

## § 1. Introducción

El propósito del presente trabajo es realizar una aproximación a la antropología de Plotino al abordar los niveles (o layers) del yo (self) a partir de una problematización de la concepción del mal –metafísica y ética– expresada principalmente en *Enéadas* V 1, 1, 1-15 y I 8, 3, 35-40. Veamos esto último brevemente.

Para Plotino, la materia es una apariencia de sustancia que subyace a las figuras sensibles; está adornada con aquello que el alma inferior esté dispuesta a darle, pues no puede poseer bien alguno. Así pues, en *Enéadas* I 8, 3, 35-40, hallamos que, comparada con los seres, “es un fantasma (...) que el razonamiento descubre que es el Mal primario y el Mal en sí” (I 8, 3, 35-40). Bajo esta perspectiva, pues, la materia es, en apariencia, causa del mal. Ahora bien, en V 1, 1, 1-15, Plotino expresa lo siguiente: “Para las almas el principio de su mal es la osadía y la generación y la alteridad primera y el querer, en fin, ser de sí mismas”. Con ello, nos enfrentamos a las siguientes preguntas: ¿no era la materia la causa del mal? Además, ¿por qué sería malo para un alma, emparentada –y guardando cierta identidad– con las hipóstasis, querer ser de sí misma?, ¿cómo conciliar estas afirmaciones?

Para responder esto, propongo abordar el problema del mal desde una perspectiva distinta a la anterior, con lo cual sugiero la siguiente pregunta: ¿qué es este “sí mismo” del hombre? Dado que las dimensiones del problema del “sí mismo” humano son metafísicas y éticas, el presente trabajo realizará una primera aproximación a la antropología plotiniana a partir del estudio del mal. Para ello, estará dividido en dos partes. En la primera sección revisaremos escuetamente el papel de la materia en la procesión. Aunque delinearemos las líneas generales ontológicas de la estructura de la realidad, nos centraremos en el problema del origen de la materia. En la segunda sección estudiaremos la problemática entre la concepción metafísica y ética del mal, y su relación con los niveles del yo. Principalmente, analizaremos los niveles de “conciencia” del yo (sean físicos, dianoéticos y noéticos).

## § 2. La estructura de la realidad

La realidad está constituida por una escala ascendente de grados de contemplación. Es intelección y contemplación y, por lo mismo, es vida. La forma en que la realidad se despliega, concatena y constituye jerárquicamente se conoce como *procesión*. En la progresiva unificación de la realidad es posible encontrar la fuente de su dinamismo y belleza, el Uno. Siguiendo el principio de procreación por el estado de perfección, resulta natural que del Uno provenga lo más perfecto y máximo después de él, esto es, la Inteligencia (V 1 6, 40-42).

Como hipóstasis autoconstituyente, la Inteligencia interviene en su propio perfeccionamiento. Podemos esbozar rápidamente la teoría de su génesis en dos momentos. En una primera fase, la Inteligencia es capacidad intuitiva, vista en potencia, vacía de contenido (V 3, 11, 5). Es deseo (V 3, 11, 12); en tanto hija, está deseosa de no estar más separada de su progenitor que por la alteridad (V 1, 6, 50). En su segunda fase, la Inteligencia necesita detenerse para darse “vuelta” hacia el Uno y poder ver. La Inteligencia actúa como sujeto y el Uno como objeto de deseo.

En función a nuestros fines, es preciso revisar la “materia inteligible” de la que habla Plotino especialmente en II 4, 5, 25-40. En contraste con la materia a secas, no es solamente indeterminación; es un valor positivo porque es potencialidad (capacidad intuitiva, en el caso de la Inteligencia). En II 4, 5, 35, Plotino nos dice que “tanto el movimiento como la alteridad proveniente del Primero son algo indefinido y necesitan de aquel para definirse; pero se definen una vez vueltos a él; antes, en cambio, tanto la materia como la alteridad son algo indefinido y no bueno todavía”. La indefinición de esta materia no debe ser menospreciada porque cumple la condición de estar dispuesta a ofrecerse a los seres que le preceden. Al recibir aquello que la define, la materia divina posee una vida definida e intelectual (II 4, 5, 15-20), y su conformación es real.

Así pues, “la materia inteligible es, por un lado, el sujeto indefinido que procede del Uno y, por otro, la potencialidad del sustrato cumplido por su forma, pero generado por el poder sustancial que lo acompaña y lo hace aquello que es” (Corrigan 1998, 290; la traducción es nuestra). Pero, ¿a qué realidad se refiere Plotino con este tipo de materia? En el caso de la Inteligencia, esta sería la primera fase de su actividad. En ese tránsito, la Inteligencia, por ser actividad noética pura, separa y divide lo que como Uno era sin límite, sin forma alguna. En su intento de captar su simpleza, lo pluraliza y genera las Ideas. La Inteligencia está procediendo, convirtiéndose, contemplando y pluralizando al Uno eternamente. Si la Inteligencia es imagen del Uno, el Alma lo es de la Inteligencia. En palabras de Plotino, es por el mismo mecanismo de la procesión que el Alma se genera y, además, como hipóstasis autoconstitutiva, su manera de perfeccionarse es análoga a la de la Inteligencia (V 1 3, 15-20). Hasta aquí, el esquema es el mismo. Sin embargo, dentro del alma también se realiza otra “procesión”.

El Alma tiene dos “partes”: el Alma superior y el Alma inferior (o también llamada *Physis*). Plotino expresa en III 9, 3, 10 que el alma, al “(...) querer volverse hacia sí misma, crea lo posterior a ella como imagen de sí misma, cual adentrándose en la oquedad del no-ser y haciéndose más indeterminada”, lo cual podríamos entender como esta “alma inferior”. Ahora bien, siguiendo la lectura de III 9 3, 10, Plotino también nos dice que “(...) la imagen totalmente indeterminada de esa imagen es oscura porque está totalmente desprovista de razón y de inteligibilidad y muy alejada del ser”. ¿Qué podría ser esta imagen de imagen? Si según esta interpretación la primera imagen corresponde al alma inferior, la segunda imagen tendría que ser la materia. Ahora bien, el origen de la materia no es exactamente uno de los temas más cristalinos en Plotino. Para empezar, en III 4, 1, 1-15, Plotino nos dice que la Vegetatividad: “Engendra algo completamente

distinto de ella, porque después de ella ya no hay vida, sino que lo engendrado por ella carece de vida”. Y agrega: “(...) así también aquí lo engendrado debe ser no ya una especie de alma –pues no vive ya–, sino indeterminación absoluta”. Había indeterminación también antes, pero era indefinición “en una forma”, relativa a su propio perfeccionamiento. Sin embargo, en III 9, se especifica que es el alma particular la que genera la materia por volverse hacia sí misma. Sumado a esto, en I 8, uno de los últimos tratados de Plotino, nos dice que el alma engendró a la materia como resultado de “alguna pasión” (14, 50). ¿Cómo podríamos conciliar esto?

Opto por adoptar la posición de Corrigan (1998) frente a O’Brien (1971): el alma particular es sustancia no por ser el alma de una parte, sino en virtud de ser toda el alma (1998, 162; la traducción es nuestra). Antes de entrar en cierto detalle, me parece que el concepto de *sumpatheia* podría ser de utilidad para este pasaje. Aquí sigo a Gurtler (1988), en Hutchinson (2018), quien centra su discusión en la aplicación de este concepto para la relación de unidad entre el alma del mundo y la unificación del cosmos. Para Hutchinson (2018, 89), este concepto, en tanto característica objetiva de un ser viviente, es responsable de constituirlo como un *todo* ordenado y coherente. En virtud de esta *sumpatheia*, pues, y, sobre todo, de esta característica del alma particular señalada al inicio, me parece pertinente optar por concebir a la materia como originada por *el alma*, la cual es una sustancia y realidad integral en la que se incluyen, desde luego, tanto el alma universal como el alma particular. Esto haría que no hubiese una contradicción y, para nuestros fines, aunque no solucione el problema, es suficiente.

Sobre la base de lo expresado por Platón en el *Sofista* sobre el no-ser como alteridad, Plotino concibe en I 8 y II 4 a la materia como diferente al ser, y, en ese sentido, un no-ser. La indeterminación e indefinición de la materia le permite poder ser sustrato de “todas las cosas” y receptora de contrarios. Es ilimitada, carece de cualidades y, por lo tanto, es privación total. Es lo contrario a la sustancia; es una apariencia de ella. Es forzosamente mala porque está falta de bien; está en penuria absoluta (II 4, 16, 20; I 8, 3, 15). Es en este eslabón de la procesión en el que se da un quiebre: todas las anteriores realidades son capaces de volver la vista hacia su principio y unirse con él salvo la materia. La materia, siendo indeterminación absoluta, carece de actividad e iniciativa, es una sombra que aguarda lo que la causa activa quiera causar en ella (Igal 1992, 72). Así pues, es el alma inferior la que, en un segundo vistazo, se voltea a ver a la materia para estructurarla y proyectar sus *logoi*; de manera que es así como se genera el mundo sensible.

Ahora bien, esto es una aproximación a cómo se generó la materia, pero no nos responde por qué. ¿Cómo es posible, pues, que la materia sea generada por una pasión (*pathos*) del alma?, en última instancia, ¿cómo es posible que del alma pueda surgir la materia, que es mala? En este punto, sigo la interpretación de Rist (1974, 502): en el alma hay potencialmente dos tipos de “debilidades” de índole “moral”. En I 8,14, 50, Plotino nos dice que la materia es causa de la debilidad y del vicio del alma, y podríamos preguntarnos, como lo hace O’Brien: ¿cómo es posible que, de ser causa de

la debilidad en el alma, su origen sea efecto de una debilidad “anterior” en ella? Para Rist, no hay contradicción si introducimos el rol de la potencialidad: “La materia no tiene existencia por sí misma y, aun así, de alguna manera, está presente en el alma, al menos potencialmente, antes de que aparezca en los objetos materiales como un mal absoluto actual” (1972, 503; la traducción es nuestra). Esto no implica que las almas particulares sean malas por contener “potencialmente” a la materia en sí; no es posible, las almas son vida y la materia está *muerta*, pero es uno de sus productos. Las almas contienen en sí la posibilidad de privación de bondad moral y, en ese sentido, en potencia a la materia, como explica Rist.

Revisemos las dos debilidades del alma. Aunque Rist se refiera a ellas como “debilidades”, aunque quizá podría ser más adecuado denominarlas “tendencias” o “propensiones” del alma de acuerdo a su naturaleza. Ambas implican cierto grado de *imperfección*, pero la debilidad (weakness) es un término que se utiliza ya para hablar de la actualidad de la materia. En el caso de la primera propensión del alma, él la identifica como la debilidad que lleva al alma a la generación de la materia por verse ella a sí misma (*self-willing*). La segunda sería, pues, la que lleva al alma a ser “seducida” por la materia después que ha sido generada. Me parece que el problema con esta forma de concebir esta tendencia potencial del alma es que, de cierta manera, pareciese descuidar lo expresado por Plotino en IV 8, 6 y I 8, 7.

En un contexto en el que se habla de que las hipóstasis son realizaciones de las posibilidades del Uno, Plotino hace la siguiente acotación sobre la existencia de las realidades a partir del Alma: “(...) del mismo modo, tampoco debían existir solo almas sin que hicieran su aparición los seres originados por ellas, si es verdad que a cada ser le es inherente por naturaleza la capacidad de producir lo siguiente y la de desarrollarse a partir de algún principio indiviso, a modo de semilla, que se encamine hasta lo sensible como final” (IV 8, 6, 1-10). Para la existencia del mundo sensible es necesaria (*ananke*) la existencia de la materia y, más aún, para el despliegue de las potencialidades del alma. Más allá de eso, el Alma como hipóstasis es mucho menos perfecta en relación a sus antecesoras. Hecha esta revisión a la estructura de la realidad, en el apartado siguiente nos detendremos en la relación entre la hipóstasis Alma y la Materia en función al hombre.

### § 3. El problema del mal y el sí mismo del hombre

En la sección anterior no entramos en detalle sobre la identificación que establece Plotino entre el mal y la materia sensible: La materia es el *Mal en sí*. La materia es una apariencia de sustancia que subyace a las figuras sensibles; está adornada con aquello que el alma inferior esté dispuesta a darle, pues no puede poseer bien alguno. Comparada con los seres, “(...) es un fantasma (...) que el razonamiento descubre que es el Mal primario y el Mal en sí” (I 8, 3, 35-40). Para Plotino la materia es contraria al Bien, a pesar de no ser una sustancia real y verdadera, porque en ella se dan las características contrarias a la otra (I 8, 6, 35-40). Lo que se vuelve malo por participación o asemejamiento al mal de la materia es un mal secundario; aunque

podemos decir que esto se da en los cuerpos, ello no los hace automáticamente malos. La materia es causa necesaria para el mal, pero no suficiente. El vicio es dado, pues, cuando la facultad discursiva del alma se ve impedida de *ver* por sus pasiones y por su inclinación a la materia.

En V 1, 1, 1-15, Plotino expresa lo siguiente: “Para las almas el principio de su mal es la osadía y la generación y la alteridad primera y el querer, en fin, ser de sí mismas”. Por lo que acabamos de ver, podríamos decir simplemente que este mal en los hombres es un mal secundario que se da por el vicio. Y, sin embargo, nos enfrentamos a la siguiente interrogante: ¿Por qué sería malo para un alma, emparentada (y guardando cierta identidad) con las hipóstasis, querer ser de sí misma?, ¿cómo podríamos conciliar estas afirmaciones? Abordemos el problema del mal desde una perspectiva distinta a la que hemos venido tomando: ¿qué es este “sí mismo” del hombre?

En el penúltimo tratado que escribió, Plotino se pregunta qué somos nosotros (*ἡμεῖς*). Para él, el hombre, propiamente dicho, es el alma. Gracias a la “procesión” que se despliega en el alma, dijimos que esta tenía dos “partes”, el alma superior e inferior. Asimismo, dijimos que el alma era *una y múltiple*; pero en qué sentido lo es precisémoslo ahora. Para Plotino, el alma superior permanece siendo indivisa, esto es, una, porque no entra en contacto con cuerpo alguno, es inmune a cualquier división espacio-temporal. Sin embargo, el alma inferior es múltiple porque, aún permaneciendo entera por ser una imagen del alma superior, son los cuerpos los que no pueden recibirla; y, al encarnarse ella, se hace divisible en los cuerpos (I 1, 8, 15-20; IV 2, 1, 75; IV 3, 19, 5-10). El alma superior está junto a los inteligibles; y el alma inferior, aunque en *apariencia*, mezclada con el cuerpo.

El yo del hombre se puede entender a partir de las consideraciones anteriores. Veamos lo que nos dice Plotino al respecto: “Y precisamente de estas formas, de las que el alma recibe ya, ella sola, su señorío sobre el animal, es de donde provienen los razonamientos, las opiniones y las intelecciones. Y aquí es donde principalmente está nuestro yo. Los niveles preliminares son nuestros [*ἡμῶν*], pero “nosotros” somos lo ulterior y presidimos desde arriba al animal. Pero no habrá dificultad en llamar animal al conjunto, mixto en su parte inferior, mientras que lo de ahí para arriba coincide aproximadamente con el hombre verdadero” (I 1, 7, 15-25).

Quisiera resaltar dos puntos de este pasaje. Por un lado, Plotino, nos dice que *nosotros* somos lo ulterior y presidimos desde “arriba” al compuesto, desde aquel “lugar” del que provienen los *logoi* que hacen posible que razonemos, opinemos, etc. Ahí está nuestro verdadero yo, el hombre verdadero. Por otro lado, nos habla que los niveles preliminares son nuestros y pertenecen al animal, al conjunto de alma y cuerpo, al hombre *en apariencia*. Siendo que el alma superior está siempre vuelta hacia los inteligibles, se podría decir que el alma inferior está meramente vuelta hacia lo sensible, pero este asunto resulta ser más complicado de lo que podría parecer, ya que Plotino nos habla de *niveles* del yo.

Revisemos primero las funciones de los niveles (o capas) preliminares del yo: el yo físico y el yo dianoético. Empecemos por el yo “físico” o rastro del alma. En II 3, 9, 21-25 y en IV 4 18, 1-9 Plotino refiere sobre la existencia en el compuesto de un rastro (*iknos*), una sombra del alma, imagen del alma Vegetativa o *Physis* proyectada en la materia. Este rastro del alma es necesario para que el organismo del cuerpo tenga vida. A partir de él, tenemos capacidades como la nutrición, reproducción y crecimiento. Examinemos de qué manera “la parte pasional del alma” puede considerarse como un “yo”. Hutchinson (2018, 41), al extender la conciencia (*awareness*) que posee el Universo de sí mismo a cada parte de él, arguye que en cada nivel del self humano existe *sunaisthesis* como un tipo de consciencia. Junto a *sumpatheia*, su función en este nivel del yo es unificar el cuerpo en un sujeto y hacer que este reconozca qué partes corporales y actividades internas le corresponden. Por estas dos facultades, es posible que, en tanto cuerpo, podamos recibir los estímulos externos y capacidades cognitivas de mayor y menor orden. Ellas proveen una estructura en la que las almas individuales pueden “situarse” (IV 3, 9, 20-25).

El yo dianoético es la parte “intermedia” que podemos orientar hacia arriba (hacia la Inteligencia y el Principio) o hacia abajo (el mundo sensible y, en última instancia, la materia) (V 1, 11, 5-10). Las poderes en virtud de los cuales el alma inferior puede cuidar el cuerpo sin ser afectada por él son (i) la imaginación y (ii) el razonamiento discursivo. (i) Ciertamente, “nosotros” somos capaces de recibir dos tipos de aportes o entradas (input): las del alma superior y las de nuestra potencia sensitivo-perceptiva (V 3, 3, 35-40). En la conciencia del *animal*, estos dos tipos de entrada son ordenados y regulados por la imaginación. El alma se hace consciente de objetos sensibles e inteligibles y los aprehende mediante imágenes; la imaginación las coordina y conecta en una experiencia unitaria.

(ii) De las dos clases de inteligencia que hay en el alma, a este yo le pertenece la que raciocina (V 1, 9, 15-20), la que tiene *aquí* su asiento (25-30). A través del razonamiento discursivo, el alma procesa, evalúa, juzga las imágenes y las expresa mediante el lenguaje. A diferencia del otro tipo de inteligencia, esta *discurre*: implica sucesión, memoria, aprendizaje, búsqueda de conocimiento, tiempo y error, pues no está en contacto íntimo ni en identificación total con las Formas. Al respecto, Bréhier nos dice: “Las funciones normales del espíritu, razonamiento, memoria, sensibilidad, no son el centro sino derivaciones, limitaciones de la vida espiritual” (1958, 98). Y agrega: “Para Plotino, la conciencia, lejos de ser lo esencial, es un accidente, y algo así como un relajamiento”. Me parece que la primera parte de esta cita es bastante acertada porque para ascender en la realidad necesitamos desprendernos de ellas, pero podríamos matizar un poco la segunda afirmación.

Plotino señala que “(...) el pensamiento parece consistir, en general, en la conciencia (*sunaisthesis*) del todo cuando, siendo varios los componentes de un mismo ser, éste se piensa a sí mismo. En esto precisamente consiste el pensamiento en sentido propio. En

cambio, cada componente, por sí solo, es algo y no busca nada. Y si el pensamiento es de algo externo, será deficiente, y no es pensamiento propiamente dicho. Ahora bien, el absolutamente simple y sustantivamente autosuficiente no necesita de nada, mientras que el autosuficiente en sentido secundario pero necesitado de sí mismo, ése sí que necesita pensarse a sí mismo. El deficiente respecto a sí mismo, merced a la totalidad alcanzada cuando consta de todos sus componentes, hace efectiva su autosuficiencia juntándose consigo mismo y volviéndose a sí mismo” (V 3, 13, 12-24).

Con esto en cuenta, manifestar que la conciencia, incluida como está en las funciones cotidianas del espíritu, es una limitación o un accidente, podría resultar parcialmente problemático. Primero, no niego que la conciencia humana sea imperfecta, eso es un hecho. Segundo, me parece que englobar las distintas dimensiones de la conciencia humana como una limitación es ciertamente problemático (dentro de poco intentaré mostrar por qué). Tercero, en nosotros (y en ella, por ende) hay una potencial supra-conciencia (con relación a las realidades superiores) que podría tomarse como un ahondamiento en la realidad de nuestra conciencia actual. Asimismo, como vimos en la primera parte de este trabajo, los niveles ontológicos y epistemológicos de la realidad son niveles de contemplación. La conciencia permite al ser humano asimilar estos niveles de realidad, pero para llegar a una contemplación *divina* primero debemos hacer un trabajo dialéctico, el cual es una actividad consciente porque inicialmente es racional. Sobre esto volveremos más adelante; por ahora, me parece que los aspectos mencionados podrían implicar que no toda la conciencia es un accidente para Plotino. Veamos un poco más de cerca cómo se despliega esto en el yo dianoético.

Hutchinson (2018, 68-69) plantea que los modos de conciencia que se dan en este yo son antilepsis, parakolouthesis y sunesis. Pasemos a explicar brevemente qué son cada una de ellas. *Antilepsis* es el tipo de conciencia que mencionábamos respecto del papel de la imaginación: es indirecta y mediada porque el alma se vuelve consciente de X cosas a partir de imágenes. *Parakolouthesis*, para este autor, es el único modo de conciencia que Plotino critica. En este tipo de conciencia hay dos actividades: i.e., una de primer orden que es pensar, y la segunda que es pensar que se piensa. El problema para el yo dianoético es que en su nivel ambas se dan por separado, no hay una identificación plena entre ellas, y es por eso que la segunda puede interferir en la actividad de la primera (2018, 42). Como menciona Hutchinson, “(...) es un tipo de conciencia que pluraliza; separa lo pensado y el pensante en objeto y sujeto” (2018, 42; la traducción es nuestra).

Finalmente, *Sunesis* es un tipo de conciencia mediante la cual reconocemos algo similar a nuestra naturaleza superior, esto es, lo inteligible presente en lo sensible. Un ejemplo de esto puede verse en I 6, 2: “De nuevo, pues, reanudando el tema, digamos lo primero en qué consiste por cierto la belleza que hay en los cuerpos. Efectivamente, es algo que se hace perceptible (*suneisa*) aun a la primera ojeada, y el alma se pronuncia como quien comprende y, reconociéndolo, lo acoge y como que sea ajusta con ello”. Lo interesante –y que, en cierto modo, explicaría por qué este tipo de conciencia es

“especial”– de la “percepción” de la belleza para el alma es que la belleza lleva en sí la gracia (*xaris*) del Bien que no solo hace deseable las cosas, sino que también permite que el alma se eleve espontáneamente, a través de la *anámnesis* y el lenguaje de *eros*, a lo uno que hay en él (VI 7, 22, 1; 15-20). Este tipo de conciencia elevada se da tanto en el yo dianoético como en el noético y, por lo mismo, estrecha la relación de identificación con nuestro intelecto y ofrece un *camino* para el ascenso ontológico y epistemológico en la realidad.

Y este es el animal. Estos niveles (layers) del yo componen al sujeto de los placeres, penas, temores, atrevimientos, apetitos, aversiones y dolor. Es el sujeto del razonamiento discursivo y praxis. Estos niveles son nuestros, pero no son *nosotros*: “El «nosotros» tiene, pues, dos sentidos: el que incluye la bestia y el que trasciende ya la bestia. Ahora bien, «bestia» es el cuerpo vivificado; pero el hombre verdadero (*alethés antropos*) es otro (*allós*), el que está puro de dichas afecciones, poseyendo las virtudes intelectivas, las cuales residen en el alma misma que está tratando de separarse, tratando de separarse y separada aun estando acá todavía” (I 1, 10, 5-10).

El verdadero yo del hombre es noético. Al identificarse el hombre con su intelecto se identifica también con el alma superior y las hipóstasis. Dicho en breve: retorna a su “sí mismo”. Este yo domina las pasiones (II 3, 9, 15-17). Así, “Porque todo cuanto es propio de esa vida (la del animal) es corporal. Propia, en cambio, de la otra alma, de la exterior al cuerpo, es la marcha a lo alto, a lo bello y a lo divino, que son algo en lo que nadie manda” (24-28). Como este nivel del yo es puramente intelectual, el tipo de conciencia que posee (*sunesis*) abraza la realidad objetiva por su identidad con el Ser y las Formas. Es más, en los seres racionales, mientras más cerca el pensamiento y el ser estén juntos, más unificado estará el todo estructurado y, en este caso, su propio ser (III 8, 8). El que contempla las Formas se hace idéntico con los objetos de su intelección: “Se absorbe completamente a sí mismo en la contemplación al punto de remover toda dualidad y olvidar su identidad encarnada. Esto sugiere que no es solo la memoria la que está ausente de la contemplación, sino también *cierto* modo de auto-conciencia” (Hutchinson 2018, 144; la traducción es nuestra).

Esta ausencia de conciencia en este nivel no es exactamente una negación, sino un ahondamiento en la realidad que le permite ser. La “huida de aquí” se forma progresivamente como una supra-conciencia vinculada a realidades supremas. Esta forma trascendente de conciencia nos hace elevarnos hacia el Uno solo cuando hemos superado la alteridad de la Inteligencia y nos encontramos más allá del mundo inteligible. El conocimiento de quien *realmente* somos nos permite ser auténticamente libres: “Así, pues, el alma es libre por la inteligencia cuando persigue el Bien desembarazadamente; y son de su albedrío los actos que pone por razón del Bien” (VI 8, 7). Es genuinamente libre cuando no se desea por indigencia, por estar falto de algo. La voluntariedad y albedrío existentes en las acciones libres tienen como referentes a la actividad interna –intelectiva y contemplativa– de la virtud (VI 8, 6, 20).

A partir de esta exposición de los niveles del yo, me parece que podríamos plantear cierto concilio entre las afirmaciones de V 1, 1, 1-15 y I 8, 3, 35-40. El querer ser de sí mismo es un mal para el alma cuando este sí mismo se identifica con los niveles inferiores del yo. Mientras la parte intermedia del alma, esto es, el alma inferior, esté vuelta hacia lo sensible más de lo necesario se fundirá en la materia. Esta es la segunda caída del alma. La sombra del mal moral perjudica al hombre vicioso de tal manera que se ve cada vez más impedido de ver. ¿Ver qué? Verse y, en su *sí mismo*, a su Padre.

Con la identificación del hombre con su intelecto y, en última instancia, con la Inteligencia, puede acceder a la infalibilidad que posee el Nous. Así pues, también al Ser más íntegro y a la Vida primera. En ese sentido, se entiende por qué la generación y la alteridad (V 1, 1, 4-5) son un “mal” para el hombre. Las partes sin la unidad son solo partes; una vida humana que se pierda en la multiplicidad sin poder reconocer la unidad que la sostiene es confusión pura. La alteridad del Intelecto es distinción necesaria para poder conformar el pensamiento (*a-letheia*); la del hombre vicioso, dispersión. En V 1, 12, 5-10 Plotino nos dice que no todo aquello que hay en el alma es inmediatamente perceptible conscientemente, sino que es necesario que la atención de uno esté vuelta hacia eso. El olvido (*lethos*) de Dios para el hombre es una parcialización de la mirada, y es por eso, me parece, que es malo: va en contra de la tendencia unificadora de la realidad y, por lo mismo, contra sí mismo. Es menosprecio (V 1, 1, 10).

Teniendo en cuenta la argumentación anterior sobre la conciencia del hombre, podríamos conjeturar que en su auto-identificación con el compuesto esta se atrofia. Tanto *antilepsis* como *sunaisthesis*, en tanto modos de conciencia, no pueden ejercer correctamente sus funciones unificadoras de la multiplicidad de estímulos internos y externos. Los diversos cambios de opinión y estados de perplejidad en el hombre son un obstáculo para ellas (IV 4, 17, 10-15). La identificación del hombre con los niveles inferiores de su yo le exige entera atención y complacencia frente a las representaciones imaginativas de lo sensible y aficciones. Así pues, cuando Plotino toma de Platón esta concepción del alma que se mueve a sí misma, tal como vimos al inicio de esta sección, trae consigo también la noción de *agencia* del alma. El alma pura es agente de su propio bienestar y libertad (I 8, 4, 25-29). Si la materia vuelve semejante a sí a todo aquello que tome contacto con ella (I 8, 4, 23), el hombre que se funda en ella a través del vicio ha de experimentar una pérdida progresiva de una conciencia de orden superior como la *sunesis* y, con ella, del camino de retorno a su verdadera autodeterminación.

Así pues, para Plotino, aquellos hombres identificados con su yo dianoético y físico son causas pasivas de lo que les sucede y se encuentran sujetos a la predeterminación del destino y la fatalidad en el mundo. Solo el alma superior es libre y, por ello, es agente activa en el orden del cosmos. Más aún, la libertad es un camino de purificación para el alma superior. Porque la estructura de la realidad es contemplativa (III 8), sin el ejercicio y vida del pensamiento el alma muere. “Muere, pues, el alma como puede un alma morir: la muerte para ella, cuando todavía está inmersa en el cuerpo, consiste en

hundirse en la materia y atestarse de ella, y, una vez salida del cuerpo, en yacer en ella (...)” (I 8, 13, 20-25).

### **Bibliografía**

Armstrong, Arthur, 1989. *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I*. Cambridge: Harvard University Press.

Bréhier, Émile, 1958. *The Philosophy of Plotinus*. Chicago: The University Chicago Press.

Bremmer, Jan. (Ed.). (1990). *Interpretations in Greek Mythology*. London: Routledge.

Corrigan, Kevin, 1998. *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*. Leuven: Peeters.

Dodds, Eric, 1960. Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus. *The Journal of Roman Studies*, 50, 1-7.

Gerson, Lloyd. (Ed.). (1996). *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.

Gutiérrez, Raúl, 1990. El principio de Plotino y el inicio de una época. *Areté*, 2 (1), 49-67.

----- (2017). *El arte de la conversión: Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hutchinson, Danny, 2018. *Plotinus on Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Igal, Jesús, 1992. Introducción general. En: *Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, pp. 7-115.

Kalligas, Paul, 2014. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume I*. Oxford: Princeton University Press.

Noble, Cristopher, 2013. How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at *Ennead* IV.4.18.1-9. *Phronesis*, 58 (3), 249-279.  
<https://doi.org/10.1163/15685284-12341251>

O'Brien, Dennis, 1969. Plotinus on evil: a Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil. *The Downside Review*, 87 (286), 68-110.  
<https://doi.org/10.1177/001258066908728607>

Platón, 2017. *La República*. Madrid: Alianza Editorial.

Plotino, 1985. *Enéadas III-IV*. Madrid: Editorial Gredos.

----- 1992. *Vida de Plotino. Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos.

----- (1998). *Eneadas V-VI*. Madrid: Editorial Gredos.

Rist, John, 1974. Plotinus and Augustine on Evil. *Plotino ed il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 495-504.

Santa Cruz, María Isabel, 2012. El "cuidado de sí": Plotino, lector de Alcibiades I de Platón. *Cuadernos de Filosofía*, 29, 85-100.

Westra, Laura, 1990. Freedom and Virtue. *Plotinus and Freedom. A meditation on Enneads 6.8*. Lewinston: The Edwin Mellen Press, 111- 146.

Zamora, José María, 1997. La noción de procesión en Plotino. *Areté*, 9 (1), 85-105.