

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ACADEMIA  
JOSÉ ROBERTO DE SOUZA**

**O CONCEITO DE FELICIDADE EM ARISTÓTELES E PLOTINO**

Juiz de Fora  
2023

**JOSÉ ROBERTO DE SOUZA**

**O CONCEITO DE FELICIDADE EM ARISTÓTELES E PLOTINO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado junto ao Curso de Filosofia do Centro Universitário Academia, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Ms. Regina Lúcia Praxedes de Meirelles.

Juiz de Fora  
2023

Souza, José Roberto **O conceito de felicidade em Aristóteles e Plotino.** Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia do Centro Universitário Academia - UniAcademia, realizado no 2º semestre de 2023.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Profª. Ms. Regina Lúcia Praxedes de Meirelles  
Orientadora

---

Prof. Dra. Mabel Salgado Pereira (UniAcademia)

---

Prof. Dr. Padre Rômulo Gomes de Oliveira (UniAcademia)

Dedico este trabalho aos meus pais, *in memoriam*, que, além de serem sinais de Deus em minha vida, foram grandes transmissores de valores elevados e inegociáveis na formação de minha pessoa.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por me chamar a existir e por me conceder o dom da inteligência para adquirir conhecimento e sabedoria a fim de proporcionar a quem venha a ter acesso a mim um despertar da consciência, crescimento humano e intelectual.

Aos meus pais, Benício e Francisca, *in memoriam*, que me formaram com zelo, cuidado e determinação com base na construção de valores morais e éticos nas diversas fases da vida, de modo pessoal e social.

À coordenadora do curso, Prof<sup>a</sup> Ms. Regina Lúcia Praxedes de Meirelles, pelo zelo para com todos os alunos.

Aos professores do curso de Filosofia, pelos ensinamentos e pelas aulas que contribuíram para a minha formação.

À Prof<sup>a</sup>. Dra. Mabel Salgado Pereira, pela competência e empenho ao colaborar para que este trabalho ficasse na adequação segundo as normas e padrões do Centro Universitário Academia.

À instituição de ensino Centro Universitário Academia, pelo ensino e pela estrutura oferecida.

À Professora e amiga Maristela Delgado Pires Silva, pela revisão ortográfica deste trabalho.

Aos meus amigos, por me ajudarem nas mais variadas necessidades e apoiarem neste processo formativo intelectual, espiritual e humano.

Felicidade é ter algo que fazer ter  
algo que amar e algo que esperar.  
Cada um é feliz na medida em que  
faz e cumpre a sua missão.  
Aristóteles

## RESUMO

SOUZA, José Roberto. **O conceito de felicidade em Aristóteles e Plotino**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia). Centro Universitário Academia, Juiz de Fora, 2023.

Este trabalho tem por objetivo articular o conceito sobre Felicidade na filosofia de Plotino e Aristóteles. A metodologia de pesquisa realizada foi a revisão bibliográfica do tema central, incluindo a ideia de virtude e ética como complemento para o entendimento mais aproximado sobre a Felicidade do ser humano e sua realização plena defendida pelos autores aqui trabalhados. O ponto de partida para esse entendimento foi tentar entender o conceito de *páthos*, que pode ser entendido como uma disposição vinda do sujeito que está na base do que é próprio do humano, percorrendo toda e qualquer dimensão humana, permeando todo o universo do ser. O pensamento de Aristóteles contribuiu muito para a valorização do homem, que pode vir a ser para que chegue ao bem comum. Para ele, as virtudes e a ética são capazes de dar respostas aos desafios morais de sua época. A felicidade sempre esteve presente ao longo da história da Filosofia, e para Aristóteles está vinculada à convivência humana, buscando novas maneiras de exercitar as virtudes para que o homem chegue ao seu objetivo: ser feliz. E essa é entendida como o alcance do bem supremo. Diferente de Aristóteles, que atribui às virtudes um dos caminhos para a felicidade, Plotino dá um novo olhar ao relacionar as virtudes à contemplação e à ascensão. O homem toma para si a vontade e o desafio de ser feliz em busca do Sumo Bem. A felicidade seria compreendida como a realização da vida perfeita, sendo apenas a divindade, que está no mundo inteligível, capaz de alcançá-la. 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. A felicidade, ao longo da história, foi elemento de profundas análises e de supostos caminhos que levariam a humanidade a alcançá-la.

Palavras chave: Plotino. Aristóteles. Felicidade. Virtude. Ética.

## **ABSTRACT**

This work aimed to articulate the concept of happiness in the philosophies of Plotinus and Aristotle. The research methodology employed was a bibliographical review of the central theme, including the idea of virtue and ethics as a complement to a deeper understanding of human happiness and its full realization, as advocated by the authors studied here. The starting point for this understanding was an attempt to grasp the concept of pathos, which can be understood as a disposition arising from the subject that forms the foundation of what is human, encompassing all human dimensions and permeating the entire universe of being. Aristotle's thought contributed significantly to the appreciation of man who can become capable of achieving the common good. For him, virtues and ethics are capable of providing answers to the moral challenges of his time. Happiness has always been present throughout the history of philosophy, and for Aristotle, it was linked to human coexistence, seeking new ways to exercise virtues so that man can achieve his goal: to be happy. This is understood as the realization of the supreme good. In contrast to Aristotle, who attributes virtues as one of the paths to happiness, Plotinus takes an innovative approach by relating virtues to contemplation and ascension. Man takes upon himself the will and the challenge of being happy in the pursuit of the Supreme Good. Happiness would be understood as the realization of a perfect life, with only divinity, present in the intelligible world, capable of achieving it. However, a happy life resides precisely in the fact that human beings have a perfect life in action through the processing of reasoning and intellect. Happiness throughout history has been a subject of profound analysis and supposed paths that would lead humanity to achieve it.

Keywords: Plotinus. Aristotle. Happiness. Virtue. Ethic.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 O SER HUMANO E SUA REALIZAÇÃO PLENA</b> .....	12
<b>3 A FELICIDADE NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES E PLOTINO</b> .....	18
3.1 A FELICIDADE: FIM DAS ATIVIDADES HUMANAS.....	23
<b>4 OS DOIS MUNDOS: SENSÍVEL E INTELIGÍVEL</b> .....	28
<b>5 RETORNO AO UNO E SUA RELEVÂNCIA PARA A VIDA FELIZ</b> .....	35
5.1 RESILIÊNCIA: UMA POSTURA PARA A VIDA FELIZ.....	41
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	49
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	51

## 1 INTRODUÇÃO

Ao pensar sobre a felicidade, o homem pensa, num primeiro momento, como algo seu, particular e não a felicidade no âmbito coletivo, do bem comum. Essa subjetiva busca do ser humano coloca-o no exercício do pensar e no questionamento básico inevitável que o tema provoca: O que é ser feliz? E **provoca** aqui não é uma palavra apenas para ajudar a compor a ideia da pergunta, mas colocada intencionalmente, com o objetivo de trazer à mente a prática do pensar: O que move o homem a ser feliz? Quais as consequências que ele terá a partir das escolhas feitas por si mesmo na busca da felicidade? Dentre outros, o entendimento da pergunta inicial é uma construção de fatores e não uma ideia isolada.

A Felicidade sempre esteve presente na história da Filosofia. O ser humano é o foco e o objeto de estudo que os filósofos possuíram para pensar, refletir e buscar as respostas que sempre serão o objetivo do ser humano. E o contexto social e político (e hoje a tecnologia) construirá ou desconstruirá novos conceitos mediante as necessidades de cada tempo ao longo da história.

Vida boa, justa e feliz é, segundo Aristóteles<sup>1</sup>, a finalidade que todo ser humano busca em sua vida. Aristóteles (2010), entende a felicidade que está intimamente ligada à convivência humana e considera contraditório quem afirma ser possível ser feliz sozinho, pois ninguém escolhe viver só, a natureza humana é viver em sociedade, na qual torna o homem um ser político e estando ele realizado na sociedade, por meio das virtudes, consegue ter uma vida mais perfeita (RAMOS, 2014).

O homem não só tem em si mesmo o fim de suas ações, como também não está aprisionado ao controle de outras pessoas, nem a constrangimentos ou impedimentos vindos de fora que atrapalham o exercício de uma vida feliz e virtuosa. Portanto é possível que a felicidade seja coletiva ou individual desde que aja o uso respeitoso da liberdade individual (AMARAL; SILVA; GOMES, 2012).

Diferente de Aristóteles, a ética em Plotino não pode ser vista no dia a dia da vida em seus atos morais, já que para ele, a ética é algo que só pode ser alcançado através da união da Alma com Deus. E isso ocorre quando o ser humano coloca em

---

<sup>1</sup> Aristóteles (384-322 a. C), foi um filósofo e polímata da Grécia Antiga. Ao lado de Platão, de quem foi discípulo na Academia, foi um dos pensadores mais influentes da história da civilização ocidental.

prática as virtudes, pois é dessa forma que o homem se eleva, indo além das realidades do mundo sensível.

Plotino<sup>2</sup> também diverge de Aristóteles em suas concepções de virtude. O primeiro entende que elas são o caminho para a felicidade e o outro relaciona as virtudes à contemplação e à ascensão. E esse inicia sua obra sobre a Felicidade num viés bastante reflexivo, na qual englobou tanto os seres racionais como os irracionais. Plotino afirma que a vida perfeita não se prende apenas na esfera sensível, mas também através do raciocínio e do intelecto verdadeiro. Entende que o sofrimento do corpo não pode ser mais importante do que a vida contemplativa, que o ser humano pode viver de acordo com aquilo que é mais essencial ao humano e não às coisas corpóreas (BRANDÃO, 2012).

Plotino reafirma a ideia de que o homem passa a viver em busca da autossuficiência para chegar à felicidade. E para isso, é preciso exercitar a prática da virtude, pois nenhum homem está imune aos males da vida. Ele deseja um princípio transcendente em oposição à materialidade para tentar estabelecer um elo entre a condição corpórea e a natureza intelectual da alma.

Neste trabalho, a ideia de Felicidade foi desenvolvida a partir do olhar de dois filósofos, Plotino e Aristóteles, articulando seus pensamentos numa construção comparativa e reflexiva de suas ideias. Sem a pretensão de esgotar o assunto presente nesses autores, mas apenas um recorte da obra de ambos que é muito maior do que o tema desenvolvido neste trabalho.

A estrutura deste trabalho foi dividida em introdução, cinco seções e considerações finais para que o tema pudesse ser explorado com mais consistência. Na seção primária, intitulado **O ser humano e sua realização plena**, tem o propósito de trazer ao leitor uma visão mais reflexiva e histórica de onde a Filosofia começou a pensar sobre a realização humana.

A seção secundária, **O conceito de Felicidade na Filosofia de Aristóteles e Plotino (A felicidade: fim das atividades humanas)**, trabalha-se a felicidade interpretada pelos autores, suas ideias, reflexões, pontos convergentes e divergentes, com o objetivo de buscar respostas, tanto de Plotino como de Aristóteles, sobre a felicidade. A seção terciária, **os dois mundos: sensível e inteligível** foi apresentado

---

<sup>2</sup> Plotino (205-270 d. C.) foi um filósofo neoplatônico que desempenhou um papel significativo no desenvolvimento do pensamento filosófico no período tardio da Antiguidade. Sua filosofia centra-se na busca da unidade suprema, o Uno, como o princípio fundamental de todas as coisas.

o conceito de ambos e como eles se articulam na reflexão sobre felicidade. Se a felicidade está nos bens terrenos ou em Deus, como é possível e o que é possível dentre essas duas realidades trabalhadas por Plotino e Aristóteles.

Na seção quaternária, **Retorno ao Uno e sua relevância para a vida feliz**, o tema central – o Uno, que é o objetivo de todo ser humano por ser o Sumo Bem – compreende exatamente a felicidade plena. Para isso, é preciso livrar-se das afecções do corpo; e a importância da Alma e do Intelecto nesse processo.

E, por último a seção quinária, trataremos aqui da **Resiliência: Soerguimento para o homem que almeja a vida feliz**, que coloca o ser humano como tendo, dentro de si, a capacidade de superar as adversidades. O capítulo articula sobre os males, os sofrimentos, as dificuldades na busca por respostas para resolvê-los, em um propósito de restauração da própria vida a fim de conseguir trilhar um caminho com o objetivo de conquistar a felicidade plena.

## 2 O SER HUMANO E SUA REALIZAÇÃO PLENA

O conceito de sentimento, afecção, sofrimento, mal, nada ou pouco está intimamente ligado ao conceito inicial de *páthos*. Certamente, a ideia mais habitual em que é utilizado o termo deriva desses sentidos, principalmente aquele que toca a noção de doença. E essa dimensão, no entanto, não deve ser despercebida, pois forma o *motus* fundamental de uma verdadeira prática clínica. É importante deixar claro que, o *páthos* possa vir a ser objeto de estudo de uma só disciplina, é equivocado: ele é um conceito inerente ao ser.

Investigando com mais cuidado, percebe-se que trata-se de uma dimensão essencialmente humana. O *páthos* seria entendido como uma disposição *Stimmung* vinda do sujeito que está na base do que é próprio do humano. Assim, o *páthos* percorre toda e qualquer dimensão humana, permeando todo o universo do ser. Não seria, então, uma surpresa ressignificar o *páthos* estando ele na estrutura da filosofia que influenciou toda a construção do mundo moderno e, principalmente, da ciência: a filosofia grega. Toda e qualquer tentativa de esclarecer o *páthos*, de maneira mais densa, passaria não somente pelas regionalizações do ponto de vista de áreas de conhecimento específicas, mas também pela filosofia na sua totalidade (MARTINS, 1999).

O *páthos* diz respeito não apenas às alterações e às aberrações desequilibrantes da harmonia do sujeito. A possibilidade de uma tragédia ou de uma exaltação heroica não se exclui nem são improváveis de conviver, o que ficou conhecido como *páthos* assegura isso. Entendimento de estado de doença, mesmo que se tenha construído na forma leiga de entendimento do radical *páthos*, nas línguas ocidentais, não ocultou por completo a sua complexidade. Um outro significado tem sido valorizado com um sucesso menor. Trata-se da paixão humana.

Ela pode ser entendida como inclinações de certa duração da vida psíquica, afetiva, intelectual, imagética, que tomam conta da vida do espírito. A intensidade das paixões revela-se de diversas maneiras, alternando ora pela continuidade ora pela descontinuidade. Contudo, sempre é visível o resultado das paixões sobre o sujeito: pelo efeito de exageração, que tende ao absoluto, pela subordinação de toda a existência e por deglutir qualquer outra tendência. Nesse sentido, evidencia-se que:

[...] se a paixão pelas letras, poesia e vida artística foi identificada com a loucura, por via das excentricidades da criação e do imaginário romântico, sempre ela tomou e permaneceu com um caráter páthico na sua essência. As paixões são experiências verdadeiramente páthicas, visto que são sofridas, nas quais o sujeito se deixa levar por, se deixa convocar por. “É algo além de mim”, ouve-se na clínica e no cotidiano, que coloca o sujeito em um automatismo acompanhado do seu pré-requisito que é a inconsciência. Esse sujeito é essencialmente submetido às paixões. Que a paixão seja identificada com algo visto como uma doença segundo a medicina atual, por exemplo, com uma paixão que seria a avidez de beber, trata-se de uma sobreposição, pois a medicina não aceitará as outras analogias que as metáforas populares restituem com relação ao amor: “estar louco (a) de amor”; com relação à raiva: “raiva guardada envenena”; com relação à avidez: “querer demais foi sua perdição” (MARTINS, 1999, p. 11, grifo do autor).

Houve um grande esforço ao longo do tempo no sentido de demonstrar como está o *páthos* na essência mesma do ser humano, e não só na exceção do adoecer, havendo uma redução do conceito de *páthos* entendido como doença. Conseguiu-se um conhecimento objetivo que, de tão privilegiado, deixou de lado o sujeito mesmo, objeto de tanto estudo. Por isso, torna-se necessário pensar a questão *páthica* como sendo essencial para o Ser, sem que, com isso seja abandonada a noção fundamental de sofrimento humano.

Mas, antes do *páthos* ter sido tomado como doença, a própria ideia de adoecimento passou a ser regida por um outro conceito. Trata-se de desassociar *páthos* de doença, e esta de *hibris*. Portanto, com o conceito de doença, a *hibris*

termina, quase sempre, por levar os heróis gregos a se confrontarem com a morte e com os sofrimentos.

O pensamento de Aristóteles representa uma significativa contribuição sobre a reflexão da filosofia política, na valorização do homem que pode vir a ser, colocando suas potencialidades dentro da comunidade pólis com o objetivo de chegar ao bem comum. Criou um modo prático de pensar o agir humano no contexto comunitário, o chamado comunitarismo contemporâneo<sup>3</sup>, que contrastava com o pensamento da época, o individualismo liberal. O comunitarismo trazia a proposta de uma filosofia baseada no pertencimento social, sob o lema de que o bem deve ser sinônimo de justo e o ser humano deveria estar engajado e inserido nas diversas formas de se viver o bem comum (RAMOS, 2014).

Alguns comunitaristas divergiam da visão aristotélica defendendo, por exemplo, que algo só poderia ser repartido e distribuído mediante um conceito neutro de justiça. Uma linha de pensamento mais próximo da ideia original é do filósofo britânico Alasdair MacIntyre, que procurou restaurar o conceito de virtude de Aristóteles, como uma fonte capaz de dar respostas aos desafios morais de sua época. E isso se deu no contexto do agir humano, tendo o viés comunitário como ponto essencial no fortalecimento do bem comum através de uma racionalidade prática.

Em **Ética a Nicômaco**, Aristóteles, ao analisar a ética da amizade como virtude, percebe que a felicidade está vinculada à convivência humana. Viver juntos faz parte do compartilhamento social, sendo contraditório afirmar que o homem feliz pode ser solitário, pois ninguém escolheria viver só, visto que sua natureza é viver em sociedade. Constata-se que:

Se o bios politikós constitui uma finalidade essencial para o homem, esta característica deve ser concebida como uma inclinação que, muito embora não seja um destino inelutável, representa um telos que porfia pela sua realização. Isto é, a tendência social (e política) da natureza humana realiza-se quando o homem alcança o estatuto ontológico de um ser que vive na comunidade política (polis). Porém, essa tendência pressupõe, de algum modo, o concurso do fazer artificial (o nomos) – o campo da ação humana na criação de leis e instituições políticas que levam o homem à sua plena realização – que completa o fazer natural da physis. Por obra e arte dos homens, é possível dar continuidade ao processo de realização do fim, isto é, da natureza política como destinação da vida humana. A natureza manifesta-se, assim, coroada pelo concurso da ação artificial da atividade

---

<sup>3</sup> O comunitarismo contemporâneo é uma abordagem filosófica que enfatiza a importância das comunidades e identidades culturais na formação das nossas vidas e valores. Surge como uma resposta crítica ao individualismo liberal, destacando a influência das comunidades, tradições e cultura na ética e na política.

humana, não só pelo concurso da formação (paideia) para a cidadania, como também pela interveniência do legislador, cuja atuação no conhecimento do fim da polis (a felicidade de uma vida boa e virtuosa) concorre para efetivar o bios politikós (RAMOS, 2014, p. 5).

Os membros da pólis devem compor uma organização política de cidadãos livres e iguais que tenham em mente um sentido de pertencimento comunitário. Devem manifestar o ideal político de uma comunidade que possui o caráter da identidade de uma formação comunitária plena. Ao mostrar a atividade adequada ao modo próprio de atuação *práxis*, que se dá na *polis* e pela *polis*, a política constitui-se um instrumento essencial para se alcançar a *eudaimonia*, possível apenas no seio da comunidade.

As atividades humanas essencialmente do *bios politikós* são a ação *práxis* e o discurso *logos*. Quem vive na polis deve adequar-se ao discurso do *logos*. A disputa acontece pelo diálogo e convencimento, através do discurso, como forma superior de convivência entre os cidadãos. O modo político de decidir exclui a violência, pois o convencimento pela palavra é feito por argumentos que surgem através de uma razão dialógica. Tudo isso é feito através de um relacionamento favorável a esse viver com base na justiça e na amizade.

Aristóteles afirma que é possível ter uma vida mais perfeita, que vale tanto para o indivíduo como para a comunidade, na qual a vida mais perfeita, o Sumo Bem, deve necessariamente ser a mesma, tanto para cada indivíduo em particular como para os Estados e também ao homem coletivamente. A convergência ou o paralelismo entre ser livre e ser cidadão são claros na filosofia aristotélica, porque a polis é uma comunidade de homens. O homem não só tem em si mesmo o fim do seu agir, como ainda, na condição de cidadão, não está aprisionado ao domínio de outras pessoas, nem a constrangimentos ou impedimentos vindos de fora que atrapalham o exercício de uma vida feliz e virtuosa.

A felicidade do homem possui a ideia de realização de fins na realização de sua natureza, no entanto, esse fim acrescenta em si a dimensão da autossuficiência. O seu pleno desenvolvimento precisa de bens compartilhados pela comunidade conforme o desenvolvimento dela própria. Com isso, não constitui um exagero ético e político ao afirmar que a felicidade da cidade e a do indivíduo podem coincidir. E a melhor lei é aquela que garante aos cidadãos a melhor vida baseada no critério da

autossuficiência para as pessoas e da medida maior da autarquia para a comunidade. É bem verdade que:

[...] no contexto cultural e ideológico da antiga Grécia, a autossuficiência exigia o afastamento de entraves ou de dependências que impediam a sua consecução. Apenas os cidadãos livres das ocupações servis não estavam compelidos a proverem suas necessidades cotidianas, permitindo que se dedicassem à política. Os membros da polis são os cidadãos (politai) livres, desobrigados da servidão do trabalho da vida, da necessidade, e essa condição não pode ser atribuída aos escravos e aos trabalhadores, cuja ocupação laboral lhes retira toda possibilidade da cidadania e, até mesmo, do exercício de uma vida virtuosa com base no ócio e na contemplação. O conceito de virtude não se aplica a qualquer homem livre, mas apenas àqueles que não estão submetidos aos trabalhos indispensáveis à existência. Para os gregos, no momento em que a identidade do indivíduo afirmava-se na comunidade política, os interesses individuais estavam alinhados com o bem comum, e não tinham o significado de direitos individuais, pois a instância privada não era digna de atenção para se postular a sua autonomia, estabelecendo uma relação dicotômica entre o indivíduo (privado) e o Estado (público), tal como os modernos a concebem. Se o homem se realiza na e pela polis, a cidade só efetiva essa finalidade se ela permitir e estimular ações morais, e se os indivíduos forem moralmente educados para nela viverem (RAMOS, 2014, p. 9).

Mais do que um meio para a proteção dos indivíduos por intermédio do Estado, a comunidade política é uma força moral para a construção de uma vida feliz, na medida em que a cidade não é uma simples comunidade de lugar estabelecida com vistas a impedir as injustiças recíprocas e favorecer as trocas. Ela é uma comunidade moral e política, que se organiza não apenas com o objetivo de proteger e manter a vida, mas, ainda, como forma de promover o bem viver de homens bons, amigos e justos.

Hoje a tese de Aristóteles ainda sobrevive com os valores que são destinados ao homem na particularidade da sua vida e do seu desenvolvimento como indivíduo livre. No entanto, o homem não pode ser pensado de maneira isolada, e o seu significado como ser comunitário deve ser visto como uma qualidade moral e política importante para a sua autonomia como cidadão, capaz de discutir, avaliar e julgar bem em benefício da comunidade como um todo, sem levar em conta razões partidárias utilitaristas ou de um espírito individualista que possa parecer.

Diferente de Aristóteles, a ética em Plotino não pode ser vista no contemporâneo da vida em seus atos morais, já que para ele, a ética é algo exclusivo da união da Alma com Deus. E como se consegue isso? Através das virtudes, pois é através delas que o ser humano se eleva para além das realidades sensíveis. E virtude nada mais é do que a realização da Alma, que é a posse de sua própria realização.



Porém, ele segue, a partir das construções éticas que lhe antecederam, como a platônica, a estoica e, claro, a aristotélica, na elaboração de seus próprios conceitos éticos para mostrar qual a melhor maneira de o ser humano conduzir sua própria vida.

Porém, algumas escolas filosóficas da Antiguidade, como a epicurista e a estoica, não garantiam apenas uma vida voltada para a contemplação, mas uma vida feliz. A sabedoria buscada pela filosofia até então, levava o ser humano a ter em sua vida certa paz de espírito *ataraxía* e um tipo de liberdade interior *autárkeia*. Portanto, a filosofia era uma maneira de existir no mundo, no qual deveria ser colocada em prática a todo o momento, cujo objetivo era transformar a totalidade da vida individual, sendo considerada uma arte de viver *tékhne tōu bíou* que, como toda arte, tinha dois pilares fundamentais (BRANDÃO, 2012).

O primeiro deles seriam os princípios doutrinários seguidos dos exercícios de forma prática, que tinham como objetivo a elaboração de obras relevantes, o que levaria o ser humano a uma mudança de vida. Daí conseguiria, de fato, na absorção dos ensinamentos da filosofia, colocá-la em prática em todos os seus atos e passaria a viver de acordo com ela.

A filosofia foi também pensada como uma terapia da alma. Plutarco, historiador e filósofo grego, em **Das Doenças da Alma e do Corpo**, faz uma associação que consiste em que, da mesma forma como os médicos cuidam das doenças do corpo, os filósofos cuidariam dos males e vícios que atravessam a alma. Ou seja, uma prática filosófica na qual o discurso ocupa uma função essencial que, no entanto, vai além de si mesmo.

Alguns filósofos antigos tinham a intenção de elaborar uma terapia filosófica das paixões. Para Cícero, **advogado e político**, por exemplo, a filosofia era um instrumento seguro, como um remédio, para o mal do ser humano, libertando-o das paixões que o aprisionam e dificultam o alcance de sua felicidade. No entanto, não havia um entendimento unânime sobre a origem dessa terapia.

Para alguns, como os aristotélicos e medioplatônicos, o ideal era a *metriopátheia*, **moderação das paixões**. Para outros, como os estoicos, o objetivo era a *apátheia*, **ausência de paixões**. E, por fim, para outros ainda, como Gregório de Nissa, as duas propostas eram relevantes, em momentos diferentes. Para ele, a *metriopátheia* era vista como um ideal nesta vida, enquanto a *apátheia* era uma promessa para a vida dos bem-aventurados após a morte (BRANDÃO, 2012).

Apesar disso, a proposta de uma terapia das paixões, quando pensada como uma maneira de lidar com a própria vida, estava estreitamente vinculada à ideia de virtude. Porém, o discurso filosófico não foi criado para modelar o ser humano de maneira estática, mas para estimular o pensamento e escolhas em favor do bem. A cura da alma tinha por objetivo livrar o homem de seus vícios e, em seu lugar, impor a virtude.

### 3 A FELICIDADE NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES E PLOTINO

Ao pensar sobre a felicidade, imediatamente remete-se a uma condição existencial do ser humano. O homem pode refletir a respeito, questionando a si mesmo o que é felicidade e o que não é, se é algo individual, coletivo ou um somatório dos dois. Nos momentos de crise, seja ela qual for, busca-se a retomada do bem-estar, da paz e da harmonia existencial.

Toda essa problemática remete à situação e à posição que o ser humano ocupa no seu dia a dia mostrando de fato a própria condição humana de seu tempo e no tempo, tendo a razão como ponto de partida para essa reflexão. Constantemente, o ser humano tenta responder a questões do tipo: **o que quero fazer da vida? O que devo ser? Como devo viver? Aonde aspiro chegar?** Ou o que desejo que meus descendentes herdem para terem uma vida bem-sucedida e feliz? (SANGALLI, 2014).

A felicidade sempre esteve presente ao longo da história da Filosofia. Os filósofos interpretam-na, descrevem sua sensação prazerosa ou não, quando esta está relacionada à infelicidade. Desde os gregos pré-socráticos até os dias atuais, poucos foram os filósofos que não abordaram o assunto em algum momento em suas obras. A felicidade sempre foi objetivo do ser humano. Mas, se a felicidade de uma pessoa for à causa da infelicidade de outra? A ética sempre foi um problema ao considerar a felicidade como algo individual (EPSTEIN, 2014).

Aristóteles, através de uma vida inteira dedicada aos estudos e pesquisas em várias áreas no campo do saber, tinha por objetivo dar indicativos ao homem, ser racional, passível de ser moldado e em sua essência buscando ser bom. Procura formas de exercer as virtudes para se cumprir seu objetivo no mundo: ser feliz. A ética, como ciência prática, visa direcionar o homem ao fim a ser alcançado, ou seja, a felicidade. Aristóteles a considerava como teleológica, com o objetivo de se produzir um bem e chegar a um objetivo. Nesse sentido, verifica-se que:

Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam a um bem qualquer, e por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem. Mas entre os fins observa-se uma certa diversidade: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades das quais resultam; e onde há fins distintos das ações, tais fins são, por natureza, mais excelentes do que as últimas (ARISTÓTELES, 2010, p. 3).

A ética é uma palavra que deriva de *ethos*, que em grego tem um de seus significados, **caráter**. É através dela que o ser humano se utiliza para se organizar em sociedade. Também refere-se à **índole** dentro do estudo do caráter para determinar como o ser humano poderá tornar-se virtuoso. Aristóteles não foi o precursor nas discussões a respeito da ética, mas o primeiro a colocá-la como filosofia prática. Estruturou o método, o conteúdo e a técnica para torná-la uma ciência. A ética está presente em todas as atividades humanas e tem como alvo a busca pelo bem e é uma maneira de preparar o indivíduo para viver na **pólis**. Toda ação que o ser humano realiza tem uma finalidade com o objetivo de se conseguir um bem. Ele considera o bem como uma finalidade característica do homem, que busca alcançar a felicidade, entendida como:

[...] vida plenamente realizada em sua excelência máxima. Por isso, não é alcançável imediata nem definitivamente, mas é um exercício cotidiano que a alma realiza durante toda a vida. A felicidade é, pois, a atualização das potências da alma humana de acordo com sua excelência mais completa, a racionalidade (CHAUÍ, 2002, p. 442 apud AMARAL; SILVA; GOMES, 2012, p. 14).

Aristóteles entende a felicidade como um bem supremo, autossuficiente e agradável em si mesmo. É o meio por onde temos acesso àquilo que é nobre e divino, ligado a atividades contemplativas, porém, a felicidade pode ser alcançada com a ajuda de bens exteriores como poder e riquezas. Mas ele reconhece alguns equívocos em sua busca, os quais para muitos eram apenas obras do acaso, bênçãos de deuses ou era adquirida de forma aprendida. Contudo, **mesmo que a felicidade não seja uma graça concebida pelos deuses**, e nos venha como resultado da virtude, aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude **parece ser o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado** (ARISTÓTELES, 2010).

Diferente de Aristóteles, que atribui às virtudes um dos caminhos para a felicidade, Plotino dá um novo olhar ao relacionar as virtudes à contemplação e ascensão e esta estaria vinculada à alma. Ele parte do diálogo platônico *Teeteto* na

tentativa de obter respostas. Questiona-se, por exemplo, como a virtude me torna semelhante a Deus? Responde ao dizer que esse Deus deve ser a alma do mundo e o seu guia, o intelecto. Distingue a virtude em duas vertentes, a primeira seria a Virtude Política, típica da vida prática e Cívica e a Virtude Contemplativa, base para a vida teórica (BRANDÃO, 2012).

Vida boa, justa e feliz é, segundo Aristóteles, a finalidade que todo ser humano busca em sua vida. O bem é almejado como se fosse uma virtude, uma atividade rotineira que busca a excelência no constante exercício da razão, sendo considerada como algo sublime que nos aproxima com o divino. Se a felicidade tem um fim em si mesma, pode ser classificada dentro da obra aristotélica como um *osommum bonum* - Bem Supremo. Ainda sobre a ética, ela também busca identificar não apenas o que é o bem, mas como nos tornamos bons, ou seja:

O bem ético é a vivência das virtudes no cotidiano, se difere da felicidade uma vez que alcançá-la é o resultado da conquista de uma vida inteira. O bem se diz de várias formas de acordo com a substância “atividade pura; intelecto”; a qualidade “excelência ou virtude”; e a quantidade “justo meio”, e também de acordo com a ação e a paixão “desejo racional” (AMARAL; SILVA; GOMES, 2012, p. 15, grifo do autor).

Aristóteles nega, em sua investigação a respeito do que é o bem, que há fatores semelhantes que podem confundir o sentido real do que é bem e sustentando que, a respeito do ser, o bem é dito de múltiplos modos. O bem referente à substância seria Deus ou a inteligência *nous*, o bem referente à qualidade seriam as virtudes etc. Sendo assim, no que se refere aos diversos modos de dizer o bem, parece lícito afirmar que, em Aristóteles eles são ditos, de certo modo, quanto à inteligência, o que torna a atividade de certa parte racional, da alma um bem (PEREIRA, 2011).

Aristóteles afasta um modelo ético intelectualista, pois sugere que o conhecimento da boa ação leva necessariamente à boa ação e o homem só agiria mal, do ponto de vista ético, se desconhecesse como agir bem. Em Aristóteles, é possível que o agente moral reflita sobre o que deve fazer para que a sua ação seja moralmente boa e, contudo, não consiga agir bem. Nesse sentido, ele faz uma distinção entre o *phronimos*, ou seja, **aquele que possui boa capacidade reflexiva para agir bem** daquele que é habilidoso para tal ação, mas sem que, necessariamente, consiga agir segundo suas convicções. O *phronimos* possui uma **boa vontade** *héxis*, fazendo com que ele tenda a agir bem.

Não é possível encontrar um princípio significativo a priori das boas ações. No entanto, a não existência desse princípio, a priori de uma boa ação, não determina a inexistência de uma certa regra, a qual deve ser seguida se se quer agir bem. Em Aristóteles, uma ação só pode ser considerada moralmente boa, se ela estiver associada ao justo-meio. A determinação da boa ação só pode se dar caso a caso. Uma única ação boa não é suficiente para dizer que o homem é um homem virtuoso. Porém, ainda segundo o *phronimos*, ele torna uma condição necessária para detectar a boa ação, a ação virtuosa, e com isso, para o agente moral alcançar o fim último da ética, a saber, a felicidade, esta só é possível mediante uma vida virtuosa.

Aristóteles considera que o homem possui dentro de si tendências, racional e irracional, sendo esta, dotada de apetites e inclinações. Considera ainda, dentro da esfera racional, que o ser humano vive um conflito entre a razão e o desejo de substituir a dor pelo prazer, definida como paixão, *páthos*, e é na tentativa de seu equilíbrio que o homem torna-se feliz. Na perspectiva de Aristóteles:

[...] os desejos são neutros, tornam-se maus a partir do momento em que não se ajustam à medida racional, por isso diz que as pessoas não nascem boas, mas tornam-se boas quando praticam a ação ética para atingir a felicidade. Procura mostrar que a felicidade não consiste na boa vida apenas no plano físico, mas principalmente no plano do inteligível, pois é no plano inteligível que o ser humano alcança o Sumo Bem (AMARAL; SILVA; GOMES, 2012, p. 16).

Para um homem ser considerado ético, ele precisa ser capaz de definir para si o que é bom e o que é útil, sem se distanciar da totalidade do bem viver. Aristóteles, em seu tempo, dizia que as pessoas com maior poder de discernimento classificavam a honra como sendo felicidade, mesmo esta, estando vinculada à política.

Além, disso, também considerava outros fatores, a boa descendência, a raça e até mesmo a beleza, a aparência e a família, ressaltando que o contexto em que Aristóteles vivia a cultura grega, valorizava o belo e a perfeição. Para que o homem seja feliz é preciso, ainda, que ele viva em uma sociedade justa, no bem comum e coloque em prática seus valores. As discussões filosóficas completam seu entendimento sobre as verdades imutáveis, a vida contemplativa como o mais alto grau de alcance da felicidade.

No seu tratado sobre a felicidade, Plotino inicia sua obra já traçando um caminho de cunho reflexivo que engloba todos os seres vivos. O homem, por sua vez, toma para si a vontade e o desafio de ser feliz ou de ter uma vida completa parecido

com o paradigma divino de boa fortuna. Diante disso, Plotino problematiza justamente se a felicidade realmente é para todos os seres humanos. Diante disso, Plotino procura dizer que a felicidade não é apenas a boa vida no plano físico, mas principalmente, no plano do inteligível, pois é nesse que o ser humano chega ao Sumo Bem. Sendo assim:

Nessa exposição, pode-se antever a articulação dialética em que Plotino parece assumir as posições dos interlocutores teóricos quando, na verdade, pretende submetê-las a um trato crítico. As hipóteses concernentes à explicação da vida boa representadas pelas expressões “função própria” e “tendência natural” parecem referir-se ao pensamento ético de Aristóteles. O estagirita supunha que a felicidade (eudaimonía) era a finalidade de todo ser, que se atualizaria mediante o cumprimento da função própria a cada um (érgon). Entretanto, nesse caso, a concepção de felicidade se diluiria, pois ela seria imputável a todos os seres. O que levanta, no mínimo, a seguinte questão: em que o homem se diferenciaria dos demais entes, inclusive irracionais, aos quais seria possível, de igual modo, atribuir felicidade? Plotino está explorando as consequências lógicas desse modelo de conceituação, não imputando tal inferência diretamente à formulação aristotélica (SILVA, 2020, p. 4, grifo do autor).

Para Souza (2016), o homem deve sempre buscar tudo aquilo que está no mundo inteligível. Com isso, ele mostra duas hipóteses na busca da felicidade: a felicidade como boa vida e a segunda como o fim da existência humana. Plotino, contudo, para elaborar a sua tese sobre felicidade, parte também de um questionamento feito por Aristóteles: Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo, haveremos de concedê-los também aos outros viventes?

Essas questões, acerca da felicidade a todos os viventes, parecem ser um ponto de chegada comum resultante desse percurso, não há outro entendimento razoável que não o da imputação de felicidade a todos os viventes. No entanto, algumas escolas filosóficas mais antigas, como a epicurista e a estoica, não prometiam apenas uma vida contemplativa, mas uma vida feliz. A sabedoria buscada pela filosofia era uma vida que trazia paz de espírito, liberdade interior e consciência cósmica. Portanto, a filosofia era um modo de existir no mundo, que devia ser praticado a cada momento, e cujo objetivo era transformar por completo a vida individual (BRANDÃO, 2012).

### 3.1 A FELICIDADE: FIM DAS ATIVIDADES HUMANAS

Segundo Silva (2020) a felicidade parece estar associada à vida plena, como sendo aquela em que não se admite qualquer tipo de erro. A felicidade seria compreendida como a realização da vida perfeita. Seguindo esse pensamento, poderia também atribuir a Plotino a classificação de intelectiva, pois é somente através dela que a infelicidade perderia força, sendo os outros modos de vida, mera aparência, e com isso, imperfeitos. Importante destacar que:

[...] E se a alguém o viver está muito bem – isto é, o que para nada do viver resta – o ser feliz, apenas para alguém que vive muito bem estaria o ser feliz; pois para esse é o melhor, se é que é nos que são o melhor, que realmente é na vida, e a vida perfeita; pois assim o bem estaria sendo não importável [...]. Pois o que se acrescentaria a uma vida perfeita para ser a melhor? E se alguém disser que é a natureza do bem, a razão para nós é familiar, contudo não buscamos o causador, mas o imanente. E que a vida perfeita é aquela verdadeira e que realmente é naquela natureza inteligente [...] as outras são imperfeitas e aparências de vida (PLOTINO, 2021, p. 73).

Na prática, se a felicidade pode ser entendida como perfeição e que não se exclui o pressuposto de que o homem possa ser feliz, Plotino afirma que a vida perfeita não se prende apenas à esfera sensível, mas também ao raciocínio e ao intelecto verdadeiro. E isso é possível se o homem conseguir um status de autossuficiência ou autonomia diante daquilo que o limita. Plotino complementa ao dizer que apenas a divindade possui a vida perfeita e sem falta, sendo a partir daí, o início de uma aproximação do homem com o divino, pois considera ser possível, já que o ser humano possui o intelecto. Mas e a questão da infelicidade?

Plotino entendia que o sofrimento do corpo não pode ser mais importante do que a vida contemplativa, que o ser humano pode ter, vivendo de acordo com aquilo que é mais essencial ao humano e não às coisas corpóreas. Plotino interpreta isso como sendo uma maneira de evitar a infelicidade. **Nem em meio a reveses sua felicidade diminuirá: pois a vida permanece;** e quando morrem seus familiares e seus amigos, ele sabe o que é a morte. Se isso causar-lhe tristeza, não é a ele mesmo, mas àquilo nele que não possui inteligência (PLOTINO, 2021).

Essa reflexão acerca da morte, além de todo o Tratado sobre a felicidade, consta em sua biografia, na qual Plotino usou expressões severas por estar ele muito doente. É nesse momento, que Plotino retoma ideias epicuristas que valorizavam os prazeres para que houvesse uma vida feliz, mas preocupava-se com a fragilidade

desse tipo de argumento. O homem ficaria mais propenso a oscilações, principalmente quando a idade e a saúde estivessem comprometidas, dificultando, então, a obtenção de uma vida mais tranquila. Porém, mesmo após a reflexão sobre o prazer, volta a afirmar que apenas o divino torna o homem feliz, ou seja:

[...] O prazer sendo enumerado com a vida feliz, como, alguém estando arruinado por sortes e dores seria feliz, a qualquer um que seja zeloso, viria a ser isso? Mas para os deuses é a tal feliz e autossuficiente disposição, e para os homens, tendo tomado o acréscimo do pior, há necessidade de buscar o que vem a ser como feliz, acerca do inteiro, mas não acerca da parte, que, de uma que está mal, obrigaria também a outra, que é melhor, a impedir para o que é do mesmo inteiro, porque o que é da outra parte não está bem (PLOTINO, 2021, p. 77).

Ao avaliar este trecho, Silva (2020) reafirma a ideia de que devemos viver em busca da autossuficiência para chegar à felicidade, e para isso, é preciso exercitar a prática da virtude, pois nenhum homem está imune aos males da vida. Ele almeja um princípio transcendente em oposição à materialidade para tentar criar um nexo entre a condição corpórea e a natureza intelectual da alma.

Levando em consideração os vários tipos ou níveis de vida, Plotino reconhece que o corpo é necessário, mas somente na vida intelectual é que a ideia do divino consegue atribuir a felicidade ao ser humano. Embora o ser humano cuide de sua saúde, ele também deseja passar pela experiência de sofrer de alguma doença, para que possa sentir novamente a experiência da cura, saúde, ausência de sofrimento, felicidade. Dentro desse contexto, Plotino esclarece sua ideia de ser sábio: **o sábio está sempre contente, o estado tranquilo, a disposição amável, que nenhum dos ditos males o incomoda, se ele é mesmo sábio** (PLOTINO, 2021).

O exercício por excelência de uma vida ética não é a fuga ou negação dos corpos e suas paixões, mas a capacidade de separar as características, não tão nobres do ser humano, da beleza desse mesmo corpo, que só é possível através do pensamento mesmo, visto que isso pressupõe uma experiência sensível. Fugir é entrar em si mesmo, perscrutando a sua Alma, descobrindo no contato com o divino, que o ser humano também tem uma origem divina, e por meio desta, pelo menos por um instante de eternidade, ele pode superar os seus limites (MARINHO, 2002, p. 100 apud SILVA, 2020, p. 11).

Plotino, de fato, entende a vida feliz como essencialmente teórica, pois considera que nos prazeres e nas sensações não é possível viver a harmonia da



*eudaimonia*. Para ele, Platão estava correto em seu pensamento de que, aquele que há de ser sábio e feliz recebe o bem lá de cima e olha para ele, assemelhando-se a ele e vivendo de acordo com ele, afastando-se no momento certo de sua natureza, pois ele é o senhor de suas deliberações.

Plotino afirma que, se o homem escolher uma vida divina e se afastar da vida do homem bom, tornar-se um homem sábio, passando pela assemelhação, ou seja, vivendo a vida dos deuses, ele alcança uma vida feliz, sendo 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. 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 (SOUZA, 2016, p. 77).

O homem considerado virtuoso está voltado para dentro de si e considera sem valor as coisas externas, não sendo objeto do seu desejo. Assim, o homem sábio, ao buscar assemelhar-se a Deus e isso não pode ser considerado como blasfêmia ou um erro, mas como verdade irrefutável; pois, em sua exegese, Plotino afirma que ser semelhante a Deus é um fim que o ser humano pode alcançar. Essa 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 (SOUZA, 2016). A felicidade, então, é a prática das virtudes, livrar-se de tudo o que diz respeito à vida corporal e voltar-se para Deus, estando apenas no mundo inteligível.

Diante de toda a reflexão discutida até aqui, Plotino insere outros elementos para melhor ser examinada a sua concepção filosófica sobre a felicidade, a sensação e a consciência. Ele parte de seu posicionamento sobre as plantas de que elas não conseguem ter felicidade, já que não sentem. Com isso, pode-se perceber que a sensação é uma modalidade da consciência e impressão dos sentidos. Deduz-se, num primeiro momento, que a impressão por si só, pode ser considerada como boa e a consciência como algo supérfluo, pois a união desses dois elementos, impressão e consciência, não pode constituir algo bom.

Continuando sua argumentação, ele diz que, se é o prazer o objetivo do ser vivente e isso constitui o bem viver, é errado quem nega aos outros seres viventes o bem viver. Se não é possível dar uma boa vida às plantas, corre-se o risco de que todos os outros viventes também não tenham uma vida boa. Se a sensação tem por

característica não deixar de perceber a afecção, é preciso, portanto, que ela seja boa em si mesma e seja prazerosa antes mesmo de ser percebida. Se está presente e é boa a sensação, quem a sente já está em um estado considerado bom.

Plotino insere em sua narrativa mais questionamentos: a afecção não seria capaz de conceder o bem? A sensação é necessária na afecção? Como respostas, pode-se dizer que o bem é a própria sensação e uma característica ligada aos sentidos e que o bem é a própria sensação. Na medida em que o ser vivo passa a ter sensações do mundo que o cerca, ele estaria vivendo a vida perfeita, pois estaria pondo em prática algo que já possui em si mesmo.

A sensação em si mesma não pode justificar por completo o conceito de felicidade, já que ela possui a afecção e a ausência de intenção como característica. Para isso, Plotino 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 (SOUZA, 2016). Qualquer uma dessas hipóteses vem justificar que a sensação não é um critério decisivo para a felicidade, já que a afecção é própria do corpo. Souza salienta que:

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 (SOUZA, 2016, p. 87).

Plotino conclui que o bem viver não cabe somente àqueles que assim já vivem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem. O autor chama a atenção ao dizer que o prazer por si só não é a causa do viver bem e sim, a capacidade de julgar que o prazer é o bem, pois essa capacidade pressupõe a utilização da razão ou do intelecto, sendo superior àquela que pode ser concedida pelo prazer.

Ele parte, em um outro momento, a tentar entender e explicar o presente objeto de estudo sob a perspectiva da razão, buscando entender como se dá a relação entre a felicidade e a vida, e com isso, possível a todos os vivos, não só os racionais. Ele segue um caminho contrário ao de seus contemporâneos, caso dos peripatéticos, que dizem que a felicidade só é possível ao vivo racional.

Plotino acredita que é preciso dar a todos os vivos a mesma capacidade de buscarem a felicidade, assim como, o mesmo modo de atuar a partir dela, em um

vivente qualquer (planta) será igualmente idêntica a qualquer outro vivente (homem). Por conta disso, aqueles que defendem que a felicidade encontra-se 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 (SOUZA, 2016).

Plotino reforça que a felicidade não é um mero acaso da Inteligência e sim, a totalidade de sua vida; e a razão e a inteligência não são apenas potências como se fossem qualidades, mas sim, a verdadeira substância do homem. Mas, em relação ao termo vida, ele distingue entre a vida racional **homem** e a vida irracional **planta**, logo, configuram-se de modos distintos, pensando vida não apenas em sentido único, pois caso assim fosse feito, a felicidade seria colocada como posse apenas dos seres racionais.

A felicidade em Plotino pode ser associada à autossuficiência em relação aos bens corporais e em relação à perfeição, é identificada como sendo a vida no mundo inteligível. Ele discute se é possível aumentar a vida perfeita, logo respondendo que é possível fazer um acréscimo e esse seria a natureza do bem. A vida considerada perfeita, real e verdadeira está na natureza intelectual e os outros são apenas aparências. Conforme lê-se:

[...] a vida perfeita, real e verdadeira 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. 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. 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. [...] 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 (SOUZA, 2016, p. 98, grifo do autor).

Portanto, caso o ser humano seja um ser vivente racional e, pela prática das virtudes, pode chegar ao mundo inteligível onde está a vida perfeita, e se a vida perfeita é a vida feliz, entende-se que o ser humano pode chegar à felicidade, levando à conclusão de que a felicidade não seria uma realidade apenas dos deuses. No entanto, caso o ser humano não consiga 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.

#### 4 OS DOIS MUNDOS: SENSÍVEL E INTELIGÍVEL

Aristóteles, um dos principais filósofos gregos, entende o mundo sensível como sendo o conhecimento em ato e idêntico ao objeto. Já no mundo inteligível, o conhecimento é a forma inteligível do objeto. Por exemplo, ouvir um som é a sensação em ato, pois identifica-se com o próprio som. Ele propõe cinco maneiras de conhecimento: sensação, percepção, imaginação, memória e intuição, sendo essa última, a única que possibilita o conhecimento do ser enquanto ser.

Plotino não se preocupou em elaborar um conceito diferente do que já havia, mas sua intenção, de fato, era destacar que na verdade não havia uma diferença fundamental entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Considerava que o universo inteligível é o universo sensível sem as formas sensíveis. Contudo, ele vai dizer que Deus deseja os inteligíveis ao questionar que, se Deus também está desejoso dos mesmos inteligíveis que as almas dos seres humanos, vêm, a partir daí, a ordem e as virtudes. A alma procura contemplar o Intelecto e esse é o seu único desejo (SOUZA, 2016).

Ele se interroga sobre o que seria a virtude, tanto a que está presente no ser humano, quanto àquela que se apresenta no inteligível. Responde a essa questão analisando os graus de virtudes. Plotino entende o ser humano como um ser composto no qual a alma participa da alma, a terceira hipóstase, sendo eterno e superior. É ainda sensível, formado pelo corpo gerado e pertencente à Matéria. E essa dupla composição ajuda na compreensão desses níveis de virtudes.

Aristóteles (2010) vai interpretar as virtudes éticas como uma formação de hábitos *hexeis*. A virtude ética já pressupõe em sua definição, o seu processo de origem, e de certa maneira, isso acarreta em uma transmissão, ou melhor, uma educação *Paidéia*. Portanto, ao evidenciar seu processo de formação, torna-se mais claro como a virtude constitui-se em sua essência, sendo assim, compreende-se que:

As virtudes não se engendram nem naturalmente, nem contra a natureza, mas porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo costume (êthos) [...]. Adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado, assim como as outras artes – o que é preciso aprender a fazer, isto aprendemos fazendo; por exemplo, os homens tornam-se construtores construindo casas e tornam-se citaristas tocando cítaras. Assim também, praticando atos justos tornamo-nos justos; praticando atos corajosos,

corajosos. [...] se não fosse assim, ninguém precisaria do mestre, mas todos nasceriam bons ou maus (ARISTÓTELES, 2010, p. 22).

O Estagirita complementa ao dizer que as virtudes são como as artes, pois o homem aprende-as pelo exercício, aprende a fazê-las, fazendo-as. Como nas artes, há a necessidade de um educador, pelo menos inicialmente, pois não há nada em seu ser que lhe indique o que deve ser feito. Esse ensino não pode se dar por ensinamentos, preceitos ou conselhos, porque virtude é hábito que é formado no caráter de uma pessoa, na prática de algum tipo de comportamento. Praticando atos justos, o ser humano torna-se justo. As virtudes são o próprio caráter que se forma pelo hábito. Mas como se ensinam as virtudes? Pela via do diálogo, e pelo discurso racional é mostrado o que deve ou não deve ser feito. Não basta conhecer as virtudes, mas procurar possuí-las e colocá-las em prática para que os homens tornem-se bons (SANTOS, 2010).

Plotino diz que os seres viventes passam pela vida sem problemas e isso seria um indicativo de vida boa. Se a boa e feliz vida está no sentir-se bem ou na realização da função que lhe é própria da natureza, a felicidade também está presente nos demais viventes. Mas, se apenas o ser humano tem consciência do que seja felicidade, por que, então, Plotino não abandonou essa ideia?

Nesse questionamento, Plotino justifica que ela nem é falsa nem ambígua. O que há no mundo sensível é cópia do que há no mundo inteligível. Se, lá existe felicidade caracterizada com a vida perfeita de todos os viventes, é justificável que os viventes presentes no mundo inteligível tenham também uma vida perfeita e feliz porque realizam aquilo que lhes foi atribuído. Se a felicidade é o fim da tendência natural, então ela pode ser atribuída aos outros viventes, pois a natureza encontra seu fim e descansa neles. Nessa perspectiva, lê-se que:

[...] 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”. 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 têm como objetivo satisfazer os desejos naturais. Algumas pessoas se desagradam, no entanto, segundo o filósofo, por se conceder a felicidade a todos os seres viventes, principalmente aos mais insignificantes. Por exemplo, as plantas vivem e têm uma vida que chega até o seu fim. Alguns não atribuem às plantas a felicidade, pois elas não possuem sensação. 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 (SOUZA, 2016, p. 83, grifo do autor).

Ainda a respeito das plantas, Plotino vai além, continua justificando ao dizer que, mesmo elas não tendo sensações, possuem o viver e esse pode ser bom ou não, pode produzir frutos ou não. As plantas poderiam ter uma vida boa feliz ou uma vida má **não dando frutos**.

O ser humano, enquanto sensível ou corpóreo, coloca-se diante daquilo que se é. Enquanto inteligível, torna-se participante de sua essência, sua alma, e por isso, deve tentar retornar ao seu Princípio, assim como a Alma tenta voltar ao Intelecto. Através das virtudes o homem tenta aproximar-se o mais perto possível de sua essência. E é no controle das paixões corporais que isso ocorre, com a ajuda das virtudes políticas. Plotino vai dizer que sem elas não seria possível vida em comum. Sua prática não permite ao ser humano aproximar-se a Deus, mas ao limitar a ação do corpo sobre a alma, ele se torna melhor. Se Deus deseja os inteligíveis, é daí que vem tanto a ordem quanto a virtude.

Deus não tem nada em comum com o mundo sensível, a não ser pelo fato de que é na Alma que se dá o início do 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, que está para além de todas as virtudes políticas, pois estas têm como propósitos a condução da vida humana e, para o mundo divino, eles perdem o seu significado. Assemelhando-se a Deus, a alma recupera o seu verdadeiro eu (SOUZA, 2016).

Plotino segue sua explanação a respeito das virtudes no mundo sensível e no mundo inteligível, a partir da afirmação de que Deus não possui as virtudes políticas. Ele utiliza a **Analogia do Fogo** de Platão para ilustrar seu conceito. Para se compreender a analogia do fogo, dois questionamentos fazem-se necessários: Se algo é aquecido pela presença do calor, é preciso que aquilo de onde veio o calor também seja aquecido? Se algo é quente pela presença do fogo, deve o próprio fogo ser aquecido pela presença do fogo? O fogo não precisa receber calor de fora, pois ele mesmo é a fonte. Nesse sentido:

[...] 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 o 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. Deus possui a virtude de modo conatural, da mesma forma que o fogo possui calor em si mesmo por natureza. Pode-se ampliar a reflexão ao observar-se que o calor que o fogo tem em si lhe é conatural, mas quando esse 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) (SOUZA, 2016, p. 40).

Ainda citando Platão, Plotino utiliza outra analogia, dessa vez a da Casa para trabalhar os mundos sensível e inteligível. A casa sensível não é a mesma que a casa inteligível, apesar de semelhantes. A casa sensível participa tanto da ordem quanto do ornato, embora lá, na razão, não haja ordem nem simetria. Isso é explicado a partir do conceito de participação platônico. Plotino trabalha o termo ornato, como aquele que dá ordem e dá proporção, presente na casa sensível. Ele mostra que no mundo inteligível não há esses três elementos. Porém, em seguida, Plotino diz que o ser humano participa do ornato, da ordem e da concordância de lá. Parece, num primeiro momento, uma contradição, já que ora afirma ora nega.

Para que a ideia anterior seja entendida, é preciso recorrer a textos sobre a beleza presente no Tratado. Neles, Plotino nos mostra que no mundo inteligível existem 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 com a casa inteligível (SOUZA, 2016). Com isso, a presença da virtude no homem não o faz menos parecido com Deus, pois é o ser humano quem precisa das virtudes e não Ele. Destaca-se que:

A noção da beleza (*kállos*) na filosofia de Plotino está, intrinsecamente, relacionada aos três níveis da realidade por ele distintos, ou seja, a Alma (*psukhé*), o Intelecto (*noûs*) e o Uno (*hén*), não se restringindo assim às disciplinas artísticas ou a um campo de expressão que possa vir a constituir uma “Estética”, pois ela deve ser apreendida a partir de uma visão metafísica. Por essa razão, o estatuto da arte (*tékhne*) em Plotino tem um sentido essencialmente metafísico e ela é valorizada na medida em que consiste em um dos modos de reconhecimento da beleza. Pois, a beleza transparece na arte porque ela provém da forma que está no intelecto do artista e não do seu fazer manual, ou seja, o artista traz à visão a beleza, quando ele possui o conhecimento intelectual da forma, e não por sua habilidade manual (SOARES, 2003, p. 2, grifo do autor).

Plotino descreve a busca da alma pela beleza, a sua ascense no reconhecimento da beleza, partindo dos objetos sensíveis. E esse passa pelas ações virtuosas e chega à beleza dela mesma e do mundo inteligível.

Ainda de acordo com Soares (2003), esse desejo amoroso da alma de unir-se à beleza inteligível é apresentado como o bem máximo a que a alma pode chegar e por isso aparece como semelhante ao Uno, mas ele quer apenas destacar que o caminho que leva a alma em direção ao Uno passa, obrigatoriamente, pela sua chegada à verdadeira natureza ontológica, ou seja, à sua realidade inteligível, que é pura beleza. E para tanto, ela deve retornar, assim como Odisseu, para a sua verdadeira pátria, a sua natureza inteligível, por um caminho interior em direção a si mesma. Quem chegou à contemplação do cosmo inteligível e conseguiu compreender a beleza que há no verdadeiro Intelecto, conseguirá lembrar acerca do pai do Intelecto que está além do Intelecto, pois as palavras não conseguem traduzir a totalidade do Intelecto, sendo preciso, portanto, partir para a contemplação.

Duas pedras brutas foram colocadas uma ao lado da outra, uma sem proporção e sem aparência de arte e a outra já transformada pelo poder da arte na estátua de um deus, não qualquer um, mas aquele que a arte criou escolhendo todas as belas qualidades. Aquela pedra que atingiu a beleza de uma forma de vida pela arte, aparecerá bela, não em relação ao seu ser pedra, pois seria igualmente bela também a outra, mais pela forma do que pela arte que lhe foi infundida. Portanto, a matéria não tinha essa forma, mas estava em quem a pensava. Já antes de atingir a pedra, estava no artífice, não enquanto dotado de olhos e mãos, mas porque participava da arte. Contudo, a beleza estava bem melhor na arte (SOARES, 2003).

Todavia, se a arte cria conforme o que é e possui, e cria o belo em conformidade com o princípio do objeto que cria, é muito maior e mais verdadeiramente bela porque possui a beleza, que é, seguramente, maior e mais bela do que aquela que está no objeto exterior. Quanto mais a beleza se estende em direção à matéria, tanto mais fraca é em relação àquela que permanece no Uno. Cada coisa que se destaca distancia-se de si mesma. Estudiosos evidenciam que:

Não é talvez esta beleza por toda parte uma forma, que atinge isto que é gerado partindo daquilo que o produziu, tal como se dizia nas artes nas quais a forma vai das artes aos objetos produzidos? E que coisa, então? Por um lado, são belas as obras e o princípio racional que governa a matéria; por outro, o princípio racional que não está na matéria, mas naquele que cria, este, primeiro e imaterial, não é beleza? Mas, se o bloco de pedra fosse belo enquanto fosse



massa, seria necessário que o princípio racional que o produziu não fosse belo, porque não era massa. Mas, se a forma é a mesma num objeto pequeno ou grande, e se igualmente move e dispõe a alma de quem olha com a própria força, a beleza não deve ser atribuída à extensão da massa. É prova também isto: enquanto a beleza permanece externa não a vemos ainda, quando finalmente é interna, a alma tem efeito sobre nós. Na verdade, apenas a forma entra através dos olhos: se não, como poderia entrar através de tão pequena? Mas, a forma traz consigo também a grandeza, não aquela grande enquanto massa, mas aquela que é grande pela forma (SOARES, 2003, p. 7).

Aristóteles entende, em um primeiro momento, a matéria inteligível sob uma perspectiva lógica. Segundo ele, existem dois tipos de matéria: uma sensível e uma inteligível, e existem também dois tipos de *logos*: uma parte matéria, classificada como potência e a outra parte da matéria, como forma. O equivocado entendimento da relação entre matéria e forma é explicado de acordo com esse raciocínio: a matéria está contida na noção *lógos* de forma *eídos*.

Isso leva a um entendimento aristotélico da matéria inteligível como substrato da diferenciação entre gênero e espécie. Em lógica, o gênero, sendo menos completamente determinado que sua espécie, pode ser visto como sua matéria. Assim como da matéria sensível vem a substância concreta, do mesmo modo a espécie vem da matéria inteligível da espécie. Aristóteles compara o gênero à matéria em mais algumas ocasiões. Estudiosos salientam que:

Na Metafísica, Aristóteles diz ainda que “existe uma matéria sensível (*aistheté*) e outra inteligível (*noëté*). A “matéria sensível” é móvel e identifica-se com o que é perceptível e mutável; uma outra matéria seria o “substrato” dos processos inteligíveis. Platão já ensinara que os objetos perceptíveis estão sujeitos à mudança ou movimento, sendo natural deduzir, daí a noção de que é necessário que exista um substrato para realidades universais não sensíveis, imutáveis. O principal propósito da matéria inteligível é fornecer um substrato para os entes matemáticos fora da matéria perceptível. Esse substrato foi identificado simplesmente com a extensão espacial. Há em Aristóteles, portanto, um sentido matemático de “matéria inteligível”. Esse sentido pode ser um exemplo particular do entendimento de matéria como um gênero (FERNANDES, 2010, p. 10, grifo do autor).

Comparando as visões aristotélicas e plotinianas com referência às matérias sensível e inteligível, percebe-se que Plotino deu ênfase à identificação entre a matéria sensível e a mutabilidade e a saída da ordem, na qual interpretou a matéria como indispensável à degradação das formas ideais, a corrupção das razões materializadas. No tratado das **Enéades**, Plotino cita a existência de dois tipos de matéria, a divina e a inteligível.

Em Plotino, aquilo que para o filósofo neoplatônico Proclo surge como reflexão sobre a interação entre o Demiurgo e o Modelo, eles aparecem separadamente, como especulação sobre a processão do *Noûs* determinando a matéria inteligível; e como especulação sobre a interação entre Alma e Intelecto *Noûs* proporcionando a origem da matéria sensível. Observa-se uma fusão entre a *diáde* indefinida da tradição platônica com a matéria inteligível plotiniana, o que corresponde à primeira efusão do Uno e constitui a base do mundo inteligível, plano da união das Formas com a matéria inteligível. Plotino diz que a *arché* da matéria inteligível é constituída por diferença e movimento, condições que preparam a maturação da matéria sensível.

Plotino nos diz que todas as almas são imagens do Intelecto, assim como a palavra proferida é imagem da palavra interior. Contudo, ela é uma realidade semelhante ao Intelecto, e, por outro lado, inferior e derivada. É dotada de intelecção, porém, a intelecção que lhe é própria é inferior, discursiva. Enquanto que no Intelecto todo pensamento está presente ao mesmo tempo, a alma pensa uma coisa após a outra: num momento é Plotino, em outro é uma árvore etc. Sendo diferente e inferior e possuindo um pensamento discursivo, como pode a alma unir-se tão estreitamente ao Intelecto, de modo a ser possível que chegue até mesmo a tornar-se um intelecto? Cada ser está em identidade com seu antecessor enquanto mantém contato:

[...] ou seja, o efeito não está separado da causa. Assim, a alma do vegetal morto volta para o lugar de onde veio, ou melhor, está sempre em seu princípio. Do mesmo modo, as fases superiores da alma estão umas nas outras até que o nível do Intelecto seja alcançado. Assim, a alma está presente no Intelecto de um modo virtual. Quando essa presença é atualizada, diz-se que a alma age como um intelecto. A alma é como um universo inteligível, ligada por suas partes superiores ao inteligível. Como a expressão “universo inteligível”, na passagem a respeito da união da alma com o Intelecto. Há aqui uma boa evidência de que, desde o início de sua atividade literária, Plotino possuía uma concepção clara do “eu” original do homem, residente no Intelecto (BRANDÃO, 2007, p. 2, grifo do autor).

Plotino diz que a alma possui diferentes partes, como se uma parte estivesse superposta sobre a outra e juntas formam as realidades humanas. A parte inferior desempenha as atividades da alma animal, ou seja, a sensação e o movimento, e da alma vegetativa, que é o crescimento. A parte central é a racional, que realiza seu discurso interior ou exterior no tempo. Plotino afirma que existe uma parte superior da alma, que cumpre a atividade do pensamento puro, próprio do Intelecto. Essa seria a parte da alma que não desceu ao mundo sensível, estando sempre no inteligível. A alma seria, em sua gênese, uma das formas inteligíveis, um intelecto que se pensa

no interior do Intelecto. Essa afirmação estaria ligada à questão da existência das formas dos indivíduos.

Como o Intelecto é a totalidade das formas, cada uma delas é considerada Intelecto total de um modo potencial. Ainda que, existam muitas almas, todas elas são uma só alma, coincidindo, por causa de sua origem, com a essência da alma. A partir daí, muda sua posição original indicando a forma do indivíduo como a parte superior da alma que está no Intelecto.

Essa é a essência única da alma, comum a todas as almas, que é uma forma inteligível. Como as formas são, potencialmente, todo o Intelecto, é através da essência da alma que as almas estariam ligadas a ele. A alma pode tornar-se Intelecto porque ela já é um intelecto. Assim, tudo o que se deve fazer é tomar consciência dessa situação, minimizando as partes inferiores e tendo como foco a parte superior.

## **5 RETORNO AO UNO E SUA RELEVÂNCIA PARA A VIDA FELIZ**

O corpo do ser humano não possui medida nem harmonia por participar da matéria, e portanto, não pode ser semelhante a Deus. A alma que dele participa, possui a capacidade de assemelhar-se à Alma, ao Intelecto e conseqüentemente, ao Uno. Para isso, a Alma é desapegada de sua própria forma. Pois, sendo a alma criada na Alma, ela consegue participar mais da medida do mundo inteligível. O ser humano, ao olhar para a Alma, pode iludir-se ao imaginar que ela expressa tudo o que Deus é. Os que possuem as virtudes políticas tornam-se semelhantes a Deus através da metrificação das afecções e da eliminação das falsas opiniões (SOUZA, 2016).

Plotino vai dizer que há dois tipos de assemelhação e que seriam a solução de como o homem pode assemelhar-se, por meio das virtudes, a Deus que não possui virtudes. O primeiro tipo possui uma dimensão horizontal e uma dimensão física e também possui um elemento de identificação no ato de as mesmas tornarem-se semelhantes. Já o segundo tipo possui uma dimensão vertical e uma dimensão metafísica e ainda possui um elemento diverso. Por isso, a assemelhação a Deus se dá por meio do segundo tipo. E esse motivo faz com que Plotino dê certo privilégio ao segundo tipo, pois este permite manter a heterogeneidade da natureza daquele que é o Princípio e daquele que se assemelha ao Princípio.

Para que tudo isso ocorra, Plotino afirma que é preciso ocorrer a purificação da alma através das virtudes, ficando ela livre da equiafetação da Matéria e da

corporeidade e assim, conseguir ser semelhante a Deus. Plotino inicia sua argumentação também a partir do entendimento platônico no *Teeteto* em que a assemelhação surge a partir da fuga das coisas daqui. Dessa maneira, as virtudes políticas só podem se dar enquanto o homem está aqui, mas não é possível garantir que as virtudes políticas são as que garantem a assemelhação. Assim como o destino não é tal qual o caminho que ele conduz, a posse das virtudes não é o mesmo que ter alcançado a Deus. Por isso, a assemelhação é proveniente das virtudes superiores. Quando Plotino assim apresenta, deixa mais evidente qual é a essência das virtudes políticas, as virtudes superiores em sua essência (SOUZA, 2016).

Já em Aristóteles, há uma tentativa de compreensão do que é de fato a plena felicidade, mesmo ele sendo sucinto em suas colocações. Ele se questiona sobre qual vida poderia ser propriamente tomada como a vida feliz, se a vida contemplativa ou a vida virtuosa. Entretanto, tais dificuldades não impedem Aristóteles de propor que se deve não só apenas buscar a felicidade, mas também sugerir que esta se apresente como norte para as ações humanas, e de certo modo, como o condutor para a análise ética empreendida na **Ética a Nicômaco** (PEREIRA, 2011).

Para Aristóteles, de modo geral, a felicidade ou o bem viver *eudaimonia* está de acordo com o modo de ser do homem e do seu agir no mundo. Viver bem significa agir bem, ou seja, ser uma pessoa boa ou virtuosa *spoudaios*. Na ética aristotélica, viver bem, agir bem e ser uma pessoa boa leva à *eudaimonia*, uma atividade da alma que, segundo ele, é a perfeita virtude. Viver bem é agir de forma virtuosa e para realizá-lo de modo virtuoso, é preciso ser uma pessoa virtuosa. Não é possível viver bem sem agir bem e ser virtuoso, para isso faz-se necessária a prática constante verificada pelo hábito (AGGIO, 2017).

No entanto, para Plotino é preciso chegar até as virtudes superiores ou virtudes purificadoras; e estas são assim classificadas porque implica na separação da alma do corpo, não uma separação física morte, mas moral, que consiste em não se preocupar com o corpo mais do que o necessário. É a partir dessa concepção que se chega à compreensão do **fuga daqui** como assemelhação a Deus, colaborando com um modo virtuoso de agir. Mas o que seria purificação para Plotino? Seria a separação da alma do corpo, quando a alma isola-se de todas as coisas sensíveis daquilo que não lhe pertence em sua essência, ou seja:

Ou ela seria uma extração/subtração daqueles elementos que jamais conseguiriam penetrar a alma em seu âmago, mas que lhe são estrangeiros e desconhecidos. Quando se fala em purificação, tem de se admitir que há elementos impuros que precisam ser extirpados. Por isso, Plotino pergunta-se em que medida as virtudes são purificação e como, caso levem de fato à purificação, o ser humano pode tornar-se semelhante a Deus. Só se consegue 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 asseverado ao longo desta reflexão. Dado que a Alma possui as virtudes superiores por ser perfeita, a alma particular tende a possuir tais virtudes. [...]. Por isso, ela consegue ordenar e governar a realidade sensível sem ser afetada por ele (SOUZA, 2016, p. 52, grifo do autor).

Portanto, quando a alma encontra-se livre do apego à realidade sensível e passa a viver a sua vida e não a do corpo, passa a agir por si mesma, e com isso, aquelas virtudes que ajudaram no processo de colocar limite às afecções do corpo passam agora a ser consideradas purificadoras. O processo de purificação se dá de duas formas e uma é indissociável da outra. A primeira é negativa e consiste no desapego em relação às realidades sensíveis, porque é necessário afastar-se das afecções corporais. Já a segunda é positiva, pois a alma retorna à sua origem e a Alma volta ao Intelecto, sendo o princípio de sua identidade.

As virtudes purificadoras restauram por completo a vida interior e por meio do exercício de livrar-se das afecções, o ser humano torna-se divinizado. A partir daí, o ser humano descobre-se como uma realidade independente do corpo e como alma, tem acesso à beleza e à bondade presentes na realidade corporal, adquirindo sabedoria e vencendo as paixões, chegando, por fim, à felicidade. A alma, quando se converte, **saída das trevas** caminha em direção à sua origem em um movimento de iluminação, pois atualiza as impressões do mundo inteligível, reconhecendo o seu eu verdadeiro.

A exigência ética faz com que cada pessoa aja em busca do seu melhor, da excelência de si mesmo, como afirma Aristóteles. A virtude é uma estrutura do caráter, é adquirida com o intuito de fazer o bem e como condição para a vida boa e feliz. A virtude diz-se em grego *arétè*, que deriva do superlativo *áristos*, que significa o melhor, o excelente. O virtuoso é o melhor, o que cumpre plenamente a finalidade que a natureza lhe havia determinado, tirando proveito ainda maior dessa felicidade. Nesta perspectiva:

A virtude de um homem é o que o torna humano, ou seja, sua humanidade, na maneira de ser e de existir. Nessa perspectiva, a ação virtuosa, ainda

segundo o estagirita, deve ser moderada, na justa medida, porque é lá que ela realiza sua natureza, à medida que foge dos extremos e busca o equilíbrio. O virtuoso é capaz de discernir entre o bem e o mal, que é próprio do éthos; desempenha o máximo possível sua natureza, ou seja, sua função, que no caso do ser humano, visa a ser feliz. Praticando ações justas, o homem torna-se justo; operando ações corajosas, o homem torna-se corajoso (SANTOS, 2021, p. 4).

Para isso, é preciso que a exigência ética mobilize a sensibilidade, a inteligência e a vontade, a fim de que sejam resolvidos os problemas humanos pelos próprios homens e estes busquem a felicidade na terra como os deuses são felizes no Olimpo. Mas, embora todos possam chegar à felicidade, só o sábio consegue chegar à autarquia, à plena felicidade, o mais puro dos prazeres, a excelência, a virtude.

Num entendimento platônico, estoico, neoplatônico e judaico-cristã, Plotino utiliza o termo **movimento circular** como sendo o movimento perfeito. É um movimento que está vinculado a Deus, ao céu e ao mundo. Os estoicos entendiam esse movimento circular como constitutivo da realidade substancial, designando o movimento de retorno para o centro ou para o interior. A visão neoplatônica é o ápice da sistematização iniciada pelos estoicos, sendo a lei fundamental da realidade da via moral, partindo da ideia de que o Uno está voltado para dentro de si mesmo.

A geração das demais hipóstases, **Intelecto e Alma**, dão-se por meio da conversão: do Uno para si mesmo gera o Intelecto. Do Intelecto para dentro de si mesmo e para o Uno gera a alma. E da Alma para dentro de si mesma e para o Intelecto gera a Matéria e o mundo sensível. Por fim, a visão judaico-cristã leva ao entendimento da conversão com uma disposição interior que permite a modificação das relações entre o homem e a divindade (SOUZA, 2016).

Para Plotino, a conversão é reservada ao mundo das hipóstases, sendo um processo que acontece desde a segunda hipóstase até as almas particulares. Como o Uno é a perfeição e está sempre voltado para si mesmo, não possuindo nada que o transcenda, a ele não há conversão. Ao Intelecto sim, pois este está voltado para si mesmo e para o Uno. Torna-se necessário, para que ele seja a inteligência perfeita, que conhece a si mesmo e a sua origem, como se lê:

[...] A Alma, por sua vez, tem na conversão a sua intelectualidade, a sua sabedoria e a 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 voltar-se para si mesma, a Alma faz resplandecer o traço do Intelecto que ela possui, o que permite dizer, que a conversão da Alma é menos perfeita que a

do Intelecto por ela ser imagem da conversão do Intelecto. Por meio da conversão, a Alma faz um processo de recolhimento das sensações do mundo sensível, procurando “dentro” de si os traços do inteligível. Por meio disso, ela se torna livre, pois volta à sua origem (SOUZA, 2016, p. 62, grifo do autor).

E, em relação às almas particulares, a situação muda um pouco, pois essas podem fugir da conversão vista de sua equifetação, daquilo que é próprio do corpo a que estão ligadas. Aqui ocorre a conversão do sábio, que ocorre justamente na eliminação de suas afecções corporais. A alma particular poderá assemelhar-se à autonomia do Intelecto e à liberdade vinda do Uno.

A ética em Aristóteles, aqui apresentada, é teleológica, ou seja, relaciona um determinado fato ao seu efeito final. O *telos*, o fim buscado, é justamente a felicidade. Aristóteles examina o bem, a ação moralmente boa e a vida virtuosa a partir do fim último, do bem supremo, a partir da felicidade. Em Aristóteles, a felicidade não é apenas um bem, mas o Sumo Bem, fim último a ser buscado no domínio prático da vida humana.

Contudo, para Plotino (2021), toda iluminação ou reminiscências vêm da conversão das formas inteligíveis, contempladas pela alma antes de sua queda no corpo. E elas só ocorrem quando contêm em si traços do inteligível, que estavam esquecidos ou privados da luz. A partir da completa conversão ao Intelecto que a alma faz de forma simultânea à Alma do mundo, esse processo de afastamento do corpo ocorre por meio das virtudes políticas e a purificação, por meio das virtudes purificadoras. Com isso, o mundo inteligível reaparece na alma, conseguindo retomar à consciência de quem ela é, tornando-se agora iluminada.

Nem a purificação e nem aquilo que advém dela, a pureza, pode ser considerada como sendo a virtude superior, pois esta é algo ulterior e positivo, em contraposição ao ato de purificação e ao estado de purificação dentro do processo purificativo. Portanto, a purificação por meio das virtudes purificadoras faz parte de um processo e não é, necessariamente, o ponto final do mesmo (SOUZA, 2016).

Sobre as dores humanas, Plotino afirma que, ao suportar ou minimizá-las, as dores tornam-se menores. Caso consiga acabar com elas, a alma se fortalece e quando surgir uma dor menor será menos afetada por ela. As dores só podem causar algo na alma se ela se deixar perturbar. Como a alma passou pelo processo de purificação, é possível deixar de sentir ou ser minimizada.

É possível a alma errar? O empenho do ser humano não é fugir do erro, mas em assemelhar-se a Deus. Os erros são a fraqueza da alma e podem ser reparados através do perdão ou da expiação, através do exercício da sabedoria e das virtudes contemplativas. Na medida em que se busca a Deus, os erros são corrigidos. Seguindo o discurso de Plotino:

[...] um questionamento seu se faz importante: “Então, que é cada uma das virtudes em um homem assim?”. Plotino dá a resposta, dizendo que sabedoria e prudência são as virtudes do homem que procede sem erros, pois aquelas são elementos próprios do Intelecto. Ao evitar os erros (deliberados ou não), a alma encontra-se, depois de todo o processo de purificação, diante do Intelecto que possui tais virtudes [...] Ou seja, o homem possui tais virtudes por intermédio da contemplação do Intelecto, enquanto este não necessita de nenhuma intermediação, pois elas lhe são inerentes. Apesar de se empregar o termo virtude para referir-se ao Intelecto, nele, elas, necessariamente, não têm de ser chamadas de virtudes. Mas quando se refere à alma (SOUZA, 2016, p. 71, grifo do autor).

Cada virtude que ajudou no controle da alma sobre as afecções do corpo, que colaborou na libertação da alma da influência dessas mesmas afecções, agora leva a alma a ser parecida com a Alma. Esta engloba o Intelecto e está sempre voltada para ele. Ambas 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. Apenas, quando a alma for capaz de desfrutar da luz do Intelecto no Mundo das Formas, ela, finalmente, começará a desfrutar da verdadeira felicidade.

A prática das virtudes possibilita a alma voltar-se para Deus, ou seja, voltar a ter sua vida espiritual. Nesse estágio, em que ela contempla a hipóstase de onde se derivou, a virtude torna-se um estado permanente, que estimula na alma a boa vontade em relação à união divina. Quando a alma, que ainda está unida ao corpo, se descuida e encontra-se em risco de sair do estado de contemplação diante de Deus, a virtude possibilita manter o estado de purificação que ela alcançou da outra vez e manter também, de forma permanente, a sua união divina com o Intelecto.

A ação moralmente boa, em Aristóteles, é aquela realizada não apenas como a realizaria o *phronimos*, o qual possui uma boa disposição, mas ela deve ser motivada por uma boa disposição do agente.

No que concerne ao *phronimos*, tão caro à ética aristotélica, ele se apresenta no modelo ético do **Estagirita** como condição necessária para detectar a boa ação, a ação virtuosa e, conseqüentemente, para que o agente moral alcance o fim último da



ética, a saber, a felicidade, se esta, apenas, for possível mediante uma vida virtuosa (SOUZA, 2016).

## 5.1 RESILIÊNCIA: UMA POSTURA PARA A VIDA FELIZ

A resiliência pode ser definida como sendo a capacidade do ser humano em superar, emocionalmente, as adversidades, doenças, dores, sofrimentos, violência, tragédias de maneira eficiente. Muitos são os exemplos de personalidades das artes, ciências, filosofia, música, dentre outros, que experimentaram em suas vidas períodos de profundo sofrimento, conseguiram transpor suas dificuldades e tornarem-se profissionais de excelência em suas áreas de atuação.

O ser humano é mutável, passível de mudanças e adaptações de acordo com a realidade em que está em determinado momento. Considerando essa afirmação, é feita aqui uma comparação com o conceito de matéria de Aristóteles. **A matéria é tudo o que está à disposição para ser moldado**, adquirindo feição no processo de realização de algo, ela é indeterminada e caótica. A forma é o conceito que determina o ser, é imutável, não é criada, mas eterna, e não se separa da matéria. Sendo assim:

Parece que somos obrigados a admitir que só existe matéria pensável (*matière à penser*) se a dita matéria já tiver sido formada, e neste caso, a matéria pensável não poderia ser matéria absoluta no sentido estrito, mas somente uma matéria secundária (*matière seconde*), quer seja uma matéria afetada por determinações, que advém da matéria secundária, no jogo da linguagem aristotélica, a partir da substância primeira, quer seja uma substância que dá lugar a todas as entidades individuais do mundo sensível para serem o que são, e nada além disso (um *tóde ti* na linguagem de Aristóteles). Esse é o princípio mesmo do chamado realismo de Aristóteles, que não poderia de modo algum esgotar o mistério que torna esse próprio realismo possível – o postulado de um impensável e enigmático substrato primário e necessária “matéria indeterminada”. A “matéria pensável” não seria, enfim, [...] uma matéria em si, mas uma forma *enmattered*, como dizem os anglo-saxões - uma forma imanente à matéria (MUELLER-JORDAN, 2008 apud FERNANDES, 2010, p. 8, grifo do autor).

E por que não vincular **resiliência à matéria pensável** nesse processo de superação das adversidades? Para o ser humano passar por esse processo complexo, precisa do uso do pensamento racional. Toma-se também emprestado o conceito aristotélico de **ato e potência** que tem, como um de seus significados, a palavra **possibilidade** e isso desperta no homem um pensamento crítico, que gera um ato de mudança e transformação em seu caminho de busca para uma vida feliz.

Para Aristóteles, movimento significa mudança e todo movimento possui uma causa, princípio que determina ou que estrutura a coisa. Sendo assim compreende-se que:

A teoria aristotélica da potência contém uma arqueologia de subjetividade, é a forma com a qual o problema do sujeito anuncia-se a um pensamento que ainda não tem essa noção. Exis (de echo, ter), hábito, faculdade é o nome que Aristóteles dá a essa in-existência da sensação (e das outras “faculdades”) em um ser vivo. Aquilo que é assim “tido” não é uma simples ausência, mas tem na realidade a forma de uma privação (no vocabulário de Aristóteles, *steresis*, privação) que está, estrategicamente, relacionada com *exis*), ou seja, algo que atesta a presença daquilo que falta no ato. Ter uma potência, ter uma faculdade significa: ter uma privação. Por isso, a sensação não sente a si mesma, como o combustível não queima a si mesmo. A potência é, portanto, a *exis* de uma *steresis*: “às vezes”. “O potente é tal porque tem algo, às vezes porque lhe falta algo. Se a privação é de uma certa forma uma *exis*, o potente é tal ou porque tem uma certa *exis*, ou porque tem a *steresis* dela” (AGAMBEN, 2006, p. 5, grifo do autor).

Aristóteles apresenta-nos um segundo tipo de potência (ter uma privação) e a distingue como uma potência considerada genérica, que é aquela em que dizemos, por exemplo, que uma criança tem a potência da música, ou do direito, da potência de quem já tem a *exis* e isso corresponde àquele certo saber ou habilidade. E é nesse segundo sentido, que é possível dizer que o músico tem a potência, mesmo que ainda não tenha tocado nenhum instrumento. **Que a *exis* de uma potência não pode ser, por sua vez, possuída**, isso significa a impossibilidade de um sujeito no sentido moderno, isto é, de uma consciência autorreflexiva como centro de imputação das faculdades e dos hábitos (AGAMBEN, 2006).

Tanto a matéria quanto a sua forma atingem um fim: a perfeição. O princípio da mudança do devir ou do movimento é a matéria. Por isso, os seres compostos de matéria e forma mudam ou estão submetidos ao devir, não recebendo uma forma pronta, acabada, finalizada: eles se movimentam buscando atualizar, gradualmente, suas formas. Esse movimento ocorre para que determinada coisa atualize suas potencialidades.

Essas mudanças ocorrem de maneira gradual, sendo que, cada pequena mudança é um passo intermediário necessário para que a perfeição seja atingida. Cada um desses passos representa a atualização de uma condição potencial em direção à perfeição. Como a mudança é gradual e as coisas possuem potencialidade, a cada nova mudança a coisa estará sendo atualizada. Dessa maneira, as coisas estarão em movimento ao atualizarem, gradualmente, suas potencialidades (CAMPOS; RICARDO, 2012).

De acordo com Aristóteles, todo ser perceptível, através dos sentidos, é formado de alguma matéria. Porém, apenas a noção de que é constituído por algo não define esse ser. Cada ser possui algumas características, é dessa ou daquela maneira, possui uma forma, que é também um princípio definitivo desse ser. Logo, para Aristóteles, todos os seres sensíveis são formados pela junção de matéria e forma. Conforme se lê a seguir:

A matéria é, em princípio, indefinida, podendo assumir diferentes formas. Devido à essa completa “disponibilidade” de adquirir a forma que seja, para Aristóteles, a matéria será puro estado de potência, e onde ela estiver presente, introduzirá um elemento de potência, isto é, uma mutabilidade intrínseca ao ser em cuja composição entra: Não há nada que seja corruptível por acidente. O acidente, na verdade, é aquilo que pode não o ser; a corruptibilidade, ao contrário, resulta das propriedades que pertencem necessariamente às coisas onde essa corruptibilidade existe; se não, uma mesma coisa poderia ser tanto corruptível, quanto incorruptível, desde que aquilo, pelo qual ela seja corruptível, acontecesse não existir nela. É preciso que, em cada uma das coisas corruptíveis, a substância, mesmo sendo corruptível, ou que a corruptibilidade exista na substância (PORTO, 2010, p. 2).

Para Aristóteles, essa corruptibilidade é um elemento passível de verificação em todas as coisas que pertencem ao mundo sensível. No entanto, o pensamento aristotélico presumia os corpos celestes imutáveis em sua natureza. Considerava que apenas sofressem deslocamentos físicos, que em nada mudavam sua essência. A matéria era a fonte intrínseca da mutabilidade, potencialidade que possui na realidade sensível terrestre, a matéria de que seriam feitos os corpos celestes não poderia ser a mesma, porque estes corpos, apesar de perceptíveis pelos sentidos, não possuíam em sua natureza esse elemento de mutabilidade. Havia, no entanto, dois tipos de substâncias sensíveis: as celestes, constituídas por matéria incorruptível, e as terrestres, sujeitas a processos de geração, transformação e corrupção. Porto (2010, p. 3) elenca que:

Essa matéria de que a coisa se constitui é chamada por Aristóteles de causa material. Se não houvesse o movimento (mudança) e o ser fosse estático, o elenco das causas reduzir-se-ia às formais e às materiais: a forma (imutável) da coisa e o material de que é feita. No entanto, em face do movimento, surge a pergunta: quem ou o que o provoca e com que finalidade? Dessa forma, para Aristóteles, além dos dois tipos de causas anteriores, fazem-se necessárias as ideias de causas eficientes e finais. A causa eficiente é, como já dito, o agente que produz o resultado; a causa final corresponde à finalidade da mudança, a realidade para a qual a coisa tende. Todos esses tipos de causas estão envolvidos na determinação do ser e de sua evolução. Em especial, a ideia de finalidade está no cerne da solução aristotélica para

o suposto absurdo lógico envolvido na caracterização da mudança como passagem do ser ao não-ser.

Cultive as boas virtudes e alcançará a felicidade: conceito clássico da filosofia aristotélica. A felicidade é concebida como um bem supremo, a qual é adquirida por si mesma e não por outra coisa, e uma vez atingida, a pessoa não deseja nada mais. Nessa linha de raciocínio, para muitas pessoas, até a dor, frustrações, tristezas e o sofrimento podem contribuir para a felicidade, se forem resultado de um esforço com grande significado. Aristóteles:

[...] herda o conceito de virtude ou excelência de seus antecessores, Sócrates e Platão, para os quais um homem deve ser senhor de si, isto é, ter autocontrole. Trata-se do modo de pensar que promove o homem como senhor e mestre dos seus desejos, e não escravos destes. O homem bom e virtuoso é aquele que alia a inteligência à força, que utiliza adequadamente sua riqueza para aperfeiçoar seu intelecto (MAZZI; MARQUES; RIPOLL, 2022, p. 10).

Porém, essas características, por si só, não livram o ser humano de uma realidade corporal inevitável: os males presentes na vida. O homem sábio é capaz de conectar-se com a sua alma no processo de libertação das afecções corporais, não deixando ser atingido pelas mazelas do mundo sensível, pois entende que os males são indesejáveis, mas uma vida feliz é desejável.

As dores e as doenças pertencem ao corpo e não à alma. Aqui se apresenta uma problemática envolvendo corpo e felicidade. Se os entes irracionais, que possuem também um corpo sensível, podem ser felizes, então não se deve deixar de levar em consideração o corpo na posse da vida feliz, pois é por meio dele que são feitas as escolhas motivadas pelos desejos que dele provêm? (SOUZA, 2016).

O ser feliz e o viver bem são o mesmo, não de serem concedidos também a outros viventes? Esse questionamento (já trabalhado em capítulos anteriores, faz-se necessário) de Aristóteles (2010) leva Plotino a refletir e a mostrar que a felicidade não consiste na boa vida no plano físico, sensível, mas principalmente, no plano inteligível, pois é lá que o ser humano é capaz de alcançar o Sumo Bem.

Plotino afirma que o prazer por si só não torna a vida do ser humano feliz, mas é o resultado dela. Contudo, o prazer parece ser intrínseco ao corpo. Se ele é resultado da vida feliz, o que se pode afirmar a respeito das dores, males e anseios, que também são relativos ao corpo? Eles não seriam impedimentos para a vida feliz? Se, nem o prazer é capaz de levar o ser humano à vida feliz ou lhe acrescentar algo,

mas é seu resultado, da mesma maneira esses males pertencem ao mundo sensível e nada retiram da felicidade, pois ela lhe é anterior. O homem sábio, mesmo liberto das afecções do corpo, continua presente no mundo sensível até que chegue sua morte. Ou seja:

Se no Tratado 19, Plotino apresenta que o homem deve 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 a possíveis reveses desta vida (SOUZA, 2016, p. 102).

Diante disso, Plotino continua seus questionamentos a respeito dos males que o ser humano está suscetível, tais como: O que são as dores e as doenças? Quais são os obstáculos da vida? E como alcançar a felicidade diante disso? Responde a partir de interpretações anteriores que o homem sábio consegue se livrar das afecções corporais, e com isso, ele não permite ser afetado pelas mazelas do mundo sensível, tornando-se indiferente a elas.

Mas isso não significa ao homem interpretar essa indiferença como sendo mera inatividade de sua percepção, muito pelo contrário, o homem sábio tem consciência de que nenhum ser humano traz em si mesmo a ideia de que os males são coisas desejadas, e mesmo assim, os males pertencem ao corpo e não à 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, pois ele sabe que são coisas passageiras e que não afetarão o seu interior (SOUZA, 2016).

As dores, os infortúnios e os desejos, que também fazem parte do corpo, não atrapalhariam a felicidade do ser humano? Plotino argumenta que não, pois tudo isso são mazelas pertencentes ao mundo sensível e nada interfere na felicidade humana, já que a felicidade é anterior ao sofrimento.

Para reforçar essa ideia, o filósofo faz uma comparação entre o ser humano e os deuses, que são autossuficientes e felizes e o humano tem uma parte inferior, o corpo, e tenta buscar a felicidade na totalidade da alma. Quem é feliz não conhece o que é sorte e o que é dor, pois o ser feliz não se dá apenas no mundo sensível, mas principalmente no mundo inteligível. O homem pode participar da felicidade de Deus desde que passe a viver a vida perfeita do Intelecto. Porém, Plotino vai admitir que há

um problema em afirmar que a felicidade reside na ausência de dores, doenças e outros males. O que acontece com o ser humano que está vivendo essas realidades?

Se a felicidade é ausência disso e se há alguns homens que passam por sofrimentos, logo estes não são felizes de fato. É mais provável seguir a ideia de que a felicidade está do Sumo Bem, no qual os bens necessários são apenas imagens, do que afirmar que ela seja a ausência dos males e infortúnios.

O homem que vive feliz o é e tende a afastar de si tudo aquilo que possa sair do seu estado de felicidade, pois os bens primários não o ajudam nesse processo, da mesma maneira que as coisas contrárias contribuem para a não existência. Nada é retirado da felicidade, pois se assim fosse, ela se acabaria aos poucos. Nenhum mal atinge a felicidade, pois coisas necessárias ou não, boas ou más não colaboram para o aumento ou diminuição da felicidade. A felicidade, portanto, não se vê atingida por calamidades, enfermidades, desastres, dores, sofrimentos, nem pela perda ou pela falta de consciência, nem por nenhum fator ou causa externa. Porém, Plotino insiste e pergunta: Mas e as grandes desgraças que acometem a vida humana? Acaso elas poderiam ser menosprezadas pelo homem feliz?

Ele responde exemplificando que o homem feliz não se importa com reinos e impérios, porque se satisfaz no mundo inteligível, mas levanta uma questão acerca do bem comum. Plotino usa o termo **coisas casuais**, quando se indaga caso esse império caia, se o homem feliz não consideraria isso como importante a ponto de ameaçar sua felicidade. Esse exemplo não se explicaria apenas pelo caráter histórico, mas tem um valor geral para Plotino, que quer afirmar que o sábio não fica assustado ou se deixa abalar diante desses fatos.

Plotino trabalha a ideia de que as afecções dizem respeito ao prazer e à dor. Mas elas estão condicionadas às percepções para que possam existir, ou elas existem independentemente da percepção? Se alguém sente a dor causada por um corte, esse ser a sente mesmo sem perceber, ou só a sente porque percebe? Segundo os realistas, as coisas existem em si, mesmo sem qualquer percepção. Contudo, necessariamente nesse exemplo, o caso das afecções causa transtornos para a interpretação realista, porque Plotino não deixa absolutamente claro se uma afecção, no vivente, existe independentemente da sua percepção. Conforme destaca o filósofo neoplatônico:

Plotino, em IV, 4 [28] 19, 5-13, está explicando que as afecções situam-se no vivente, mas o conhecimento pertence à alma perceptiva (tés aisthetikés psychés). Ele, então, dá dois exemplos médicos para explicar a relação entre a percepção e as afecções. No primeiro, o corpo é submetido a uma cirurgia. A incisão se produz sobre a massa (óγκος), mas a dor explica-se porque trata-se de uma massa que é viva, ou seja, dotada de uma alma. No segundo, uma inflamação produz-se, de modo semelhante, sobre a massa do corpo. Mas é a alma no corpo que percebe a dor, não o corpo. A alma não é afetada, diz ele; a alma percebe as afecções (OLIVEIRA, 2020, p. 6).

Mas, então, as afecções existem somente quando percebidas? Voltando ao caso da dor resultante de um corte no corpo, seria possível admitir um caso em que o corpo recebesse a incisão sem o efeito da dor, ou sem que a alma se apercebesse da dor, se a pessoa, cujo corpo é cortado, estivesse sob o efeito de um anestésico, por exemplo. O estar anestesiado, no entanto, é um caso de exceção e não da regra geral, segundo a qual uma incisão em um corpo dotado de alma individual causa dor. Plotino, na investigação da utilidade da percepção, diz que uma afecção muito intensa chega à alma.

Contudo, em relação às dores intensas do homem feliz, é preciso suportá-las, caso contrário, essas dores o destruiriam. No caso do sábio, seu interior é iluminado, e por isso, não será afligido por sua dor. Tais sofrimentos não devem ser revelados aos outros. Até mesmo o compadecer-se do sofrimento dos outros é uma fraqueza da alma, pois o sábio tem consciência de que o sofrimento é algo passageiro e inerente ao corpo, como apresenta Plotino (SOUZA, 2016).

Os males, que fazem parte da natureza do ser humano, estão no mundo sensível sendo suportáveis e é preciso fugir a exemplo de um lutador, que leva alguns golpes, mas continua lutando. As coisas desagradáveis devem ser eliminadas pelo homem sábio através das virtudes, pois males correspondem ao seu oposto, deixando a alma imóvel, pois esta não sofre. 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 da 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 torna-se protegido de toda sorte de aflições e calamidades, mesmo que estas lhe advenham por estar no mundo sensível (SOUZA, 2016, p. 130).

Para os filósofos da Antiguidade, a felicidade é algo que não está à venda, pois é autoconhecimento, é agir conforme o Bem e a Justiça Eterna, ou agir de forma ética em uma medida, em todas as ações do ser humano. A felicidade, ao longo da história,

foi elemento de profundas análises e de supostos caminhos que levariam a humanidade a alcançá-la. Seja ela pelo prazer, seja pela virtude, pela razão, na religião, no consumo de bens, entre outros. (MAZZI; MARQUES; RIPOLL, 2022, p. 14).

Enquanto isso, na contemporaneidade, a felicidade pode ser entendida como uma emoção básica caracterizada por um estado emocional positivo, com sentimentos de bem-estar e de prazer, vinculado à sensação de sucesso e de compreensão coerente do mundo. No entanto, a maioria das pessoas entende que a felicidade é mais do que um misto de sentimentos intensos e positivos. Ela pode ser entendida como uma sensação plena de **paz** e de satisfação, pois tudo depende do quanto à interpretação da realidade do homem altera a sua experiência dessa realidade.



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante perceber que o tema Felicidade, tão importante para a Filosofia, é atual e possível apenas nesse recorte das obras de Plotino e de Aristóteles. Por mais que Plotino afirme não ser possível, em Aristóteles, viver a felicidade na contemporaneidade porque a felicidade está exatamente na relação da Alma com Deus. Ao final deste trabalho, evidencia-se que, sim, é possível hoje viver a felicidade também pela ótica de Aristóteles, em três pontos.

No primeiro, Aristóteles não deixa claro, pelo menos na pesquisa para esse trabalho sobre a felicidade, o que pensa a respeito de Deus, mas diz que, se algo está buscando a real felicidade, isso poderia também ser considerado como **abençoado**, o que vai em direção ao divino trabalhado por Plotino.

Um outro ponto diz respeito à própria capacidade racional do ser humano de pensar a sua própria existência e seus anseios a respeito de uma vida feliz. Um dos entendimentos sobre a teoria aristotélica de **ato e potência** é o termo **possibilidade**, portanto, o ser humano nos dias de hoje possui a **possibilidade** de construir uma vida feliz mediante a sua liberdade.

O terceiro ponto surge em sua reflexão sobre a **filosofia política**, no qual afirma que a valorização do homem que pode vir a ser, através da valorização de suas potencialidades em favor da comunidade com o objetivo do bem comum (RAMOS, 2014). Isso nada mais é, nos dias atuais, do que uma prática cristã. E podemos complementar que Aristóteles (2010), ao analisar a ética da amizade enfatiza a felicidade vinculada à virtude da amizade, pois viver juntos, para ele, representa um compartilhamento social.

Aristóteles é muito pragmático e sucinto ao falar sobre a felicidade, ele a define como vida boa, justa e feliz, não apresentando espaço para discursos mais reflexivos. Reforça que há no ser humano inclinações racionais e irracionais, cabendo ao uso da razão, dada a todo ser humano, determinar e escolher suas atitudes.

Já Plotino sugere que é possível ao homem ser feliz ainda nesta vida, mesmo não sendo em sua totalidade, pois também afirma que a felicidade passa pela racionalidade, pelo intelecto e por uma autonomia daquilo que o limita. É preciso que o ser humano faça as correções necessárias em sua vida para chegar à felicidade.

A todo o momento, Plotino apresenta suas ideias, ensina e explica os meios para o alcance de uma vida feliz. Fica implícita a questão da responsabilidade que

cada homem precisa ter para cuidar de sua vida e buscar sua própria felicidade. Assim como Aristóteles, ele não impõe que somente o seu caminho, suas ideias e a sua visão de mundo lhe garantam o Sumo Bem.

Nisso reside o conceito de Uno, que nada mais é do que um convite que a Filosofia faz ao homem para olhar para si mesmo, questionar-se, provocar-se, deixar-se inquietar. E com isso, conseguir fazer esse retorno ao Uno, usando a razão e o intelecto, já que é passível de mudanças, como suportes na tomada de decisões a fim de corrigir possíveis erros, potencializar os acertos no processo de busca que todo ser humano tem como objetivo: ser feliz.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia - UFF**, Niterói, v. 18, n. 1, p. 11-28, Jan./Jun. 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/N6v9wqP8ChHzLQwQNMjLNGt/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 23 jun. 2023.

AGGIO, Juliana Ortegosa. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: EDUFBA, 2017.

AMARAL, Roberto Antônio Penedo do; SILVA, Deyse Amorim; GOMES, Luciene Izabel. A eudaimonia aristotélica: a felicidade como um fim ético. **Revista Vozes dos Vales**: publicações acadêmicas – UFVJM/MG, Teófilo Otoni, n. 1, ano 1, maio 2012. Disponível em: <[http://site.ufvjm.edu.br/revista\\_multidisciplinar/files/2011/09/A-eudaimon%C3%ADa-aristot%C3%A9lica-a-felicidade-como-fim-%C3%A9tico.pdf](http://site.ufvjm.edu.br/revista_multidisciplinar/files/2011/09/A-eudaimon%C3%ADa-aristot%C3%A9lica-a-felicidade-como-fim-%C3%A9tico.pdf)>. Acesso em: 15 jul. 2023.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2010.

BRANDÃO, Bernardo G. dos Santos Lins. **Ascensão e virtude em Plotino**. 2012. 292 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <[https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS99GJDV/1/tese.\\_mi\\_stica\\_e\\_filosofia\\_em\\_plotino\\_\\_2012\\_.pdf](https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS99GJDV/1/tese._mi_stica_e_filosofia_em_plotino__2012_.pdf)> Acesso em: 07 jun. 2023.

\_\_\_\_\_. A união da Alma e do intelecto na filosofia de Plotino. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 116, dez. 2007, p. 481-491. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/Mxjx9dFtCvT93s4TPqCLTDD/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 03 ago. 2023.

CAMPOS, Alexandre; RICARDO, Élio Carlos. A complexidade do movimento local na física aristotélica. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, São Paulo, v. 34, n. 3, 3601, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbef/a/QRWr7c8Q5jhzfP7mZK9f4bv/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 12 ago. 2023.

EPSTEIN, Isaac. Da filosofia à ciência da felicidade. **Revista ComCiência**, Campinas, n. 161, set. 2014. Disponível em: <[http://comciencia.scielo.br/pdf/cci/n\\_161/08.pdf](http://comciencia.scielo.br/pdf/cci/n_161/08.pdf)>. Acesso em: 12 set. 2023.

FERNANDES, Edrisi. A interação naturante entre o Demiurgo e o mundo, a questão dos dois tipos de matéria e a natureza da implantação da alma no corpo. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 122, dez. 2010, p. 617-635.

Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/kr/a/vH67HsTStgW8DWn6w4p7LWC/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em: 18 jul. 2023.

MARTINS, Francisco. O que é *phatos*? **Revista Latino Americano de Psicologia Fundamental**, São Paulo, v. 26, n. 4, p. 62-80, out./dez. 1999.

Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/rlpf/a/gqK3tgmPMGDcD3r5xFZnKXH/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 10 fev. 2023.

PLOTINO. **Enéadas I e III**. Tradução Juvino A. Maia. João Pessoa: Idéia, 2021.

PORTO, C. M. A física de Aristóteles: uma construção ingênua? **Revista Brasileira de Ensino de Física**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, 4601, fev. 2010.

Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/bef/a/jdjHzsVJVwRfWXmbsqnv9Gh/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 10 fev. 2023.

MAZZI, Regina Aparecida Pereira; MARQUES, Heitor Romero; RIPOLL, Rafael Ravina. O estado da arte da felicidade e o desenvolvimento local. **Revista Interações**, Campo Grande, v. 23, n. 4, p. 1161-1177, out/dez. 2022.

Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/inter/a/t7kd5HKzY4HF54zJkptPz9C/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 16 mar. 2023.

OLIVEIRA, Loraine. Sobre a percepção em Plotino. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 146, ago. 2020. Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/kr/a/pX5YVkdJLZYbzkCVWnYDwkb/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 16 mar. 2023.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. Alguns pontos de aproximação entre a ética aristotélica e kantiana. **Revista Transformação**, Marília, v. 37, n. 3. 31-40, 2011. Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/trans/a/y85gPnRKNFf4njXXLg4C3NR/?format=pdf&lang=pt>>Acesso em: 27 mar.2023.

RAMOS, Cesar Augusto. Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 129, jun. 2014. Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/kr/a/XjTrB66wvsrMgSD8RN4kXVD/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 07 abr. 2023.

SANGALLI, Idalgo José. A conquista da felicidade via filosofia: o exemplo de Boécio. **Revista Transformação**, Marília, v. 37, n. 3, set./dez. 2014.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/trans/a/RdT8vT3fLt89jM4TVDCQFrn/?lang=pt>> . Acesso em: 07 jun. 2023.

SANTOS, Antônio Carlos dos. Variações conceituais entre ética e moral. **Jornal de Filosofia Unisinus**, São Leopoldo, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/fun/a/L373KJHwbW4TcWk6Lcjyfvfg/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 07 jun. 2023.

SANTOS, Guilherme Celestino Souza. Aprendizagem da virtude em Aristóteles. **Revista Ítaca**, n. 15, 2010. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/285>>. Acesso em: 10 ago. 2023.

SILVA, Robert Brenner Barreto da. A felicidade no tratado I.4 de Plotino. **Revista Polymatheia**, Fortaleza, v. 13, n. 23 jul./dez. 2020. Disponível em: <[file:///C:/Users/Usuario/Downloads/r\\_gouvea,+guilherme+celestino%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/r_gouvea,+guilherme+celestino%20(1).pdf)>. Acesso em: 14 set. 2023.

SOARES, Luciana Gabriela E. C. Plotino, acerca da beleza inteligível. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 107, jun. 2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/qZm9M7ShydnsTfnp3rnpvhB/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 30 set. 2023.

SOUZA, Edvaldo Ribeiro de. **Virtude e felicidade nos tratados 19 e 46 de Plotino**. 2016, 141 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2016. Disponível em: <[https://ppg.unifesp.br/filosofia/images/Theses\\_e\\_Disserta%C3%A7%C3%B5es/Disserta%C3%A7%C3%A3o\\_-\\_Edvaldo\\_Ribeiro\\_de\\_Souza.pdf](https://ppg.unifesp.br/filosofia/images/Theses_e_Disserta%C3%A7%C3%B5es/Disserta%C3%A7%C3%A3o_-_Edvaldo_Ribeiro_de_Souza.pdf)>. Acesso em: 05 out. 2023.