶ ψυχῆς οὐ πάσης – οὐ γὰρ δὴ τῆς φυτικῆς, ἔν’ ἂν καὶ ἐφηψατο σώματος. (“Mas é ridículo exigir que a felicidade seja proporcional ao vivente, uma vez que a felicidade é uma boa vida, que se constitui na proximidade da alma e que é uma atividade dela, mas não de toda a alma – pois certo não é uma atividade da alma vegetativa, a fim de ligá-lo ao corpo”).⁴⁶⁸

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: οὐ γὰρ δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο ἦν σώματος μέγεθος καὶ εὐεξία - οὐδ’ αὖ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εὖ, ἐπεὶ καὶ κινδυνεύουσιν αἱ τούτων πλεονεξίαι βαρύνεσθαι πρὸς αὐτὰς φέρειν τὸν ἄνθρωπον. (“[...] e certo essa felicidade não poderia ser a grandeza do corpo e uma boa compleição - nem estaria ela na sensibilidade aguçada, porque o excesso de sensações, sobrepesando, ameaça arrastar o homem para elas.”).⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 13, 7-10.

⁴⁶⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 1-3.

⁴⁶⁸ Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 3-6.

⁴⁶⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 6-9.

Contudo, o contrapeso é a busca pelas realidades excelsas, o que faz o homem ser diferente das coisas exteriores: ἀντισηκώσεως δὲ οἷον ἐπὶ θάτερα πρὸς τὰ ἄριστα γενομένης μινύθειν καὶ χεῖρω τὰ σωματικά ποιεῖν, ἵνα δεικνύοιτο οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἄλλος ὢν ἢ τὰ ἔξω. (“Porém, como existe um tipo de contrapeso para o lado oposto, para as realidades excelsas, deve-se minimizar e menosprezar as coisas corporais, para que se mostre que esse homem é diferente das coisas exteriores.”).⁴⁷⁰

Portanto, Plotino afirma que o homem que se apega aos bens deste mundo não deve ser invejado, pois são ilusões: ὁ δὲ τῶν τῆδε ἀνθρωποζέστω καὶ καλὸς καὶ μέγας καὶ πλούσιος καὶ πάντων ἀνθρώπων ἀρχων ὡς ἂν ὢν τοῦδε τοῦ τόπου, καὶ οὐ φθονητέον αὐτῷ τῶν τοιούτων ἡπατημέμω. (“Que seja o homem que se apega às coisas daqui belo e robusto e rico, soberano sobre todos os homens, como quem é deste lugar: ele não deve ser invejado por essas coisas com as quais se ilude.”).⁴⁷¹ 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: περὶ δὲ σοφὸν ταῦτα ἴσως μὲν ἂν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν γένοιτο, γενομένων δὲ ἐλαττώσει αὐτός, εἴπερ αὐτοῦ κήδεται. (“No sábio, elas talvez não existam em absoluto, mas, se existirem, ele as diminuirá, se se importa consigo mesmo.”).⁴⁷² 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.⁴⁷³

Além disso, o sábio deixará de lado as vantagens do corpo⁴⁷⁴ 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?

⁴⁷⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 9-11.

⁴⁷¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 11-14.

⁴⁷² Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 14-24. Gerson 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.” Cf. GERSON, L. P.; *op. cit.*, p. 162.

⁴⁷³ Cf. GERSON, L. P.; *op. cit.*; p. 163.

⁴⁷⁴ Conforme aponta Hines, “[...] é o corpo e o aspecto mais baixo da alma que nos levam a desfrutar dos desejos físicos.” Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 275.

καὶ ἐλαττώσει μὲν καὶ μαραινῆ ἀμελεία τὰς τοῦ σώματος
 πλεονεξίας, ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται. σώματος δὲ ὑγίειαν
 φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται·
 οὐδὲ νῆν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι ἀλγηδόνων· ἀλλὰ καὶ μὴ
 γινόμενων νέος ὦν μαθεῖν βουλήσεται, ἤδη δὲ ἐν γρά ὦν οὔτε
 ταύτας οὔτε ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδέ τι τῶν τῆδε οὔτε προσηνὲς
 οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπη, γινόμενος δ' ἐν
 ἀλγηδόσι τὴν πρὸς ταύτας αὐτῷ πεπορισμένην δύναμιν
 ἀντιτάξει οὔτε προσθήκην ἐν ταῖς ἡδοναῖς καὶ ὑγείαις καὶ
 ἀπονίαις πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν λαμβάνων οὔτε ἀφαίρεσιν ἢ
 ἐλάττωσιν ταύτης ἐν τοῖς ἐναντίοις τούτων. τοῦ γὰρ ἐναντίου
 μὴ προστιθέντος τῷ αὐτῷ πῶς ἂν τὸ ἐναντίον ἀφαιροῖ;

E ele diminuirá e extinguirá com sua incúria as vantagens do corpo e renunciará ao poder. Embora cuide da saúde do corpo, não desejará não ter experiência alguma de doenças, nem tampouco não experimentar dores; mas, se não lhe ocorrerem quando jovem, desejará conhecê-las; já na velhice, não há de querer nem as dores nem os prazeres a incomodaremno, nem coisa alguma daqui, agradável ou não, para não olhar para o corpo. Quando em meio a dores, contraporá a elas a força por ele conseguida, 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?⁴⁷⁵

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? Sim, responde Plotino, se ambos forem sábios: Ἀλλ' εἰ δύο εἶεν σοφοί, τῷ δὲ ἑτέρῳ παρείη ὅασ κατὰ φύσιν λέγεται, τῷ δὲ τὰ ἐναντία, ἴσον φήσομεν τὸ εὐδαιμονεῖν αὐτοῖς παρεῖναι; φήσομεν, εἴπερ ἐπίσης σοφοί. (“Se houver dois sábios e a um deles estiver presente tudo o que é considerado conforme à natureza, enquanto que ao outro as contrárias, diremos que é igual a felicidade neles presente? Diremos, se são igualmente sábios.”).⁴⁷⁶

Nem se for um mais belo que o outro poderemos dizer que há mais felicidade em um do que no outro:

εἰ δὲ καλὸς τὸ σῶμα ὁ ἕτερος καὶ πάντα τὰ ἄλλα ὅασ μὴ πρὸς σοφίαν μηδὲ ὅλως πρὸς ἀρετὴν καὶ τοῦ ἀρίστου θέαν καὶ τὸ ἄριστον εἶναι, τί τοῦτο ἂν εἴη; ἐπεὶ οὐδὲ αὐτὸς ὁ ταῦτα ἔχων σεμνυνεῖται ὡς μᾶλλον εὐδαίμων τοῦ μὴ ἔχοντος· οὐδὲ γὰρ ἂν πρὸς ἀύλητικὸν τέλος ἢ τούτων πλεονεξία συμβάλλοιτο.

E se um deles tem um belo corpo e todas as demais coisas que em nada contribuem para a sabedoria nem, em geral, para a virtude, para a visão do mais sublime e para ser sublime, que valeria isso? Pois nem mesmo ele, que as possui, se exaltaria mais feliz do que aquele que não as tem; vantagens

⁴⁷⁵ Cf. *En.* I, 4 [46], 14, 14-24.

⁴⁷⁶ Cf. *En.* I, 4 [46], 15, 1-3.

nessas coisas não contribuiriam nem mesmo para a finalidade de tocar flauta.⁴⁷⁷

Segundo Plotino, nossa visão do homem feliz se dá mediante nossas limitações e, por isso, espantamo-nos quando ele não considera coisas que consideramos: ἀλλὰ γὰρ θεωροῦμεν τὸν εὐδαίμονα μετὰ τῆς ἡμέτερας ἀσθενείας φρικτὰ καὶ δεινὰ νομίζοντες, ἃ μὴ ἂν ὁ εὐδαίμων νομίσειεν. (“Acontece que contemplamos o homem feliz com nossas próprias fraquezas, considerando assustadoras e terríveis às coisas que ele não considera”).⁴⁷⁸ 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:

ἢ οὐπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἶη μὴ τὰς περὶ τούτων φαντασίας ἀπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος πανταπασί γένομενος πιστεύσας ἑαυτῷ, ὅτι μηδέν ποτε κακὸν ἔξει· οὔτω γὰρ καὶ ἀδεῆς ἔσται περὶ πάντα. ἢ δειλαίωνων περὶ τινα οὐ τέλεος πρὸς ἀρεήν, ἀλλὰ ἡμισύς τις ἔσται.

[...] se não, ele ainda não seria sábio nem feliz, caso não tivesse mudado sua concepção acerca dessas fantasias e como que se tornado completamente outro, confiante em si, em que mal algum jamais o acometerá; assim, será também intemente ante tudo. Acovardando-se com algo, não será perfeito na virtude, mas semiperfeito.⁴⁷⁹

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:

ἐπεὶ καὶ τὸ ἀπροαίρετον αὐτῷ καὶ τὸ γινόμενον πρὸ κρίσεως δέος κἂν ποτε πρὸς ἄλλοις ἔχοντι γένηται, προσελθὼν ὁ σοφὸς ἀπώσεται καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κινηθέντα οἷον πρὸς λύπας παῖδα καταπαύσει ἢ ἀπειλῇ ἢ λόγῳ· ἀπειλῇ δὲ ἀπαθεῖ, οἷον εἰ ἐμβλέψαντος σεμνὸν ἵομον παῖς ἐκπλαγείη. οὐ μὴν διὰ ταῦτα ἄφίλος οὐδὲ ἀνώμων ὁ τοιοῦτος· τοιοῦτος γὰρ καὶ περὶ αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ. ἀποδιδούς οὖν ὅσα αὐτῷ καὶ τοῖς φίλοις φίλος ἂν εἶη μάλιστα μετὰ τοῦ νοῦν ἔχειν.

Pois, ainda que, voltado para outros assuntos, sobrevenha-lhe um medo involuntário e anterior ao juízo, o sábio acorrerá e o rechaçará, e acalmará a criança que nele se agitou com uma certa tristeza através da ameaça ou da

⁴⁷⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 15, 3-8.

⁴⁷⁸ Cf. *En.* I, 4 [46], 15, 8-13.

⁴⁷⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 15, 13-14.

razão; mas de uma ameaça impassível, como se impressionasse a criança apenas olhando-a com austeridades! Um tal homem não será por isso nem desamigo nem insensível: ele será tal consigo em suas coisas. Então, permitindo a seus amigos o quanto permite a si, seria o melhor amigo, além de ser provido de intelecto.⁴⁸⁰

3.5.5 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:

Εἰ δέ τις μὴ ἐνταῦθα ἐν τῷ νῷ τούτῳ ἄρας θήσει τὸν σπουδαῖον, κατάγοι δὲ πρὸς τύχας καὶ ταύτας φοβήσεται περὶ αὐτὸν γενέσθαι, οὔτε σπουδαῖον τηρήσει, οἷον ἀξιούμεν εἶναι, ἀλλ' ἐπιεικῆ ἄνθρωπον, καὶ μικτὸν ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ διδοῦς μικτὸν βίον ἐκ τινος ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ἀποδώσει τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐ ῥάδιον γενέσθαι. ὅς εἰ καὶ γένοιτο, οὐκ ἂν ὀνομάζεσθαι εὐδαίμων εἶη ἄξιος οὐκ ἔχων τὸ μέγα οὔτε ἐν ἀξίᾳ σοφίας οὔτε ἐν καθαρότητι ἀγαθοῦ.

Mas se alguém, tendo elevado o sábio a esse intelecto, não o situa aí, mas o rebaixa aos eventos do acaso, temerá que eles lhe aconteçam e não verá o sábio tal como exigimos que ele seja, mas como um homem simples e, assumindo que ele é uma mescla de bem e mal, irá atribuir uma vida mesclada de bem e mal a um tal homem, que não existe facilmente. Este, mesmo que exista, não seria digno de ser chamado feliz, pois não tem grandeza em valor de sabedoria nem em pureza de bem.⁴⁸¹

Decorre daí que a vida feliz não está no composto (οὐκ ἔστιν οὖν ἐν τῷ κοινῷ εὐδαιμόνως ζῆν)⁴⁸², 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

⁴⁸⁰ Cf. *En.* I, 4 [46], 15, 14-21.

⁴⁸¹ Cf. *En.* I, 4 [46], 16, 1-7. Como diz Calvo, “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.” Cf. CALVO, J. M. Z., *op. cit.*, p. 12.

⁴⁸² Cf. *En.* I, 4 [46], 16, 7.

exclusivamente à alma particular e ao mundo inteligível. Conforme aponta Plotino, o homem feliz se assemelha ao divino e passa a viver de acordo com essa assemelhação: ὀρθῶς γὰρ καὶ Πλάτων ἐκεῖθεν ἄνωθεν τὸ ἀγαθὸν ἀξιοῖ λαμβάνειν καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι καὶ ἐκεῖνω ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν. (“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”).⁴⁸³

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 Bem⁴⁸⁴, as demais coisas são relativas e não acrescentam coisa alguma a sua felicidade:

τοῦτο οὖν δεῖ ἔχειν μόνον πρὸς τὸ τέλος, τὰ δ' ἄλλα ὡς ἂν καὶ τόπους μεταβάλλοι οὐκ ἐκ τῶν τόπων προσθήκη πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχων, ἀλλ' ὡς στοχαζόμενος καὶ τῶν ἄλλων περικεχυμένων αὐτόν, οἷον εἰ ὡδὶ κατακείσεται ἢ ὡδί, διδοὺς μὲν τούτῳ ὅσα πρὸς τὴν χρείαν καὶ δύναται, αὐτὸς δὲ ὦν ἄλλος οὐ κωλύμενος καὶ τοῦτον ἀφεῖναι, καὶ ἀφήσων δὲ ἐν καιρῷ φύσεως, κύριος δὲ καὶ αὐτὸς ὦν τοῦ βουλευέσασθαι περὶ τούτου.

Isso apenas, assim, deve ter para alcançar sua meta, e as demais coisas são como se ele mudasse de lugar sem obter desse lugar acréscimo algum para sua felicidade, mas como quem, em meio a outras coisas difundidas ao seu redor, pondera, por exemplo, se residirá aqui ou acolá, concedendo àquele tudo quanto é necessário e pode ele, mas sendo ele mesmo outro e não sendo impedido de afastar-se daquele, e se afastará no momento certo de sua natureza, pois, ademais, ele é o senhor de suas deliberações a esse respeito.⁴⁸⁵

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.⁴⁸⁶ Para explicar isso, Plotino usa da analogia do músico e da lira:

ὅστε αὐτῷ τὰ ἔργα τὰ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν συντείτονται ἔσται, τὰ δ' οὐ τοῦ τέλους χάριν καὶ ὅλως οὐκ αὐτοῦ ἄλλα· τοῦ προσεζευγμένου, οὐ φηντιεῖ καὶ ἀνέξεται, ἕως δυνατόν, οἰονεὶ μουσικὸς λύρας, ἕως οἷόν τε χρῆσθαι· εἰ δὲ μή, ἄλλην

⁴⁸³ Cf. *En.* I, 4 [46], 16, 7-9.

⁴⁸⁴ Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 276.

⁴⁸⁵ Cf. *En.* I, 4 [46], 16, 9-15.

⁴⁸⁶ Hines 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. Cf. HINES, B., *op. cit.*, p. 276.

ἀλλάζεται, ἢ ἀφήσει τὰς λύρας χρήσεις καὶ τοῦ εἰς λύραν ἐνεργεῖν ἀφέξεται ἄλλο ἔργον ἄνευ λύρας ἔχων καὶ κειμένην πλησίον περιόψεται ἄδων ἄνευ ὀργάνων.

Desse modo, algumas de suas atividades tenderão para a felicidade, porém outras não serão motivadas por essa meta e não são suas em absoluto, mas daquele que está conjugado a ele, com o qual ele se importará e suportará enquanto puder, exatamente como o músico com sua lira enquanto pode usá-la; e, quando não o puder, a trocará por outra ou deixará de usar a lira e deixará as atividades voltadas para a lira, e terá um outro ofício sem a lira que, caída a seu lado, ele desprezará, cantando sem instrumentos..⁴⁸⁷

Tomamos aqui a compreensão de Calvo acerca desta analogia para a melhor entendermos:

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”.⁴⁸⁸

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: καὶ οὐ μάλιστα αὐτῷ ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον ἐδόθη· ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἤδη πολλάκις. (“Mas não lhe foi dado em vão, desde o princípio, o instrumento: pois já foi por ele usado muitas vezes.”).⁴⁸⁹ 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.

Como se encontra neste estado de perfeição, pela identificação de seu eu com o nível intelectual, não busca outra coisa distinta de si mesmo. A vida que leva basta-se a si mesma, e as outras coisas, desejadas pelos níveis subintelectivos passam a ser acessórias. Portanto, se alguém é virtuoso, basta-se a si mesmo para a felicidade e para a consecução do bem.⁴⁹⁰

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.

⁴⁸⁷ Cf. *En.* I, 4 [46], 16, 15-21.

⁴⁸⁸ Cf. CALVO, J. M. Z., *op. cit.*, p. 13.

⁴⁸⁹ Cf. *En.* I, 4 [46], 16, 21-22.

⁴⁹⁰ Cf. CALVO, J. M. Z., *op. cit.*, p. 13.

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”.⁴⁹¹

⁴⁹¹ Cf. KANYORO, J.-CH. K., *op. cit.*, p. 34.

4 CONCLUSÃO

Ao final deste nosso trabalho, podemos dizer que alcançamos o objetivo de nossa pesquisa, que foi tentar chegar à compreensão da relação entre virtude e felicidade a partir dos Tratados 19 e 46 de Plotino, conforme os argumentos que expusemos ao longo do trabalho queriam demonstrar.

Quando olhamos para todo o itinerário percorrido dentro do Tratado 19, em um primeiro momento, vemos que Plotino lança as bases para toda a sua argumentação. É no primeiro capítulo, como vimos, que ele analisa o tema das virtudes políticas. Sem elas, não é possível dar os passos iniciais no caminho de retorno ao Princípio e para a posse plena da vida feliz junto a ele, visto que são as virtudes políticas que, efetivamente, controlam e dão medida às afecções corporais. Elas não causam a separação entre alma e corpo, nem eliminam as afecções, mas apenas garantem que estas não tenham mais influência sobre a alma. Ou seja, as virtudes políticas, ao darem medida e limite às paixões e afecções corporais, permitem à alma vislumbrar o caminho de retorno, pois, ao se deixar equiafetar pelo corpo quando de sua queda neste, ela como que se torna “cega” ou “sem luz”.

Partindo daí, Plotino segue sua argumentação e diz que há dois tipos de assemelhação: a que acontece entre assemelhados com relação a quem eles se assemelham, e entre assemelhado e a quem ele se assemelha. Por que tal tema é importante dentro do discurso ético de Plotino? Porque, assim, é possível perceber que as virtudes políticas estão presentes no mundo sensível apenas, devido ao fato de regulamentarem as afecções corporais, mas não estão em deus.

A distinção entre virtudes políticas e virtudes purificadoras tem importância depois da exposição da dupla assemelhação. É interessante percebermos que Plotino intercala o tema da dupla assemelhação ao dos dois tipos de virtudes, pois, explicando a teoria da dupla assemelhação, ele pode, enfim, falar de duas classes de virtudes de modo mais apurado.

As virtudes purificadoras, por sua vez, são aquelas que garantem que a alma pode se separar, enfim, do corpo. Mas não é uma separação física, como no caso da morte. Claro, envolve a morte física, pois ela seria a grande libertação da alma – apesar de não ser necessária a busca da morte física para que aconteça de fato o retorno. No caso das virtudes purificadoras, a alma tem a possibilidade de, ainda conjugada ao

corpo, fazer o processo de separação dele, quando nenhuma das afecções teria mais influência sobre ela. Contudo, as virtudes purificadoras não são propriamente as virtudes superiores, as quais permitem a assemelhação e conversão a deus.

Antes de passar à argumentação sobre as virtudes superiores – que, segundo a divisão porfiriana, envolve as virtudes contemplativas e as paradigmáticas, – Plotino se demora no tema da purificação. Ora, falar de virtudes purificadoras implica no entendimento do processo de purificação. É quando ele questiona se purificação e virtude são a mesma coisa. Conclui ele que a purificação tem como resultados a conversão, a qual leva à contemplação e à iluminação. Sobre este último ponto, Plotino retoma a teoria da reminiscência platônica, dizendo que a alma, depois do processo de purificação, tem em si iluminadas de novo as marcas do inteligível que já contemplara antes de sua queda no corpo.

Quando isso acontece, como vimos, a alma se torna impassível por causa das chamadas virtudes contemplativas. Ela agora contempla, conjuntamente à Alma, a hipóstase que lhe deu origem: o Intelecto.

Por fim, pudemos ver que Plotino, retomando a teoria estoica da implicação mútua, diz que as virtudes implicam-se mutuamente. Contudo, vale lembrar aqui, que as virtudes de mesmo nível implicam-se mutuamente (superiores com superiores e inferiores com inferiores) e que, quando falamos da implicação entre níveis diferentes, percebemos que as superiores envolvem as inferiores, mas não o contrário. Isso nos leva de volta ao início do tratado, quando Plotino se interroga como podemos nos assemelhar a deus, o qual não tem as mesmas virtudes que nós. Ou seja: podemos fazê-lo dado que deus tem virtudes diferentes das nossas (as superiores) ativamente e, ao mesmo tempo, tem as nossas virtudes (as inferiores) potencialmente, enquanto nós temos somente as inferiores de forma ativa.

Todo esse processo apresentado pelo Tratado 19 nos leva a ver que a assemelhação a deus e a posse plena da vida feliz são possíveis do ponto de vista ético, por meio da prática/conduita a partir das virtudes, pois elas podem nos elevar acima da natureza comum compartilhada com os animais e plantas, a fim de atingirmos a divindade.

Assim, depois de vermos como se dá a posse da vida feliz por meio da prática das virtudes e da eliminação das afecções corporais, demos prosseguimento a nossa pesquisa, agora falando sobre a felicidade, o *τέλος* da vida humana, a partir do Tratado 46, e vimos qual relação Plotino estabelece entre a virtude e a felicidade. Desse modo,

podemos, no ponto de convergência entre os dois tratados, apresentar, sinteticamente, qual foi o escopo de nossa pesquisa da seguinte forma:

1. As virtudes nos levam à libertação das afecções do corpo.
2. A libertação do corpo nos leva à conversão ao Princípio.
3. Convertidos ao Princípio, podemos contemplá-lo e nos tornamos sábios.
4. A contemplação se identifica com o fim e a plenitude da vida.
5. O fim e a plenitude da vida humana é a posse da felicidade.

A possível relação existente entre virtude e felicidade se encontra nas linhas 18 a 20 do capítulo 5 do Tratado 46: “Se não, afastados do corpo ou mesmo da sensação do corpo, devemos assim buscar a autossuficiência para obter a felicidade”⁴⁹². Se as virtudes levam ao afastamento do corpo e de suas afecções, então a felicidade seria possível somente a partir disso?

Como observamos, a felicidade não é possível somente a partir da prática das virtudes e do afastamento do corpo. Claro, como supomos, Plotino deixa claro que o sábio tem que exercitar as virtudes e ter sua conduta moral de acordo com aquilo que aspira, o Bem Supremo, para poder tomar posse da vida feliz de modo pleno. Contudo, 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.

O ponto de divergência entre os dois tratados é relativo ao mundo sensível, à presença dos males e ao desfrute dos prazeres.

Sobre o mundo sensível, podemos ver claramente a mudança de postura de Plotino entre os dois tratados. Se no Tratado 19 ele dizia, a partir do *Teeteto* de Platão, que devemos fugir daqui, do mundo sensível, no Tratado 46 ele apresenta que a felicidade se encontra, potencialmente, na vida que se encerra no mundo sensível.

O mundo sensível possui a matéria sensível, a qual é imagem ou cópia da matéria inteligível, a qual é indefinida, indeterminada e ilimitada. Por ser imagem ou cópia da matéria inteligível, a matéria sensível se afasta, de certo modo, de seu Princípio. Como aquela surge do enfraquecimento deste, ela se torna esgotamento total e privação do Uno-Bem. Neste sentido é que, como Plotino apresenta no Tratado 19, a

⁴⁹² Cf. *En.* I, 4 [46], 5, 18-20.

Matéria se torna má. Aqui não podemos compreender essa maldade da Matéria como se fosse uma força negativa que se contrapõe totalmente ao positivo, mas ela é, antes de tudo, a privação do positivo. Ela se torna como que o “o outro do Ser”, como ele apresenta no tratado intitulado *Sobre o que são e de onde vêm os males*.⁴⁹³

Antes de seu confronto com os gnósticos, Plotino adotara a postura de que o mundo sensível é mau, por a Matéria, enquanto privação do Bem, ser má. Assim, tudo o que é relativo ao sensível, inclusive o corpo, é mau também e nasceu sob o signo do mal. Por isso, teríamos que fugir daqui, praticando as virtudes em todos os seus níveis e nos livrando de todo da influência do mundo sensível. O corpo, sendo mau, teria que ser “desprezado” também. É como vimos ao longo de todo o tratado sobre as virtudes. Contudo, depois da polêmica antignóstica, Plotino muda de postura, como já vimos supondo ao longo do trabalho, e ao sublinhar o aspecto positivo da Matéria enquanto imagem, sombra e derivação do que há no mundo inteligível, ele argumenta a favor de todo o mundo sensível, o qual não é só um “produto” como que apartado da hipóstase da Alma, mas é por ela envolvido⁴⁹⁴. Mediante a hipótese que empregamos a respeito da polêmica antignóstica, Plotino apresenta que o mundo sensível é imagem das hipóstases que o geraram por processão. Ele se torna assim a mais bela imagem do original.⁴⁹⁵

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, que praticou as virtudes, não despreza, segundo o tratado sobre a felicidade, o corpo, mas o toma como um instrumento que necessita de constante manutenção, como vimos quando a respeito da analogia do músico e da lira. Contudo, não se deixa mais equiafetar pelo corpo. E ele tem consciência de que os males existem

⁴⁹³ Cf. *En. I*, 8 [51], 3.

⁴⁹⁴ Cf. *En. IV*, 3 [27], 9.

⁴⁹⁵ Plotino apresenta no tratado *Contra os gnósticos*: “E não se deve conceder que este cosmos tenha se originado de modo ruim por haver nele muitas coisas desagradáveis: isso é próprio daqueles que conferem a ele um maior valor se estimam que seja o mesmo que o cosmos inteligível e não uma imagem dele. Ora que outra imagem dele haveria mais bela? Que outro fogo seria melhor imagem do fogo de lá que o fogo daqui? Que outra terra~ além desta seria a melhor depois da terra de lá? Que esfera seria mais exata e mais majestosa ou mais bem ordenada em seu movimento depois da circuntenção do cosmos inteligível em si mesmo? E que outro sol, depois daquele, preferível a este visível?” Cf. *En. II*, 9 [33], 4, 21-29.

e podem afetá-lo porque são pertinentes ao corpo e à realidade sensível. Eles seriam como que “falhas” ou “lacunas” do mundo sensível.

É diante do tema dos males que supomos outra mudança de perspectiva de Plotino. Se no Tratado 19 ele apresentara que devemos fugir dos males, no Tratado 46 ele não faz essa proposta. Pelo contrário: Plotino sugere que o sábio deve conviver com os males, porque não é de todo afetado por eles, pois: 1) ao praticar as virtudes e deixar sua vida ser conduzida por elas, não sofre mais as influências do corpo; 2) sua alma, a qual é seu âmago, permanece intocável pelos males do mundo sensível; 3) o sábio tem noção de que os males do mundo sensível são consequências da materialidade; 4) ele permanece impassível diante dos males, mas não indiferente a eles.

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.

Contudo, no contexto do Tratado 19, por os prazeres fazerem parte da corporeidade, eles deveriam ser evitados, pois estariam englobados nas chamadas afecções corporais. Assim, no processo de fuga do mundo sensível, o homem que deseja ser sábio deve desvencilhar-se das armadilhas dos prazeres sensoriais e buscar sua plena identificação com seu Princípio, a fim de obter a vida feliz.

Mas 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 (independente 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 no tratado sobre as virtudes. Contudo, mesmo que ele apresente que todos os seres vivos são felizes pelo fato de serem, em ambos os tratados 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 BIBLIOGRÁFICAS

A) TRADUÇÕES DAS ENÉADAS DE PLOTINO

BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Campinas, SP: UNICAMP; Instituto de Estudos de Linguagem, 2006.

DILLON, J. In: PLOTINUS. *The Enneads*. Trad.: MACKENNA, S. Londres: Penguin Books, 1991.

FLAMAND, J.-M. In: PLOTIN. *Traité 7-21*. Paris: GF Flammarion, 2003

IGAL, J. In: PLOTINO. *Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

O'BRIEN, E. *The essential Plotinus: representative treatises from the Enneads*. New York: Mentor Books, 1964

RADICE, R. In: PLOTINO, *Enneadi*. Milão: Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., 2002

VIDART, Th. In: PLOTIN. *Traité 45-50*. Paris: Éditions Flammarion, 2009.

B) OBRAS DE COMENTADORES DE PLOTINO

ARMSTRONG, A. H. *Plotinus*. New York: Collier Books, 1962

_____. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967

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

AUBIN, P. *La problême de la "conversion"*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1963.

BAL, G. *Silêncio e contemplação: uma introdução a Plotino*. São Paulo: Paulus, 2007

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

- CATAPANO, G. *Epékeinas tês philosophías: L'eticità del filosofare in Plotino*. Pádua: Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova, 1995
- CALVO, J. M. Z. A amizade do sábio em Plotino. Trad.: Cícero Bezerra. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. II, n. 1, Universidade de São Paulo, 2008.
- CHIARADONNA, R. *Plotino*. Roma: Carocci editore S.p.A., 2009
- DE CORTE, M. *Aristote et Plotin*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie., 1935.
- 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.
- GOLLNICK, S. *Ontologia e conhecimento no Tratado V, 3 (49), de Plotino*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005
- HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Édition Gallimard, 1997
- _____. *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- 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
- KANYORORO, J.-Ch. K. *Aretê: la vertu dans la pensée de Plotin. Étude sur le problème de l'accomplissement humain*. Tese de doutorado. 458p. Québec: Faculté de Philosophie, Université Laval, 2008.
- O'MEARA, D. J. *Plotinus: an introduction to the Enneads*. New York: Oxford University Press, 2005.
- PRADEAU, J.-F. *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- REEGEN, J. t. A ética em Plotino. In: AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). *Ética e Metafísica*. Fortaleza: EdUECE, 2007, Coleção Argentum Nostrum,

SILVEIRA, P. H. F. Plotino, “Acerca do bem ou do uno” (Enéade, VI, 9 – Tratado 9). *Integração*. Universidade São Judas, São Paulo, abr./ mai./ jun. 2008, ano XIV, n. 53

THILLET, P. *Notes sur le texte des Ennéades*. Paris: Revue Internationale de Philosophie, n. 92, 1970.

TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

UZDAVINYS, A. *The heart of Plotinus: the essential Eneads including Porphyry’s On the cave of the nymphs*. Indiana: World Wisdom, 2009

C) OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

BERGSON, H. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Trad. Bento Prato Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discusso da Stoá*. São Paulo: Loyola, 1999.

KENNY, A. *Uma nova história da Filosofia ocidental*. São Paulo: Loyola, 2008

LUCRÉCIO, *De natura*. In: Antologia de textos / Epicuro. Da natureza / Tito Lucrécio Caro. 3.ed. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia ; Da tranquilidade da alma ; Medéia ; Apocoloquintose do divino Cláudio / Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio ; traduções e notas de Agostinho da Silva ... [et al.]; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

MACROBIUS, A. Th. *Commentaire du songe de Scipion, tire de la République de Cicéron*. Paris: Firmin-Didot Frères, Fils et C. Libraires, 1875

PLATÃO. *A República*. Org.: GUINSBURG, J. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *La Repubblica*. Introduzione, traduzione e note: VEGETTI, M. Milão: RCS Libri S.p.A., 2006.

_____. *Teeteto*. Introduzione, traduzione e commento: FERRARI, F. Milão: RCS Libri S.p.A., 2011.

FESTUGIÈRE, A.-J. *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangélie*. Paris: J. Gabalda, 1932.

PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2013.