

# Plotino, sobre el viviente universal y el viviente individual. Un esbozo preliminar al estudio sobre el tema de la sensación y de las pasiones\*



Marco Ninci

Scuola Normale Superiore di Pisa

Daniela Patrizia Taormina

Università di Roma "Tor Vergata"

## Resumen

Al interior de una noción extendida de vida que asume sentidos diversos y jerárquicamente ordenados, Plotino recupera la definición tradicional de viviente como conjunto de alma y cuerpo y la aplica al viviente universal y al viviente particular. Ambos resultan constituidos de alma y cuerpo; sin embargo, en cada uno de ellos alma y cuerpo no tienen la misma naturaleza, entran en relación de diferente manera y constituyen sustancias distintas (una es eterna, mientras la otra es mortal). Con el objetivo de aclarar los términos de esta diferencia, I. preliminarmente se examinan las nociones de universalidad, las cuales conducen a aclarar qué entiende Plotino por alma universal y alma parcial (alma parcial = alma del mundo, alma particular o individual); II. Pasamos después a mostrar el constituirse del viviente universal, es decir, el modo en que el alma del mundo se relaciona con el cuerpo del mundo. III. En tercer lugar, se describe la constitución del viviente particular o individual. Se determina así el siguiente vocabulario:

alma universal o «entera» = alma hipóstasis

alma del mundo = alma parcial

alma particular o individual = alma parcial

viviente universal = cuerpo del mundo animado por el alma del mundo

viviente particular o individual = cuerpo particular animado por un alma parcial.

Siguiendo uno de los caminos teóricos trazados en las *Enéadas*, mostraremos que en el viviente universal el alma produce el cuerpo del mundo y define su estructura

\* Este texto constituye el estudio preliminar, focalizado en precisar algunas nociones, de una investigación más amplia sobre la noción de viviente en Plotino, centrada en particular sobre el viviente individual. Agradecemos a Angela Longo por sus observaciones y a José Molina Ayala que, con la generosidad de siempre, tradujo estas páginas así como la introducción al volumen al español. Damos gracias también a Christian Tornau por haber puesto a nuestra disposición su estudio todavía inédito *Seelenspur und Aufnahmefähigkeit: ein plotinische Zirkel?*

general como totalidad. En el viviente individual, por el contrario, el alma no produce el cuerpo, sino encuentra delante de sí un cuerpo ya cualificado.

## Abstract

Within the framework of a broad notion of life, which acquires different and hierarchically ordered meanings, Plotinus draws upon the traditional definition of a living being as a unity of body and soul. He applies this definition to both the universal living being and the particular one. While both are constituted by body and soul, across the two body and soul differ in nature, relate to one another differently, and constitute distinct substances (an immortal substance in the former case, a mortal one in the latter). In order to shed light on this difference, I. as a preliminary step, we examine the notions of universality and particularity, which helps clarify the nature of the universal soul and the partial soul (partial soul = world soul and particular or individual soul); II. we then move on to illustrate the process of constitution of the universal living being, i.e. the way in which the world soul relates to the body of the world; III. thirdly, we describe the constitution of the individual living being. The following vocabulary thus emerges:

universal or "total" soul = hypostatic soul  
world soul = partial soul  
particular or individual soul = partial soul  
universal living being = body of the world animated by the world soul  
particular or individual living being = particular body animated by a partial soul.

Following one of the theoretical paths traced in the *Enneads*, I will show that in the case of the universal living being, the soul produces the body of the world and defines its general structure as a single whole. By contrast, in the case of the individual living being, the soul does not produce the body, but is presented with an already qualified body.

## Introducción

### La vida y sus niveles

Para Plotino todo lo que existe está dotado de vida porque la vida define la realidad. En *Enn. V 2 (11), Sobre la génesis y el orden de los posteriores al Primero*, esta concepción describe la jerarquía del ser: «es, por tanto, como una vida dilatada que se extiende en amplitud; cada una de las partes que siguen es diversa, pero el todo es continuo consigo mismo...».<sup>1</sup> En lo específico, el Uno da la vida al Intelecto-inteligible y a su vez éste la da a todo cuanto proviene de él. Célebres pasajes muestran con claridad este asunto de base y las leyes que lo regulan. El Intelecto recibe la vida del Bien, esto es, del Uno,<sup>2</sup> de manera que él tiene en sí mismo la vida que se extiende a todos sus componentes (*i. e.* los inteligibles), haciendo de modo que cualquiera de ellos no esté aislado en sí mismo y separado de los otros.<sup>3</sup> El alma, pues, está por definición dotada de vida y ésta no le viene de fuera, sino es connatural a su misma esencia.<sup>4</sup> También el universo es viviente.<sup>5</sup>

Referencias o alusiones a pasajes de Platón y de Aristóteles sirven de puntos de apoyo para esta noción dilatada de vida. Ella, como se ha también subrayado recientemente, encierra tres aspectos: autoconservación, autoorganización, automovimiento.<sup>6</sup>

1. Aquí y a continuación el texto griego es el editado por P. Henry y H.-R. Schwyzler, *Plotini Opera*, Oxford 1964-1982 (H.-S.2) y, donde no se indique lo contrario, la traducción es nuestra. 2. 26-27: Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μήκος ἑκταθείσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς...

2. VI 7 (38) 18.5: «de aquí [el bien] viene al intelecto también la vida...» (...ἵκει δὲ εἰς νοῦν καὶ ζωὴ αὐτῆς ἐκείνου [scil. ἀγαθοῦ]...). Cf. *ibid.* 23. 19-20: el bien «producía el intelecto, producía la vida, de esto [el intelecto] las almas y las otras cosas, cuantas participan de la razón o del intelecto o de la vida» ([scil. τὸ ἀγαθόν] ἐποίησε νοῦν, ἐποίησε ζωὴν, ψυχὰς ἐκ τούτου καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα λόγου ἢ νοῦ ἢ ζωῆς μετέχει); V 5 (32) 10.12-13.

3. III 2 (47) 1.26ss.

4. Entre los muchos pasajes en que Plotino expone esta concepción, vd. IV 7 (2) 2. 5-6; 11. 7-9.

5. II 1 (40) 1. 26; 3. 8. Para otros pasajes, vd. Sleeman-Pollet 1980, s.v. ζῶον b).

6. Horn 2012.

Ellos constituyen una constante en una noción de vida que se dice «en más sentidos»,<sup>7</sup> jerárquicamente ordenados. Sin embargo, como ha mostrado P. Hadot en su célebre ensayo discutido en la Fundación Hardt en 1957, Plotino no hace nunca de la vida (como de hecho lo hace del ser o del pensamiento) una categoría, ni ella constituye un género único para el sensible y el inteligible, incluso de todas las especies.<sup>8</sup> Por otra parte, él somete a revisión también la idea, de origen aristotélico, de una jerarquía en la cual los vivientes se distinguen por la presencia de facultades diversas, a partir de un grado mínimo sobre el cual se involucran facultades progresivamente superiores. Este criterio es válido en el sensible pero no en el inteligible. En efecto, para este último, Plotino utiliza un procedimiento opuesto al precedente y se vale de una operación, por así decir, de substracción, en el sentido de que al nivel más alto se registra sólo la forma suprema del conocimiento, el conocimiento de sí, mientras las otras facultades cognitivas (razonamiento, memoria, imaginación, etcétera) tienen su aparición en seres vivientes de grado inferior.

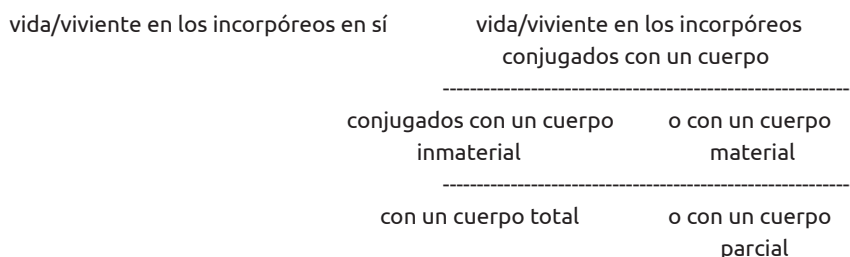
7. I 4 (46) 3. 18: πολλακῶς τοῖνυν τῆς ζωῆς λεγομένης...

8. Hadot 1960.

Sobre la base de estas estrecheces él debe elaborar un nuevo criterio, mediante el cual distinguir los diversos significados de viviente. Diversa es la vida en los variados grados del ser –el Intelecto, el Alma, el mundo sensible–, y diversa es también la vida en el viviente concebido como universalidad o como ente individual, donde precisamente el ente individual no se entiende como una especie encerrada bajo un género universal. Diversa es, pues, también la vida de los incorpóreos en sí y de los incorpóreos que, a su vez, tienen una relación cualquiera con un cuerpo, y en estos últimos ella cambia todavía dependiendo de si los cuerpos son inmateriales (constituidos de éter)<sup>9</sup> o materiales. A esta última distinción de ellos se subordina después otra. Ella diferencia el concepto de vida/viviente dependiendo si se lo considera en el alma universal o en el alma parcial, sea esta última alma del mundo o alma individual que están ambas en comunión con un cuerpo.

9. Plotino utiliza la noción de cuerpo inmaterial en II 5 (25) 3. 18-19 para explicar la naturaleza del éter según Aristóteles: ... Αριστοτέλης φησὶ τὸ πέμπτον σῶμα ἄυλον εἶναι.

El modo en que Plotino procede puede ser leído como una extensión a la noción de viviente del método dicotómico con que distingue los incorpóreos: puestos los incorpóreos, los divide en incorpóreos en sí e incorpóreos conjugados con un cuerpo; distingue después ulteriormente estos últimos en incorpóreos conjugados con un cuerpo inmaterial e incorpóreos conjugados con un cuerpo material, y al interior del cuerpo material diferencia todavía el cuerpo total y el cuerpo parcial. Las nociones de vida y de viviente siguen en paralelo esta distinción:



Al vértice de esta jerarquía, la primera realidad incorpórea por sí es el Intelecto. Para él la vida es inescindible del ser, y a este nivel ontológico se manifiesta –como es sabido– la tríada Ser-Vida-Intelecto. Sigue el alma en su dimensión de inteligible, existente puramente en sí. Ésta tiene ser y vivir por sí misma.<sup>10</sup> Todavía por debajo, se encuentra el alma que por estatuto ontológico es intermediaria entre el inteligible y el sensible, donde este último implica la dimensión corpórea. Ella media entre estas dos realidades y, en tal sentido, explica su actividad en conexión con un cuerpo en cuanto alma del mundo y en cuanto alma individual. Depende de estos dos modos de ser y de actuar una configuración ulterior de la noción de viviente, como viviente universal y viviente individual.

10. Entre los múltiples testimonios de esta concepción tradicional, derivada en última instancia de Plat. *Phaed.* 105 d3-5e, vd. IV 7 (2) 9. 1-2.

Este último nivel parece particularmente problemático, desde el momento en que aquí las dos nociones de viviente universal y viviente individual encuentran un punto común en la unión del alma con un cuerpo material. Sin embargo, ninguno de estos dos elementos por sí solo puede constituir a los ojos de Plotino un criterio real de discriminación: ni la sola noción de alma conjugada con un cuerpo ni, en el lado opuesto, la sola noción de cuerpo. En el primer caso, en efecto, el alma estaría caracterizada siempre por fungir como criterio discriminante; en el segundo caso, por el contrario, el resultado sería considerar al alma como una parte del cuerpo, o sea, el resultado sería un evidente absurdo, ya que el alma está por definición separada del cuerpo.<sup>11</sup>

11. IV 3 (27) 20. 30-31.

En tal sentido, la diferenciación entre el viviente universal y el individual presenta dificultades análogas a las concernientes a la diferencia entre individuos, a propósito de la cual Plotino busca definir el rol de la forma y la materia. Este problema encontró una brillante solución en un trabajo de D. Nikulin, el cual mostró de un modo totalmente convincente que este tipo de diferencia es de orden lógico y encuentra su fundamento en el *logos*. Es éste el responsable de las diferencias individuales.<sup>12</sup>

12. Nikulin (2005). Para todo lo que concierne en particular a la noción de cuerpo, particularmente en III 6 (26) 6-19, vd. Linguiti (2014).

Sin embargo, a pesar de la analogía entre los dos problemas, la solución relativa al principio de individuación no puede obviamente aplicarse a nuestro caso por dos razones: aquí nos encontramos de frente a planos del ser diferentes; además, la jerarquía ontológica que Plotino establece entre el alma del mundo y el cuerpo del mundo implica que en el viviente universal entre en operación la totalidad de todos los *logoi* del alma eternos y copresentes, de modo que no tenemos ya un único *logos* que determina al individuo en cuanto diferente de los otros individuos.

Nos proponemos aquí aclarar tal diferencia entre viviente universal y viviente individual, importante en la doctrina plotiniana pero que por lo general ha sido descuidada por los estudiosos. Para tal fin no nos pondremos sólo en la perspectiva del viviente ya constituido, sino privilegiaremos la perspectiva del proceso que conduce a su constitución. Dicho de otro modo: consideraremos el viviente como una figura de relaciones dinámicas, y no estáticas, entre alma y cuerpo, poniendo en conexión tales relaciones con las premisas metafísicas que los regulan. En tal sentido nuestro estudio procederá en tres momentos: I. Preliminarmente examinaremos las nociones de universalidad, las cuales conducen a aclarar qué entiende Plotino por alma universal y por alma parcial (alma parcial = alma del mundo y alma individual). Presentaremos así los caracteres ontológicos atribuidos a toda alma que está en comunión con el cuerpo y cuáles caracteres esenciales fundan, para cada una, su ser propio. II. Pasaremos después a mostrar el constituirse del viviente universal, es decir, el modo en que el alma del mundo se relaciona con el cuerpo del mundo. III. En tercer lugar, describiremos la constitución del viviente individual. IV. Finalmente, mostraremos que la constitución del viviente universal y la del viviente individual no son dos procesos independientes; ellas son los dos reflejos diferentes de un proceso unitario y representan en tal sentido las dos maneras en que se expresa la estructura jerárquica del universo plotiniano.

## I. Las almas en comunión con el cuerpo. Las nociones de universalidad

Según Plotino las almas parciales, es decir, las almas individuales y el alma del mundo, tienen la misma forma. Esta identidad de forma es causada por el hecho de que todas ellas provienen de la misma sustancia, esto es, del alma entendida como hipóstasis. Esta última es un incorpóreo en sí. Es decir, es el alma por sí misma; no es alma de nada, esto es, no tiene ninguna relación con ningún cuerpo. Por lo contrario, el alma del mundo y las almas individuales, que son ambas parciales, se caracterizan por su

relación con un cuerpo material. La primera con el cuerpo del mundo, las segundas con un cuerpo singular y por esta razón entran en el mecanismo de la generación.

En esta variedad de almas es posible leer tres estadios de universalidad.

a. El primero se obtiene de IV 3 (27), donde Plotino afirma que el alma entera, o inteligible (llamada ὅλη), se opone a todas las almas que tienen relación con un cuerpo, como el universal se opone al parcial (ἐν μέρει):

Εἰ δὴ οὕτως ἐπὶ ψυχῆς τῆς τε ὅλης καὶ τῶν ἄλλων, οὐκ ἂν ἡ ὅλη, ἥς τὰ τοιαῦτα μέρη, ἔσται τινός, ἀλλὰ αὐτὴ ἀφ' ἑαυτῆς· οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τις καὶ αὕτη τῶν ἐν μέρει. Μέρη ἄρα πᾶσαι μιᾶς ὁμοιοειδέος οὐσαι.

Si las cosas están así para el alma, tanto para la entera como para las otras [*i. e.* el alma del mundo y las almas individuales],<sup>13</sup> el alma entera de la cual tales seres son parte, no se referirá a una cosa cualquiera, sino existirá ella misma a partir de sí; no será, por tanto, ni alma del mundo, sino también esta última será una de las parciales. Todas [*i. e.* el alma del mundo y las almas individuales], por tanto, son partes que tienen la misma forma de la única [*i. e.* del alma entera]. (IV 3 (27) 2. 54-58)<sup>14</sup>

13. Cf. IV 3 (27) 1. 17-18: ... ἐκ τῆς τοῦ παντός ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι.

14. A propósito de este pasaje, Hadot (1990: 118) en la nota 150 observa que el alma entera (ὅλη, que él traduce «âme universelle») es tal, en sentido lógico y ontológico: ella es unidad originaria y trascendente, a partir de la cual proceden las almas parciales, es decir, el alma del mundo y las almas individuales o particulares (cf. IV 3 (27) 4. 10-14). Después de Plotino, la expresión ὅλη ψυχή tenderá a indicar el alma del cosmos, vd. a propósito Hadot (2004: 34-35); Longo (2007: 217-223).

Aquí el alma se dice entera en cuanto que no tiene ser de otro, mas existe únicamente a partir de sí misma; por esta razón, se opone a las otras almas que son todas parciales en cuanto que se refieren a cualquier otra cosa. Se deduce así, que el concepto de parcial pertenece a toda alma que tiene relación con un cuerpo y constituye el ámbito común bajo el cual se colocan tanto el alma del mundo como el alma individual.

b. El segundo estadio de universalidad es una implicación del primero: ya sea el alma del mundo, ya sean las almas individuales, en cuanto que todas son parciales, derivan del alma entendida como hipóstasis. Son, por tanto, la misma alma, porque todas tienen en común la misma forma. Así Plotino en IV 9 (8):

εἰ δὲ καὶ ἡ τοῦ παντός καὶ ἡ ἐμὴ ἐκ ψυχῆς μιᾶς, πάλιν αὖ πᾶσαι μία.

Si pues también aquella [*i. e.* el alma] del todo y la mía provienen de un alma una, entonces de nuevo todas son una única [*i. e.* alma]. (IV 9 (8) 1. 11-13)<sup>15</sup>

15. Cf. IV 3 (27) 2. 3-5.

c. El tercer estadio es la universalidad del alma del mundo en sentido propio, esto es, el alma que se refiere a la totalidad del mundo. Su dimensión universal nace de la relación que ella tiene con el mundo. En efecto, la potencia de su naturaleza es capaz de comprender la totalidad del mundo porque no se limita a una grandeza determinada:

ἡ δὲ [cf. lin. 12: τῆς τοῦ παντός] τοσαύτη ἐστὶ τὴν φύσιν, ὅτι μὴ τοσήδε, ὥστε πᾶν τὸ σῶμα καταλαμβάνειν τῷ αὐτῷ, καὶ ὅπου ἂν ἐκταθῆ ἐκείνο, ἐκεῖ ἐστι...

Ella [cf. lin. 12, el alma del mundo], entonces, es tan grande en su naturaleza, precisamente por el hecho de que no tiene una grandeza determinada, que es capaz de abrazar con un único acto la totalidad del cuerpo, y donde se extiende éste, allí se encuentra ella... (IV 3 (27) 9. 42-44)<sup>16</sup>

16. Para una contextualización del pasaje, vd. Dillon, Blumenthal (2015: 219-220).

Estos tres estadios de universalidad muestran qué tienen las almas individuales en común con el alma del mundo y qué las caracteriza con respecto a ella. Son todas almas parciales y comparten el mismo origen: todas derivan del alma entera. Su diferencia reside en el hecho de que el alma del mundo es universal, mientras las almas individuales no lo son.

## II. El viviente universal en su constituirse

17. IV 4 (28) 32. 4-5: «... se debe pensar que este universo (τόδε τὸ πᾶν) "es un solo ser viviente que abraza todos los seres vivientes que están dentro en él"...» (... θετέον ζῶον ἐν πάντα τὰ ζῶα τὰ ἐν τὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι...), cf. Plat. *Tim.* 30d3-31a1.

Plotino hereda del *Timeo* platónico la noción de viviente universal, el viviente que comprende en sí a todos los vivientes,<sup>17</sup> está formado por el alma del mundo y por el cuerpo del mundo. El mito que describe su constitución es bien conocido. Trata del demiurgo que, para realizar una obra lo más bella posible, pone el intelecto en el alma y el alma en el cuerpo (*Tim.* 30b4). En el orden real constituye el alma como antecedente al cuerpo por nacimiento y por virtud, por tanto la une al cuerpo (*Tim.* 34b10ss.).

Plotino reescribe este relato. Transpone el mito en metafísica y, volviéndolo compatible con las premisas que le son propias, subraya la potencia del alma del mundo que produce el mundo, esto es, bosqueja los cuerpos vivientes posibles. De esta operación Plotino aclara a. Los presupuestos, b. El mecanismo, c. El resultado.

a. *Los presupuestos.* Esta producción se ha hecho posible gracias al hecho de que el alma no se aleja del alma entendida como hipóstasis y, a través de la mediación de ésta, mira al intelecto-inteligible considerado en su totalidad y universalidad. Ella produce, por tanto, la totalidad del cuerpo del mundo y con esto forma el viviente universal. De aquí deriva que el alma del mundo es un orden compuesto de todos los *logoi*, los cuales se caracterizan por su absoluta contemporaneidad ontológica; están todos juntos.<sup>18</sup> La eterna copresencia de estos *logoi* constituye el presupuesto de la inmediatez con la cual ellos imprimen la vida sobre aquello que le sigue, el cuerpo del mundo. Al interior de este proceso, la trascendencia del alma del mundo se transforma en inmanencia cuando, fuera de una dimensión temporal, el mundo se considera como ya formado. Y la vida que le pertenece es un reflejo de aquello que lo produce y por eso representa el vínculo que reúne las particularidades que pertenecen al mundo sensible.

18. En IV 4 (28) 16. 17-19, Plotino, tras haberse preguntado cómo lo que ordena y el orden son la misma cosa, responde: ὅτι μὴ ὕλη καὶ εἶδος τὸ τάττον, ἀλλ' εἶδος μόνον καὶ δύναμις, καὶ ἐνέργεια δευτέρα μετὰ νοῦν ἐστὶ ψυχὴ. («porque lo que ordena no es materia y forma, sino sólo forma y potencia, y el alma es una actividad segunda después del intelecto»).

b. *El mecanismo.* La dialéctica entre trascendencia e inmanencia se traduce en dialéctica entre reposo y movimiento y da las coordenadas ontológicas de este proceso de constitución del viviente universal: de la parte del alma, del productor, la trascendencia consiste en su permanecer en alto, en contacto con el nivel superior del alma, entendida como hipóstasis; su inmanencia se manifiesta en el hecho de que llega hasta el límite inferior del ser. De la parte del cuerpo significa que él no está separado de su artífice, esto es, del alma del mundo, pero él mismo no se comunica con el alma. En este último caso, en efecto, el cuerpo sería parte del alma y de ello derivarían consecuencias absurdas: o el cuerpo no sería ya un cuerpo o el alma resultaría compuesta de algo diverso de ella.

Estos elementos teóricos se repiten también en una página de grande densidad filosófico-poética de IV 3 (27), en la cual Plotino indaga sobre lo que ocurre cuando el alma del mundo, completamente libre del cuerpo, se reviste de la naturaleza de un cuerpo. En realidad Plotino explica que no hubo un tiempo en el cual el cuerpo del mundo estuviera privado del alma, ni un tiempo en que el alma haya entrado en comunión con un cuerpo. Distinciones de este género, que aíslan los términos de la «síntesis» (σύνθεσις) que ellos mismos constituyen, siguen sólo exigencias discursivas.<sup>19</sup>

19. IV 3. (27) 9. 1-20.

Hechas estas precisiones, Plotino pone su explicación bajo la impronta de la verdad: si el alma debe estar en relación con algo, no puede más que generar para sí misma un lugar al cual avanzar y, por tanto, un cuerpo. Ésta es la verdad que Plotino intenta indicar. Y la indica utilizando la metáfora, recurrente en su obra, de la luz y de la oscuridad:

τῆς δὴ στάσεως αὐ-

τῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἴονεϊ ῥωννυμένης οἶον πολὺ φῶς  
ἐκλάμπαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος  
ἐγίνετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχὴ, ἐπεὶ περ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν  
αὐτό. οὐ γὰρ ἦν θεμιτὸν γειτονοῦν τι αὐτῇ λόγου ἄμοιρον  
εἶναι, οἶον ἐδέχετο τὸ λεγόμενον ἄμυδρον ἐν ἄμυδρῷ τῷ  
γενομένῳ.

Ya que el reposo de ella [del alma] por así decirlo se fortalece en el reposo en sí mismo, [y por tanto] el alma una vez vista esta oscuridad, desde el momento en que [esta última] llegó a ser, le da forma. No era, en efecto, lícito que algo que colindaba con ella no participara de la razón, tal como podía acogerla aquello que se dice oscuro en la oscuridad venida al ser. (IV 3 (27) 9. 23-29)

Plotino narra aquí el constituirse de la vida del mundo, y describe un proceso unitario en el cual interviene, fuera de las dimensiones temporales, la concatenación de varios elementos: el reposo, la luz, la razón (λόγος), la oscuridad. En las líneas 23-24, se teoriza un doble reposo, el que pertenece al alma y el que está en sí mismo. El primero se nutre del segundo y define la permanencia en sí misma del alma, esto es, el hecho de que esta última no se inclina en dirección del cuerpo que anima (cuerpo sensible). El otro reposo está en sí mismo, o sea, en el intelecto-inteligible; él es, pues, uno de los géneros supremos del *Sofista*, articula al intelecto, y su función específica consiste en establecer la conexión entre todos los inteligibles.<sup>20</sup> El vínculo entre estos dos reposos muestra, entonces, que el alma del mundo depende estrictamente, sin mediación, del inteligible y encuentra en esta dependencia el presupuesto ontológico para animar el mundo.

20. VI 2 (42) 8. 18-23. Cf. *ibid.* 20. 26-27.

En la línea 24, interviene la noción de luz. El poder que llega al alma del mundo desde su vínculo con el reposo inteligible da origen a una luz. Ésta, propagándose, pierde progresivamente luminosidad hasta devenir siempre más débil y cambiarse en oscuridad.

En las líneas 25-26 se aclara el estatuto de la oscuridad, término utilizado a menudo por Plotino para indicar un grado ínfimo de realidad<sup>21</sup>. Ésta no existe independientemente de la luz, es de algún modo un efecto suyo. Independientemente de la luz, ella es no-ser, no tiene ninguna forma, y recibe ser y forma sólo porque la luz la ve como oscuridad. Están aquí en obra una necesidad metafísica (la de la luz) y una necesidad física (los cuerpos tienen necesidad de una forma que defina su sustrato).

21. Cf. II 4 (12) 10. 13ss; I 8 (51) 4. 28-32 y el comentario *ad loc.* de Dillon, Blumenthal (2015).

En la línea 27, todo el proceso encuentra un esclarecimiento ulterior con la entrada en escena del λόγος. Él es la forma que el alma pone sobre el no-ser de la oscuridad; no es otra cosa que la dimensión inteligible de la cual el cuerpo del mundo debe participar para vivir y ser aquello que es.

A través de este recorrido se aclara, en la línea 28, el estatuto de dos oscuridades: «oscuro en la oscuridad venida al ser», una expresión que parece retomar análogas expresiones gnósticas y caldaicas<sup>22</sup> y someterse a sus exigencias metafísicas para decir sintéticamente que una oscuridad está contenida en la otra. Lo oscuro es el debilitarse de la luz, falta de luz y nada más. Él, sin embargo, acogiendo en la medida de lo posible un λόγος, viene al ser; es, de esta manera, «oscuridad venida al ser».

22. Se piensa en expresiones del género «fuego emanación de fuego» (OC 60) o «intelecto de intelecto» (OC 5. 3)

En extrema síntesis, la constitución del viviente universal se ve como una difusión del alma, la cual hace surgir al ser el mundo poniendo sus constituyentes, lo oscuro y la luz.

De aquí se dan una serie de consecuencias: el mundo tiene un alma que, a pesar de que permanece en el inteligible, está presente en él, y ninguna parte del mundo se priva de ella; su cuerpo es llevado a perfección por el alma, sin que esta última, aunque presente para él, se vuelva una posesión suya.<sup>23</sup> Por otra parte, el alma hace vivir aquello que sin su presencia no tendría por sí mismo la vida;<sup>24</sup> para producirlo basta ella y su *phronesis* que no le viene de fuera; por tanto ella no tiene ni razonamiento ni memoria ni mucho menos sensación, porque todas estas actividades provienen de fuera.<sup>25</sup>

23. IV 3 (27) 9. 33-36.

24. IV 3 (27) 10. 35ss.

25. IV 4 (28) 12. 36-49.

26. Dillon, Blumenthal (2015: 218).

27. La noción de vestigio, o huella, es central. Igal 1979, en la línea de Blumenthal (1971:58-59), pensaba que ella «no es otra que el alma apetitiva» (1979: 325), y entendía la apetitividad como un producto mellizo de la esencia vegetativa (1979: 326). Estudios más recientes han precisado el significado del término, mostrando que él indica el efecto de la naturaleza (la cual es parte integrante del alma) en la materia, o sea, la vida, la cual junto con la materia constituye el cuerpo viviente. En otros términos se trataría de la vida que el alma confiere al cuerpo, de tal modo que el cuerpo sería viviente porque posee una huella del alma. O'Meara (1993: 77); Noble (2013).

28. Para un análisis profundo del pasaje, véase Kalligas (2012: 155-158), así como Tornau (en prensa). Este último no se limita a indagar la naturaleza del esbozo (προϋπογραφή) y del vestigio, sino plantea acertadamente el problema de la relación entre los dos, y en particular si ellas se identifican o se diferencian. En un análisis de gran interés, Tornau diferencia estas dos nociones y conecta nuevamente el esbozo al alma del mundo, mientras considera los vestigios como obra del alma individual.

c. *El resultado*. Es lícito leer el esquema de IV 3 poniéndolo en relación, como ya se propuso por J. M. Dillon y H. J. Blumenthal,<sup>26</sup> con un pasaje del cap. 7 de VI 7 (38). En él, la acción del alma del mundo sobre el cuerpo se compara con el «esbozar preliminarmente» (προϋπογράφειν), en el sentido de que ella funge como orden ordenante, como estructura general de los cuerpos posibles. «Tal esbozo –dice Plotino– es como un conjunto de irradiaciones que corren delante hacia la materia» (VI 7 (38) 7. 11-12: τὴν προϋπογραφὴν οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην εἶναι). Él, desde lo alto, tiene como objetivo dar un orden al mundo, orden gracias al cual la materia se integra al cosmos. En este orden se insertan las almas individuales, cada una de ellas sigue sus «vestigios» (τὰ ἵχνη)<sup>27</sup> y «produce» la parte hacia la cual se dirigió, producción que se entiende como animación<sup>28</sup>.

### III. El viviente individual

La estructura ontológica general hasta aquí descrita da cuenta de la noción de viviente individual. Él es tal porque supone el viviente universal, el cual le ofrece el orden ontológico en que vino al ser. Por el contrario, la realización de este orden necesita de la presencia en acto de la individualidad. Pero, ¿qué es el viviente individual? Es la relación de un alma singular con un cuerpo singular. El modo en que se configura esta relación resulta, sin embargo, problemático. En el tratado tardío 53 (I 1), Plotino afronta este aspecto en una investigación dedicada a indicar el sujeto al cual pertenecen el acto de sentir, las pasiones, lo que resulta de las pasiones y el acto intelectual, en una palabra, el individuo humano que es obviamente un viviente individual. En ese contexto, Plotino presenta, discute, descarta varias hipótesis que reduce a dos esquemas. Siguiendo el primer esquema excluye que tal sujeto sea el alma o el alma que hace uso de un cuerpo, y deja abierta la posibilidad de que se trate de una tercera cosa formada por los dos (esto es, alma y cuerpo) (1, 2-4). Analiza entonces esta posibilidad y, después de haber excluido que sea un cuerpo cualificado o la comunidad (τὸ κοινόν) de alma y cuerpo, analiza la hipótesis de que se trate de una tercera cosa, otra, formada por «dos» (5. 1-2).

En la conclusión del análisis, acepta esta última hipótesis y resuelve el problema que fue el punto de partida, identificando el viviente individual en el συναμφοτέρον y explicando qué es:

Ἦ τὸ συναμφοτέρον ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρῆναι οὐκ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφοτέρον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιοῦτου καὶ τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζῶου φύσιν ἕτερόν τι, οὐδὲ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῶου πάθη εἴρηται.

«He aquí nuestra respuesta: Pongamos “el conjunto de los dos” [alma y cuerpo]: él existe por la presencia del alma; no porque una tal alma se dé a sí misma para realizar el conjunto de los dos o uno de los dos, sino porque ella produce, a partir del cuerpo cualificado y de alguna cosa parecida a una luz que se desprende de



ella<sup>29</sup>, algo más – [esto es] la naturaleza del viviente – a la cual pertenecen el sentir y todas las otras cosas que se dicen pasiones del viviente.» (I, 1 (53) 7. 1-6)

Plotino explica aquí porqué el conjunto de alma y cuerpo (τὸ συναμφότερον) es el sujeto de un sentir elemental, aunque el alma y la potencia sensitiva del alma no forman parte de él. Esta explicación lo conduce a describir el proceso de constitución del viviente, aislando lógicamente pasajes y fases que, al interior de su fundación metafísica, son intemporales y, por lo tanto, no separados.

La indagación se centra específicamente en el proceso causal que conduce a la llegada al ser del conjunto de alma y cuerpo que es el viviente. El modelo causal aplicado no es lineal ni por sucesión (como de A sigue B, o como B está implícito en A), sino pretende mostrar la relación entre un conjunto de causas.

La causa primera está individualizada en el alma. Plotino dice que ella está presente al συναμφότερον, pero inmediatamente restringe tal presencia a algo como una luz que el alma produce fuera de sí. En tal modo el alma es una causa trascendente porque no da la propia sustancia para la realización del συναμφότερον o del cuerpo cualificado. Al utilizar la metáfora de la luz, Plotino advierte que está aplicando el principio metafísico que le es muy querido de la “doble actividad”, explicativo de la relación entre causa y efecto. Según tal principio la primera actividad es connatural a la causa; interna a ésta, se identifica con aquello que ella es. Tal actividad primigenia, que representa la perfección de la causa y el hecho de que ella perdura en sí misma, origina otra actividad, que es externa a la causa y distinta de ella; es el efecto, el cual se constituye como un nivel autónomo y distinto de aquello que lo produjo.

Del alma, causa trascendente, procede, pues, una causa inmanente, «algo como una luz»<sup>30</sup> que proviene del alma y se coloca, en la dirección del sensible, más allá de ella misma.

Esta causa inmanente se asocia a una causa material, el cuerpo cualificado (lin. 3: ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιοῦτου).

A partir de algo como una luz y del cuerpo cualificado, el alma trascendente produce algo diverso de los dos, el viviente en cuanto sujeto de las pasiones entre los cuales se incluye también el sentir.

En esta indagación etiológica se fijan los siguientes puntos:

–el alma interactúa con el cuerpo cualificado y produce el συναμφότερον;

–el συναμφότερον, esto es, el viviente sintiente, es algo diverso de sus componentes, esto es, de la “luz” del alma y del cuerpo cualificado.

–la luz del alma, sola, no constituye al viviente. Paralelamente el cuerpo cualificado solo no constituye al viviente. Para la constitución del viviente son necesarias tres causas: el alma trascendente, el cuerpo cualificado y la “luz” del alma<sup>31</sup>.

29. Sobre el significado de la expresión *ναπ' αὐτήν* los intérpretes oscilan entre tres posibilidades: causal (H.-S. *ob ipsam*; Aubry: «par elle»), de proveniencia (Pradeau: «... venue d'elle»), o de exterioridad (Tornau: «über sich selbst»). Se excluye el sentido causal en cuanto que produciría una especie de duplicación de causas, dado que Plotino ha subrayado ya la causalidad con el verbo *δοθέντος*. Por otra parte, no se acepta tampoco una idea de proveniencia, idea que terminaría también por adaptarse a *ναπ' αὐτήν*, más que a *ναπ' αὐτήν*. Si, por el contrario, la tercera posibilidad, o sea, que *ναπ' αὐτήν* expresa una diversidad y el acto del alma de ir más allá en dirección al cuerpo.

30. Sobre esta imagen y sus antecedentes, Kalligas 2014, *ad. loc.*

31. Para la aclaración de este complejo proceso, se remite a D.P. Taormina, *Cosa è il vivente? Trascendenza e immanenza, modi dell'anima nel governo del corpo secondo Plotino*, en prensa.

#### IV. Observaciones conclusivas

El asunto del cual hemos partido ha establecido que tanto el viviente universal como el viviente individual suponen la acción de un alma sobre un cuerpo y, por tanto,

paralelamente, alma y cuerpo son los constituyentes necesarios para explicarlos. Sin embargo, ninguno de los dos por sí solo es suficiente para indicar la especificidad de cada uno.

Para mostrar tal especificidad se ha trazado el fondo metafísico sobre el cual se colocan los procesos que conducen a la constitución del viviente universal y del viviente individual. De esta nueva impostación del problema, ha emergido que alma y cuerpo no pueden entenderse del mismo modo en los dos contextos.

En el viviente universal el alma produce el cuerpo del mundo y define su estructura general como totalidad. Es una luz que se extiende hasta el extremo confín del ser y, partiendo de este último, entendido como base, constituye el contexto ontológico en que actúan las almas individuales. Este viviente no necesita facultades cognoscitivas que lo informen sobre aquello que le es externo.

En el viviente individual, por el contrario, el alma no produce el cuerpo, sino encuentra delante de sí un cuerpo ya cualificado. También en este caso Plotino recurre al ejemplo de la luz, pero cambia su signo: no se trata ya, como para el alma del mundo, de una luz que se extiende hasta los confines del ser, sino de una luz que el alma produce fuera de ella. A partir de esta luz y del cuerpo cualificado se origina el viviente individual, al cual pertenecen por definición las facultades cognoscitivas de lo que le es externo.

## Bibliografía

- » Dillon, B. (2015). *Plotinus. Ennead IV.3-IV.4.29. Problems concerning the Soul*, Transl. with an Introduction and Commentary, J.M. Dillon and H.J. Blumenthal, Las Vegas, Zurich, Athens.
- » Hadot, P. (1960). *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique V, Vandœuvres-Genève, pp. 107-157 (= Id., *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, pp. 159-193).
- » ——— (1990). P. Hadot, in *Plotin: Traité 50 (III, 5)*, Paris.
- » ——— (2004). I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, Translated from the French by M. Chase, Philadelphia («Transactions of the American Philosophical Society» 94. I) 2004.
- » Horn, Ch. (2012). *Aspects of biology in Plotinus*, in J. Wilberding, Ch. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, Oxford University Press, pp. 214-228.
- » Igal, J. (1979). *Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino*, «Pensamiento» 35, 1979, pp. 315-345.
- » Kalligas, P. (2012). *Eiskrisis, or the Presence of Soul in the Body: A Plotinian Conundrum*, «Ancient Philosophy» 32, 2012, pp. 147-166.
- » ——— (2014). *The Enneads of Plotinus. A Commentary*, vol. 1, transl. E.K. Fowden, N. Pilavachi, Princeton-Oxford 2014
- » Linguiti A. (2014). *La nozione di corpo nel pensiero neoplatonico: alcuni spunti di riflessione*, in R.L. Cardullo, D. Iozzia (eds.), *Kallos kai arete. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Acireale-Roma, 2014, pp. 415-422.
- » Longo, A. (2007). *Amicus Plato. Métaphysique, langue, art, éducation dans la tradition platonicienne de l'Antiquité Tardive: Plotin, Théodore d'Asiné, Syrianus, Hermias, Proclus, Damascius, Augustin*, Milano 2007.
- » Nikulin D. (2005). *Unity and Individuation of the Soul in Plotinus*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, pp. 275-304.
- » Noble, Ch. I. (2013). *How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead IV.4.18.1-8*, «Phronesis» 58, 2013, pp. 249-279.
- » O'Meara, (D.J) 1993). *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford.
- » Sleeman-Pollet 1980, J.H. Sleeman-G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven.
- » Taormina, D.P. –en prensa-. *Cosa è il vivente ? Trascendenza e immanenza, modi dell'anima nel governo del corpo secondo Plotino*.
- » Tornau, Ch. –en prensa-. *Seelenspur und Aufnahmefähigkeit: ein plotinische Zirkel?*

