

Análisis de las Enneadas de Plotino, Tratado Cuarto de la Enneada Primera

Acerca de la felicidad¹

Gonzalo Hernández Sanjorge 

La felicidad vinculada al vivir bien: la sensación y la razón.

Identificar qué cosa es la felicidad supone identificar un sujeto del cual puede decirse, con propiedad, que es feliz. No se puede pensar la felicidad en abstracto como si esta no significase algo específico aplicable a un ser en particular. Cuando hablamos de la felicidad intentamos describir qué cosa es la felicidad para el ser humano, qué es lo propio y diferente de la felicidad humana. Por lo tanto, ella deberá responder a la naturaleza del ser humano. Plotino tiene esto como centro de su reflexión, la cual se inicia preguntando si para definir la felicidad basta con equipararla al vivir bien y qué se puede decir del resto de los animales respecto de la felicidad definida de esa manera² Es claro que si ambas cosas fueran lo mismo entonces existe la posibilidad de atribuir también la felicidad al resto de los animales. De echo, si partimos de la hipótesis que vivir bien es lo mismo que ser feliz, entonces nada parece objetar la consideración de que los animales logran alcanzar la felicidad puesto que podemos considerar que ellos tienen un buen vivir en tanto logran vivir conforme a su naturaleza.

Si vivir bien se equipara al bienestar, o al cumplimiento de aquellas funciones que son propias por naturaleza, entonces el vivir bien es algo que se da en los animales.³ Y si es así, sería hablar acertadamente si se dijera que ellos son felices. Quien sostuviera eso, por ejemplo, de un pájaro cantor estaría en lo correcto.⁴ Es decir, suponer que la felicidad es lo mismo que vivir bien -y definido el vivir bien como el bienestar o como el cumplimiento de las funciones propias de su naturaleza- lleva inevitablemente a tener que admitir que no sólo el ser humano sino cualquier otro ser vivo tiene parte en la felicidad y entonces la felicidad humana se vuelve indiferenciable.

Alguien podría pensar que el problema radica en haber definido el vivir bien del animal como el satisfacer las funciones propias para las que fue creado. Por lo tanto podría intentarse ver a la felicidad como la obtención de un cierto fin, como el cumplimiento de una cierta tendencia natural, como la consecución del límite último al

¹ 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.

² ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

³ 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.

⁴ Τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῇ αὐτῇ τιθέμενοι καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἄρα τούτων μεταδώσομεν; Εἰ γὰρ ἔστιν αὐτοῖς ἢ πεφύκασιν ἀνεμποδίστως διεξάγειν, κακείνα τί κωλύει ἐν εὐζωία λέγειν εἶναι; (I, IV, 1, 1-4)

⁵ Καὶ γὰρ εἴτε ἐν εὐπαθείᾳ τὴν εὐζωίαν τις θήσεται, εἴτε ἐν ἔργῳ οἰκείῳ, κατ' ἄμφω καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρξει. (I, IV, 1, 4-7)

⁶ Καὶ γὰρ εὐπαθεῖν ἐνδέχεται ἂν καὶ ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἔργῳ εἶναι· οἷον καὶ τὰ μουσικὰ τῶν ζῴων ὅσα τοῖς τε ἄλλοις εὐπαθεῖ καὶ δὴ καὶ ἄδοντα ἢ πέφυκε καὶ ταύτῃ αἰρετὴν αὐτοῖς τὴν ζωὴν ἔχει. (I, IV, 1, 7-10)

cual se puede llegar naturalmente. Pero tampoco esto soluciona el hecho de que los animales aún bajo esa hipótesis seguirían teniendo parte en la felicidad y los humanos compartirían el ser felices con los el resto de los seres vivos.⁵ De hecho tendríamos que aceptar que muchos seres vivos alcanzan ese fin natural y su vida ha sido recorrida y colmada de principio a fin.

Hacer eso supondría conceder la felicidad a seres a los que en principio uno no desearía concederles tal cosa.⁶ Es cierto que muchos se podrán sentir con desagrado eso de concederle la felicidad al resto de los seres vivos pues también habrá que concederla a los seres más viles, los seres más desagradables. Pero no tiene respaldo racional decir que uno no se la concede a ellos porque los tenemos en poca estima, en poco valor. Es decir, no puede ocurrir que se niegue la felicidad al resto de los seres vivos por un prejuicio. No es a partir de esas consideraciones que se puede tratar de negar o no la felicidad a otros seres vivos. Es decir, para que lo importante no sea el prejuicio que se tenga al respecto para postular que la felicidad pertenece al ser humano y no a los animales, debe oponerse la razón de que no se puede definir la felicidad relacionándola con una forma de ser natural pues de esa manera la felicidad humana sería del mismo tipo que la felicidad del resto de los seres vivos y no tendría nada de específico. Así, por ejemplo, la felicidad de la planta no diferiría de la felicidad del ser humano. Por supuesto que muchos querrán negarle esa posibilidad a las plantas por carecer de sensación aunque también muchos querrán concedérsela por el hecho de poseer la vida pues las plantas pueden vivir bien o vivir mal, pueden producir frutos o no.⁷

La felicidad y la conciencia de la felicidad.

Hasta aquí Plotino ha mostrado una serie de posibles consideraciones acerca de la felicidad cuyo denominador común está en tener que aceptar que la felicidad no es algo exclusivamente humano sino que puede corresponder a todo ser viviente. Es decir, sea que se considere que el vivir bien consista en el placer, o en la serenidad imperturbable o en el vivir conforme a la naturaleza propia de su ser, sería fuera de lugar considerar que los demás seres vivos no pueden alcanzar ese vivir bien y, por lo tanto, la felicidad.⁸ Si esto es así, si los seres humanos y el resto de los seres vivos participan del mismo tipo de felicidad, sólo puede deberse a que se ha considerado a la felicidad en conformidad con la parte inferior de la naturaleza humana. Es por esa parte inferior que compone al ser humano que éste se emparenta con el resto de los seres vivos, cuya característica común es poseer un cuerpo. Si se acepta que la felicidad está vinculada con la satisfacción corporal, sea del tipo que sea dicha satisfacción (tanto referida al placer como al cumplimiento de las capacidades naturales de cada ser), entonces no hay ningún buen

⁵ Καὶ τοῖνυν καὶ εἰ τέλος τι τὸ εὐδαιμονεῖν τιθέμεθα, ὅπερ ἐστὶν ἔσχατον τῆς ἐν φύσει ὀρέξεως, καὶ ταύτην ἂν αὐτοῖς μεταδοίημεν τοῦ εὐδαιμονεῖν εἰς ἔσχατον ἀφικνουμένων, εἰς ὃ ἐλθοῦσιν ἴσταται ἢ ἐν αὐτοῖς φύσιν πᾶσαν ζῆν αὐτοῖς διεξεληθούσα καὶ πληρώσασα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος. (I, IV, 1, 10-15)

⁶ Εἰ δὲ τις δυσχεραίνει τὸ τῆς εὐδαιμονίας καταφέρειν εἰς τὰ ξηρία τὰ ἄλλα - οὔτε γὰρ ἂν καὶ τοῖς ἀτιμοτάτοις αὐτῶν μεταδώσειν· μεταδώσειν δὲ καὶ τοῖς φυτοῖς ζῶσι καὶ αὐτοῖς καὶ ζωὴν ἐξελιττομένην εἰς ἔχουσι - πρῶτον μὲν ἄτοπος [διὰ τί] εἶναι οὐ δόξει μὴ ζῆν εὖ τὰ ἄλλα ζῆα λέγων, ὅτι μὴ πολλοῦ ἄξια αὐτῷ δοκεῖ εἶναι; (I, IV, 1, 15-21)

⁷ Τοῖς δὲ φυτοῖς οὐκ ἀναγκάζοιτο ἂν διδόναι ὃ τοῖς ἀπασιν ζῆοις δίδωσιν, ὅτι μὴ αἰσθησὶς πάρεστιν αὐτοῖς. Εἴη δ' ἂν τις ἴσως καὶ ὁ διδούς τοῖς φυτοῖς, εἴπερ καὶ τὸ ζῆν· ζωὴ δὲ ἢ μὲν εὖ ἂν εἴν, ἢ δὲ τοῦναντίον· οἶον ἔστι καὶ ἐπὶ φυτῶν εὐπαθεῖν καὶ μὴ, καὶ καρπὸν αὐτῶν φέρειν καὶ μὴ φέρειν. (I, IV, 1, 21-26)

⁸ Εἰ μὲν οὖν ἠδονὴ τὸ τέλος καὶ ἐν τούτῳ τὸ εὖ ζῆν, ἄτοπος ὁ ἀφαιρούμενος τὰ ἄλλα ζῆα τὸ εὖ ζῆν· καὶ εἰ ἀταραξία δὲ εἴη, ὡσαύτως· καὶ εἰ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν δὲ λέγοιτο τὸ εὖ ζῆν εἶναι. (I, IV, 1, 26-30)

motivo (excepto el prejuicio, que no es un buen motivo) para poder negar que la felicidad corresponde en el mismo grado a seres humanos y al resto de los seres vivos.

Por lo tanto, una forma de definir la felicidad de tal manera que esta pertenezca exclusivamente al ser humano es vincularla con alguna característica, con alguna facultad, propia del ser humano y no compartida con otros seres vivos. Por ello, llegado a ese punto, Plotino pasa a analizar lo que pareciera una estrategia acorde con esa intención: vincular la felicidad con la conciencia de la felicidad, con un cierto estado de darse cuenta de que se experimenta la felicidad. Sin embargo ese intento no parece arrojar los buenos resultados que se esperaban.

Si se niega que las plantas puedan sentir, entonces puede negarse dicha facultad a todos los seres vivos.⁹ Tener la sensación (ya se entienda como sentir o como tener un sentimiento)¹⁰ es un acto de percepción que supone un darse cuenta. Plotino admite que el sentir es poseer una afección que no queda oculta, que no pasa inadvertida a quien la afecta. Es decir, quien siente no sólo siente algo sino que además tiene noticia de que siente tal o cual cosa. La consecuencia que ello tiene es que lo que es sentido si es bueno debe serlo aún antes de que se advierta, así como será conforme a la naturaleza antes de se tenga conciencia de ello y de la misma manera que, si corresponde a las funciones propias de quien percibe, lo será aún antes de que se perciba.¹¹

Si la percepción es correcta, aquello que se percibe debe de poseer las cualidades que se le perciben aún antes de que sean percibidas en tal o cual caso particular. No es por lo tanto el sujeto que percibe el que atribuye propiedades sino que se limita a reconocer las propiedades existentes en aquello que es percibido. De modo que si hay la sensación de lo bueno y está presente eso bueno, entonces se puede decir que quien lo percibe, posee lo bueno.¹² Sin embargo, no queda muy claro para Plotino por qué razón habría que añadir ese “darse cuenta” que se lo posee.¹³ Si a un sujeto le corresponde lo bueno como una propiedad, eso debe pertenecerle aún antes de tener conciencia de que ello le pertenece. Por lo tanto cabría preguntarse qué necesidad puede haber de que para poseer una cualidad deba tenerse conciencia de que se posee tal cualidad cuando para esto debe poseerse la cualidad antes de tener conciencia de ella. Si la felicidad es un bien, ella debe serlo aún antes de que el sujeto lo sepa, por lo tanto el desconocimiento de que la felicidad es un bien no puede evitar que quien posee la felicidad la posea como un bien, así como el desconocimiento de poseer la felicidad no puede alterar el hecho de que se posee la felicidad.

La paradoja de que el bien (ya que la felicidad es un bien) sólo se posee si se tiene conocimiento y que para poder tener ese conocimiento es necesario poseer antes el bien, proviene de colocar el bien no en la sensación y el estado que resulta de ella sino en el conocimiento de la sensación.¹⁴ Pareciera que debe pensarse, entonces, que el bien proviene de la sensación y del estado que de ella resulta. Pero aún así no se podría esclarecer como dos cosas tan diferentes podrían dar lugar al bien, además de que quedaría sin explicar cabalmente la naturaleza de la felicidad pues podría deberse al conocimiento mencionado o porque tal vez sea un deleite y éste sea un bien.¹⁵

⁹ Τοῖς μέντοι φυτοῖς διὰ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι οὐ διδόντες κινδυνεύουσιν οὐδὲ τοῖς ζῴοις ἤδη ἅπασιν διδόναι. (I, IV, 2, 1-2)

¹⁰ αἰσθάνεσθαι

¹¹ Εἰ μὲν γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι, τὸ τὸ πάθος μὴ λαμβάνειν, δεῖ αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι τὸ τοῦ μὴ λαμβάνειν, οἷον τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν, κἂν λαμβάνῃ, καὶ <τὸ> οἰκείον εἶναι, κἂν μὴπω γινώσκῃ ὅτι οἰκείον [καὶ ὅτι ἡδὺ· δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι]. (I, IV, 2, 3-7)

¹² Ὡστε ἀγαθοῦ τούτου ὄντος καὶ παρόντος ἤδη ἐστὶν ἐν τῷ εὖ τὸ ἔχον. (I, IV, 2, 7-8)

¹³ Ὡστε τί δεῖ τὴν αἴσθησιν προσλαμβάνειν; (I, IV, 2, 8-9)

¹⁴ Εἰ μὴ ἄρα οὐκ ἐν τῇ γινομένῳ πάθει τῇ καταστάσει τὸ ἀγαθὸν διδόασιν, ἀλλὰ τῇ γνώσει καὶ τῇ αἰσθήσει. (I, IV, 2, 9-11)

¹⁵ Ἄλλ' οὕτω γε τὴν αἴσθησιν αὐτὴν τὸ ἀγαθὸν ἐροῦσι καὶ ἐνέργειαν ζωῆς αἰσθητικῆς· ὥστε καὶ ὅπουσιν ἀντιλαμβανομένοις. Εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ ἀγαθὸν λέγουσιν, οἷον αἰσθήσεως τοιούτου,

Sea como sea, (es decir la felicidad se deba al conocimiento de que es un bien o sea ella un placer respecto del cual se reconozca que es un bien) la sensación no puede dar ella misma origen al reconocimiento de ese bien. Es necesario, pues, invocar una actividad más elevada que la sensación para adjudicarle tal reconocimiento.¹⁶ Recordemos que la sensación a la que se estaba refiriendo, en tanto común a todos los animales, sólo puede entenderse como la sensación del cuerpo. Por ello, una alternativa para hacer que la felicidad pertenezca sólo a los seres humanos, en tanto referida a una actividad propia de la parte superior de su naturaleza, podría ser referirla al conocimiento. De esta manera -que Plotino también analiza- la felicidad no pertenecería ya, como en la anterior hipótesis, a quienes pudieran sentir (tener conciencia de la sensación), es decir, la felicidad no pertenecería a quienes experimentan el vivir bien sino a quienes estuvieran en condiciones de saber reconocer que el placer del vivir bien es lo bueno.¹⁷ Esto porque esta hipótesis supondría admitir que la causa del vivir bien no radica en el placer sino en la actividad de juzgar que el placer es un bien.¹⁸ El mencionado juicio proviene directamente de la razón o la inteligencia y por ello es más noble que la sensación, pues siempre lo racional es más noble que lo irracional.¹⁹ En el caso anterior la felicidad pertenecía a todo ser que pudiera sentir, que tuviera sensación. Ahora la felicidad le corresponde al ser pueda evaluar que esa sensación corresponde a un bien.

Hasta aquí Plotino parece no tener nada que objetar puesto él está de acuerdo con buscar la felicidad en conexión con alguna facultad humana de naturaleza más elevada que la sensación. Conceder a las plantas la sensación pero negarles la felicidad es algo acorde con esa pretensión de relacionar la felicidad con alguna facultad superior del ser humano.²⁰ Sin duda que el aspecto racional del ser humano, su vida racional, es algo que lo distingue del resto de los seres vivos, de allí que sea correcto intentar vincular la felicidad a la vida racional y no a la sensación, es decir, a lo que tiene de común el ser humano con el resto de los seres vivos.²¹ Sin embargo no basta con esto. Es decir, todo el intento de describir a la felicidad como propia de los seres humanos vinculándola con la actividad racional del alma humana podría verse frustrada si se piensa que la función de la razón es procurar las cosas que son necesarias al ser humano según su naturaleza.²² Esto a causa de que bajo la hipótesis de que esa es la función de la razón debemos otorgar, nuevamente en contra de lo previsto, la felicidad a los seres animados que no

πῶς ἑκατέρου ἀδιαφόρου ὄντος τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν εἶναι λέγουσιν; Εἰ δὲ ἀγαθὸν μὲν τὸ πάθος, καὶ τὴν τοιαύτην κατάστασιν τὸ εὖ ζῆν, ὅταν γνῶ τις τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ παρὸν, ἐρωτητέον αὐτοῦς, εἰ γνοῦς τὸ παρὸν δὴ τοῦτο ὅτι πάρεστιν εὖ ζῆν, ἢ δεῖ γινῶναι οὐ μόνον ὅτι ἡδύ, ἀλλ' ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν. (I, IV, 2, 11-19)

¹⁶ Ἄλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἦδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δυνάμεως. (I, IV, 2, 19-21)

¹⁷ Οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τῷ γινώσκειν συναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. (I, IV, 2, 21-23)

¹⁸ Αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. (I, IV, 2, 23-24)

¹⁹ Καὶ τὸ μὲν κρίνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρείττον ἄλογον λόγου. (I, IV, 2, 24-26)

²⁰ Ἄλλὰ γὰρ εἰκόασιν ὅσοι τε τοῖς φυτοῖς οὐ διδόασιν καὶ ὅσοι αἰσθήσει τοιαύτην τὸ εὖ λαμβάνειν ἑαυτοῦς μείζον τι τὸ εὖ ζῆν ζητοῦντες καὶ ἐν τρανοτέρῃ ζωῇ τὸ ἄμεινον τιθέντες. (I, IV, 2, 28-31)

²¹ Καὶ ὅσοι δὲ ἐνλογικῇ ζωῇ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ζωῇ, οὐδ' εἰ αἰσθητικῇ εἶη, καλῶς μὲν ἴσως ἂν λέγοιεν. (I, IV, 2, 31-33)

²² Διὰ τί δὲ οὕτω καὶ περὶ τὸ λογικὸν ζῆρον μόνον τὸ εὐδαιμονεῖν τίθενται ἐρωτῶν αὐτοῦς προσήκει· «^ε Ἀρὰ γε τὸ λογικὸν προσλαμβάνετε, ὅτι εὐμήχανον μᾶλλον ὁ λόγος καὶ ῥαδίως ἀνιχνεύειν καὶ περιποιεῖν τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν σύναται, ἢ κἂν μὴ δυνατὸς ἢ ἀνιχνεύειν μηδὲ τυγχάνειν; (I, IV, 2, 33-38)

poseen la razón.²³ De hecho los animales pueden cumplir con su propia naturaleza sin tener conciencia de ello. La razón, entonces, puede permitir reconocer que un determinado placer debe ser considerado un bien, pero en nada impide la posesión de ese placer. Y es la posesión lo que debe determinar si un ser posee o no la felicidad. Por lo tanto, en el caso de los seres humanos, pretender que la felicidad está vinculada a la razón, si bien atiende a la naturaleza dual del ser humano y en especial a la parte superior de esa dualidad, no logra hacer imprescindible a la razón para alcanzar la felicidad. Por lo tanto la razón ya no es algo deseable por sí misma, algo que tenga un valor propio de manera que quede retratada su vinculación con la parte superior del alma humana.²⁴ Para que fuera deseable por sí misma debería poder aportar algo que no se pudiera obtener de ninguna otra forma, debería tener otra actividad que la contemplación de las cosas necesarias a nuestra naturaleza.²⁵

Hasta ahora Plotino se ha dedicado a analizar posibles definiciones de la felicidad que poseían en común partir de la idea del bien vivir. Unas mantenían ligada la idea de felicidad a la sensación, en tanto que otras pretendían ligarla a algo más elevado: la razón. De todas maneras, aún en el segundo caso, la felicidad aparecía referida el bien vivir y por lo tanto mantenía estrechas vinculaciones con la sensación. Ello trae una serie de consecuencias no queridas que hacen imposible que se mantenga en pie el intento de vincular la felicidad con el bien vivir entendido éste como la satisfacción de elementos vinculados a lo sensual. Por ello si se intenta dar una definición de la felicidad debe comenzarse de nuevo en su consideración para determinar lo que, de manera viable, la felicidad es.²⁶

La felicidad referida a la forma de vida propiamente humana.

El error ha estado en suponer a la vida, al vivir, como fundamento de la felicidad.²⁷ Si se coloca la felicidad en la vida, si se asume como correcta esa suposición, entonces se estará admitiendo que los términos “felicidad” y “vida” son sinónimos. Entonces todo ser viviente es capaz de llevar una vida feliz pues al poseer la vida todos tendrían la disposición natural a la felicidad. La felicidad no sería, bajo esa asimilación de “felicidad” y “vida”, una propiedad distintiva de los seres vivos racionales respecto de los seres vivos que no poseen la razón. Esto porque unos y otros poseen la vida y tienen entonces la

²³ Ἄλλ' εἰ μὲν διὰ τὸ ἀνευρίσκειν μᾶλλον δύνασθαι, ἔσται καὶ τοῖς μὴ λόγον ἔχουσιν, εἰ ἄνευ λόγον φύσει τυγχάνοιεν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, τὸ εὐδαιμονεῖν. (I, IV, 2, 38-41)

²⁴ Καὶ ὑπουργὸς ἂν ὁ λόγος καὶ οὐ δι' αὐτὸν αἰρετὸς γίγνεται οὐδ' αὐτὴ ἡ τελείωσις αὐτοῦ, ἣν φαμεν ἀρετὴν εἶναι. (I, IV, 2, 41-44)

²⁵ Εἰ δὲ φήσετε μὴ διὰ τὰ κατὰ φύσιν πρώτα ἔχειν τὸ τίμιον, ἀλλὰ δι' αὐτὸν ἀσπαστὸν εἶναι, λεκτέον τί τε ἄλλο ἔργον αὐτοῦ καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ τί τέλειον αὐτὸν ποιεῖ. >> Ποιεῖν γὰρ δεῖ αὐτὸν τέλειον οὐ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλο τι τὸ τέλειον αὐτῷ εἶναι καὶ φύσιν ἄλλην εἶναι αὐτῷ καὶ μὴ εἶναι αὐτὸν τούτων τῶν πρώτων κατὰ φύσιν μηδὲ ἐξ ὧν τὰ πρώτα κατὰ φύσιν μηδ' ὅλως τούτου τοῦ γένους εἶναι, ἀλλὰ κρείττονα τούτων ἀπάντων· ἢ πῶς τὸ τίμιον αὐτῷ οὐκ οἶμαι ἔχειν αὐτοῦς λέγειν. (I, IV, 2, 43-52)

²⁶ Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ἐξ ἀρχῆς τίποτε τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπολαμβάνομεν εἶναι. (I, IV, 3, 1-2)

²⁷ Τιθέμενοι δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν ζωῇ, εἰ μὲν συνώνυμον τὸ ζῆν ἐποιοῦμεθα, πᾶσι μὲν ἂν τοῖς ζῶσιν ἀπέδομεν δεκτικοῖς εὐδαιμονίας εἶναι, εὐ δὲ ζῆν ἐνεργεία, οἷς παρῆν ἓν τι καὶ ταῦτόν, οὐ ἐπεφύκει δεκτικὰ πάντα τὰ ζῆα εἶναι, καὶ οὐκ ἂν τῆ μὲν λογικῇ ἔδομεν δύνασθαι τοῦτο, τῆ δ' ἀλόγῳ· ζωὴ γὰρ ἦν τὸ κοινόν, ὃ δεκτικὸν τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔμελλεν εἶναι, εἴπερ ἐν ζωῇ τινι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπήρχεν. (I, IV, 3, 2-9)

misma disposición para ser felices ya que en ese caso la felicidad sería una cierta forma de vida. El intento de ligar la felicidad a la vida racional, a las facultades racionales, no solucionó el problema de fondo.²⁸ Esto porque quienes pretenden señalar que la felicidad corresponde a los animales racionales, que corresponde a una facultad superior que poseen algunos seres vivos y no a todos los seres vivos en común, mantuvieron anclada la noción de felicidad en el vivir bien, entendiéndose ello de manera que significaba satisfacer el placer corporal y que atendía a las manifestaciones vitales de los cuerpos vivos. Sin embargo, aunque equivocada en los detalles esa postura tiene algo de correcto que esa misma postura no alcanza a ver no alcanza a ver: en el fondo, necesariamente se está considerando a la felicidad como una cualidad que descansa en la facultad racional.²⁹

La vida racional puede entenderse como una forma de vida, siempre y cuando los diversos modos de vida no se consideren como subdivisiones de una unidad sino como formas que guardan entre sí relaciones mutuas de anterioridad y posterioridad.³⁰ Para Plotino, si los diferentes modos de vida guardan una relación no cómo cosas que están en el mismo rango o categoría sino como elementos dentro de una escala jerárquica, esto supone que las formas menos elevadas son imágenes imperfectas de las formas de vida superiores. La misma analogía sirve para entender lo que ocurre respecto del bien vivir que conlleva cada forma de vida.³¹ Con la felicidad no puede pasar sino lo mismo. Si una forma de vida es la imagen de otro cierto tipo de vida superior, entonces también su felicidad no puede ser otra cosa que una imagen de la felicidad de esa otra forma de vida superior. De tal manera, que habrá un ser superior que no es imagen de ningún otro y del cual los demás son imágenes. Será a la forma de vida superior –en la cual nada falta- de este ser superior que debemos atribuir la verdadera felicidad.³² Su vida será, pues, una vida de perfección por cuanto será una vida completa, acabada, sin carencia alguna, sin detrimento. El bien no le viene de fuera, no hay allí nada como un sujeto al que se le agrega una cualidad que le permite participar del bien.³³

Véase que Plotino no deseaba hacer de la vida, de la simple existencia del ser vivo, el fundamento de la felicidad. Sin embargo lo hace descansar en la forma de vida, en la forma de existencia. De esta manera Plotino puede referir la felicidad a entidades no corpóreas. Asimismo esto le permite hablar de un tipo de felicidad propio y exclusivo de cada forma de vida. Por lo tanto, los animales y los vegetales no están excluidos totalmente de la felicidad. Claro que no debe perderse de vista que aplicada a ellos la palabra “felicidad” debe entenderse en sentido metafórico. La verdadera felicidad corresponde a la forma de vida superior.

²⁸ “Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ ἐν λογικῇ ζωῇ λέγοντες τὸ εὐδαιμονεῖν γίνεσθαι οὐκ ἐν τῇ κοινῇ ζωῇ τιθέντες ἠγνόησαν τὸ εὐδαιμονεῖν οὐδὲ ζωὴν ὑποτιθέμενοι. (I, IV, 3, 9-12)

²⁹ Ποιότητα δὴ τὴν λογικὴν δύναμιν, περὶ ἣν ἡ εὐδαιμονία συνίσταται, ἀναγκάζονται ἂν λέγειν. (I, IV, 3, 12-14)

³⁰ Ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς λογικῇ ἐστὶ ζωὴ· περὶ γὰρ τὸ ὅλον τοῦτο ἡ εὐδαιμονία συνίσταται· ὥστε περὶ ἄλλο εἶδος ζωῆς. Λέγω δὲ οὐκ ὡς ἀντιδιηρημένον τῇ λόγῳ, ἀλλ’ ὡς ἡμεῖς φαμεν (τὸ μὲν) τρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. (I, IV, 3, 14-18)

³¹ Πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς καὶ ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου - ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου - καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἔχοντων, ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ. Καὶ εἰ εἰδῶλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἰδῶλον τοῦ εὖ. (I, IV, 3, 18-24)

³² Εἰ δὲ ὅτι ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν - τοῦτο δὲ ἐστὶν ὃ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει - τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι· τούτῳ γὰρ καὶ τὸ ἄριστον, εἶπερ ἐν τοῖς οὐσι τὸ ἄριστον τὸ ὄντως ἐν ζωῇ καὶ ἡ τέλειος ζωή. (I, IV, 3, 24-28)

³³ οὕτω γὰρ ἂν αὐδὲ ἐπακτόν τὸ ἀγαθὸν ὑπάρχοι, οὐδ’ ἄλλο τὸ ὑποκείμενον ἀλλαχόθεν γενόμενον παρέξει αὐτῷ ἐν ἀγαθῷ εἶναι. (I, IV, 3, 28-30)

La vida en su grado más alto, como perfección absoluta sólo se da en esa naturaleza superior que es la Inteligencia.³⁴ Todas las demás no son la vida considerada en su plenitud y en términos estrictos ni siquiera merecerían el nombre de vida, y lo reciben sólo en cuanto participan imperfectamente de la vida. El principio más noble y del cual derivan todos los demás seres vivientes, la forma de vida de mayor jerarquía, que es la Inteligencia, debe ser considerada la vida primera y perfecta.

La vida de cada ser es la imagen de un ser superior a él, y así hasta concluir en que todos son imágenes de esa forma de vida primera y perfecta que es la Inteligencia. Esta cadena de relaciones se repite en la concepción plotiniana de la felicidad. Por lo tanto la forma de medir el grado de la forma de vida y de la felicidad de cada ser es buscar la distancia que hay entre esa forma de vida (y la felicidad correspondiente) y la forma de vida primera y perfecta (y la felicidad que le corresponde). De acuerdo a que un determinado ser pueda cumplir más acabadamente o más imperfectamente con la felicidad que posee la forma de vida primera y perfecta, se dirá que ese ser posee la felicidad o que no puede acceder a ella por cuanto es una imagen demasiado imperfecta, demasiado tosca, demasiado burda de aquella forma de vida primera.

Siendo así, ya no es necesario intrincadas elucubraciones para saber si la felicidad del ser humano es posible de ser compartida o no por el resto de los animales, basta con comparar las formas de vida de uno y otro para responder a eso. Si queremos saber si a un cierto ser le corresponde la felicidad es necesario determinar si existe algo en la naturaleza de ese ser, en la forma de vida correspondiente a ese ser, que le permita acceder a la felicidad; siempre teniendo en cuenta que la felicidad como tal sólo le corresponde a la Inteligencia, a la vida primera y perfecta. Es decir, si queremos saber si a un ser le corresponde o no la felicidad debemos determinar en qué medida ese ser participa de la Inteligencia.

Si queremos saber si al ser humano puede corresponderle la felicidad, ya no es necesario tratar de construir una definición de felicidad que deje fuera al resto de los seres vivos. Lo único que importa saber es si al ser humano corresponde algo de esa vida perfecta de la Inteligencia. Plotino afirma que sí puesto que en el ser humano no sólo están presente la sensación corporal sino también la razón y la inteligencia verdadera.³⁵ Si sólo poseyera la sensación corporal no podría poseer la vida perfecta pues el cuerpo, la materia, en nada participa de los atributos de la Inteligencia. Es gracias al alma humana que puede participar de ello. La razón es lo que permite operar intelectualmente aplicando bien los principios dados por la Inteligencia o el contenido de la dialéctica; la inteligencia perfecta se consigue en el ser humano al alcanzar la máxima sabiduría posible al transformarse en un perfecto dialéctico, al alcanzar el conocimiento máximo permitido por la dialéctica.³⁶

Esta vida perfecta, no es poseída por el hombre como algo extraño sino como algo que le es propio ya sea en potencia o en acto, siendo en éste último caso que podemos hablar de que el ser humano es, efectivamente, feliz.³⁷ Esa vida perfecta es parte propia del hombre por cuanto le es posible alcanzarla, en acto, mediante las facultades del alma humana. Todo ser humano posee la felicidad, al menos en potencia. En caso de que esa vida perfecta haya sido puesta en acto, entonces se puede decir que a ese ser humano le

³⁴ "Ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν κείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζῶσι ἢ τοῦναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται καὶ νῦν δὲ λελέχθω συντόμως ὡς, ἕως ἂν πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ἦ, μὴ ἐπίσης δὲ τὰ ἄλλα ζῆ, ἀνάγκη τὴν πρώτην ζωὴν καὶ τὴν τελειοτάτην εἶναι. (I, IV, 3, 33-40)

³⁵ ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, θῆλον καὶ ἐξ ἄλλων. (I, IV, 4, 6-8)

³⁶ I, III, 5, 1-4

³⁷ 'Ἄλλ' ἀρά γε ὡς ἄλλος ὄν ἄλλο τοῦτο ἔχει; Ἡ οὐδ' ἐστὶν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καὶ φαμεν εὐδαίμονα εἶναι. (I, IV, 4, 8-11)

corresponde la felicidad. De esta manera la felicidad queda vinculada a la naturaleza más noble del ser humano.

La distinción de poseer la vida perfecta en acto o en potencia no es menor puesto que es sólo de aquél que posee la vida perfecta en acto que puede decirse adecuadamente que posee la felicidad. Aquellos que poseen esa vida perfecta en potencia la poseen como una parte de sí, en tanto que quienes la poseen en acto se identifican entonces con esa forma de vida.³⁸ Quien posee la vida perfecta en potencia, la posee como una parte de sí, como una facultad, como algo disponible pero aún no puesto en uso. Por lo tanto la forma de vida del ser humano que posee la vida perfecta en potencia, posee en acto una vida imperfecta; esto quiere decir que su vida se encuentra gobernada aún por lo sensible o, cuando más, por la razón. Los sentidos de la sensibilidad captan las entidades corporales y lo corporal es la fuente del error.³⁹ En cuanto a la razón, necesita estar guiada por la inteligencia para estar libre del error.⁴⁰ De esa manera puede acceder a la dialéctica, que libera del error provocado por lo sensible.⁴¹ El razonamiento humano que corresponde a la facultad racional del alma es ya una forma de vida más perfecta que la sensible, pero no plenamente hasta que no logra mediante la dialéctica el conocimiento cabal de los seres y el acceso a la inteligencia perfecta. Cuando hacemos adecuado uso de la razón es porque dejamos que opere sobre nosotros la Inteligencia, que es algo que nos pertenece y hacia cual nos elevamos.⁴² Nos pertenece como facultad. Es mediante la dialéctica, que saca sus principios de la Inteligencia, que llegamos a elevarnos hasta la inteligencia perfecta.⁴³ Esa inteligencia perfecta no es sino el término hasta el que nos eleva la dialéctica, que no es otra cosa que el Bien, la comprensión del Bien.⁴⁴ Y si es cierto que el Bien en sí mismo es diferente, en tanto que superior a la vida perfecta, al bien que hay en el hombre, para quien tiene en acto la vida perfecta, él mismo es su propio bien por la vida perfecta que posee y con la que se identifica.⁴⁵ Al ser la vida perfecta un bien y al identificarse él con esa vida perfecta, él mismo es su propio bien.

Características del ser humano que alcanzó la felicidad.

Llegar a experimentar la vida más perfecta posible significa que se ha llegado a un estado en el cuál nada más puede aspirarse y nada de menos puede quererse. Precisamente, como prueba, como testimonio de que alguien ha alcanzado ese estado de plenitud basta el hecho de que ya nada se desea, que ninguna otra vida quiere vivirse.⁴⁶ Es el estado de la vida autárquica.⁴⁷ Quien posee la vida perfecta se basta así mismo, es plenamente virtuoso y al estar unido a lo más alto logra la felicidad, ya que no hay bien que no posea. Vive rodeado por las cosas sin que formen parte de él, pues para

³⁸ Ἡ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαιμόνα ἤδη, ὅς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς αὐτὸ εἶναι τοῦτο. (I, IV, 4, 12-15)

³⁹ Véase I, I, 9, 1-3 y I, II, 3, 11-19.

⁴⁰ Véase I, I, 9, 4-15.

⁴¹ Véase I, III, 4, 9-12.

⁴² Véase I, I, 13, 5-8.

⁴³ Véase I, III, 5, 1-4.

⁴⁴ Véase I, III, 1, 1-4.

⁴⁵ Τοῦτῳ τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; Ἡ αὐτὸς αὐτῷ <τῷ> ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθόν, αὐτῷ παρὸν ἄλλως. (I, IV, 4, 18-20)

⁴⁶ Μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο εἶναι τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα. (I, IV, 4, 20-21)

⁴⁷ Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτω ζῶν ἔχοντι. Κἂν σπουδαῖος ᾗ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτήσιν ἀγαθοῦ. οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει. (I, IV, 4, 23-25)

que le pertenecieran se necesitaría un acto de su voluntad en tal sentido.⁴⁸ Es la imagen de quien está en este mundo sin pertenecerle al mundo y sin querer en lo más mínimo que el mundo le pertenezca. Permanece en el mundo pero vive en sí mismo, en la experiencia interior de su vida perfecta. Es que la vida perfecta, en Plotino, no es una relación social.

Es de allí, de sí mismo en definitiva, que obtendrá cuanto desea y cuanto necesita para sí. Por supuesto que continúa siendo un ser humano, es decir, continúa estando compuesto también por una parte material. El cuerpo permanece sintiendo y necesitando. Pero el alma, que gobernará totalmente el compuesto, al ser impasible logrará satisfacer al cuerpo sin caer en el deleite, en el placer físico.⁴⁹ En tanto ser vivo, en tanto ser corporal, el ser humano que alcanzó esa experiencia de la vida perfecta no puede evitar tener que atender las necesidades del cuerpo. Sin duda que nada más que esa experiencia de la vida perfecta podrá desear, pero deberá abocarse a buscar aquellas cosas que le permiten calmar las necesidades corporales que tiene en tanto que ser vivo.⁵⁰ Quien ha llega a la vida perfecta lo que busca no lo busca para sí mismo sino para una parte de sí: para el cuerpo. (Recordemos que el alma que ha alcanzado la felicidad ya no busca nada, pues lo tiene todo.) Pero el cuerpo no es lo verdaderamente humano, lo propiamente humano no es el cuerpo, sino todo lo contrario, el alma y su vida racional. Por lo tanto estas necesidades no provienen de lo específicamente humano que hay en él.

La persistencia de las necesidades corporales, aunque gobernadas por el alma, muestran que la vida perfecta es una experiencia interna pero no involucra un cambio en la materialidad del mundo. Es decir, el mundo permanece intocado. El hombre feliz no parece haberse retirado del mundo en el sentido físico en que lo realiza un eremita. Pero los acontecimientos del mundo no tienen ningún valor, ningún poder para alegrarlo o entristecerlo. Ni lo que ocurra con su cuerpo ni con el cuerpo de otros, así esto sea la muerte de sus seres más allegados, de los parientes y amigos.⁵¹ Su felicidad no decrece en la adversidad. Pero por más que se interese por sus parientes y amigos, la muerte de alguno de ellos no puede afligirlo. Sólo hay dos maneras en que se puede producir esa afeción por la muerte de parientes y amigos. Una es la sensibilidad y la otra la comprensión. Sin embargo, en términos reales, es imposible que se produzca el dolor en quien alcanzó la felicidad. Mediante la comprensión sabe qué cosa es la muerte. Comprende que la muerte significa la disolución del compuesto y, por ello mismo, la liberación del alma de todas las ataduras que le implica la relación con el cuerpo. El ser humano que ha llegado a la vida perfecta, que por medio de la dialéctica ha llegado a la inteligencia perfecta, deja de existir como compuesto al ocurrirle la muerte. Sin embargo, lo propiamente humano permanece intacto, imperecedero. Tampoco la sensibilidad puede arrastrarlo al sufrimiento pues entonces estaría gobernado por una pasión y eso supone la primacía del cuerpo respecto del alma, pero si alcanzó la vida perfecta eso significa que no sólo posee las virtudes cívicas sino también las virtudes intelectuales y eso significa que necesariamente ha logrado un altísimo desapego del mundo y que es el alma

⁴⁸ περικεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη, ἃ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἂν τις θεῖτο οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα· ἦν δ' ἂν αὐτοῦ κατὰ βούλησιν συνηπτημένα. (I, IV, 4, 15-17)

⁴⁹ Véase I, II, 5, 5-21

⁵⁰ Ἄλλ' ὃ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ τινι τῶν αὐτοῦ. Σώματι γὰρ προσηρτημένῳ ζητεῖ· κἂν ζῶντι δὲ σώματι, τὰ αὐτοῦ ζῶντι τούτῳ, οὐχ ἂν τοιοῦτου τοῦ ἀνθρώπου ἐστί. Καὶ γινώσκει ταῦτα καὶ δίδωσιν ἂν δίδωσιν οὐδὲν τῆς αὐτοῦ παραιρούμενος ζωῆς. (I, IV, 4, 25-30)

⁵¹ Οὐδ' ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίας ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν· μένει γὰρ καὶ ὡς ἡ τοιαύτη ζωῆ· ἀποθνησκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὃ τι ἐστίν, ἴσασι δὲ καὶ οἱ πάσχοντες σπουδαῖο ὄντες. Οἰκείοι δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἂν λυπῶσιν, οὐκ αὐτόν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ νοῦν οὐκ ἔχον, οὐδ' τὰς λύπας οὐ δέξεται. (I, IV, 4, 30-36)

impasible la que domina el compuesto, manteniendo su ser fuera del alcance de las pasiones.

Por supuesto que alguien podría insistir en que si se considera que el placer es un elemento de la felicidad entonces parece difícil poder comprender cómo es que el ser humano puede alcanzar la felicidad, aún cuando sea virtuoso, si se ve sometido a los embates del destino y la suerte le es esquiva.⁵² Plotino está de acuerdo que bajo ese supuesto es imposible que un ser humano pueda alcanzar la felicidad en esas condiciones. Tan de acuerdo está que afirma que el placer corporal no puede formar parte de lo que se concibe como felicidad.⁵³ Es necesario desvincularse, apartarse del placer corporal y las sensaciones del cuerpo para lograr la autarquía, para tener la felicidad. Sin esa desvinculación, sin ese apartarse de las cosas que le ocurren, el ser humano estaría siempre a merced de lo que le aconteciera, lo cual muchas veces está fuera de su control. Por lo tanto todo intento por ser feliz podría resultar un vano intento por causas ajenas a sí mismo. En su concepción, el acaecer externo en nada juega respecto del logro de la felicidad interna por parte del ser humano.

Si la felicidad estuviera ligada al vivir bien, entonces nadie podría ser realmente feliz. Por eso es necesario entender la felicidad en relación con el Bien.⁵⁴ Si la felicidad consistiera en no padecer mala suerte, desgracias o desventuras, es claro que nadie podría ser feliz si sufre alguna de esas cosas. Por su parte, si la felicidad es la posesión del verdadero bien, no hay motivo para buscar cosas que no sean ese bien. La única razón por la que podemos buscar a veces cosas que no son el Bien es a causa de la necesidad de atender nuestras necesidades provenientes del cuerpo. Son cosas necesarias aunque en nada son bienes, al menos en el sentido en que reservamos la palabra “bien” para la vida perfecta. Y aunque hubiera varias cosas que se persiguieran por el ser humano y comúnmente se aplicara a esa variedad el término “bienes”, se reservaría propiamente ese nombre para el fin último.⁵⁵ Y este fin último es la vida que realmente se quiere, donde el alma logra saciarse y calmarse, de tal manera que la voluntad no busca ya evitar los males sino no tener necesidad de vitarlos.⁵⁶

Recordemos que la dialéctica lleva a la vida perfecta, a la inteligencia perfecta, caracterizada por el reposo del alma.⁵⁷ En este caso el alma no puede querer nada. Ni siquiera escapa del mal, puesto que no hay mal que tenga efecto sobre el ser humano que ha alcanzado la felicidad, el estado de la vida perfecta. La voluntad no quiere tomar contacto con ninguna otra cosa que nos sea el bien, y si lo hace es sólo para satisfacer

⁵² Ἡδονῆς δὲ συναριθμουμένης τῇ εὐδαιμόνι βίῳ, πῶς ἂν λυπηρὸν διὰ τύχας καὶ ὀδύνας ἔχων εὐδαιμόνων εἶη, ὅτι ταῦτα σπουδαίῳ ὄντι γίγνεται; (I, IV, 5, 14-16)

⁵³ Ἡ ἀπορρήξαντα δεῖ σώμα ἢ καὶ αἰσθησὶν τὴν σώματος οὕτω τὸ αὐταρκες ζητεῖν πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν. (I, IV, 5, 22-24)

⁵⁴ Ἄλλ' εἰ μὲν τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῇ μὴ ἀλγεῖν μηδὲ νοσεῖν μηδὲ δυστυχεῖν μηδὲ συμφοραῖς μεγάλαις περιπίπτειν ἐδίδου ὁ λόγος, οὐκ ἦν τῶν ἐναντίων παρόντων εἶναι ὄντινον εὐδαιμόνα· εἰ δ' ἐν τῇ τοῦ ἀληθοῦ ἀγαθοῦ κτήσῃ τοῦτο ἐστὶ κείμενον, τί δεῖ παρέντας τοῦτο καὶ οὐ πρὸς τοῦτο βλέποντας κρίνειν τὸν εὐδαιμόνα τὰ ἄλλα ζητεῖν, ἢ μὴ ἐν τῇ εὐδαιμονεῖν ἠρίθμηται; (I, IV, 6, 1-7)

⁵⁵ Εἰ μὲν γὰρ συμφόρησις ἦν ἀγαθῶν καὶ ἀναγκαίων ἢ καὶ οὐκ ἀναγκαίων, ἀλλ' ἀγαθῶν καὶ τούτων λεγομένων, ἐχρῆν καὶ ταῦτα παρεῖναι ζητεῖν· εἰ δὲ τὸ τέλος ἐν τι εἶναι ἀλλ' οὐ πολλά δεῖ - οὕτω γὰρ ἂν οὐ τέλος, ἀλλὰ τέλη ἂν ζητοῖ - ἐκεῖνο χρὴ λαμβάνειν μόνον, ὃ ἔσχατον τέ ἐστὶ καὶ τιμιώτατον καὶ ὃ ἡ ψυχὴ ζητεῖ ἐν αὐτῇ ἐγκολπίσασθαι. (I, IV, 6, 7-13)

⁵⁶ Ἡ δὲ ζήτησις αὐτῆ καὶ ἡ βούλησις οὐχὶ τοῦ μὴ ἐν τούτῳ εἶναι· ταῦτα γὰρ οὐκ αὐτῇ <τῇ> φύσει ἀλλὰ παρίοντα μόνον φεύγει ὁ λογισμὸς ἀποικονομούμενος· ἢ καὶ προσλαμβάνειν ζητεῖ αὐτῇ δὲ ἢ ἐφεσις πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτῆς, οὐ ἐγγενομένου ἀποτεπλήρωται καὶ ἐστὴν, καὶ οὗτος ὁ βουλητὸς ὄντως βίος. Τῶν ἀναγκαίων τι παρεῖναι οὐ βούλησις ἂν εἶη, εἰ κυρίως τὴν βούλησιν ὑπολαμβάνοι, ἀλλὰ μὴ καταχρόμενος [ἂν] τις λέγοι, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα παρεῖναι ἀξιούμεν. Ἐπεὶ καὶ ὅλως τὰ κακὰ ἐκκλίνομεν, καὶ οὐ δήπου βουλητὸν τὸ τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης· μᾶλλον γὰρ βουλητὸν τὸ μηδὲ δεηθῆναι τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης. (I, IV, 6, 13-24)

⁵⁷ Véase I, III, 5, 1-4.

las necesidades corporales. Pero la voluntad busca lograr permanecer ligada al bien y por lo tanto no tener ni siquiera necesidad de evitar el mal. Para ello es necesario que pueda mantener el bien, mantener el fin a pesar de toda adversidad.⁵⁸

Por supuesto que la voluntad buscará antes la salud que la enfermedad, lo mismo que busca la ausencia de dolor y no la experiencia del dolor. Sin duda que la salud y la ausencia de dolor son estados que atraen en cuanto dejan de tenerse y por lo tanto su obtención es perseguida por la voluntad. Sin duda que es adecuado pensar que son necesarios, necesidades, en tanto hay que mantener el cuerpo en condiciones adecuadas a su forma de vida. Pero el hecho de que sean necesidades no habilita a tratarlos como bienes. Es decir, el bien del ser humano sigue siendo alcanzar la inteligencia perfecta, alcanzar el estado de vida perfecta. Ninguna otra cosa debe considerarse realmente el fin de la vida humana, su Bien. Por otra parte esto es así no sólo por una comparación entre esas tendencias que arroja que el Bien es el objetivo final que busca el ser humano, sino porque aún bajo la existencia del dolor y la enfermedad, el fin puede y debe ser mantenido ya que la felicidad es un estado interior que en nada depende de lo que ocurra con el cuerpo. Siempre es preferible atender a las necesidades del cuerpo para que éste no cause disturbios al alma contemplativa, pero un alma feliz es inmune a los padecimientos del cuerpo pues no concibe eso como dolor.

Sin embargo es claro que ocurre que los seres humanos que logran alcanzar la vida perfecta, que logran la felicidad, buscan la posesión de ciertas cosas que ni son bienes ni ayudan a la felicidad. La única explicación posible es que la posesión de esas cosas, tanto como evitar la presencia de sus contrarios, está ligado al mantenimiento de la vida y no tiene que ver con la felicidad.⁵⁹ Si el hombre, cuya felicidad nada puede distorsionar desde fuera, busca ciertas cosas que no son el Bien lo hace porque de esa manera no aporta a su felicidad pero aporta a la existencia del cuerpo y por lo tanto a su propia persistencia. De todas maneras, sea que sea lo que experimente externamente, su felicidad interior no puede ser modificada⁶⁰, ya que se trata de una vida interna que en nada depende de la materialidad en términos de causalidad. No importa lo que ocurra. Ni la pérdida de un hijo, ni la de todo lo que posea, ni ninguna de las mil cosas que le pueden ocurrir puede apartarlo de la felicidad, del bien que ha conseguido. Esto porque su alma ha logrado de manera acabada la impasibilidad. No experimenta el alma ninguna pasión, ningún padecimiento, nada que la afecte emocionalmente –en cualquier dirección– hacia las cosas materiales.

El alma, habiendo alcanzado ya la absoluta impasibilidad, se desentiende del mundo. El ser humano feliz no es un ser que vive en el mundo –ya que vive en sí mismo, en la inteligencia– sino que persiste en el mundo. Nada lo ata al mundo, se ha liberado de

⁵⁸ Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτά, ὅταν παρεῖ· οἷον ὑγίεια καὶ ἀνωδυνία. Τὶ γὰρ τούτων ἐπαγωγὸν ἐστὶ· Καταφρονεῖται γοῦν ὑγίεια παρούσα καὶ τὸ μὴ ἀλγεῖν. Ἄ δὲ παρόντα μὲν οὐδὲν ἐπαγωγὸν ἔχει οὐδὲ προστίθησι τι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν, ἀπόντα δὲ διὰ τὴν τῶν ἐναντίων λυπούντων παρουσίαν ζητεῖται, εὐλογον ἀναγκαῖα, ἀλλ' οὐκ ἀγαθὰ φάσκειν εἶναι. Οὐδὲ συναριθμητέα τοῖνυν τῇ τέλει, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν καὶ τῶν ἐναντίων παρόντων ἀκέραιον τὸ τέλος τηρητέον. (I, IV, 6, 24-33)

⁵⁹ Διὰ τί οὖν ὁ εὐδαιμονῶν ταῦτα ἐθέλει παρεῖναι καὶ τὰ ἐναντία ἀπωθεῖται; Ἡ φήσομεν οὐχ ὅτι πρὸς εὐδαιμονεῖν εἰσφέρεται τίνα μοῖραν, ἀλλὰ μάλλον πρὸς τὸ εἶναι· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἢ πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἢ ὅτι ἐνοχλεῖ τῇ τέλει παρόντα, οὐχ ὡς ἀφαιρούμενα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄροστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ, ὃ ὅταν παρεῖ, οὐκ ἀφήρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κάκεινου ὄντος. (I, IV, 7, 1-8)

⁶⁰ Ὅλως δὲ οὐκ, εἴ τι ὁ εὐδαίμων μὴ ἐθέλοι, παρεῖναι δὲ τούτο, ἢ ἤδη παραιρεῖται τι τῆς εὐδαιμονίας· ἢ οὕτω γε καθ' ἐκάστην τὴν ἡμέραν μεταπίπτει ἂν καὶ ἐκπίπτει τῆς εὐδαιμονίας· οἷον εἰ καὶ παῖδα ἀποβάλοι ἢ καὶ ὅτιοῦν τῶν κτημάτων. Καὶ μυρία ἂν εἴη ἃ οὐ κατὰ γνώμην ἐκβάντα οὐδὲν τι παρακινεῖ τοῦ παρόντος τέλους αὐτῆ. (I, IV, 7, 8-14)

toda atadura con el mundo material.⁶¹ Sin duda no hay ninguna cosa en el mundo lo suficientemente grande como para no ser despreciada por quien ha roto todo lazo con lo inferior, y por ende, con el mundo material. El ser humano que ha alcanzado la felicidad es un ser autárquico, más allá de todo el bien y el mal que puede haber en el mundo. En nada puede interesarle el poder o la riqueza.⁶² Desdeña la corona o el poder de las ciudades. No quiere sobresalir ni necesita caer en gracia. Desdeña de igual manera la caída o la destrucción de su propia ciudad. Si considerase peor la caída de una ciudad, si tuviera eso por un mal, entonces su opinión no sería la de un ser humano sabio. Esas cosas son, en definitiva, cosas sin importancia. Y lo son en la medida en que nada aportan ni quitan al verdadero bien que persigue el ser humano.

También está más allá de toda desgracia, de todo mal.⁶³ Un ser humano sabio, no puede considerar un mal morir, aunque haya de ser muerto al pie de los altares. Tampoco le puede importar no ser enterrado pues sabe que su cuerpo se pudrirá esté debajo de la tierra o encima de ella. Tampoco le importará si su entierro es de gran pompa o anónimo. Si algo de todo eso le importara, entonces mostraría cierta mezquindad, cierta pequeñez espiritual. Un interés de ese tipo significaría detenerse en el cuerpo, en los cuidados del cuerpo cuando ya no fuera más que materia inerte. Y si fuera tomado cautivo, tiene aún algún camino en sus manos para cuando le es imposible ya ser feliz. El ser humano que alcanza la felicidad y la vida perfecta posee claramente un total desinterés por los cuerpos materiales, incluido el suyo. De alguna manera, si el hombre se preocupa por las necesidades de su cuerpo para que éste no le moleste, es que aún no ha alcanzado el estado perfecto pues, en tal estado, el papel del cuerpo no tiene ningún efecto –no es causa de nada– sobre el alma.

Algo similar puede decirse respecto de sus seres más allegado⁶⁴. Tampoco sufrirá si son sus familiares más allegados, su hija, su esposa, quienes son reducidos a cautividad por la violencia, o si temiera que eso pudiera suceder. Seguirá siendo dichoso sea que eso haya sucedido o que pueda acontecer. El hombre sabio no se deja intimidar por el azar, por lo que pueda o no pueda pasar. Su felicidad no tiene nada que ver con lo cambiante, con lo variable. Nada de lo que ocurra puede alterar esa felicidad interior pues sabe que se debe aceptar el mundo tal cual es⁶⁵. Comprende que la naturaleza de todas las cosas es tal que es mejor cargar con esos problemas y someterse a ellos, en vez de vivir enfrentándolos y manteniendo contacto con ellos. Su felicidad ni aumenta ni

⁶¹ Ἄλλὰ τὰ μεγάλα, φασί, καὶ οὐ τὰ τυχόντα. Τὶ δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἀπάντων τούτων καὶ οὐδενὸς ἔτι τῶν κάτω ἐξηρημένου; (I, IV, 7, 14-17)

⁶² Διὰ τί γὰρ τὰς μὲν εὐτυχίας, ἡλικαιοῦν ἂν ᾧσιν, οὐ μεγάλα ἡγείται, οἷον βασιλείας καὶ πόλεων καὶ πόλεων καὶ ἔθνῶν ἀρχάς, οὐδὲ οἰκίσεις καὶ κτίσεις πόλεων, οὐδ' εἰ ὑπ' αὐτοῦ γίγνοιτο, ἐκπτώσεις δὲ ἀρχῶν καὶ πόλεως αὐτοῦ κατασκαφὴν ἡγήσεται τι εἶναι μέγα; Εἰ δὲ δὴ καὶ κακὸν μέγα ἢ ὅλως κακὸν, γέλοιος ἂν εἴη τοῦ δόγματος καὶ οὐκ ἂν ἔτι σπουδαῖος εἴη ξύλα καὶ λίθους καὶ νῆ Δία θανάτους θνητῶν μέγα ἡγούμενος, ἢ φάμεν δεῖν δόγμα παρεῖναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς τῆς μετὰ σώματος εἶναι. (I, II, 7, 17-26).

⁶³ Αὐτὸς δὲ εἰ τυθείη, κακὸν οἰήσεται αὐτῷ τὸν θάνατον, ὅτι παρὰ βωμοῖς τέθνηκεν; Ἄλλ' εἰ μὴ ταφείη, πάντος που καὶ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν τεθὲν τὸ σῶμα (ἂν) σαπίη. Εἰ ὅτι μὴ πολυδαπάνως, ἀλλ' ἀωνύμος τέθαιπται οὐκ ἀξιωθεὶς ὑψηλοῦ μνήματος, τῆς μικρολογίας. Ἄλλ' εἰ αἰξμάλωτος ἀγοῖτο, πᾶρ τοῖ ἐστὶν ὁδὸς ἐξίεναι, εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν. (I, IV, 7, 26-32)

⁶⁴ Εἰ δὲ οἰκέοι αὐτῷ αἰχμάλωτοι, οἷον ἐλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες - τί οὖν, φήσομεν, εἰ ἀποθνήσκωι μὴδὲν τοιοῦτον ἐωρακίως. Ἄρ' ἂν οὕτως δόξης ἔχοι ἀπίων, ὡς μὴ ἂν τούτων ἐνδεχομένων γενέσθαι; Ἄλλ' ἄτοπος ἂν εἴη. Οὐκ ἂν οὖν δοξάσειεν, ὡς ἐνδέχεται τοιαύταις τύχαις τοὺς οἰκείους περιπεσεῖν; Ἄρ' οὖν διὰ τὸ οὕτως ἂν δοξάσαι ὡς καὶ γεννησομένου ἂν οὐκ εὐδαιμών; ἢ καὶ δοξάζων οὕτως εὐδαιμών ὥστε καὶ γινομένου. (I, IV, 7, 32-40)

⁶⁵ Ἐνθυμοῖτο γὰρ ἂν, ὡς ἢ τοῦδε τοῦ παντὸς φύσις τιαύτη, οἷα καὶ τὰ τοιαῦτα φέρειν καὶ ἔπεσθαι χρῆ. (I, IV, 7, 40-42)

disminuye por la buena o mala fortuna que puedan ocurrirle a los otros, aunque sean sus personas cercanas.⁶⁶

Centrado en sí mismo, centrado en el bien, centrado en la vida perfecta, el ser humano que ha alcanzado la felicidad mantiene siempre un total control de sí, un dominio absoluto que lo lleva a no perder la conciencia en ningún momento, a no apasionarse. Mantiene esa conciencia de sí, y por lo tanto esa profunda ligazón con la vida perfecta, en toda circunstancia. Si las condiciones externas son adversas y dolorosas lo hará igualmente, tal como una linterna mantiene la llama que da luz en medio de una tempestad.⁶⁷ No importa la intensidad del dolor, él siempre permanecerá dueño de sí mismo.⁶⁸ Aún si por circunstancias externas se encuentra atormentado, él puede siempre decidir qué hacer pues en ningún momento pierde la capacidad de ser dueño de sí mismo. Esto gracias a que el alma del ser humano que ha alcanzado la vida perfecta es un alma impasible.

Es esa impasibilidad la que hace que la intensidad del dolor, la importancia de las adversidades, sea diferente para el ser humano que ha alcanzado a vida perfecta, que para el ser humano común y corriente.⁶⁹ Si no hubiera ninguna diferencia entonces el sabio, el hombre que alcanzó la vida perfecta, experimentaría la debilidad pues es una debilidad sentir el dolor, dejarse afligir por las condicionantes externas. Tanta debilidad sería eso como vivir evitando el dolor.⁷⁰ Tratar de ocultar esos dolores y considerarnos afortunados porque no ocurran hasta que hayamos muerto, de manera tal que sólo buscamos constantemente evitarnos sentir el dolor implica la aceptación de la debilidad de nuestra alma. Si no fuera débil no necesitaría huir del dolor. Simplemente los enfrentaría como quien confía en su propia capacidad para llevar adelante una prueba difícil.⁷¹ Es necesario para ello no hacer como se hace vulgarmente, sino hacer como el atleta, como el hombre preparado, quien sin dejarse intimidar por los peligros a correr, - aunque sabe que para algunas naturalezas son terribles- confía en su naturaleza para sobrellevar la carga y no considera ese peligro temible, a menos que se intente asustar a los niños. Esto no significa que el ser humano sabio busque el dolor.⁷² No busca el dolor, pero tampoco le rehuye porque confía en sí mismo, porque a todo lo que acontezca fuera de él opone la virtud que hace que el alma sea inamovible e impasible.

Sin duda que Plotino propone un giro en la manera de encarar el ser en el mundo, de encarar la forma en que los seres humanos llevan adelante su convivencia pautada por la piedad o la conmiseración con el dolor ajeno. Propone el repliegue como sobre sí mismo, lo cual queda legitimado como opción de vida y de conocimiento por las características del alma y su sensación interna, que supone un contacto directo con los

⁶⁶ Οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἀνοιαν οἰκείων ὄντων αὐτὸς ἐν κακῷ ἔσται καὶ εἰς ἄλλων ἰτυχίας καὶ δυστυχίας ἀναρτήσεται. (I, IV, 7, 45-47)

⁶⁷ Τὸ δὲ τῶν ἀληθῶν αὐτοῦ, ὅταν σφοδραὶ ὄσιν, ἕως δύναται φέρειν, οἷσι· εἰ δὲ ὑπερβάλλουσιν, ἐξοίσουσι. Καὶ οὐκ ἐλεεινὸς ἔσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ ἐν τῷ ἔνδον φέγγος, οἷον ἐν λαμπτήρι φῶς ἐξώθεν πνέοντος ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι. (I, IV, 8, 1-5)

⁶⁸ Ἄλλ' εἰ μὲν παρατείνουσι, τί χρὴ ποιεῖν βουλύσεται· οὐ γὰρ ἀφερέρηται τὸ αὐτεξούσιον ἐν τούτοις. (I, IV, 8, 8-9)

⁶⁹ Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς οὐχ, οἷα τοῖς ἄλλοις φαίνεται, τοιαῦτα καὶ τῷ σπουδαίῳ φανεῖται ἕκαστα, καὶ οὐ μέχρι τοῦ εἶσω ἕκαστα οὔτε τὰ ἄλλα, οὔτε ἀλγεῖνά οὔτε λυπηρά, καὶ ὅταν περὶ ἄλλους τὰ ἀλγεῖνά· ἀσθένεια γὰρ <ἀν> εἴη ψυχῆς ἡμετέρας. (I, IV, 8, 9-13)

⁷⁰ Καὶ τοῦτο μαρτυρεῖ, ὅταν λανθάνειν ἡμᾶς κέρδος ἠγώμεθα καὶ ἀποθανόντων ἡμῶν, εἰ γίγνεται, κέρδος εἶναι τιθεμένων καὶ οὐ τὸ ἐκείνων ἐπι σκοπούμενων, ἀλλὰ τὸ αὐτῶν μὴ λυποῖμεθα. (I, IV, 8, 13-16)

⁷¹ Οὐ γὰρ ἰδιωτικῶς δεῖ, ἀλλ' οἷον ἀθλητὴν μέγαν διακεισθαι τὰς τῆς τύχης πληγὰς ἀμυνόμενον, γινώσκοντα μὲν ὅτι τινὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἀρεστά, τῇ δὲ αὐτοῦ φύσει οἰστά, οὐχ ὡς δεινά, ἀλλ' ὡς παισὶ φοβερά. (I, IV, 8, 24-27)

⁷² Ταῦτ' οὖν ἤθελεν; Ἡ καὶ πρὸς τὰ μὴ θελητὰ, ὅταν παρῆ, ἀρετὴν καὶ πρὸς ταῦτα ἔχει δυσκίνητον καὶ δυσπαθῆ τὴν ψυχὴν παρέχουσαν. (I, IV, 8, 27-30)

inteligibles, y por lo tanto, con la verdad.⁷³ Por supuesto que alguien podría objetar que esa impasibilidad con la que Plotino pretende identificar la perfección del alma, es algo poco humanitario pues lo común es que nos aflijamos por las desgracias de los seres que nos rodean y en especial de los que nos son queridos. Esos son los sentimientos que se suelen describir como “humanos”.⁷⁴ Ante eso hay dos respuestas: una está ligada a la noción de lo “común” y la otra a la noción de lo que es “mejor”. Por un lado, si se pretende que estar afligidos por la suerte de nuestros seres cercanos es común, entendiendo por ello que es propio e inevitable del ser humano, habrá que decir que no pues no ocurre así con todos los seres humanos. Por otro lado se asume que es tarea de la virtud mejorar el alma, elevarla, embellecer la condición humana en cuanto hay en ella de común, no sometiéndose al peso de lo vulgar.

La felicidad como aspecto inmutable

¿Existe algún momento en que el ser humano que ha alcanzado la felicidad pueda no ser un hombre feliz? Ha sido establecido por Plotino que el ser humano que ha logrado la vida verdadera no pierde el juicio por ningún evento del mundo material, por ningún suceso que le ocurra a él o a otros. Pero qué decir de aquellos momentos, por ejemplo, en que es presa del sueño o de un encantamiento mágico.⁷⁵ Su respuesta será que de ninguna manera pierde en ese caso su condición de ser humano feliz.⁷⁶ El ensueño en nada afecta la consideración de que alguien es feliz durante toda su vida. Tal vez alguien podría objetar que la pérdida de conciencia pudiera afectar su felicidad, la atribución de la felicidad a ese ser humano.⁷⁷ Si se le niega el continuar siendo virtuoso, más que resolverlo uno se sale del problema, pues lo que se pretende es determinar si continua siendo feliz en tanto que permanece virtuoso. Pero si no siente que es virtuoso, la pregunta es si entonces puede ser feliz. Respecto de esto da dos respuestas. La primera es una apelación a la analogía.⁷⁸ Así como nadie que fuera bello dejaría de serlo por no saber que es bello, de la misma manera ninguno que sea sabio deja de serlo por no saber que actúa de acuerdo a los principios de la sabiduría.

La segunda respuesta no hace más que desplegar la causa por la cual era lícito el uso de esa analogía. Tanto en el caso del sueño como en el caso de la conciencia de ser virtuoso, se está suponiendo que no puede haber felicidad sin conocimiento.⁷⁹ Esta postura concibe que a la sabiduría son importantes tanto la sensación, como la comprensión, lo que viene a decir que la sabiduría significa conocimiento y es la sabiduría

⁷³ I, I, 7, 9-14

⁷⁴ *Εἰ δέ τις λέγοι οὕτως ἡμῶς πεφυκέναι, ὥστε ἀλγεῖν ἐπὶ ταῖς τῶν οἰκείων συμφοραῖς, γιγνωσκέτω, ὅτι οὐ πάντες οὕτω, καὶ ὅτι τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἄμεινον ἄγειν καὶ πρὸς τὸ κάλλιον παρὰ τοὺς πολλοὺς· κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι τοῖς νομιζομένοις τῇ κοινῇ φύσει δεινοῖς εἶναι.* (I, I, 8, 18-24)

⁷⁵ Ἄλλ' ὅταν μὴ παρακολουθῇ ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχναις; (I, IV, 9, 1-2)

⁷⁶ Ἄλλ' εἰ μὲν φυλάξουσιν αὐτὸν σπουδαῖον εἶναι οὕτως ἔχοντα καὶ οἶα ἐν ὕπνῳ κοιμώμενον, τί κωλύει εὐδαιμόνα αὐτὸν εἶναι; Ἐπεὶ οὐδὲ ἐν τοῖς ὕπνοις ἀφαιροῦνται τῆς εὐδαιμονίας αὐτόν, οὐδ' ὑπὸ λόγον ποιοῦνται τὸν χρόνον τοῦτον, ὡς μὴ πάντα τὸν βίον εὐδαιμονεῖν λέγειν· (I, I, 9, 2-7)

⁷⁷ εἰ δὲ μὴ σπουδαῖον φήσουσιν, οὐ περὶ τοῦ σπουδαίου ἔτι τὸν λόγον ποιοῦνται. Ἡμεῖς δὲ ὑποθέμενο σπουδαῖον, εἰ εὐδαιμονεῖ, ἕως ἄν ἡ σπουδαῖος, ζητούμεν. Ἄλλ' ἔστω σπουδαῖος, φασι· μὴφ αισθανόμενος <δὲ> μὴδ' ἐνεργῶν κατ' ἀρετὴν, πῶς ἄν εὐδαιμόνων εἶη; (II, IV, 9, 7-11)

⁷⁸ Ἄλλ' εἰ μὲν μὴ αισθάνοιτο ὅτι ὑγιαίνει οὐδὲν ἤττον, καὶ εἰ μὴ ὅτι καλός, οὐδὲν ἤττον καλός· εἰ δὲ ὅτι σοφός μὴ αισθάνοιτο, ἤττον σοφός ἄν εἶη; (I, IV, 9, 11-14)

⁷⁹ Εἰ μὴ πού τις λέγοι ὡς ἐν τῇ σοφίᾳ γὰρ δεῖ τὸ αισθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῇ παρεῖναι· ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐνεργεῖαν σοφίᾳ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν παρεῖναι. (I, IV, 9, 14-17)

aquello que constituye la felicidad. Es decir, la felicidad no es otra cosa que la sabiduría en acto y no en cuanto mera disposición. Plotino se opone a esto porque cuando el ser humano alcanza la vida perfecta, es feliz de una manera que no es accidental sino que tiene que ver con la esencia del ser humano.⁸⁰ La apreciación de que la felicidad es igual a la sabiduría en acto sería correcto si la sabiduría, según la considera Plotino en la descripción de la vida perfecta del ser humano, es algo adquirido, una suerte de accidente. En ese caso el accidente sólo se dice que pertenece al sujeto en tanto ese accidente esté en acto. Sin embargo si el fundamento de la sabiduría es la sustancia, entonces esta no se pierde porque el ser humano participe del sueño o actúe sin conciencia. Por otra parte esa inconsciencia del actuar virtuoso sólo puede ser atribuible respecto de una parte del ser humano y no de todo el ser humano. Para ilustrar esto trae a cuento el tema de la actividad vegetativa.⁸¹ Dicha actividad no abarca al ser humano en su totalidad y no hay sensación de ella. Sea como sea, lo propio del ser humano es ser una actividad del pensamiento y es cuando éste actúa que actuamos nosotros.⁸²

Si puede ocurrir que el ser humano pueda ser virtuoso sin tener conocimiento de ello, eso quiere decir que esa actividad permanece oculta para nosotros pues no tenemos ninguna sensación (o sentimiento) respecto de ella, pues es gracias a la sensación (o al sentimiento) que podemos tener conocimiento de esa actividad.⁸³ Lo primero que hay que determinar es si existe alguna contradicción o algún tipo de imposibilidad en la suposición de que la inteligencia y el alma mantienen su actividad entes de la sensación, es decir, de la impresión sensorial.⁸⁴ Para Plotino nada hay de desatinado en esa suposición.⁸⁵ Para él es necesaria la precedencia de un cierto acto respecto de la impresión sensorial pues para la inteligencia es lo mismo pensar y ser, pensar y existir. En la inteligencia no existe el error, allí no hay lugar para la equivocación. Recordemos que el error no proviene del alma como tal ni de la actividad racional del alma, ni de la inteligencia como tal; cuando ocurre un error en un juicio o una reflexión es porque la inteligencia no ha participado en ese juicio o esa reflexión.⁸⁶ En la Inteligencia pensamiento y ser son lo mismo porque todos los contenidos de la inteligencia son verdad, existen. Es en la percepción sensorial, es en la participación del cuerpo en la percepción que aparece el error, que aparece la diferencia entre pensar y ser, pues en la percepción puede darse la no correspondencia entre la imagen, entre la representación de lo percibido y aquello que existe y de lo que esa imagen pretende ser una representación.

El surgimiento de la percepción sensorial es ilustrado apelando precisamente a la noción de imagen y de espejo.⁸⁷ Para Plotino, la percepción sensorial surge cuando el

⁸⁰ Ἐπακτοῦ μὲν οὖν ὄντος τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς σοφίας λέγοι ἂν τι ἴσως ὁ λόγος οὗτος· εἰ ἢ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἢ οὐσία ἐν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ, καὶ ἔστιν ἢ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἢ τοιαύτη ἄπνος ἐνέργεια, ἐνεργοὶ μὲν ἂν καὶ τότε ὁ σπουδαῖος ἢ τοιοῦτος· λαμβάνοι δ' ἂν αὕτη ἢ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλὰ τι μέρος αὐτοῦ· (I, IV, 9, 17-25)

⁸¹ οἷον καὶ τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἀνεργούσης οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον ἢ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ, καὶ, εἴπερ ἤμεν τὸ φυτικὸν ἡμεῖς, ἡμεῖς ἂν ἐνεργοῦντες ἤμεν· (I, IV, 9, 25-28)

⁸² νῦν δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἐσμέν, ἢ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια· ὥστε ἐνεργοῦντος ἐκείνου ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς· (I, IV, 9, 28-30)

⁸³ Λαμβάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὅτιον τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δεῖ [καὶ περὶ τούτων]. (I, IV, 10, 1-3)

⁸⁴ Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἢ ψυχῇ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; (I, IV, 10, 3-5)

⁸⁵ Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. (I, IV, 10, 5-6)

⁸⁶ I, I, 9, 4-15

⁸⁷ Καὶ εἴκειν ἢ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτουτος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ τὸ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἠσυχάζον. (I, I, 10, 6-10)

pensamiento y la actividad que es la vida del alma, regresa hacia atrás, como regresa en un espejo la imagen de un objeto. En esta analogía, los objetos serían los inteligibles contenidos en la inteligencia, los cuales se reflejan sobre la percepción sensorial, que haría las veces de espejo. Un objeto puede reflejar un cierto objeto o puede no reflejarlo, pero el que no lo refleje no es prueba de que el objeto no tenga permanencia en sí mismo, pues su actividad o su existencia no quedan canceladas al no verse reflejado. Algo análogo podemos pensar si consideramos al alma como espejo de las imágenes de la inteligencia.⁸⁸ Cuando el alma se encuentra en reposo, es decir, no está sometida a ninguna fuerza espúrea, a ninguna conmoción proveniente de las pasiones, a ninguna turbación proveniente de lo corporal, entonces el alma puede reflejar los reflejos de la razón y las imágenes de la inteligencia. Esto permite obtener un conocimiento sensible tras (o junto con) el conocimiento primero, gracias a la actuación de la inteligencia y la razón. Pero así como el espejo puede quebrarse y no por ello el objeto reflejado ve alterada su actividad o su existencia, así también ocurre que cuando la sensación se ve perturbada y el reflejo desaparece, no por ello la razón y la inteligencia dejan de operar.⁸⁹ Al producirse una perturbación, una agitación en la armonía del cuerpo, entonces la razón y la inteligencia operan sin estar acompañadas de ninguna imagen, y el pensamiento es entonces un pensamiento sin fantasía, sin imaginación, sin imagen, sin apariencia imaginativa.

Ahora bien, si podemos suponer que el pensamiento va acompañado de una imagen, de una fantasía, es porque el pensamiento es otra cosa que esa fantasía, que esa imagen que lo acompaña. Para respaldar esa diferencia entre la actividad y la representación interna de la actividad apela a las varias actividades que el ser humano acomete sin tener plena conciencia de que las está realizando.⁹⁰ Esa no conciencia, ese no darse cuenta de lo que se hace no corresponde sólo al estado del sueño sino que también abarca muchas actividades, especulaciones y prácticas que el ser humano desarrolla durante la vigilia.

La no conciencia de la propia actividad no sólo refiere a las malas acciones, que en algunos casos bien pudieran verse como momentos de pérdida de conciencia, sino que refiere también a aquellas actividades que pueden con justeza calificarse de buenas, provechosas, loables. Así ocurre generalmente en quien lee o en quien realiza una acción valerosa.⁹¹ Quien está centrado en el acto de leer, no piensa en que está leyendo, simplemente permanece atento al contenido de la lectura; de la misma forma quien ejecuta un acto heroico no piensa, mientras ejecuta ese acto, que está ejecutando un acto heroico. En ambos casos simplemente hay una vivencia centrada en aquella actividad que se realiza y no se especula, no se atiende a las características de la acción que se realiza pues eso supondría una suerte de desapego respecto de lo que se está haciendo. De alguna manera la conciencia de una cierta actividad, el darse cuenta y comprender cierta

⁸⁸ Ὡς οὖν τοῖς τοιοῦτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἶδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνέργεια πάρεστιν οὐ τὸ εἶδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχὴν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιοῦτου, ἢ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκειται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. (I, IV, 10, 10-16)

⁸⁹ Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος παραττομένην ἁρμονίαν ἄνευ εἰδωλοῦ ἢ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἢ νόησις τότε ὥστε καὶ τοιοῦτον ἄν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίγνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νόησεως φαντασίας. (I, IV, 10, 17-21)

⁹⁰ Πολλὰς δ' ἄν τις εὔροι καὶ ἐρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας. (I, IV, 10, 21-24)

⁹¹ Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει· οὐδὲ ὁ ἀνδρίζομενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλὰ μυρία· (I, IV, 10, 24-28)

actividad que se realiza opaca la vivencia misma de la actividad desempeñada.⁹² La conciencia, el tener conciencia, el estar consciente de una cierta actividad que se desarrolla, oscurece la vivencia de esa misma actividad respecto de la cual se tiene conciencia. En cambio, aquello que se hace estando de esa conciencia parece ser una actividad más pura, más potente, más vital. Por ello mismo es que para aquellos seres más virtuosos -y los más sabios son los más virtuosos- la vida es más intensa pues nada se dispersa en la sensación sino que se concentra en sí misma.

El ser humano que ha alcanzado la vida perfecta ha alcanzado la inteligencia más alta. Por lo tanto ya no necesita tener conciencia en tanto esta implique una discursividad, un desarrollo que muestre la comprensión, como es propio de la actividad racional del ser humano. Quien ha alcanzado la vida perfecta no tiene que desplegar el darse cuenta y por lo tanto “distraerse” de la actividad que hace, tiene un saber que es inmediato, que no necesita desplegarse y que por lo tanto le permite mantener constantemente su sabiduría sin que ese ser sabio suponga una disminución en su en la vivencia de su actividad. Quien accede a la vida perfecta, quien accede a la sabiduría accede a la inmediatez de la verdad, sin ninguna necesidad de mediación de la discursividad.

La felicidad como vivencia interior.

Sin duda que el sabio del que habla Plotino no es un hombre común, ni él pretende tal cosa. Sin duda, también, que sabe la lejanía que guarda su concepción del ser humano sabio de otras concepciones de la época que tratan de entender y aconsejar al ser humano en su relación con el mundo. En la inmensa mayoría de esas escuelas religiosas o filosóficas el papel del hombre en el mundo ocupa un sitio destacado en la preocupación doctrinaria. Allí el ser en el mundo, la praxis del ser humano es un factor importante. En contraste con esas visiones del ser humano y de la forma de obtener la felicidad por parte del ser humano, alguien podría pensar que el sabio del que habla Plotino en verdad no vive, no tiene realmente vida.⁹³ Sin embargo también es dable suponer, como responde Plotino a esa objeción imaginaria, que quien señala que el hombre sabio que él ha descrito no vive realmente lo hace porque para quien realiza la objeción permanecen ocultas la felicidad y la vida del ser que ha llegado a la vida perfecta.

Este hecho de que permanezca oculto el verdadero significado de lo que son la felicidad y la vida del hombre sabio, según Plotino, se debe a que quienes sostienen que el sabio verdaderamente no vive han sobrestimado el papel del vivir bien, en su perfil sensualista, en la felicidad humana.⁹⁴ Dado que el sabio dirige su actividad hacia sí mismo –hacia su experiencia interior de la felicidad- no tiene sentido pretender buscarlo, pretender encontrar su sabiduría en las manifestaciones externas o en aquello que no es objeto de su voluntad.

⁹² ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὐσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον. (I, IV, 10, 28-33)

⁹³ Εἰ δὲ τινες μὴδὲ ζῆν λέγοιεν τὸν τοιοῦτον, ζῆν μὲν αὐτὸν φήσομεν, λαμβάνειν δ' αὐτοὺς τῆν εὐδαιμονίαν τοῦ τοιοῦτου, ὥσπερ καὶ τὸ ζῆν. (I, IV, 11, 1-3)

⁹⁴ Εἰ δὲ μὴ πείθοιντο, ἀξιόσομεν αὐτοὺς ὑποθεμένους τὸν ζῶντα καὶ τὸν σπουδαῖον οὕτω ζητεῖν εἰ εὐδαιμών, μὴδὲ τὸ ζῆν αὐτοῦ ἐλαττώσαντας τὸ εὖ ζῆν ζητεῖν εἰ πάρεστι μὴδὲ ἀνελόντας τὸν ἄνθρωπον περὶ εὐδαιμονίας ἀνθρώπου ζητεῖν μὴδὲ τὸν σπουδαῖον συγχωρήσαντας εἰς, τὸ εἶσω ἐπεστραφθαι ἐν ταῖς ἕξωθεν ἐνεργείας αὐτὸν ζητεῖν μὴδὲ ὅλως τὸ βουλευτὸν αὐτοῦ ἐν τοῖς ἕξω. (I, IV, 11, 3-10)

Pretender describir la vida del ser humano que ha alcanzado la sabiduría a partir de su manifestación externa carece de sentido pues la vida del hombre sabio es una vida feliz donde la felicidad es una experiencia interna que en nada necesita estar reflejada por el acontecer fenoménico. Por lo tanto no es la praxis la que permite ilustrar la vida del hombre sabio pues su vida, su felicidad, es una experiencia fundamentalmente interna, una experiencia del alma respecto de sí misma y no respecto del mundo físico en el cual el compuesto que forma al ser humano está inserto. Por ello lo central en la felicidad del hombre sabio, según Plotino no es la resignación hacia lo que le ocurre como destino al ser humano, pues ello supone un peso muy fuerte de la vida física sobre la felicidad. Lo central en la felicidad del hombre sabio, tal como lo entiende Plotino, es esa experiencia interna que, en cuanto tal, en nada puede ser alterada –ya sea mejorada o empeorada– por lo que acontezca en el mundo físico.

Es claro, entonces, que la felicidad del ser humano que ha alcanzado la vida perfecta no está emparentada en lo más mínimo con los placeres entendidos estos como placeres sensuales⁹⁵. Dentro de los placeres posibles a la vida del hombre sabio no están ni los placeres de la intemperancia, del desenfreno, ni los placeres del cuerpo ya que le son imposibles y no hacen sino oscurecer, ocultar la felicidad. Tampoco son suyos los placeres de la alegría excesiva. No hay en él nada de desequilibrio, nada de agitación o turbulencia. Los placeres del hombre sabio se relacionan con la presencia del bien.⁹⁶ Esa presencia del bien no debe ser entendida como una presencia ni movimiento ni ocasional, es decir, no debe ser entendida como una presencia en devenir. Esto ocasiona la estabilización, la inmovilidad del placer que vive el hombre sabio.

La serenidad, la quietud en el espíritu, el constante equilibrio que posee el sabio no se ve alterado por ningún suceso del mundo del devenir, del mundo de la materialidad.⁹⁷ Tal es el gozo, tal el placer del hombre que es sabio. El sabio es siempre sereno, apaciguado, poseedor de una profunda quietud –ya que no está sometido a ninguna pasión y su alma es impassible– y su satisfacción no se ve alterada por ninguno de los males. Esa es, pues la verdadera felicidad. Si alguien pretende negar eso para poder decir que el hombre sabio tal cual lo describió Plotino no vive realmente, es porque lo que se persigue describir no puede ser la vida virtuosa.⁹⁸

Las actividades propias del sabio nunca se ven imposibilitadas por las condiciones externas, pues no dependen de ellas para su existencia, aunque bien es cierto que estas circunstancias externas pueden hacer variar esas actividades.⁹⁹ Es decir, las manifestaciones externas de la vida del sabio variarán en tanto varíen las condiciones externas en las que esa vida se desempeña. Al realizarse esas actividades en un contexto donde imperan las condiciones materiales de realización, es claro que al variar esas condiciones ellas harán variar el ritmo y la intensidad de esas actividades externas. De todas maneras todas esas actividades del sabio mantendrán siempre un elemento invariable: serán siempre bellas, ya que provienen de la posesión de las virtudes superiores. Sin embargo las condiciones externas en nada influyen sobre la felicidad que

⁹⁵ Τὸ δὲ ἡδὺ τῷ βίῳ τῷ τοιοῦτῳ ὅταν ἀπαιτῶσιν, οὐ τὰς τῶν ἀκολάστων οὐδὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς ἀξιόσουσι παρεῖναι - σῦνται γὰρ ἀδύνατοι παρεῖναι καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἀφανιοῦσιν - οὐδὲ μὴν τὰς περιχαρείας - (I, IV, 12, 1-4)

⁹⁶ ἀλλὰ τὰς συνούσας παρουσίᾳ ἀγαθῶν οὐκ ἐν κινήσειν οὔσας, οὐδὲ γινομένας τοίνυν· ἤδη γὰρ τὰ ἀγαθὰ πάρεστι, καὶ αὐτὸς αὐτῷ πάρεστι, καὶ ἔστηκε τὸ ἡδύ. (I, IV, 12, 5-7)

⁹⁷ Καὶ τὸ ἰλεων τοῦτο· ἰλεως δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ κατὰστασις ἡσυχος καὶ ἀγαπητῆ ἢ διάθεσις ἦν οὐδὲν τῶν λεγομένων κακῶν παρακινεῖ, εἴπερ σπουδαῖος. (I, IV, 12, 7-10)

⁹⁸ Εἰ δὲ τις ἄλλο εἶδος ἡδονῆς περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ, οὐ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ. (I, IV, 12, 10-12)

⁹⁹ Οὐδ' αἱ ἐνέργειαι δὲ διὰ τὰς τύχας ἐμποδίζονται ἄν, ἀλλὰ ἄλλαι ἄν κατ' ἄλλας γίγνοιτο τύχας, πᾶσαι δὲ ὅμως καλαὶ καὶ καλλίους ἴσως ὅσῳ περιστατικάι. (I, IV, 13, 1-3)

se mantiene siempre igual a sí misma puesto que el sabio siempre tiene ante sí la presencia del Bien.¹⁰⁰

Las actividades teóricas, las actividades contemplativas, las actividades de conocimiento son actividades interiores. Esa interioridad no es la interioridad de algo que ocurre al interior del cuerpo sino de algo que ocurre al interior del alma y ella, para aquel que ha alcanzado la vida verdadera, es plenamente independiente de lo que ocurra en el plano corporal; eso es debido a la impasibilidad del alma. La felicidad de un alma tal proviene de alcanzar el mayor objeto de conocimiento¹⁰¹, que no es otro que el Bien. El Bien está siempre a su alcance de tal manera que gracias a ello su felicidad es permanente, ocurra lo que ocurra en el plano corporal. Es decir: pase lo que pase, ocurra lo que ocurra en el plano fenoménico, su felicidad será inmutable.

No hay que creer que se trata de la felicidad a pesar de la desgracia. La felicidad del sabio es una felicidad absoluta. Es este grado absoluto de felicidad el que no logran comprender quienes buscan ser felices aún en el toro de Falaris, aquel toro de bronce que Falaris, tirano de Agrigento mandara construir para atormentar y quemar sus víctimas. Si se pretendiera que el objeto de la felicidad es poder sobrellevar la suerte que a cada uno le ha tocado y en especial la desgracia, se asumiría que el ser humano cuando tiene una vida desgraciada es, antes que un ser feliz un ser desgraciado pues está absolutamente inmerso en la desgracia. Pero el sabio no está nunca plenamente hundido en la desgracia.¹⁰² La parte que sufre en él es otra que la que propiamente es él mismo y que permanece sin abandonar ni un instante la contemplación del Bien, el bien supremo, el bien divino.

Esa parte impasible que hay en el sabio es lo propiamente humano que hay en el ser humano. Y eso propiamente humano nunca es una dualidad.¹⁰³ Por ello, así como a sabiendas que el ser humano es un compuesto de cuerpo y una imagen del alma y no hay ningún inconveniente en llamar “ser humano” al compuesto en su totalidad¹⁰⁴, tampoco puede haber inconveniente en llamar “ser humano” a lo que hay de propiamente humano, de exclusivamente humano en el ser humano. Y sin duda que eso propiamente humano no es un compuesto. La prueba de ello es la separación posible entre el cuerpo y el alma, de tal manera que el alma puede vivir su propia vida, una vida de contemplación y virtud, a la vez que desdeña los bienes que sólo pueden serlo para el cuerpo y que, por eso mismo, no son bienes superiores y, hablando propiamente, no merecen el nombre de bienes.

La felicidad propiamente humana y la felicidad animal son por entero diferentes.¹⁰⁵ La felicidad animal descansa en la satisfacción del cuerpo, pero la felicidad del ser humano descansa en el alma. Tampoco debe creerse que en todo el alma pues hay

¹⁰⁰ Αἰ δὲ κατὰ τὰς θεωρίας ἐνέργειαι αἰ μὲν καθ' ἕκαστα τάχα ἂν οἶον ἄς ζητήσας ἂν καὶ σκεψάμενος προφέρου· τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον αἰεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῇ Φαλαρίδος ταύρῳ λεγομένῳ ἦ, ὃ μάτην λέγεται ἠδὲ δις ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον. (I, IV, 13, 3-8)

¹⁰¹ μέγιστον μάθημα. Véase nota 100.

¹⁰² Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ φθελγόμενον τοῦτο αὐτό ἐστι τὸ ἐν τῇ ἀλγεῖν ὑπάρχον, ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ ἐσυνὸν αὐτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῆ, οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὄλου θέας. (I, IV, 13, 8-12)

¹⁰³ Τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὃ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἢ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταγρόνησις. (I, IV, 14, 1-4)

¹⁰⁴ I, I, 10, 7-10

¹⁰⁵ Τὸ δὲ καθόσον ἀξιουν τὸ ζῆρον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι γελοῖον εὐζωίας τῆς εὐδαιμονίας οὔσης, ἢ περὶ ψυχὴν συνίσταται, ἐνεργείας ταύτης οὔσης καὶ τυχῆς οὐ πάσης - οὐ γὰρ δὴ τῆς φυτικής, ἴν' ἂν καὶ ἐφήψατο σώματος· οὐ γὰρ δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο ἦν σώματος μέγεθος καὶ εὐεξία - οὐδ' αὖ ἐν τῇ αἰσθάνεσθαι εὖ, ἐπεὶ καὶ κινδυνεύουσιν αἰ τούτων πλεονεξίαι βαρύνασαι πρὸς αὐτὰς φέρειν τὸν ἄνθρωπον. (I, IV, 14, 4-11)

alguna parte o actividad del alma, como el alma vegetativa, que se encarga del cuerpo. Pero la felicidad propia del ser humano, y de la cual está en posesión el sabio, no consiste en lograr un cuerpo grande y vigoroso, ni siquiera en la perfección de los sentidos por cuanto un exagerado desarrollo en tal sentido es un desarrollo de la sensualidad y ello podría llevar a que los sentidos tuvieran una primacía indebida y desviarán al hombre de su verdadera felicidad. Ante ese riesgo el ser humano debe disminuir la preponderancia del cuerpo y de las necesidades corporales, debe restar toda atención innecesaria al cuerpo.¹⁰⁶ Para balancear esta tendencia, ese desvío en que se corre peligro de caer, se debe disminuir el poder, la primacía del cuerpo, evitando esas inclinaciones contrarias al bien. De esa manera podrá mostrar que lo propiamente humano es diferente de las cosas exteriores, de la atención a las cosas exteriores. El sabio no busca ni desarrollar su cuerpo ni dominar a otros, pues está centrado en sí mismo.¹⁰⁷ El sabio quita toda importancia a cosas como el cuerpo, la buena fortuna o el poder sobre los demás. Al reducir las actividades corporales a las mínimas para sobrevivir, busca evitar que sea el cuerpo el que impere en el compuesto.

No sólo no le interesa buscar el desarrollo del cuerpo sino que incluso, no desdeña experimentar las enfermedades y el sufrimiento.¹⁰⁸ De esa manera no se permite olvidar que las bondades del cuerpo son bondades pasajeras, inestables, accidentales. Sólo la felicidad es un estado inquebrantable, sustancial. Ya en la vejez intentará no ser molestado, incomodado, importunado por cualquier situación, ya sea agradable o penosa, que implique atender al cuerpo. De esta manera puede centrarse en sí mismo, en el bien. Por supuesto que si el dolor sobreviene, lo afrontará.¹⁰⁹ Pero eso no disminuirá su felicidad, lo mismo que no la aumentará ni su buena salud, ni los placeres. Por eso mismo no corresponde sino asignar el mismo grado de felicidad a dos seres humanos que sean sabios aunque ellos difieran en belleza física o en la fortuna.¹¹⁰ Ni la belleza física ni la buena suerte agregan nada a la sabiduría, a la virtud o a la contemplación del bien.

Cualquier elemento que tenga que ver con el plano físico de la existencia en nada puede servir para agregar o quitar la felicidad a quien ha alcanzado la vida perfecta. Lo que atañe a la existencia física sólo puede proporcionar felicidad a quien juzga mal la felicidad, a quien desconoce la verdadera felicidad, a la que sólo llega el sabio.¹¹¹ Lo que

¹⁰⁶ Ἀντισηκίσεως δὲ οἷον ἐπὶ θάτερα πρὸς τὰ ἄριστα γενομένης μινύθειν (δεῖ) καὶ χεῖρω τὰ σώματα ποιεῖν, ἵνα δεικνύοιτο οὗτος ὁ ἄνθρωποι ἄλλος ὢν ἢ τὰ ἔξω. (I, IV, 14, 11-14)

¹⁰⁷ Ὁ δὲ τῶν τῆδε ἄνθρωπος ἔστω καὶ καλὸς καὶ μέγας καὶ πλούσιος καὶ πάντων ἀνθρώπων ἄρχων ὡς ἂν ὢν τοῦδε τοῦ τόπου, καὶ οὐ φθονητέον αὐτῷ τῶν τοιούτων ἠπατημένῳ. Περὶ δὲ σοφῶν ταῦτα ἴσως μὲν ἂν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν γένοιτο, γενομένῳ δὲ ἐλαττώσει αὐτός, εἴπερ αὐτοῦ κήδεται. (I, IV, 14, 14-19)

¹⁰⁸ Καὶ ἐλαττώσει μὲν καὶ μαραινέει ἀμελεία, τὰς τοῦ σώματος πλεονεξίας, ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται. Σώματος δὲ ὑγίαιαν φυλάττων οὐκ ἀπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἀπειρος εἶναι ἀλγηδόνων, ἀλλὰ καὶ μὴ γινομένων νέος ὢν μαθεῖν βουλήσεται, ἥδη δὲ ἐν γήρῳ ἂν οὔτε ταύτας οὔτε ἠδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδὲ τι τῶν τῆδε οὔτε προσηγνές οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπη. (I, IV, 14, 19-26)

¹⁰⁹ Γινόμενος δὲ ἐν ἀλγηδόσι τὴν πρὸς ταύτας αὐτῷ πεπορισμένην δύναμιν ἀντιτάξει οὔτε προσθήκη ἐν ταῖς ἠδοναῖς καὶ ὑγίαιαις καὶ ἀπονίαις πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν λαμβάνων οὔτε ἀφαίρεσιν ἢ ἐλάττωσιν ταύτης ἐν τοῖς ἐναντίοις τοῦτων. Τοῦ γὰρ ἐναντοῦ μὴ προστιθέντος τῷ αὐτῷ πῶς ἂν τὸ ἐναντίον ἀφαιροῖ; (I, IV, 14, 26-31)

¹¹⁰ Ἄλλ' εἰ δύο εἶεν σοφοί, τῷ δὲ ἑτέρῳ παρεῖη ὅσα κατὰ φύσιν λέγεται, τῷ δὲ τὰ ἐναντία, ἴσον φήσομεν τὸ εὐδαιμονεῖν αὐτοῖς παρεῖναι; Φήσομεν, εἴπερ ἐπίσης σοφοί. Εἰ δὲ καλὸς τὸ σῶμα ὁ ἕτερος καὶ πάντα τὰ ἄλλα ὅσα μὴ πρὸς σοφίαν μηδὲ ἄλλως πρὸς ἀρετὴν καὶ τοῦ ἀρίστου θέαν καὶ τὸ ἄριστον εἶναι, τί τοῦτο ἂν εἴη; Ἐπεὶ οὐδ' αὐτὸς ὁ ταῦτα ἔχων σεμνυνεῖται ὡς μᾶλλον εὐδαίμων τοῦ μὴ ἔχοντος· οὐδὲ γὰρ ἂν πρὸς αὐλητικὸν τήλος ἢ τοῦτων πλεονεξία συμβάλλοιτο. (I, IV, 15, 1-9)

¹¹¹ Ἄλλὰ γὰρ θεωροῦμεν τὸν εὐδαίμονα μετὰ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας φρικτὰ καὶ δεινὰ νομίζοντες, ἂ μὴ ἂν ὁ εὐδαίμων νομίσειεν. ἢ οὐπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἴη μὴ τὰς περὶ

suele ocurrir es que generalmente contemplamos la felicidad considerándola según nuestra propia debilidad y solemos tomar como espantoso, como terrible, lo que el sabio no toma de esa manera. No se puede ser sabio ni feliz si no se logra deshacerse de esas ideas, de esas fantasías, y se logra la certeza de que se está a resguardo de todo mal. El sabio, sin embargo puede verse afectado por temores que pueden ocurrir de improviso, aunque tiene herramientas para hacer que eso no importe demasiado.¹¹² Tratará de calmar toda emoción, como si se tratase de penas infantiles, por medio de la amenaza o de la razón.

El sabio, el ser humano virtuoso, lleva en verdad una vida que en nada es la vida del cuerpo pues la vida perfecta es una felicidad centrada en la Inteligencia.¹¹³ Si no se pensara que el sabio vive la vida de la inteligencia, se lo tiene como un ser humano formado de una mezcla de bien y de mal. Pero un hombre que sea una mezcla del bien y el mal no posee la dignidad adecuada para la posesión del Bien. Esto porque no se puede alcanzar la felicidad en tanto se permanezca ligado al cuerpo. El sabio se ocupa del cuerpo, pero como quien se ocupa de una relación puramente instrumental.¹¹⁴ Trata de soportarlo de buen grado todo cuanto le sea posible, hasta que ya no sirva para sus fines. En este punto el sabio se desentiende del cuerpo y se repliega sobre sí mismo, sobre su propia interioridad para vivir la vida perfecta de la inteligencia, la vida feliz en constante presencia del Bien.

τούτων φαντασίας ἀπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος παντάπασι γινόμενος πιστεύσας ἔστυψεν, ὅτι μηδὲν ποτε κακὸν ἔξει. οὕτω γὰρ καὶ ἀδεῆς ἔσται περὶ πάντα ἢ δειλαιῶν τινα οὐ τέλειος πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ ἡμισύς τις ἔσται. (I, IV, 15, 9-16)

¹¹² Ἐπεὶ καὶ τὸ ἀπροαίρετον αὐτῷ καὶ τὸ γινόμενον πρὸ κρίσεως δέος κἂν προτε πρὸς ἄλλοις ἔχοντι γένηται, προσελθὼν ὁ σοφὸς ἀπίσεται καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κινηθέντα οἷον πρὸς λύπας παῖδα καταπαύσει ἢ ἀπειλήν ἢ λόγον· ἀπειλήν δὲ ἀπαθεῖ, οἷον εἰ ἐμβλέψαντος σεμνὸν μόνον παῖς ἐκπλαγείη. (I, IV, 15, 16-21)

¹¹³ Εἰ δέ τις μὴ ἐνταῦθα ἐν τῷ νῷ τούτῳ ἄρας θήσκει τὸν σπουδαῖον, κατάγοι δὲ πρὸς τύχας καὶ ταύτας φοβήσεται περὶ αὐτὸν γενέσθαι, οὔτε σπουδαῖον τηρήσει, οἷον ἀξιούμεν εἶναι, ἀλλ' ἐπιεικῆ ἀνθρώπων καὶ μικτὸν ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ διδούς μικτὸν βίον ἐκ τινος ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ἀποδώσει τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐ βράδιον γενέσθαι. Ὅς εἰ καὶ γένοιτο, οὐκ ἂν ὀνομάζεσθαι εὐδαιμόνων εἶη ἄξιος οὐκ ἔχων τὸ μέγα οὔτε ἐν ἀξίᾳ σοφίας οὔτε ἐν καθαρότητι ἀγαθοῦ. Οὐκ ἔστιν οὖν ἐν ἐν τῷ κοινῷ εὐδαιμόνως ζῆν. (I, IV, 16, 1-19)

¹¹⁴ Ὅστε αὐτῷ τὰ ἔργα τὰ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνοντα ἔσται, τὰ δὲ οὐ τοῦ τέλους χάριν καὶ ὅλως οὐκ αὐτοῦ ἀλλὰ τοῦ προσέζευγμένου, οὐ φροντιεῖ καὶ ἀνέξεται, ἕως δινατὸν, οἷον εἰ μουσικὸς λύρας, ἕως οἷον τε χρῆσθαι. (I, IV, 16, 20-24)