



PLOTINO

ENÉADA I

TRADUCCIÓN Y NOTAS:

JESÚS IGAL



PLANETA DE AGOSTINI

Libera los Libros

© Editorial Gredos, S.A. (1992)

Biblioteca Clásica Gredos

© De la presente edición, Editorial Planeta-DeAgostini, S.A. (1996) © Editorial Planeta Argentina S.A.I.C. Independencia, 1668 - Capital Federal Distribuye en Capital: Huesca Sanabria, en Interior: D.G.P.

© Editorial Planeta Colombiana, S.A. Carrera 68 A, n° 25-55 - Santa Fe de Bogotá

© Editorial Planeta Ecuador Whymper y Orellana, 250 - Quito

© Editorial Planeta Uruguay Av. Ribera. 2019 - 21 - Montevideo

ISBN: 84-395-5357-9

Indice

<u>PRÓLOGO.....</u>	<u>4</u>
<u>ENÉADA I.....</u>	<u>7</u>
<u>I 1 (53) SOBRE QUÉ ES EL ANIMAL Y QUÉ EL HOMBRE.....</u>	<u>8</u>
<u>I 2 (19) SOBRE LAS VIRTUDES.....</u>	<u>24</u>
<u>I 3 (20) SOBRE LA DIALÉCTICA.....</u>	<u>35</u>
<u>I 4 (46) SOBRE LA FELICIDAD.....</u>	<u>44</u>
<u>I 5 (36) SOBRE SI LA FELICIDAD SE ACRECIENTA CON EL TIEMPO.....</u>	<u>60</u>
<u>16(1) SOBRE LA BELLEZA.....</u>	<u>66</u>
<u>I 7 (54) DEL BIEN PRIMARIO Y DE LOS OTROS BIENES.....</u>	<u>81</u>
<u>I 8 (51) SOBRE QUÉ SON LOS MALES Y DE DONDE PROVIENEN.....</u>	<u>87</u>
<u>I 9 (16) SOBRE EL SUICIDIO.....</u>	<u>105</u>

PRÓLOGO

1. *Plotino. Vida y avatares*

A mediados del siglo III d. C., explotaron varios movimientos filosóficos de inspiración genuinamente griega, especialmente el platonismo, pujante movimiento, que, iniciándose en Alejandría, se expande a todos los importantes centros intelectuales greco-romanos, como Roma, Atenas, Antioquía, Pérgamo, etc. El neoplatonismo, en Roma, está representado, fundamentalmente, por Plotino. Porfirio, su discípulo, y el emperador Juliano utilizaron la filosofía de Plotino como arma contra el cristianismo, pero los cristianos lo utilizaron como el fundamento teórico de su religión. No deseo terciar en la polémica; sólo remito al inteligente lector, que formará su propia opinión, a la *Vida de Plotino* de Porfirio, que hemos publicado en esta misma colección (n.º 64).

Plotino fue un neoplatónico, que tendió el arco de su vida entre 205 y 270; nació en Lycópolis, en Egipto, pero era, sin lugar a dudas, ciudadano romano. Su formación, su cultura y su cosmovisión son helénicas, y su lengua, el griego. A los veintiocho años se interesó por la filosofía e ingresó en la escuela de Ammonio Sakkas (en el año 232); en ella permanece diez años, hasta 242; este año se unió a la expedición de Gordiano III contra los persas, con la finalidad de conocer la filosofía oriental. Gordiano fue derrotado por Sapor; Plotino escapó y llegó a Roma (año 244), donde abrió escuela. Asistían alumnos famosos: Porfirio, Eustoquio, Amelio, el pretor Rogaciano, así como el emperador Galieno y su mujer. Era Plotino un hombre austero, amable, sabio, elocuente, cualidades que le granjearon enorme estima en Roma. Muchos romanos acudían a él como director de conciencia. Propuso al emperador la fundación de una ciudad de filósofos, calcada sobre las ideas de la *República* de Platón; tal ciudad debería llamarse *Platonópolis* (es decir, la ciudad de Platón); el emperador decidió (con grandísimo acierto) que era una mala idea, y no se llevó a cabo.

2. *Su obra*

En el 255, contando Plotino cincuenta años de edad, y enfermo de los ojos, comenzó a dictar sus doctrinas, que fueron organizadas y ordenadas por Porfirio en seis secciones, cada una compuesta por «nueve» tratados (de ahí el nombre *Enéadas*). Son conferencias sobre muy distintos temas, que Porfirio recogió, ordenó y escribió. El tema de fondo unitario son las doctrinas de Platón y su interpretación. El contenido total y completo es como sigue:

Enéada I: sobre el animal y el hombre, y su distinción; sobre las virtudes; sobre la dialéctica; sobre la felicidad; sobre la Belleza; sobre el primer bien y los otros bienes; sobre el origen del mal y sobre el suicidio. *Enéada II:* sobre el cosmos; sobre la rotación celeste; sobre la posible influencia en los nombres de los astros; sobre la materia; sobre la potencia y el acto; sobre la cualidad y la forma; sobre el demiurgo. *Enéada III:* sobre la fatalidad; sobre la providencia; sobre el amor; sobre la eternidad y el tiempo; sobre la naturaleza; sobre la contemplación y sobre el Uno. *Enéada IV:* sobre la esencia del alma; problemas acerca del alma; sobre la percepción y la memoria; sobre la inmortalidad del alma. *Enéada V:* sobre las tres Hipóstasis principales; sobre la Inteligencia, el Bien, el Uno, las Ideas y el Ser. *Enéada VI.* sobre los géneros del ser; sobre los números; sobre el Bien y el Uno.

3. *Su talante y su doctrina. Platón y Plotino*

Plotino, como buen platónico, es un místico. Así, en *Enéada IV, 8, I*, dice de sí mismo:

"Muchas veces me despierto escapándome de mi cuerpo; extraño a toda otra cosa, en la intimidad de mí mismo, veo una belleza maravillosa. Yo estoy convencido, sobre todo entonces, de que tengo un destino superior; mi actividad es el grado más alto de la vida; yo estoy unido al ser divino, y me fijo en él por encima de los demás seres inteligibles".

Plotino es un epígono del gran Platón y de su filosofía, aunque adaptándola a su época, a su manera de pensar, a su expresión.

Platón había afirmado que existían dos mundos, el más imperfecto de la materia, y el más perfecto de las Ideas; no todas las Ideas son iguales, sino que existe una graduación, siendo la Idea más perfecta el Bien, que es la Super-Idea que hace que todas las Ideas sean idénticas a sí mismas. El mundo humano-material es imagen degradada del mundo de las Ideas; el mundo humano-material participa de las Ideas, en tanto en cuanto que exhibe algo de ellas o las Ideas se manifiestan, *en la medida de lo posible*, en lo material. Ejemplo: una estatua material es bella, en tanto en cuanto exhibe la Idea de Belleza, que es Proporcionalidad, Equilibrio y Armonía.

Tomando la filosofía platónica mencionada, pero también la aristotélica de la *potencia y el acto* (es decir, hay ser-en-potencia y ser-en-acto, siendo éste más perfecto, por ser el desarrollo, el acabamiento, el fin), Plotino afirma: Existe el Uno-en-Sí, que es lo previo, la negación de la multiplicidad; el Uno-en-Sí es trascendente, es el Bien y está por encima de todas las cosas, pero hace que todas las cosas son lo que son, porque el Uno-Bien les confiere su esencia, su identidad, su mismidad; del Uno-Bien se derivan todas las cosas (*emanan* de él); el proceso de emanación es degradativo, en el siguiente sentido: el Uno es lo perfecto y le compete difundirse

(emanar) y ser productivo; sin embargo, lo producido es más imperfecto (es evidente que Plotino opera con modelos artesanales y biológicos), pero la materia intenta asemejarse, en la medida de lo posible, a lo perfecto que es el Uno.

4. Coda

La obra de Plotino es un intento de explicar la constitución del universo, tal y como hizo Platón. Editamos en este volumen la obra de Plotino publicada por la Editorial Gredos, a saber, las *Enéadas I y II*, pero recomendamos vivamente al lector que complete estas *Enéadas* con la lectura de la *Vida de Plotino*, por Porfirio (vol. 64 de la presente colección).

ENÉADA I

He aquí el contenido de la *Enéada* primera del filósofo Plotino ¹:

- I 1. Sobré qué es el animal y qué el hombre.
- I 2. Sobre las virtudes.
- I 3. Sobre la dialéctica.
- I 4. Sobre la felicidad.
- I 5. Sobre si la felicidad se acrecienta con el tiempo.
- I 6. Sobre la belleza.
- I 7. Del bien primario y de los otros bienes.
- I 8. Sobre qué son los males y de dónde provienen.
- I 9. Sobre el suicidio.

¹ El lector observará que los títulos de este índice no siempre coinciden exactamente ni con los de la lista cronológica ni con los de la sistemática de la *Vida* (caps. 4-6 y 24-26). Valga esta observación para los índices de las *Enéadas* restantes.

I 1 (53)² SOBRE QUÉ ES EL ANIMAL Y QUÉ EL HOMBRE

INTRODUCCIÓN

El presente tratado, cronológicamente el penúltimo, fue escrito por Plotino en el último año de su vida (*Vida* 6, 16-25). Porfirio lo colocó el primero de todos basándose, probablemente, en que la verdadera filosofía debe comenzar por el conocimiento de sí mismo. Este tratado es, en efecto, la última palabra de Plotino sobre el hombre, una brillante síntesis de la nueva antropología elaborada a lo largo de los tratados de las etapas media y tardía³. Partiendo del examen crítico del sujeto de los fenómenos de la vida sensitivo-afectiva, moral e intelectual, el hombre se nos presenta, en I 1, como un conjunto unitario de tres niveles superpuestos: el ínfimo, por el que el hombre es bestia; el medio, por el que el hombre es específicamente hombre, y el supremo, por el que el hombre, participando en las dos primeras Hipóstasis, se trasciende a sí mismo⁴. Aunque los temas se entrecruzan a veces de tal modo que es imposible deslindarlos netamente, podemos agruparlos en cinco secciones⁵.

SINOPSIS

I. PROBLEMA (cap. 1). — ¿Cuál es el sujeto de las emociones y de las acciones y opiniones resultantes de aquéllas? ¿Cuál, el de los razonamientos, opiniones e intelecciones? ¿Cuál, el del presente examen crítico? Y, ante todo, ¿cuál es el sujeto de la sensibilidad?

II. EL SUJETO DE LA VIDA SENSITIVO-AFECTIVA (2, 1-7, 6).

1. El sujeto de las sensaciones y de las emociones no es ni el alma a solas, considerada en su esencia (cap. 2),

² 1 El número entre paréntesis indica el puesto que ocupa el tratado en el orden cronológico. Valga esta observación para todos los tratados.

³ 2 Cf. mi art. de *Pensamiento* 35 (1979), 315-346.

⁴ 3 Cf. *Introd. gen.*, seccs. 66-70.

⁵ 4 De los tratados de la primera *Enéada* hay edición bilingüe (griego-español), con trad. y notas de J. D. GARCÍA BACCA, Buenos Aires, 1948.

2. ni el alma en el cuerpo, usuaria del cuerpo y mezclada con él de uno u otro modo (caps. 34),
3. ni el compuesto de alma y cuerpo en el sentido aristotélico (cap. 5),
4. sino el animal en el sentido de compuesto de un cuerpo específico y de un destello emitido por el alma (6, 1-7, 6).

III. SÍNTESIS ANTROPOLÓGICA (7, 6-8, 23).

1. El compuesto animal está presidido y controlado por el hombre en cuanto sujeto de las percepciones y de los razonamientos, opiniones e intelecciones derivados de aquéllas (7, 6-18).
2. El animal total consta de la bestia inferior y del hombre verdadero, especificado por su racionalidad (7, 18-24).
3. El intelecto del alma está presidido por dos niveles superiores correspondientes a las dos primeras Hipós-tasis (8, 1-10).
4. El hombre propiamente dicho es el alma, que consta de una esencia indivisa y de la que se divide, o mejor, aparenta dividirse en los cuerpos proyectando en ellos, cual en espejos, una serie de imágenes suyas (8, 10-23).

IV. EL SUJETO DE LA VIDA MORAL (caps. 9-12).

1. El error y el pecado son propios del compuesto animal, mientras que el hombre mismo ni yerra ni peca dado que lo propio del primero es lo corporal, mientras que lo propio del segundo es la vida intelectual (cap. 9).
2. Lo propio del hombre verdadero son las virtudes intelectivas, mientras que lo propio del compuesto animal son las virtudes prácticas (cap. 10).
3. En los niños y en las bestias el campo de la consciencia es muy reducido (cap. 11).
4. El alma real es impecable: el pecado, el castigo y la bajada al cuerpo y al Hades son propios de «la otra especie de alma» (cap. 12).

V. EL SUJETO DE LA VIDA INTELECTIVA (cap. 13). — El sujeto del presente examen crítico es el hombre en cuanto alma. La vida intelectual trasciende la del compuesto animal y es propia del hombre.

1 ¿Cuál será el sujeto de los placeres y de las penas, de los temores y de los atrevimientos, de los apetitos, de las aversiones y del dolor? Porque el sujeto será o el alma, o el alma que se vale del cuerpo o algún tercero resultante de ambos. Y éste puede ser de dos clases: o la mezcla u otra cosa distinta resultante de la **5** mezcla⁶. Dígase lo mismo de los resultados, tanto acciones como opiniones, de esas emociones. Así pues, también hay que investigar si el sujeto del razonamiento y de la opinión es el mismo que el de las emociones o si lo es en unos casos pero no en otros⁷. Pero también hay que considerar las intelecciones, cómo son y cuál es el sujeto de ellas, así como también cuál será este mismo sujeto que examina y lleva a cabo la inves- **10** tigación y la crítica sobre estas cosas. Y, primero, cuál es el sujeto de la sensibilidad. Conviene, efectivamente, comenzar por ella, puesto que las emociones o son una clase de sensaciones o no se dan sin la sensación.

2 Pero primero hay que estudiar el alma. El alma y la esencia de alma ¿son dos cosas distintas? Porque si lo son, el alma será un compuesto, y ya no será absurdo —si, aun en este caso, lo permitiere el razonamiento— que el alma reciba y que sea ella el sujeto **5** de tales emociones y, en general, de los hábitos y de las disposiciones peores y mejores. Pero si no, si el alma y la esencia de alma son lo mismo, el alma será una forma no susceptible de todas esas actividades que transmite a otro pero reteniendo en sí misma, como connatural a sí misma, la actividad, sea cual fuere, que nos descubra el razonamiento⁸. Porque así es como se

10 la podrá llamar de verdad inmortal, pues que lo inmortal e incorruptible debe ser impasible, dando de sí a otro de algún modo, pero sin recibir de otro nada más que cuanto recibe de los que le anteceden, de los cuales, aun siendo superiores, no está desconectado. Porque un ser de tal calidad, no siendo susceptible de **15** ninguna cosa exterior, ¿de qué puede temer? Sólo teme aquello que sea capaz de padecer. Y, por tanto, tampoco es atrevido. ¿Cabe atrevimiento en quienes no están en presencia de

⁶ ¹ Plotino propone tres posibles hipótesis sobre el sujeto de las emociones; pero, como la tercera se subdivide en dos, resultan en total cuatro, que serán estudiadas sucesivamente: 1) el alma, es decir, el alma en su verdadera esencia, desligada del cuerpo y de la otra especie de alma o imagen de alma que se le añade al encarnarse (tema del cap. 2); 2) el alma que se vale del cuerpo, es decir, el alma encarnada y mezclada, como sea, con el cuerpo (tema de los caps. 3-4); 3) la mezcla, es decir, el compuesto de alma y cuerpo en el sentido aristotélico (tema del cap. 5); 4) otra cosa distinta resultante de la mezcla, es decir, el compuesto en el sentido plotiniano de compuesto de un cuerpo específico y un destello (= la otra especie de alma o imagen del alma) emitido por el alma. Desechadas las tres primeras hipótesis, Plotino opta decididamente por la cuarta (tema de 6, 1-7, 6).

⁷ ² Esta distinción obedece a que hay pseudo razonamientos (9, 8-9; cf. 9, 18-22) y pseudo opiniones (III 6, 4, 18-21), que son más propios del compuesto que del alma.

⁸ ³ En este pasaje introductorio (2, 1-9), Plotino distingue dos modos de concebir el alma (cf. 12, 6-12): 1) el alma a solas o alma verdadera desvinculada *de* la imagen de alma que se le añade al encarnarse en el cuerpo; así entendida, alma y esencia de alma son la misma cosa; y así la entiende Plotino en este capítulo; 2) el alma como suma o compuesto de dos entidades: el alma verdadera y la imagen de alma. Pero, aun en este caso, el razonamiento no permite que sea el alma el sujeto de las emociones; lo es, más bien, el compuesto de cuerpo e imagen de alma.

cosas terribles? ¿Caben apetitos, cuando los apetitos se satisfacen mediante el cuerpo, según que éste se vacíe o se llene, siendo distinto del alma quien se llena o se vacía?

—Y de mezcla, ¿cómo está?

—¿Si lo sustancial no es miscible!

—¿Y de infiltración de ciertas cosas? **20**

—Eso sería afanarse por dejar de ser lo que es. Y el dolor está más lejos todavía. Pero apenarse, ¿cómo o de qué? Precisamente lo que es simple en esencia es autosuficiente, porque permanece en su propia esencia tal como es. Y ¿qué se le agrega, para que sienta placer, si nada, ni aun lo bueno, se le agrega? Lo que es, lo es por siempre. Es más, tampoco tendrá sensa- **25** ción, y ni el razonamiento ni la opinión se darán en aquel ser, porque la sensación es la recepción de una forma o de una afección del cuerpo, y el razonamiento y la opinión tienen su origen en una sensación. Acerca de la intelección, hay que examinar el cómo, caso que se la permitamos; y lo mismo ha de decirse del placer puro, si es que le sobreviene al alma cuando está sola. **30**

3 De todos modos, hay que suponer que el alma está en el cuerpo⁹, sea que exista antes que el cuerpo, sea que exista en el cuerpo, pues de la unión del cuerpo y del alma «el conjunto recibió el nombre de animal»¹⁰.

Pues bien, si el alma se vale del cuerpo como de instrumento, no está forzada a recibir las afecciones venidas a través del cuerpo, como tampoco los arte- **5** sanos las afecciones de sus instrumentos. Bien puede ser, en cambio, que reciba la sensación forzosamente, puesto que no puede valerse de su instrumento sino conociendo por la sensación las afecciones del exterior. Y es que valerse de los ojos, ya es ver.

—Pero es que el ver lleva consigo daños y, en con- **10** secuencia, molestias, dolores y, en general, cuanto es inherente al cuerpo; y, consiguientemente, también apetitos cuando el alma busca la curación de su instrumento.

—Pero ¿cómo van a llegar hasta ella las afecciones venidas del cuerpo? Un cuerpo transmitirá afecciones suyas a otro cuerpo; pero el cuerpo al alma ¿cómo? Eso sería como si, al experimentar alguien una afec- **15** ción, la experimentara otro. Porque, en

⁹ ⁴ Plotino pasa ahora a estudiar la segunda hipótesis (caps. 3-4): el alma en el cuerpo en el sentido platónico (*Alcibíades* I 129 e-130 a) de «usuaria del cuerpo» y, por tanto, mezclada de uno u otro modo con él.

¹⁰ ⁵ Cita del *Fedro* platónico (246 c 5).

la medida en que uno es el que se vale y otro el instrumento de que se vale, están separados el uno del otro. Al menos, el que concede que quien se vale es el alma, la separa.

—Pero antes de separarla por la filosofía, ¿cómo estaba?

—Estaba mezclada.

—Pero si estaba mezclada, es que o había una **fu-20** sión, o estaba como «entrelazada»¹¹, o como una forma no separada, o como una forma en contacto, al modo del timonel, o una parte de ella de este modo y otra de aquel otro¹²; quiero decir en el sentido de que una parte está separada, y es la que se vale¹³, y otra mezclada de cualquier modo y sirviendo de instrumento a la que se vale de ella, en tal modo que la filosofía pueda orientar esta misma parte que sirve de instrumento hacia la que se vale de ella y apartar a la que se vale, **25** en cuanto no medie una necesidad absoluta, de aquella de que se vale, de modo que ni siquiera haya de valerse siempre.

4 Supongamos, pues, que está mezclada¹⁴. Ahora bien, si está mezclada, la parte peor, el cuerpo, saldrá ganando, y la otra, el alma, perdiendo. El cuerpo saldrá ganando al participar de la vida, y el alma perdiendo al participar de la mortalidad e irracionalidad. Entonces, ¿cómo es posible que lo que ve mermada de cualquier modo su vida reciba como incremento la sensibilidad? **5** Bien al contrario, será el cuerpo el que, al recibir la vida, participará de la sensación y de las afecciones resultantes de la sensación. Y será el cuerpo, por tanto, el que también desee —pues él es quien ha de disfrutar de las cosas que desee— y el que tema por sí, pues él es quien ha de fracasar en la consecución de sus placeres y quien ha de corromperse. Pero hay que inquirir si este tipo de mezcla no será tan imposible como si alguien dijera que una línea está mezclada con lo blanco, o sea, una naturaleza con otra diferente¹⁵.

¹¹ 6 Cita del *Timeo* (36 e 2).

¹² 7 Plotino considera aquí cinco modos de cómo el alma puede estar mezclada con el cuerpo: 1) fusionada, en el sentido estoico de compenetración total de tipo físico; 2) como entrelazada: partículas de alma entreveradas con partículas de cuerpo; 3) como forma no separada, al modo aristotélico; 4) como forma en contacto al modo del timonel (*i. e.*, en realidad, separada); 5) una parte de ella (= la superior) de este modo (= separada) y otra (= la inferior) de aquel otro (= mezclada de cualquiera de los tres primeros modos). En el cap. 4, Plotino estudiará sucesivamente los tres primeros modos, dejando de lado el 4) y el 5): el 4) porque, en realidad, no implica ningún tipo de mezcla, y el 5) porque es reductible (por lo que toca al alma inferior) a los tres primeros.

¹³ 8 Esta parte separada es la que se vale, entiéndase, no del cuerpo (puesto que, propiamente, la que se vale del cuerpo es la inferior, cf. VI 7, 5. 23-25), sino de la otra, de la inferior, mientras que esta otra tiene rango de instrumento de que se vale la superior.

¹⁴ 9 En 4, 1-12, Plotino estudia el primer modo de unión: «mezclada» en el sentido de «fusionada», que es el único tipo de mezcla propiamente dicha, y lo rechaza reduciéndolo al absurdo.

¹⁵ 10 Reminiscencia de ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* I 7, 323 b 26.

Pero lo de «entrelazada», no hace que las cosas entrelazadas experimenten las mismas afecciones, sino que es posible que lo entrelazado sea impasible, y así, es posible que el alma, aun permeando al cuerpo, con 15 todo, al igual que la luz, no experimente las afecciones de aquél, sobre todo si lo permea de tal modo que esté compenetrada del todo con él. No por eso, pues, experimentará las afecciones del cuerpo, por estar entrelazada ¹⁶.

¿Estará en el cuerpo como la forma en la materia? En primer lugar, estará como forma separada, puesto 20 que es sustancia, y así estará más bien en calidad de quien se vale del cuerpo. Pero si es para el cuerpo como la figura impuesta al hierro es para el hacha ¹⁷ (y será el compuesto de ambos, el hacha, quien realice cuanto realice el hierro así configurado, sólo que por razón de la figura), entonces todas las afecciones comunes se las atribuiremos más bien al cuerpo, sólo que al cuer-25 po específico, «al natural orgánico poseedor de vida en potencia» ¹⁸. Es que es absurdo —dice (Aristóteles)— «afirmar que el alma teje» ¹⁹. Luego también que apetece y que se apena. Ello es más bien propio del animal²⁰.

5 Ahora bien, por «el animal» hay que entender o el cuerpo específico, o el compuesto de alma y cuerpo o un tercero distinto resultante de ambos²¹. Pero sea como fuere, es preciso o que el alma se mantenga impasible, siendo causa para otro de tal afección, o que también ella sea afectada junto con el cuerpo, y que 5 sea afectada, experimentando ya sea la misma afección, ya una similar; por ejemplo, que el animal apetezca de un modo y la facultad apetitiva actúe o sea afectada de otro.

¹⁶ 11 Pero no en el sentido estoico de la compenetración física total, sino en el de la *unión inconfusa* de Amonio (cf. *Introd. gen.*, secc. 3).

¹⁷ 12 Con el ejemplo del hacha, expresa ARISTÓTELES la unión hilomórfica del alma con el cuerpo (*Acerca del alma* II 1, 412 b 11-15).

¹⁸ 13 Cita de ARISTÓTELES (*ibid.*, 412 a 27-28).

¹⁹ 14 *Ibid.* 408 b 12-13.

²⁰ 15 Es decir, es, más bien, el animal el que apetece y se apena. Esto nos lleva a la hipótesis 3.a, tema del capítulo 5.

²¹ 16 El «animal» de 5, 1 corresponde a la 3.^a hipótesis de 1, 2-5 («algún tercero resultante de ambos»), pese a que hay cierta incongruencia aparente; allá la 3.a hipótesis se subdividía en dos (cf. n. 1), mientras que aquí se consideran tres sentidos posibles de «animal». Pero la incongruencia es sólo aparente. De hecho, el primer sentido de «animal» (= «el cuerpo específico») queda relegado para más adelante (cf. n. sig.). Quedan, pues, otros dos: 1) «el compuesto de alma y cuerpo», que corresponde a «la mezcla» de 1, 4 (= el animal en sentido aristotélico), tema del presente capítulo, y 2) «un tercero distinto resultante de ambos», que corresponde a «otra cosa distinta resultante de la mezcla» de 1, 4-5 (= el animal en sentido plotiniano), tema de los caps. 6-7.

Ahora bien, el cuerpo específico habrá de ser examinado más adelante ²². Pero que el compuesto de alma y cuerpo sea capaz de apenarse, ¿cómo es posible? ¿Acaso porque, estando el cuerpo en una disposición **10** determinada y penetrando la afección hasta la sensación, la sensación termina en el alma? Pero todavía no está claro cómo surge la sensación. ¿O tal vez porque la pena parte de una opinión, de un juicio sobre la presencia de algún mal para uno mismo o para alguno de los familiares, y luego de ahí le sobreviene al cuerpo y, en general, a todo el animal una modificación **15** penosa? Pero todavía no está claro cuál es el sujeto de esa opinión, si el alma o el compuesto. Además, la opinión relativa al mal de alguien no lleva consigo el sentimiento de pena. Porque bien puede ser que por la presencia de esa opinión no sobrevenga en absoluto el sentimiento de pena ni, respectivamente, el de ira por la ocurrencia de la opinión de verse despre- **20** ciado, ni se suscite, a su vez, el deseo por la opinión de la presencia de un bien. ¿Cómo, pues, pueden ser comunes estos sentimientos? ²³.

—Pues porque el apetito es propio de la facultad apetitiva, la ira de la irascible y la tendencia a algo, en general, de la desiderativa.

—Pero no por eso serán comunes todavía, sino del alma sola.

25 —No, sino que también lo serán del cuerpo, porque la sangre y la bilis han de hervir, y el cuerpo ha de estar en una disposición determinada para que suscite el deseo, como sucede en el apetito venéreo. Concedido, eso sí, que el deseo del bien no sea un sentimiento común, sino propio del alma, lo mismo que otros; no hay una teoría que admita que todos sean del compuesto. Pero cuando el hombre tenga deseo de placeres **30** venéreos, será, sí, el hombre quien apetezca, pero en otro sentido también estará apeteciendo la facultad apetitiva.

—¿En qué sentido? ¿Porque será el hombre quien dé comienzo al apetito, pero le seguirá la facultad apetitiva? Pero ¿cómo pudo el hombre apeteecer en absoluto sin haberse excitado antes la facultad apetitiva? —Será la facultad apetitiva la que dé comienzo.

35 —Pero si el cuerpo no está previamente dispuesto de una manera determinada, ¿de dónde tomará comienzo?

²² ¹⁷ El «cuerpo específico» es sólo uno de los dos componentes del «animal» en sentido plotiniano; por eso queda relegado para más adelante (7, 1-6).

²³ ¹⁸ La opinión mental que acompaña a los sentimientos de vergüenza, temor, ira y demás no conturba al alma misma (III 6, 3-4). Sobre la concepción de las pasiones en Plotino, cf. mi art. de *Pensamiento*, 337-340.

6 Pero quizá sea preferible decir en general²⁴ que son los poseedores de las potencias los que, por estar éstas presentes, actúan en virtud de ellas, pero que ellas mismas permanecen inmóviles mientras proveen de poder a los que las poseen. Y, si esto es así, es posible que, al ser afectado el animal, la causa de que viva **5** permanezca impasible, aun habiéndose entregado al compuesto, siendo el poseedor el sujeto de las afecciones y de las actividades. Y, si esto es así, la vida misma, en general, no será propia del alma, sino del compuesto. O mejor, no será del alma la vida del compuesto²⁵. Y tampoco será la potencia sensitiva la que **10** sienta, sino el poseedor de la potencia.

—Pero si la sensación es un movimiento que, a través del cuerpo, termina en el alma, ¿cómo no ha de sentir el alma?

—Pues porque, estando presente la potencia sensitiva y por estar ésta presente, será el compuesto el que sienta cuanto sienta.

—Pero si la potencia no se excita, ¿cómo podrá to- **15** davía sentir el compuesto, si no se incluye en la cuenta el alma ni la potencia psíquica?

7 Concedamos que es el compuesto el que siente por la presencia del alma, no porque un alma de tal calidad²⁶ se entregue al compuesto o al otro componente, sino porque es ella la que, de la unión de un cuerpo específico con una especie de luz emitida por ella, produce la naturaleza del animal como una entidad dis- **5** tinta; y esta entidad distinta es el sujeto de la sensibilidad y de todas las otras afecciones que hemos enumerado como propias del animal²⁷.

—Pero ¿cómo es que somos «nosotros» los que sentimos?²⁸

—Pues porque no nos hemos liberado del tal animal, no obstante la presencia en nosotros de elementos más valiosos en la formación de la sustancia total del hombre,

²⁴ ¹⁹ Plotino pasa aquí a exponer su propia teoría (4.a hipótesis de 1, 1-5). El cap. 6 es preparatorio: principio general de la inmutabilidad de las potencias y respuesta a varias objeciones.

²⁵ ²⁰ La vida del cuerpo animado es una imagen de la vida del alma (IV 3, 10, 3940).

²⁶ ²¹ No es «un alma de tal calidad» (= el alma verdadera) la que baja y se entrega al cuerpo o al compuesto animal, sino una imagen suya emitida por ella a modo de destello (12, 21-26). Sobre esta imagen del alma, cf. *Introd. gen.*, seccs. 67 y 73.

²⁷ ²² Con esto se pone fin al problema del sujeto de las emociones o pasiones.

²⁸ ²³ Plotino pasa ahora a esbozar una síntesis antropológica (7, 6-8, 23) centrándose en el sentido de «nosotros», término técnico para referirse al hombre y al yo del hombre.

constituida por una multiplicidad. Ahora bien, **10** la potencia sensitiva del alma no debe ser perceptiva de las cosas sensibles, sino más bien de las impresiones originadas en el animal por la sensación. Porque éstas son ya inteligibles. De manera que la sensación exterior es una imagen de dicha percepción, y esa percepción, siendo más verdadera en esencia, es contemplación impasible de solas formas²⁹. Y precisamente **15** de estas formas, de las que el alma recibe ya, ella sola, su señorío sobre el animal, es de donde provienen los razonamientos, las opiniones y las intelecciones³⁰. Y aquí es donde principalmente está nuestro yo. Los niveles preliminares son nuestros, pero «nosotros» somos lo ulterior y presidimos desde arriba al animal. Pero no habrá dificultad en llamar animal al conjunto, **20** mixto en su parte inferior, mientras que lo de ahí para arriba coincide aproximadamente con el hombre verdadero. Aquello otro es «la parte leonina» y «la bestia abigarrada» en general³¹. Porque como el hombre coincide con el alma racional, siempre que razonamos, somos «nosotros» quienes razonamos por el hecho de que los razonamientos son actos del alma.

8 —Y con la Inteligencia, ¿en qué relación estamos? Me refiero no a la inteligencia que el alma posee como hábito posesivo del contenido derivado de la Inteligencia, sino a la Inteligencia en sí³².

—Pues aun ésta la poseemos por encima de nosotros. Y la poseemos o como común, o como propia o como común a todos y propia a un tiempo: como común, porque es una Inteligencia indivisa, una sola y la **5** misma en todos; como propia, porque cada uno la posee entera en el alma primera. Así que también poseemos las Formas de dos maneras: en el alma, como desarrolladas y como separadas; en la inteligencia, todas juntas ³³.

²⁹ ²⁴ Plotino distingue aquí netamente entre «sensación» y «percepción», expresables ambas por una sola palabra griega (*aísthésis*). En la impresión sensorial recibida por el órgano Plotino distingue dos aspectos (IV 4, 23, 31-32): por una parte, es una afección (*pathos*) y, por otra, una forma (*eidos*). La percepción consiste en la contemplación impasible de estas formas. La facultad sensitiva con que son percibidas es a la vez una facultad motriz (*Introd. gen.*, secc. 71). Por eso, gracias a ella, el alma ejerce su señorío sobre el animal.

³⁰ ²⁵ Estas intelecciones son las obtenidas de los sensibles por abstracción, no las primarias, derivadas de la inteligencia (cf. IV 7, 8, 14-23).

³¹ ²⁶ Citas de la *República* de PLATÓN (590 a 9 y 588 c 7). La «parte leonina» es la irascible, y la «bestia abigarrada», la apetitiva, y ambas juntas forman la «otra especie de alma» del *Timeo* (69 c 7). Cf. *infra*, n. 32.

³² ²⁷ El contenido propio de la inteligencia del alma no son las Formas, sino los «logoi» derivados de la Inteligencia.

³³ ²⁸ Sobre la presencia de las Hipóstasis divinas en el alma humana, cf. *Introd. gen.*, secc. 70. Aquí «en el alma» quiere decir en la inteligencia del alma, y las Formas que hay en ella «como desarrolladas y como separadas» son, en realidad, los «logoi» (cf. n. ant., y III 5, 9, 1-5); «en la inteligencia» quiere decir en el nivel superior por el que el alma participa de la Inteligencia

—Y a Dios, ¿cómo lo poseemos?³⁴.

—Como montado sobre la naturaleza inteligible y sobre la Esencia real; y a nosotros nos poseemos como **10** terceros a partir de aquél, compuestos —dice (Platon)³⁵— «de la esencia indivisa», de la de arriba, «y de la dividida en los cuerpos», la cual hay que entender que está dividida en los cuerpos porque se da a las magnitudes del cuerpo de cada animal individual en todo su tamaño, puesto que también se da al universo

15 entero sin dejar de ser una sola. O mejor, porque aparenta estar presente en los cuerpos iluminándolos y convirtiéndolos en animales, sin entrar ella misma en composición con el cuerpo, sino quedándose ella pero emitiendo imágenes de sí misma como un rostro que se reflejara en muchos espejos. Y la primera imagen es la sensación que se da en el compuesto³⁶. Luego, de ésta proviene a su vez toda la que se llama «otra espe-**20** cie de alma»³⁷ —proviene siempre una parte de otra— y termina en la generativa e incrementativa y, en general, productiva de otro y realizadora de un producto distinto de la productiva misma, mientras la productiva misma está vuelta a su producto.

9 Por consiguiente, la naturaleza de aquella alma nuestra estará libre de culpa de cuantos males el hombre hace y padece. Éstos son propios del animal, o sea, del compuesto, es decir, «compuesto» en el sentido dicho³⁸.

—Pero si la opinión y el razonamiento son propios **5** del alma, ¿cómo puede ésta ser impecable? La opinión es, en efecto, falaz, y muchos de los males los obramos por causa de ella.

—Es verdad que obramos el mal vencidos por la parte inferior (pues «nosotros» somos una multiplicidad), sea por el apetito, sea por la ira, sea por una imagen mala (pero el llamado razonamiento de cosas falsas es, en realidad, una imaginación que transcende y la posee como algo propio.

³⁴ ²⁹ Aquí «Dios» es la primera Hipóstasis (*Introd. gen.*, secc. 24).

³⁵ ³⁰ *Timeo* 35 a. Nótese que Plotino identifica aquí a «nosotros» (=al hombre) con el alma.

³⁶ ³¹ Esta «sensación que se da en el compuesto» es la descrita anteriormente (7, 12-13) como «sensación exterior» e «imagen de la percepción». Coincide con la «sensación irracional» del *Timeo* (69 d 4-5) mezclada con las pasiones como prerequisite de las mismas. Por eso dice Plotino a continuación que de ella proviene la «otra especie de alma».

³⁷ ³² *Timeo* 69 c 7. La expresión reaparece en 12, 9 y 21.

³⁸ ³³ Es decir, tal como se ha explicado en 7, 1-6. Cf. *Helman-tica* 28 (1977), 241-242.

no aguardó al juicio de la razón³⁹); pero obramos el mal porque **10** cedemos a las partes inferiores, del mismo modo que, en el dominio de la sensación, le acontece al sentido común ver cosas falsas antes de valerse del juicio crítico de la razón ⁴⁰. La inteligencia, en cambio, o toca o no toca. Luego es impecable⁴¹.

—Según eso, habrá que decir que somos «nosotros» los que tocamos o no tocamos el inteligible que hay en la inteligencia.

—Más bien, el inteligible que hay en nosotros, ya **15** que es posible tenerlo y, sin embargo, no tenerlo a mano⁴².

Hemos distinguido, pues, las cosas comunes de las propias basándonos en que las unas son corporales, es decir, que no se dan sin cuerpo, mientras que cuantas no precisan del cuerpo para su actividad, éstas son propias del alma, y en que el razonamiento, cuando examina críticamente las impresiones derivadas de la **sen-20** sación, está ya contemplando formas, y contemplándolas por una especie de consciencia, al menos el razonamiento propiamente dicho, el del alma verdadera. Porque el razonamiento verdadero es una actualización de intelecciones, y a menudo hay similitud y comunión de las impresiones externas con las nociones internas. Así que, a pesar de todo, el alma se quedará impávida con respecto a sí misma y en sí misma, mien-**25** tras que las modificaciones y el alboroto que hay en nosotros provienen de las adherencias y de las afecciones del compuesto, sea éste lo que fuere, como queda dicho.

10 —Pero si «nosotros» somos el alma y «nosotros» experimentamos estas afecciones, quiere decir que las experimentará el alma, y que el alma hará, asimismo, lo que hacemos.

—No. Dijimos que también el compuesto es nuestro, sobre todo cuando aún no estamos separados, ya que **5** aun las afecciones que experimenta nuestro cuerpo decimos que las experimentamos nosotros. El «nosotros» tiene, pues, dos sentidos: el que incluye la bestia y el que trasciende ya la bestia. Ahora bien, «bestia» es el

³⁹ 34 Cf. III 6, 4. 20-21.

⁴⁰ ³⁵ Sobre la falibilidad del sentido común, cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III 1, 425 b 3.

⁴¹ ³⁶ El conocer de la inteligencia es intuitivo (= por contacto), no discursivo (cf. I 2, 6, 13): toca o no toca, pero no yerra.

⁴² ³⁷ La Inteligencia transcendente posee siempre los inteligibles en acto, porque ella misma es acto (*Introd. gen.*, secc. 31). La inteligencia humana también los posee siempre (8, 5-8; V 1, 11, 5-7), mas no siempre en acto. O mejor, los posee siempre en acto primero, al modo de la ciencia, mas no siempre en acto segundo, al modo del ejercicio de la ciencia. Para esta distinción entre acto primero y acto segundo, basada, en último término, en un famoso pasaje del *Teeteto* platónico (198 d), cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 1, 412 a 22-23.

cuerpo vivificado; pero el hombre verdadero es otro, el que está puro de dichas afecciones, poseyendo las virtudes intelectivas⁴³, las cuales residen en el alma misma que está tratando de separarse, tratando de se-

10 pararse y separada aun estando acá todavía. (Y es que, una vez que ésta se haya apartado del todo, también la que es un destello de ella se marcha en su compañía.) En cambio, las virtudes que se implantan no por la sabiduría, sino «por el hábito y el ejercicio»⁴⁴, son propias del compuesto. Porque del compuesto son los vicios, pues que las envidias, los celos y las conmisericordias también lo son.

—Y los cariños, ¿de quién son?

—Unos del compuesto y otros del «hombre interior»⁴⁵.

11 Y mientras somos niños, actúan las potencias resultantes del compuesto, mas es escasa la luz de las de arriba que lo iluminan. Pero cuando éstas están inactivas en nosotros, dirigen su actividad a lo alto; en nosotros actúan cuando llegan hasta la parte intermedia⁴⁶.

—Pues ¿qué? ¿Es que el «nosotros» no incluye lo anterior a ésta?

—Sí, pero ha de haber percepción consciente. Por- **5** que no siempre nos valemos de cuanto tenemos, sino cuando orientamos la parte intermedia hacia arriba o hacia abajo; o sea, cuando nos valemos de cuanto reducimos de potencia o hábito o acto.

—Y las bestias, ¿cómo están en posesión del animal?

—Según. Caso de que, como se dice⁴⁷, habiten en ellas almas humanas que hayan pecado, toda la parte **10** del alma que está separada no pasa a ser pertenencia de las

⁴³ ³⁸ Las virtudes «intelectivas» son las virtudes «superiores» del tratado I 2.

⁴⁴ ³⁹ Cita de PLATÓN (*República* 518 e 1-2). Estas otras virtudes corresponden a las «cívicas» del tratado I 2.

⁴⁵ ⁴⁰ La expresión «hombre interior» proviene de PLATÓN (*Re-pública* 589 a 7-b 1). Aquí se refiere al «hombre verdadero» en contraste con el compuesto animal en el sentido de este tratado (7, 20-21); en V 1, 10, 10, se refiere al alma superior (intelectivo-racional) en contraste con la inferior (sensitivo-vegetativa).

⁴⁶ ⁴¹ Aquí la parte intermedia se refiere no a la racionativa, sino a la imaginativa, centro de la consciencia (*Introd. gen.*, secc. 68).

⁴⁷ ⁴² En la teoría pitagórico-platónica de la transmigración, aceptada por Plotino (III 3, 4, 41-43; III 4, 2, 16-30; VI 7, 6, 33-36).

bestias, sino que, estando presente, no está presente para ellas⁴⁸, sino que la consciencia no abarca más que la imagen del alma junto con el cuerpo. Su cuerpo es, pues, tal cual es el cualificado por una imagen de alma. Pero si en la bestia no penetró ninguna alma de hombre, se convierte en tal animal de tal es-15 pecie en virtud de un destello emanado del Alma total⁴⁹.

12 —Pero si el alma es impecable, ¿cómo es que hay castigos? En todo caso, esta doctrina está en desacuerdo con la doctrina universal, que dice que el alma peca y obra rectamente, que sufre castigos y los sufre en el Hades y que se reencarna.

5 —Pues bien, que cada uno se atenga a cualquiera de las dos doctrinas. No le será difícil descubrir cómo no están en desacuerdo. La doctrina que atribuye al alma la impecabilidad concibe el alma como una entidad una absolutamente simple, identificando el alma con la esencia del alma, mientras que la que admite que peca le enlaza y le añade la «otra especie de alma», **10** la que está sujeta a «pasiones terribles»⁵⁰. De este modo el alma misma se convierte en compuesta y en el resultado de todos los componentes⁵¹. Está, pues, sujeta a pasiones en su conjunto, y el «compuesto» es quien peca y quien sufre el castigo según Platón, y no aquélla⁵². Por eso dice: «Hemos considerado el alma como los que ven al marino Glauco»⁵³, pero si uno **15** desea «ver —dice— su naturaleza», es preciso «sacudirle» las adherencias y «ver su amor a la sabiduría, las cosas con las que está en contacto y por estar emparentada con cuáles» es lo que es⁵⁴. Hay, pues, en ella otra vida y otras actividades, y el castigado es distinto. Y el apartamiento y la separación no es sólo lejos de este cuerpo, sino también de todo lo que se le ha añadido. Y es que la añadidura se produce en la generación. O mejor, la generación es propia enteramente de **20** la «otra especie de alma». El cómo de la generación ya lo hemos explicado: se

^{48 43} Es decir, está presente, pero no activamente presente.

^{49 44} Este destello es la imagen del alma, sólo que, en el caso de las bestias, proviene del Alma cósmica.

^{50 45} PLATÓN, *Timeo*, 69 c 7-d 1.

^{51 46} En el sentido explicado *supra*, n. 3.

^{52 47} Como se ve por la referencia a PLATÓN (*República* 611 b 5-7), aquí «el compuesto» no es el compuesto animal de 7, 1-6, sino el alma como compuesta (*supra*, n. 3). La teoría del pecado aquí propuesta dista mucho de ser satisfactoria (cf. la crítica de PROCLO, *In Timaeum* DIEHL, III, pág. 334), sobre todo si se tiene en cuenta que, según Plotino, el albedrío reside en la inteligencia y en el alma racional (VI 8, 3-6). Resulta, pues, que, paradójicamente, donde hay albedrío, no hay pecado, y donde hay pecado, no hay albedrío. Además, propiamente, la misma alma «pasional» (= la imagen del alma) es una forma impasible (III 6, 4, 30-52). Entonces, ¿cómo puede pecar y cómo puede sufrir castigo?

^{53 48} Cita de a *República* 611 c 7-d 1.

^{54 49} *Ibid.* 611 e-612 a.

produce con la bajada del alma, siendo otra cosa, derivada del alma, la que baja al inclinarse aquélla.

—Entonces, ¿es que abandona su imagen? Y esa misma inclinación, ¿cómo negar que sea pecado?

—Pero si el inclinarse consiste en una iluminación **25** de lo de abajo, no es pecado, como tampoco lo es la sombra. El causante es el ser iluminado: si no existiera, el alma no tendría posibilidad de iluminar. Se dice, pues, que baja y que se inclina porque convive con ella lo iluminado por ella. Abandona, pues, su imagen si quien la recibió no está cerca. Mas la abandona no porque la imagen se haya desgajado, sino **30** porque deja de existir; y deja de existir, cuando el alma entera mira hacia arriba⁵⁵. Y parece que el poeta opera esta separación en el caso de Heracles, colocando su fantasma en el Hades y a Heracles mismo entre los dioses, constreñido por ambas leyendas, la de que está entre los dioses y la de que está en el Hades. Así **35** que lo dividió⁵⁶. Este relato bien podría ser verosímil entendiéndolo de este modo: que Heracles, teniendo una virtud activa⁵⁷ y considerado digno de ser dios por su hidalguía, con todo, como era hombre activo y no contemplativo como para poder estar allá todo entero, está arriba y, sin embargo, hay algo de él también abajo.

13 —y estos problemas, ¿quién los ha estudiado, nosotros o el alma?

—Nosotros, pero por el alma.

—Pero ¿cómo se entiende lo de «por el alma»? ¿Los estudió el hombre porque tiene alma?

—No, sino en cuanto alma.

—Entonces, ¿se moverá?

—Bien. Este tipo de movimiento hay que concedér-**5** selo, el que es vida no de cuerpos, sino del alma misma. Pero además la intelección es nuestra por razón de que el alma es intelectiva, y la intelección es una forma de vida superior, así cuando el

⁵⁵ 50 La imagen del alma «deja de existir» no por aniquilamiento, sino por retracción, reabsorbida por el alma real de la que es un destello. Cf 10, 11-12: «una vez que ésta (= el alma real) se haya apartado del todo, también la que es un destello de ella se marcha en su compañía». Cf. IV 4, 29, 50-52 y IV 5, 7, 55-62.

⁵⁶ 51 Alusión a la *Odisea* XI 601-603. Cf. Plotino, IV 3, 27, 7-14; 32, 24-27, y J. PÉPIN, «Heracles et son reflet dans le néoplatonisme», en *Le Néoplatonisme*, París, 1971, págs. 167-192.

⁵⁷ 52 La «cívica» del tratado I 2. Cf. *supra*, n. 39.

alma entiende como cuando la inteligencia actúa en nosotros⁵⁸. Porque también la inteligencia es parte de nosotros, y hacia ella tratamos de remontarnos.

⁵⁸ 53 *Supra*, n. 37.

I 2 (19) SOBRE LAS VIRTUDES

INTRODUCCIÓN

Cronológicamente, este tratado pertenece al grupo de los veintiún primeros que Porfirio encontró escritos al tiempo de su llegada a Roma en el verano del 263 d. C. (*Vida* 4). Una vez asegurado el conocimiento de sí mismo por el tratado anterior (I 1), urge «huir de aquí», como había dicho Platón, y emprender la marcha ascendente que reconducirá al alma no todavía a la meta final, pero sí a su asemejamiento con Dios y a la recuperación de su verdadero yo por la virtud. Esta marcha comprende tres etapas: 1) control de los apetitos y pasiones del compuesto animal por la implantación de las *virtudes cívicas*; 2) purificación del alma, tanto de la superior como de la inferior, hasta alcanzar un estado de perfecta pureza por su separación afectiva del cuerpo; 3) iluminación, por la reminiscencia, de los inteligibles latentes en el alma; conversión del alma a la inteligencia y, como culminación, contemplación de las improntas del mundo inteligible. En esta contemplación consiste la *virtud superior*. Plotino extrajo de los diálogos de Platón la distinción de dos grados de virtud. Porfirio, a su vez, extraería del presente tratado su famosa y con el tiempo clásica división cuatripartita de las virtudes en cívicas, purificativas, contemplativas y paradigmáticas (PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, cap. 32)⁵⁹.

SINOPSIS

I. PROBLEMA (1, 1-26). — Platón había dicho que, para evitar los males, «hay que huir de aquí» y que el huir consiste en asemejarse a Dios por la virtud. ¿A qué Dios? Ante todo al Alma del cosmos. Ahora bien, el Alma del cosmos carece de virtudes cívicas. Luego no cabe asemejarse a ella por estas virtudes. Esto, sin embargo, parece que repugna al sentido común.

II. TRES PRINCIPIOS DE SOLUCIÓN (1, 26-3, 31).

1. Cabe asemejarse por la virtud, aun cuando no en virtud, a quien no posee virtud (1, 26-53).

2. Hay dos formas de semejanza: recíproca, como la de las copias

⁵⁹ 1 Cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934, págs. 154-162; 248-250, y el art. de H.-R. SCHWYZER en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, págs. 224-228.

de un mismo modelo entre sí, y no recíproca, como la de la copia con su modelo (2, 1-13).

3. Hay dos grados de asemejamiento del alma a Dios: por las virtudes cívicas, que, siendo medidas, hacen al alma semejante a la Medida transcendente, y por las virtudes superiores, que, siendo purificaciones, la hacen semejante a Dios en pureza (2, 13-3, 51).

III. LAS VIRTUDES SUPERIORES (caps. 4-6).

1. No consisten propiamente ni en el proceso de purificación ni en el estado de pureza resultante de dicho proceso, sino en algo ulterior y positivo: en la contemplación de las improntas del mundo inteligible como resultado de la conversión del alma a la Inteligencia por la reminiscencia (cap. 4).

2. La purificación tiene por objeto desvincular afectivamente al alma, incluso a la inferior, de las cosas del cuerpo evitando toda clase de faltas, a ser posible aun las indeliberadas: evitando las deliberadas, el alma deviene mezcla de dios y demon; evitando aun las indeliberadas, deviene dios y recobra su prístino yo (5, 1-6, 11).

Véase también mi *Introd. gen.*, secc. 76. Hay versión española de este tratado, con introd. y notas por M. DEL C. FERNANDEZ LLORENS, *Perficit*, 2.a ser., 9 (1978), 3-20.

IV.

3. Mientras que las virtudes superiores son disposiciones del alma, modos de unión del alma múltiple con la Inteligencia, los Modelos homónimos de aquéllas no son ni disposiciones ni virtudes, sino modos de unión de la Inteligencia simple consigo misma (6, 11-27).

IMPLICACIÓN MUTUA DE LAS VIRTUDES (cap. 7). —Las superiores se implican mutuamente, lo mismo que sus Modelos inteligibles. Las del mismo grado se implican unas a otras, y las superiores a las inferiores, pero no a la inversa.

1 Puesto que. los males residen acá y «por necesidad andan rondando la región de aquí» y puesto que el alma desea huir de los males, «hay que huir de aquí».

—Y ¿en qué consiste esta huida?

—«En asemejarse a Dios» —dice (Platón). Y esto se logra, si «nos hacemos justos y piadosos con ayuda **5** de la sabiduría». Se logra, en suma, por la virtud⁶⁰.

—Si, pues, nos asemejamos por la virtud, ¿nos asemejamos a quien posee virtud? Concretamente, ¿a qué Dios nos asemejamos? ¿Al que mejor parece poseer estas virtudes, más concretamente, al Alma del cosmos y al principio rector que hay en ella, dotado de una sabiduría maravillosa?⁶¹. Es, en efecto, razonable que sea él a quien tratemos de asemejarnos mientras estamos acá.

—Pero, en primer lugar, es discutible que a este **10** principio le competan todas las virtudes, por ejemplo la morigeración y la valentía, cuando nada hay que sea temible para él, pues que nada le viene del exterior, ni hay nada que se le presente como placentero y por cuya ausencia se le suscite el apetito de poseerlo o alcanzarlo. Pero, por otra parte, si también él está deseoso de los mismos inteligibles que nuestras almas, es evidente que el ornato y las virtudes nos vienen de **15** allá.

—Entonces, ¿aquel principio posee estas virtudes?

—No es razonable que posea, al menos, las llamadas «cívicas»⁶²: la sabiduría en la parte racional, la valentía en la irascible, la morigeración, consistente en una cierta concordia y armonía de la parte apetitiva **20** con la racional, y la justicia, consistente en el común «desempeño de la función propia» de cada una de estas partes «respecto a mandar y ser mandado»⁶³.

—Entonces, ¿es que no nos asemejamos por las virtudes cívicas, sino por sus

⁶⁰ ¹ Las palabras entrecomilladas son citas del famoso pasaje del *Teeteto* de PLATÓN (176 a-b).

⁶¹ ² Sobre el principio rector (= la inteligencia) del Alma del cosmos y su maravillosa sabiduría, cf. IV 4, 10-12.

⁶² ³ PLATÓN llama «cívica» o «popular» a la virtud que no se basa en sabiduría (*Fedón* 82 a-b; cf. el Appendix I, págs. 149-155, de la ed. de ARCHER-HIND). En Plotino la virtud cívica es la que controla las pasiones y los apetitos. No es, pues, razonable que el Alma del cosmos posea las virtudes cívicas por dos razones: 1) porque carece de pasiones y apetitos, como acaba de decir Plotino, dado que carece también del alma «pasional» (irascible-apetitiva) que se añade al alma humana al encarnarse en el cuerpo, pero no a la del cosmos; 2) porque en el Alma del cosmos hay una sabiduría maravillosa (cf. nota anterior).

⁶³ ⁴ La descripción de estas cuatro virtudes *cardinales* se inspira en la *República* de PLATÓN (428 a-434 c y 441 c-445 e, con cita textual de 434 c 8 y 443 b 2).

homónimas superiores? Y si por estas otras sí, ¿en modo alguno por las cívicas? Realmente, es absurdo que no nos asemejemos en **25** modo alguno por éstas (la fama, al menos, celebra como divinos a los virtuosos de este tipo⁶⁴, y así hay que admitir que son semejantes a Dios de alguna manera), sino que el asemejamiento se deba a las virtudes superiores.

—Pero cabe justamente poseer virtudes de ambos modos, aunque no sean virtudes del mismo grado. Si, pues, se nos concede que, aunque no sean virtudes del mismo grado, cabe que nos asemejemos aun siendo nosotros diferentes a consecuencia de virtudes diferentes, nada impide que, aun cuando no nos asemejemos **30** en las virtudes, nos asemejemos por nuestras propias virtudes a quien no posea virtud.

—Y ¿cómo?

—Del siguiente modo. Si una cosa se calienta por la presencia del calor, ¿es necesario por ello que se caliente también aquello de donde provino el calor? Y si una cosa está caliente por la presencia del fuego, ¿es necesario por ello que también el fuego mismo se caliente por la presencia del fuego?

—Pero a lo primero cabría objetar que también en **35** el fuego hay calor, sólo que connatural, con lo que el argumento, siguiendo la analogía, hace a la virtud adventicia al alma, mas connatural al principio aquel de donde el alma, por imitación, deriva la suya. Y al argumento tomado del fuego cabría objetar que nos llevaría a identificar dicho principio con la virtud, cuando, en realidad, estimamos que es superior a la virtud. **40**

—Bien al contrario, habría que argüir de ese modo si la virtud de la que participa el alma se identificase con el principio del que proviene. Pero, en realidad, una cosa es la virtud y otra el principio. Porque tampoco la casa sensible es lo mismo que la inteligible; y, sin embargo, es semejante. Pero es que, además, la casa sensible participa del buen orden y del ornato; y, sin embargo, allá, en la noción inteligible, no hay orden, **45** ni ornato ni proporción⁶⁵. Pues así también, como participamos del buen orden, ornato y concordia provenientes de allá y como en estas cosas consiste la virtud de acá, pero como, por otra parte, los Seres de allá no necesitan de concordia, ni de ornato ni de orden, tampoco necesitarán de virtud. Y, sin embargo, no por eso **50** nos asemejamos menos a los Seres de allá por la presencia de la virtud.

Por lo que toca, pues, a que no hay necesidad de que también allá exista la virtud puesto que somos nosotros quienes nos asemejamos por la virtud, baste lo dicho.

⁶⁴ ⁵ Tal es el caso, sobre todo, de Heracles, prototipo de la vida activa, ya que no de la contemplativa (I 1, 12, 35-37; IV 3, 32, 24-27).

⁶⁵ ⁶ La casa inteligible, sita en el alma, es una forma indivisa (I 6, 3, 6-9), carente de partes y, por tanto, de orden, ornato y proporción (cf. I 6, 1, 16-54).

Pero es preciso añadir persuasión al argumento, sin contentarnos con imponerlo por la fuerza.

2 Por consiguiente, lo primero debemos formarnos una idea de las virtudes por las que decimos que nos asemejamos, a fin de averiguar a su vez qué es esa cosa idéntica que en nosotros, siendo copia, es virtud, mientras que allá, siendo a modo de modelo, no es virtud. Señalemos antes que hay dos clases de aseme-**3** jamiento: el uno exige la presencia de una misma forma en las cosas semejantes, esto es, en todas las que son semejantes por igual como copias que son de un mismo modelo, mientras que en aquellas en las que la una es semejante a la otra pero esta otra es primaria sin que se diga de ésta que sea recíprocamente semejante a aquélla, en tales cosas el asemejamiento hay que concebirlo de otro modo, exigiendo no una misma **10** forma, antes bien una distinta, puesto que la semejanza es del segundo modo. ¿En qué consiste, pues, la virtud, tanto la virtud en general como cada una en particular? La explicación resultará más clara aplicándola a cada una, porque de ese modo se nos mostrará fácilmente aquella forma común por la que todas son virtudes.

Pues bien, las virtudes cívicas, arriba mencionadas, **15** nos hacen realmente ordenados y mejores porque ponen a raya los apetitos y les imponen medida, y, en general, porque imponen medida a las pasiones y eliminan las opiniones falsas mediante aquello que es lo más eximio en todo punto⁶⁶ y gracias a que (las virtudes) están delimitadas, esto es, fuera de lo no medido y de lo indefinido, en cuanto son la cosa medida; y porque ellas mismas han sido delimitadas, por eso, precisamente en cuanto son medidas impuestas al alma como a materia, son semejantes a la Medida trascendente y guardan un rastro de lo más eximio de allá. **20** Porque lo absolutamente carente de medida, siendo materia, es absolutamente desemejante; pero, en cuanto participa de forma, en tanto se asemeja a aquél que carece de forma. Mas los seres cercanos participan más. Ahora bien, el alma está más cerca y es más afín que el cuerpo; por eso, también participa más, hasta el punto de que, apareciéndonos como dios, puede **25** engañarnos con la idea de si no será esto la totalidad de Dios⁶⁷.

Y así es como se asemejan los de las virtudes cívicas.

3 Pero puesto que Platón insinúa que el asemeja- **3**miento es de otro tipo como propio que es de la virtud superior, debemos hablar de él. Con ello aparecerá además

⁶⁶ ⁷ Al decir «más eximio» se refiere a la parte racional del alma, «lo divino en nosotros», como dice PLATÓN (*Timeo* 90 c) y con él Plotino (*Vida* 2, 26). En lo que sigue (líneas 17-18), como se puede apreciar por mi traducción, adopto una puntuación distinta de la efectuada por Henry-Schwyzler.

⁶⁷ ⁸ Alusión a los estoicos, que identificaban a Dios con el Alma omniperviente del cosmos, «animus ac spiritus mundi», como dice SÉNECA (*Quaest. nat.* II 45. 1).

más claramente cuál es la esencia de la virtud cívica, qué es por su esencia la virtud superior y, en general, que hay otra además de la cívica.

Pues bien, al decir Platón que el asemejamiento a Dios es una huida de las cosas de acá, al no dar el nombre de virtudes sin más a las que entran en juego en la vida cívica, sino añadirles el calificativo preciso de «cívicas», y al llamar en otra parte «purificaciones» a todas ellas, está claro que distingue dos clases de **10** virtud y que el asemejamiento no lo concibe como debido a la virtud cívica⁶⁸. ¿En qué sentido llamamos, pues, «purificaciones» a estas virtudes? ¿De qué modo nos asemejamos principalmente una vez purificados? La respuesta es que, como el alma es mala cuando está «amalgamada»⁶⁹ con el cuerpo y se ha hecho partícipe de sus pasiones y de sus opiniones en todo, será buena y poseedora de virtud si no comparte sus opi-**15** niones, sino que actúa a solas —esto es precisamente ser inteligente y sabio—, ni comparte sus pasiones —esto es precisamente ser morigerado—, ni teme separarse del cuerpo —esto es, precisamente, ser valeroso— y si la razón y la inteligencia son las que mandan y las demás partes no oponen resistencia —y esto será la justicia. Si, pues, a semejante disposición del **20** alma por la que ésta piensa y es así inmune a las pasiones la llamamos asemejamiento a Dios, no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita posee sabiduría.

—Entonces, ¿por qué lo divino no está en esta misma disposición?

—¡Si ni siquiera está en ninguna disposición! La disposición es cosa del alma. Además, el pensar del **25** alma es de otro modo. Pero de los de allá, el uno piensa de otro modo y el otro ni siquiera piensa en absoluto⁷⁰.

—Entonces, nuevo problema: el pensar ¿es un término equívoco?

—En modo alguno. Hay un pensar primario y otro derivado y distinto⁷¹. Porque del mismo modo que la palabra proferida es un trasunto de la interior del alma, así también la interior del alma es un trasunto de lo interior de otro⁷². Del mismo modo, pues, que la palabra proferida está dividida comparada con la interior del alma, así

⁶⁸ ⁹ En contraste con la virtud cívica o popular (n. 3), Platón concibe *toda* virtud «verdadera» (*i. e.*, la virtud sin más), incluso la sabiduría, como «purificación» (*Fedón* 69 b-c; cf. PLO-TINO, I 6, 6).

⁶⁹ ¹⁰ Cita del *Fedón* 66 b 5.

⁷⁰ ¹¹ Plotino resume aquí la tesis de V 6: el Alma es heteroin-telectiva; la Inteligencia, autointelectiva, y el Uno-Bien, suprain-telectivo.

⁷¹ ¹² Cf. *Introd. gen.*, seccs. 32 y 41 (sobre la superintelectividad del Uno-Bien, cf. *ibid.*, secc. 21). No hay equivocidad, sino es-calonamiento de grados.

⁷² ¹³ La distinción entre la palabra proferida y la interna o mental es característica de los estoicos; pero cf. ya PLATÓN, *Teeteto* 206 d: la palabra hablada es imagen de la mental (cf. *Sofista* 263 e). Plotino había recurrido ya a esta analogía en un tratado anterior (V 1, 3, 7-8).

también lo está la interior del alma, como **30** intérprete que es de aquello, comparada con lo anterior a ella. Ahora bien, la virtud es cosa del alma, pero no de la Inteligencia ni de lo que está allende la Inteligencia.

4 Pero hay que investigar si la purificación se identifica con este tipo de virtud o si la purificación antecede y la virtud le sigue, y si es más imperfecta la virtud en el curso de la purificación que la que consiste en estar purificado.

La respuesta es que, en el estar purificado, hay ya **5** una especie de acabamiento, pero que el estar purificado es una remoción de todo elemento ajeno, mientras que el bien es distinto de eso.

—Según. Si una cosa era buena antes del estado de impureza, bástale la purificación.

—Bien, le bastará la purificación, pero el bien será lo que quede, no la purificación. Además, hay que in- **10** quirir qué es lo que queda, porque quizá la naturaleza que queda tampoco era el bien. De lo contrario, no caería en el mal.

—¿Habrá que llamarla, pues, «boniforme»?

—Más bien habrá que decir que no se basta para permanecer en el bien real. Es que es bipolar por naturaleza, y así su bien propio consiste en juntarse con **15** lo que le es afín, y su mal, en juntarse con sus contrarios. Debe, pues, juntarse con su bien tras haberse purificado. Ahora bien, se juntará tras haberse convertido.

—Entonces, ¿se convierte después de la purificación?

—No, después de la purificación ya está convertida.

—¿Y en esa conversión consiste su virtud?

—No, su virtud es el resultado de su conversión.

—¿Y qué resultado es ése?

—Una contemplación y una impronta del objeto **20** visto estampada y actuante, como la visión con respecto a lo visto.

—Luego no tenía los inteligibles mismos ni los rememora.

—Más bien, los tenía no actuantes, sino arrinconados y desiluminados. Para que se iluminen y se percate entonces de que estaban dentro, debe dirigir su mirada a quien ilumina. Pero no tenía los inteligibles mismos, sino sus improntas. Debe, pues, ajustar la impronta **25** con los originales, de los que son las improntas. Pero bien se puede

decir que tiene los originales en el sentido de que la Inteligencia no le es ajena, y sobre todo no le es ajena, cuando mira hacia ella. Pero si no la mira, aunque esté presente le será ajena. Y es que, aun en las ciencias, cuando no actuamos en absoluto en virtud de ellas, nos son ajenas.

5 Mas es preciso determinar el alcance de la purificación, porque de este modo se hará patente también a qué dios nos asemejamos y con cuál nos identificamos. Y esto equivale, sobre todo, a indagar de algún modo la ira, el apetito y todo lo demás —la pena y las pasiones afines— y ver hasta qué punto es posible se- **5** pararse del cuerpo.

Pues bien, el alma puede separarse del cuerpo concentrándose en sí misma, tal vez incluso junto con lo que llamaríamos sus «compartimientos» ⁷³, y manteniéndose además totalmente impasibles y procurándose sólo aquellas sensaciones placenteras, medicaciones y liberaciones de trabajos que sean necesarias para evitar molestias; eliminando, en cambio, los dolores, y, si **10** esto no es posible, sobrellevándolos con mansedumbre y amortiguándolos por el hecho de no compartirlos. Asimismo, eliminando la ira en lo posible: si es posible, del todo; pero si no, al menos no compartiéndola ella misma, sino dejando que la ira indeliberada sea de otro ⁷⁴ y que aun esa ira indeliberada sea escasa y débil. El temor, en cambio, eliminándolo del todo, **15** porque de nada tendrá temor; pero aun aquí cabe lo indeliberado, sólo que en caso de amonestación ⁷⁵.

—¿Y el apetito?

—Que no lo tendrá de nada vil, está claro; de manjares y bebidas, para su solaz, el alma misma no lo tendrá; pero tampoco de placeres venéreos; o, a lo **20** más, de los naturales, creo yo, y que no comporten asentimiento ni siquiera indeliberado; o, a lo más, tan sólo con la imaginación; y aun ésta, si nos coge por sorpresa.

^{73 14} Los «locales» o «compartimientos» del alma son sus potencias. El alma se repliega del cuerpo replegando juntamente sus potencias.

^{74 15} Es decir, de la parte irracional. Plotino insiste en este capítulo en la distinción entre «el alma misma» y la irracional, que es «otra especie de alma» (*Timeo* 69 c).

^{75 16} Adopto aquí una puntuación distinta de la de Henry-Schwyzler (*plen* no significa aquí «excepto», sino «sólo que»).

Tras afirmar que el proficiente eliminará el temor *del todo* (*i. e.*, aun el indeliberado), Plotino rectifica: aun en el temor hay lugar a un movimiento indeliberado, sólo que en caso de amonestación. Está pensando sin duda en el *temor noble* o *aidós*, «respeto» y «vergüenza» (cf. PLATÓN, *Eutifrón* 12 c; *Leyes* 646-647 b), que surge espontánea e indeliberadamente en caso, por ejemplo, de amonestación, como sabía muy bien Plotino por propia experiencia (*Vida* 3, 2-6), y es una *emoción* propia del joven proficiente más que una virtud propia del varón maduro (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* IV 9). La misma idea del temor respetuoso reaparece poco después (5, 25-31), al final del capítulo. Cf., también, I 4, 15, 16-21.

En suma, el alma misma se mantendrá pura de todo eso. Pero, además, aspirará a purificar aun la parte irracional de tal modo que ni siquiera reciba impacto; pero si lo recibe, que no sea violentamente, sino que los impactos en ella sean escasos y se desvanezcan al 25 punto por la vecindad del alma, del mismo modo que uno que fuera vecino de un varón sabio sacaría provecho de la vecindad del sabio o asemejándose a él o respetándole tanto que no se atreviera a cometer ninguno de los actos que reprueba el hombre de bien. Así que no habrá conflicto: basta la presencia de la razón, a la que la parte inferior respetará tanto que ella misma se disgustará, ante una mínima eventual 30 excitación, de no haberse estado quieta en presencia de su amo, y se recriminará a sí misma su flaqueza.

6 Ahora bien, ninguno de tales actos comporta culpa en el hombre, sino rectitud moral⁷⁶. Pero la meta de nuestro afán no es quedar libre de culpa, sino ser dios. Si, pues, alguno de dichos actos aflora indeliberadamente, un hombre cual ése será a la vez dios y demon; 5 será doble; mejor dicho, llevará consigo a otro dotado de una virtud distinta. Pero si no aflora ninguno, será dios solamente, uno de los dioses que van en la comitiva del primero. Porque su yo es el que vino de allá, y, por lo que respecta a sí mismo, si vuelve a ser tal cual vino, está allá. Mas aun al otro, aquel con el que cohabita una vez venido acá, lo hará lo más semejante a sí mismo según la capacidad de aquél, de manera 10 que, si es posible, sea inmune a los impactos o, al menos, se abstenga de cuantas obras desplazan a su amo.

—¿En qué consiste, pues, cada una de las virtudes

en un hombre así?

—La sabiduría y la prudencia en la contemplación de las cosas que posee la Inteligencia; pero la Inteligencia las posee por contacto. Ahora bien, cada una de las dos ⁷⁷ es doble: la una reside en la Inteligencia y la otra en el alma; en aquélla no es virtud; en el 15 alma es virtud.

—Y en aquélla, ¿qué es?

—Es su actividad y su ser; en el alma, en cambio, lo que, proveniente de aquélla, reside en un sujeto distinto, es virtud. Porque tampoco la Justicia en sí ni ninguna de las demás en sí es virtud, sino a modo de Modelo, mientras que lo que, proviniendo de aquélla reside en el alma, es virtud. La virtud es de alguien, mientras que cada Ser en sí es de sí mismo, y no de algún otro.

⁷⁶ ¹⁷ Porque se trata, a lo sumo, de faltas indeliberadas.

⁷⁷ ¹⁸ Es decir, la sabiduría y la prudencia. ARISTÓTELES distingue netamente entre sabiduría teórica (*sophía*) y sabiduría práctica (*phronesis*) como hábitos distintos (*Ét. Nic.* VI 3-8). En Platón, y con frecuencia en Plotino, tal distinción tiende a esfumarse: se trata más bien de dos aspectos de una misma virtud.

—Pero puesto que la justicia es el desempeño de **20** la función propia, ¿se da siempre en una multiplicidad de partes?

—No. Hay una justicia que se da en una multiplicidad, cuando las partes son muchas; pero hay otra que es desempeño de la función propia sin más, aunque sea de uno solo. Al menos, la verdadera Justicia en sí es de uno solo con respecto a sí mismo, pues en él no hay diversidad.

En conclusión, la justicia superior del alma consiste **25** en una actividad orientada a la Inteligencia; su morigeración, en su conversión interior a la Inteligencia; su valentía, en su impasibilidad a semejanza de aquella a quien mira, que es impasible por naturaleza, mientras que el alma lo es por la virtud en orden a no compartir las pasiones de su menos noble huésped.

7 Por consiguiente, aun éstas que son virtudes en el alma se implican unas a otras, lo mismo que allá los que, anteriores a la virtud, son a modo de Modelos en la Inteligencia. Porque allá la actividad intelectual es Ciencia y Sabiduría; el estar vuelto a sí mismo es **5** la Morigeración; la operación propia, el desempeño de la función propia; la a modo de Valentía, la inmaterialidad y el permanecer puro en sí mismo. En consecuencia, en el alma la mirada a la Inteligencia es sabiduría y prudencia, virtudes del alma, ya que el alma no es estas cosas (sabiduría y prudencia) como allá (lo es la Inteligencia). Y así las demás virtudes van implicadas del mismo modo.

Pero también por la purificación van implicadas forzosamente todas las virtudes, pues todas son puri-**10** ficaciones en el sentido de estar purificado. Si no, ninguna será perfecta. Y así, quien posea las superiores, también posee necesariamente en potencia las inferiores, mientras que quien posee las inferiores, no por eso posee también necesariamente las superiores. Tal es, pues, el grado preliminar de vida del virtuoso.

Mas el problema de si quien posee las virtudes superiores posee también las inferiores en acto o de **15** otro modo, debe ser examinado en cada virtud particular. Por ejemplo, en la prudencia: porque si se valiere⁷⁸ de otros principios, ¿cómo persistirá todavía aquélla⁷⁹ aun estando inactiva? ¿Y si el ámbito natural de la una es distinto del de la otra? ¿Y si la morigeración inferior atempera (los deseos) mientras que la otra los elimina del todo? Aplíquese lo mismo a las demás virtudes, una vez suscitado el problema de la prudencia.

En realidad, el virtuoso será consciente de sus vir- **20** tudes y del partido que ha de

^{78 19} Es decir, la prudencia superior.

^{79 20} Es decir, la prudencia inferior.

sacar de ellas⁸⁰; y fácilmente actuará, según las circunstancias, de conformidad con algunas de ellas; pero, alcanzados ya otros principios superiores y medidas, actuará según ellos; por ej., no poniendo la morigeración en aquella medida de antes, sino separándose del todo en lo posible y viviendo enteramente no la vida del hombre de bien, **25** que es la que la virtud cívica estima, sino abandonando ésta y optando por otra, por la de los dioses. Porque se trata de una asemejamiento a los dioses, no a hombres de bien. Ahora bien, el asemejamiento a éstos es como la semejanza de imagen a imagen, copias la una y la otra del mismo modelo, mientras que el otro es asemejamiento a un ser distinto como a un **30** modelo.

^{80 21} Cambio la puntuación de Henry-Schwyzler, quitando la interrogación.

I 3 (20) SOBRE LA DIALÉCTICA

INTRODUCCIÓN

Este tratado fue compuesto a continuación de I 2 (*Sobre las virtudes*) como complemento del mismo, y así debió de entenderlo Porfirio, que en este caso hizo coincidir el orden sistemático con el cronológico. Si las virtudes superiores del tratado anterior nos dejaban a las puertas de la Inteligencia, ahora es preciso dar el salto de las virtudes superiores al Ser y del Ser al Bien. Pero no se trata todavía del acceso al Bien por la vía de la unión mística, sino por la previa del discurso racional. Tal es la misión de la dialéctica, considerada aquí como disciplina y como virtud. Plotino sigue de cerca a Platón en su concepción del Bien como meta, en la elección de los candidatos a la subida, en la distinción de las dos etapas del itinerario y en su descripción del objeto y del método propios de la dialéctica (caps. 1-5). Pero en su valoración de ésta como disciplina fundamental de un lado y como virtud suprema de 'otro en su relación, respectivamente, con las otras ramas *de* la filosofía y con las otras virtudes, parece inspirarse en Aristóteles (cap. 6). Desde este punto de vista, la dialéctica ocupa una posición análoga a la filosofía primera y a la sabiduría teórica o *sophía* del Estagirita ⁸¹.

SINOPSIS

I. TEMA Y PRESUPUESTOS (1, 1-19).

1. Tema: ¿cuál es el medio para llegar a la meta? (1, 1-2).
2. Meta: la meta del hombre es el Bien (1, 2-6).
3. Candidatos a la subida: el filósofo, el músico y el enamorado (1, 6-10).
4. Itinerario: consta de dos etapas, la primera de lo sensible a lo inteligible, y la segunda de ahí a la cima de lo inteligible (1, 10-19).

II. ETAPA PRIMERA (1, 19-3, 10).

⁸¹ ¹ Hay versión española de I. QUILES, *El alma, la belleza y la contemplación* (col. Austral), págs. 39-45, y de M. DEL C. FERNANDEZ LLORÉNS (con introd. y notas), en *Perficat*, 2.º serie, 9 (1978), 21-31.

1. Al músico, hipersensible a la belleza sonora, hay que enseñarle a captar la Armonía inteligible (1, 19-35).
2. Al enamorado, hipersensible a la belleza corporal, hay que conducirlo escalonadamente de la belleza de cuerpos particulares a la belleza corporal en general, de ésta a la moral y de ésta a la Belleza absoluta (cap. 2).
3. Al filósofo nato basta con guiarlo: enseñarle las matemáticas y promoverlo a la virtud perfecta (cap. 3).

III. ETAPA SEGUNDA: DIALÉCTICA (caps. 4-6).

1. Objeto: el estudio científico de la realidad, definiéndola, clasificándola y estructurándola (4, 1-9).
2. Método: el platónico de la «síntesis» y «división», que culmina en la contemplación y desdeña la lógica (4, 9-23).
3. Naturaleza: combina la inteligencia, que tiene por objeto el Bien, con la sabiduría, que tiene por objeto el Ser (5, 1-8).
4. Supremacía: (a) es la parte más valiosa de la filosofía y no debe ser confundida con la lógica (5, 8-23); (b) es auxiliar de la física y de la ética (6, 1-7), (c) y fundamento de las otras virtudes: prudencia y virtudes morales perfectas (6, 7-24).

1 ¿Qué arte, qué método, qué práctica nos sube a donde debemos encaminarnos? Que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el Principio supremo, quede bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada⁸². Es más, los mismos argumentos con que demostrábamos esto, eran una **5** forma de subida⁸³. Ahora bien, ¿quién debe ser el destinado a la subida? ¿Acaso el que haya visto todo o el que —como dice (Platón)— «haya visto más», aquél que «en la primera encarnación se encarna en el germen de un varón destinado a ser filósofo, o un músico o enamorado»? ⁸⁴. He aquí, pues, los destinados a la subida: el filósofo nato, el músico y el enamorado.

10 ¿Y cuál es el modo? ¿Uno solo y el mismo para todos éstos o uno para cada uno? Pues bien, las etapas del viaje son dos para todos⁸⁵, sea que estén subiendo, sea que hayan llegado arriba: la primera arranca de las cosas de acá abajo; la segunda es para aquellos a los que, habiendo arribado ya a la región inteligible y **15** como posado su planta en ella, les es preciso seguir caminando hasta que lleguen a lo último de esa región, que coincide precisamente con «el final del viaje»⁸⁶, cuando se esté en la cima de la región inteligible. Mas esta segunda etapa quédese para más adelante⁸⁷; primero hay que intentar hablar de la subida.

20 Lo primero de todo, debemos diferenciar a los tres candidatos comenzando por el músico. Expliquemos cómo es por naturaleza. Pues bien, a éste hay que caracterizarlo como muy impresionable y embelesado ante la belleza, mas no tan capaz de conmovirse por sí solo; presto, en cambio, a impresionarse por cualesquiera «improntas», por así decirlo⁸⁸: como los medrosos ante los ruidos, así es éste de

⁸² 1 Que el Bien es la meta de toda alma, es «cosa convenida» entre los seguidores de PLATÓN (*República* VI-VII) y «de--mostrada» por Plotino en VI 9 (cronológicamente 9), enteramente dedicado al tema.

⁸³ 2 Eran «una forma de subida», por la vía racional (*Introd. gen.*, secc. 25), porque el razonamiento nos iba elevando del alma a la Inteligencia y de ésta al Bien (VI 9, 1-2 y 5-6).

⁸⁴ 3 Citas del *Fedro* (248 d), sólo que, en Platón, el filósofo, el músico y el enamorado son la misma persona; además, en Platón, el músico es el cultivador de las Musas, mientras que, en Plotino, «músico» es el amante de la música, el melómano (cf. ARMSTRONG, introd. a I 3).

⁸⁵ 4 Estas dos etapas corresponden a las dos de la alegoría de la cueva de la *República* de PLATÓN (514 a-521 b). De esta alegoría toma Plotino no sólo el tema de la «subida» y la idea de las dos etapas, sino también el verbo clave *anáγειν*, «elevar» (517 a 5; 521 c 2; 533 d 2).

⁸⁶ 5 *República* 532 e 3.

⁸⁷ 6 Caps. 4-6.

⁸⁸ 7 Los sonidos son «improntas» grabadas en el aire (IV 6, 2, 11-16; VI 1, 5, 6-8). En este caso son improntas sonoras bellas, imágenes de la Belleza.

pronto en reaccionar ante los sonidos y la belleza presente en ellos; y mientras rehuye siempre lo discordante y lo falta de unidad en los cantos y en los ritmos, corre en pos de lo bien acompasado y de lo bien configurado.

Hay que conducirlo, por tanto, más allá de estos sonidos, ritmos y figuras sensibles del siguiente modo: **30** prescindiendo de la materia de las cosas en que se realizan las «proporciones» y las «razones»⁸⁹, hay que conducirlo a la belleza venida sobre ellas, e instruirle de que el objeto de su embeleso era aquella Armonía inteligible y aquella Belleza presente en ella. En suma, la Belleza, no tal belleza particular a solas. Y hay que infundirle los razonamientos propios de la filosofía, desde los cuales hay que conducirlo a la fe en las realidades que posee sin saberlo⁹⁰. Cuáles sean estos razona-
35 mientos, lo declararemos más tarde⁹¹.

2 El enamoradizo —y bien puede ser que también el músico se vuelva enamorado y que, una vez vuelto tal, se quede ahí o pase adelante —es de algún modo un buen rememorador de la Belleza ⁹²; pero como ésta es transcendente, no es capaz de aprehenderla, sino que, impactado por las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas. Hay que enseñarle, pues, a no quedarse **5** embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirlo con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos, y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto, y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, mostrándole, por ejemplo, «ocupaciones» bellas y «leyes» bellas⁹³ (con ello se le habitúa ya a poner sus **10** amores en cosas incorpóreas), y que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. Después hay que reducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan, y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia, al Ser; y, una vez allá, hay que recorrer la etapa superior del viaje.

3 El filósofo nato, ése está ya listo y «como provisto de alas» ⁹⁴ y no necesitado,

⁸⁹ ⁸ Las «figuras», las «razones» y las «proporciones» son términos musicales: «figuras» = estructuras resultantes de la diversa colocación de los sonidos dentro de un sistema; «razones» = razones numéricas denotativas de los intervalos musicales, o sea, 2/1 (octava), 3/2 (quinta) y 4/3 (cuarta); «proporciones» = proporciones armónicas en que el sonido intermedio excede y es excedido por la misma fracción de sus extremos.

⁹⁰ ⁹ Por falta de reminiscencia (I 2, 4, 20-23).

⁹¹ ¹⁰ Cap. 4.

⁹² ¹¹ Por la estrecha relación que hay entre el amor, la Belleza y la reminiscencia (PLATÓN, *Fedro* 249 d-250 c).

⁹³ ¹² Todo este pasaje (5-11) se inspira en el *Banquete* de PLATÓN (210 a-212 a).

⁹⁴ ¹³ Reminiscencia del *Fedro* (246 c 1 y 249 c 4-5).

como esos otros, de un proceso de separación, pues está en marcha hacia lo alto; pero, en su desorientación, necesita tan sólo de un guía. Hay que guiarle, pues, y darle suelta; él mismo lo está **5** deseando, y hace tiempo que le diera suelta su propia naturaleza. Hay que impartirle, pues, las matemáticas para avezarlo a la intuición de lo incorpóreo y a la fe en su existencia⁹⁵ —él, ávido de saber, las asimilará fácilmente — y, como es de natural virtuoso, hay que conducirlo al perfeccionamiento de las virtudes y, tras las matemáticas, hay que impartirle lecciones de dialéctica ⁹⁶ y hacer de él un dialéctico consumado.

4 —¿Y qué es la dialéctica, que hay que transmitir aun a los anteriores?⁹⁷.

—Es precisamente el hábito capaz de declarar racionalmente, acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas; en qué clase de seres entra cada una, qué puesto ocupa **5** entre ellos y si es lo que es ⁹⁸, y cuántos son los Seres y cuántos, a su vez, los que no son Seres, sino distintos de los Seres ⁹⁹. La dialéctica discute también del Bien y del no-bien; y cuántas cosas caen bajo el Bien y cuántas caen bajo el no-bien; y, obviamente, qué es lo eterno y lo que no es tal¹⁰⁰. De todo esto con ciencia, no con opinión¹⁰¹. Y, poniendo fin a la evagación por **10** lo sensible, instálase en lo inteligible, y allá, desechando la falsedad, se emplea en alimentar el alma en la llamada «Llanura de la Verdad»¹⁰², utilizando la «división»

⁹⁵ ¹⁴ En la educación del futuro filósofo platónico, las matemáticas juegan un papel propedéutico, precisamente, por su aptitud para remontar el alma de lo sensible a lo inteligible (*República* 521 c-531 d).

⁹⁶ ¹⁵ En el programa educativo de PLATÓN, tras las matemáticas, viene, como coronamiento, la dialéctica (*República* 531 d-535 a).

⁹⁷ ¹⁶ Al músico y al enamorado. Cada uno de los tres arriba a la región inteligible por un camino distinto; pero, para escalar la cima de la región inteligible, no hay más camino que la dialéctica.

⁹⁸ ¹⁷ En su descripción de la dialéctica como ciencia definidora, clasificadora y estructuradora, Plotino sigue de cerca a PLATÓN (*Fedro* 265 c-266b; *República* 531 d-535 a; *Sofista* 253 b-254 b; *Político* 262 a-263 b; *Filebo* 15 d-17 a).

⁹⁹ ¹⁸ Los seres sensibles son no-seres, no en el sentido de inexistentes, sino en el de distintos de los Seres leales (I 8, 3, 1-12).

¹⁰⁰ ¹⁹ Caen bajo el Bien los Seres reales, que son también los eternos, y bajo el no-bien o materia, los sensibles, que son también los temporales (I 8, 2-3).

¹⁰¹ ²⁰ La «ciencia» y la «opinión» son los dos grados clásicos de conocimiento de la epistemología platónica (*República* 477 c-480 a).

¹⁰² ²¹ En el relato mítico del *Fedro* platónico (248 b), las Esencias transcendentales que el alma aspira a contemplar aparecen situadas en la «Llanura de la Verdad».

platónica para la discriminación de las Formas¹⁰³, utilizándola también para la determinación de la quiddidad y utilizándola asimismo para la determinación de los Géneros primarios¹⁰⁴. Y, entrelazando intelectivamente 15 las Formas derivadas de aquéllos hasta haber recorrido todo el reino inteligible y desenlazándolas por la vía inversa del análisis hasta llegar a un principio¹⁰⁵, entonces es cuando, estando sosegada del modo como allá se está en sosiego ¹⁰⁶, sin afanarse ya por nada una vez reducida a unidad, se dedica a contemplar, cediendo a otra arte la llamada «disciplina lógica» sobre propo-20 siciones y silogismos, como cedería la ciencia de escribir, teniendo algunas de esas cosas por necesarias y preliminares a su arte, examinándolas críticamente lo mismo que las demás cosas y teniendo algunas por útiles, pero otras por superfluas y propias de la disciplina que las reclama¹⁰⁷.

5 —Pero ¿de dónde toma sus principios esta ciencia? —La inteligencia proporciona principios evidentes al alma que sea capaz de recibirlos¹⁰⁸. Luego, combina y entrelaza las cosas siguientes y las divide hasta llegar a ser inteligencia perfecta¹⁰⁹. Porque esta ciencia **5** —dice (Platón)— es «lo más puro de la inteligencia y de la sabiduría» ¹¹⁰. Fuerza es, pues, que, siendo el hábito más valioso de cuantos hay en nosotros, verse sobre el Ser y sobre lo más valioso: como sabiduría sobre el Ser; como inteligencia, sobre lo que está más allá del Ser¹¹¹.

¹⁰³ 22 La «síntesis» y la «división» son las dos grandes operaciones de la dialéctica platónica (*Fedro* 265 c-266 b).

¹⁰⁴ 23 Los «Géneros primarios» son los cinco que Platón enumera entre los «Géneros máximos»: Esencia, Movimiento, Reposo, Mismidad y Alteridad (*Sofista* 254 b-255 e). Plotino les dedica un tratado (VI 2).

¹⁰⁵ 24 La operación de «entrelazamiento» es la de «síntesis», y la inversa del «análisis», la de «división» (cf. nn. 22 y 28). La división termina en una Forma «atómica» o indivisa (*Fedro* 277 b; *Sofista* 229 d), que es «un principio» en el sentido de «elemental».

¹⁰⁶ 25 Allá se está «en sosiego» no en el sentido de «inactivo», pues la contemplación es una actividad intensa, sino en el sentido explicado a continuación: «sin afanarse ya por nada una vez reducida a unidad».

¹⁰⁷ 26 La lógica (cf. 5, 10-23).

¹⁰⁸ 27 Esos «principios evidentes» son las verdades relativas al Bien como principio omnifundante, y el «alma capaz de recibirlos» es la del filósofo.

¹⁰⁹ 28 Las cosas «siguientes» (í. e., al Bien) son las Formas o Seres reales, que la inteligencia «combina y entrelaza» (síntesis) y «divide» (división), y de ese modo deviene «inteligencia perfecta», i. e., sabia (cf. n. 30).

¹¹⁰ 29 Cita del *Filebo* platónico (58 d 6-7).

¹¹¹ 30 Aquí *phrónesis*, como ciencia del Ser, tiene el sentido no de «prudencia», sino de «sabiduría teórica». La dialéctica consiste en esta sabiduría o ciencia del Ser fundada en la inteligencia, en cuanto intuición de las verdades fundamentales relativas al Bien (cf. PLATÓN, *República* 511 b-d).

—¿Cómo? ¿no es la filosofía lo más valioso? ¿O es que filosofía y dialéctica son la misma cosa?

—Más bien, la dialéctica es la parte valiosa de la filosofía. Porque cierto es que no hay que pensar que **10** sea éste un instrumento del filósofo, pues no consiste en meros teoremas y reglas, sino que versa sobre cosas reales y maneja los Seres como material. Se acerca a ellos, empero, metódicamente, llevando consigo, junto con los teoremas, las cosas reales¹¹². Y la falsedad y el sofisma los conoce incidentalmente, cuando los ha cometido otro, juzgando la falsedad **15** como ajena a las verdades que hay en ella, percatándose de cuanto no se ajusta a la regla de la verdad cuando alguno se lo presenta. De proposiciones, pues, no sabe nada —no son más que letras—, pero, como conoce la verdad, conoce lo que llaman «proposición» y, en general, conoce los movimientos del alma, tanto el que afirma como el que niega, y si niega lo mismo **20** que afirma u otra cosa, y si cosas distintas o las mismas¹¹³, mirando las cosas de una ojeada, cuando se le presentan, como lo hace también la percepción, pero dejando el tratamiento meticuloso para otra arte que tiene afición a ello.

6 La dialéctica es, pues, la parte valiosa. Es que la filosofía comprende además otras partes: también filosofa, efectivamente, sobre la naturaleza, recibiendo ayuda de la dialéctica al igual que se valen de la aritmética las otras ciencias ¹¹⁴; la filosofía, empero, se apro-**5** vecha de la dialéctica más de cerca. Y lo mismo hace en el campo de la ética: filosofa partiendo, eso sí, de la dialéctica, pero añadiendo el estudio de los hábitos y de las ejercitaciones de las que dimanen los hábitos ¹¹⁵. Mas los hábitos racionales retienen ya como propia la parte que reportan de la dialéctica, ya que, aunque mezclada con materia, ésa es la parte principal¹¹⁶. Y así, las virtudes restantes

¹¹² ³¹ En Plotino, como en Platón, la dialéctica no es lógica formal, sino metafísica y ontología en el sentido platónico (cf. n. ant.).

¹¹³ ³² Esos «movimientos del alma» son los juicios y opiniones (PLATÓN, *Timeo* 37 b-c) afirmativos o negativos («tanto el que afirma como el que niega»), contradictorios o no («si niega lo mismo que afirma u otra cosa») verdaderos o falsos («si cosas distintas o las mismas): negativos verdaderos, si niega cosas distintas (A no es B); negativos falsos, si niega las mismas (A no es A); afirmativos verdaderos, si afirma las mismas (A es A); afirmativos falsos, si afirma cosas distintas (A es B).

¹¹⁴ ³³ La dialéctica es una especie de filosofía primera con respecto a las otras ramas de la filosofía, como la aritmética es una especie de matemática primera con respecto a las otras ramas de la matemática.

¹¹⁵ ³⁴ La ética parte del conocimiento especulativo de la realidad que le proporciona la dialéctica; pero a este conocimiento especulativo añade el práctico de los «hábitos» o virtudes y de las «ejercitaciones» o prácticas (control de apetitos y pasiones y purificación, cf. I 2) que nos llevan a ellas.

¹¹⁶ ³⁵ Estos «hábitos racionales» son la prudencia y los afines a ella (cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* VI 9-11), distintos, por una parte, de la dialéctica y, por otra, de las virtudes morales. El conocimiento

centran sus reflexiones **10** en las pasiones y en las acciones que les son propias, mientras que la prudencia es una reflexión superior y reflexiona más bien sobre lo universal, es decir, si tal cosa implica tal otra, y si hay que abstenerse de tal acto ahora o más adelante o si hay otro enteramente mejor¹¹⁷. Pero la dialéctica y la sabiduría proveen a la prudencia de todo, para su uso, en forma todavía más universal e inmaterial¹¹⁸.

—¿Y las virtudes inferiores pueden darse sin la **15** dialéctica y la sabiduría?¹¹⁹.

—Imperfecta y defectuosamente, sí.

—¿Y es posible ser sabio y dialéctico sin más, sin las virtudes inferiores?

—No, ni siquiera es posible, sino que éstas o son anteriores o se desarrollan simultáneamente. Y bien puede ser que uno tenga virtudes naturales de las que nazcan las perfectas con el advenimiento de la sabiduría ¹²⁰. Así que, tras las naturales, la sabiduría; luego **20** ésta perfecciona el carácter moral.

—¿O sea que, dadas las naturales, ambas ¹²¹ se desarrollan y se perfeccionan ya juntamente?

—No, sino que la una, anticipándose a la otra, la perfecciona¹²². Porque, en general, la virtud natural adolece de una vista y de un carácter moral imperfectos, y lo más importante para ambas clases de virtud son los principios por los que las especulativo que estos hábitos reciben de la dialéctica (cf. nota anterior) es la parte principal de los mismos; pero no la única, pues están orientados a la acción, y la acción se roza con la materia (VI 8, 2, 35-37).

¹¹⁷ 36 El influjo de Aristóteles en este capítulo aparece aun en la terminología: a diferencia del capítulo anterior (n. 30), aquí *phrónesis* es distinta de la dialéctica y significa prudencia, que es, más bien, aunque no sólo, de lo universal, porque, en el silogismo práctico a que alude Plotino en este pasaje, la premisa mayor es de lo universal y la menor, de lo particular (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1147 a 25-33).

¹¹⁸ 37 En términos platónicos, el razonamiento dialéctico no manipula más que Formas: comienza en Formas y termina en Formas, sin echar mano a los particulares sensibles (*República* 511 b-c).

¹¹⁹ 38 Aquí las «virtudes inferiores» son las virtudes morales, que, a su vez, pueden ser imperfectas o perfectas no en el sentido del tratado anterior, sino en el aristotélico de incoadas o desarrolladas (cf. n. sig.).

¹²⁰ 39 La noción de «virtudes naturales» o incoadas, en el sentido de que el hombre es bueno por naturaleza, viene de ARISTÓTELES (*Ét. Nic.* 1144 b 1-17).

¹²¹ 40 Es decir, la sabiduría de un lado, y la virtud moral perfecta de otro.

¹²² 41 La sabiduría se anticipa a la virtud moral perfecta.

conseguimos¹²³.

¹²³ 42 Supuestas las virtudes naturales, la sabiduría la conseguimos por la inteligencia a través de la dialéctica (nn. 28 y 30); y la virtud moral perfecta, por la sabiduría a través de la prudencia (n 35).

I 4 (46) SOBRE LA FELICIDAD

INTRODUCCIÓN

Este tratado es el primero que compuso Plotino tras la partida de Porfirio, motivada por la fuerte depresión que le había puesto al borde del suicidio (*Vida* 6, 1-5; 11, 11-15). Este hecho doloroso debió de dar pie al filósofo para ahondar en la reflexión sobre la naturaleza de la verdadera felicidad a la luz de la distinción fundamental en su antropología entre el yo superior y el yo inferior del hombre. La verdadera felicidad consiste en la vida del primero, que no tiene por qué verse afectada —ni incrementada ni disminuida— por la del segundo. Desde el punto de vista del orden sistemático, I 4, sirve para redondear los temas de los dos anteriores (I 2-3), estableciendo la identidad de la vida feliz con la vida de virtud perfecta. La estructura del escrito es muy sencilla: examen crítico de otras teorías, posición de la propia tesis, objeciones y respuestas. La prosa fluye más tersa y cristalina que de ordinario, y el perenne interés del tema, unido a la brillantez de la forma, debió de contribuir a la celebridad del presente tratado¹²⁴.

SINOPSIS

I. EXAMEN CRÍTICO DE OTRAS TEORÍAS (caps. 1-2).

1. La felicidad entendida como «la buena vida» en el sentido de sentirse a gusto, o de cumplimiento de la función propia, o de consecución del fin natural, o de vida de placer, o de imperturbabilidad o de vida conforme con la naturaleza (1, 1-2, 31).

2. La felicidad entendida como «la vida racional» (2, 31-55).

II. POSICIÓN DE LA PROPIA TESIS (caps. 34). — La felicidad consiste en la vida de la inteligencia, es decir:

1. No en la «vida» en general, entendida en sentido unívoco, ni en la «vida racional» entendida como suma de género y diferencia específica (3, 1-16),

¹²⁴ 1 Sobre el influjo de Plotino y, en concreto, de este tratado en San Ambrosio, cf. P. COURCELLE, en *Rev. de Philol.* 24 (1950), 29-56; *Rev. des Ét. Lat.*, 34 (1956), 220-239; *Parusia (Festgabe J. Hirschberger)*, Francfort, 1965, págs. 103-116; P. HADOT, en *Rev. des Ét. Lat.* 34 (1956), 202-220; A. SOUGNAC, en *Arch. de Philos.* 19 (1956), 148-156. Sobre San Agustín, cf. n. 24 a la trad.

2. sino en la vida de primer grado y perfecta, que es la propia de la inteligencia y consustancial con ella (3, 1640),
3. y es también la propia del hombre, sea que la posea en potencia, sea que la posea en acto (4, 1-20),
4. como lo prueba el hecho de que quien posee esta vida no necesita de ningún otro bien y es impasible a todo mal (4, 20-36).

III. OBJECIONES Y RESPUESTAS (caps. 5-16).

1. La vida feliz no se ve afectada por calamidades, desastres o dolores (caps. 5-8), ni por la pérdida o falta de consciencia (caps. 9-10) ni por ninguna cosa externa (cap. 11).
2. Es independiente de los placeres del cuerpo, de los vaivenes de la fortuna, de las afecciones del compuesto y de los dones externos (caps. 12-15).
3. Es la vida del yo superior, que vive cara al Bien sin dejar por eso de ser amable con el yo inferior (cap. 16).

1 Si identificamos el ser feliz con el buen vivir¹²⁵, ¿haremos con ello partícipes de ambas cosas aun a los demás animales? Porque si les es posible pasar la vida desembarazadamente según su naturaleza, ¿qué impide afirmar que aun ellos vivan una buena vida? Pues tanto si pone uno la buena vida en sentirse a gusto como si **5** la pone en el cumplimiento de la función propia¹²⁶, en ambas hipótesis la buena vida competirá aun a los demás animales. Les será posible, en efecto, sentirse a gusto a la vez que ocupados en la función conforme con su naturaleza, por ejemplo a todas las aves canoras, que se sienten a gusto en lo demás y, en particular, cantando según su naturaleza, y de ese modo llevan la vida que para ellas es ideal. Pues así también, **10** si suponemos que la felicidad se identifica con algún fin que constituya la meta del deseo ínsito en la naturaleza¹²⁷, también en esa hipótesis haríamos a los demás animales partícipes de la felicidad una vez que alcancen su meta. Una vez llegados a ella, la naturaleza que hay en ellos descansa: ya ha recorrido la vida de aqué-**15** llos y la ha consumado de principio a fin. Y si alguno se disgusta de que rebajemos la felicidad al nivel de los demás animales so pretexto de que con ello haríamos partícipes de ella aun a los más ruines de ellos y de que haríamos partícipes aun a las plantas, pues que también ellas tienen vida y una vida que se des-**20** arrolla hasta alcanzar su fin, en primer lugar, ¿no es verdad que parecerá absurda su negación de que los demás animales vivan una buena vida sólo porque le parecen ser poco estimables? Por otra parte, no es verdad que se vería forzado a conceder a las plantas lo que concede a todos los animales. Porque las plantas carecen de sensación. Pero puede ser que haya alguien que conceda a las plantas la buena vida, toda vez que les concede la vida. Ahora bien, la vida puede **25** ser una buena y otra lo contrario. Cabe, por ejemplo, aun en las plantas, sentirse bien o no, como también dar frutos o no darlos. Si, pues, el placer fuera el fin y en esto consistiera el buen vivir¹²⁸, andaría desatinado quien rehusara el buen vivir a los demás animales. Y dígase lo mismo si consistiera en la imperturbabilidad¹²⁹, o si se dijera que el buen vivir consiste en vivir

¹²⁵ ¹ La identificación de la felicidad con la «buena vida» la presenta ARISTÓTELES (*Ét. Nic.* 1095 a 16-20) como opinión corriente no sólo entre el vulgo, sino también entre personas cultivadas. Es una fórmula que, despojada de su ambigüedad y entendida como «vida perfecta», la de la inteligencia perfecta, también Plotino la acepta (3, 2440; 14, 4-8).

¹²⁶ ² Se trata, de nuevo, de identificaciones corrientes. Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1098 a 1-21, y para el transfondo socrático, cf. PLATÓN, *República* 352 d-354 a. De hecho, éstas y las demás identificaciones a que pasa revista en los dos primeros capítulos, Plotino no las rechaza tanto por falsas cuanto por ambiguas. Debidamente transpuestas a la vida perfecta de la inteligencia perfecta, son aceptables.

¹²⁷ ³ Cf., de nuevo, ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1097 a 16-b 21; *Stoic. Vet. Fragm.* III, núm. 17.

¹²⁸ ⁴ Alusión a los hedonistas: Aristipo, Eudoxo y Epicuro.

¹²⁹ ⁵ Alusión a la famosa *ataraxia* de Epicuro y Pirrón. Para la transposición de la vida placentera y serena a la vida de la inteligencia, cf. cap. 12.

en **30** conformidad con la naturaleza¹³⁰.

2 Sin embargo, si rehusan la buena vida a las plantas por razón de que carecen de sensación, corren el riesgo de no concedérsela ya tampoco a todos los animales. Porque si hacen consistir la sensación en que la experiencia sea consciente, es preciso que la experiencia misma sea buena antes que consciente; es decir, que **5** guarde conformidad con la naturaleza, aun cuando no sea consciente, y que sea apropiada, aun cuando el sujeto desconozca todavía que es apropiada y que es placentera (eso sí, debe ser placentera); de suerte que si esa experiencia es buena y está presente, ya el que la tiene está en buen estado. Conque ¿qué necesidad hay de añadir la percepción Consciente? A menos, claro está, que pongan el bien no ya en la experiencia habida o en el estado resultante, sino en el conocimiento y en **10** la percepción consciente. Pero eso precisamente equivaldría a identificar el bien con la percepción misma y con una actividad de la vida sensitiva, y, en consecuencia, sea cual fuere el objeto de la percepción.

Pero si alegan que el bien consta de ambas cosas, a saber, de la percepción de tal objeto, ¿cómo es que, siendo indiferente lo uno y lo otro, dicen que es bueno **15** el conjunto de ambos? Pero si suponen que la experiencia es buena y que el buen vivir consiste en tal estado cuando uno conozca que el bien le está presente, habrá que preguntarles si uno vive bien porque conoce que el bien presente está presente, o si hay que conocer no sólo que es placentero, sino además que ése es el bien. Pero si hay que conocer que ése es el bien, **20** eso ya no es obra de la percepción, sino de una facultad distinta superior a la de la percepción. Y, por tanto, el buen vivir competará no a quien disfrute de placer, sino a quien sea capaz de conocer que el placer es el bien. Así que la causa del buen vivir no será el placer, sino la facultad de juzgar que el placer es el bien. Y la facultad que juzga es de rango superior al de esa experiencia, porque es razón o inteligencia, mientras **25** que esa experiencia es un placer. Ahora bien, en ningún caso lo irracional es superior a la razón. Entonces, ¿cómo podrá la razón preterirse a sí misma y dictaminar que otra cosa incluida en el género contrario al suyo le es superior? De todos modos, no parece sino que cuantos rehusan el buen vivir a las plantas y cuantos la cifran en un tipo determinado de sensación, **30** sin darse cuenta andan buscando el buen vivir en algo superior y haciendo consistir ese algo superior en una vida más clara.

Pasando a cuantos lo hacen consistir en la vida racional y no meramente en vivir ni siquiera con vida sensitiva, puede que tengan razón¹³¹. Pero conviene preguntarles por qué es así y por qué restringen la felici-**35** dad al animal racional. ¿Por qué añadir lo

¹³⁰ ⁶ Alusión a la primera de las dos fórmulas estoicas (cf. *Stoic. Veí. Fragm. I*, págs. 4546; III, pág. 6).

¹³¹ ⁷ Alusión a la segunda de las dos fórmulas estoicas (cf. *DIO-GENES LAERCIO*, VII 130). En el caso de los seres racionales, ambas fórmulas eran equivalentes (*ibid.* 85).

de «racional»? ¿Porque la razón es más ingeniosa y es sagaz para rastrear y asegurarse las cosas primarias conformes con la naturaleza¹³² o independientemente de su habilidad para rastrear y dar alcance? Si es por su mayor destreza en el hallazgo, la felicidad competirá aun a

40 los seres carentes de razón, caso de que por instinto y sin ayuda de la razón den alcance a las cosas primarias conformes con la naturaleza¹³³. La razón será auxiliar y no será elegible por sí misma, ni ella ni su perfeccionamiento, que decimos que es la virtud. Pero si dijereis que la valía de la razón no se debe a las cosas primarias conformes con la naturaleza, sino que es bien venida por sí misma, habréis de decirnos qué otra **45** actividad es la suya, cuál es su naturaleza y qué la hace perfecta. Porque no debe ser la consideración centrada en esas Cosas la que la haga perfecta, sino que su perfección debe consistir en otra cosa, otra debe ser su naturaleza y ella misma no debe ser una de esas cosas primarias conformes con la naturaleza, ni una de las causas de las cosas primarias conformes con la **50** naturaleza ni debe, en absoluto, pertenecer a esa clase de cosas, sino ser superior a todas ellas. De lo contrario, no creo que ellos vayan a ser capaces de explicar en qué está la valía de la razón. Pero a éstos, mientras no encuentren una naturaleza superior a la de las cosas en las que ahora se detienen, hay que dejarles que se queden ahí donde quieren quedarse, desconcertados sobre cómo les viene el buen vivir a aquellos de entre **53** éstos que son capaces de conseguirlo¹³⁴.

3 Expliquemos nosotros, desde el principio, en qué creemos que consiste la felicidad. Pues bien, si hiciéramos consistir la felicidad en una vida y entenderíamos «vida» unívocamente¹³⁵, con ello admitiríamos que todos los vivientes son susceptibles de felicidad, pero que viven bien en acto aquellos en los que estu- **5** viera presente una misma y única condición de la que todos los animales

¹³² 8 Para los estoicos, «las cosas primarias conformes con la naturaleza» son las que responden a las necesidades primarias de la naturaleza humana y son apetecidas por el hombre instintivamente (*Stoic. Vet. Fragm.* III, págs. 43-44).

¹³³ 9 En realidad, la cosa es manos complicada de lo que pretende Plotino: para los estoicos, fuera de la virtud, que es el único bien, todo lo demás, incluidos los «valores» o cosas «preferibles» según naturaleza, es materia de elección para el sabio, que debe elegir en cada caso lo más razonable. La primacía de la razón se debe a que sólo ella es capaz de hacer una recta elección (*Stoic. Vet. Fragm.* III, págs. 46-47).

¹³⁴ 10 Plotino alude, tal vez, a la clásica objeción que se solía suscitar contra la moral estoica: la pretendida antinomia entre naturalismo y racionalismo (i. e., entre las dos fórmulas estoicas, cf. *supra*, nn. 6-7). Cf. la discusión de J. MOREAU, *Stoi-cisme-Épicurisme-Tradition Hellénique*, París, 1979, págs. 21-60.

¹³⁵ 11 Para Plotino, como para Aristóteles, el término «vida» no es unívoco como lo son el género y la especie, sino que expresa una gama de grados escalonados. Cf. nn. 14-15 e *Introd. gen.*, secc. 17).

serían susceptibles por naturaleza, y no admitiríamos que el racional sí gozara de esa capacidad, pero no ya el irracional. Porque la vida sería eso común que había de ser susceptible de una misma condición en orden a ser feliz, supuesto que la felicidad consistiera en una cierta vida. Y por eso creo que quienes afirman que la felicidad se halla en la vida racional, no se dan cuenta de que, al no ponerla en la vida en general, presuponen de hecho que la felicidad ni siquiera es vida¹³⁶. Por otra parte, se verían forzados a admitir que la facultad racional es una cualidad, en la cual se originaría la felicidad¹³⁷. Ahora bien, **15** el supuesto del que parten es la vida racional, ya que en el conjunto de ambas cosas es donde, según ellos, se origina la felicidad.

La conclusión es que la felicidad se origina en una especie distinta de vida. Quiero decir no en una especie de vida lógicamente contradistinta de otra del mismo género, sino como decimos que una cosa es anterior y otra posterior¹³⁸. Por tanto, puesto que la vida se predica en muchos sentidos y se diferencia según que **20** sea de primer grado, o de segundo y así sucesivamente, y puesto que «vida» se predica equívocamente¹³⁹ —la de la planta en un sentido y la del irracional en otro, difiriendo en claridad y oscuridad—, es evidente que también «buena» se diferenciará análogamente. Y si una vida es imagen de otra vida, es evidente que una buena vida será a su vez imagen de otra buena vida. Ahora bien, si la buena vida compete a quien está rebosante de vida —esto es, a quien no le **25** falta un punto de vida—, la felicidad competirá sólo a quien esté rebosante de vida. Porque éste es a quien competirá lo más excelente, supuesto que, en los seres, lo más excelente es el vivir realmente, o sea, la vida perfecta. Además, de ese modo, el bien no será un bien postizo, y no será ajeno ni de origen ajeno el fundamento que le consiga a uno situarse en el bien. Porque **30** a la vida perfecta ¿qué puede añadirse para que sea óptima? Y si alguno responde «la naturaleza del Bien», es verdad que ésta es nuestra propia doctrina; empero no estamos buscando la causa del bien, sino el bien inmanente. Ahora bien, que la vida perfecta, que la vida real y verdadera está en aquella naturaleza intelectual, y que las demás vidas son imperfectas y apa- **35**

¹³⁶ ¹² Inferencia incorrecta de Plotino: de que uno conciba la felicidad como «vida racional» no se sigue que no la conciba como «vida», del mismo modo que de que uno conciba al hombre como «animal racional» no se sigue que no lo conciba como «animal».

¹³⁷ ¹³ Cf. cap. 4. Para Plotino, la vida feliz no es un accidente de la inteligencia, sino la plenitud de su vida, y la razón y la inteligencia no son meras potencias a modo de cualidades, sino la verdadera sustancia del hombre.

¹³⁸ ¹⁴ La distinción entre las especies de un mismo género es horizontal, mientras que la distinción entre grados de vida es vertical. La vida feliz no es una especie propiamente dicha («vida racional») contradistinta de otra especie del mismo género («vida irracional») y concebida como la suma de género unívoco («vida») más diferencia específica («racional»), sino el grado supremo de vida, no analizable en dos componentes lógicos.

¹³⁹ ¹⁵ El término «vida» es equívoco en el sentido de no unívoco (n. 11), no en el de puramente equívoco: no expresa perfecciones distintas, sino grados distintos de una misma perfección; cada grado de vida es un reflejo del anterior.

riencias de vida y que no son perfecta y puramente vidas ni son más vidas que no vidas, ya lo hemos dicho muchas veces¹⁴⁰. Pero ahora añadamos concisamente que, mientras todos los seres vivos provengan de un solo principio pero los demás **40** no vivan en el mismo grado que aquél, aquel principio será forzosamente la vida primera y la más perfecta¹⁴¹.

4 Si, pues, el hombre es *capaz* de poseer la vida perfecta, el hombre que posea esta vida será feliz. Si no, concluiremos que la felicidad se da en los dioses, si en ellos solos se da semejante vida. Ahora bien, puesto **5** que decimos que aun en los hombres la felicidad consiste en esto, debemos examinar cómo es esto posible. Mi explicación es como sigue: que el hombre posee una vida perfecta pues que posee no sólo la vida sensitiva, sino también el raciocinio y la inteligencia verdadera, es manifiesto aun por otras consideraciones. Pero ¿la posee como cosa distinta de él? No, ni siquiera **10** es hombre en absoluto si no posee esta vida en potencia o en acto; y del que la posea en acto, decimos que es feliz¹⁴².

—Pero esta forma perfecta de vida ¿diremos que se da en él como parte de él?

—Según. De los demás hombres, que poseen esta vida en potencia, diremos que la poseen como parte suya; pero del que es ya feliz, aquél que es esto aun **15** en acto y que ha pasado a identificarse con ello, diremos que es esta vida¹⁴³. Ahora ya, las demás cosas las lleva puestas¹⁴⁴. Diríase que ni siquiera forman parte de él, puesto que las lleva puestas contra su voluntad. Formarían parte de él si las llevara anejas por propia voluntad.

—¿Cuál es, pues, el bien propio de este hombre?

—Pues él mismo es para sí mismo el mismo bien que posee. El Bien transcendente es causa de su bien inmanente y es bien en otro sentido, estando presente **20** a él de otro

¹⁴⁰ 16 De forma explícita, en VI 7, 15, 1-10; de forma menos explícita, muchas veces.

¹⁴¹ 17 Esta «vida primera y perfecta», de la que las otras son derivaciones más y más degradadas, es la vida de la inteligencia (III 8, 8. 17-20).

¹⁴² 18 Todo hombre, por el hecho de serlo, está dotado de inteligencia y es, por lo mismo, feliz en potencia; pero sólo el sabio es feliz en acto porque sólo él posee inteligencia perfecta o sabia (cf. I 3, n. 28).

¹⁴³ 19 Según el principio de que el yo de cada cual se identifica con el nivel activo (*Introd. gen.*, secc. 72).

¹⁴⁴ 20 «Ahora ya», es decir, a partir de la identificación del yo con el nivel intelectual, los niveles subintelectivos pasan a ser accesorios, como prendas de quita y pon que uno lleva puestas.

modo. Una prueba de que esto es verdad es que quien se halla en ese estado no busca otra cosa. ¿Qué podría buscar? De las cosas inferiores, ninguna, y la mejor de todas ya la tiene consigo. La vida de quien posee semejante vida se basta, pues, a sí misma, y si uno es virtuoso, se basta a sí mismo para la felicidad y para la consecución del bien. Porque no hay **25** bien alguno que no posea. Mas lo que busca, lo busca como necesario, y no para sí, sino para algo de lo de sí: lo busca para el cuerpo que lleva anejo; y, aunque sea para un cuerpo vivo, busca para este cuerpo vivo las cosas propias del mismo, no las propias de un hombre de tal calidad. Conoce las propias del cuerpo y da a éste lo que le da sin mermar en nada su propia **30** vida. Así que ni aun en medio de las adversidades sufrirá merma en punto a felicidad, ya que, así y todo, una vida cual la suya es permanente. Y si se mueren sus familiares y amigos, él sabe lo que es la muerte. Lo saben también los que la padecen, si son virtuosos. Pero la muerte padecida por familiares y allegados, aunque sea penosa, no le apena a él, sino a lo que en **35** él hay de ininteligente, cuyas penas él no asumirá.

5 Pero ¿qué decir de los dolores, de las enfermedades y de cuanto impide del todo la actividad? ¿Y si ni siquiera está uno consciente? Cosa que bien puede suceder por efecto de drogas o de ciertas enfermedades. En todos estos casos, ¿cómo podrá poseer la buena vida y la felicidad? Dejemos de lado pobreza y des- **5** honras. Aunque alguien podría objetarnos a la vista de estos males y a la vista, asimismo, de las proverbiales, más que ninguna, desdichas de Príamo¹⁴⁵. Porque, aun cuando uno sobrelleve estas cosas y las sobrelleve airoosamente, al fin y al cabo no eran cosas queridas por su voluntad. Ahora bien, la vida feliz debe ser cosa querida por la voluntad. Negarán, en efecto, **10** que en este caso «hombre bueno» sea igual a «alma buena», sin que se cuente como sumando de su sustancia la naturaleza del cuerpo. Dirán que están dispuestos a aceptar esto mientras el hombre se responsabilice de los padecimientos del cuerpo y haga suyas asimismo las opciones y evitaciones motivadas por el cuerpo. Pero puesto que el placer entra en la cuenta **15** de la vida feliz, ¿cómo puede ser feliz, afligido como está por desdichas y dolores, el hombre a quien sobrevengan estas cosas, aunque sea virtuoso? No. Un estado así podrá ser feliz y autosuficiente para los dioses; pero los hombres, que han asumido un elemento inferior adicional, es menester que busquen la felicidad propia del conjunto resultante, y no la de **20** una parte, ya que, como resultado del mal estado de una de las dos partes, forzosamente se entorpecerá el funcionamiento interno de la otra, de la superior, a causa del mal funcionamiento de la inferior. O si no, habrá que extirpar el cuerpo o la sensación del cuerpo para, de ese modo, buscar la autosuficiencia como medio para poder ser feliz.

6 La respuesta es que, si nuestra doctrina admitiera que el ser feliz consiste en no tener dolores, ni enfermedades ni desdichas y en no caer en grandes desventuras, nadie podría ser feliz en presencia de las cosas **5** contrarias. Pero si la felicidad estriba

¹⁴⁵ ²¹ Las desdichas de Príamo, el legendario rey de Troya, pasaron a ser proverbiales por influjo de los poemas épicos del ciclo troyano (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1100 a 5-10).

en la posesión del bien verdadero, ¿por qué, prescindiendo de éste y de mirar a éste como criterio de vida feliz, hemos de andar en busca de los demás bienes, que no entran en la cuenta de la felicidad? Porque si la felicidad consistiera en un conglomerado de bienes y de cosas necesarias —y aun de innecesarias, pero reputadas aun éstas por bienes—, habría que buscar la presencia aun **10** de estas cosas. Pero si el fin debe ser uno solo y no muchos —so pena de buscar no un fin, sino unos fines—, es menester no tener en cuenta más que aquél que, además de ser el último, es el más precioso y el que el alma trata de estrechar en su regazo. Pero el objeto de esta búsqueda, como el de la voluntad, no es el de no verse envuelto en estas cosas. No es la vo- **15** luntad misma de suyo, sino sólo el raciocinio, quien, en presencia de estas cosas, o las rehuye desapropiándose las o las busca apropiándose las¹⁴⁶. Pero el deseo mismo va tras algo que lo trasciende, conseguido lo cual, queda saciado y se aquieta. Y esta vida sí que es el objeto real de la voluntad, mientras que la presencia de alguna de las cosas necesarias no puede ser objeto de la voluntad si se toma el término «voluntad» **20** en sentido propio y no se emplea abusivamente so pretexto de que reclamamos la presencia aun de estas cosas. Prueba de ello es que, en general, evitamos los males, y, sin embargo, tal evitación no es, por cierto, objeto de la voluntad. Objeto de la voluntad es más bien el que ni siquiera tengamos necesidad de tal evitación. Nueva prueba de ello son los mismos bienes, como la salud y la ausencia de dolor, cuando están **25** presentes. Porque ¿qué tienen éstas de atractivo? Es un hecho al menos que se desdeñan la salud y la ausencia de dolor cuando están presentes¹⁴⁷. Ahora bien, las cosas que, cuando están presentes, no tienen atractivo alguno ni añaden nada para ser feliz y que, cuando están ausentes, se las busca por razón de la presencia de las cosas penosas, sería razonable llamarlas cosas **30** necesarias, pero no bienes. Luego tampoco deben ser incluidas en la cuenta del fin, sino que, aun estando ellas ausentes y sus contrarias presentes, el fin debe preservarse incólume.

7 —Entonces, ¿por qué el hombre que vive feliz desea la presencia de estas cosas y rechaza las contrarias? —Responderemos que no es porque contribuyan a la felicidad en parte alguna, sino más bien a la existencia, mientras las contrarias o contribuyen a la no **5** existencia o son, con su presencia, un estorbo para el fin, no porque le priven de él, sino porque quien tiene lo mejor, quiere tener eso solo, y no junto con ello, otra cosa que, cuando está presente, no le priva de lo mejor, es verdad, pero coexiste, no obstante, con lo mejor. Pero, en general, no es verdad que el hombre feliz, en presencia de lo que no quiere, pierda ya un punto de su felicidad. Si no, cada día sufriría mudanza **10** y caería derrocado de su felicidad, por ejemplo, al perder un esclavo o una cualquiera de sus posesiones. Y hay mil percances posibles que, aun no

¹⁴⁶ ²² Alusión al silogismo práctico (I 3, n. 36), que, a la luz de principios universales, se ocupa de lo particular y contingente, mientras la voluntad misma permanece fija en el bien universal e inmutable.

¹⁴⁷ ²³ La idea aparece ya en HERÁCLITO (fr. 111).

resultando conforme a sus previsiones, no por eso remueven un ápice del fin que le está presente.

—Pero nos referimos —dicen— a los grandes desastres, no a un percance cualquiera.

15 —Pero ¿cuál de las cosas humanas es tan grande que no haya de ser desdeñada por quien se ha remontado por encima de todas ellas y no depende ya de ninguna de las de acá abajo? ¿Por qué no considera importantes los favores de la fortuna, por grandes que sean —como reinos, imperios sobre ciuddaes y pue-**20** blos, colonizaciones y fundaciones de ciudades, ni aunque las haya fundado él mismo— y ha de tener, en cambio, por cosa importante los derrocamientos de imperios y el arrasamiento de su propia ciudad? Y si los reputara por grandes males o por males en absoluto, haría el ridículo con semejante creencia y dejaría de ser hombre serio si reputara por cosa importante las vigas, las piedras y ¡por Zeus! las muertes de los mortales¹⁴⁸, cuando la creencia que decimos que debe **25** abrigar sobre la muerte es que es preferible a la vida con el cuerpo. Y si él mismo muriera sacrificado, ¿pensaría que la muerte era un mal para él por haber muerto cabe el altar? Y si no fuera enterrado, al fin y al cabo su cuerpo se pudrirá lo mismo, yazga sobre tierra o bajo tierra. Y si es por no haber sido sepultado suntuosamente, sino anónimamente, sin ser conside- **30** rado digno de un soberbio mausoleo, ¡qué pequenez de espíritu! Pero si lo llevaran prisionero, «bien a la mano tienes un camino» de salida¹⁴⁹, si no hay posibilidad de ser feliz.

—Pero ¿si son sus familiares los prisioneros, aquello de «arrastradas las nueras y las hijas»?¹⁵⁰.

—¿Y qué?, responderemos. Supongamos que muriera sin haber presenciado ningún suceso de este tipo. ¿Pensaría, al partir, que no era posible que sucedieran **35** tales cosas? Sería absurdo pensar así. ¿No pensaría más bien en la posibilidad de que sus familiares cayeran en semejantes desgracias? ¿Y dejaría de ser feliz por pensar en tal eventualidad? No. Sería feliz aun pensando así. Pues también lo será aunque su- **40** ceda así. Reflexionaría, efectivamente, que este universo es de tal naturaleza que no hay más remedio que sobrellevar tales males y atenerse a ellos. Y a muchos incluso les irá mejor si caen prisioneros. Pero es que además en su mano está el partir, si se sienten apesadumbrados. O si no, si se quedan, o se quedan con **45** razón y no hay nada que temer, o, si se quedan sin razón, no debiendo quedarse, ellos son

¹⁴⁸ ²⁴ Palabras recordadas por San Agustín cuando los bárbaros irrumpieron en África y comenzaron a destruir y saquear ciudades (Posidio, *Vida de San Agustín* 28).

¹⁴⁹ ²⁵ Cita de la *Ilíada* (IX 43), que Plotino aplica al suicidio. Sobre el suicidio, al que se vuelve a aludir otras tres veces en este tratado (7, 43-45; 8, 8-9 y 16, 19-20), cf. I 9, sobre todo la n. 6 de la introd.

¹⁵⁰ ²⁶ Nueva cita de la *Ilíada* (XXII 65), con referencia a Príamo.

responsables ante sí mismos. Porque cierto es que el hombre feliz no caerá en mal alguno por la necedad de los demás, aunque sean sus familiares, ni estará pendiente de la buena o mala ventura de los demás.

8 Por lo que toca a los dolores del hombre feliz, cuando sean violentos, mientras pueda sobrellevarlos, los sobrellevará; pero si son excesivos, se lo llevarán¹⁵¹. Y no será digno de lástima en medio del dolor, sino que su propio fulgor, el fulgor interior, será¹⁵² como **5** la luz dentro de una linterna mientras fuera sopla fuerte el viento huracanado en plena tempestad.

—¿Y si deja de estar consciente o el dolor se prolonga agudizándose hasta hacerse violento sin ser, no obstante, mortal?

—Si se prolonga, deliberará lo que tiene que hacer, porque, en medio de estos dolores, no se pierde el al-bedrío. Pero es de saber que tales experiencias en ningún caso las ve el hombre de bien con los mismos ojos que los demás y que en ningún caso le llegan hasta dentro, ni las demás ni las penosas.

—¿Y cuando el dolor concierne a otros? La compasión parece ser una flaqueza del alma humana. Prueba de ello son los casos en que el no enterarnos lo tenemos por ganancia; y si sucede que somos nosotros los que morimos, creemos salir ganando y no nos fijamos ya en lo de aquéllos, sino en lo nuestro: en no apenarnos.

—Pero la compasión es ya una flaqueza nuestra que hay que extirpar en vez de dejarla estar y andar con miedo de que sobrevenga. Y si alguno dijera que es connatural al hombre el condolerse de las desgracias **20** de los familiares, sepa que no todos son así y que es propio de la virtud elevar la naturaleza ordinaria a un nivel más digno y más noble que el del común de los hombres. Ahora bien, es más noble el no doblegarse a los que la naturaleza ordinaria considera males terribles. No hay que comportarse al modo de un profano, sino como un gran atleta, parando los golpes de **25** la fortuna a sabiendas de que son desagradables para ciertas naturalezas, pero llevaderos para la suya propia, no como males terribles, sino como cocos que asustan a los niños.

—¿Es que desea estos males?

—No, pero aunque se le presenten males que no deseaba, aun contra éstos está pertrechado de virtud, que hace al alma difícilmente quebrantable y difícilmente afectable.

¹⁵¹ 27 Pensamiento favorito de Epicuro (UsENER, frs. 447448; *Máximas capitales*, 4); cf. MARCO AURELIO, VII 33 y 64.

¹⁵² 28 Traduzco el texto de los códices, que Henry-Schwyzler cuestionan y yo mismo traté de enmendar (*Emérita* 43 [1975], 195). Ahora me limito a sobreentender «será» (i. e., en el contexto «brillará»), elipsis muy tolerable en griego. La idea es de ARISTÓTELES (*Ét. Nic.* 1100 b 30-31).

9 —¿Pero cuando deja de estar consciente con la mente anegada bien por enfermedad, bien por arte de magia?

—Pues aun entonces, si mantienen que sigue siendo bueno aun en ese estado de aletargamiento en una especie de sopor, ¿qué dificultad hay en admitir que sea feliz? Porque tampoco durante el sueño le privan de **5** la felicidad ni le cuentan ese tiempo para concluir que no toda la vida es feliz¹⁵³. Pero si niegan que siga siendo bueno, entonces ya no están hablando del hombre bueno. Nosotros, en cambio, partiendo del supuesto de que sea bueno, nos preguntamos si es feliz mientras sea bueno.

10 —Bien —dicen—, supongamos que sea bueno. Si no se percata, y no obra por virtud, ¿cómo puede ser feliz?

—Pero si no se percata de que está sano, no por eso está menos sano; y si no se percata de que es hermoso, no por eso es menos hermoso. Mas si no se percata de que es sabio, ¿ha de ser por eso menos sa**15** bio? A no ser que alguien objete que, en el caso de la sabiduría, el percatare y ser consciente debe estar presente, ya que en la sabiduría en acto es también donde está presente la felicidad.

Pues bien, si el pensamiento y la sabidura fueran algo adventicio, tendría sentido esta objeción. Pero si la realidad de la sabiduría se cifra en una sustancia, **20** mejor dicho, en la sustancia; si esta sustancia no perece en quien está dormido y, en general, en quien se dice que está inconsciente; si la actividad misma de la sustancia está en él y una actividad así es insomne, quiere decir que el hombre bueno, en cuanto bueno, estará activo aun entonces. Por otra parte, esta actividad no pasará inadvertida para todo él, sino para **25** una parte de él, algo así como, cuando la actividad vegetativa está activa, la percepción consciente de tal actividad no le llega por la sensibilidad al hombre restante. Y así, si nuestro yo se identificara con nuestra facultad vegetativa, nuestro yo estaría activo; pero de hecho, nuestro yo no es esa facultad; nuestro yo es la actividad del intelecto, de suerte que, si él está acti-**30** vo, nuestro yo estará activo¹⁵⁴.

10 Pero acaso pasa inadvertido para nosotros porque no se ocupa de ninguno de los sensibles. Nos parece, en efecto, que actúa a través de la sensibilidad como medianera al nivel de los sensibles y con los sensibles por objeto. Pero ¿por qué la inteligencia no ha de actuar por sí misma? ¿Por qué no también el alma intelectual, la que es anterior a la sensación y, en general, a la percepción consciente? El acto anterior a la per- **5** cepción consciente debe existir, puesto que «pensar y ser son la

¹⁵³ 29 Contra el dicho citado por ARISTÓTELES (*Ét. Nic.* 1102 b 5-8; cf. 1176 a 33-35) de que durante la mitad de la vida (*i. e.*, en las horas de sueño) en nada difiere el dichoso del desdichado.

¹⁵⁴ 30 Cf. *supra*, n. 19.

misma cosa»¹⁵⁵. Y parece que la percepción consciente se da y se origina cuando el pensamiento reflexiona, o sea, cuando el principio que actúa según la vida propia del alma es rebotado, por así decirlo, cual en la superficie lisa, bruñida y en calma de un **10** espejo. Del mismo modo, pues, que la imagen se produce en las superficies de este tipo cuando está presente un espejo, pero, cuando no está presente o no está en ese estado, aun entonces está presente en acto el objeto cuya imagen sería posible, así también, cuando está en calma en el alma lo que en nosotros es como un espejo en que se reflejan las especies de la razón y de la inteligencia, esas especies aparecen **re-15** flejadas, y se conoce de modo cuasi sensible, junto con la cognición anterior, que *la* inteligencia y la razón están actuando. Pero si, por la perturbación de la armonía del cuerpo se rompe ese espejo, la razón y la inteligencia piensan sin imagen, y entonces el pensamiento tiene lugar sin representación imaginativa.

De donde cabe colegir lo siguiente: que el pensa- **20** miento suele ir acompañado de una representación imaginativa, sin que el pensamiento sea una representación imaginativa. Es posible comprobar, por otra parte, que, aun estando despiertos, muchos de nuestros actos nobles tanto especulativos como prácticos, cuando pensamos y cuando obramos, no comportan el que **25** seamos conscientes de ellos: el que está leyendo no es necesariamente consciente de que está leyendo, sobre todo cuando lee con intensidad; ni el que obra valerosamente, de que obra valerosamente ni de que actúa, en cuanto actúa, en virtud del valor, y así en mil casos más; tanto es así que la reflexión consciente tiene peligro de desvirtuar los actos de los que se es concien-**30** te, mientras que, cuando los actos están solos, entonces son puros y son más activos y vitales; es más, cuando los hombres buenos se hallan en tal estado, su vida es más intensa, porque no está derramada en la sensibilidad, sino ensimismada y concentrada en un mismo punto.

11 A los que nos digan que ese tal ni siquiera vive, les responderemos que sí, que vive, pero que ellos no se dan cuenta de que ese tal es feliz, como ni de que vive. Y si no se persuaden, les pediremos que partan **5** del supuesto de un hombre vivo y bueno antes de preguntarse si es feliz, en vez de aminorar primero su vida y luego preguntarse si vive una buena vida, en vez de anular primero al hombre y luego preguntarse por la felicidad del hombre, en vez de admitir primero que el virtuoso vive cara a lo interior y luego observarlo en sus actos externos; en una palabra, en vez de buscar **10** en las cosas externas el objeto de su voluntad. Porque la existencia misma de la felicidad sería imposible, si se supone que las cosas externas son objeto de la voluntad y el objeto de la voluntad del virtuoso. Es verdad que él deseará que a todos los hombres les vaya bien y que ningún mal sobrevenga a nadie; pero si sus deseos no se cumplen, así y todo será feliz. Y si **15** se nos dice que tales deseos, si los tuviese, harían de él un iluso, ya que no puede menos de haber males, eso será darnos la razón claramente cuando orientamos la voluntad del virtuoso cara a lo interior.

¹⁵⁵ ³¹ PARMÉNIDES, fr. 3. Traduzco el fragmento tal como lo entiende Plotino (ser = pensar), no tal como lo entendía Parménides (ser = objeto del pensar).

12 Pero cuando se nos pregunte qué haya de placentero en este género de vida, que no vayan a exigirnos que estén presentes los placeres del libertino ni los del cuerpo —pues estos placeres no pueden estar presentes y ahuyentarían la felicidad— ni las sobreexcitaciones de gozo —¿para qué?—, sino los placeres que acompañan a bienes presentes y que no consisten en movimientos ni procesos, porque los bienes están ya presentes, y él mismo está presente a sí mismo. El placer y la jovialidad en este caso son estables. Y así, el hombre de bien siempre se mantiene jovial, y es el suyo un estado de serenidad y un talante envidiable no perturbado por ninguno de los supuestos males, si **10** es realmente hombre de bien. Mas si alguno anda en busca de otra especie de placer en la vida del hombre de bien, es que no anda en busca de la vida del hombre de bien.

13 Tampoco sus actividades se verán entorpecidas por los vaivenes de la fortuna. Variarán, sí, con las vicisitudes de la fortuna; todas, empero, serán nobles, quizá tanto más nobles cuanto más críticas las circunstancias. Bien puede ser que, de entre las actividades consiguientes a las especulativas, sí se vean entorpecidas las concernientes a cosas particulares, como son las que realice tras deliberación y examen¹⁵⁶. Pero siempre tendrá a la mano y consigo la «enseñanza suprema»¹⁵⁷, y más si está, y aunque esté, en el llamado «toro de Fálaris»¹⁵⁸, que dicen que es «placentero», hablando gratuitamente, por más que lo repitan una y mil veces¹⁵⁹. Porque, en la teoría de ellos, el que exclama «placentero» es el sujeto mismo que está inmerso en el **10** sufrimiento, mientras que, en la nuestra, el que sufre es distinto del otro, el cual, aun conviviendo con aquél mientras se vea forzado a convivir con él, no por eso se verá privado de la contemplación del Bien universal.

14 Pero que el hombre, y sobre todo el virtuoso, no es el compuesto, también lo atestigua el alma con su separación del cuerpo y su menosprecio de los supuestos bienes del cuerpo. Mas pretender que la felicidad

5 incluya al animal, es bien ridículo: la felicidad consiste en una buena vida, y ésta se origina en el alma, como actividad que es del alma, y no de toda ella, pues no lo es por cierto de la vegetativa como para que alcance al cuerpo. No, esta felicidad no

¹⁵⁶ 32 Se trata de las acciones morales, caracterizadas como (a) consiguientes a las actividades especulativas (cf. III 8, 5, 22-23), (b) concernientes a cosas particulares y (c) puestas tras deliberación y examen (cf. *supra*, n. 22).

¹⁵⁷ 33 Cita de RATÓN (*República* 502 a 2). La «enseñanza suprema» es la Idea del Bien.

¹⁵⁸ 34 El (oro de bronce en que Fálaris, tirano de Agrigento (570-554 a. C.), encerraba y achicharraba a sus víctimas.

¹⁵⁹ 35 Alude al tópico repetido por los estoicos y, sobre todo, por los epicúreos de que el sabio será feliz y estará a gusto aun en el toro de Fálaris (*Stoic. Vet. Fragm.* III, núm. 586; USENER, *Epicurea*, fr. 601).

podía consistir en la esbeltez y el buen estado del cuerpo, ni **10** tampoco en tener buenas sensaciones. Es que las sensaciones excesivas, con su pesadumbre, amenazan con arrastrar al hombre hacia ellas. Pero, como hay una especie de contrapeso que lo eleva en dirección contraria hacia las realidades más eximias, cabe amenguar y menoscabar las cosas corporales, a fin de que aparezca que ese hombre es distinto de su exterior. Demos en **15** hora buena que el hombre de acá sea hermoso, que sea esbelto, que sea rico y que mande en todos los hombres, como quien es de la región de acá; y, sin embargo, no hay que envidiarle por tales cosas, que lo tienen engañado. En el sabio, puede ser que estas cosas no se den ni por asomo; pero, si se dan, él mismo las aminorará, si se interesa por sí mismo. Sí, aminorará y deslucirá con su despreocupación las ventajas del **20** cuerpo, y depondrá el mando. Pero, bien que cuidando de la salud del cuerpo, no querrá quedarse enteramente sin probar las enfermedades; ni tampoco sin probar los dolores, sino que, aunque no le vengan, querrá conocerlos de joven; pero ya en la vejez, preferirá que ni los dolores ni los placeres le molesten, ni ninguna **25** de las cosas de acá, ni agradable ni desagradable, para no tener que fijarse en el cuerpo. Mas, en medio de los dolores, sabrá contraponerles la fuerza que le ha sido proporcionada para arrostrarlos, sin que ni el placer, la salud y la falta de dolor añadan nada a su felicidad ni los contrarios de éstos la destruyan o menoscaben **30** Porque si uno de dos contrarios no añade nada a una misma cosa, ¿cómo podrá el otro contrario destruirla?

15 —Pero supongamos que hubiera dos sabios y que uno de los dos estuviera dotado de cuantas cosas se dicen conformes con la naturaleza y el otro de las contrarias. ¿Diríamos que los dos gozan del mismo grado de felicidad?

—Sí, si son sabios por igual. Y si uno de los dos es hermoso de cuerpo y es todas las demás cosas que no contribuyen a la sabiduría ni, en general, a la vir- **5** tud, a la visión de lo perfecto y a ser perfecto, ¿de qué le sirven estas cosas? Ni él mismo, que las tiene, presumirá de ser más feliz que el que no las tiene. El aventajamiento en estas cosas no contribuirá ni para el oficio de flautista. Lo que sucede es que medimos la felicidad con nuestra propia fragilidad, teniendo por **10** estremecedoras y terribles cosas que el hombre feliz no tendría por tales. Si no, no será todavía ni sabio ni feliz, si primero no trueca todas esas fantasmagorías y se transforma completamente en otro, por así decirlo, confiando en sí mismo, en que jamás ha de **15** sufrir mal alguno. Así vivirá sin temor en todo. Si no, si se amilana en algo, no será perfecto en virtud; se quedará en una medianía. Y, aunque a veces, enfrascado en otras cosas, le acometa un temor indeliberado y anterior al dictamen de la razón, el sabio que hay en él acudirá a ahuyentar ese temor, y a esa especie de **20** niño que hay en él conturbado por la aflicción lo aquietará con razones o con amenazas, pero con amenazas desapasionadas, como quien asusta a un niño con la severidad de una mirada¹⁶⁰. Y, sin embargo, a fuer de sabio, no dejará de ser amable y benigno (no lo

^{160 36} En este pasaje se distingue claramente el temor vano o innoble del respetuoso o noble, confirmando la interpretación que hemos dado de I 2, 5, 15-16 (n. 15).

será consigo mismo y en sus cosas), y así, permitiendo a **25** sus amigos cuanto se permita a sí mismo, será, a la vez que inteligente, el mejor de los amigos.

16 Pero si alguien se niega a situar al hombre de bien en esta cima de la inteligencia y lo apea a la región de los azares, andará con miedo de que se vea envuelto en ellos y no se atenderá al ideal de hombre de bien que nosotros exigimos, sino que, concibiéndolo como **5** un buen hombre con mezcla de bien y de mal, adjudicará a ese tal una vida entreverada de bien y de mal. Un hombre así no es fácil que exista; pero, si existiera, no merecería el título de hombre feliz, no teniendo altura ni en grado de sabiduría ni en pureza de bondad. No cabe, pues, vivir felizmente en el compuesto. **10** Porque con toda razón estima Platón que, quien aspire a ser sabio y feliz, ha de tomar el bien de allá arriba, ha de poner su mirada en él, ha de asemejarse a él y ha de vivir en conformidad con él¹⁶¹.

Y esto debe bastarle para conseguir su fin; las de-**15** más cosas son como si cambiara de región sin que perciba por ello nada que añada a su felicidad, sino como quien, en medio de otras cosas que hay también difundidas a su alrededor, tantea si, por ejemplo, ha de establecerse aquí o allá, concediendo al hombre inferior cuanto éste necesita y él pueda, pero manteniéndose él mismo distinto del de acá. Nada le impide abandonar a éste, y lo abandonará a la hora señalada por la naturaleza; pero es dueño de deliberar por sí **20** mismo sobre ello ¹⁶².

En conclusión, algunas de sus obras tenderán a la felicidad; otras, en cambio, no estarán motivadas por el fin ni serán, en absoluto, de él mismo, sino de quien forma pareja con él. Por él velará y con él se avendrá, mientras pueda, como el músico con su lira mientras pueda servirse de ella. Pero si no, la cambiará por otra o prescindirá de los servicios de la lira y se **25** abstendrá de tañer la lira, ocupándose de otra cosa sin la lira, que yacerá olvidada cerca de él, mientras él canta sin instrumentos ¹⁶³. Mas no por eso le dieron en balde, ya desde el principio, ese instrumento, pues ya se ha servido de él muchas veces.

¹⁶¹ 37 *Banquete* 212 a; *República* 427 d; *Teeteto* 176 b.

¹⁶² 38 Cf. *supra*, n. 25.

¹⁶³ 39 Aunque en un contexto distinto, acude al recuerdo espontáneamente el arpa olvidada de Bécquer.

I 5 (36) SOBRE SI LA FELICIDAD SE ACRECIENTA CON EL TIEMPO

INTRODUCCIÓN

Este tratado, aunque cronológicamente anterior a I 4, temáticamente es complementario del mismo. La vida feliz se sustrae no sólo a las vicisitudes del mundo exterior, a la mutabilidad del compuesto y a la percepción consciente (tesis de I 4), sino también a la duración temporal. La razón de fondo es que la felicidad, como vida perfecta que es, corresponde primariamente a la Vida primaria, que es la de la segunda Hipótesis. Ahora bien, la vida de la segunda Hipóstasis es la eternidad (*Introd. gen.*, secc. 30). En definitiva, pues, vida perfecta, vida feliz y vida eterna son la misma cosa. El hombre participa de ellas por la inteligencia: la intelección es intemporal (IV 4, 1, 11-14); trasciende la duración temporal, como trasciende la percepción consciente, la memoria y el raciocinio, y entra en la esfera de la eternidad.

SINOPSIS

I. PLANTEAMIENTO (cap. 1).

1. La felicidad, ¿se acrecienta con el tiempo?
2. Dos razones en contra: 1) el recuerdo de un pasado feliz no influye; 2) la felicidad depende de una disposición presente.

II. OBJECIONES Y RESPUESTAS (caps. 2-10).

1. La felicidad no aumenta porque se cumplan los deseos: (a) si no, la felicidad no se mediría por la virtud; (b) la felicidad de los dioses nunca sería perfecta; (c) el deseo de lo venidero es deseo de que esté ya presente lo que ya está presente (cap. 2).
2. El que es feliz por más tiempo, no por eso es más feliz (caps. 3-5): (a) ni porque disfrute del mismo espectáculo por más tiempo (cap. 3); (b) ni porque el placer sea más duradero (cap. 4); (c) ni porque sea feliz toda la vida (cap. 5).
3. Las desdichas aumentan con el tiempo porque empeora el estado del cuerpo; pero de ahí no se sigue que la felicidad aumente con el tiempo, como no sea indirectamente por crecimiento en virtud

(cap. 6).

4. La felicidad no se conmensura con el tiempo, sino con la eternidad, porque es la vida propia del Ser eterno (cap. 7).

5. El recuerdo no aumenta la felicidad, ni el recuerdo de una sabiduría anterior, ni el de un placer pasado (cap. 8), ni el de cosas excelentes del pasado (cap. 9).

6. La felicidad no está en la acción, sino en la buena disposición y actividad internas del alma sabia (cap. 10).

1 La felicidad ¿se acrecienta con el tiempo pese a **1** que la felicidad es concebida siempre en dependencia del presente? Además el recuerdo de haber sido feliz nada puede influir¹⁶⁴, y el ser feliz no consiste en decirlo, sino en estar en una cierta disposición. Ahora bien, la disposición, como también la actividad de la vida, **5** estriba en que esté presente.

2 Pero si, porque siempre estamos deseosos de vivir **2** y estar activos, el conseguir tal deseo significara ser más feliz, en primer lugar, según eso, la felicidad de mañana sería mayor que la de hoy, y la siguiente siempre mayor que la antecedente, con lo que la felicidad no se medirá ya por la virtud. En segundo lugar, los **5** dioses mismos serán ahora más felices que antes, con lo que su dicha no será todavía perfecta y nunca jamás será perfecta. Además, cuando el deseo consigue su objetivo, obtiene lo presente y siempre lo presente, y busca el que, mientras exista, posea la felicidad. Ahora bien, el deseo de vivir, puesto que busca el existir, será deseo de lo presente, si el existir está en lo pre-**10** senté. Y caso que desee lo venidero y lo sucesivo, desea lo que tiene y lo que existe, no lo pasado ni lo venidero: desea que exista lo que ya existe, buscando no que exista perpetuamente, sino que exista ya lo que ya está presente¹⁶⁵.

3 —Entonces, ¿a qué viene lo de que «fue feliz por más tiempo y presencié con sus ojos el mismo espectáculo por más tiempo»?

—A nada. Porque si con la mayor duración hubiera logrado una visión más exacta, el tiempo le habría proporcionado algún aumento; pero si ha visto del mismo modo durante todo el tiempo, tiene lo mismo que el s que contempló una vez.

4 —Pero el otro disfrutó por más tiempo.

—Pero no sería correcto añadir esto a la cuenta de la felicidad. Mas si alguien entiende por placer «la actividad desembarazada»¹⁶⁶, dice lo mismo que lo que buscamos. Pero es que además un placer más dura-**5** dero no tiene en cada momento más que lo presente: lo pasado del placer ha desaparecido.

¹⁶⁴ ¹ Cf. caps. 8-9. En Epicuro el recuerdo juega un papel importante como fuente de placer (USENER, frs. 138, 436 y 437). Plotino, en cambio, lo rechaza como ingrediente de la felicidad: el recuerdo, como el racionio, están ligados a la temporalidad (IV 3, 25; IV 4, 12).

¹⁶⁵ ² Cf. PLATÓN, *Banquete* 200 c-e.

¹⁶⁶ ³ Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1153 a 12-15. Pero en un pasaje posterior (1174 b 23-33) el Estagirita distingue el placer de la actividad: el placer es el coronamiento de la actividad.

5 —¿Cómo? Si uno fue feliz de principio a fin, otro en una etapa posterior y otro fue feliz anteriormente pero luego cambió, ¿tienen igual felicidad?

—Es que, en este caso, no todos los parangonados **5** son felices, sino que se compara a los no felices, cuando no eran felices, con el que es feliz. Si, pues, éste tiene alguna ventaja, tiene exactamente la ventaja que tiene el que es feliz comparado con los no felices, con lo que resulta que les aventaja por lo presente.

6 —Entonces, ¿qué decir del desdichado? ¿No es más desdichado con la prolongación? Y todas las otras cosas desagradables ¿no hacen mayor la desgracia con la prolongación del tiempo, por ejemplo los dolores duraderos, las penas y todas las cosas de este tipo?

Ahora bien, si estas cosas acrecientan el mal de este **5** modo, con el tiempo, ¿por qué las contrarias no acrecientan la felicidad del mismo modo?

—Es que, en el caso de las penas y dolores, sí cabe decir que el tiempo produce un incremento, por ejemplo, el que la enfermedad sea crónica, porque se produce un estado y el cuerpo empeora con el tiempo. Porque si el cuerpo se mantuviera igual y el daño no **10** aumentara, aun en este caso lo penoso sería siempre lo presente, a no ser que se le sume lo pasado habida cuenta de la persistencia de lo pretérito. Añádase a esto que, en el estado de desdicha, el mal se dilata con la prolongación del tiempo debido a que también se acrecienta el mal estado con su persistencia. El acre- **15** centamiento de la desdicha se produce, pues, justamente por adición de una nueva cantidad, no por la prolongación de lo igual, mientras que lo que, siendo igual, es más prolongado no existe simultáneamente, y no hay que llamarlo más prolongado en absoluto sumando lo que ya no existe con lo que existe. Pero el estado de felicidad tiene su término y su límite y es siempre el mismo. Y si es verdad que aun en éste se produce un aumento paralelo al aumento del tiempo¹⁶⁷, **20** de suerte que uno sea más feliz porque progresa al crecer en virtud, lo que se alaba en él no son los muchos años de felicidad contados, sino el crecimiento experimentado en el momento en que es mayor.

7—Pero si no hay que tener en cuenta más que lo presente sin sumarlo con lo pasado, ¿por qué no hacemos lo mismo en el caso del tiempo, sino que, sumando el pasado con el presente, decimos que es mayor? ¿Por qué, pues, no hemos de decir que la felicidad es tan **5** grande como el tiempo transcurrido? Y así, podemos dividir la felicidad de acuerdo con las divisiones del tiempo. Además, si medimos la felicidad por el presente, la haremos indivisible.

—No, el tiempo no es absurdo contarle, aunque ya no exista, puesto que podemos

¹⁶⁷ 4 Traduzco según la nueva puntuación adoptada por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. maior*, pág. 354).

contar el número de las **10** cosas existidas pero ya no existentes, por ejemplo el de los muertos. En cambio, es absurdo decir que la felicidad que ya no existe esté presente y sea mayor que la presente. La felicidad exige estar junta¹⁶⁸, mientras que un tiempo de mayor duración que el presente exige dejar de existir. Y, en general, la prolongación del **15** tiempo comporta dispersión de una unidad que existe en el presente. Y por eso se dice con razón que el tiempo es una «imagen de la eternidad»¹⁶⁹, porque trata de desvanecer en su propia dispersión lo permanente de aquélla. De ahí que, si esa imagen le quita a la eternidad lo que en ésta hubiera habido de permanente y se lo apropia, lo destruye¹⁷⁰: queda a salvo por un momento y en cierto modo gracias a la eternidad; pero **20** parece si pasa a estar del todo en la imagen¹⁷¹. Y así, puesto que la felicidad está en la vida buena, es evidente que hay que ponerla en la vida misma del Ser, porque ésta es la más eximia¹⁷². Luego no debe ser numerada con el tiempo, sino con la eternidad. Ahora bien, la eternidad no debe ser ni mayor, ni menor ni de extensión alguna, sino lo determinado, lo inextenso y lo intemporal. Y, por tanto, no hay que hacer coincidir el Ser con el no-ser, ni el tiempo ni lo perpetuamente temporal con la eternidad, ni hay que extender lo inextenso, sino tomarlo todo entero, si lo tomas alguna vez, tomando no lo indiviso del tiempo ¹⁷³, sino la **30** vida de la eternidad, la que no consta de una serie de tiempos, sino que existe toda junta desde todo tiempo ¹⁷⁴.

8 Y si alguno dijera que el recuerdo de las cosas pasadas, perviviendo en el presente, incrementa la dicha de quien haya vivido en la felicidad durante más tiempo, ¿qué querría decir con lo del recuerdo? Porque o es el recuerdo de la sabiduría habida anteriormente, de **5** modo que lo que querría decir es que es más sabio y no se atendería a la hipótesis, o se referiría al recuerdo del placer, como si el hombre feliz necesitara de una buena sobredosis de gozo y no le bastara con el presente. Sin

¹⁶⁸ 5 Es decir, no disgregada en partes sucesivas, como lo está el tiempo. No hace falta enmendar el texto (contra HENRY-SCHWYZER, t- III, pág. 354).

¹⁶⁹ 6 PLATÓN, *Timeo* 37 d 5.

¹⁷⁰ 7 Si la felicidad pasara del dominio de la eternidad al del tiempo, dejaría de ser permanente y, en consecuencia, dejaría de ser la verdadera felicidad.

¹⁷¹ 8 Si la felicidad pasara a estar del todo en la imagen (i. e., en el tiempo, imagen de la eternidad), sería, lo mismo que el tiempo, un continuo fluente y sucesivo.

¹⁷² 9 La felicidad, como vida perfecta (cf. I 4), corresponde a título primario al Ser eterno de la segunda Hipóstasis.

¹⁷³ 10 Lo indiviso del tiempo es el «instante»; pero la indivisión del instante, como la del punto, es muy distinta de la indivisión de lo eterno, porque el instante y el punto son resultado de una abstracción.

¹⁷⁴ 11 Al decir «desde todo tiempo», quiere decir «desde siempre»: la eternidad trasciende el tiempo.

embargo, ¿qué puede tener de placentero el recuerdo de lo placentero? Por ejemplo, si se acordara de que ayer disfrutó de un buen plato (y aún sería más ridículo al cabo de diez años), y, tocante a **10** la sabiduría, que el año pasado era sabio.

9—Pero si el recuerdo fuera de las cosas excelentes, ¿cómo negar que, en este caso, tendría sentido?

—Pero eso es propio de un hombre que, en la actualidad, está falto de las cosas excelentes y que, por no tenerlas ahora, busca el recuerdo de las pasadas.

10—Pero la prolongación del tiempo ocasiona numerosas acciones nobles, en las que no tiene parte el que es feliz por poco tiempo, si hay que llamar feliz en absoluto a quien no lo es gracias a que sus acciones nobles son muchas.

—Pero decir que la felicidad resulta de multitud de tiempos y de acciones, es constituir la felicidad como **5** suma de los componentes ya no existentes, sino pasados, y de uno solo presente ¹⁷⁵. Por eso hicimos depender la felicidad de lo presente y luego nos preguntábamos si es mayor felicidad el haber sido feliz por más tiempo. Esto es, pues, lo que hay que investigar: si la felicidad prolongada por mucho tiempo gana más por el **10** mayor número de acciones. Pues bien, en primer lugar, es posible ser feliz aun sin haberse visto implicado en acciones, y no menos, sino más, que quien ha estado consagrado a la acción. En segundo lugar, las acciones no confieren bondad por sí mismas; son las disposiciones las que hacen buenas aun a las acciones; y el sabio **15** cosecha el bien aun en la acción, no porque obre ni como resultado de lo accesorio, sino como resultado de lo que posee. Pues aun la salvación de la patria podría ser obra incluso de un hombre vulgar, y el sabio disfrutaría por la salvación de la patria aun siendo otro el salvador. No es, por tanto, la acción la causa del placer del hombre feliz; es la disposición la que es **20** causa tanto de la felicidad como del deleite que pueda redundar de ésta. Poner la felicidad en las acciones, es ponerla en lo que es extrínseco a la virtud y al alma. Porque la actividad propia del alma consiste en pensar sabiamente y en actuar en sí misma sabiamente. Y en esto consiste el estado de felicidad.

¹⁷⁵ ¹² Probablemente el texto de la línea 5 debe de ser enmendado, porque la sintaxis no es del todo correcta.

16(1) SOBRE LA BELLEZA

INTRODUCCIÓN

En este tratado, el primero que compuso Plotino (*Vida* 4, 22), el más traducido y el más popularizado, se entrecruzan característicamente los dos temas fundamentales de la filosofía plotiniana: metafísica y mística. La decidida identificación de la belleza con la forma marca una revolución en la historia de la estética y permite a su autor establecer la siguiente gradación: la belleza sensible se identifica con una forma inmanente; la del alma, con una forma trascendente pero secundaria; la propia de la Inteligencia, con la Forma trascendente y primaria, mientras que el Bien, como principio de forma, es también principio de belleza, pero no es, estrictamente, la Belleza. Ahora bien, lo que prometía ser una disquisición metafísica se convierte de pronto, a partir del cap. 7, en una apasionada exhortación a la unión mística por la vía de la belleza, dejada a medio trazar en I 3. Plotino bebe a chorros de los diálogos más místicos de Platón (*Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*), pero difiere de su maestro por la mayor «netitud» con que distingue el Bien de la Belleza y el mayor énfasis con que recomienda el camino de la interioridad ¹⁷⁶.

SINOPSIS

I. PLANTEAMIENTO (1, 1-17).

1. Por encima de la belleza sensible está la del alma. ¿Hay alguna belleza ulterior? (1, 1-6).
2. ¿En qué consiste la belleza, si es unívoca, o las bellezas, si no es unívoca? Y, primero, ¿en qué consiste la belleza del cuerpo? (1, 7-17).

II. LA BELLEZA ESTA EN LA FORMA (1, 16-6, 32).

1. La belleza no consiste en la proporción: ni la belleza sensible (1, 20-40), ni la del alma (1, 40-53), ni menos la de la Inteligencia (1, 53-54).

¹⁷⁶ 1 Hay versión española de I. QUILES, *Plotino. El alma, la belleza, la contemplación* (col. Austral), págs. 80-92, y de M. CARDENAL IRACHETA, en *Rev. de Ideas Estéticas* 1 (1943), 100-113.

2. La belleza sensible (caps. 2-3): (a) consiste en la participación en una forma, previa reducción a unidad (cap. 2); (b) de ahí que el juicio estético sea un juicio de conformidad de la forma exterior con la interior (3, 1-16); (c) de ahí también la belleza de colores y sonidos (3, 17-36).

3. La belleza del alma (4, 1-6, 24):

1) emociones provocadas a la vista de un alma bella (4, 1-5, 17),

2) fealdad del alma amalgamada con la materia (5, 17-58).

3) belleza del alma purificada por la virtud (6, 1-13),

4) conclusión: la belleza del alma consiste en ser pura y plenamente lo que es: una forma incorpórea, intelectual y divina (6, 13-24).

4. Jerarquía de bellezas desde el Bien hasta los cuerpos (6, 24-32).

III. EL BIEN Y LA BELLEZA PRIMARIA (caps. 7-9).

1. El Bien como meta del alma (cap. 7): mientras que el deseo del Bien es común a toda alma, su consecución —ver por sí sólo a él solo— no compete más que al alma pura; y en esa visión se cifra su dicha suprema.

2. El camino de subida al Bien (8, 1-9, 39): repudiando la belleza sensible (8, 1-16), emprendiendo el retorno a la patria (8, 16-21), despertando la vista interior (8, 21-9, 7) y labrando la propia estatua hasta asemejarse a Dios (9, 7-34), llegará el alma a la Belleza de la Inteligencia, y de allí al Bien (9, 34-35). 3. Precisión final (9, 35-43): la Belleza primaria se identifica con las Formas; es verdad que, hablando imprecisamente, cabe decir que el Bien es la Belleza primaria; pero, estrictamente, el Bien es el principio de la Belleza primaria, no la Belleza primaria.

1 La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista. Pero también se da en el ámbito del oído y conforme a combinaciones de palabras; mas también se da en la música, y aun en toda clase de música, pues también hay melodías y ritmos bellos¹⁷⁷. Y si, abandonando la percepción sensible, proseguimos hacia lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes¹⁷⁸. ¿Existe además alguna belleza anterior a éstas? La discusión misma lo mostrará¹⁷⁹.

¿Cuál es, pues, la causa de que aun los cuerpos aparezcan bellos y de que el oído asienta a los sonidos conviniendo en que son bellos? Y cuantas cosas depende directamente del alma, ¿en virtud de qué son todas bellas? ¿Y todas las cosas bellas lo son en virtud **10** de una sola y misma belleza o es distinta la belleza que hay en un cuerpo de la que hay en otra cosa? ¿Y cuáles son ésta o estas bellezas? Porque hay cosas, como los cuerpos, que son bellas no por sus sustratos mismos, sino por participación, mientras que otras son bellezas ellas mismas, por ejemplo la naturaleza de la virtud. En efecto, unos mismos cuerpos parecen ora **15** bellos, ora no bellos, como que una cosa es ser cuerpos y otra ser bellos. ¿En qué consiste, pues, esa belleza presente en los cuerpos? He aquí el primer punto que hay que examinar.

¿Qué es, pues, lo que concita las miradas de los espectadores y las vuelve hacia sí, las atrae y les hace disfrutar del espectáculo? Averiguado esto, bien puede **20** ser que, «sirviéndonos de ello como de escala»¹⁸⁰, podamos contemplar aun las bellezas restantes. Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con otras y con el conjunto, a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza visible, y que para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas¹⁸¹.

25 Según esta teoría, nada que sea simple, sino forzosamente sólo lo compuesto, será

¹⁷⁷ 1 Plotino comienza distinguiendo dos grados de belleza en orden ascendente: la sensible y la del alma. Dentro de la sensible, la visible y la sonora, y dentro de la sonora, la debida a «combinaciones de palabras» (prosa y verso) y la musical, y dentro de la musical, la de la música con letra (canto) y la sin letra (melodía y ritmo solos).

¹⁷⁸ 2 El segundo grado de belleza es la del alma y «las cosas que dependen directamente del alma»: ocupaciones o profesiones nobles, acciones buenas y hábitos (virtudes) morales e intelectuales.

¹⁷⁹ 3 Tema de los capítulos 7-9: sobre la belleza del alma está la de la Inteligencia y, sobre ésta, el Bien como principio de belleza.

¹⁸⁰ 4 Cita del *Banquete* de PLATÓN (211 c 3), de donde toma Plotino su concepción de la gradación escalonada de bellezas.

¹⁸¹ 5 Se trata, principalmente, de los estoicos (Stoic. *Vet. Fragm.* III, núms. 278 y 472). El resto del capítulo es una refutación de esta teoría por la vía de la reducción al absurdo.

bello. Además, según esta teoría, será bello el conjunto, mientras que las partes individuales no estarán dotadas de belleza por sí mismas, pero contribuirán a que el conjunto sea bello. Y, sin embargo, si el conjunto es bello, también las partes deben ser bellas, pues cierto es que la belleza **30** no debe constar de partes feas, sino que debe haber tomado posesión de todas ellas. Además, según esta teoría, los colores bellos, al igual que la luz del sol, siendo simples, no tomando su belleza de la proporción, quedarán excluidos de ser bellos. Y el oro, ¿cómo podrá ser bello? Y el relámpago o los astros, de noche, ¿serán dignos de verse por ser bellos? Y con los sonidos ocurre lo mismo: el sonido simple habrá desapa- **35** recido, a pesar de que muchas veces cada sonido de los que hay en un conjunto bello es bello aun por sí mismo. Y en los casos en que, aun manteniéndose la misma proporción, un mismo rostro aparezca unas veces bello y otras no, ¿cómo no habrá que admitir que la **40** belleza es otra cosa por encima de la proporción y que la proporción es bella por otra cosa?

Y si, pasando a las ocupaciones y a los razonamientos bellos, atribuyeran a la proporción la causa de la belleza aun en estas cosas, ¿qué proporción cabría aducir en ocupaciones, leyes, enseñanzas o ciencias bellas? ¿Cómo puede haber proporción entre teorema y teorema? Si es porque armonizan, también habrá con- **45** cordancia y armonía entre malos teoremas. Efectivamente, la tesis de que «la justicia es una auténtica simpleza» armoniza y consueña con la de que «la morigeración es bobería»¹⁸², y concuerda la una con la otra. Pues bien, todas las virtudes son bellezas del alma y bellezas más verdaderas que las anteriores; pero pro- **50** perdonadas, ¿cómo pueden serlo? No son proporcionadas ni al modo de las magnitudes ni al modo del número, aunque haya varias partes en el alma¹⁸³. Porque ¿cuál sería la fórmula para la composición o la combinación de esas partes o de esos teoremas? ¿Y en qué consistiría la belleza de la Inteligencia, si la Inteligencia está a solas?¹⁸⁴.

2 De nuevo, pues, reanudando el tema, digamos lo primero en qué consiste por cierto la belleza que hay en los cuerpos. Efectivamente, es algo que se hace perceptible aun a la primera ojeada, y el alma se pronuncia como quien comprende y, reconociéndolo, lo **5** acoge y como que se ajusta con ello¹⁸⁵. En cambio, si tropieza

¹⁸² ⁶ PLATÓN pone estas dos tesis en boca de sendos antagonistas de Sócrates: Trasímaco (*República* 348 c) y Calicles (*Gorgias* 491 e).

¹⁸³ ⁷ Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzler, juntando «aunque haya varias partes en el alma» con lo anterior, no con lo siguiente. Estrictamente, el alma es simple, aunque pueda ser concebida en cierto modo como compuesta (cf. I 1, n. 3).

¹⁸⁴ ⁸ La Inteligencia está «a solas» porque es absolutamente una e indivisa: ni siquiera consta, como el alma, de una esencia indivisa y de otra indivisamente dividida (*Introd. gen.*, secc. 44).

¹⁸⁵ ⁹ Esta observación preliminar es un anticipo del análisis del juicio estético, tema del capítulo 3 (*infra*, n. 15).

con lo feo, «se repliega»¹⁸⁶, y reniega y disiente de ello porque no sintoniza con ello y está ajena a ello. Pues bien, nuestra explicación es que, como el alma es por naturaleza lo que es y procede de la Esencia que le es superior entre los seres, en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe o una huella de lo de su es-10 tirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y de los suyos.

—¿Pues qué parecido tienen las cosas de acá con las cosas bellas de allá? Además, si tienen parecido, concedamos que sean parecidas. Pero ¿en virtud de qué son bellas tanto las de allá como las de acá?

—Nuestra respuesta es que las de acá lo son por participación en una forma¹⁸⁷. Porque todo lo informe, como es susceptible por naturaleza de conformación 15 y de forma, si no participa en una razón y en una forma, es feo y queda fuera de la Razón divina¹⁸⁸. Y ésta es la fealdad absoluta¹⁸⁹. Pero también es feo lo que no ha sido dominado por la conformación y la razón, debido a que la materia se resistió a dejarse conformar del todo por la forma. Es, pues, la forma la que, con su advenimiento, compone y coordina lo que Va a ser algo uno compuesto de muchos, lo reduce a 20 una sola comunidad y lo deja convertido, por la concordia, en unidad, supuesto que, como la forma era una, también lo conformado por ella debía ser uno, como podía serlo constando de muchas partes. Y, una vez que ha sido ya reducido a unidad, es cuando la belleza se asienta sobre ello dándose tanto a las partes como a los todos. Porque cuando toma posesión de algo uno y homogéneo, da al todo la misma belleza 23 que a las partes. Por ejemplo, unas veces será el arte el que dé belleza a una casa entera junto con sus partes, mientras que otras una naturaleza particular dará belleza a una sola piedra¹⁹⁰.

He aquí, pues, cómo se origina el cuerpo bello por la comunión con una razón originaria de Seres divinos.

3 Ahora bien, el cuerpo bello es conocido por la facultad destinada a presidirlo. Ninguna más autorizada que ella para juzgar de sus propios objetos siempre que

¹⁸⁶ 10 PLATÓN, *Banquete* 206 d 6.

¹⁸⁷ 11 Respuesta al problema planteado en 1, 16-17, y vuelto a plantear en 2, 1.

¹⁸⁸ 12 Aquí «razón» (*lógos*) apenas difiere de «forma» (*eidós*) y «conformación» (*morphé*). Cf. *Introd. gen.*, n. 115.

¹⁸⁹ 13 Es decir, la materia (*Introd. gen.*, secc. 54).

¹⁹⁰ 14 La casa es ejemplo de un todo heterogéneo; la piedra (entiéndase una piedra uniforme en composición y colorido), de un todo homogéneo. La casa, a su vez, es ejemplo de un ser artificial; la piedra, de un ser natural. Pero esta segunda división no coincide necesariamente con la anterior.

ratifique sus juicios el alma restante y, aun tal vez, que ésta se pronuncie ajustando el objeto con la forma adjunta a ella y valiéndose de aquella forma para su dictamen cual de una regla para el dictamen **5** de lo rectilíneo¹⁹¹.

—Pero ¿cómo es que lo inherente a un cuerpo es acorde con lo incorpóreo? ¿Cómo es que el arquitecto dictamina que la casa exterior es bella tras haberla ajustado con la forma interior de casa?

—Es que la forma exterior, si haces abstracción de las piedras, es la forma interior dividida por la masa exterior de la materia, una forma que es indivisa aunque aparezca en una multiplicidad. Así pues, cuando **10** la percepción observa que la forma inmanente en los cuerpos ha atado consigo y ha dominado la naturaleza contraria, que es informe; cuando avista una conformación montada triunfalmente sobre otras conformaciones ¹⁹², congrega y apiña aquella forma desparramada, la reenvía y la mete dentro, ya indivisa, y se la **15** entrega acorde, ajustada y amiga, a la forma interior. Es como cuando a un varón virtuoso le es grato el vislumbre de virtud que aflora en un joven porque es acorde con su propia y verdadera virtud interior.

La belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y es razón y forma¹⁹³. De ahí que el fuego mismo sobrepase en belleza a los demás cuerpos, porque tiene **20** rango de forma frente a los demás elementos: por posición, está arriba, y es el más sutil de todos los cuerpos, cual colindando con lo incorpóreo; y él es el único que no recibe dentro de sí a los demás, mientras que los demás lo reciben a él, pues aquéllos se calientan, mientras que él no se enfría, y está coloreado primariamente, mientras que los demás reciben de él la **25** forma del color. Por eso resplandece y resplandece cual si fuera una forma. Pero si el fuego no predomina ¹⁹⁴, al disminuir en luz, deja de ser bello, cual si no participara del todo en la forma del

¹⁹¹ ¹⁵ Plotino analiza aquí el juicio estético, en el ámbito de la belleza sensible, caracterizándolo con tres notas: 1) el sujeto inmediato del juicio es la facultad sensitiva, *i. e.*, la propiamente dicha, aquella cuyo acto es la percepción de formas depuradas de materia (cf. I 1, 7, 9-14); 2) este juicio debe ir avalado por otro juicio del alma restante, *i. e.*, de la intelectiva (el «tal vez» no indica duda; es una forma de expresarse modestamente); 3) este juicio del alma intelectiva es un juicio de conformidad («ajustamiento») de la forma captada por la percepción con la forma sita en el alma intelectiva. Añádase que el juicio estético no es obra del raciocinio, sino de la intuición (cf. 2, 2-3: «a la primera ojeada»).

¹⁹² ¹⁶ La materia yace oculta bajo una serie de formas superpuestas (V 8, 7, 19-22). Cuando ya todos los componentes de la cosa sensible han quedado reducidos a unidad, aparece la belleza como forma cimera (2, 22-24).

¹⁹³ ¹⁷ La luz es la actividad incorpórea de un cuerpo primariamente luminoso (*i. e.*, poseedor de luz propia). Cf. IV 5, 7, 33-37.

¹⁹⁴ ¹⁸ Es decir, si no predomina sobre el material que le sirve de combustible. Sobre la cuasi-incorporalidad del fuego, cf. II 1, 3, 13 y III 6, 6, 40.

color.

Por otra parte, las armonías sonoras, puesto que son las ocultas las que producen las manifiestas¹⁹⁵, hacen que el alma logre aun por esta vía una comprensión de la belleza, mostrando lo mismo en un medio distinto. Ahora bien, las armonías sensibles se caracterizan por la medida numérica, mas no en cualquier proporción, sino en la que sirva para producir una forma que predomine.

Y baste lo dicho sobre las bellezas sensibles, que no siendo más que fantasmas y como sombras evanescentes, adentrándose en la materia, la ornamentan y, apareciéndose, nos conmueven.

4 Acerca de las bellezas superiores, que ya no le toca ver a la percepción sensible, sino que es el alma quien sin mediación de órganos¹⁹⁶ las ve y las enjuicia, hay que contemplarlas elevándonos, tras dejar que se quede acá abajo la percepción sensible. Pero así como, en el caso de las bellezas sensibles, no les sería posible hablar sobre ellas a quienes ni las hubieran visto ni las hubieran percibido como bellas —por ejemplo, a los ciegos de nacimiento—, del mismo modo tampoco les es posible hablar sobre la belleza de las ocupaciones, de las ciencias y demás cosas por el estilo a quienes no la hayan acogido, ni sobre el «esplendor»¹⁹⁷ de la virtud a quienes ni siquiera hayan imaginado cuán bello es el «rostro de la justicia»¹⁹⁸ y de la morigeración, tan bello que «ni el lucero vespertino ni el matutino» lo son tanto¹⁹⁹. Mas es preciso estarse contemplando tales bellezas con lo que el alma las mira y que, al verlas, sintamos un placer, una sacudida, una conmoción mucho más intensos que a la vista de las bellezas anteriores, como quienes están ya en contacto con bellezas reales. Porque he aquí las emociones que deben originarse ante cualquier belleza: estupor, sacudida deleitosa, añoranza, amor y conmoción placentera. Tales son las emociones que es posible experimentar y las que de hecho experimentan, aun ante las bellezas invisibles, todas o poco menos que todas las almas, pero sobre todo las más enamoradizas. Pasa como con la belleza de los cuerpos: verla, todos la ven; mas no todos sienten por igual el aguijón. Hay quienes lo sienten los que más, y de ellos se dice que están enamorados.

¹⁹⁵ ¹⁹ Alusión al fr. 54 de HERÁCLITO: «la armonía oculta es más fuerte que la manifiesta». En el medio acústico, se nos muestra lo mismo que en el visible: la belleza consiste en la participación del conjunto sonoro en la armonía suprasensible. Cf. V 8, 1, 32.

¹⁹⁶ ²⁰ El intelecto, aun el discursivo, opera sin mediación de órganos (IV 3, 19, 24-27; V 1, 10, 12-19).

¹⁹⁷ ²¹ PLATÓN, *Fedro* 250 b 3.

¹⁹⁸ ²² EURÍPIDES, *Melanipa* (NAUCK, fr. 486).

¹⁹⁹ ²³ EURÍPIDES, *ibid.* Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1129 b 28-29.

5 Hemos de informarnos, pues, de los enamoradizos de las bellezas suprasensibles: «¿Qué experimentáis ante las llamadas ocupaciones bellas, los modos de ser bellos, los caracteres morigerados y, en general, las obras de virtud, las disposiciones y la belleza de las almas?²⁰⁰. ¿Qué experimentáis al veros a vosotros mismos bellos por dentro?²⁰¹. Y ese frenesí²⁰², esa excitación, ese anhelo de estar con vosotros mismos recogidos en vosotros mismos aparte del cuerpo²⁰³, ¿cómo se suscitan en vosotros?». Éstas son, en efecto, las emociones que experimentan los que son realmente enamoradizos. Pero el objeto de estas emociones ¿cuál es? No es una figura, no es un color, no es una magnitud, sino el alma, **10** que «carece de color»²⁰⁴ ella misma y está en posesión de la morigeración sin color y del «esplendor»²⁰⁵ sin color de las demás virtudes, siempre que veáis en vosotros mismos u observéis en otro grandeza de alma, carácter justo, morigeración pura, hombradía de masculino rostro, gravedad y, bajo un revestimiento de **15** pudor, un temple intrépido, bonancible e impasible y, resplandeciendo sobre todo esto, la divinal inteligencia²⁰⁶. Pues bien, aun profesando admiración y afecto por estas cosas, ¿por qué las llamamos bellas? Es verdad que éstas son, y está a la vista que son y no hay cuidado de que quien las vea las llame de otro modo sino las cosas que realmente son. Pero que realmente **20** son ¿qué? Bellas. Con todo, la razón echa de menos todavía una explicación: ¿qué son para haber hecho al alma deseable? ¿Qué es esa especie de luz que brilla en todas las virtudes?²⁰⁷.

¿Quieres, entonces, imaginar las cualidades contrarias, las cosas feas que se originan en el alma, y con-**25** traponerlas a aquéllas? La aparición del qué y del porqué de lo

²⁰⁰ 24 Cf. *supra*, n. 2.

²⁰¹ 25 Anticipo del tema de la belleza interior (9, 7 ss.), de transfondo platónico (*Banquete* 215 a-b: contraste entre la fealdad exterior de Sócrates y su belleza interior); cf. las agudas observaciones de II 9, 17, 38-48.

²⁰² 26 Alusión a la locura amorosa del *Fedro* platónico (251 d-e).

²⁰³ 27 De nuevo, tema platónico (*Fedón* 67 c y 83 a). Sobre el tema del «recogimiento», cf. A.-J. FESTUGIERE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley y Los Angeles, 1954, cap. IV.

²⁰⁴ 28 Plotino transpone al alma lo que PLATÓN dice de la Esencia (*Fedro* 247 c 6).

²⁰⁵ 29 Cf. *supra*, n. 21.

²⁰⁶ 30 El resplandor de la inteligencia característico de las virtudes superiores o perfectas (I 2, 4, 19-20; 6, 12-27, y c. nn. 31 y 42), que puede reflejarse aun en el semblante (*Vida* 13, 5-8). Nótese, por otra parte, el contraste entre el aspecto pudoroso y recatado del virtuoso y su inquebrantable entereza interior. (Cf. I 4, 12, 7-10.)

²⁰⁷ 31 Esa especie de luz que brilla en todas las virtudes (i. e., en las perfectas) es el resplandor de la inteligencia (cf. n. ant.)-

feo, es fácil que contribuya al objeto de nuestra investigación²⁰⁸. Supongamos, pues, un alma fea, intemperante e injusta, plagada de apetitos sin cuento, inundada de turbación, sumida en el temor por cobardía y en la envidia por mezquindad, no pensando —cuando piensa— más que pensamientos de mortalidad y de bajeza, tortuosa de arriba abajo, amiga **30** de placeres no puros, viviendo una vida propia de quien toma por placentera la fealdad de cuanto experimenta a través del cuerpo. ¿No diremos que esta misma fealdad se le ha agregado al alma como un mal adventicio que, tras estragarla, la ha dejado impura y «amalgamada»²⁰⁹ con mal en abundancia y sin gozar **35** ya de una vida y de una percepción límpidas, sino viviendo una vida enturbiada por la mezcla de mal y fusionada con muerte en gran cantidad, sin ver ya lo que debe ver un alma y sin que se le permita ya quedarse en sí misma debido a que es arrastrada constantemente hacia lo de fuera, hacia lo de abajo y hacia lo tenebroso?

Y porque no está limpia, porque es llevada al retortero atraída por los objetos que inciden en la sen- **40** sación y porque es mucho lo corporal que lleva entremezclado y mucho lo material con que se junta y que ha asimilado, por eso, creo, cambió su forma por otra distinta a causa de su fusión con lo inferior. Es como si uno se metiese en el barro o en el cieno: ya no pondría de manifiesto la belleza que tenía; lo que se **45** vería es esa capa pegada que tomó del barro o del cieno²¹⁰. A ése, pues, la fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno; y si quiere volver a ser bello, su tarea consistirá en lavarse y limpiarse y ser así lo que era.

Si dijéramos, pues, que el alma es fea por causa de una mezcla, de una fusión y de su inclinación al cuerpo y a la materia, hablaríamos correctamente. Y en esto **50** consiste la fealdad del alma, como la del oro: en no estar pura ni acendrada, sino inficionada de lo terreo. Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo²¹¹. Pues del mismo modo también el alma, una vez aislada de los apetitos que tiene a través del cuer- **55** po porque trataba con él en demasía, desembarazada de las demás pasiones y purificada de lo que tiene por haberse corporalizado, una vez que quedó a solas, depone toda la fealdad, que trae su

²⁰⁸ 32 Tema del resto del cap. 5, uno de los pasajes más brillantes de I 6.

²⁰⁹ 33 Cf. I 2, 3, 12.

²¹⁰ 34 Sobre el tema del cieno, cf. M. AUBINEAU, «Le thème du *bourbier* dans la littérature grecque profane et chrétienne», *Recherches de Sc. Relig.* 47 (1959), 185-214. Lo característico de Plotino es la combinación de la imagen del cieno con la del oro (cf. n. sig.).

²¹¹ 35 A la imagen del cieno sucede la del oro para expresar la misma idea; las dos imágenes aparecen, pues, combinadas pero yuxtapuestas. En los gnósticos valentinianos, en cambio, ambas aparecen fundidas en una sola: el oro no pierde su belleza porque esté hundido en el cieno (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* I 6, 2 = MIGNE, *P. G.* 7, 508 A). Pero las consecuencias que sacaban eran diametralmente opuestas a las de Plotino. Es, pues, probable que el pasaje plotiniano sea una crítica tácita de los gnósticos, lo que indicaría que, ya al tiempo de la composición de I 6 (fines del 253), había trabado contacto con ellos.

origen de la otra naturaleza ²¹².

6 Y es que, según la doctrina antigua, «la morigeración, la valentía» y toda virtud es «purificación, y la sabiduría misma lo es» ²¹³ Y por eso los ritos místicos tienen razón al decir, con misterioso sentido, que quien no esté purificado, yendo «al Hades, yacerá en el cie-5 no» ²¹⁴. Porque lo impuro, por su maldad, es amigo del cieno, lo mismo que los cerdos, inmundos como son de cuerpo, se recrean en lo inmundo²¹⁵. Porque la verdadera morigeración, ¿en qué puede consistir sino en no tener trato con los placeres del cuerpo, antes bien rehuirlos como impuros e impropios del puro?²¹⁶. La valentía consiste en no temer la muerte; mas ésta, la **10** muerte, consiste en que el alma esté separada del cuerpo. Ahora bien, esta separación no la teme quien gusta de quedarse a solas²¹⁷. La magnanimidad consiste en el desdén por las cosas de acá; y la sabiduría, en la intelección, que vuelve la espalda a las cosas de abajo y conduce el alma a las de arriba.

Una vez, pues, que el auna se ha purificado, se hace forma y razón, se vuelve totalmente incorpórea e inte-15 lectiva y se integra toda ella en lo divino, de donde nacen la fuente de lo bello y todas las cosas de la misma estirpe parecidas a lo bello. Un alma subida a la inteligencia realza, por tanto, su belleza. Ahora bien, la inteligencia y las cosas derivadas de la inteligencia²¹⁸ son la belleza propia, que no ajena, del alma, ya que entonces es realmente sólo alma. Y por eso se dice con razón que, para el alma, el hacerse buena y bella consiste en asemejarse a Dios²¹⁹, porque de él **20** nacen la Belleza y la otra porción de los seres. Mejor dicho, los Seres son la Beldad, y la otra naturaleza la fealdad, que es lo mismo que el mal primario²²⁰; luego

²¹² 36 La otra naturaleza es la materia (III 6, 19, 24-25, y cf. n. 44), que es «alteridad» (*Introd. gen.*, secc. 51).

²¹³ 37 PLATÓN, *Fedón* 69 c.

²¹⁴ 38 *Ibidem*.

²¹⁵ 39 Reminiscencia del fr. 13 de HERÁCLITO.

²¹⁶ 40 Compárese la presente descripción de las virtudes como «purificaciones» con la de I 2, 3, 10-19.

²¹⁷ 41 Es decir, el filósofo gracias a la purificación (tema ampliamente desarrollado en el *Fedón* 67 b-69 e).

²¹⁸ 42 Las cosas derivadas de la inteligencia son los «logoi», que embellecen al alma: son sus galas (III 5, 9). El alma es a modo de «materia psíquica» con respecto a la inteligencia y al «logos» (II 4, 3, 4-5; V 8, 3, 3-9). De donde se sigue que la inteligencia y el «logos» son la *forma propia* del alma, que hacen al alma plenamente alma. Cf. *supra*, nn. 30-31.

²¹⁹ 43 PLATÓN, *Teeteto* 176 b, y cf. I 2, 1, 1-6.

²²⁰ 44 Es decir, la materia (*supra*, n. 36, e *Introd. gen.*, secc. 54).

también en Dios son la misma cosa bondad y beldad, o mejor, el Bien y la Beldad²²¹.

Y, por tanto, la investigación de lo bello debe ir paralela a la de lo bueno; y la de lo feo, a la de lo **23** malo. Y así, lo primero de todo hay que colocar a la Beldad, que es lo mismo que el Bien. De éste procede inmediatamente la Inteligencia en calidad de lo bello. El Alma, en cambio, es bella por la Inteligencia, mientras que las demás cosas son ya bellas por obra del Alma, porque las conforma, tanto las que entran en el ámbito de las acciones como las que entran en el de las ocupaciones. E incluso los cuerpos, cuantos son calificados de bellos, es ya el Alma quien los hace tales. **30** Porque como el Alma es cosa divina y una como porción de lo bello, cuantas cosas toca y somete las hace bellas en la medida en que son capaces de participar.

7 Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien²²², que es el objeto de los deseos de toda alma²²³. Si alguno lo ha visto²²⁴, sabe lo que digo; sabe cuan bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que **5** suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar (como a los que suben hasta el sanctasanctorum de los templos les aguardan las purificaciones, los des-pojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos²²⁵, hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo ²²⁶ **10** incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser.

Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría!, ¡qué anhelos, deseando fundirse con él, ¡qué sacudida tan deleitosa! Porque lo propio de quien no lo ha visto **15**

²²¹ ⁴⁵ La identificación sin distinguos del Bien con la Belleza es provisional e inexacta (cf. 9, 39-43, e *Introd. gen.*, secc. 22, 1.º).

²²² ⁴⁶ Al final del capítulo anterior (6, 25-32), Plotino ha ñjado una escala de grados de belleza *en orden descendente*, comenzando por el Bien; ahora, pues, hay que volver arriba, «hay que volver a subir hasta el Bien.».

²²³ ⁴⁷ Cf. PLATÓN, *República* 505 d 11-e 1.

²²⁴ ⁴⁸ Alusión a su propia experiencia personal, ya en su primer tratado (cf. VI 9, 9, 4647); IV 8, 1, 1-11, en cambio, no parece aludir a la visión del Bien.

²²⁵ ⁴⁹ Cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 497-498. Para Plotino los ritos de las religiones místicas son meros símbolos (*Introd. gen.*,

secc. 80).

²²⁶ ⁵⁰ *Introd. gen.*, secc. 79. Sobre el origen y sentido de la fórmula «sólo al solo», cf. E. PETERSON, en *Philologus* 88 (1933), 3041.

todavía, es el desearlo como Bien; pero lo propio de quien lo ha visto, es el maravillarse por su belleza, el llenarse de un asombro placentero, el sentir una sacudida inofensiva, el amarlo con amor verdadero y con punzantes anhelos, el reírse de los demás amores y el menospreciar las cosas que anteriormente reputara por bellas. Le sucede como a los que toparon con figuras de dioses o démones: que ya no acogerían del **20** mismo modo bellezas de otros cuerpos. «¿Qué pensar si uno contemplara la Belleza en sí autosubsistente y pura, que no está inficionada de carnes ni de cuerpo y no reside ni en la tierra ni en el cielo»²²⁷, para poder ser pura? Porque todas estas bellezas de acá son adventicias, están mezcladas y no son primarias, sino que **25** proceden de aquél.

Si, pues, uno viera a aquel que surte a todos pero que da permaneciendo en sí mismo y no recibe nada en sí mismo, si perseverara en la contemplación de semejante espectáculo y gustara de él asemejándose a él, ¿de qué otra belleza tendría ya necesidad? Y es que, como ésta misma es la Belleza en sí por excelencia y la primaria²²⁸, transforma en bellos a sus enamorados **30** y los hace dignos de ser amados. «Y aquí es donde las almas se enfrentan con su lucha suprema y final»²²⁹, y ése es el motivo de todo nuestro esfuerzo por no quedarnos sin tener parte en la contemplación más eximia. El que la consiguió es bienaventurado porque ha contemplado una «visión bienaventurada»²³⁰, pero desdichado aquel que no la consiguió. Porque no es desdichado el que no consiguió colores o cuerpos bellos **35** ni el que no consiguió poderío, ni mandos ni un reino, sino el que no consiguió eso y sólo eso por cuya consecución es menester desechar reinos y mandos sobre la tierra entera, el mar y el cielo, por si, tras abandonar y desdeñar estas cosas y volverse a aquello, lograra uno verlo.

8 —¿Y cuál es el modo? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo va uno a contemplar una «Belleza imponente»²³¹ que se queda allá dentro, diríamos, en su sanctasanctórum, y no se adelanta al exterior de suerte que pueda uno verla, aunque sea profano?²³².

—Que vaya el que pueda y la acompañe adentro **5** tras dejar fuera la vista de los ojos y sin volverse a los anteriores reverberos de los cuerpos. Porque, al ver las bellezas

²²⁷ ⁵¹ Combinando varias citas del *Banquete* (211 a-e), Plotino transfiere al Bien lo que Platón aplica a la Belleza absoluta.

²²⁸ ⁵² Cf. *supra*, n. 45.

²²⁹ ⁵³ Cita no del todo textual del *Fedro* (247 b), de nuevo con una transposición: Platón alude al esfuerzo por alcanzar la visión de las Formas.

²³⁰ ⁵⁴ *Fedro* 250 b 6 (en PLATÓN con referencia a las Formas).

²³¹ ⁵⁵ PLATÓN, *República* 509 a 6.

²³² ⁵⁶ Cf. *supra*, n. 49.

corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquella de la que éstas **10** son imágenes. Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi entender, relata cierto mito²³³: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció. De ese mismo modo, el que se aferró a los cuerpos bellos y no los suelte, se anegará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades **15** tenebrosas y desapacibles para el espíritu, donde, permaneciendo ciego en el Hades, estará acá y allá en compañía de las sombras²³⁴. «Huyamos, pues, a la patria querida», podría exhortarnos alguien con mayor verdad». ²³⁵

—¿Y qué huida es ésta? ¿Y cómo es?

—Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de **20** la vista y a la gran belleza sensible con que se unía²³⁶. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que par-tunos, y nuestro Padre está allá.

—¿Y qué viaje es éste? ¿Qué huida es ésta?

—No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la **23** mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan.

9 —¿Y qué es lo que ve aquella vista interior?

—Recién despierta, no puede mirar del todo las cosas brillantes²³⁷. Hay que acostumbrar, pues, al alma a mirar por sí misma, primero las ocupaciones bellas;

²³³ 57 Variante del famoso mito de Narciso (cf. EUSTACIO, *Comm. ad Iliadem*, 266, 8-10). Plotino ve en ese mito una alegoría («un misterioso sentido»).

²³⁴ 58 Estará en el Hades aun acá (i. e., en esta vida), porque estará inmerso en la materia (I 8, 13, 21-26).

²³⁵ 59 Con mayor verdad que en la *Iliada* (II 140), de donde se toma la cita.

²³⁶ 60 *Odisea* V 215-227; 262-269; XI 1-10. Plotino, como ya otros filósofos anteriores, ve en la vuelta de Ulises una alegoría («un misterioso sentido») del retorno del alma a la casa del Padre (cf. F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956). Cf. V 9, 1. 20-21.

²³⁷ 61 Alusión al deslumbramiento que sufre el prisionero de la cueva platónica (*República* 516 a) al salir a plena luz.

después cuantas obras bellas realizan no las artes, sino los llamados varones buenos; a continuación, pon la **5** vista en el alma de los que realizan las obras bellas. ¿Que cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y **10** limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de «labrar» tu propia estatua²³⁸ hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la **15** virtud, hasta que veas «a la morigeración asentada en un santo pedestal»²³⁹.

Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para llegar a ser uno de ese modo y sin tener cosa ajena dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscrita por una figura **20** que la aminore ni, a la inversa, acrecentada en magnitud por ilimitación, sino absolutamente carente de toda medida como mayor que toda medida y superior a toda cantidad; si te vieras a ti mismo transformado en esto, entonces, hecho ya visión, confiando en ti mismo y no teniendo ya necesidad del que te guiaba²⁴⁰ una vez subido ya aquí arriba, mira de hito en hito y ve. Éste **25** es, en efecto, el único ojo que mira a la gran Belleza; pero si el ojo se acerca a la contemplación legañoso de vicios y no purificado, o bien endeble, no pudiendo por falta de energía mirar las cosas muy brillantes, no ve nada aun cuando otro le muestre presente lo que puede ser visto. Porque el vidente debe aplicarse a la **30** contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión²⁴¹. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol²⁴². Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella.

Hágase, pues, primero todo deiforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza. Porque, en su subida, llegará primero a la Inteligencia, y allá sabrá que todas las Formas son bellas y dirá **35** que la Belleza es esto: las Ideas, fundándose en que todas las cosas son bellas por éstas, por la progenie y sustancia de la Inteligencia. Mas a lo que está más allá de ésta, lo llamamos la naturaleza del Bien,

²³⁸ 62 Cf. PLATÓN, *Fedro* 252 d.

²³⁹ 63 *Ibid.* 254 b 6-7.

²⁴⁰ 64 La tarea pedagógica del guía (I 3, 3, 3-4), que puede ser la razón misma (VI 9, 4, 31), cesa una vez que el alma ha arribado a la Belleza de la Inteligencia (VI 7, 16, 15-16). Es hora de ver, no de discurrir.

²⁴¹ 65 *Introd. gen.*, secc. 79.

²⁴² 66 El ojo fue hecho por el Hacedor lo más parecido al sol (PLATÓN, *República* 507 c 6-8; 508 b 3; 509 a 1).

que tiene antepuesta la Belleza por delante de ella²⁴³. Así que, si se expresa imprecisamente²⁴⁴, dirá que es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles, dirá que la Belleza inteligible es la región de las Formas, pero que el Bien es lo que está más allá, fuente y principio de la Belleza, so pena de identificar el Bien con la Belleza primaria. En todo caso, la Belleza está allá.

²⁴³ ⁶⁷ La Belleza de la Inteligencia está puesta por delante del Bien desde el punto de vista de! espectador (V 9, 2, 24-26; VI 9, 11, 16-19).

²⁴⁴ ⁶⁸ Tras un breve inciso con cambio de sujeto («llamamos»), Plotino vuelve al espectador, sujeto de los verbos anteriores («llegará», «sabrás», «dirás»): «si (el espectador) se expresa imprecisamente, dirá que (la naturaleza del Bien) es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles (*i. e.*, las realidades transcendentales, incluido el Bien), dirá, etc.». Con esta precisión final, Plotino pone las cosas en su punto rectificando sus anteriores identificaciones del Bien con la Belleza primaria (cf. nn. 45 y 52).

I 7 (54) DEL BIEN PRIMARIO Y DE LOS OTROS BIENES

INTRODUCCIÓN

Aristóteles había rechazado la Idea del Bien de la *República* de Platón, no viendo en ella más que un concepto supuestamente unívoco y un universal arbitrariamente hipostatizado (*Ét. Nic.* 1096 a 11-1097 a 13). Pero él mismo había admitido la existencia de un Bien real y transcendente, Dios, como fundamento último de la actividad inmanente del alma y del orden inmanente del cosmos. Sólo que él concebía a Dios como Ser supremo e Inteligencia suprema. Partiendo de presupuestos comunes al platonismo y al aristotelismo, Plotino contraataca a Aristóteles y reivindica el Bien omnitrascendente de Platón arguyendo, en parte *ad hominem*, que el Bien primario, como principio de toda actividad, debe estar más allá de la inteligencia, aun de la Inteligencia transcendente, y, como fundamento de todos los Seres, debe estar más allá de todos los seres, aun de los seres transcendentales. A continuación establece una escala de bienes análoga a la de bellezas de I 6, y concluye con una valoración de la vida y de la muerte. Cronológicamente, I 7 es el último tratado (*Vida* 6, 24). La breve meditación del capítulo final, escrita bajo los efectos de la enfermedad que pronto lo llevaría al sepulcro, cobra así un acento emocionado de adiós a la vida, o mejor, de saludo de bienvenida a la vida que aguarda al alma pura después de la muerte²⁴⁵.

SINOPSIS

I. PRESUPUESTOS COMUNES (1, 1-7).

1. El bien de cada ser es su actividad específica natural; y, si consta de varios elementos, la del elemento mejor (1, 1-4).
2. El alma, cuando es perfecta, centra su actividad en el Bien absoluto (1, 4-7).

II. EL BIEN PRIMARIO (1, 7-28).

²⁴⁵ 1 En la lista cronológica (*Vida* 6, 24), I 7 lleva por título *Sobre la felicidad*; pero, en la sistemática (*Vida* 24, 30), Porfirio lo intitula *Del Bien primario y de los otros bienes*, que, además de ajustarse mejor al contenido, evita la confusión con I 4. Hay versión española, con introd. y notas, por M.ª DEL C. FERNANDEZ LLORENS, en *Perficit*, 2ª ser., 9 (1978), 3642.

1. Está más allá de la Inteligencia (1, 7-20): (a) como principio inmovible de toda actividad, es el Bien por sí sólo (1, 7-19); (b) estando más allá de la Esencia, también estará más allá de la Inteligencia (1, 19-20).

2. Está más allá de todos los seres (1, 20-28): como objeto del deseo de todos los seres, todos dependen de él, suspendidos de él como el círculo lo está del centro o como la luz lo está del sol.

III. LOS DEMÁS BIENES (cap. 2).

1. Todas las cosas participan del Bien en diverso grado y por diverso título: las inanimadas, por el alma; ésta, por la Inteligencia, y todas, por un mínimo de unidad, ser y forma (2, 1-6).

2. El Alma intelectual participa por mediación de la Inteligencia; ésta, sin intermediarios; los seres vivos, por la vida; los inteligentes, por su inteligencia, y los vivos e inteligentes, por ambas cosas (2, 6-11).

IV. VALORACIÓN DE LA VIDA Y DE LA MUERTE (cap. 3).

1. La vida del malvado es una vida dimidiada (3, 1-3).

2. La muerte no es un mal en sí misma e, indirectamente, es un bien porque depara al alma pura una vida pujante y reintegrada (3, 3-14).

3. De suyo la vida de acá es un mal; lo que tiene de bien, se lo debe a la virtud (3, 14-22).

1 ¿Puede decirse que el bien de cada ser consista en otra cosa que en aquella actividad de su vida que sea conforme a naturaleza?²⁴⁶. Y si alguno consta de varios elementos, ¿puede decirse que su bien consiste en la actividad propia y conforme a naturaleza, siempre que no sea deficiente en nada, del elemento mejor que hay en él?²⁴⁷. El bien natural del alma consistirá, por tanto, en una actividad suya. Pero suponiendo que **5** además, cuando es un alma eximia, dirija su actividad a la cosa más eximia, ésta será el Bien, no sólo con respecto al alma, sino el Bien sin más²⁴⁸.

Suponiendo, pues, que haya algo que, siendo el más eximio de los seres y aun estando más allá de los seres, no dirija su actividad a otra cosa mientras las otras **10** dirijan la suya a él, es evidente que ése será el Bien por el que, además, les es posible a las otras participar del Bien²⁴⁹. Ahora bien, las otras cosas, cuantas poseen el Bien de ese modo²⁵⁰, pueden poseerlo de dos maneras: por haberse asemejado a él y por ejercitar su actividad dirigiéndola a él²⁵¹. Si, pues, el deseo y la actividad se dirigen al Bien más eximio²⁵², sigúese que, como el Bien no dirige su mirada a otra cosa ni desea **15** otra cosa porque es, en su quietud, fuente y principio de actividades conforme a naturaleza y porque hace boniformes a las otras cosas, mas no en virtud de una actividad dirigida a ellas, pues son ellas las que dirigen la suya a él, ese

²⁴⁶ 1 La respuesta esperada es «no». PLATÓN había puesto en boca de Sócrates (*República* 352 d-354 d) el principio de que a cada ser le corresponde una operación (*érgon*) específica natural y un buen estado (*arete* o excelencia) natural: aquel por el que es capaz de realizar bien su operación específica. Sobre este principio descansa toda la filosofía de la *República* (cf. mi artículo «el concepto *physis* en la *República* de Platón», *Pensamiento* 23 [1967], 407-436), y ese mismo principio reaparece en ARISTÓTELES (*Protréptico*, fr. 6 Ross, y *Ét. Nic.* 1106 a 15-24).

²⁴⁷ 2 La respuesta esperada en «sí». Este segundo principio, complementario del anterior, aparece formulado en ARISTÓTELES, *Protréptico*, fr. 6 Ross, y aplicado al alma humana en *Ét. Nic.* 1177 a 12-17. Análogamente, Plotino procederá, a continuación, a aplicar ambos principios al alma.

²⁴⁸ 3 El alma eximia es la contemplativa, que alcanza su bien inmanente centrando su actividad en el Bien absoluto, fundamento de su bien inmanente (I 4, 4, 18-20).

²⁴⁹ 4 Asentados y aplicados al alma los dos principios anteriores (*supra*, nn. 1-2), Plotino procede ahora por una especie de silogismo, cuya premisa mayor sería la proposición hipotética que acaba de enunciar, distinguiendo dos supuestos alternativos: 1) que exista algo que sea el más eximio de los seres (supuesto aristotélico), 2) que exista algo que esté más allá de los seres (supuesto platónico).

²⁵⁰ 5 Es decir, por participación.

²⁵¹ 6 Estos dos modos son: el *habitual*, por asemejamiento a Dios por la virtud (tesis de I 2), y el *actual*, por el ejercicio de actos de virtud. De momento, a Plotino le interesa el segundo caso.

²⁵² 7 Plotino comienza arguyendo *ad hominem* desde el supuesto aristotélico de que el Bien supremo se identifica con el Ser supremo, motor inmóvil, supremo inteligible y supremo deseable (*Metafísica* XII 7, 1072 a 19-35).

principio no debe ser el Bien en virtud de su actividad ni de su intelección, sino que debe ser el Bien por sí solo²⁵³. Además, como está «más allá de la Esencia»²⁵⁴ también está más allá de la actividad y **20** más allá de la Inteligencia y de la intelección ²⁵⁵.

Además, el Bien hay que concebirlo, a su vez ²⁵⁶, como aquello de lo que están suspendidas todas las cosas ²⁵⁷, mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de que «es el objeto del deseo de todas las cosas» ²⁵⁸. El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que las cosas todas²⁵⁹ deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios ²⁶⁰. Y un buen ejemplo **25** es el sol, pues es como un centro con respecto a la luz que, dimanando de él, está suspendida de él²⁶¹. Es un hecho al menos que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aun cuando tratares de desgajarla por uno de sus dos lados, la luz sigue suspendida del sol²⁶².

2—Y todas las otras cosas, ¿cómo están suspendidas del Bien? ²⁶³.

²⁵³ ⁸ Plotino denuncia lo que él considera una incongruencia de Aristóteles: por una parte, el Bien supremo lo es por ser el primer principio: supremo inteligible y supremo deseable (cf. n. ant.); pero luego resulta que su bondad suprema le viene de una vida y una actividad autointelectiva, como «intelección de intelección» (*Metafísica* XII 7, 1072 b 1-30; 1074 b 15-35).

²⁵⁴ ⁹ PLATÓN, *República* 509 b 9.

²⁵⁵ ¹⁰ Plotino arguye ahora desde el supuesto platónico (*supra*, n. 4) de que el Bien está más allá de la Esencia.

²⁵⁶ ¹¹ Paso a un nuevo punto: el Bien trasciende al mundo inteligible.

²⁵⁷ ¹² Aristóteles había dicho del primer principio que «de él depende el cielo y la naturaleza» (*Met.* 1072 b 13-14). Plotino rectifica: de él están suspendidas *todas las cosas*, aun las suprasensibles, arguyendo de nuevo *ad hominem* (cf. n. sig.).

²⁵⁸ ¹³ Si, como admite Aristóteles (*Ét. Nic.* 1094 a 3), el Bien es «el objeto del deseo de todas las cosas», quiere decir que de él están suspendidas todas las cosas, y no sólo el cielo y la naturaleza. Cf. I 8, 2, 2-4.

²⁵⁹ ¹⁴ No sólo el mundo sensible, sino también el transcendente.

²⁶⁰ ¹⁵ Imagen favorita de Plotino, en que el centro representa al Uno-Bien, y el círculo, ante todo, al mundo inteligible.

²⁶¹ ¹⁶ La imagen del centro geométrico se combina con la del foco luminoso, que es el sol, otra imagen favorita.

²⁶² ¹⁷ Plotino piensa bien en un experimento empírico, la interposición de una pantalla (BRÉHIER, n. *ad loc.*), bien en un Intento mental, imaginando un eclipse. En todo caso, el intento es vano: la luz queda interceptada, mas no dividida en dos mitades (cf. VI 4, 7, 4244).

²⁶³ ¹⁸ A continuación, Plotino explicará la dependencia universal en términos de participación en

—Las inanimadas lo están del alma, y el alma del Bien por la Inteligencia. Pero cada cosa posee algo del Bien por ser una en cierto modo y por ser ente en cierto modo; pero participa además de forma. Del modo, pues, como participa de estas cosas, así también **5** participa del Bien²⁶⁴. Luego participa de un remedo, pues las cosas de las que participa son remedos de ser y de unidad; y lo mismo la forma.

En cambio, la vida del Alma, la del Alma primera que subsigue a la Inteligencia²⁶⁵, está más cerca de la realidad, y por la Inteligencia es boniforme esta Alma²⁶⁶; mas poseerá el Bien, si mira hacia él²⁶⁷. La Inteligencia, empero, subsigue al Bien. Por lo tanto, para el **10** ser al que compete la vida, la vida es su bien; para el que tenga parte en la inteligencia, la inteligencia es su bien; en consecuencia, aquél al que compete vida con inteligencia, accede al Bien por doble título ²⁶⁸.

3 —Si, pues, la vida es un bien, ¿compete este bien a todo viviente?

—¡Oh, no! La vida del malo es renqueante²⁶⁹, como lo es la del ojo que no ve con limpidez, porque no desempeña su función propia²⁷⁰.

—Si, pues, la vida que tiene mezcla de mal es un bien para nosotros, ¿cómo negar que la muerte sea un mal?

—¿Un mal para quién? El mal debe sobrevenir a **5** alguien; pero para aquel que ya no existe o, si existe, está privado de vida, ni aun en este caso²⁷¹ hay mal alguno, como

mayor o menor grado.

²⁶⁴ 19 Cf. VI 9, 1.

²⁶⁵ 20 Es decir, el Alma intelectiva (II 3, 17, 15-16). Cf. I 1, 8, 6.

²⁶⁶ 21 La Inteligencia trascendente perfecciona al Alma implantando en ella una inteligencia inmanente (V 9, 3-4).

²⁶⁷ 22 Para poseer al Bien, no basta poseer inteligencia (acto primero); hace falta ejercitarla (acto segundo) dirigiéndola al Bien.

²⁶⁸ 23 Tal es el caso del hombre gracias al alma. Esto da pie para abordar el tema de la vida y de la muerte.

²⁶⁹ 24 La imagen de la vida «renqueante» del malvado está tomada de PLATÓN, *Timeo* 44 c 2-3.

²⁷⁰ 25 También el ejemplo del ojo está tomado de PLATÓN (*República* 608 e-609 a), pero Plotino lo sabía muy bien por propia experiencia (*Vida* 8, 3-4; 16-17), sobre todo al final de su vida (*ibid.* 2, 14-15). Cf. I 8, 13, 1-2.

²⁷¹ 26 Es decir, ni aun en el segundo caso de que exista pero no viva. Para todo este pasaje, cf. la introd. a I 7, n. 3.

no hay mal alguno para una piedra. Pero si hay vida y alma después de la muerte, ya será un bien, tanto mayor cuanto mejor realiza sin el cuerpo sus propios actos²⁷². Y si, por otro lado, se integra en el Alma total²⁷³, ¿qué mal puede sobrevenirle, estando allá? Y, en general, así como para los dioses hay bien, **10** eso sí, pero no mal alguno, así tampoco lo habrá para el alma que preservare su propia pureza. Pero si no la preserva, será un mal para ella no la muerte, sino la vida. Y si además hay castigos en el Hades, de nuevo aun allá la vida será un mal para ella porque no será meramente vida.

—Pero si la vida es asociación de alma y cuerpo, mientras que la muerte es disociación de los mismos, **15** el alma será susceptible de ambas cosas. Ahora bien, si la vida es buena, ¿cómo negar que la muerte sea un mal?

—Es que la vida es un bien para los que la poseen no en cuanto asociación, sino porque por la virtud se guarda uno del mal; pero la muerte es un bien mayor. O mejor, hay que decir que de suyo la vida misma en **20** el cuerpo es un mal, pero que por la virtud el alma se sitúa en el bien porque no vive la vida del compuesto, sino que está ya separándose de él²⁷⁴.

²⁷² ²⁷ El alma pura desencarnada se halla plenamente en el mundo inteligible (IV 5, 1, 5-6)

²⁷³ ²⁸ Vuelve a su prístino estado. Precisamente el origen del mal del alma está en su particularización (*Introd. gen.*, secc. 73).

²⁷⁴ ²⁹ Cf. I 6 n. 41.

I 8 (51) SOBRE QUÉ SON LOS MALES Y DE DONDE PROVIENEN

INTRODUCCIÓN

El alma humana, que es bipolar (I 2, 4, 13), se debate entre los dos polos opuestos de la procesión plotiniana: el Bien y el Mal. Del primero, que ha centrado nuestra atención en los dos tratados anteriores (I 6-7), pasamos ahora al segundo. En el presente tratado se trazan, efectivamente, las tres grandes coordenadas de la concepción plotiniana del mal. Frente al dualismo radical, que postula dos principios positivos, uno bueno y otro malo, Plotino identifica el mal con el no-ser. Pero, frente a Aristóteles, este no-ser no es un concomitante accidental de la materia, sino la materia misma constituida en el Mal en sí, a la vez que en el origen primero de todos los males. Con ello, el mal y el origen del mal quedan excluidos, frente al gnosticismo, de la esfera de lo divino. De Platón encontramos dos temas principales: del *Teeteto*, la necesidad de la existencia del mal junto con la posibilidad para el alma de evitarlo; y del *Timeo*, el modo de conocerlo por la vía de la negación análogamente a como, según ese diálogo, se conoce el espacio. Cronológicamente, I 8 es uno de los últimos tratados (*Vida* 6, 18)²⁷⁵.

SINOPSIS

I. PROBLEMAS ACERCA DEL MAL (cap. 1). — 1) naturaleza, 2) origen, 3) dónde y entre quiénes reside, 4) si existe o no, 5) cómo lo conocemos, 6) cómo es contrario al Bien.

II. DÓNDE Y ENTRE QUIÉNES RESIDE (2, 1-3, 12).

1. No entre los dioses, es decir, no en las Hipóstasis divinas (cap. 2),

2. sino entre los no-seres, es decir, en el mundo sensible y en calidad de no-ser (3, 1-12).

III. NATURALEZA DEL MAL PRIMARIO (3, 1240).

1. Es el no-ser caracterizado por, o mejor, identificado con:

²⁷⁵ ¹ Sobre este tratado, véase el penetrante estudio de D. O'BRIEN, «Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil», en *Le Néoplatonisme*, París, 1971, págs. 113-146, con abundantísima bibliografía.

- a) la sinmedida, lo ilimitado, informe e indeterminado,
 - b) la penuria absoluta, lo indigente e insaciado,
 - c) lo absolutamente inestable y omnipasible (3, 12-20).
2. Es el Mal en sí, no un mal inherente a un sujeto distinto (3, 20-34).
 3. Es el sustrato que subyace a todas las formas (3, 35-40).

IV. LOS MALES SECUNDARIOS (caps. 4-5).

1. Los cuerpos: son malos en cuanto participantes de la materia; son un mal de segundo orden (4, 1-5).
2. El vicio: el alma ni es mala de suyo ni es mala toda ella; lo es el alma irracional por el vicio; ahora bien, el vicio es un mal secundario: se origina por contacto del alma con la materia y no es un mal absoluto (4, 5-5, 19).
3. Los males externos (enfermedad, fealdad, pobreza): se deben al influjo de la materia (5, 19-26).
4. El hombre: no es malo por sí mismo y puede evadirse de los males (5, 26-34).

V. NECESIDAD DE LA EXISTENCIA DEL MAL (caps. 6-8).

1. Porque tiene que haber un contrario al Bien (cap. 6).
2. Porque el cosmos consta de razón y forzosidad (7, 1-16).
3. Porque tiene que haber un término final en la procesión (7, 16-23).
4. Y este mal primario se identifica con la materia, no con una forma ni con el vicio (cap. 8).

VI. CONOCIMIENTO DEL MAL (cap. 9).

1. El vicio: por confrontación con la norma de virtud; el vicio completo negativamente, abstrayendo de la forma de virtud; el incompleto, en parte positiva y en parte negativamente, como un

rostro feo (9, 1-14).

2. La materia: por abstracción total de toda forma con el consiguiente asemejamiento de la mente con la materia, análogamente a como vemos la tiniebla (9, 15-26).

VII. REFUTACIÓN DE TEORÍAS CONTRARIAS (caps. 10-15).

1. La materia carece de cualidad. Luego no es mala. Respuesta: es mala precisamente porque carece de cualidad (cap. 10).

2. El mal es la privación del bien en el alma. Respuesta: el alma no es mala de suyo; luego el mal del alma no es el mal primario (cap. 11).

3. El mal es una privación incompleta de bien en el alma.

Respuesta: será una mezcla de bien y de mal, no el mal primario (cap. 12).

4. El vicio es un mal a modo de impedimento. Respuesta: entonces el vicio será causa de mal, pero no el mal primario, que está por debajo del vicio lo mismo que el Bien está por encima de la virtud (cap. 13).

5. El vicio es una debilidad del alma.

Respuesta: la debilidad del alma se debe a la irrupción de la materia en el terreno de aquélla, paralizando algunas de sus actividades y brindándole con su presencia la ocasión de encarnarse (cap. 14).

6. La materia no existe. Respuesta: cf. II 4 (15, 1-3).

7. El mal no existe.

Respuesta: abolir el mal, equivaldría a abolir el bien, la virtud y el vicio. El mal existe, sólo que encu bierto bajo bellas apariencias (15, 3-28).

1 Los que investigan de dónde provienen los males, sea que sobrevengan a los seres, sea que conciernan a una clase de seres, comenzarían su investigación adecuadamente si la basaran en el estudio previo de qué es el mal y cuál la naturaleza del mal. Porque de ese modo se conocería también de dónde proviene, dónde **5** reside y a quién sobreviene, y, en general, se llegaría a un acuerdo sobre si existe en la realidad de las cosas. Pero, como el conocimiento de cada cosa se realiza por semejanza²⁷⁶, surgiría un problema: ¿con cuál de las facultades que hay en nosotros podemos conocer la naturaleza del mal? Porque, como la inteligencia y el alma son formas, las formas constituirán también el objeto de su conocimiento y las formas serán el objeto **10** de su deseo. Ahora bien, ¿cómo puede uno imaginarse el mal como forma, si es por ausencia de todo bien por lo que se vislumbra el mal? Si se responde que, porque la ciencia de los contrarios es la misma²⁷⁷ y porque el mal es contrario al bien, la ciencia del bien será la misma que la del mal, entonces; a los que se dispongan a conocer el mal, les será preciso penetrar **15** en el conocimiento del bien, puesto que las cosas mejores anteceden a las peores y son formas, mientras que las peores no lo son, sino más bien privación. Queda, con todo, otro problema: ¿en qué sentido el bien es contrario al mal? A no ser que lo sea en el sentido de que el bien es un principio y el mal un final, o en el de que el bien es a modo de forma y el mal a **20** modo de privación. Pero sobre esto volveremos más adelante²⁷⁸.

2 De momento, expliquemos cuál sea la naturaleza del Bien en la medida en que convenga a la presente discusión. El Bien es aquello de que están suspendidas todas las cosas y aquello que desean todos los seres teniéndolo por principio y estando necesitados de aquél²⁷⁹. Él, en cambio, no está falto de nada, se basta **5** a sí mismo, no necesita nada, es medida y límite de todas las cosas, dando de sí inteligencia, esencia, alma, vida y actividad centrada en la inteligencia. Y hasta aquí todas las cosas son bellas, porque él mismo es superbello y está más allá de las cosas más eximias reinando en la región inteligible²⁸⁰, pese a que la Inteligencia de allá no es como la que uno podría colegir **10** juzgando por las que se dice que en nosotros son inteligencias, o sea, las que se llenan de contenido a partir de unas premisas, las que son capaces de comprender los enunciados, las que raciocinan y consideran las consecuencias como quienes consideran los seres deduciéndolos lógicamente. Señal de que antes no los contenían, sino que estaban aún vacías antes de inferirlos, **15** a

²⁷⁶ ¹ Según *el* principio platónico de que el conocimiento es de «semejante por semejante». Cf. *Introd. gen.*, n. 172.

²⁷⁷ ² PLATÓN, *Fedón* 97 d, y ARISTÓTELES, *Anal. priora* 24 a 22.

²⁷⁸ ³ Cf., sobre todo esto, caps. 6-7.

²⁷⁹ ⁴ Cf. I 7, 1, 20-28.

²⁸⁰ ⁵ PLATÓN, *República* 509 d 2.

pesar de que eran inteligencias²⁸¹.

Aquella Inteligencia no es, pues, como éstas, sino que contiene todas las cosas y es todas las cosas y está con ellas porque está consigo misma y las contiene todas sin contenerlas. Porque no son éstas una cosa y ella otra, ni existe por separado cada una de las cosas que hay en ella, pues que cada una es total y es absolutamente todo. Y, sin embargo, no están confundidas, sino a su vez discriminadas²⁸². Es un hecho al **20** menos que el participante no participa de todas juntamente, sino de la que puede²⁸³. Y así, la Inteligencia es la primera actividad de aquél²⁸⁴ y la primera Esencia, mientras aquél se queda en sí mismo²⁸⁵. La Inteligencia, sin embargo, actúa en torno a aquél como quien vive en torno suyo. El Alma, en cambio, danzando por fuera alrededor de la Inteligencia, mirando a ésta y escrutando el interior de ésta, mira a Dios a través **25** de la Inteligencia.

Y «ésta es la vida de los dioses» ²⁸⁶ indemne y bienaventurada. Aquí no existe el mal en absoluto; y si ése fuera el final, no existiría mal alguno, sino sólo el Bien primario y los bienes de segundo y de tercer orden. «Todas las cosas están en torno al Rey de todas las cosas, y aquél es causa de todas las cosas bellas, y **30** todas son de aquél; el Segundo en torno a las segundas y el Tercero en torno a las terceras» ²⁸⁷.

3 Si, pues éstos son los Seres y lo que está más allá de los Seres, el mal no puede encontrarse entre los Seres ni en lo que está más allá de los Seres, porque éstos son buenos. Queda, por tanto, que, si el mal existe, exista entre los no-seres, siendo como una especie del no-ser y estando en alguna de las cosas mez- **5** ciadas con el no-ser o que de cualquier modo se asocian con el no-ser. Pero un no-ser que no es el no-ser absoluto ²⁸⁸, sino solamente distinto del ser; pero no-ser en este sentido²⁸⁹ no como el Movimiento y el Reposo que hay en el Ser, sino como imagen del Ser o más **10** no-ser todavía. Este no-ser es todo lo sensible y cuantas afecciones se dan en lo sensible, o algo posterior a éstas y como accesorio a éstas, o principio de éstas o alguno de los elementos integrantes de este no-ser de este tipo.

²⁸¹ 6 Se refiere a la inteligencia discursiva (*Introd. gen.*, secc.

²⁸² 7 Cf. *Introd. gen.*, seccs. 35-36.

²⁸³ 8 Cf. VI 6, 7, 9-11. La diversidad de formas del mundo sensible es un reflejo, a la vez que una prueba, de la diversidad de Formas inteligibles. Cf. IV 8, 1, 48-50, y PLATÓN, *Timeo* 39 e.

²⁸⁴ 9 Entiéndase, actividad *derivada* del Uno-Bien (*Introd. gen.*, sec. 16, 1.º).

²⁸⁵ 10 *Introd. gen.*, secc. 16, 3.º).

²⁸⁶ 11 PLATÓN, *Fedro* 248 a 1.

²⁸⁷ 12 Cita de la *Carta II* (312 e) falsamente atribuida a Platón, pero que Plotino consideraba auténtica y en la que leía su teoría de las tres Hipóstasis. Cf. V 1, 8, 14; VI 7, 42, 15-20.

²⁸⁸ 13 No es el no-ser absoluto (= la nada absoluta), como el no-ser de Parménides. Cf. PLATÓN, *Sofista* 257 b; *Introd. gen.*, secc. 51.

²⁸⁹ 14 En el sentido de «distinto del ser».

Ya con ello puede uno formarse una idea de este no-ser como una especie de sinmedida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre **15** indigente en comparación con lo autosuficiente, siempre indeterminado, absolutamente inestable, omnipasible, insaciado, penuria absoluta. Y estas características no son accidentales en él, sino que éstas son como su esencia; y así, cualquier parte de él que consideres, también ella es todas esas cosas. Todas las demás cosas que participen en él y se asemejen a él, digamos que se hacen, sí, malas, pero que, estrictamente, no son malas.

20 ¿Qué realidad es, pues, ésta en la que están presentes estas características que no son distintas de ella, sino que son ella? Porque si el mal sobreviene a otro, debe ser antes algo en sí mismo, aun cuando no sea una sustancia. Porque del mismo modo que hay dos clases de bien, el Bien en sí y el sobrevenido²⁹⁰, así también debe haber dos clases de mal: el Mal en sí y el sobrevenido ya a otro en virtud de él.

—¿Pues qué sinmedida cabe, si no está en lo carente de medida?

—Es que así como hay una Medida que no está en la cosa medida, así también hay una Sinmedida que no está en lo carente de medida. Porque si está en otra cosa, estará o en una cosa sin medida —pero ésta no necesita de sinmedida estando ella misma sin medida— o en una cosa medida; pero no es posible que lo medido, en cuanto medido, tenga sinmedida. Sigúese, **30** pues, que hay algo ilimitado por sí mismo a la vez que es informe en sí mismo y es todas las demás características antedichas que caracterizaban la naturaleza del mal. Y si hay algo posterior similar a esto, es que o tiene una mezcla de esto, o es similar a ello porque pone su mirada en ello o es productivo de algo similar a ello. Ahora bien, esa sustancia que subyace a las **35** figuras, formas, estructuras, medidas y límites y que está adornada con ornato ajeno porque de por sí no posee bien alguno, sino que comparada con los seres es un fantasma, ésa es precisamente la sustancia del mal —si puede haber una sustancia del mal— que el razonamiento descubre que es el Mal primario y el Mal **40** en sí.

4 En cambio, la naturaleza de los cuerpos, por cuanto participa de materia, será un mal no primario. Porque, eso sí, los cuerpos poseen una forma inauténtica, están privados de vida, se destruyen unos a otros, es desordenado el movimiento que originan, son impedimento para el alma —para la actividad propia del alma— y eluden la sustancia, fluyendo como están consistentemente: son un mal de segundo orden. Pero el alma no es mala por sí misma, y tampoco es mala toda ella. —¿Pues cuál es la mala?

²⁹⁰ Traduzco por "sobrevenido" en vez de "accidental", porque no se trata necesariamente de un bien o un mal accidental a una sustancia, sino de un bien o un mal *por participación* en el Bien o Mal primarios.

—La que (Platón) caracteriza diciendo: «una vez que hemos reducido a servidumbre aquella parte del alma en la que el vicio halla su sede natural» ²⁹¹, dando a entender que es la especie irracional del alma la que es receptora del mal, de sinmedida, de exceso y defecto, de los cuales provienen la intemperancia, la cobardía y los vicios restantes del alma, afecciones involuntarias implantadoras de opiniones falsas y de la creencia de que las cosas que rehuye son malas y las que persigue buenas.

—Pero ¿cuál es la causa de este vicio? ¿Y cómo reducirlo a aquel principio y a aquella causa?

—Es que, en primer lugar, el alma de esa especie no está fuera de la materia ni existe por sí misma.

15 Está, pues, mezclada de sinmedida y es impartícipe de la forma que pone orden y reduce a medida, porque está entremezclada con un cuerpo dotado de materia. En segundo lugar, aun la parte racional, caso de que sufra daño ²⁹², se ve impedida de ver por causa de las pasiones y porque está entenebrecida por la materia e inclinada a la materia y, en suma, porque pone la **20** vista no en la Esencia, sino en el devenir, cuyo principio es la naturaleza de la materia, la cual es tan mala que incluso a quien no está todavía sumido en ella, con sólo que haya posado su mirada en ella, lo infesta de su propio mal. Porque como no participa en absoluto en el bien, como es privación de bien y pura carencia, vuelve semejante a sí a todo aquello que de cualquier modo tome contacto con ella.

25 Así, pues, el alma que es perfecta y se inclina a la inteligencia, permanece siempre pura y vuelta de espaldas a la materia, y ni mira ni se aproxima a todo aquello que es indeterminado, falto de medida y malo. Permanece, pues, pura, enteramente determinada por la inteligencia. En cambio, el alma que no permaneció así, sino que, saliendo de aquélla, avanzó como fantasma de aquélla por no ser perfecta ni primaria, colmada de indeterminación por su carencia, en la medida en que carece, no ve sino tiniebla y se contagia ya de materia al ver lo que no ve, tal como decimos que vemos aun la tiniebla²⁹³.

5 —Pero si la carencia del bien es causa de que vea la tiniebla y se junte con ella, el mal del alma estará en la carencia, y ése será el primario —concedamos que la tiniebla sea el secundario—, y la naturaleza del mal no estará ya en la materia, sino que será anterior aun a la materia.

—No, el mal no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. Es un hecho al

²⁹¹ 16 PLATÓN, *Fedro* 256 b.

²⁹² 17 Se refiere a la facultad intermedia del alma, la discursiva, que puede verse arrastrada por la inferior (II 9, 2, 5-9; IV 3, 12, 6-8; 17, 21-31).

²⁹³ 18 Cf. *infra*, cap. 9.

menos que quien carece del bien en poco no es malo, pues puede incluso ser perfecto al nivel de su propia naturaleza. Pero cuando se es carente del todo, como lo es la materia, eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien. Y es que la materia ni siquiera posee el ser, como para que **10** pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser lo es sólo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir con verdad que su ser es no-ser. La carencia, pues, lleva consigo el no ser bueno; pero la carencia total, el ser malo, mientras que una carencia considerable comporta la posibilidad de caer en el mal, y es ya un mal para alguien ²⁹⁴. Menester es, por tanto, concebir el mal no como este o aquel mal, por ejemplo la injusticia o algún otro vicio, sino como aquel que no es todavía ninguno de éstos, mientras que éstos son a modo de especies de aquél, especificadas por diferencias adicionales: por ejemplo, en el alma, la nequicia y, a su vez, las especies de ésta especificadas bien por la materia de que se ocupan, bien por las partes del alma, bien porque una es como una visión y otra como una tendencia o una pasión²⁹⁵.

20 —Pero suponiendo que aun las cosas externas al alma sean males, ¿cómo reducirlas, por ejemplo la enfermedad y la pobreza, a aquella naturaleza?

—La enfermedad, como carencia o exceso de cuerpos enmateriaados que no soportan orden y medida; la fealdad, como materia no dominada por la forma; la pobreza, como indigencia y privación de las cosas **25** de que habernos menester por culpa de la materia, con la que estamos emparejados y cuya naturaleza se cifra en ser menesterosidad. Y si esto que decimos es verdad, no hay que afirmar que nosotros seamos principio de males siendo malos por nosotros mismos, sino que los males son anteriores a nosotros, y que los males que se apoderan de los hombres se apoderan de ellos en contra de su voluntad; pero que hay modo de «evadirse de **30** los males» ²⁹⁶ del alma para los que pueden, pero que no todos pueden; y que en los dioses sensibles²⁹⁷, pese a la presencia de la materia, no está presente el mal (quiero decir la maldad característica de los hombres, pues que ni siquiera lo está en todos los hombres) porque dominan sobre la materia (pero son mejores los dioses en los que no está presente la materia²⁹⁸), pero que la dominan además con aquello que hay en ellos no envuelto en materia²⁹⁹.

²⁹⁴ 19 Es decir, un mal sobrevenido (*supra*, n. 15).

²⁹⁵ 20 La división de los vicios, como la de las virtudes, puede hacerse atendiendo a distintos criterios: a la materia de que se ocupan (criterio aristotélico), o a las partes del alma en que residen (criterio platónico). Plotino añade otro criterio: «una es como una visión (= el error y la ignorancia) y otra como una tendencia (= la intemperancia) o una pasión (= la cobardía).

²⁹⁶ 21 PLATÓN, *Fedón* 107 d 1.

²⁹⁷ 22 Los «dioses sensibles» son los astros. En cuanto compuestos de materia (cf. II 1), en ellos reside el mal, que es la materia, pero no la maldad moral, que es el vicio.

²⁹⁸ 23 Es decir, los dioses inteligentes, que son las Formas (V 1, 7, 30).

²⁹⁹ 24 Es decir, con el alma intelectual. Cada astro, como el cosmos mismo, es doble: consta

6 Pero hay que examinar también qué quiere decir que «los males no pueden desaparecer»³⁰⁰, sino que existen «forzosamente», y que no existen «entre los dioses», pero que constantemente «andan rondando la naturaleza mortal y la región de acá». ¿Quiere decir que el cielo sí está «limpio de males», pues que siempre **5** marcha regularmente y se mueve ordenadamente, y que allá no existe ni la injusticia ni ningún otro vicio (no se hacen injusticia unos a otros, sino que se mueven ordenadamente³⁰¹), pero que en la tierra existe la injusticia y el desorden? Porque esto quiere decir «la naturaleza mortal y la región de acá». Pero, por otra parte, la frase «hay que huir de acá» ya no se refiere a las cosas sobre la tierra. Porque la huida — dice— **10** no consiste en marcharse de la tierra, sino, aun estando en la tierra, «en ser justo y piadoso con ayuda de la sabiduría», de suerte que la frase quiere decir que hay que huir del vicio. Así que los males, para Platón, son el vicio y todas las secuelas del vicio. Pero es que, además, cuando el interlocutor observa que los males desaparecerían «si (Sócrates) convenciera a los **15** hombres de lo que dice», (Sócrates) responde que «es imposible» que eso suceda, porque los males —arguye— existen «forzosamente», ya que «tiene que existir algo que sea lo contrario del Bien».

—Pues bien, el vicio que afecta al hombre, ¿cómo puede ser contrario al Bien transcendente? El vicio es contrario a la virtud, mas la virtud no es el Bien, sino **20** un bien que nos capacita para dominar la materia. Pero ¿cómo puede haber algo que sea contrario al Bien transcendente? El Bien no es de una cualidad determinada ³⁰². Además, ¿qué necesidad hay de que, en todos los casos, si uno de dos contrarios existe, exista también el otro? Demos que sea posible y demos que de hecho suceda que, si existe uno de dos contrarios, exista también el otro —por ejemplo, si existe la salud, **25** puede que exista también la enfermedad—, pero no, sin embargo, forzosamente.

—La respuesta es que Platón no quiere decir necesariamente que eso se verifique en cada contrario. Platón lo aplica al caso del Bien.

—Pero si el Bien es una sustancia, ¿cómo puede haber algo contrario al Bien?³⁰³. ¿O de alma intelectual transcendente y de alma inferior (sensitivo-vegetativa) vinculada de algún modo a la materia (II 3, 9, 31-47).

³⁰⁰ ²⁵ Ésta y las siguientes son citas del famoso pasaje del *Teeteto* (176 a-177 a).

³⁰¹ ²⁶ Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzler para salvar la sintaxis. Para la combinación de las partículas *mete... dé*, cf. J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, 2.a ed., Oxford, 1970, pág. 511.

³⁰² ²⁷ El Bien no quiere decir «lo bueno», como podría sugerir el griego. El objetante se basa en ARISTÓTELES (*Categ.* 3 b 24-25; 10 b 12-15): puede haber una cualidad contraria a otra cualidad, pero no una sustancia contraria a otra sustancia.

³⁰³ ²⁸ La sustancia es susceptible de cualidades contrarias, según ARISTÓTELES (*Categ.* 4 a 10-b 19), pero ella misma no tiene contrario (cf. n. ant.).

mejor, algo contrario a lo que está allende la sustancia?

—Pues bien, en el caso de las sustancias particula-30 res, es creíble, porque está demostrado por inducción, que la sustancia no tiene contrario alguno; pero no está demostrado que la sustancia en general no lo tenga.

—Pero ¿qué contrario ha de tener la sustancia universal y, en general, las realidades primarias?

—Es que el contrario de la sustancia es la no sustancia, y el de la naturaleza del Bien, la naturaleza y el principio del mal, sea cual fuere. Porque ambas son principios, la una de males y la otra de bienes. Y todas las características que hay en cada una de las dos naturalezas son contrarias a las de la otra, de suerte que 35 también los conjuntos serán contrarios y más contrarios que los otros. Porque los otros contrarios, como están o en un sujeto de la misma especie o en un sujeto del mismo género³⁰⁴, comparten, como algo común, los sujetos en que están. Pero siempre que dos cosas existan por separado y en una de las dos se den las características contrarias a las que en la otra sirven para integrar su ser, ¿cómo negar que sean sumamente 40 contrarias, puesto que «los términos más distantes entre sí son contrarios»?³⁰⁵. Por lo tanto, al límite, a la medida y a cuantas características son inherentes a la naturaleza divina, son contrarias la ilimitación, la sinmedida y cuantas otras características posee la naturaleza mala. En consecuencia, los dos conjuntos son contrarios el uno al otro. Pero, además, el ser que posee el uno es falaz y falsedad primaria y real³⁰⁶, mientras 45 que el ser del otro es el ser verdadero. Por consiguiente, en la medida en que la falsedad es contraria a la verdad, también la insustancialidad del uno es contraria a la sustancialidad del otro.

En conclusión, ha quedado patente para nosotros que no en todos los casos se verifica que la sustancia no tenga contrario alguno. Porque, aun en el caso del fuego y del agua, habríamos admitido que son contra-50 rios, si no fuera común en ellos la materia, en la que surgieron accesoriamente el calor, la sequedad, la humedad y la frialdad³⁰⁷. Pero si existieran solos en sí mismos integrando su propia sustancia sin lo

³⁰⁴ ²⁹ Literalmente: «o en lo mismo en especie o en lo mismo en género». La traducción corriente («o en la misma especie o en el mismo género») es la obvia, pero ciertamente equivocada, como se desprende del contexto y, sobre todo, del pasaje correspondiente de ARISTÓTELES (*Categ.* 14 a 15-16): no son los contrarios mismos, sino los sujetos en que residen, los que pertenecen, según Aristóteles, a la misma especie o al mismo género.

³⁰⁵ ³⁰ ARISTÓTELES (*Categ.* 6 a 17-18) añade una restricción: «dentro del mismo género». Para Plotino la materia representa el grado cero en bondad. El Bien y la materia son polos opuestos en la línea de bondad.

³⁰⁶ ³¹ Cf. II 5, 5, 24-25.

³⁰⁷ ³² Plotino sigue aquí a ARISTÓTELES (*De gen. et corr.* II 1-3) arguyendo *ad hominem*: el fuego consta de materia + calor y sequedad; el agua, de materia + frialdad y humedad.

común, también aquí habría una sustancia contraria a otra sustancia. De donde se sigue que las cosas que están **55** totalmente separadas, que no tienen nada en común y están sumamente distanciadas, son contrarias por su propia naturaleza, puesto que su oposición se da no en cuanto son de alguna cualidad ni, en general, uno cualquiera de los géneros del ser, sino en cuanto están sumamente separadas entre sí y en cuanto constan de elementos contrapuestos y producen efectos contrarios.

7 —Pero, entonces, ¿por qué, si el Bien existe, también existe el mal forzosamente?

—¿No será por esto: porque en el universo debe existir la materia? En efecto, este universo consta forzosamente de contrarios. En realidad, ni siquiera existiría si no hubiera materia. Y es que la naturaleza «de **5** este universo está mezclada de inteligencia y forzosidad»³⁰⁸, y cuantas cosas le vienen de Dios, son bienes; los males, en cambio, le vienen de la «naturaleza primitiva»³⁰⁹. Quiere decir de la materia subyacente que no ha sido ordenada todavía.

—Pero ¿a qué llama «naturaleza mortal»? Pase, en efecto, que la «región de acá» designe al universo.

—Aquí viene aquello de «pero puesto que habéis nacido, no sois, es verdad, inmortales; sin embargo, no **10** seréis disueltos» por mí³¹⁰. Y si esto es verdad, se puede decir con razón que «los males no pueden desaparecer»³¹¹.

—Entonces, ¿cómo escapará uno a ellos?

—No locamente —dice³¹²—, sino adquiriendo virtud y separándose del cuerpo. Así se separará también de la materia. Porque quien vive en consorcio con el cuerpo, vive en consorcio con la materia. Lo de separarse **15** o no, Platón mismo lo aclara. Lo de morar «entre dioses»³¹³, quiere decir entre los inteligibles. Éstos son, efectivamente, inmortales. Mas la forzosidad del mal es posible comprenderla también de este modo: que, puesto que el Bien no existe solo, sigúese forzosamente que, en el proceso de salida originado por él, o si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento, el

³⁰⁸ 33 PLATÓN, *Timeo* 47 e48 a.

³⁰⁹ 34 Cita no textual de PLATÓN, *Político* 273 b 5. Plotino aplica la expresión a la materia.

³¹⁰ 35 PLATÓN, *Timeo* 41 b

³¹¹ 36-38 Citas del *Teeteto* 176 a-b.

³¹² 36-38 Citas del *Teeteto* 176 a-b.

³¹³ 36-38 Citas del *Teeteto* 176 a-b.

término final después del cual ya no podría originarse **20** cosa alguna, ése es el mal. Ahora bien, lo siguiente al Primero existe forzosamente; luego también lo último. Y esto es la materia, que ya no tiene nada de aquél. Y en esto consiste la forzosidad del mal.

8 Y si alguno dijera que nosotros no nos hacemos malos a causa de la materia arguyendo que ni la ignorancia ni los apetitos depravados deben su existencia a la materia y que, aun suponiendo que su formación se deba a la mala condición del cuerpo, no es la materia la que los origina, sino la forma, como el calor **5** y el frío, el sabor amargo o salado y los sabores de todas clases, así como también las plenificaciones o vaciamientos, y plenificaciones no simplemente, sino plenificaciones de tales o cuales cosas, y que, en general, es el sujeto en tal o cual condición el causante de la diversidad de apetitos y, si se quiere, de la diversidad de opiniones erradas, de suerte que el mal **10** sea la forma más bien que la materia, no obstante el objetante mismo se verá forzado a reconocer que el mal es la materia.

Efectivamente, los efectos que produce la cualidad existente en la materia, no los produce si está separada, del mismo modo que tampoco produce efecto la figura del hacha sin el hierro³¹⁴. Además, las formas existentes en la materia no son las mismas que si **15** existieran en sí mismas, sino que son razones enmateria-riadas³¹⁵, que se corrompen en la materia y están inficionadas de la naturaleza de aquélla. Porque tampoco es el Fuego en sí el que quema, ni ningún otro de los elementos en sí produce los efectos que se dice que producen cuando están en la materia. Porque la materia, enseñoreándose de la imagen que se refleja en ella, **20** la corrompe y destruye yuxtaponiéndole su propia naturaleza, que es contraria a esa imagen, no arrimando lo frío a lo caliente, sino aplicando a la forma de lo caliente su propia infirmitad, su inconformación a la conformación, su exceso y defecto a lo mensurado, hasta lograr que la forma sea de ella y no ya de sí misma, del mismo modo que, en la nutrición de los **25** animales, el manjar ingerido ya no es lo que era a su llegada, sino sangre de can, totalmente canina, y los humores todos son los propios de aquel que los tomó. Si, pues, el cuerpo es causa de los males, también por este concepto la materia será causa de los males.

—Pero habría que dominarla, replicará algún otro.

—Pero el principio capaz de dominarla no está en estado de pureza a menos que huya. Además, los ape- **30** titos se vuelven más violentos, y unos más que otros, a causa de tal o cual temperamento, de suerte que no domine el principio interior de cada cual. Y se vuelven más romos para juzgar los que, debido a un mal estado del cuerpo, están yertos y entumecidos, mientras que los malos estados contrarios los dejan deslastrados. Y otra prueba de esto son los estados ocasionales: cuan- **35** do estamos llenos, somos distintos en apetitos y en pensamientos de cuando estamos

³¹⁴ 39 ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 412 b 12.

³¹⁵ 40 *Ibid.* 403 a 25.

vacíos, y cuando estamos llenos de tal cosa, somos distintos de cuando estamos llenos de tal otra.

Concluamos, pues, que lo carente de medida es malo primariamente, mientras que lo que por aseme-jamiento o por participación se ve envuelto en una sinmedida, por ser ésta accidental a aquello, es malo **40** secundariamente. Asimismo, la tiniebla es mala primariamente, mientras que lo entenebrecido lo es secundariamente. Por lo tanto, el vicio, siendo ignorancia y sinmedida en el alma, es malo secundariamente, y no el Mal en sí. Porque tampoco la virtud es bien primario, sino aquello que ha quedado asemejado a él o ha participado en él.

9 —¿Y con qué conocimos esos males? Y primero el vicio, ¿con qué lo conocimos? Porque la virtud sí la conocemos con la inteligencia misma y con la sabiduría, pues se conoce a sí misma. Pero el vicio, ¿cómo?

—Pues del mismo modo que con una regla conocemos lo que es rectilíneo y lo que no³¹⁶, así también con la virtud conocemos lo que no se ajusta.

5 —¿Viéndolo o sin verlo? Me refiero al vicio.

—El vicio completo sin verlo, pues es indefinido. Lo que de ningún modo se ajusta, lo conocemos, pues, por abstracción, mientras que el vicio incompleto lo conocemos por ser deficiente en eso³¹⁷. Cuando vemos, pues, una parte, por la parte presente concebimos la ausente, que está, sí, en la forma total, pero que en

10 aquel caso está ausente; y, de ese modo, a la parte que vemos la llamamos vicio, dejando la parte desprovista en la indeterminación³¹⁸. Y así también, cuando algún rostro aparece a nuestra vista sobre la materia como feo, porque la razón ³¹⁹ no ha dominado en él hasta el punto de encubrir la fealdad de la materia, nos lo representamos feo por su deficiencia en forma. —Y lo totalmente desprovisto de forma, ¿cómo?

15 —Abstrayendo de toda forma, decimos que aquello en lo que no están presentes las formas es materia, no sin que antes nosotros mismos hayamos tomado informidad

³¹⁶ 41 *Ibid.* 411 a 6. Cf. I 6, 3, 1-5.

³¹⁷ 42 En ajustamiento: el vicio imperfecto no se ajusta del todo a la virtud.

³¹⁸ 43 El vicio imperfecto es visto por Plotino como bondad imperfecta o forma imperfecta, con un aspecto positivo, que es el que comparamos con la norma de virtud, y, como no se ajusta del todo a ella, lo llamamos vicio. El vicio imperfecto es, pues, comparable a un rostro feo, que es feo, pero no la fealdad absoluta (cf. I 6, 2, 15-18).

³¹⁹ 44 Cf. I 6, n. 12.

dentro de nosotros³²⁰ en el proceso de abstracción de toda forma, so pena de no lograr una visión de la materia. Y por eso es ésta una inteligencia distinta —una ininteligencia—, porque tuvo la audacia de ver lo que no es su propio objeto. Del mismo modo **20** que el ojo se aparta de la luz a fin de ver la tiniebla sin verla (el abandonar la luz, es para ver la tiniebla; con luz no podría verla; pero tampoco podría verla, sino no verla, sin algo de luz), para llegar a ver la tiniebla tal como le es posible, pues así también la inteligencia, dejando dentro de sí su propia luz y como saliendo de sí misma y acercándose al que no es su propio objeto, al no traer consigo su propia luz, expe- **25** rimenta algo contrario a su ser, a fin de ver lo que le es contrario.

10 Hasta aquí sobre este punto.

—Pero si la materia carece de cualidad³²¹, ¿cómo puede ser mala?

—Se dice que carece de cualidad porque ella misma, en sí misma, no tiene nada de esas cualidades que va a recibir y que van a estar en ella como en un sustrato; no, sin embargo, en el sentido de que no tenga nin- **5** guna naturaleza. Si, pues, tiene una naturaleza, ¿qué dificultad hay en que esta naturaleza sea mala, pero no mala a modo de dotada de cualidad? Porque la cualidad misma es aquello en virtud de lo cual otra cosa se dice estar dotada de cualidad. La cualidad es, pues, un accidente y está en otro. La materia, en cambio, no está en otro, sino que es el sustrato, y el accidente está en ese sustrato. Se dice, pues, que carece de cua- **10** lidad porque no obtuvo la cualidad que tiene naturaleza de accidente. Por tanto, si la cualidad misma carece de cualidad, ¿cómo vamos a decir que la materia esté dotada de cualidad porque no recibió cualidad? Luego con razón se dice que carece de cualidad y que es mala; porque no se dice que sea mala por tener cualidad, antes bien por no tener cualidad, para que no **15** fuera quizá mala por ser forma y no una naturaleza contraria a la forma.

11 —Pero la naturaleza contraria a toda forma es privación. Ahora bien, la privación está siempre en otro y en sí misma no es una realidad³²². En consecuencia, si el mal consiste en una privación, el mal existirá en el sujeto privado de forma; luego no existirá por sí **5** mismo. Si, pues, ha de haber mal en el alma, la privación que hay en ella será el mal y el vicio, y no algo exterior. Y hay incluso otras teorías que pretenden abolir la materia enteramente, y otras que pretenden que, aun existiendo,

³²⁰ ⁴⁵ En la mente. La mente conoce la materia abstrayendo de toda forma («despensando» toda forma, diríamos). De ese modo, la mente misma se hace informe, semejante a la materia, según el principio de que lo semejante es conocido por lo semejante (*supra*, n. 1 y II 4, 30, y cf. *Introd. gen.*, secc. 55).

³²¹ ⁴⁶ *Introd. gen.*, secc. 49.

³²² ⁴⁷ Objeción basada en ARISTÓTELES (*Física* 192 a 5-6).

no es mala en sí misma. No hay que buscar, pues, el mal en otra parte. Basta situarlo en el alma y definirlo así como ausencia de bien.

10 —Pero si el mal es la privación de cierta forma destinada a estar presente, si es privación del bien en el alma y produce en ella el vicio por su propia razón de ser, entonces el alma no tiene ningún bien. Por consiguiente, tampoco tiene vida, pese a que es alma; luego el alma será inanimada, puesto que ni siquiera tiene vida. Conque, siendo alma, no será alma.

15 La conclusión es que el alma posee vida por su propia razón de ser. Por consiguiente, la privación del bien no la tiene de por sí misma. Luego es boniforme, puesto que posee un bien, un vestigio de inteligencia, y no es cosa mala de sí misma. Luego tampoco será mala primariamente, y el mal primario no estará en ella como un accidente, porque tampoco está ausente de ella todo el bien.

12 —Y si alguien dijera que el vicio y el mal existente en el alma no es una privación completa de bien, sino una cierta privación de bien, ¿qué decir a esto?

—Es que, en ese caso, teniendo el alma una parte de bien y estando privada de otra parte, la disposición **5** que tenga será mixta, y no el mal absoluto. Así que no hemos hallado todavía el mal primario y absoluto. El alma poseerá el bien en su propia sustancia, y el mal será para ella un accidente.

13 —A no ser que el vicio sea un mal por esto: en cuanto impedimento, como el que impide al ojo ver³²³.

—Pero, en ese caso, el mal será, para quienes así piensan, causa de mal, y causa de mal sobre el supuesto de que sea distinto del mal mismo. Si, pues, el vicio es un impedimento para el alma, el vicio será causa de mal, pero no el mal. Además, la virtud no será el **5** bien, excepto a modo de cooperadora. Así que, si la virtud no es el bien, tampoco el vicio será el mal. Además, la virtud no es la Belleza en sí ni el Bien en sí; por tanto, tampoco el vicio será la Fealdad en sí ni el Mal en sí. Ahora bien, hemos dicho que la virtud no es la Belleza en sí ni el Bien en sí porque antes que **10** ella y más allá de ella están la Belleza en sí y el Bien en sí³²⁴, y así el alma es bella y buena en cierto modo, por participación.

Por lo tanto, así como quien sube a partir de la virtud, da con la Belleza y el Bien, así también quien baja a partir del vicio, da con el Mal en sí, si comienza a bajar a partir del vicio. Y, si baja contemplando, da **15** con la contemplación —comoquiera que ella sea— del Mal en sí³²⁵; mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal en

³²³ 48 Cf. I 7, 3, 2-3.

³²⁴ 49 Es la tesis de I 6.

³²⁵ 50 Alusión a la visión *sui generis* del mal, tal como quedó explicada en el cap. 9.

sí, porque se mete completamente en la «región de la desemejanza»³²⁶, donde, sumergida en ella, habrá caído en un cenagal tenebroso ³²⁷. Porque si el alma se sumerge completamente en completa maldad, ya no tiene maldad, sino que trocó su naturaleza por otra, por la que es peor. Porque la maldad es todavía algo humano si está mezclada con algo contrario. Muere, pues, el alma como puede un alma morir: la muerte para ella, cuando está todavía inmersa en el cuerpo, consiste en hundirse en la materia y atestarse de ella, y, una vez salida del cuerpo, en yacer en ella, hasta que se dé a la fuga y quite la vista, de algún **25** modo, del cenagal³²⁸. Y esto quiere decir lo de «ir al Hades y volver a dormirse allá» ³²⁹.

14 Mas si alguien dijera que el vicio es una debilidad del alma apelando al hecho de que el alma viciosa es sumamente impresionable y excitable, dejándose llevar de vicio en vicio, muy sensible a los apetitos, pronta a montar en cólera, precipitada en sus consentimientos, **5** fácil en ceder a las imaginaciones oscuras, parecida a los productos más frágiles del arte o de la naturaleza, que son fácilmente destructibles por la acción de los vientos y de los ardores del sol, valdría la pena investigar en qué consiste la debilidad del alma y de dónde proviene. Porque la verdad es que la debilidad en el **10** alma no es como la debilidad en el cuerpo; pero así como en el cuerpo recibieron el nombre de debilidad la incapacidad para la acción y la impresionabilidad, así también lo recibieron en el alma por analogía. A no ser que la causa de la debilidad del alma sea la misma: la materia. Pero hay que abordar más de cerca el problema de cuál sea la causa en el caso de **15** la llamada debilidad del alma. Porque la verdad es que no son las densidades o raridades, ni tampoco las delgadeces o gorduras o una enfermedad, por ejemplo una fiebre, las que debilitan al alma.

Pues bien, la tal debilidad del alma ha de darse forzosamente o en las almas completamente separadas, o en las sumidas en la materia o en ambas. Ahora bien, si no se da en las separadas de la materia, ya que éstas son todas puras y, como se dice³³⁰, «aladas y perfectas» y es la suya una actividad desembarazada, queda que la debilidad se da en las almas caídas, en las que no son puras ni están purificadas; y su debilidad consistirá no en la remoción de algo, sino en la presencia de algo ajeno, como la de la linfa o la bilis en el cuerpo. Si logramos comprender más claramente, **25** y como se debe comprender, la causa de la caída del alma, se nos mostrará con toda evidencia lo que buscamos: la debilidad del alma.

En la realidad de las cosas existe la materia; existe también el alma, y una especie de lugar único para ambas. No son dos lugares aparte, uno para la materia y otro el del alma —por ejemplo, uno en la tierra para la materia y otro en el aire para el alma—,

³²⁶ 51 PLATÓN, *Político* 273 d-e.

³²⁷ 52 Cf. *supra*, I 6, 6, 3-6.

³²⁸ 53 PLATÓN, *República* 533 d.

³²⁹ 54 *Ibid.* 534 c-d.

³³⁰ 55 *Pedro* 246 b-c y cf. I 3, 3, 2.

30 antes bien, para el alma, el estar en un lugar aparte consiste en no estar en la materia, esto es, en no aunarse con la materia, esto es, en que no se forme un compuesto de alma y materia, esto es, en no situarse en la materia como en un sustrato. Y en esto consiste el estar aparte. Ahora bien, las potencias del alma son muchas: el alma tiene un principio, un medio y un **35** fin. Mas la materia, estando presente, «mendiga»³³¹ y aun importuna, diríamos, y desea pasar adentro. Pero «todo aquel sitio es sagrado»³³², y no hay nada que no tenga parte en el alma. Así que la materia, metiéndose por debajo, se ilumina. Con todo, no puede captar a quien la ilumina (quien la ilumina no la soporta aun- **40** que esté presente³³³), porque no ve debido a su defectuosidad. Pero, mezclándose, ensombrece la iluminación y la luz venida de allá y la deja mortecina, proporcionando al alma la ocasión de encarnarse y la causa de que venga a ella. Porque no habría venido a quien no estuviera presente.

Y en esto consiste la caída del alma: en haber ve-**45** nido así a la materia y en debilitarse a causa de que no todas sus potencias están presentes activamente, toda vez que la materia les impide estar presentes por haberse apoderado del sitio que ocupa el alma, por haber forzado a ésta como a «acurrucarse»³³⁴ y por haber viciado lo que tomó como por usurpación, hasta que el alma pueda fugarse. La materia es, por tanto, **50** causa de la debilidad y causa del vicio del alma. Luego la materia es mala antes que el alma y es el mal primario. Porque si bien es verdad que el alma misma engendró la materia como resultado de alguna pasión³³⁵, y si bien es verdad que se asoció con ella y se hizo mala, la causa está en la presencia de la materia³³⁶. Porque el alma no se habría encarnado en la materia si no fuera porque por la presencia de ésta tomó ocasión de encarnarse.

15 Pero si alguien niega que la materia exista, habrá que mostrarle la necesidad de su existencia basándose en nuestro tratado sobre la materia³³⁷; allí este tema ha sido

³³¹ ⁵⁶ Alusión al famoso mito del *Banquete* platónico (203 b-c). Plotino ve en Pobreza o Penía un símbolo de la materia (III 5, 9, 49 y III 6, 14).

³³² ⁵⁷ SÓFOCLES, *Edipo en Colono* 54.

³³³ ⁵⁸ Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzler, para dar sentido a la frase siguiente: la que no ve, debido a su falta absoluta de calidad, es la materia: por eso no puede captar a quien la ilumina.

³³⁴ ⁵⁹ Cf. PLATÓN, *Banquete* 206 d 6.

³³⁵ ⁶⁰ *Introd. gen.*, seccs. 48 y 56. Pero hay un problema: en III 4, 1, Plotino parece atribuir la génesis de la materia al Alma universal, mientras que, en III 9, 3, la atribuye al alma particular, y ésta es también la posición adoptada en este pasaje. Según eso, la «pasión», como resultado de la cual el alma particular genera la materia, es su voluntad de particularizarse, de ser de sí misma aislándose del Alma universal (III 9, 3, 9-11; cf. *Introd. gen.*, secc. 73).

³³⁶ ⁶¹ Aquí, Plotino (si no le entiendo mal) escamotea un problema, porque si es el alma particular la que genera la materia y la genera como resultado de una pasión, quiere decir que el origen del primer mal del alma es anterior a la presencia de la materia (cf. V 1, 1, 1-5).

³³⁷ ⁶² II 4 (cronológicamente anterior a I 8), caps. 6 y 11, 1-13.

desarrollado más ampliamente. Pero si alguien negara que el mal exista en absoluto en la realidad de las cosas, se verá forzado a abolir aun el bien y a afir- 5 mar que tampoco hay objeto alguno de deseo ni, por tanto, deseo, ni tampoco, a su vez, evitación ni intelección. Porque el objeto del deseo es el bien y el de la evitación es el mal, y el bien y el mal son el objeto de la intelección y de la sabiduría ³³⁸, y esta misma es uno de los bienes. Y, por tanto, tiene que haber un Bien, y un Bien sin mezcla, y otro que sea ya una mezcla de 10 bien y de mal y que, si participó del mal en una porción mayor, ya con ello ha contribuido él mismo a aquel mal que hay en el conjunto ³³⁹, mas si en una porción menor, en la medida de la disminución, al bien del conjunto. Porque ¿qué mal podría sucederle al alma, o a qué alma, de no haber entrado en contacto con la naturaleza inferior? Ya no habría apetitos, ni penas, ni iras ni temores Porque los temores son pro- 15 pios del compuesto, por miedo a disolverse. Las penas y dolores son propios de quien está en trance de disolverse³⁴⁰. Los apetitos nacen cuando algo molesta al organismo o alguien planea un preventivo que evite la molestia. La imaginación surge por el impacto de algo externo en la parte irracional; y recibe el impacto por no ser indivisa³⁴¹. Las opiniones falsas le vienen al alma cuando se sale de la verdad misma, 20 y se sale de ella por no estar pura. La tendencia del alma a la inteligencia es otra cosa: no necesita más que estar con ella e instalada en ella sin inclinarse a lo inferior.

Pero merced al poder y naturaleza del Bien, el mal no es sólo mal: puesto que el mal apareció forzosa-25 mente, está envuelto en unas hermosas cadenas, cual ciertos cautivos en cadenas de oro³⁴², y se esconde en ellas para que los dioses no vean cosas indecorosas y para que los hombres no tengan que estar siempre mirando al mal, sino que, incluso cuando lo miran, convivan con imágenes de la Belleza que susciten su reminiscencia.

³³⁸ Cf. I 3, 4, 6-9.

³³⁹ 64 Es decir, en ese conjunto de bien y de mal que es el bien de segundo orden.

³⁴⁰ 65 IV 4, 19, 1-4.

³⁴¹ 66 La imaginación forma parte del alma sensitiva, que, en cierto modo, se divide en los cuerpos (*Introd. gen.*, secc. 44).

³⁴² 67 ¿A qué cautivos alude Plotino? Henry-Schwyzler ven una alusión a SÓFOCLES, *Electro*. 837-838. ¿O es más bien una reminiscencia de la *Ilíada* XV 19-20?

I 9 (16) SOBRE EL SUICIDIO

INTRODUCCIÓN

De que la vida de acá sea un mal y la muerte un bien (I, 7, 3) no se sigue que el suicidio sea justificable³⁴³. Al abordar, en este brevísimo tratado de la primera etapa (*Vida* 4, 53), el problema del suicidio, tema clásico en las escuelas antiguas³⁴⁴, la actitud de Plotino es más cercana a Platón que a los estoicos³⁴⁵. Su interés se centra no en determinar por qué razones, si las hay, y en qué circunstancias, si las hay, pueda ser el suicidio un acto razonable, antes al contrario en acumular razones para desaconsejarlo (como no sea en circunstancias excepcionales, y como un mal menor) desde una perspectiva escatológica³⁴⁶ ajena al estoicismo. Por eso los títulos de este tratadito en los dos catálogos de la *Vida*³⁴⁷ suponen un desenfoque, porque responden a la preocupación estoica más que a la de Plotino. Notemos, finalmente, que aquí, como en su conversación disuasoria con Porfirio (*Vida* 11, 11-15), Plotino se dirige al filósofo o al aspirante a filósofo. Esto es importante a la hora de comparar I 9 con I 4.

SINOPSIS

TEMA: NO HAY QUE QUITARSE LA VIDA.

1 El alma no debe tomar la salida, so pena de llevarse algo malo, sino aguardar a quedarse fuera cuando el cuerpo se separe (1-7).

2. Pero arreglárselas para que el cuerpo se separe, es un acto violento y pasional del que hay que abstenerse. (7-11).

3. Excepcionalmente, el suicidio puede ser un mal menor (11-

³⁴³ 1 Vid. ya PLATÓN, *Fedón* 61 c-62 c; cf. *Leyes* 873 c.

³⁴⁴ 2 Una buena síntesis puede verse en J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, págs. 233-255.

³⁴⁵ 3 Los estoicos admitían cinco casos de «suicidio razonable» (DIOGENES LAERCIO, VII 130; cf. *Stoic. Vet. Fragm.* III, núm. 768). También Plotino admite excepciones a la norma general, pero con muchas reservas, al menos cuando se trata del filósofo (*infra*, n. 6).

³⁴⁶ 4 La perspectiva escatológica está presente de principio a fin.

³⁴⁷ 5 En 4, 53 el título es *Sobre el suicidio razonable*; el de 24, 34 es parecido.

14).

4. Envenenarse puede ser peligroso para el alma (14-15).

5. Adelantarse al destino no trae buena suerte: le priva a uno de progresar en virtud y de un destino más alto tras la muerte (15-19).

No te quitarás la vida³⁴⁸, para que no salga el alma³⁴⁹; porque saldrá llevándose algo³⁵⁰ a fin de salir efectivamente ³⁵¹. Además, salir es trasladarse a otro lugar; el alma, empero, aguarda³⁵² a que el cuerpo se separe, totalmente de ella, y entonces ella no necesita cambiar de lugar, sino que está totalmente fuera.

—¿Y cómo se separa el cuerpo?

5

—Cuando no haya nada del alma que quede ligado porque el cuerpo ya no es capaz de tenerla ligada consigo al dejar de existir la armazón corporal con cuya retención retenía al alma.

—¿Y qué pensar si alguien se ingeniara para que el cuerpo sea soltado?

—Pues que empleó fuerza y que se separó él mismo, no que dejó libre al cuerpo. Además, en el momento **10** de soltarlo, no estará exento de pasión, sino que habrá o disgusto, o tristeza o enfado³⁵³. Lejos de eso, debe abstenerse de todo acto.

—¿Y si advirtiera que comienza a declinar?

—No es fácil que tal ocurra al virtuoso. Pero si le ocurriera de hecho³⁵⁴, clasificaría el suicidio entre las cosas forzosas y elegibles por las circunstancias, no entre las elegibles sin más. Y es que aun la administrá**15** ción de venenos para que salga el alma, bien puede ser que no sea conveniente para el alma. Además, si la hora

³⁴⁸ 1 Prescripción de origen órfico-pitagórico, basada en la concepción de que el alma está en una especie de prisión de la que no debe intentar escapar (PLATÓN, *Fedón* 62 b; *Crátilo* 400 c).

³⁴⁹ 2 El alma no sale, sino que aguarda a que sea el cuerpo el que se marche (cf. n. 5), con lo que ella queda fuera automáticamente.

³⁵⁰ 3 Es decir, una mala *disposición*, impura y pasional, que la mantendrá ligada al cuerpo y la condicionará en la siguiente encarnación (IV 3, 12, 35-13, 5; III 4, 2, 11-30). La idea es platónica (*Fedón* 81 b-82 a).

³⁵¹ 4 Doy aquí a la partícula *kaí* el sentido de «efectivamente» (J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, 2a ed.; Oxford, 1970, páginas 316 y sigs.). Para hacer efectiva su salida, el alma habrá de forzar la puerta, lo que conllevará pasión.

³⁵² 5 El alma aguarda: es decir, al alma le corresponde aguardar a ser liberada (*Fedón* 62 a 7; e 2).

³⁵³ 6 Y, por consiguiente, el alma saldrá «llevándose algo» (cf. *supra*, n. 3).

³⁵⁴ 7 Cf. *supra*, n. 4, para el sentido de *kaí*.

asignada a cada cual está decretada por el destino, no trae buena suerte cuando se adelanta, a no ser, como decimos, por fuerza mayor. Y si cual es cada uno al partir, tal es el rango que ocupa allá, mientras haya posibilidad de acrecentamiento para adelantar en virtud no hay que quitarse la vida³⁵⁵.

³⁵⁵ 8 Plotino cierra el tratado con la misma prescripción con que lo encabezó, lo que es significativo de la verdadera intención del autor.