

## Análisis de las Enneadas de Plotino. Tratado Segundo de la Enneada Primera<sup>□</sup>

### Acerca de las virtudes<sup>1</sup>

Gonzalo Hernández Sanjorge✍

#### La virtud como forma de semejanza con la divinidad.

En este tratado Plotino intentará determinar en qué medida las virtudes nos elevan por encima de nuestra naturaleza común con los animales asemejándonos a la divinidad. No se trata de descubrir cuáles son las virtudes, sino que cuando se mencionen se las dará por ya aceptadas. El texto comienza con una cita no textual del Teetetos, de Platón.<sup>2</sup> Se considera allí que dado que necesariamente existen los males en el mundo que habitamos y puesto que el alma desea huir, debemos huir. La huida no consistiría en otra cosa más que en ser semejantes a la Divinidad.<sup>3</sup> Plotino pasa por alto la afirmación del deseo del alma, seguramente entendiéndolo como una expresión metafórica ya que en el Tratado Primero de la Enneada Primera aseguró que lo propio del alma es ser impasible, lo cual volverá a reiterar en este tratado. Decide, entonces, tratar de arrojar luz sobre qué cosa puede significar para un ser humano hacerse semejante a la Divinidad.

Para lograr tal similitud, para asemejarnos a la Divinidad, debemos ejercitarnos en lo justo, en la piedad acompañada de la moderación y, en general, en la virtud.<sup>4</sup> La Divinidad a la cual nos volveremos semejantes es el alma del cosmos, lo cual es razonable si se tiene en cuenta que es en el cosmos donde habitamos.<sup>5</sup>

Si es por la virtud que nos asemejamos a la Divinidad, entonces parecería razonable suponer que la Divinidad posee las virtudes, en particular aquellas que nos permiten llegar a elevarnos hasta lo divino. Sin embargo, mirada con un poco de detenimiento, esa suposición se vuelve un tanto absurda. Hay virtudes, como la prudencia y el valor viril que en nada pueden corresponder a la Divinidad.<sup>6</sup> La Divinidad es superior en dignidad al alma, según estableció en el Tratado Primero.<sup>7</sup> Por lo tanto cabe asignarle a la Divinidad potestades aún más excelsas que al alma. Atendiendo a ello, no tiene sentido pretender que la Divinidad posea la virtud del valor, del coraje, puesto que nada puede temer. No tiene la Divinidad que sobreponerse a ningún temor ya

<sup>□</sup> Para las citas del presente artículo se usó el texto griego según aparece en la versión de las Enneadas publicadas en 1924 por Les Belles Lettres, París. Para las citas se han escogido la siguiente forma de nomenclatura: el primer número corresponde al número de la Enneada; el segundo número, al tratado; el tercer número al numeral dentro del tratado; y el/los último/s (dos) número/s, a la/s línea/s del texto griego donde se encuentra la cita.

<sup>1</sup> ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ

✍ Gonzalo Hernández Sanjorge es Ayudante Grado 1 de la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, y dicta Lógica en la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Montevideo, Uruguay.

<sup>2</sup> Teetetos, 176 a

<sup>3</sup> Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκη, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακὰ, φευκτέον ἐντεῦθεν. Τίς οὖν ἡ φυγὴ; θεῶ, φησιν, ὁμοιωθῆναι. (I, II, 1, 1-4)

<sup>4</sup> Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γεινόμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. (I, II, 1, 4-5)

<sup>5</sup> Καὶ δὴ καὶ τίτι θεῶ; Ἄρ' οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγουμένῳ ἢ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει; (I, II, 1, 6-9)

<sup>6</sup> Ἡ πρότον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πᾶσαι· οἷον σίφρονι <ἦ> ἀνδρείῳ εἶναι, ἢ μῆτε τι δεινόν ἐστίν· οὐδὲν γὰρ ἕξωθεν· μῆτε προσιόν ἢδὲ οὐ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο μὴ παρόντος, ἢν' ἔχη ἢ ἔλη. (I, II, 1, 10-13)

<sup>7</sup> I, I, 8, 8-10

que nada existe que pueda afectarle. Su misma impasibilidad hace impropio suponer que posee la virtud de la moderación. No hay objeto que pueda afectar su deseo, no hay objeto que se agregue a ella para el placer ni que se le quite para el sufrimiento. La templanza no tiene sentido en ella.

Sin embargo, debemos afirmar que debido a la aspiración de la Divinidad hacia los inteligibles recibimos el orden y las virtudes.<sup>8</sup> Aún quien quisiera persistir en pensar que la Divinidad posee algunas virtudes, debería aceptar que hay ciertas virtudes que ella no posee, como por ejemplo el conjunto que se engloban bajo el nombre de virtudes cívicas: la prudencia, el coraje, la templanza y la justicia.<sup>9</sup> La prudencia refiere al razonamiento, el valor a la voluntad, la templanza al acuerdo entre el deseo y el razonamiento y la justicia a que cada facultad cumpla con su propia función ya sea mandando u obedeciendo. Si bien este tipo de virtudes no vuelven al ser humano totalmente semejante a la Divinidad, de todas maneras son tenidas en tan alto valor por los seres humanos que aquél que las posee es considerado una especie de Dios, un ser divino, entendiendo que al menos en algo la posesión de esas virtudes logra acercar a la Divinidad a quien las posee.<sup>10</sup>

Quien suponga que los seres humanos nos volvemos semejante a la Divinidad por medio de las virtudes que están presentes en ella, no pudiendo demostrar que nos asemejamos por las virtudes cívicas tratará de mostrar que nos asemejamos por algún otro tipo de virtudes. Parece bastante natural pensar que si las virtudes nos vienen de la Divinidad<sup>11</sup>, ella deberá tener esas virtudes. Si no todas, al menos las más importantes. Una analogía que permite entender ese supuesto es la que trata sobre los cuerpos que se calientan.<sup>12</sup> Cuando un cuerpo recibe calor, lo recibe de otro que, necesariamente, también posee calor y el cual a su vez debió ser calentado. Esta cadena se corta cuando se considera que es el fuego el que calienta un objeto, ya que el fuego no necesita ser calentado por poseer un calor que le es propio. La analogía pretende mostrar dos cosas: que un objeto sólo puede recibir ciertas propiedades de otro objeto que ya las poseía y que debería haber un objeto que poseyera esas propiedades de manera natural y pudiera transmitir las sin que, a su vez, le hubieran sido transmitidas a él. Por lo tanto, parecería desprenderse por analogía que el ser humano sólo puede recibir la virtud de algo que contenga la virtud y que la Divinidad, en tanto entidad suprema, ya tiene en sí las virtudes y puede transmitir las sin tener que haberlas recibido antes.

Plotino acepta la relación causal planteada por el ejemplo de los objetos que se calientan, simplemente se opone a considerar adecuado su utilización para explicar la relación causal respecto del tema de las virtudes. Para ilustrar lo inaceptable de esa analogía acude a otra analogía: la que señala la relación que hay entre la idea de casa y la casa real.<sup>13</sup> Las entidades sensibles no son idénticas a las entidades inteligibles. Por lo tanto, esa falta de identidad permite encontrar en unas entidades propiedades que no encontramos en las otras. La casa real, la casa que pertenece al orden de las entidades sensibles, participa, por ejemplo del orden y la proporción. La idea de casa, que pertenece al orden de las entidades inteligibles, no participa en lo más

<sup>8</sup> *Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν ὁρέξει ἐστὶ τῶν νοητῶν ὧν καὶ αἱ ἡμέτεραι, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἐκείθεν ὁ κόσμος καὶ αἱ ἀρεταί.* (I, II, 1, 13-15)

<sup>9</sup> *Ἡ οὐκ εὐλογον τὰς γε πολιτικὰς λεγόμενας ἀρετὰς ἔχειν, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρείαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικῷ πρὸς λογισμὸν, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκάστον τούτων ὁμοῦ οἰκεοπραγίαν ἀρχῆς περὶ καὶ τοῦ ἀρχεσθαι.* (I, II, 1, 16-21)

<sup>10</sup> *Ἡ ἄλογον μὴδ' ὅπως οὖν ὁμοιούσθαι κατὰ ταύτας - τούτους γοῦν καὶ θεῖους ἢ φήμη λέγει καὶ λεκτέον ἀμηγέπη ὁμοιωσθαι - κατὰ δὲ τὰς μείζους τὴν ὁμοίωσιν εἶναι.* (I, II, 1, 23-26)

<sup>11</sup> Véase nota 8.

<sup>12</sup> *Ἐϋθε· εἰ τι θερμότητος παρουσία θερμαίνεται, ἀνάγκη καὶ ὅθεν ἡ θερμότης ἐλήλυθε θερμαίνεσθαι; Καὶ εἰ τι πυρὸς παρουσία θερμὸν ἐστίν, ἀνάγκη καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ πυρὸς παρουσία θερμαίνεσθαι; Ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ πρότερον εἶποι ἂν τις καὶ ἐν τῷ πυρὶ εἶναι θερμότητα, ἀλλὰ σύμφυτον... (I, II, 1, 31-36)*

<sup>13</sup> *Ἄλλ' εἰ μὲν οὐ μεταλαμβάνει ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἦν τῷ ἀφ' οὗ, οὗτος ἔδει λέγειν· νῦν δὲ ἕτερον μὲν ἐκεῖνο, ἕτερον δὲ τοῦτο. Οὐδὲ γὰρ οἰκία ἢ αἰσθητὴ τὸ αὐτὸ τῇ νοητῇ, καιτοὶ ὁμοιωταί· καὶ τάξεως δὲ καὶ κόσμου μεταλαμβάνει ἢ οἰκία ἢ αἰσθητὴ κακεῖ ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία.* (I, II, 1, 40-45)

mínimo ni del orden ni de la proporción. Y sin embargo concibe que la casa sensible se asemeja a la casa inteligible, aunque no se aborda aquí el grado de semejanza que se cumple entre ambas.

Con esto Plotino pretende ilustrar la idea de que en nada estamos obligados a suponer que la Divinidad posee virtud alguna aunque afirmemos que es por medio de las virtudes que el ser humano alcanza semejanza con la entidad divina.<sup>14</sup> Esto es posible porque hay una profunda diferencia ontológica entre la Divinidad, que es la que transmite la virtud, y aquello que realmente posee la virtud. Es esta distancia ontológica la que impide tratar la causalidad como si se tratara entre objetos sensibles. Plotino pretende erradicar la concepción que supone que la Divinidad posee virtudes, aunque se trate de virtudes como las del ser humano pero más excelsas. Pero a su vez pretende mantener en pie la concepción de que el ser humano puede lograr asemejarse a la divinidad por medio de la virtud. Esto es posible, como lo es la semejanza entre la idea de casa y la casa concreta, porque hay dos tipos de semejanza: una relativa a seres que tienen el mismo origen, y otra relativa a entidades de las cuales una es superior a la otra.<sup>15</sup> Precisamente, la relación de semejanza entre el ser humano y la Divinidad será de este último tipo.

### Las virtudes cívicas y las virtudes intelectuales.

Las llamadas virtudes cívicas son virtudes que mantienen limitados nuestros deseos y nuestras pasiones, posibilitándonos permanecer alejados de la opinión engañosa. Suponen un freno a la primacía de las afecciones corporales, un aquietamiento de todo desequilibrio afectivo. Por lo tanto nos van haciendo mejores, pues al mantenernos sujetos a la medida y al límite nos apartan de aquello que carece de medida y de límite.<sup>16</sup> La idea de límite, propiedad que proviene de lo inteligible, se opone a la idea de ilimitado, la cual es una propiedad que radica en lo sensible.<sup>17</sup> Ese límite, esa limitación que se da por medio de estas virtudes, informa el alma, le da forma, de la misma manera que toma forma la materia. En la materia falta por completo la medida. La materia aparece como totalmente ilimitada, pura ilimitación. Si acaso ella puede participar en algo de la perfección es porque toma forma, porque le acontece una limitación. Y esta forma que toma la materia no viene sino dada por lo inteligible que si bien no puede otorgarle todas sus propiedades, al menos es capaz de dejar en la materia una huella, un vestigio, un indicio de esa perfección, de esa superioridad que posee el inteligible. Por lo tanto cuanto más participa un ser de la forma, tanto más logra asemejarse a lo divino pues de esa manera mayor es su distancia de lo informe.<sup>18</sup> Tanto más se aleja el ser de la Divinidad cuanto menos participa de la forma, y más cerca está de lo divino en tanto más es su participación en la forma. Sólo hay dos polos que son la forma absoluta y lo completamente informe. De un lado está la divinidad y del otro está la materia pura sin forma alguna.

Ese “participar más de la forma” significa participar más de lo inteligible, de la naturaleza de lo inteligible. Si prestamos atención veremos que los términos “forma” e “inteligible” pueden ser vistos como sinónimos, bajo cierto aspecto. Se habla de forma cuando queremos buscar un contraste con lo informe (que es la materia), cuando queremos también señalar la participación, o la huella, de lo inteligible en la materia. Se habla de lo o los inteligibles cuando se alude a las

<sup>14</sup> Πρὸς μὲν οὖν τὸ μὴ ἀναγκαῖον κάκει ἀρετὴν εἶναι, ἐπεὶπερ ἡμεῖς ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ταυτὶ (I, II, 1, 50-52)

<sup>15</sup> ἐπισημηγόμενοι ὡς ἡ ὁμοίωσις διττῆ· καὶ ἡ μὲν τις ταυτὸν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅσα ἐπίσης ὁμοιῶται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ· ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὁμοιῶται πρὸς ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστερέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὅμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐκ ταυτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μάλλον ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὁμοιῶται. (I, II, 2, 4-10)

<sup>16</sup> Αἱ μὲν τοίνυν πολιτικά ἀρεταί, ἃς ἄνω που εἶπομεν, κατακοσμοῦσι μένοντας καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὀρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὀρίσθῃ καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀρίστων ἕξω εἶναι τὸ μεμετρημένον· (I, II, 2, 13-18)

<sup>17</sup> καὶ αὐτὶ ὀρισθεῖσαι ἢ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ ὁμοιώνται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου. Τὸ μὲν γὰρ πάντῃ ἀμέτρον ὕλη ὅν πάντῃ ἀνωμοιώνται· (I, II, 2, 18-21)

<sup>18</sup> καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἶδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται ἀνειδεῖ ἐκείνῳ ὄντι. Μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει· (I, II, 2, 21-23)

formas en su conjunto y a su especial naturaleza, cuando se pretende dar cuenta de la separación ontológica entre los seres de ese nivel y los seres sensibles.

Es así que el alma, que no pertenece a lo sensible, está mucho más cerca de la Divinidad que los seres sensibles. El alma, pues, participa en mayor grado de la forma que lo que puede hacerlo el cuerpo.<sup>19</sup> Recordemos que el alma considerada en sí misma es de naturaleza inteligible y contempla directamente los inteligibles –y que el alma humana es una imagen manada de ese alma- en tanto el cuerpo lo más que puede aspirar es a tener en sí una huella, un indicio, una imagen de la perfección que le pertenece al inteligible. Es también por ese motivo que aquellos hombres que poseen las virtudes cívicas son tenidos por seres divinos, porque de alguna manera se los concibe como más cercanos a la divinidad en cuanto participan más de la forma, de la limitación, por medio de esas virtudes, que hacen que el alma humana se asemeje más al alma como tal.

### Las virtudes cívicas consideradas como purificaciones.

Se habló antes de que las virtudes cívicas podrían entenderse como inferiores respecto de otro tipo de virtudes. No se les ha dado ningún calificativo especial aquí aunque en el Tratado Primero de esta Enneada Primera se habló de las virtudes intelectuales. Antes de presentar directamente este grupo de virtudes Plotino recoge lo dicho por Platón en La República acerca de la existencia de un grupo diferente de virtudes –diferentes de las virtudes cívicas- y superiores a ellas, así como la consideración de que las virtudes son una suerte de purificación.<sup>20</sup> Plotino se pregunta en qué medida las virtudes significan una purificación y cómo ocurre que por medio de esa purificación los seres humanos se vuelven semejantes a la Divinidad.<sup>21</sup>

Si admitimos la existencia de una purificación estamos admitiendo que hay cosas que purgar, es decir, que hay manchas, que hay impurezas que quitar. Por lo tanto así como hay una situación negativa a la que se aplica la purificación habría una situación positiva –bien antes o después de la purificación- donde todo lo negativo habría desaparecido o simplemente no tendría lugar. En el alma humana toda la situación negativa proviene de su contacto con el cuerpo, de su sometimiento al cuerpo, en tanto la situación positiva estaría pautaada por el desligarse del cuerpo existiendo de acuerdo a sí misma.<sup>22</sup> El alma humana es mala en tanto se mezcla con el cuerpo y tiene sus mismas pasiones, en tanto se deja arrastrar por lo que hay de inferior en el ser humano, en tanto vive la vida del cuerpo y no la suya propia. En cambio, sería buena, estaría en condiciones de poseer la virtud, en caso de obrar por sí misma, de desligarse de la vida del cuerpo y de las pasiones, en fin, de todo lo que hubiera en el ser humano de naturaleza inferior. Este pensar por sí misma, separadamente, es la prudencia. El no tener las pasiones del cuerpo es la templanza. El no temer vivir separadamente del cuerpo es el valor, el coraje. Este dominar de la razón y de la inteligencia es la justicia. Pues cada facultad se ocupa de su actividad, ya sea mandando u obedeciendo.

<sup>19</sup> ψυχή δὲ ἐγγυτέρω σώματος καὶ συγγενέστερον ταύτῃ καὶ πλέον μεταλαμβάνει, ὥστε καὶ ἐξαπατᾶν θεὸς φαντασθεῖσα, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ἦ. Οὕτω μὲν οὖν οὗτοι ὁμοιοῦνται. (I, II, 2, 23-26)

<sup>20</sup> Ἄλλ' ἐπεὶ τὴν ὁμοίωσιν ἄλλην ὑποφαίνει ὡς τῆς μείζονος ἀρετῆς οὖσαν, περὶ ἐκείνης λεκτέον· ἐν ᾗ καὶ σαφέστερον ἔσται μᾶλλον καὶ τῆς πολιτικῆς ἢ οὐσία, καὶ ἥτις ἢ μείζων κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλως, ὅτι ἔστι παρὰ τὴν πολιτικὴν ἑτέρα. Λέγει δὲ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι, καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν <τῇ> Πολιτείᾳ οὐ τὸ ἀπλῶς διδοῦς, ἀλλὰ προστιθεῖς πολιτικός γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἀπάσας δῆλός τε ἔστι διττὰς τιθεῖς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθεῖς. (I, II, 3, 1-10)

<sup>21</sup> Πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα; (I, II, 3, 10-11)

<sup>22</sup> Ἦ ἐπειδὴ κακῆ μὲν ἔστιν ἢ ψυχῆ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθῆς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μὴτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ· ὅπερ ἔστι νοεῖν τε καὶ φρονεῖν· μὴτε ὁμοπαθῆς εἴη· ὅπερ ἔστι σωφρονεῖν· μὴτε φοβόιτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος· ὅπερ ἔστιν ἀνδρίζεσθαι· ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνου δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. (I, II, 3, 11-19)

Sin duda que esta disposición, esta distribución de las actividades del alma, no sólo hace primar la razón sino que la torna impasible y por ello mismo semejante a la Divinidad.<sup>23</sup> La Divinidad no tiene en sí misma ningún contacto con el cuerpo por lo tanto está libre de todos los atributos que se pueden atribuir al cuerpo: muerte, sinrazón, pasión. En tanto el alma humana se domine a sí misma y se desentienda de las afecciones del cuerpo, entonces también logrará desvincularse de los efectos de estar enlazada a un cuerpo y se volverá semejante a la Divinidad.

Cabe aquí una aclaración respecto a la interpretación. Literalmente, en este Segundo Tratado, Plotino sólo habla de alma (*ψυχή*). Sin embargo, aquí he preferido hablar de alma humana. Si pensamos lo que dice aquí con relación a lo que dice en el Primer Tratado de esta Enneada, entonces no tenemos otra interpretación posible que asumir que cuando en este tratado se refiere al alma como asemejándose a la Divinidad mediante el desligarse de lo corporal, no puede sino estarse refiriendo a la imagen del alma que forma junto al cuerpo al ser humano, ya que es esa imagen la que está emparentada con el cuerpo puesto que el alma considerada en sí misma es absolutamente impasible y libre de todo error.

El alma que necesita purificación sólo puede ser el alma humana, el alma en tanto imagen encarnada, el alma que forma un compuesto con el cuerpo. Y ese alma no es sino una imagen del alma surgida por emanación. El alma humana, pues, es la que por medio de las virtudes logra asemejarse a Dios.

Sin embargo esas virtudes son disposiciones del alma humana y no de la Divinidad.<sup>24</sup> Esto es así de la misma manera que el pensamiento es diferente en el alma y en Dios.<sup>25</sup> Si bien respecto de los inteligibles el pensamiento de la Divinidad es absoluto y el del alma no, no hay que pensar que el pensamiento de la Divinidad y el del alma sólo tienen en común el nombre de pensamiento.<sup>26</sup> Otra vez Plotino compara la actividad del alma y la de la Divinidad para poner de relieve la diferencia ontológica entre ambas entidades, de tal manera que guardan una diferencia insalvable que vuelve imposible la obligatoriedad de asignar las mismas propiedades a una y a otra. Con ese fin es que Plotino se ha detenido en la consideración de que el pensamiento de ambas guarda una profunda diferencia, así como el lenguaje del alma es una imagen del lenguaje de la Divinidad, de la misma manera que difieren el lenguaje del ser humano, el lenguaje hablado y del lenguaje del alma. Toda esta aparente digresión en el texto ha sido para mostrar que no existe ninguna necesidad de que las propiedades de la Divinidad sean idénticas a las del alma. Por lo tanto pasa a concluir que la virtud, que es propia del alma humana, no lo es de la inteligencia considerada en sí misma, ni de la Divinidad.<sup>27</sup> Las virtudes corresponden al ser humano y no a las entidades más altas en jerarquía ontológica.

Ha dicho Plotino que el alma humana no entra en posesión de la virtud hasta tanto logra someterse a sí misma, desligándose de las afecciones provocadas por el cuerpo. Es en ese sentido que las virtudes pueden ser consideradas una forma de purificación. Sin embargo, esta consideración podrían resultar demasiado ambigua. Es decir, para que se tuviera una idea exacta de la relación entre la virtud y la idea de purificación habría que responder si la virtud es ella misma una purificación o es una consecuencia de la purificación.

Si la virtud fuera ella misma la purificación, entonces la virtud consistiría en el acto mismo de purificarse. Si la virtud, en cambio, es una consecuencia de la purificación, entonces sólo podría sobrevenir luego del estado de purificación.<sup>28</sup> Purificarse es inferior a estar ya purificado y

<sup>23</sup> Τὴν δὴ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθῆς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν μαρτάνοι· καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη, ὡς τὸ μιμούμενον ἔχειν φρόνησιν. (I, II, 3, 19-22)

<sup>24</sup> Τί οὖν; [Οὐ] κάκεινο οὕτως διάκεται; Ἡ οὐδὲ διάκεται, ψυχῆς δὴ ἡ διάθεσις. (I, II, 3, 22-24)

<sup>25</sup> Νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως τῶν δὲ ἐκεῖ τὸ μὲν ἑτέρως, τὸ δὲ οὐδὲ ὅλως. (I, II, 3, 24-25)

<sup>26</sup> Πάλιν οὖν τὸ νοεῖν ὁμοῖον; Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρῶτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἑτέρως. Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτως καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ. (I, II, 3, 25-30)

<sup>27</sup> Ἡ δὴ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἐστίν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα. (I, II, 3, 31)

<sup>28</sup> Ζητέον δὲ εἰ ἡ κάθαρσις ταύτων τῆ τοιαύτη ἀρετῇ, ἢ προηγείται μὲν ἡ κάθαρσις, ἔπεται δὲ ἡ ἀρετὴ, καὶ πότερον ἐν τῇ καθαίρεσθαι ἢ ἀρετῇ ἢ ἐν τῇ κεκαθάρθαι. (I, II, 4, 1-3)

de ninguna manera es estar ya en posesión de lo bueno.<sup>29</sup> La purificación significa limpiarse de todo lo que es extraño, ajeno, de todo lo que no es propio. Sin embargo ser puro, haberse purificado, no significa estar en posesión del bien, de lo bueno. Para que así fuera, el alma debería haber poseído lo bueno antes de perder su pureza, de tal manera que purificándose el resultado sería de nuevo la posesión del bien.<sup>30</sup> Si la purificación restituye el estado de pureza original y en dicho estado formaba parte el bien, es claro que al restituirse el estado original se restituye la posesión de lo bueno. Pero en la purificación de la que ha hablado Plotino, no es el bien lo que se restituye pues si así fuera eso significaría que lo bueno puede formar parte de algo malo.<sup>31</sup> Lo que posee en sí mismo el bien no puede tener ninguna inclinación hacia lo malo puesto que de lo contrario ocurriría que el bien forma parte de la naturaleza de lo malo, lo cual no se admite como posible. De hecho, la posibilidad del alma de inclinarse tanto hacia lo bueno como hacia lo malo es la garantía, la comprobación, de que el bien no formaba parte del alma antes de la purificación y por lo tanto el mero estado de pureza no lo logra producir. La posesión de lo bueno no es el resultado automático e inmediato de la purificación. Es decir, la purificación coloca al ser humano en estado de pureza, pero no lo coloca aun en un estado superior a ese como es el de la posesión de lo Bueno. Las virtudes elevan al ser humano, lo ennoblecen, pero no lo ponen aún en posesión del bien supremo, del Bien.

El bien y el mal, en relación con el alma humana, aparecen vinculados a las tendencias superiores e inferiores, respectivamente, del compuesto que forma al ser humano. Por lo tanto el bien del alma humana será el mantenerse ligada a la inteligencia, con la cual está emparentada, mientras que el mal del alma humana será estar unido a todo lo contrario, a la parte irracional del compuesto.<sup>32</sup> El bien significa mantener en acto las facultades que ligan el alma humana a la inteligencia, que es un principio superior. El mal del alma significa mantener el alma humana ligada a las pasiones, a lo que hay de animal en el ser humano. Es decir, el bien del alma humana está en que cumpla con las posibilidades de su propia naturaleza, en tanto el mal del alma humana consiste en que permanezca atada a, y determinada por, una naturaleza inferior a la suya, como es el caso del cuerpo.

Por ello mismo es que el bien no puede considerarse existente en el alma antes de la purificación pues la purificación supone una caída, un pecado, un error y si el alma estuviera en posesión del bien, es decir, si el alma ya se mantuviera ligada a la inteligencia no podría haber en ella error alguno, ya fuera cognitivo o moral. El error sólo existe por ausencia de la inteligencia y el bien es la presencia misma de la inteligencia. Por eso no se puede suponer que el bien puede formar parte de algo malo, pues sería lo mismo que suponer que la Inteligencia puede estar involucrada en el error.

Se ha dicho que el bien del alma es permanecer ligada a la Inteligencia. Ese “estar ligado” a la inteligencia no significa sino “permanecer con” la inteligencia, “vivir junto a” ella, “estar ocupado en” ella.<sup>33</sup> Y ese estar ocupado en ella no puede sino ser posterior a la purificación y no puede realizarse sin volverse hacia el bien. La virtud no es ese volverse hacia el bien sino el resultado de ese volverse hacia.<sup>34</sup>

El estar ligado a la Inteligencia supone una orientación, un posicionamiento del alma respecto de la Inteligencia. La purificación no provoca, por sí sola ese resultado de volverse hacia el Bien. O, si se quiere, la purificación nos pone solamente en situación de posibilidad respecto de

<sup>29</sup> < Ἡ γοῦν ἐν τῷ καθαίρεσθαι > ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι, < τὸ γὰρ κεκαθάρθαι > οἶον τέλος ἤδη. Ἄλλὰ τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερου αὐτοῦ. (I, II, 4, 4-7)

<sup>30</sup> Καὶ τί τὸ καταλειπόμενον ἐστι ζητητέον (I, II, 4, 9-10)

<sup>31</sup> ἴσως γὰρ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἦν ἢ φύσις ἢ καταλειπομένη· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐν κακῷ. Ἐὰρ οὖν ἀγαθοειδῆ λεκτέον; Ἡ οὐκ ἰκανὴν πρὸς τὸ μένειν ἐν τῷ ὄντως ἀγαθῷ· πέφυκε γὰρ ἐπ’ ἄμφω. (I, II, 4, 10-13)

<sup>32</sup> Τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ, τὸ δὲ κακὸν τὸ τοῖς ἐναντίοις. (I, II, 4, 13-15)

<sup>33</sup> Ese es el significado del verbo *συνεῖναι* que aparece en la nota 32.

<sup>34</sup> Δεῖ οὖν καθηραμένην συνεῖναι. Συνέσται δὲ ἐπιστραφεῖσα. Ἐὰρ οὖν μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπιστρέφεται; Ἡ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπέστραπται. Τοῦτο οὖν ἢ ἀρετὴ αὐτῆς; Ἡ τὸ γινόμενον αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς. (I, II, 4, 15-18)

la adquisición del Bien, nos posibilita volvernos hacia él. Y lo que resulta de ese volverse hacia el Bien no es sino la observación de los inteligibles.<sup>35</sup> Este tipo particular de observación se compara con la visión de los objetos sensibles mediante la vista. Esa comparación no tiene otra finalidad que mostrar el papel que juega el bien en esa contemplación que el alma humana hace de los inteligibles.<sup>36</sup>

Es cierto que el alma humana no es totalmente ajena a los inteligibles, pero es como si naturalmente los mantuviera en una región alejada y oscura, por lo cual para verlos necesita de una luz que los ilumine, que los torne visibles. El Bien es esa luz que hace posible que el alma humana pueda ver claramente los inteligibles. Es lo Bueno lo que pone en acto la visión de los inteligibles y por lo tanto también de la verdad y la realidad superior. No hay que olvidar que el alma humana, si bien no es totalmente ajena a los inteligibles, no posee los inteligibles en sí mismos sino que posee una marca, una huella de esos inteligibles y para acomodar esa huella con la realidad debe contar con la ayuda del Bien que le ilumine pues de lo contrario todo ello permanecería como algo ajeno al alma.<sup>37</sup> Sin duda que la inteligencia no es ajena al alma humana pues el alma la posee como una facultad, es decir la posee en potencia. Pero si esa facultad no se utiliza, es decir, si no se pone en acto entonces la inteligencia pasa a ser tan ajena al alma como lo son los conocimientos que sabemos pero que no recordamos, en tanto que no los recordamos.

Se ha dicho que las virtudes son una suerte de purificación y se ha visto que la purificación en cuanto tal no supone necesariamente la obtención del Bien. Sin embargo todavía se podría tratar de dar una caracterización más clara del alma humana purificada, es decir, del alma que puede apartarse del cuerpo. Obviamente, no está pensando aquí en el alma que deja de formar parte del compuesto mediante la disolución del compuesto sino en el alma que se gobierna a sí misma y se mantiene alejada de los intereses del cuerpo, del alma humana que puede apartarse del cuerpo en esta vida y aún manteniéndose encarnada, formando parte del compuesto.

Precisamente, el alma apartada del cuerpo es el alma impassible, que no se ve turbada por aquellos sufrimientos del compuesto que ella no puede evitar, como los sufrimientos corporales. Su misma impassibilidad la aleja de cualquier pasión. Un ser humano que logre esta separación de cuerpo y alma no se dejará guiar por ningún deseo y logrará satisfacer las necesidades del cuerpo sin buscar en ello deleite alguno.<sup>38</sup> El ser humano que logre tener un alma con esas características no será un ser insensible y sin intereses. El cuerpo no deja de sentir por más que el alma se haya vuelto impassible. Si el cuerpo resultara herido, sufrirá corporalmente. Sin embargo esa sensibilidad sería sólo física por cuanto el alma estaría exenta de la sensación de dolor. El alma humana purificada no se dejaría arrastrar por las sensaciones corporales. Tampoco por ninguna pasión, que deben atribuirse al cuerpo, a la naturaleza más baja que forma el compuesto de lo que llamamos ser humano. Lo anteriormente dicho de ninguna manera significa que el cuerpo debe ser privado de todo. Simplemente quiere decir que se sabrá distinguir con total precisión entre la satisfacción de una necesidad corporal, algo así como satisfacer una demanda funcional de un

<sup>35</sup> Θεά και τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεῖς και ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον. (I, II, 4, 19-20)

<sup>36</sup> Οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμιμνήσκεται; ἢ εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα. Ἴνα δὲ φωτισθῆ και τότε γινῶ αὐτὰ ἐνόητα, δεῖ προσβαλεῖν τῇ φωτίζοντι. (I, II, 4, 20-23)

<sup>37</sup> Εἶχε δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τύπους· δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν και οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι. Τάχα δὲ και οὕτω λέγεται εἶχεν, ὅτι ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος και μάλιστα δὲ οὐκ ἀλλότριος, ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπη· εἰ δὲ μὴ, και παρὼν ἀλλότριος. Ἐπεὶ και ἐπιστήμῃ, εἴαν μὴδ' ἄλλως ἐνεργῶμεν κατ' αὐτάς, ἀλλότρια. (I, II, 4, 23-28)

<sup>38</sup> Ἀπὸ μὲν δὴ σώματος ἴσως μὲν και τοῖς οἴον τόποις συνάγουσαν [πρὸς] εαυτὴν, πάντως <γε> μὴν ἀπαθῶς ἔχουσαν και τὰς ἀναγκαῖας τῶν ἡδονῶν <και τὰς> αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην [και] ἰατρύσεις και ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο, τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν και, εἰ μὴ οἴον τε, πρῶως φέρουσαν και ἀλάττους τιθεῖσαν τῇ μὴ συμπίσχειν· τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἴον τε ἀφαιροῦσαν και, εἰ δυνατόν, πάντη, εἰ δὲ μὴ, μὴ γοῦν αὐτὴν συννορριζομένην, ἀλλ' ἄλλου εἶναι· τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι και ἀσθενές· τὸν δὲ φόβον πάντη - περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται· τὸ δὲ ἀπροαίρετον και ἐνταῦθα - πλήν γε ἐν νουθετήσῃ. Ἐπυθυμία δὲ ὅτι μὲν μηδενὸς φαύλου, δῆλον· σίτων δὲ και ποτῶν πρὸς ἄνεσιν οὐκ αὐτὴ ἔξει· οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων δέ· εἰ δ' ἄρα, φυσικῶν, οἶμαι, και οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον ἐχόντων· εἰ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς και ταύτης. (I, II, 5, 5-21)

sistema operativo, y aquello que sobrepasando eso se vuelve deleite, sensualismo. No participando así de nada atinente a la naturaleza corporal del compuesto el alma humana purificada no tiene ninguna mancha, nada de lo cual avergonzarse.

## El alma purificada y las virtudes intelectuales.

El alma purificada toma dominio absoluto del cuerpo para que no entorpezca su pureza y de alguna manera, podría decirse, dirige a la mezcla. De tal modo ocurre esto que la parte irracional acata los dictados del alma imperante.<sup>39</sup> Por lo tanto el alma purificada eleva las cualidades de todo el compuesto y tendrá total control, como si fuera el dueño del compuesto. Por lo tanto, la presencia de la razón hace que la parte inferior del compuesto se someta de buena gana al cumplimiento de los designios del alma.

El ser humano que llega a este estado no sólo está buscando no cometer pecado alguno, sino que está buscando algo más elevado aún pues lo que en verdad quiere es parecerse a la Divinidad, convertirse él mismo en un ser divino.<sup>40</sup> Si surgiera en un ser humano de estas características algo de involuntario, es decir, algo no dominado por la razón, entonces se convertiría en un ser dual, en una mezcla de ser divino y demoníaco ya que de no ocurrirle eso será considerado un ser divino, como una divinidad que vino de lo alto a morar en el mundo de los humanos.<sup>41</sup> Sería, entonces como una de las divinidades que forman el cortejo de la divinidad primera y más alta. Se podría considerar una suerte de divinidad encarnada que ha roto las determinaciones corporales mediante la ligazón con la inteligencia.

Se dijo antes que las llamadas virtudes cívicas podían ser consideradas como virtudes inferiores en relación con otro conjunto de virtudes. Esas virtudes superiores son las que podrán tener estos seres humanos que logren tal grado de purificación que puedan lograr que el alma viva en el compuesto apartada de los impulsos del cuerpo. Este conjunto de virtudes superiores son virtudes que provienen de la Inteligencia y aunque allí no existen como virtudes (de la misma manera que tampoco hay virtudes en la Divinidad) tienen en la Inteligencia su modelo.<sup>42</sup> Por eso en este trabajo, y atendiendo a lo dicho por Plotino en el Primer Tratado de la Primera Eneada, se las ha llamado virtudes intelectuales. En ellas también podemos distinguir la prudencia, la templanza, el valor y la justicia, sólo que ahora aparecerán enteramente referidas a la inteligencia, a la contemplación de la inteligencia.<sup>43</sup> La prudencia consiste en la contemplación de lo que la

<sup>39</sup> "Ὅλως δὲ αὐτὴ μὲν πάντως τούτων καθαρὰ ἔσται καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι, ὥστε μὴδὲ πλήττεσθαι· εἰ δ' ἄρα, μὴ σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθύς λυομένας τῇ γειτονήσῃ <νοῦ>· ὥσπερ εἴ τις σοφῶν γειτονῶν ἀπολαύει τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιασεως ἢ ὁμοίως γινόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μὴδὲν τολμᾶν ποιεῖν ἢν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει. Οὐκοῦν ἔσται μάχη· ἀρκεῖ γὰρ παρῶν ὁ λόγος, ὅν τὸ χεῖρον αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχερᾶναι, εἴαν τι ὅλως κινήθῃ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἤγε παρόντος τοῦ δεσπότη καὶ ἀσθάνειαν αὐτῷ ἐπιτιμῆσαι. (I, II, 5, 21-31)

<sup>40</sup> "Ἔστι μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τοιούτων ἁμαρτία, ἀλλὰ κατόρθωσις ἀνθρώπων· ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. (I, II, 6, 1-3)

<sup>41</sup> Εἰ μὲν οὖν τι τῶν τοιούτων ἀπροαίρετον γίνοιτο, δαιμόνιος ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος καὶ δαίμων διπλοῦς ὢν, μᾶλλον δὲ ἔχων σὺν αὐτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα· εἰ δὲ μὴδὲν, θεὸς μόνον· θεὸς δὲ τῶν ἐπομένων τῷ πρώτῳ. Αὐτὸς μὲν γὰρ ἔστιν ὅς ἦλθεν ἐκεῖθεν καὶ τὸ καθ' αὐτόν, εἰ γένοιτο οἷος ἦλθεν, ἐκεῖ ἔστι· νῶν δὲ συναρτίσθη ἐνθάδε ἤκων καὶ τοῦτον αὐτῷ ὁμοιώσει κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐκείνου, ὥστε, εἰ δυνατόν, ἀπληκτον εἶναι ἢ ἀπρακτόν γε τῶν μὴ δοκούντων τῷ δεσπότη. (I, II, 6, 3-11)

<sup>42</sup> Διττὴ δὲ ἑκατέρα, ἢ μὲν ἐν νῶν οὖσα, ἢ δὲ ἐν ψυχῇ. Κάκει μὲν οὐκ ἀρετὴ, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετὴ. Ἐκεῖ οὖν τι; Ἐνέγεια αὐτοῦ καὶ ὁ ἔστιν· ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετὴ. Οὐδὲ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἐκάστη ἀρετὴ, ἀλλ' οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετὴ. Τινὸς γὰρ ἢ ἀρετὴ· αὐτὸ δὲ ἕκαστον αὐτοῦ, οὐχὶ δ' ἄλλου τινός. (I, II, 6, 13-19)

<sup>43</sup> Ἡ σοφία μὲν <καὶ φρόνησις> ἐν θεωρίᾳ ὢν νοῦς ἔχει· (I, II, 6, 12-13) ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἢ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἢ εἶσω πρὸς νοῦν στροφὴ, ἢ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὢν τὴν φύσιν· αὐτὴ δὲ ἐξ ἀρετῆς, ἵνα μὴ συμπαθῇ τῷ χεῖρονι συνοίκω. (I, II, 6, 23-27)



Inteligencia posee y le es propio; la mayor justicia es una actividad enfocada hacia la Inteligencia; la templanza es un movimiento interior orientado hacia la Inteligencia; el valor es una suerte de impasibilidad del alma que no comparte las pasiones de la parte inferior que convive con ella en el compuesto. Las virtudes del alma no solo siguen los modelos de la Inteligencia, sino que las relaciones entre las virtudes del alma también corresponden a las relaciones que hay entre los modelos en la Inteligencia.<sup>44</sup>

Por supuesto que quien posea las virtudes superiores debe poseer las virtudes inferiores, aunque la inversa no tiene por qué cumplirse.<sup>45</sup> Es decir, quien posea las virtudes intelectuales es porque necesariamente antes debió poseer las virtudes cívicas, que son el primer paso hacia la limitación del peso de las afecciones del cuerpo sobre el alma. Sin embargo no se cumple necesariamente que quien posea las virtudes cívicas posea también las virtudes intelectuales, ya que las virtudes intelectuales suponen un estadio superior del alma humana. Si bien las virtudes cívicas ponen al ser humano en el camino de la semejanza con la divinidad, son verdaderamente las virtudes intelectuales las que de manera más plena llevan a cabo esa semejanza.

Si observamos atentamente la exposición de Plotino, pareciera que son las virtudes cívicas las que se consideran una suerte de purificación del alma humana. Las virtudes intelectuales suponen un orientarse hacia el Bien, dado el íntimo contacto que el ser humano toma con la Inteligencia al poseerlas. Sólo quien posea las virtudes cívicas podrá llegar a poseer las virtudes intelectuales, pero para ello no basta la simple posesión de las virtudes cívicas. Purificarse es el paso previo a profundizar la semejanza con la divinidad, pero ello no ocurre de manera automática, requiere un trabajo intelectual dirigido hacia la contemplación, hacia la comprensión de las entidades inteligibles.

Se puede así distinguir entre los seres humanos unos que corresponden al conjunto de los seres humanos nobles -y que tienen a estos por modelos- y otros que corresponde al conjunto de los seres humanos que tienen por modelo a la Divinidad.<sup>46</sup> La semejanza del ser humano con los seres humanos nobles será una semejanza como la que se da entre seres del mismo tipo y que tienen un origen común. En cambio la semejanza del ser humano con la Divinidad, es una semejanza como la que se da entre seres de distinto nivel ontológico y entre los cuales hay una relación tal que uno proviene del otro.

<sup>44</sup> Ἀντακολλουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κάκει τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα. (I, II, 7, 1-3)

<sup>45</sup> Καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους καὶ τὰς ἐλάττους ἐξ ἀνάγκης δυνάμει, ὁ δὲ τὰς ἐλλάττους οὐκ ἀναγκαίως ἔχει ἐκείνας. (I, II, 7, 10-12)

<sup>46</sup> Ἐπὶ μείζους δὲ ἀρχὰς ἤκων καὶ ἄλλα μέτρα κατ' ἐκεῖνα πράξει· οἷον τὸ σωφρονεῖν οὐκ ἐν μέτρῳ τιθεῖς, ἀλλ' ὅλως κατὰ τὸ δυνατόν χωρίζων καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοὶ ἢ πολιτικὴ ἀρετὴ (διαζῆν), ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπὼν, ἄλλον δὲ ἐλόμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τούτος (αὐτῷ), οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἢ ὁμοίωσις. Ὅμοίωσις δὲ ἢ μὲν πρὸς τούτος, ὡς εἰκὼν εἰκόνι ὁμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἀκατέρα. Ἡ δὲ πρὸς ἄλλον ὡς πρὸς παράδειγμα. (I, II, 7, 21-30)