



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

De Blassi, Fernando G. Martin

Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 48, 2015, pp. 169-199

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323038807006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PLOTINO Y LA POTENCIA DESASOSEGADA DEL ALMA: ¿DISPERSIÓN O CONTEMPLACIÓN?

Fernando G. Martin De Blassi
 UNCuyo-CONICET
 martindeblassi@hotmail.com

Abstract

In the context of Plotinus' philosophical system, nature is intrinsically linked to contemplation. This paper aims to reflect on whether the Plotinus' doctrine on nature and its generative power refers only to the notions of dispersion and multiplicity or, rather, it suggests other ideas about this topic. An analytical and descriptive methodology will be used, accompanied by an hermeneutics and critical reading of sources and secondary literature.

Keywords: contemplation, Intellect, nature, Plotinus, Soul.

Resumen

Dentro del sistema filosófico de Plotino, el tema de la naturaleza se vincula intrínsecamente al de la contemplación. En relación con este tópico, el presente trabajo procura reflexionar acerca de si la doctrina plotiniana sobre la naturaleza y su potencia generativa implica sólo las nociones de dispersión y de multiplicidad o si sugiere, antes bien, otras ideas al respecto. En orden a estos lineamientos, se seguirá un estudio analítico y descriptivo, acompañado de una lectura a la vez hermenéutica y crítica tanto de las fuentes como de la bibliografía secundaria.

Palabras clave: Alma, contemplación, Intelecto, naturaleza, Plotino.

Recibido: 29 - 10 - 2014. Aceptado: 14 - 12 - 2014.

Consideraciones preliminares

El presente trabajo se ubica dentro del marco general de una investigación sobre la presencia de la *Paideia antignóstica* de Plotino en el *Tratado de la Creación* de Tomás de Aquino.¹ En esta oportunidad, me ocuparé en el tema de la potencia desasosegada del Alma (*phýsis*) y su relación intrínseca con la contemplación, a fin de constatar si esa *dýnamis* conlleva sólo la pérdida de unidad o si, en cambio, sugiere otros tópicos al respecto.² En III 7, 11, Plotino dice que se trata de una potencia “de naturaleza curiosa” (Φύσεως πολυπράγμονος, 15); unas líneas más abajo, la caracteriza como “cierta potencia inquieta” (τις δύναμις οὐχ ἡσυχος, 21). Esta fuerza dinámica corresponde a la parte inferior del Alma, cuya forma de vida —explica Plotino— es incesante y jamás habrá de finalizar, toda vez que atañe a la actividad de un Alma existente por siempre; actividad que no se dirige al cuidado de ella ni se ejercita en función de sí misma, sino en la producción y generación.³

Para responder al planteo propuesto, tomaré como eje de análisis dos tratados del *corpus* eneádico, conviene a saber: III 7 y III 8, independientes entre sí por su contenido, aun cuando se ordenen de manera sucesiva de acuerdo con la edición preparada por Porfirio.⁴ El

¹ Proyecto de investigación a cargo del Dr. M. Zubiria (UNCuyo). El término *paideia* se emplea por metonimia para denominar la *Tetralogía antignóstica* de Plotino, cfr. V. CILENTO: *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Florence: Le Monnier 1971. En relación con el *Tratado de la Creación* de Tomás de Aquino, me refiero al escrito que abarca las qs. 44-119 de la *Summa Theologiae* I.

² En este caso, la acepción que tiene la palabra δύναμις corresponde a la de “potencia particular, facultad, capacidad o propiedad”, cfr. J. H. SLEEMAN & G. POLLET: *Lexicon Plotinianum*, Leiden: Brill 1980, 270, 44 ss.

³ III 7, 12, 6-8: “ἀπαυστον ὄντα καὶ οὐποτε λήξοντα, ὅτι ψυχῆς τινος ἀεὶ οὐσσης ἐστὶν ἐνέργεια, οὐ πρὸς αὐτὴν οὐδ' ἐν αὐτῇ, ἀλλ' ἐν ποιήσει καὶ γενέσει”.

⁴ Para las referencias y citas sigo el texto griego de la *editio minor*, preparada por P. HENRY and H.-R. SCHWYZER: *Plotini opera*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press 1964. Para la traducción de ciertos pasajes, me guió particularmente por la versión castellana de J. IGAL: *Enéadas III-IV*, Madrid: Gredos 1985 (2ª reimpr. 2008), que tiene en cuenta, por lo demás, las lecciones adoptadas en los *Addenda et corrigenda* tanto de la *editio maior* (vol. 3, Leiden: Brill 1973) como de la *editio*

primero de ellos corresponde a las lecciones del ciclo escolar de 267-268 sobre el problema de la eternidad y del tiempo,⁵ lleva el número cuadragésimo quinto en la cronología de la producción filosófica de Plotino y da término al segundo período de su vida.⁶ Por su parte, el otro escrito pertenece también al segundo período,⁷ más precisamente, al curso lectivo de 265-266 y en su origen formaba parte junto con otros tres tratados —V 8 (31), V 5 (32) y II 9 (33)— de un magno y extenso documento destinado en primera instancia a la enseñanza del propio

minor (vol. 3, Oxford: University Press 1982); aunque también he tenido a la vista la ed. italiana de V. CILENTO: *Enneadi*, vol. 2, Bari: Laterza & Figli 1948; la francesa de E. BRÉHIER: *Ennéades*, vol. 3, Paris: Les Belles Lettres 1956 y la inglesa de A. H. ARMSTRONG: *Enneads*, vol. 3, London: Harvard University Press 1980.

⁵ Entre los aportes bibliográficos se cuenta con la ed. bilingüe (griego-alemán), preparada por W. BEIERWALTES: *Über Ewigkeit und Zeit* (*Enn. III 7*), texto gr., trad. al. y com., Frankfurt am Main: Klosterman 1967 (1981³) y con la traducción anotada de A. PIGLER: *Ennéade III, 7 [45]: De l'éternité et du temps. Plotin*, Paris: Ellipses 1999. Sobre la temática del tratado en general cfr. J. GUITTON: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: Boivin et C^{ie}. Éditeurs 1933.

⁶ Cfr. *Vita Plotini* 5, 57-64. De esta obra, además de la versión castellana de J. IGAL: *Porfirio. Vida de Plotino-Plotino. Enéadas I-II*, Madrid: Gredos 1982 (3ª reimpr. 2008), se cuenta con una ed. en lengua inglesa trad. por M. EDWARDS: *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool: University Press 2000.

⁷ Cfr. *Vita Plotini* 5, 26-34. Como dice V. Cilento (*Enneadi*, vol. 2..., p. 463), este tratado es el "cuore del cuore" de la filosofía plotiniana. J. Igal (*Enéadas III-IV...*, p. 231) refuerza esta idea al afirmar que, por su originalidad y profundidad, es uno de los escritos favoritos de los estudiosos de Plotino. Se cuenta con una versión española de I. QUILES: *Plotino. El alma, la belleza, la contemplación*, Buenos Aires: Espasa Calpe 1950, pp. 95-114. Para una visión sinóptica del tema y sus proyecciones en la doctrina plotiniana cfr. J. ANTÚNEZ CID: "La naturaleza según Plotino", en: A. Pérez de Laborda (ed.): *Naturaleza*, Madrid: Presencia y Diálogo 2006, pp. 23-69.

sistema plotiniano y de su fundamento,⁸ a fin de luego impugnar algunas concepciones cosmológicas de raigambre gnóstica.⁹

Por lo que atañe a la temática escogida para esta ocasión, Santa Cruz-Crespo arguyen que III 7 ha tenido una gran influencia en la historia de la filosofía, siendo uno de los escritos más accesibles del filósofo, cuya lectura presupone relativamente poco conocimiento de su sistema y de los antecedentes históricos inmediatos. En él, Plotino presenta por vez primera una articulación sistemática del concepto de eternidad, en cuanto vida del Intelecto que existe en un ahora sin duración, a la vez que una detallada teoría acerca del tiempo. A propósito de este último, el concepto de tiempo es de suma importancia para comprender el tratamiento que hace Plotino acerca del Alma y del mundo sensible.¹⁰ Por otra parte, haciendo referencia también a III 8, se advierte que Plotino enuncia en ambos tratados ciertas afirmaciones a raíz de las cuales es dable suponer que si bien la generación del cosmos sensible admite un principio ineludible de expansión y de multiplicidad, en contraposición con la armonía uniforme en que coexisten los arquetipos del todo inteligible, la obra de la naturaleza no es por completo caótica. Esto último se fundamenta en que la producción natural forma un solo acto con la contemplación, y se identifica con el despliegue de la plenitud que la potencia generativa del Alma contiene en sí misma.¹¹ El

⁸ Sobre los diferentes niveles que comprende el sistema filosófico de Plotino cfr. el clásico libro de A. H. ARMSTRONG: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge: University Press 1940 y los trabajos de carácter monográfico de L. P. GERSON: *Plotinus*, London: Routledge 1994 y de A. UZDAVINYS: "The Philosophy of Plotinus the Egyptian", en su: *The Heart of Plotinus*, Bloomington: World Wisdom 2009, part I.

⁹ Cfr. F. GARCÍA BAZÁN: *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires: FECYC 1981. Las razones filológicas que abogan por la unidad literaria de la gran *Tetralogía* han sido sostenidas inicialmente por R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1936), pp. 1-10 (reimpreso en: *Kleine Schriften*, Munich: Beck, 1960, pp. 303-313).

¹⁰ Cfr. PLOTINO: *Enéadas. Textos esenciales*, intr., trad. y notas de Ma. I. Santa Cruz-Ma. I. Crespo, Buenos Aires: Colihue 2007, p. 190, nn. 654, 656. Sobre el método exegético seguido por Plotino en este tratado cfr. J. E. MC. GUIRE- S. STRAGE: "An Annotated Translation of Plotinus *Ennead* III 7: *On Eternity and Time*", *Ancient Philosophy* 8-2 (1988), pp. 251-271, ad III 7, 1.

¹¹ Cfr. III 8, 3, 16-23: "Ἡ δὲ ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιῇ. Τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὅ ἐστι τοῦτό ἐστι τὸ ποιεῖν αὐτῇ καὶ ὅσον ἐστὶ τοῦτό ἐστι τὸ

desarrollo de estos principios representa, en definitiva, el derrotero que propongo en este trabajo.

En vista de los objetivos planteados, repasaré previamente la posición que tiene la parte inferior del Alma dentro del sistema de procesión hipostática y su relación con lo que se encuentra tanto hacia arriba cuanto hacia abajo de ella, es decir, con lo que la precede en la producción (el Intelecto y el Alma superior) y con lo que ella es capaz de producir en el cosmos sensible. Antes de ingresar *in medias res*, conviene aclarar que en modo alguno pretendo seguir la hipótesis de que la composición literaria de un tratado haya influido históricamente en la de otro. Este tipo de premisa merecería una investigación de cuño más historiográfico o filológico que interpretativo. Por el contrario, en la medida en que lo tornan posible los mismos textos, mi intención estriba en recuperar ciertos lineamientos teóricos —en apariencia inconexos— pasibles de ser reunidos y organizados en la unidad posterior de una reflexión más rica con respecto al asunto del que aquí se trata.

(1) La potencia desasosegada del Alma (*phýsis*) y su vinculación al sistema procesional hipostático

Un antecedente significativo en relación con la generación del universo sensible, dentro de la doctrina plotiniana, lo constituye el *Timeo* de Platón y su concepción del cosmos como un animal inteligente, divino y bienaventurado. El cosmos es comprendido como un viviente uno a la vez que múltiple, por ser uno y único pero conteniendo dentro suyo una variedad de especies, a imagen del viviente inteligible. En efecto, dice Platón que el hacedor quiso asemejar este universo a aquel ser de índole bellísima y perfecta, que comprende en sí todas las formas inteligibles. Por tal motivo, hizo que este cosmos fuese providencialmente un viviente dotado de alma y de razón, pero también visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro suyo. Así, por tanto, para que este organismo manifestase equilibrio en todas sus partes y su dinamismo estuviese regido conforme con la unidad de medida proporcional (*métron*), el demiurgo estableció el alma

ποιούν. Ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα, λόγος γάρ. Τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ἢ ταῦτά ἐστιν. Ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης”.

de este universo a partir del orden numérico según la coordinación y armonía resultante de la aplicación de las proporciones de formas, figuras e intervalos.¹²

Entre tanto, Plotino insiste en que el Alma ha creado todos los vivientes insuflándoles vida: los que nutre la tierra, los que cría el mar, los que hay en el aire y los astros divinos que hay en el cielo. Ella misma los ordenó y los hace girar ordenadamente, comportándose como una naturaleza diferente de sus productos: los seres que ordena, mueve y vivifica. Además, el Alma no imparte vida para cada cosa con una parte de sí misma, como si estuviese fragmentada; sino que, antes bien, todas las cosas viven por el Alma entera y toda ella está presente en todas partes, asemejándose al padre que la engendró tanto en unidad como en ubicuidad. Penetrando el Alma en el cuerpo del cielo que estaba quieto, le dio vida e inmortalidad y lo despertó de su inercia. Al haber sido movido con un movimiento eterno por obra del Alma que lo conduce sabiamente, el cielo se convirtió en un viviente bienaventurado y, alojándose aquella en su interior, él cobró dignidad pues de lo contrario sería un cuerpo muerto, tiniebla de materia.¹³

De allí la condición intelectual del universo animado por el Alma universal, en orden a que existan también en el mundo sensible cuantos géneros vivientes hay en el inteligible.¹⁴ Plotino afirma que tanto los seres inteligibles cuanto los sensibles forman una misma serie continua, en la medida en que los primeros existen por sí mismos y los segundos reciben la existencia por participación de aquellos, al imitar en lo posible la naturaleza inteligible.¹⁵ A propósito de la operación que rige en el nivel de la tercera hipóstasis, A. H. Armstrong interpreta que el Alma contiene dos actividades: una inmanente y otra trascendente. La primera confiere existencia, vida y forma a los seres materiales; la otra anima el cosmos sensible sin intervenir en él. Puesto que se aplica al universo con independencia de él, el Alma es concebida como la suprema

¹² Cfr. *Timaeus* 30b-37a 2.

¹³ Cfr. II 1, 5; V 1, 1 y 2. De este último existe trad. inglesa acompañada de com. de M. ATKINSON: *Plotinus: Ennead V. 1. On the three principal Hypostases*, Oxford: University Press 1983.

¹⁴ Cfr. IV 8, 1, 40-50.

¹⁵ Cfr. IV 8, 6, 25-28: “συνέχεται πάντα εἰσαεῖ τὰ τε νοητῶς τὰ τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ’ αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰσαεῖ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθόσον δύναται φύσιν”.

dirección, determinación, conformación y principio perpetuo a la vez que creativo.¹⁶ Pero ¿cómo es que ha surgido el Alma?

Hay dos tipos de procesiones por las cuales semejante hipóstasis llega a constituirse en una realidad subsistente por sí, diferenciada de la Inteligencia y del Uno-Bien. Una, por la que el Alma superior o intelectiva procede de la Inteligencia, en un sentido análogo a como la Inteligencia procede del Uno. Otra, por la que el Alma inferior procede de la superior, no para formar una nueva hipóstasis, sino para configurar un nivel dentro del Alma misma.¹⁷ En líneas generales, todo sucede de la misma manera en otro nivel puesto que “las hipóstasis se originan a partir de principios que permanecen en sí mismos”, entiéndase, sin merma de su respectiva integridad.¹⁸ El Alma es generada por la Inteligencia como algo incoado, indeterminado, informe e imperfecto; en esta fase, empero, el Alma no es puramente pasiva sino visión en potencia. En un segundo momento, el Alma se vuelve a su progenitor y, viéndolo, se llena de contenido. Tal es así que una vez que retorna, deviene determinada y perfeccionada al punto de engendrar su progeñe inmanente. Ha de recordarse que estos dos procesos de avance (*próhodos*) y retorno (*epístrofe*) designan siempre fases lógicas y no cronológicas, en la medida en que sirven a modo de momentos analíticos para explicar el desarrollo de un mismo y único despliegue centrífugo tanto como centrípeto. Es por ello que el movimiento general de procesión, *qua* sistema de la unidad, cabe asemejarlo al ritmo de diástole y sístole de un organismo rebosante por doquier de espíritu y vida;¹⁹ siendo el Uno-Bien como una fuente siempre manante o como la raíz inmóvil y vivificante de un árbol.²⁰

Ahora bien, más allá de las peculiaridades antedichas, no basta con dilucidar la procesión del Alma para dar cuenta de la identidad entre contemplación y producción, hay que ascender al Intelecto. Contemplándose a sí mismo, firmemente establecido y por un exceso de su propia plenitud, el Intelecto genera el Alma así como el Uno,

¹⁶ Cfr. A. H. ARMSTRONG: *The Architecture...*, p. 83 ss.

¹⁷ Cfr. III 4, 1.

¹⁸ III 4, 1, 1: “Τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων”. Esta frase de Plotino hay que entenderla a la luz de los principios de doble actividad, de génesis bifásica y de donación sin merma, cfr. J. Igal: *Porfirio. Vida...*, pp. 28-32.

¹⁹ Cfr. A. UÑA JUÁREZ: “Plotino: el sistema del Uno. Características generales”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* XIX (2002), pp. 99-128.

²⁰ Cfr. III 8, 10, 5-14.

desbordándose, genera el Intelecto.²¹ El Alma es prole del Intelecto, a la manera en que este es prole del Uno.²² Si en el *Timeo* platónico la causa eficiente (demiurgo) difiere de la causa ejemplar (viviente inteligible), en las *Enéadas* una misma hipóstasis es a la vez productor y arquetipo, de quien los artesanos y fabricantes de este mundo son meros reflejos.²³ Tal cualidad le compete por derecho propio al Intelecto, que es a un mismo tiempo arquetipo y demiurgo, y crea espontáneamente sin deliberación previa.²⁴ Para el Intelecto, existir como modelo equivale en sentido estricto a crear una imagen de sí mismo.²⁵

En virtud del mismo principio de la productividad de lo perfecto, el Alma inferior ha sido engendrada por la superior como imagen y radiación suya, como vida surgida de otra vida.²⁶ Estas dos dimensiones psíquicas son a la vez contemplativas y creativas, bien que de distinto modo y en distinto grado. El Alma superior es intelectiva a raíz de la inteligencia inmanente, implantada en ella a modo de forma por obra del Intelecto trascendente. A diferencia de esta hipóstasis, que se identifica con los seres inteligibles que contempla,²⁷ la inteligencia del Alma es derivada, pues el contenido propio e inmanente del Alma superior lo constituye una multiplicidad de *lógoi*, provenientes del Intelecto pero distintos de sus arquetipos. El Alma superior resulta ser, por tanto, un compendio de *lógoi* en cuanto sistema uno y múltiple de inteligibles,²⁸ derivados de los respectivos inteligibles trascendentes, que son transvasados del Intelecto al Alma.²⁹ Por consiguiente, el Intelecto es hacedor del *lógos* primario al introducir en el Alma la inteligencia

²¹ Cfr. V 2, 1.

²² Cfr. V 1, 3, 14-15, 21; 7, 42.

²³ Cfr. V 8, 7.

²⁴ Cfr. VI 7, 1.

²⁵ Cfr. III 2, 1, 26-45.

²⁶ Cfr. III 8, 5, 12-17; IV 1, 15-17.

²⁷ Cfr. V 3, 6, 5-6.

²⁸ Cfr. VI 2, 5.

²⁹ Para los significados de *lógos* en Plotino, sigo las acepciones discriminadas por J. IGAL, *Porfirio. Vida...*, p. 57, n. 115. Debe recordarse, por cierto, que el *lógos* se da en tres niveles diferentes pero concatenados: Alma superior, Alma inferior y cosmos sensible. En cada uno de ellos, *lógos* acaece de manera *uni-múltiple*, es decir, un *lógos* total conformado por múltiples *lógoi* parciales.

inmanente,³⁰ con la particularidad de que tal *lógos* primario es, a su vez, principio intrínseco de la intelección del Alma. De hecho, surge cuando el Intelecto está siendo visto por obra del Alma.³¹ La sede inferior de ella o naturaleza, por ser deudora de una contemplación anterior, *i. e.* la del Alma intelectual,³² alberga no tanto la dispersión cuanto la manifestación de un movimiento unitario a la vez que concipiente. En tal sentido, por su dimensión superior el Alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible; por su lado inferior, con el sensible.³³

Es dable señalar que el predicado de *πολυπράγμων*, como cualidad inherente a la potencia desasosegada del Alma, se refiere a un quehacer ocupado en múltiples tareas y en un sentido curioso, entrometido, inquieto, carente de sosiego.³⁴ Estos significados deben referirse al atrevimiento u osadía (*τόλμα*), que Plotino atribuye al Alma por arrojarle hacia la información de la materia y ocasionar, por tanto, los efectos resultantes de esa animación.³⁵ Con todo, debe tenerse en cuenta que esta osadía es imagen de otra anterior a ella, conviene a saber, la audacia separadora de la que proviene el sustrato inteligible bajo el aspecto de diada indefinida primera. Tal separación originaria constituye el soporte de la primera multiplicidad indisociable de lo Uno, en la medida en que el cosmos inteligible, de condición uni-múltiple, no es más que el reflejo del Uno en la materia luminosa.³⁶ Esto quiere decir que ha sido primero la segunda hipóstasis quien ha osado separarse del Uno a fin de establecerse como imagen suya independiente, sólo que con una autonomía no absoluta sino parcial, pues necesita del Uno para subsistir.³⁷ ¿Entra esto en contradicción con el principio de la productividad de lo perfecto que se ha mencionado más arriba? No, porque como señala García Bazán:

³⁰ Cfr. V 1, 3, 7-8.

³¹ Cfr. V 1, 3, 14-20.

³² El tema de la contemplación como constitutivo del Alma superior lo aborda Plotino en III 8, 5-6.

³³ Cfr. V 1, 7, 44-47.

³⁴ Cfr. J. H. SLEEMAN & G. POLLET: *Lexicon...*, 874, 8-11; 873, 53 ss.

³⁵ V 1, 1-2.

³⁶ Cfr. III 8, 8, 30-45.

³⁷ Cfr. III 8, 8, 30-40.

[...] lo que respecto de lo Uno es sobreabundancia (*hyperpléres*), desde el punto de vista del Intelecto es osadía y en el interior de este concepto entran a funcionar las múltiples virtualidades de la materia, el sustrato o receptáculo inteligible, que, henchida de tensión separadora, es lo indefinido u otro que lo Uno, pero que siempre en deseo y anhelante de su origen, busca la unidad y la encuentra.³⁸

A partir de lo expuesto se colige que es al interior ya de la audacia del Intelecto donde comienza a intervenir la dualidad inherente a la constitución de una hipóstasis distinta del Uno-Bien.³⁹ En un orden similar, lo mismo se experimenta en los niveles inferiores de la procesión hipostática pues, como se ha mostrado *supra*, también el Alma contiene en su interior una heterogeneidad entre lo que ella contempla desde sí misma y lo que recibe de su progenitor. No sólo hay materia inteligible, hay también una materia psíquica capaz de recibir la información que le provee el Intelecto.⁴⁰

En resumidas cuentas, debe decirse que el Intelecto se vale del Alma superior para crear y ésta, a su vez, se vale de la inferior para la conformación del mundo sensible. El Alma inferior actúa regida por las órdenes de la superior y a cada uno de estos estadios demiúrgicos corresponde un contenido propio: al Intelecto, las esencias y formas reales; al Alma superior, los *lógoi* primarios recibidos del Intelecto; al Alma inferior, los *lógoi* intermedios entre la superior y la materia, por debajo de los cuales sólo quedan ya los *lógoi* ínfimos y potenciales que la naturaleza actualiza en orden a estructurar la materia sensible. De esta manera, la génesis del mundo sensible consiste en la información o perfeccionamiento de la materia por parte del Alma inferior, potencia desasosegada o *phýsis*.⁴¹

³⁸ F. GARCÍA BAZÁN: *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna 2011, p. 133.

³⁹ Cfr. F. GARCÍA BAZÁN: *Plotino y la mística...*, pp. 128-139.

⁴⁰ Cfr. III 8, 11; A. VÁZQUEZ ORTIZ: "Las tres hipóstasis dentro del pensamiento de Plotino: El camino de la materia", *A Parte Rei* 63 (2009), <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/vazquez63.pdf>, consultado el 03 - 05 - 2015.

⁴¹ Cfr. III 4, 1, 14-16.

En este último tramo se quiebra el curso procesional, y esto mismo debido a lo siguiente. Tanto el Intelecto como el Alma, pese a que han sido engendrados inicialmente como actividades indeterminadas, por ser hipóstasis auto-constitutivas son capaces de volver a mirar a su progenitor y, viéndolo a su modo, llenarse de contenido y engendrar por tanto su propia prole inmanente: el mundo inteligible en el caso del Intelecto, el mundo de *lógoi* —superiores e inferiores— en el del Alma. La materia, en cambio, no puede volverse al Alma que la engendró por carecer de toda iniciativa; aguarda pasivamente lo que la causa activa quiera suscitar y formar en ella.⁴² Por su misma inoperatividad es infecunda pues sólo es capaz de alojar, no de engendrar.⁴³ La materia no se vuelve al Alma sino que, antes bien, sucede a la inversa: es el Alma inferior la que se torna a mirar a la materia para estructurarla y proyectar en ella sus propios *lógoi*, a modo de simientes cargadas de vida y productividad ordenada. En esta proyección consiste la génesis del cosmos sensible, su resultado son los *lógoi* de tercer orden, inmanentes en la materia.⁴⁴

Si se relaciona el esquema de la procesión anímica con el tiempo en cuanto vida del Alma, se confirma el mismo dinamismo que puede sintetizarse de esta manera: el tiempo como imagen de la eternidad es engendrado primero al interior de un acto intenso de contemplación por parte del Alma intelectual (*lógos* primario). Puesto que su captación implica de suyo el movimiento hacia un después, el Alma se temporaliza a sí misma y, haciéndolo, subordina su cuerpo a este principio temporalizante conforme a número (*lógos* secundario), de quien el tiempo cronológico y el número monádico —ligados a la materia sensible— son imágenes móviles e imperfectas de aquellos arquetipos primarios (último nivel espermático). En relación con esto, subraya el mismo Plotino:

En efecto, como el ser proviene de la unidad así como aquél era uno; así también el ser debía ser número; y por eso llamaban a las formas hénadas y números. Y este es el número sustancial. Hay otro número, el llamado

⁴² Cfr. III 6, 18, 30-31; existe trad. y com. por B. Fleet: *On the Impassivity of the Bodiless*, Oxford: Clarendon Press 1995.

⁴³ Cfr. III 6, 19, 18-41.

⁴⁴ Cfr. III 9, 3, 15-16; IV 3, 9, 26-27; 11, 6-12.

‘monádico’, imagen de aquel [...] los seres tienen en el número su base, su fuente, su raíz y su principio. El principio del ser es la unidad y en esta estriba el ser — si no, se dispersaría —, y no la unidad en el ser.⁴⁵

Y atestigua en otro pasaje:

[...] también la naturaleza que posee el número cuantitativo que hay en las cosas se orienta a la unidad, su principio, como imagen de la naturaleza que estando en los números anteriores orientada hacia lo realmente Uno tiene la realidad, sin consumirlo ni fragmentarlo; nacida, sin embargo, la dualidad existe una mónada que es anterior a la dualidad, por más que esta mónada en lo dual no es ninguno de sus elementos, ni ninguna de las dos.⁴⁶

Realizadas estas determinaciones, me detendré en lo sucesivo a dilucidar el concepto de tiempo en III 7, sólo captable mediante el accionar de la *dýnamis* inquieta del Alma o *phýsis*, a fin de mostrar, en el último capítulo, el modo contemplativo en que opera la mentada potencia en III 8.

(2) La constitución del tiempo a partir de la actividad contemplativa del Alma (III 7, 11-12, 25)

De acuerdo con el planteo plotiniano, la eternidad es un estado (ἡ διάθεσις, 4, 42) o sustrato (τὸ ὑποκείμενον, 5, 17) en el que se halla la sustancia cabal y entera del Intelecto, atributo que dimana del ser inteligible y subsiste conjuntamente con él.⁴⁷ No debe ser entendida como un mero transcurrir interminable de horas, ni mucho menos como vida perdurable pero inacabable, pues la noción de lo eterno no conlleva la sucesión del antes y el después. Plotino la identifica con un estado de perfección infinita en acto que, en cuanto vida uniforme en

⁴⁵ V 9, 30-45; cfr. F. GARCÍA BAZÁN: *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires: Ed. Biblos 2005, pp. 35-42.

⁴⁶ V 5, 4, 20-25.

⁴⁷ Cfr. además 11, 1-2: “Δεῖ δὴ ἀναγαγεῖν ἡμᾶς αὐτοὺς πάλιν εἰς ἐκείνην τὴν διάθεσιν ἣν ἐπὶ τοῦ αἰῶνος ἐλέγομεν εἶναι”.

torno al Uno,⁴⁸ permanece por sí misma vuelta hacia aquel y en aquel que no desmiente ni su ser ni su vivir.⁴⁹ Para decirlo con Boecio, la eternidad es definida como “la posesión íntegra, a la vez que perfecta, de la vida sin término ni tasa”.⁵⁰

La eternidad es un estado que se presenta bajo la modalidad de lo incommovible (ἀτρεμές, 5, 21),⁵¹ lo idéntico (ταὐτόν, 5, 21), de ser como es y de estar firmemente asentado en la vida (οὕτως καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῇ, 5, 21-22). Si se objetara que la sustancia inteligible está integrada por una multiplicidad, esto mismo no sería óbice para que a ella le competa por sí el predicado de eternidad, pues las formas que coexisten en el Intellecto son una multiplicidad por su infinita potencia (διὰ δύναμιν ἄπειρον, 5, 23), principios informadores engendrados en el sustrato inteligible.⁵² El hacedor del número y anterior a esta multiplicidad es quien la genera pues el Intellecto, por un lado, se forma del Uno y, por otro, de sí mismo al igual que una visión en acto, siendo ambos (el ver y lo visto) uno. Para expresar esto mismo mediante otros términos, podría afirmarse que el Intellecto se forja como un ser inteligible e inteligente a la vez con posterioridad al Uno.⁵³ “Y por eso se ha dicho —sostiene Plotino— que ‘las ideas y los números provienen de la díada indefinida y del Uno’”.⁵⁴

De modo tal que la eternidad es una vida infinita en acto (ζωὴν ἄπειρον ἤδη, 5, 26) porque existe toda entera y no consume nada de

⁴⁸ Cfr. 6, 7-8: “περὶ τὸ ἐν τοῦ ὄντος ζωὴ ὡσαύτως”. Acerca de la relación del Uno y el Intellecto cfr. la selección de pasajes de *En.* III, V y VI, acompañada de trad. y com. de J. BUSSANICH: *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Leiden-New York: Brill 1988.

⁴⁹ Cfr. 6, 10-12: “ἐνέργεια ζωῆς μενούσης παρ’ αὐτῆς πρὸς ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ καὶ οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ ζῆν ψευδομένη”.

⁵⁰ *De Consolatione Philosophiae* V 6, 10: “Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”.

⁵¹ PARMÉNIDES: *Fragmenta* 8, 4.

⁵² Cfr. S. SLAVEVA-GRIFFIN: *Plotinus on Number*, New York: Oxford University Press 2009, en especial el cp. 2: “Multiplicity as Number”.

⁵³ Cfr. V 1, 5.

⁵⁴ V 4, 2, 7-8: “Διὸ καὶ εἰρηται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί”. La cita es de raigambre pitagórica, cfr. DIÓGENES LAERCIO: *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., intr. y notas de C. García Gual, Madrid: Alianza Ed. 2013², VIII 25.

sí misma, por no haber dejado de existir ni estar a la espera de existir, so pena de no existir toda entera. Por consiguiente, el Intelecto es de índole bellísima y eterna (παγκάλη καὶ αἰδίοις, 6, 1), está en torno al Uno, procede de él, se encuentra vuelto hacia él y no sale un ápice de él (περὶ τὸ ἐν καὶ ἀπ' ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο, οὐδὲν ἐκβαίνουσα ἀπ' αὐτοῦ, 6, 2-3). Así como no debe comprenderse la eternidad fuera del ser inteligible, así tampoco debe concebirse el tiempo fuera del Alma (ἔξωθεν τῆς ψυχῆς, 11, 59), ni como un acompañamiento, ni como algo posterior (οὐδ' αὖ παρακολουθήμα οὐδ' ὕστερον, 11, 60-61), sino como algo visto dentro del Alma, existente en y con ella (ἀλλ' ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, 11, 61-62), del mismo modo como la eternidad reside en el Intelecto.

En 11, 11-20, Plotino narra el origen del tiempo a partir de un relato de carácter mítico. En las líneas subsiguientes a ese *passus*, desarrolla una explicación, punto por punto, de tal relato. Dice Plotino que permanecía el Alma en reposo consigo misma en el ser, con anterioridad a haber engendrado el antes y de haber sentido la necesidad de lo posterior. Había, empero, una cierta potencia inquieta de naturaleza curiosa (Φύσεως πολυπράγμονος, 11, 15). Queriendo ella gobernarse a sí misma y ser ella misma, habiendo elegido a su vez buscar algo más que su estado presente, se puso en movimiento y, junto con ella, se puso en movimiento el tiempo. Dirigiéndose, entonces, hacia el después y lo no idéntico, sino distinto uno de otro, extendiendo esa marcha (μῆκος, 11, 19), crea el tiempo como imagen de la eternidad y, en él, produce el mundo sensible. Según este relato, la potencia en cuestión y su respectivo operar (tiempo) parecen asimilarse, por de pronto, al de una simiente que se desarrolla a partir de un germen inmóvil y avanza luego hacia la división y la multiplicidad, en una pérdida progresiva de su unidad interna.⁵⁵ Aunque esto comporta una serie de matices, puesto que aquí el concepto de tiempo no debe entenderse únicamente en el sentido del mero sucederse.

⁵⁵ En III 2, 2, 15-31, Plotino compara igualmente la producción del mundo sensible a partir de las formas inteligibles con el despliegue de un λόγος σπερματικός. En ese pasaje, afirma que tal proceder implica en cierto sentido pérdida de perfección por la disparidad de simientes, aun cuando en el universo resuene por encima una sola armonía. El maestro neoplatónico caracteriza muchas veces la magnitud sensible como una imperfección frente al orden inextenso del mundo inteligible (Cfr. V 8, 1, 27-30; V 5, 11, 8-10; II 9, 17, 9-10).

Por un lado, el mundo sensible entraña un movimiento que se asemeja al movimiento del Alma y que quiere ser una imagen de su ser. El Alma arquetípica se halla en estado de contemplación respecto de la uniformidad eterna y perfecta del Intelecto, sólo que ella no lo ve tal como lo inteligible es en sí mismo, sino como un espectáculo que acaece en el interior de su ser. Esta ambigüedad, de condición inteligible e intelectiva a la vez, parece ser para Plotino lo más genuino de la tercera hipóstasis. Por ello, el Alma permanece siempre en el Intelecto como parte suya, aunque se expande en la generación del cosmos que cuida como un cuerpo. Deseosa por actualizar la totalidad de lo visto por ella en el mundo inteligible, es incapaz no obstante de captarlo en su cabal integridad. Desde esta misma impotencia que implica el reflejo de lo intelectivo en ella y en su afán constante por conocer el todo, el Alma va desprendiendo los diversos aspectos que encierra ese paradigma inteligible. Se trata de una actividad sintética, pero compleja. Ella se pone a sí misma en el tiempo, que produce en lugar de la eternidad. Haciendo esto, se temporaliza a sí misma (πρώτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωνσεν, 11, 29-30) y coloca, luego, al universo bajo la servidumbre del tiempo generado (δουλεύειν χρόνῳ, 11, 31), pues hace que todo él, junto con sus revoluciones, esté circunscripto a la sucesión temporal.⁵⁶

Allí donde se lee que el Alma “primero se temporalizó a sí misma” (11, 29-30), Igal barrunta que tal pasaje estaría aludiendo al Alma en tanto se *temporaliza intemporalmente*, así como se *espacializa inespacialmente* y, en un orden genérico, se *divide indivisamente*.⁵⁷ El Alma en cuanto tal, en sí misma, es una extensión de carácter inextenso, a diferencia del Intelecto que en modo alguno adolece de esa cualidad (κατὰ πᾶν οὐκ ἐνδεῆς, 6, 37); toda vez que la noción de extensión implica la de magnitud (continua o discreta), ajena a los arquetipos del todo inteligible. En este caso, el predicativo de extensión para el Alma arquetípica designa *tiempo* y no *espacio*. Incluso el Alma inferior se divide indivisamente porque, en rigor, son los cuerpos los incapaces de recibir al Alma indivisa, ya que la división corresponde más a una afección inherente a los cuerpos que al Alma.⁵⁸ De esta manera, la sucesión del “esto tras esto” (ἄλλο

⁵⁶ Cfr. LI. P. GERSON: “Intellect and Soul”, en su: *Plotinus...*, part I, cp. III; A. H. ARMSTRONG: “Soul, Nature and Body”, en su: *The Architecture...*, section III, cp. VI.

⁵⁷ Cfr. J. IGAL: *Porfirio. Vida...*, pp. 76-77.

⁵⁸ Cfr. IV 1; IV 2, 1, 66-76.

δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, 11, 52) debe atribuirse con mayor precisión a los productos del Alma que, en su afán por imitar los arquetipos inteligibles siempre-existentes, no pueden coexistir simultáneamente.⁵⁹ Con respecto a esto, aporta García Bazán que:

[...] si la diversidad y el comportamiento de los seres cósmicos se explican por la participación (*méthexis*) en las ideas, tanto de las formas como de su comunicación o comunidad (*koinonía*) ideal por los grandes géneros del ser compartido, la división de los números en extensos o sucesivos y discretos que dan unidad y diversidad cuantitativa al universo, participa de una unificación simultánea (henádica) que permite que cada número esencial al ser tal es al mismo tiempo como imagen de la irradiación ininterrumpida y manifiesta del Uno, sucesiva (ordinal) y acrecentable o sustraible (cardinal); por ese motivo en la procesión tanto el Intellecto es orden inteligible que revela al Uno como uno-todo, cuanto el universo psicofísico, mundo sensible, orden y revelación del Intellecto, uno y todo. Luego, lo que la *méthexis* o participación entre los seres sensibles es a la *koinonía* o comunicación sin barreras entre las ideas, la continuidad y cantidad numérica es a la expansión numérica no discriminada de la hénadas entre los números esenciales.⁶⁰

Algo se ha explicado ya en el apartado anterior, aunque vale la pena recordarlo nuevamente: el Alma inferior se divide porque está en todas las partes del cuerpo. Ello no obstante, se divide indivisamente —de manera intrínseca y accidental— porque está *tota ubique*, toda entera en todas las partes del cuerpo.⁶¹ Tal es así que uno de los aspectos medulares por los cuales el Alma difiere del Intellecto es el de su capacidad natural,

⁵⁹ Cfr. IV 4, 16, 19-22. El problema del continuo como categoría inherente al movimiento y, *per extensionem*, a sus atributos es un tópico estudiado por Aristóteles en *Phys.* VI. Acerca de esta problemática en la filosofía de Plotino cfr. S. SLAVEVA-GRIFFIN: "Is Substantial Number Discrete and Incidental?", en su: *Plotinus on Number...*, cp. 4, pp. 76-81.

⁶⁰ F. GARCÍA BAZÁN: *La concepción pitagórica...*, p. 42.

⁶¹ Cfr. *supra* n. 13.

no menos que paradójal, de división, encarnándose en los cuerpos pero salvaguardando su trascendencia,⁶² por ser —parafraseando en esto a Igal— *intrínsecamente* capaz de dividirse *extrínsecamente*.⁶³

De esta manera, el tiempo resulta ser una dilatación de la intensidad de la vida anímica, una duración interminable que acompaña al Alma como deseo o ansia de eternidad de su lado interior o cóncavo (principio temporalizante del cosmos), pero asimismo como condición de la sucesión y mutabilidad, de lo anterior y posterior en que se mueve el cosmos viviente, propio de su lado exterior o convexo.⁶⁴ Por esto mismo, el tiempo no se aprehende fuera de la actividad misma del Alma que lo engendra toda vez que —como asevera Plotino— “Al desplegar sus actos uno tras otro, primero uno y luego, seguidamente, otro más, el Alma iba engendrando, junto con el acto, la sucesión consecutiva”.⁶⁵ Al decir, por tanto, que el Alma tiene una vida temporal, el predicado de “temporal” comporta un sentido bien diferente del meramente cronológico. Pues, como potencia germinal de tiempo sucesivo, el Alma es principio de temporalidad, pero que se temporaliza a sí misma en su despliegue universal. Y así, “si uno dijera que el tiempo es vida (ζωήν) del Alma en movimiento de transición de un modo de vida (βίον) determinado a otro”,⁶⁶ acertaría en su afirmación.

De ello se sigue que el Alma es tiempo en la medida en que, siéndolo implícitamente al desplegar su actividad productiva, se va temporalizando. Por eso, en un orden preciso, ella *es* tiempo, mientras que el universo procedente desde siempre de ella *está* en el tiempo.⁶⁷ De allí que el tiempo, considerado o bien en el Alma o bien en el universo generado por ella, sea respectivamente *imagen de la eternidad* o *imagen móvil de la eternidad*. Vale aclarar que esta determinación no se contempla en el *Timeo* de Platón, donde solamente se habla del tiempo como “imagen móvil de la eternidad” (37d-e), pero no se lo piensa como vida germinal incipiente del Alma hipostática. La distinción de maras

⁶² Cfr. IV 1, 8-9.

⁶³ Cfr. J. Igal: *Porfirio. Vida...*, pp. 61-62.

⁶⁴ Cfr. F. GARCÍA BAZÁN: *Plotino y la mística...*, pp. 245-249.

⁶⁵ 11, 35-37: “Τὴν γὰρ ἐνεργεῖαν αὐτῆς παρεχομένη ἄλλην μετ’ ἄλλην, εἴθ’ ἑτέραν πάλιν ἐφεξῆς, ἐγέννα τε μετὰ τῆς ἐνεργείας τὸ ἐφεξῆς”.

⁶⁶ 11, 43-45: “Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι [...]” (subrayado mío).

⁶⁷ Cfr. IV 4, 15.

manifiesta un desarrollo original por parte de Plotino, coherente con los principios de su sistema filosófico. En este sentido, la noción estricta de tiempo precede a la sucesión consecutiva de lo anterior y posterior, modos que suponen la duración o cambios anímicos; precede, por lo demás, a la sucesión continua o interrumpida del movimiento, asunto que conlleva a su vez la noción de espacio y, finalmente, es previa a la duración posible del reposo corporal y de su búsqueda interior.⁶⁸

Resumiendo lo dicho, el tiempo guarda una íntima relación con la eternidad del mismo modo en que la imagen guarda una relación esencial con su arquetipo. A pesar de que el tiempo no se identifique en absoluto con lo eterno, el anhelo del Alma por ser una vida completa la lleva a expandirse fuera de sí y a temporalizarse según un orden (*métron*). Esta extensión vuelve efectivo el deseo anímico de trascender en la duración sin tregua de la sucesión temporal y espacial. La misma participa de consuno en la unidad de medida de una totalidad sustancial, habida cuenta de que tanto tiempo como espacio comportan división, distanciamiento y dispersión.⁶⁹

El Alma envuelve al mundo sensible y lo pone en movimiento, puesto que si bien el movimiento del todo cósmico permite medir el tiempo (πρὸς ἐλάχιστον αὐτοῦ μέρος, 21-22), no lo engendra. La revolución de la esfera celeste (τὴν περιφορὰν, 20-21) proporciona, sólo accidentalmente, una unidad mínima de medida de tiempo (πρὸς ἐλάχιστον αὐτοῦ μέρος, 21-22); pero no podría medir al tiempo propiamente dicho dado que él ha nacido junto con el universo sensible y es a causa de tal actividad por la que este universo ha venido a la existencia.⁷⁰ Sin embargo, porque el Alma posee además una vida física, relativa al cuerpo cósmico, el tiempo se muestra también como expansión vinculada al crecimiento y alejamiento del núcleo sintético. Esta dimensión concierne específicamente a la de un tiempo fáctico, que se prolonga y desgrana en una serie continua de mutaciones sucesivas, se torna plural hasta llegar a la aparente dispersión y se vuelve pasajero hasta la fugacidad de ciertos estados.⁷¹ El tiempo ha existido siempre

⁶⁸ Cfr. F. GARCÍA BAZÁN: "El tiempo y la historia en el Neoplatonismo y San Agustín", *Revista del Museo Mitre* X (1997), pp. 74-77.

⁶⁹ Cfr. I 5, 7, 14-17; IV 4, 15, 4-5.

⁷⁰ Cfr. mi "La crítica de Plotino a la concepción aristotélica del tiempo", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (2015). En prensa.

⁷¹ Cfr. III 7, 12, 1-4.

y seguirá existiendo, como reflejo perenne de la búsqueda inagotable del Alma por la eternidad. La contraprueba de ello radica en el hecho de que si cesara la actividad cósmica del Alma, el tiempo también se acabaría.⁷² De modo tal que, así como la totalidad una y sempiterna a la vez no ha comenzado a ser a partir de un cierto tiempo, así tampoco el cosmos ha sido pasible de comienzo temporal alguno, puesto que la anterioridad no le viene proporcionada en un sentido cronológico sino causal, es decir, por causa del ser del universo siempre-existente.⁷³

(3) La índole contemplativa de la producción natural (III 8, 1-4)

Dentro de la estructura general que anima el despliegue de III 8, los cuatro primeros capítulos de ese escrito, vinculados entre sí en cuanto a su contenido, brindan elementos útiles a los efectos de orientar la hermenéutica propuesta para este trabajo. A grandes rasgos, en esa tétrada Plotino deja en claro tres puntos: (a) que la naturaleza es forma, una razón (λόγος) inmóvil y fecunda (2, 1-34); (b) que la naturaleza es contemplación y objeto de contemplación (3, 1-23), finalmente, (c) que la naturaleza produce contemplando (4, 1-47). Para no extender el análisis en detalles que no contribuyen de manera inmediata a la temática central de este estudio, haré omisión aquí de algunas precisiones sobre el cp. 1, que hace las veces de exordio y en cuyas líneas Plotino desarrolla una paráfrasis crítica de Aristóteles, como un recurso retórico del que se vale para introducir su propia comprensión de la *theoría*.⁷⁴

Acerca del principio organizador de la vida en lo sensible (*phýsis*), la pregunta inicial planteada por Plotino reza de la siguiente manera: “¿Cómo es posible que la naturaleza que, según dicen, carece de imaginación y razonamiento,⁷⁵ posea contemplación dentro de sí y

⁷² Cfr. III 7, 12, 4-25.

⁷³ Cfr. SANTA CRUZ-CRESPO: *Enéadas. Textos...*, p. 196, n. 678 y p. 198, n. 685; en esta última, las autoras siguen la tesis de PIGLER: *Ennéade III, 7...*, pp. 50-51. Sobre la eternidad del cosmos en Plotino cfr. J. WILBERDING: *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II. 1 (40)*, text, trans. and comm., New York: Oxford University Press 2006.

⁷⁴ La debida justificación histórica y filológica de esta tesis ha sido realizada por E. Bréhier: *Ennéades...*, pp. 149-150.

⁷⁵ A. H. Armstrong (*Enneads*, vol. 3..., p. 362, n. 1) interpreta que la terminología es estoica, cfr. SVF II, 1016. Dice que los estoicos emplean los conceptos de φύσις ἀφάνταστος y νοητὰ φύσις para distinguir entre la

logre producir, en virtud de esa misma contemplación, los frutos que produce?”.⁷⁶ En relación con este interrogante, Plotino pretende evitar por todos los medios posibles la comprensión de la actividad natural a partir de representaciones de carácter no sólo antropomórfico sino, incluso, mecánico. En la producción natural hay que descartar tanto la presencia de miembros humanos o sustitutos, cuanto de palancas o instrumentos técnicos (Δεῖ δὲ καὶ τὸ μοχλεῦν ἀφελεῖν ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως, 2, 3-4).⁷⁷ En este contexto, la tesis mecanicista resulta insuficiente por su misma incapacidad a la hora de explicar la aparición de elementos cualitativos en los seres naturales, como es el caso de la variedad de colores, texturas y figuras.⁷⁸ La naturaleza precisa

naturaleza entendida, *lato sensu*, como el principio de crecimiento en el sentido aristotélico (*Phys.* 226a 29-33: “ἡ δὲ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν κοινὸν ἀνώνυμος, καθ’ ἑκάτερον δαῦξησις καὶ φθίσις, ἡ μὲν εἰς τὸ τέλειον μέγεθος αὕξησις, ἡ δ’ ἐκ τούτου φθίσις”), de la naturaleza entendida, *stricto sensu*, como la providencia divina que gobierna y conserva el cosmos. Con todo, el interés de Plotino apunta a mostrar que la naturaleza no carece de actividad representativa; por consiguiente, su producción obedece a un acto de contemplación. En relación con las referencias literales de Plotino al estoicismo, cfr. la observaciones de carácter histórico y sistemático apuntadas por F. GARCÍA BAZÁN: *Plotino y la gnosis...*, p. 75, n. 25.

⁷⁶ 1, 22-23: “πῶς ἡ φύσις, ἣν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ἃ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ”.

⁷⁷ Cfr. V 8, 7, 10-11; V 9, 6, 22, 23. A. H. Armstrong (*Enneads*, vol. 3..., p. 363, n. 2) y V. Cilento (*Paideia...*, p. 125) advierten que este cp. 2 responde a un esfuerzo sostenido de Plotino por eludir la concepción material o espacial de las ideas acerca de la existencia espiritual, de allí que para el filósofo la actividad de la naturaleza no se comprenda como una información operada por miembros, ni se identifique con una acción mecánica. Según lo propugnado por los autores citados, Plotino podría haber tenido presente el pasaje de *De natura Deorum* I, cp. 8 de Cicerón: “Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit; quae molitio quae ferramenta qui vectes quae machinae qui ministri tanti muneris fuerunt; [...]?”.

⁷⁸ El ejemplo traído a colación por Plotino es el de los cereros (οἱ κηροπλάσται, 6), cuyo ingenio artesanal no los exime de imprimir colorido (χρώματα, 8) en las figuras moldeadas por ellos. Estos colores son cualidades independientes del acto productivo y, sin embargo, los artesanos los toman de afuera (ἀλλαχόθεν, 9) y aplican (ἐπάγοντες, 9) a sus figuras, de acuerdo con el modelo estable que reside en su mente.

antes bien de una materia sobre la cual operar y dar conformación (ὕλης δὲ δεῖ, ἐφ' ἧς ποιήσει, καθ' ἣν ἐνείδοποιεῖ, 2, 2-3). En efecto, así como los artistas producen su obra en virtud de un modelo intelectual, así también la naturaleza resulta ser una forma inmóvil que participa de la universal operación informativa, sin quedar por ello comprometida en su producto.⁷⁹

La naturaleza es forma y no un compuesto de materia y forma (εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους, 2, 22-23). Ella no necesita dos clases de principios en la medida en que su potencia productiva, al ser forma inalterada, no implica movimiento y es permanente. La materia, empero, sí conlleva la noción de cambio por encontrarse en estado de indeterminación.⁸⁰ Si bien, como se ha mostrado en el apartado primero de este trabajo, la génesis de la materia es fruto de una necesaria concatenación de causas anteriores a ella y no una mera degradación de lo inteligible.⁸¹ Plotino afirma de manera taxativa que la materia no es un reducto marginal, dado que lo más hermoso del mundo sensible es manifestación de lo más excelente de los seres inteligibles, tanto de su potencia cuanto de su bondad.⁸² El carácter propio de la materia reside en de ser negación de la forma;⁸³ sin embargo, la materia plotiniana se entiende más como *poder ser* que como mera indeterminación. Su origen ha sido primero concebido por el Intelecto por la noción de alteridad, ella recibe de él su estatuto, motivo por el cual resulta integrada en el curso de la procesión total.⁸⁴

En definitiva, lo que Plotino critica con respecto a la concepción mecánica de la naturaleza atañe a la noción de fundamento, toda vez que el principio del movimiento no puede ser algo corpóreo. La materia que sirve de sustrato y es elaborada se halla siempre en orden a la forma. Esta última, por tanto, no puede confundirse con el devenir de aquella.

⁷⁹ Se trata en este caso del principio plotiniano de la donación sin merma, cfr. *supra* n. 18.

⁸⁰ Cfr. III 8, 2, 15-19.

⁸¹ Cfr. IV 8, 6, 20-21: “εἴτ' ἡκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίοις”.

⁸² Cfr. IV 8, 6, 22-23.

⁸³ Cfr. II 4, 13, 23-24: “Ἡ τε ιδιότης τῆς ὕλης οὐ μορφή”.

⁸⁴ Cfr. J. TROUILLARD: “La matière”, en su: *La procession plotinienne*, Paris: Presses Universitaires de France 1955, cp. I-2, pp. 14-20; tb. cp. I-3: “Formes et raisons”.

Se explica, entonces, el hecho de que la producción natural no consista en una reducción a la sola inmanencia. La materia no puede por su propia fuerza atribuirse a sí misma el principio de la determinación, sino que ella se vuelve cualidad determinada, *i. e.*, llega a adquirir una disposición que no tenía luego de haber sido conformada por una razón (Ἡ γὰρ ὑποκειμένη καὶ δημιουργουμένη ὕλη ἡκεῖ τοῦτο φέρουσα, ἢ γίνεται τοιαύτη ἢ μὴ ποιότητα ἔχουσα λογωθεῖσα, 2, 23-25).

Para comprender mejor este proceso de conformación, debe tenerse en cuenta que el Alma superior ejerce sus funciones cósmicas de crear, ordenar y gobernar no de manera inmediata, ni mucho menos mezclándose con el cosmos sensible, sino dando órdenes con sabiduría regia al Alma inferior, que es la que las recibe y ejecuta.⁸⁵ La sabiduría del Alma es una sabiduría maravillosa, reflejo de la que existe en el Intelecto y consistente en un *lógos* uno, pero a su vez múltiple.⁸⁶ Por consiguiente, el Alma crea dando órdenes y, al darlas, se identifica con su propio ordenamiento interior, *i. e.*, con el contenido de sus propios *lógoi*.⁸⁷ A nivel del Alma superior, contemplación y creación representan dos aspectos de una misma actividad, en tanto que su voluntad creadora se identifica con su sabiduría.⁸⁸

De acuerdo con tales precisiones, el Alma inferior o naturaleza también estriba en un *lógos* inmutable (ἀκίνητον, 2, 21), bien que de segundo orden. Informa un sustrato sensible y lo hace fragmentándose en múltiples *lógoi*. Estas simientes representan un resplandor sin fuerza de la *dýnamis* natural y se hallan a la base de los seres dotados de vida. Es el límite último de vida singular, ornato del cosmos, un vástago inerte e incapaz de engendrar otros seres vivos distintos (Ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφήν τὴν ὁρωμένην ἔσχατος ἦδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, 2, 30-32). Pese a esto, aun cuando esté caracterizado por la inercia, el último nivel espermático es interpretado por Plotino en términos de un producto reflejo, hermano de un *lógos* más perfecto —la naturaleza— que ha producido la conformación (ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφήν ἀδελφὸς, 2, 32-33) y cuya imagen es

⁸⁵ IV 8, 2, 26-28; II 3, 17, 16-17.

⁸⁶ IV 4, 11, 23-28.

⁸⁷ IV 4, 16, 14-20.

⁸⁸ IV 4, 12, 43-49.

transportada al núcleo de los seres vivos como su razón de ser.⁸⁹ Estas últimas razones seminales existen según la forma sensible, sólo reciben la potencia de vida y la mantienen en cuanto estructura orgánica. Atribuir a la naturaleza un fundamento corpóreo y confundir la causa con su producto sería —para Plotino— tanto como afirmar que este último nivel inerte puede producir algo vivo sin haberlo recibido de aquella otra potencia.⁹⁰

Según lo argüido por el filósofo, se advierte que el Alma comprende en sí misma tres niveles jerárquicos, en cuyo caso la potencia de vida será tanto más vigorosa cuanto más inmóvil sea el nivel que la contenga.⁹¹ Esto quiere decir que existe una relación directa entre el ascenso en la contemplación y la falta de necesidad de su expresión y reposo interno. Hay más sosiego y silencio, por cierto, en el Alma superior que en la naturaleza y, a su vez, en esta última que en sus productos.⁹² El primero es el *lógos* primario cuya actividad consiste en la contemplación de las ideas eternas, corresponde al nivel del Alma arquetípica que engendra el tiempo como imagen de lo eterno (principio temporalizante del cosmos); el segundo, propio de la potencia desasosegada del Alma o naturaleza, principio vivo y vivificante que genera el mundo sensible

⁸⁹ En relación con el contexto histórico y doctrinal, se aprecia que Plotino impugna la comprensión inmanente de la producción natural, tal como es interpretada por la doctrina cosmológica estoica (*SVF* II, 458, 1132-1133). La clave de esto podría encontrarse allí donde dice “podría objetar alguno [...] (φαίη ἄν τις, 2, 19)”, entendiéndolo a este “uno” como un presunto representante del estoicismo. La diferencia fundamental entre ambas posiciones radica en que los *λόγοι* seminales del estoicismo se encuentran supeditados al servicio de un principio único e inmanente, permitiendo conservar con su actividad el orden inherente a una ley universal de desarrollo, que comprende en sí a lo particular como uno de sus modos. Sin embargo, en Plotino, la noción de *λόγος σπερματικός* es entendida como un germen con capacidad de desenvolvimiento que es imagen, a su vez, de otro *λόγος* más perfecto: la naturaleza. Cfr. Ll. P. GERSON: “Categories and the Tradition”, en su: *Plotinus...*, part I, cp. V.

⁹⁰ Cfr. III 1, 9; V 9, 6, 9; V 1, 5.

⁹¹ Cfr. III 8, 5, 30-34: “Καὶ γὰρ οὐκ ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ τὸ θεώρημα. Διὰ τοῦτο δέ· [ἢ καὶ διὰ τοῦτο] πανταχοῦ· ποῦ γὰρ οὐχί; Ἐπεὶ καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ τὸ αὐτό. Οὐ γὰρ περιγέγραπται μέγεθος. Οὐ μὴν ὡσαύτως ἐν πᾶσιν, ὥστε οὐδὲ ἐν παντὶ μέρει ψυχῆς ὁμοίως”.

⁹² Cfr. J. N. DECK: *Nature, Contemplation and the One*, Toronto: University of Toronto Press 1967, p. 55.

como despliegue germinal de un tiempo sucesivo, que siempre es, y del cual la disposición perfecta de los astros constituye su primera manifestación sensible y su medida; el tercero está representado por los *lógoi* inferiores que producen y conservan la vida en los seres sensibles y en las plantas, nivel concerniente a un tiempo fáctico o cuantitativo que actúa inmerso en la configuración de la materia.⁹³

Este último esquema taxonómico permite ingresar en el segundo punto de análisis, *i. e.*, en la afirmación de que la naturaleza es contemplación y objeto de contemplación. A propósito de ello, Plotino sostiene que la naturaleza, como *lógos* que permanece en sí mismo (*ἐν αὐτῷ μένων*, 3, 2), no es acción sino razón, por lo tanto, contemplación (*μη̐ προᾶξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία*, 3, 6).⁹⁴ En toda la serie de *lógoi*, el último es producto de la contemplación precedente en el sentido de objeto de contemplación (*ὡς τεθεωρημένος*, 3, 8), mientras que la razón anterior es contemplación: una lo es a modo no de naturaleza sino de Alma (*μη̐ ὡς φύσις ἀλλὰ ψυχή*, 3, 9); la otra, en cambio, como que está en la naturaleza y es la naturaleza (*ὁ δ' ἐν τῇ φύσει καὶ ἡ φύσις*, 3, 9-10). Esto quiere decir que la potencia natural es una razón intermedia entre la de la naturaleza inferior contemplada pero no contemplativa y la del Alma superior contemplativa. Según este orden y en la medida en que no carece de fantasía, la naturaleza es el resultado de una contemplación y de alguien que contempló (*ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος*, 3, 12), al par que ella misma posee contemplación. La pregunta es ¿de qué modo? (*Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν*; 3, 12-13).

El filósofo explica a continuación que la contemplación de la naturaleza no consiste en un razonamiento discursivo, es decir, en el desarrollo de una indagación analítica (*Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει*, 3, 13). Ella no examina su contenido potencial porque no procede según la manera de una investigación (*τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὐτῇ*, 3, 14). De hacerlo, implicaría que la naturaleza carece de eso mismo que busca.⁹⁵ Sin embargo, la naturaleza posee desde ya toda su riqueza y, porque la posee, produce (*Ἡ δὲ ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ*,

⁹³ Cfr. IV 7, 9.

⁹⁴ Cfr. R. ARNOU: *ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ chez Plotin*, Roma: Università Gregoriana 1972².

⁹⁵ Cfr. S. RAPPE: *Reading Neoplatonism. No-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Michigan: Cambridge University Press 2000, en especial la parte I: "Language in the *Enneads*".

3, 16-17). De lo contrario, no podría generar. A diferencia de Aristóteles, para quien la producción artesanal comprende dos procesos distintos: el de la mente que concibe la obra y el de la creación o *poiesis* que plasma esa idea en la materia,⁹⁶ en Plotino la actividad contemplativa y creativa, incluso cuando se dé en dos niveles correlativos: superior e inferior, no se da por ello en dos fases diferentes. La naturaleza, sede inferior del Alma, tiene en sí misma lo que conoce porque es esencialmente visión y, debido a esto, aunque posea esa plenitud en un sentido derivado, también produce a partir de lo que ella misma tiene.⁹⁷

En la naturaleza, ser y producir son una y la misma realidad, lo productivo de ella se identifica con la totalidad de su ser (Τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὅ ἐστι τοῦτό ἐστι τὸ ποιεῖν αὐτῇ καὶ ὅσον ἐστὶ τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν, 3, 17-18). De allí que en la naturaleza se realice la convivencia y correspondencia recíproca de la tríada: ser, producir, contemplar. En relación con esto, García Bazán interpreta que

[...] en la naturaleza contemplar y producir son la misma cosa, o sea, la capacidad representativa de la naturaleza es actividad no mental, parcial, sino completa y así concreta. La naturaleza es, sabe y crea simultáneamente y así cuanto vida sensible se ha manifestado, manifiesta y manifestará en el universo, es su obra. No es más, pero tampoco menos. Realidad debilísima, pero realidad, como extensión del Alma hipóstasis.⁹⁸

En cuanto al tercer punto del análisis propuesto, se ha dicho que la naturaleza produce contemplando. Por medio de una prosopopeya, Plotino manifiesta que la contemplación y consecuente producción natural tienen un carácter análogo al de la ensoñación: es una contemplación reposada si bien un tanto confusa (θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ, 4, 27-28). Con independencia de todo dominio del mundo exterior, ella crea en silencio su propio espectáculo (τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμόν, σιωπῶσης, 4, 5), al modo en que los geómetras trazan figuras visibles a

⁹⁶ Cfr. *Met.* 1032b 15-17: “Τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους νόησις ἡ δ’ ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις”.

⁹⁷ Cfr. J. N. DECK: *Nature...*, p. 68 ss.

⁹⁸ F. GARCÍA BAZÁN: *Plotino y la gnosis...*, p. 39.

la vez que contemplan los arquetipos invisibles. Por su misma afición a contemplar, la naturaleza no tiene la necesidad de trazar algo corpóreo, sino que hace surgir los contornos de los cuerpos en la medida en que se abandona a la contemplación. Esto quiere decir que los seres vivos surgen desde el interior mismo de la naturaleza, determinados por su misma esencia, sin que ella precise de otra cosa para generar más que de su propia actividad contemplativa. Su afición a contemplar (φιλοθεάμονα, 4, 7) le viene por ser hija de un Alma anterior y pujante de vida (γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, 4, 16). La proliferación infinita de seres producidos a partir de su propia actividad contemplativa ni la modifica en su interior ni la agotan en su capacidad de producción,⁹⁹ porque “Le sensible n’est pas imitation, mais expression”.¹⁰⁰

Cabe señalar, por lo demás, que la actividad de la potencia natural se asemeja al estado del sueño, no tanto por su índole desvaída y carente de realidad cuanto por la interioridad y la visión que entraña esa producción. Las imágenes y productos generados por la naturaleza no le vienen dados del mundo exterior, sino de su interna capacidad representativa y productiva.¹⁰¹ En la contemplación, la naturaleza halla el sosiego necesario para disponerse a mirar su propio espectáculo; ella se encuentra en una relación de autonomía respecto de cuanto es ajeno a su propia actividad. Debido a estas razones, se considera que la interpretación del sueño como un estado inferior al de la vigilia no es del todo satisfactoria, ya que el sueño se encuentra poblado por diversas imágenes de una misma actividad producida por la imaginación y representa, por tanto, un momento creativo de la misma interioridad

⁹⁹ Cfr. *supra* n. 79.

¹⁰⁰ Cfr. J. TROUILLARD: *La procession...*, p. 23. Esta afirmación es una reformulación, por cierto, de la misma idea plotiniana presente en IV 8, 6, 23-25: “Δείξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν”.

¹⁰¹ Cfr. III 6, 4-5 y IV 4, 13.

autoconsciente en lugar de ser un conjunto de sombras o imágenes suyas envilecidas.¹⁰²

A modo de conclusión

En consonancia con los desarrollos realizados a lo largo del presente artículo, es dable finalizar diciendo, en primer lugar, que III 7 manifiesta un vínculo relevante entre la potencia inquieta del Alma y el cosmos sensible. Ella es, por su parte, la encargada de llevar a cabo el movimiento correspondiente a la generación y la producción natural, en la medida en que su estado falto de sosiego le impide satisfacer su afán incesante por aprender la totalidad de lo inteligible. A causa de este impulso, el Alma genera el tiempo como dilatación de la intensidad de la vida anímica, que acompaña el pulso —no menos que la dirección y la duración— de su anhelo por ascender constantemente hacia el estado boniforme (ἀγαθοειδὲς, III 8, 11, 16) del mundo inteligible. Frente al orden inextenso de este, la producción de la magnitud sensible se muestra, en un primer momento, como una cierta pérdida de perfección, cuya generación se asemeja al despliegue de una simiente en orden a la división y la multiplicidad. Sin embargo, el tiempo es un producto generado por el Alma en continuidad con el todo inteligible. En cuanto vida del Alma, aparece como último eslabón propiamente inteligible. De esta manera, la noción de tiempo comprendida por Plotino garantiza la continuidad ontológica entre el mundo inteligible y el sensible, a la vez que posibilita el ascenso de este hacia aquel.¹⁰³

¹⁰² El modo en que aquí Plotino comprende el sueño se asemejaría al nivel segundo (2) descrito por E. R. DOBBS: *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo, Madrid: Revista de Occidente 1960, cp. IV, p. 103, como “algo visto por el alma, o por una de las almas, temporalmente separada del cuerpo, que es un acontecimiento que ha tenido lugar en el mundo de los espíritus, o algo semejante”. Esto es lo que explica la referencia al juego de los niños, introducida ya al comienzo de III 8, como una posible reminiscencia a las *Leyes* de Platón (712b 1-2; 803c-d), distinguiéndola de la postura aristotélica, remisa esta última en atribuir el estatuto de racional a favor de tal suerte de vivencias. Aun cuando el Estagirita asevere en la *Poética* que el imitar es connatural al hombre desde la niñez y que, por ella, adquiere sus primeros conocimientos (1448b 4 ss.), su postura se inclina más hacia una comprensión de los efectos y fines implicados en la mimesis que a la interioridad espontánea del sujeto creador, como suele ocurrir en el juego y la diversión infantil.

¹⁰³ Cfr. *supra* nn. 14 y 15.

Por otra parte, se ha visto también que la contemplación constituye un aporte significativo a la comprensión de la continuidad entre los diversos niveles hipostáticos. La razón de ello estriba en que el tiempo ha sido generado en el ámbito de un estado intenso de contemplación y, supeditado a él, ha surgido el cosmos viviente como cuerpo del Alma. En relación con ello, Plotino caracteriza la obra de la naturaleza como contemplación inmóvil y fecunda, silenciosa y estable, y no como una mera hechura artesanal carente de vida. La contemplación en la producción natural es heredera de una contemplación precedente y de orden superior, puesto que de uno más claro. Esto último se refiere, por cierto, a la actividad del Alma arquetípica en su visión de las formas existentes en el Intelecto. Se colige, entonces, que lo animado en verdad por el dinamismo natural, cuya vida es tiempo, atañe al deseo inagotable del Alma por convenir con el Intelecto en cuanto principio que ha dado origen a su movimiento.

No obstante lo dicho, la integridad del curso contemplativo y su correspondiente culminación manifiestan la superioridad de un principio trascendente en absoluto a toda dualidad, porque funda la cabal integridad de ese mismo proceso.¹⁰⁴ En el estado de visión unitiva, hacia cuyo ascenso tiende el alma singular, se experimenta la beatitud, a raíz de la fruición que implica la presencia oscura y luminosa del Bien inefable.¹⁰⁵ El Uno-Bien embarga de tal manera el alma que, unificada en sí misma, se transforma en silencio.¹⁰⁶ En este habitar, la contemplación hace morada, encuentra su hogar.

Bibliografía

Fuentes

VON ARNIM, H.: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, Stuttgart: Teubner 1979 (1903¹).

BOETHIUS, S.: *De Consolatione Philosophiae*, PL 63, 579 D-870 A.

¹⁰⁴ Esto lo manifiesta, a nivel textual, el final de III 8 (11, 26-45) y su vinculación inmediata con el comienzo de V 8 (1, 1-6).

¹⁰⁵ Cfr. A. UZDAVINYS: "Mystical Experience, Self-Knowledge and Union with the One", 2009, pp. 29 ss; É. Boissonnault: *Plotin et ses Contemporains: Union avec l'Un, Faculté de Philosophie*, Québec: Université Laval 2007.

¹⁰⁶ Cfr. VI 9, 8-11 y el comentario *ad hoc* de M. ZUBIRIA: *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)*, Mendoza: SS&CC Ediciones 2012.

BURNET, J. (ed.): *Platonis opera*, vol. 4: *Timaeus*, vol. 5: *Leges*, Oxford: Clarendon Press 1902 (repr. 1968), 1907 (repr. 1967).

CICERO, M. T.: *De Natura Deorum*, in: *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 45, ed. W. Ax, 1933.

DIÓGENES LAERCIO: *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., intr. y notas de C. García Gual, Madrid: Alianza Ed. 2013².

GARCÍA YEBRA, V. (ed.): *Poética de Aristóteles* (ed. trilingüe), Madrid: Gredos: 1974.

HENRY, P. et SCHWYZER, H.-R. (eds.): *Plotini opera*, vol. 1, Leiden: Brill 1951 (*editio maior*).

— : *Plotini opera*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press 1964 (*editio minor*).

PARMENIDES: “Fragmenta”, en: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels and W. Kranz, vol. 1, Berlín: Weidmann, 1951⁶ (repr. Dublin/Zurich: 1966).

PLOTIN: *Ennéade III, 7 [45]: De l'éternité et du temps*, trad. de A. Pigler, Paris: Ellipses 1999.

— : *Ennéades*, vol. 3, trad. y notas de E. Bréhier, París: Les Belles Lettres 1956.

— : *Enéadas. Textos esenciales*, intr., trad. y notas de Ma. I. Santa Cruz-Ma. I. Crespo, Buenos Aires: Colihue 2007.

— : *Enneadi*, vol. 2, trad. y notas de V. Cilento, Bari: Laterza & Figli 1948.

— : *Enneads*, vol. 3, trad. y notas de A. H. Armstrong, Londres: Harvard University Press 1980.

— : *Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7)*, texto gr., trad. al. y com. de W. Beierwaltes, Frankfurt del Meno: Klosterman 1967 (1981³).

PORFIRIO: *Vida de Plotino – Plotino, Enéadas I-II, III-IV, V-VI*, Introd., trad. y notas de J. Igal Alfaro, Madrid: Gredos 1982, 1985 y 1998.

ROSS, W. D. (ed.): *Aristotle's Physics*, revised text, intr. and comm., Oxford: Clarendon Press 1936.

Estudios

ANTÚNEZ Cid, J.: “La naturaleza según Plotino”, en: A. Pérez de Laborda (ed.): *Naturaleza*, Madrid: Presencia y Diálogo 2006, pp. 23-69.

ARMSTRONG, A. H.: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge: University Press 1940.

ARNOU, R.: ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ chez Plotin, Roma: Università Gregoriana 1972².

ATKINSON, M.: *Plotinus: Ennead V. 1. On the three principal Hypostases*, Oxford: University Press 1983.

BUSSANICH, J.: *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Leiden-Nueva York: Brill 1988.

CILENTO, V.: *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Florence: Le Monnier 1971.

DECK, J. N.: *Nature, Contemplation and the One*, Toronto: University of Toronto Press 1967.

DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo, Madrid: Revista de Occidente 1960.

EDWARDS, M.: *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool: University Press 2000.

FLEET, B.: *On the Impassivity of the Bodiless*, Oxford: Clarendon Press 1995.

GARCÍA BAZÁN, F.: *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires: FECYC 1981.

— : “El tiempo y la historia en el Neoplatonismo y San Agustín”, *Revista del Museo Mitre* X (1997), pp. 73-84.

— : *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires: Ed. Biblos 2005.

— : *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna 2011.

GERSON, L. P.: *Plotinus*, Londres: Routledge 1994.

GUITTON, J.: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París: Boivin et C^{ie}. Éditeurs 1933.

HARDER, R.: “Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes* 71 (1936), pp. 1-10 (reimpreso en: *Kleine Schriften*, Munich: Beck 1960, pp. 303-3013).

MARTIN DE BLASSI, F.: “La crítica de Plotino a la concepción aristotélica del tiempo”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (2015). En prensa.

MC. GUIRE, J. & STRAGE E.- S. : “An Annotated Translation of Plotinus Ennead III 7: *On Eternity and Time*”, *Ancient Philosophy* 8-2 (1988), pp. 251-271.

QUILES, I.: *Plotino. El alma, la belleza, la contemplación*, Buenos Aires: Espasa Calpe 1950.

RAPPE, S.: *Reading Neoplatonism. No-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Michigan: Cambridge University Press 2000.

SLAVEVA-GRIFFIN, S.: *Plotinus on Number*, Nueva York: Oxford University Press 2009.

SLEEMAN, J. H. & POLLET, G.: *Lexicon Plotinianum*, Leiden: Brill 1980.

TROUILLARD, J.: *La procession plotinienne*, Paris: Presses Universitaires de France 1955.

UÑA JUÁREZ, A.: "Plotino: el sistema del Uno. Características generales", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* XIX (2002), pp. 99-128.

UZDAVINYS, A.: *The Heart of Plotinus*, Bloomington: World Wisdom 2009.

VÁZQUEZ ORTIZ, A.: "Las tres hipóstasis dentro del pensamiento de Plotino: El camino de la materia", *A Parte Rei* 63 (2009), <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/vazquez63.pdf>, consultado el 03 - 05 - 2015.

WILBERDING, J.: *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II. 1 (40)*, text, trans. and comm., Nueva York: Oxford University Press 2006.

ZUBIRIA, M.: *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)*, Mendoza: SS&CC Ediciones 2012.

