
La percepción en Plotino. Contemplación de solas formas

Perception in Plotinus. Contemplation of forms alone

MARÍA JESÚS HERMOSO

Departamento de Filosofía
Universidad de Valladolid
Prado de la Magdalena s/n
47001 Valladolid
mjhermoso@fyl.uva.es
ORCID iD: 0000-0002-7285-5433

Abstract: The extraordinary complexity of the nature of sensation in the philosophy of Plotinus includes apparently paradoxical affirmations, such as the reference to intellection as a clearer sensation. Here we propose to examine sensation in Plotinus based on *En. I 1.7.10*, considering the various factors involved; these include the impassive nature of the sentient faculty and the problems this presents. The relationship with intellection is presented as a fundamental factor in understanding; however, this relationship is never revealed as one of simple contraposition.

Keywords: Sensation; perception; intellection; knowledge; Plotinus.

Resumen: La naturaleza extraordinariamente compleja de la sensación en la filosofía de Plotino pone en juego afirmaciones aparentemente paradójicas como la referencia a la intelección en tanto que sensación más clara. Proponemos trazar un estudio de la sensación en Plotino partiendo de *En. I 1.7.10*, atendiendo a los diferentes factores implicados; entre ellos, el carácter impassible de la facultad sensitiva y la problemática que plantea. Su relación con la intelección se presenta como un factor fundamental para la comprensión; esta relación no se mostrará, en ningún caso, como una relación de simple contraposición.

Palabras clave: Sensación; percepción; intelección; conocimiento; Plotino.

RECIBIDO: AGOSTO DE 2017 / ACEPTADO: SEPTIEMBRE DE 2018

DOI: 10.15581/009.52.3.001

ANUARIO FILOSÓFICO 52/3 (2019) 467-491 [1-25]
ISSN: 0066-5215

467

PLANTEAMIENTO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

El pensamiento de Plotino es uno de los más complejos, quizá de los más oscuros, como han dado en señalar algunos de los estudiosos que se han acercado a él¹. Las razones de este carácter oscuro, exótico, se agolpan en la pluma del que pretende explicarlas: la variedad de temas, su carácter asistemático, su densidad, que se extiende hasta terrenos que trascienden la discursividad. Todos ellos aspectos muy familiares para los especialistas, que hacen de Plotino un filósofo atrayente a la vez que incómodo. Uno de estos aspectos oscuros, que nos confunden, que tienden a la metamorfosis ante nuestros ojos, es el relacionado con la percepción. Este espacio de investigación es, sin ninguna duda, una de las líneas de fuerza de su obra, que guarda un complejo tratamiento de esta cuestión². Sin embargo, es llamativa la escasez de estudios dedicados específicamente a este tema³. Esta escasez es señalada por autores como Clark, Emilsson, Dillon, Moreau o Blumenthal⁴. Ninguno de los estudios clásicos lo discute en detalle⁵. Emilsson ve una razón en el hecho de que se hayan resaltado más los aspectos propiamente metafísicos

-
1. Cf. M. I. SANTA CRUZ, *Modos de conocimiento en Plotino*, “Estudios de Filosofía” 34 (2006) 201-216.
 2. Aun cuando no encontremos este estudio de la comprensión de la percepción por parte de Plotino como un todo completo, perfectamente lógico y estructurado. Tenemos, por tanto, que reconstruir su punto de vista desde las reflexiones que se trazan al hilo de la problemática de la que se trata en cada caso. Este hecho forma parte de la dificultad que encuentran los estudiosos cuando analizan la cuestión de la percepción en Plotino. Cf. E. K. EMILSSON, *Plotinus on sense-perception. A philosophical study* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988) 2.
 3. Entre ellos podemos contar el artículo ya clásico de G. H. CLARK, *Plotinus’ Theory of Sensation*, “The Philosophical Review” 51/4 (1942) 357-382; la monografía de H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus’ Psychology* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1971) y el estudio dedicado específicamente a la cuestión de E. K. EMILSSON, *op. cit.*
 4. Cf. G. H. CLARK, *op. cit.*, 357; E. K. EMILSSON, *op. cit.*, 1 y las reseñas a esta última de J. DILLON, “The Classical Review”, New Series, 39/2 (1989) y H. J. BLUMENTHAL, “The Philosophical Review” 101/2 (1992) 376.
 5. Solo algunos de estos estudios clásicos son: E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin* (Les Belles Lettres, Paris, 1929); J. RIST, *Plotinus: The Road to reality* (Cambridge University Press, Cambridge, 1967); H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge University Press, Cambridge, 1940); R. ARNOU, *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin* (F. Alcan, Paris, 1921).

o teológicos de la filosofía de Plotino. A este respecto, Blumenthal afirma en su monografía sobre la cuestión⁶ que se ha prestado mayor atención a la contemplación del mundo inteligible que a la psicología del alma encarnada, que haría resaltar las influencias más aristotélicas de su pensamiento.

En el presente estudio no pretendemos dar cuenta del proceso de la percepción en su conjunto con sus muchos puntos controvertidos. Nuestro objetivo es centrarnos en una cuestión concreta, tan fundamental como problemática, que recientemente ha atraído la atención de autores como Vidart⁷: la relación entre la sensación y la contemplación. Pretendemos analizar la sensación como puerta de entrada a la comprensión de una noción tan resbaladiza como la de contemplación. Blumenthal tiene parte de razón al afirmar que se tienden a olvidar los elementos más aristotélicos del pensamiento de Plotino. Esto tiene la desventaja de que no encontramos puntos de apoyo para atender a nociones cuya comprensión se dificulta, oculta en los campos de una metafísica lejana. Nuestra tesis es que atender a la estrecha relación que guardan entre sí estas dos nociones, más allá de su evidente contraste, tiene la virtud de brindarnos un sostén seguro a la comprensión al abordar la contemplación desde un punto de vista que, a veces, no se toma en cuenta. “Las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras (εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις)”⁸, afirma Plotino. Procuraremos indagar en esta relación de cara a comprender de modo más cercano la intelección.

Proponemos atender a esta compleja relación a partir de *En. I* 1.7.10, un pasaje controvertido que ha dado lugar a las más variadas interpretaciones:

-
6. H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1971). Cf. también la interesante reseña de J. TROUILLARD, “Revue des Études Grecques” 88/419 (1975) 375-376.
 7. Th. VIDART, *Une sensation plus véritable: la relation entre l'intellection et la sensation selon Plotin*, “Laval théologique et philosophique” 66 (2010).
 8. *En. VI* 7.7.31. Cf. infra p. 17, nota 59.

La potencia sensitiva del alma no ha de ser perceptiva de las cosas sensibles sino de las impresiones originadas en el animal por la sensación. Estas, en efecto, son ya inteligibles. De manera que la sensación exterior ha de ser una imagen de dicha percepción, y esa percepción, siendo más verdadera en esencia, ha de ser contemplación impasible de solas formas⁹.

Este difícil pasaje supone un reto a la interpretación, de la que depende cómo entendamos la sensación y su relación con la inteligencia. Los autores se dividen entre quienes ven este pasaje como un argumento inequívoco del antirrealismo de Plotino y los partidarios del realismo, que consideran que leerlo así traería a escena una contradicción con otros pasajes como IV 6.1.30, donde parece afirmarse que vemos las cosas mismas. Entre los primeros tenemos a Zeller y Blumenthal, que no ven cómo puede interpretarse este pasaje para salvar el antirrealismo. El primero afirma que “no son las cosas sensibles las que el alma percibe, sino solo las impresiones que las cosas han producido en la sensibilidad”¹⁰. Entre los partidarios del realismo tenemos a Clark que critica a Zeller expresamente aduciendo textos como V 4.2.46 donde Plotino afirma que los objetos sensibles son anteriores a la sensación. Si esto es así no pueden depender de un proceso subjetivo, “en relación a la persona individual son reales, objetivos y externos” afirma¹¹. Este texto no estaría describiendo la sensación literal sino que “justo como en la visión general del universo las piedras y árboles de este mundo ordinario son imágenes de realidades en la mente divina, así también la sensación literal es una imagen o reflejo de una actividad mental más alta. Pese a que en rigor esta actividad más alta debería ser llamada

9. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳῷ τύπων ἀντιληπτίῃν εἶναι μάλλον νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἰδῶν εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὐσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν. En la traducción del texto griego seguimos, con alguna variación, la versión castellana de Jesús Igal.

10. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III 2, 3te Aufl., S. 582.

11. G. H. CLARK, *op. cit.*, 362.

intelección, está permitido hablar de ella como percepción o incluso como sensación”¹².

Emilsson, el partidario más decidido de un realismo directo, está de acuerdo parcialmente con esta lectura¹³. Efectivamente, afirma que este pasaje aparece como antirrealista si se entiende la *aisthanêsthai dynamis* como referida a la percepción sensible. Sin embargo, él no es partidario de referirla directamente a la intelección sino a algo intermedio, un tipo de aprehensión que pertenece a la facultad de representación. Los objetos de la potencia perceptiva serían las representaciones y formas producidas por la percepción¹⁴. Con esta interpretación Emilsson elude el problema de comprender a fondo la relación entre la potencia sensitiva y la contemplación de solas formas. Entendiendo la *aisthanêsthai dynamis* de este modo se puede mantener cómodamente el contraste entre una percepción interior que pertenece al alma y una percepción exterior que pertenece al organismo.

Si Plotino no está pensando en la potencia sensitiva el problema del pasaje se desvanece y se disuelve el aparente cruce entre sensación e intelección que este parece mostrar. Para mantener esta lectura Emilsson traduce la *aisthanêsthai dynamis* como “potencia perceptiva del alma” y los términos *aisthêsis* y *aisthanêsthai* por percepción y percibir respectivamente¹⁵. Blumenthal ve en esta insistencia uno de los principales problemas y de los puntos de mayor oscuridad en la argumentación de Emilsson¹⁶.

Nosotros no compartimos la interpretación de Emilsson que disuelve la problemática del pasaje al precio de eludir la relación entre la potencia sensitiva y la intelección que se está planteando

12. *Ibidem*, 361.

13. E. K. EMILSSON, *op. cit.*, 113-120.

14. *Ibidem*, 168, nota 9.

15. Traduce el pasaje del siguiente modo: “The soul’s power of perception need not be of sensibles, but rather it must be apprehensive of the representations produced by perception in the organism; for these are already intelligible entities. So the external perception is the image of this perception of the soul, which is in its essence truer and is contemplation of forms alone, free from affection”.

16. Cf. la reseña del libro de Emilsson que Blumenthal lleva a cabo en “The Philosophical Review” 101/2 (1992) 375-377.

en él y mantenemos la traducción de *aisthanêsthai dynamis* por “potencia sensitiva” como hacen la mayoría de los autores, entre ellos Aubry¹⁷. Creemos que el reto que presenta la comprensión del pasaje es, precisamente, la de entender la complejidad de la relación entre la potencia sensitiva y la intelección que tiene la capacidad de acercarnos la significación y la naturaleza de esta última.

La sensación se nos presenta a cada uno como ligada inmediatamente a nuestra experiencia. La *noêsis*, en cambio, pertenece a un terreno menos claro, más resbaladizo. Plotino centra gran cantidad de sus esfuerzos en clarificar esta noción que ocupa un lugar de privilegio en su pensamiento. Abre diversas perspectivas, se acerca a ella desde diversos ángulos. Nosotros trataremos específicamente una perspectiva concreta a partir de la lectura de *En. I 1.7.10*: su compleja relación con la *aisthêsis*. Esta perspectiva nos permite tomar tierra en una noción aparentemente más cercana (la *aisthêsis*) para explorar bajo una nueva luz ese otro extremo (la *noêsis*) que trasciende la discursividad y, como tal, es difícilmente reconducible al espacio del lenguaje.

Quizá uno de los principales obstáculos para la comprensión de la *noêsis* es el tipo de conciencia que implica. Se trata de la *synaisthêsis* como conciencia no desdoblada de una multiplicidad¹⁸. Violette traduce acertadamente el término por “intuición de conjunto”. Esta tiene lugar “sin esa toma de distancia que permite lo que los psicólogos de la introspección llaman <representación separada> donde el sujeto domina al objeto que pone a distancia”¹⁹. En la *synaisthêsis* la conciencia se presenta como unificada con su objeto. Esta especial geometría de la conciencia que se da en la *noêsis* presenta para nosotros grandes dificultades; en ella parecieran desaparecer los rasgos necesarios para todo saber constituido como tal: reflexión, disposi-

17. Aubry traduce “τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις” por “puissance sensitive”. Este recuerda que el término griego *aisthêsis* puede significar tanto sensación entendida como recepción pasiva de un estímulo sensorial como percepción entendida como acto cognitivo que la sigue. Cf. G. AUBRY, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*. Introduction, traduction, commentaire et notes (Cerf, Paris, 2004) 209.

18. *En. V 3.13*.

19. R. VIOLETTE, *Les formes de conscience chez Plotin*, “Revue des Études Grecques” 107 (Janvier-juin 1994) 224.

ción de un sujeto que se pone el objeto a distancia y lo observa en la imparcialidad que esta distancia le brinda. Como indica Violette: “Habitualmente, en efecto, a causa de nuestra cultura cartesiana, donde claridad, desdoblamiento, reflexión, están íntimamente asociados al saber, tenemos tendencia a considerar la conciencia desdoblada en sujeto y objeto observado, como el modelo de la conciencia pura, de la conciencia cognitiva en el más pleno sentido del término”²⁰. Es difícil entender el tipo de conocimiento que pudiera tener lugar en la quiebra de esta distancia. Incluso nos tentaría la opción de expulsar a una conciencia de este tipo de todo ámbito serio y riguroso del saber. Sin embargo, aquello que ha sido desterrado del pensamiento por esta mentalidad es precisamente la clave de bóveda del edificio plotiniano. El saber, en su sentido más alto, está sostenido en esta conciencia que se abre en la *noêsis*. De modo que la ciencia en su máximo exponente “no es distinta del sujeto en que reside”²¹.

PRIMER ACERCAMIENTO A LA RELACIÓN AISTHËSIS-NOËSIS

Al tratar de trazar una primera determinación de la naturaleza de la *noêsis* y de la *aisthêsis* y de la relación entre ambas; podríamos atender, a modo de tentativa, a los diferentes aspectos implicados²²: la facultad propia de cada una de ellas, el objeto que les corresponde y, finalmente, su espacio propio, cómo funciona y se delimita la dinámica en la que se asienta cada una de ellas.

Si nos acercamos al primer aspecto y comenzamos por delimitar la facultad propia de cada una de ellas, tendríamos que señalar que mientras que la intelección depende del intelecto, del *nous*, de aquella facultad que permanece en el ámbito inteligible; la sensación depende de la facultad sensitiva que podríamos adjudicar al alma en su contacto con lo sensible, que apuntaría a ese reflejo del alma que junto con el cuerpo conforma el animal que somos²³.

20. *Ibidem*, 230.

21. *En*. V 8. 4.54.

22. Cf. Th. VIDART, *op. cit.*, 33.

23. *En*. I 1.7.1-8.

Sin tomar en cuenta ulteriores observaciones, ya en los primeros pasos de nuestro camino las cosas empiezan a no estar claras, algo extraño se cierne sobre esta dicotomía: la facultad sensitiva a la que se vincula precisamente la actividad de sentir ¿no pertenece entonces al alma superior? Parecería razonable y, sin embargo, un tanto absurdo, a nada que lo pensemos un poco; ello supondría que la intelección sería un tipo de actividad insensible. A esta dificultad se sumarían otras como la de que el cuerpo venga a completar al alma, a dotarla de una actividad de la que ella carecería hasta ese momento. Como apunta Moreau²⁴, el alma no se carga de facultades nuevas en su unión con el cuerpo sino que encuentra la ocasión de ejercer actividades que le son propias. “No hay que dar cuerpo al alma para que tenga sensaciones; hay que dar alma al cuerpo para que el cuerpo exista y se conserve”²⁵ afirma Plotino.

Algo empieza aquí a fallar, pero sigamos adelante en nuestra tentativa, en nuestra primera caracterización de la relación entre estas dos nociones, atendiendo ahora al objeto propio de cada una de ellas. El objeto propio de la sensación serían los objetos sensibles, esos que conforman el mundo que vemos, olemos, tocamos, oímos y gustamos. El objeto propio de la intelección serían, por el contrario, las realidades inteligibles, esas realidades que no podemos ver, oler, tocar, oír o gustar y que, sin embargo, sí podríamos contemplar. En principio, esas otras realidades quedan un poco lejos de nuestra naturaleza de animal sensible. Si les restamos todo lo que caracteriza a la experiencia que nos vincula con el mundo que nos rodea permanecen para nosotros escondidas en una densa niebla.

Buscamos, entonces, una salida, tal vez es que podamos pensarlas y en este poder pensarlas consiste su naturaleza. Este camino queda también vedado, la *dianoia*, el pensar discursivo posee una serie de propiedades que lo alejan de lo inteligible, comenzando por su carácter de recorrido de una multiplicidad y siguiendo porque requiere de una distancia sujeto-objeto que haría imposible la inte-

24. J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique* (Vrin, Paris, 1970) 158. Cf. *En.* IV 8.5.29-33.

25. *En.* IV 4.22.28-30 οὐδ' ὅλως σῶμα δοτέον τῇ ψυχῇ, ἵνα αἰσθάνοιτο, ἀλλὰ τῷ σῶματι δοτέον ψυχῆν, ἵνα ἧ καὶ σφύζοιτο τὸ σῶμα. Cf. *En.* I 1.4.2-8.

lección. La conciencia objetiva ligada al pensar discursivo actúa proyectando el contenido para poder asirlo, examinarlo, investigarlo; podríamos decir que lo pone frente a sí generando esa distancia necesaria para el pensar tras la que se escapa la identificación propia de la intelección²⁶.

Nos encontramos verdaderamente en un callejón sin salida que amenaza con apartarnos para siempre de la intelección, de la *noësis*: si no se puede sentir ni pensar solo queda la esperanza de que un dios pueda revelar algo a una facultad nuestra cuya naturaleza nos está vedado comprender, que queda fuera de la facultad sensitiva y de la facultad dianoética²⁷.

Podemos sospechar que este modo de plantear la cuestión parte, sin duda, de una falacia, de un cierto engaño; de lo contrario hemos de considerar que uno de los filósofos más influyentes de la Antigüedad nos hablaba, en el fondo, de naderías o, en el mejor de los casos, de una mística incomprensible.

Ciertamente, el engaño se encuentra en la concepción del alma de la que partimos²⁸; en este planteamiento, las diferentes facultades del alma serían impermeables entre ellas, nos encontraríamos con una casa en la que las diferentes estancias estarían incomunicadas entre sí. Cada facultad viviría en un recinto cerrado, dándonos información sobre sus propios objetos; de modo que la sensación no nos diría nada de la intelección a no ser exclusivamente por vía de negación: eso que encontramos en la sensación ha de ser negado de la intelección. No es esta la comprensión del alma que encontramos en Plotino, el

26. Cf. entre otros pasajes *En.* IV 4.2.10-15 y, especialmente *En.* V 8.11. Cf. P. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, "Journal de Psychologie" 2/3 (1980) 255.

27. Mucho se ha debatido entre los especialistas sobre el carácter místico de la obra plotiniana y sobre su posible influencia oriental. Dodds, por ejemplo, es partidario de dejar de lado lo que él denomina "modas orientalizantes", cf. E. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One*, "The Classical Quarterly" 22/3-4 (1928) 129-142, mientras que otros estudiosos como Bréhier son partidarios de tomar en cuenta una probable influencia oriental del pensamiento de Plotino. Cf. É. BRÉHIER, *op. cit.*, 107 ss. A este respecto, cf. el interesante estudio de F. GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo y Vedānta* (Depalma, Buenos Aires, 1982).

28. Cf. B. FLEET, *Plotinus Ennead IV,7. On the immortality of the soul* (Translation with an introduction and commentary) (Parmenides Publishing, United States, 2016).

filósofo de las procesiones, poco amigo de las discontinuidades o de los abismos insalvables, “todas las cosas son las unas para las otras”²⁹.

El sistema plotiniano parte de un centro que se expande nutriendo con su propia savia todo un universo multiforme, en una constante cadena de metamorfosis. Una de sus leyes es la de la conversión de lo inferior en lo superior: “Pues tal es la generación de los seres: primero ha de existir la realidad en acto, mientras que las realidades posteriores deben ser en potencia las anteriores”³⁰. En este universo dinámico, en el que se conjuga unidad y multiplicidad, dando lugar a los diferentes niveles ontológicos, que se pertenecen unos a otros según leyes propias, no podemos concebir un alma dividida en compartimentos estancos.

El alma acompaña a la realidad en su naturaleza dinámica o, mejor, la realidad acompaña al alma en su naturaleza completa, multiforme y dinámica: “Es que el alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo, pasando por toda la gama de la vida”³¹.

En un sistema de este tipo, no podemos pensar en espacios impermeables, en potencias estancas, en cierres absolutos. Antes bien, hemos de esperar que, en una relación extremadamente compleja, cada espacio nos hable de los demás y cada potencia nos acerque, de algún modo, a las otras. Esta es, por otra parte, nuestra única esperanza de comprensión, pues nos encontramos vinculados a la sensación, esta hace para nosotros sentido y dejarla atrás absolutamente solo puede dejarnos perdidos, al menos en tanto animales sensibles que somos.

SEGUNDO ACERCAMIENTO: LA AISTHËSIS EN ENÉADAS I 1.7.10

Comencemos, entonces, por el principio, vamos a acercarnos a algunos pasajes en los que se traza la naturaleza de la sensación, poniendo atención al juego semántico que encontramos entre esta, la

29. *En.* VI 7 3.20.

30. *En.* VI 7.17.5.

31. *En.* III 4.3.22.

aisthêsis, y la *noêsis*. Si nos acercamos al tratado que abre las *Enéadas* según el orden de Porfirio, el tratado 53 en orden cronológico, hay algo que nos llama poderosamente la atención. Muchos de sus pasajes se convierten en enigmáticos, cuando no en paradójicos si intentamos entenderlos desde el esquema de simple contraposición entre las nociones “*aisthêsis/noêsis*”; en *En. I* 1.7.10 leemos:

La potencia sensitiva del alma (τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν) no ha de ser perceptiva (ἀντιληπτικὴν) de las cosas sensibles (τῶν αἰσθητῶν) sino de las impresiones originadas en el animal por la sensación (τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳίῳ τύπων). Estas, en efecto, son ya inteligibles (νοητὰ)³².

Si leemos literalmente desde esta contraposición “*aisthêsis/noêsis*”, el pasaje parece un juego de palabras, donde se nos dice que una cosa es ella y la contraria y que el nombre de una potencia no coincide con su objeto. Obviamente, tendríamos que hacer una serie de puntualizaciones para comprender el pasaje, pero perderíamos nuestro esquema de simple contraposición semántica. Aquello que se origina en el animal a través de la sensación son impresiones inteligibles y, estas son, precisamente, las que percibe la potencia sensitiva. Luego las cosas sensibles como tales no son el objeto de la potencia sensitiva sino que el proceso es más complejo; su objeto es, en todo caso, algo a medio camino entre lo sensible y lo inteligible: impresiones que se originan por la sensación (ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως) y son recibidas de modo inteligible por la potencia sensitiva (τὴν τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν). Este pasaje, sin embargo, no ha de extrañarnos, Plotino venía de afirmar un poco más arriba, en *En. I*.1.6.10 que “la potencia sensitiva no padece sensaciones (ἢ δύναμις δὲ ἢ αἰσθητικὴ οὐκ αἰσθήσεται)”.

De modo que la potencia sensitiva no padece sensaciones sino que, en cierto modo, entiende o, al menos, percibe impresiones que

32. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳίῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα.

son inteligibles (νοητὰ), aunque, en principio, provienen de la sensación (ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως).

Si estamos en lo cierto, el esquema de simple contraposición semántica entre sensación e intelección debería ser abandonado como herramienta válida; lo cual no deja de ser un alivio. Ello abre la esperanza de que podamos comprender algo de la intelección a través de la sensación que, esta sí, nos es más familiar.

ENSAYO DE UN CAMINO DE COMPRENSIÓN: ESTRUCTURAS SEMÁNTICAS IMPLICADAS EN LA NOCIÓN DE AISTHÊSIS

Ensayemos, entonces, otro camino, dejando en suspenso, de momento, el sentido de la relación entre *aisthêsis* y *noêsis*. Un buen ensayo sería el de buscar alguna estructura semántica significativa en la cual se especifique el sentido de “*aisthêsis*”. Tal vez esta noción implique un dinamismo semántico mayor del que esperamos, especificando su significado en estructuras semánticas más simples. Quizá atendiendo a estas estructuras nos sea más sencillo encontrar la lógica interna de sus variaciones semánticas, así como de la compleja relación que estas variaciones mantienen con la noción de *noêsis*.

Pasible/impasible

Una de estas estructuras, que encontramos, en muchas ocasiones, presente en los pasajes referidos a la sensación es la de “pasible/impasible (παθητός / ἀπαθής)”. Plotino parte de que el alma es impasible, así como sus facultades y potencias:

Pues así es como se la podrá llamar de verdad inmortal, pues que lo inmortal e incorruptible debe ser impasible (ἀπαθές), dando de sí a otro de algún modo, pero sin recibir de otro nada más que cuanto recibe de los que le anteceden, de los cuales, aun siendo superiores no está desconectado³³.

33. *En. I* 1.2.10 Οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀθάνατον ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι, ἄλλω ἑαυτοῦ πως διδόν, αὐτὸ δὲ παρ’ ἄλλου μηδὲν

La potencia sensitiva ha de ser en sí misma impasible, no ha de verse afectada, ha de ser ἀπαθής. De ahí la aparentemente paradójica afirmación de que “la potencia sensitiva no padece sensaciones (ἢ δύναμις δὲ ἢ αἰσθητικὴ οὐκ αἰσθήσεται)”. Es decir, no se ve afectada, sino que percibe de un modo impasible, es decir, contempla solas formas.

“En suma nuestro argumento y nuestro propósito se centran en no dejar al alma sujeta a mutaciones y alteraciones”³⁴, afirma Plotino, que recibe elementos fundamentales de la concepción aristotélica. Uno de los pilares que sostiene y posibilita la viabilidad de su argumentación es la comprensión de la sensación desde la noción de acto y potencia. El paso de la potencia al acto no es una alteración en el caso de la potencia sensitiva (o de cualquiera de las potencias del alma) sino un actualizar la propia esencia, la propia actividad. Nada viene del exterior a añadirse al alma ni a instalarse en ella sino que el proceso que abre el agente sensible es más complejo. Es como el que posee el saber y lo ejercita, dirá Aristóteles³⁵. El siguiente pasaje de las *Enéadas* viene a ubicar la sensación en esta solución aristotélica:

ἢ ὅσον παρὰ τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτέμνεται κρειπτόνων ὄντων. El alma recibe de los superiores a ella, es decir, del Uno y del Intelecto, dotando a los posteriores, a lo sensible, de organización y de vida. Cf. *En.* III 6.1.25-38.

34. *En.* III 6.1.13 καὶ ὅλως ὁ λόγος ἡμῖν καὶ τὸ βούλημα μὴ ὑποβαλεῖν τροπαῖς καὶ ἀλλοιώσει τὴν ψυχὴν. Para un estudio de este tratado cf. B. FLEET, *Ennead III, 6. On the impassivity of the bodiless*. Translation with an introduction and commentary (Clarendon Press, Oxford, 1995).
35. Cf. *D.A.* 417 a 14- 418 a 5, pasaje que se halla en el trasfondo de los cinco primeros capítulos de *En.* III 6, tratado en el que ahora nos movemos. En este pasaje distingue Aristóteles entre tres modos de ser sabio: serlo en tanto hombre susceptible de aprender; serlo en tanto que ya se posee el saber pero no se ejercita; y, finalmente, serlo en tanto que se posee el saber y se ejercita actualmente. Los dos primeros son sabios en potencia, pero actualizan esta potencia de modo diferente; el primero ha de atravesar por la alteración propia del proceso de aprendizaje. Sin embargo, el caso del segundo es diferente: “el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual no es en absoluto alteración” (*D.A.* 417 b 7). Este último es el caso de la potencia sensitiva: “El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que una vez engendrado, posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia” (*D.A.* 417 b 17-20). Por otra parte, esta vinculación de la dinámica del saber con la sensibilidad no es casual, como veremos más adelante, sino que se mostrará decisiva a la hora de dilucidar la compleja relación que nos traemos entre manos.

“Porque así como la vista es la misma en su esencia cuando está en potencia como cuando está en acto y el acto de ver no es una alteración, sino que nada más acercarse el objeto al que está ordenado esencialmente, ya ha visto, ya conoce impasiblemente”³⁶.

El alma no se ve afectada en el proceso de la sensación, es impasible, nada viene a almacenarse en ella procedente del exterior, no sufre modificaciones o alteraciones del exterior. Esto puede decirse de todas las facultades y potencias del alma:

No es precisamente la facultad vegetativa la que vegeta cuando hace vegetar ni la crece cuando hace crecer, y, en general, no es ella la que, cuando mueve, se mueve con aquel movimiento con que mueve, sino que o no se mueve en absoluto o se trata de un tipo distinto de movimiento, o sea de actividad (ἢ ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας)³⁷.

Energeia

En esta noción de actividad (*energeia*) tenemos otra de las claves de comprensión: si el alma es impasible (*apatthes*) es porque le pertenece un modo de disposición activo, ella misma es actividad, una actividad impasible. Podemos decir que ella no es la receptora pasiva de la sensación sino su agente impasible: “Las percepciones no son afecciones sino actividades (ἐνεργείας) y juicios (κρίσεις) sobre las afecciones”³⁸. Luego la potencia sensitiva pone el componente activo que da lugar a la sensación. Este componente activo consiste en una actividad sobre las afecciones; afecciones que el alma, propiamente, no padece. Tal actividad es una actividad discriminativa que conlleva discernimiento³⁹.

36. *En.* III 6.2.35-40 Ὡσπερ γὰρ ἡ ὄψις καὶ δυνάμει οὐσα καὶ ἐνεργεία ἡ αὐτὴ τῆ οὐσίᾳ, ἢ δὲ ἐνεργεία ἐστὶν οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλ’ ἅμα προσήλθε πρὸς ὃ ἔχει [τὴν οὐσίαν] καὶ ἔστιν εἰδυία καὶ ἔγνω ἀπαθῶς.

37. *En.* III 6.4.40.

38. *En.* III 6.1.1 Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις.

39. Acerca de la noción de *krisis* en relación con la percepción, cf. E. K. EMILSSON, *op. cit.*, 121-125.

Aquí nos encontramos una vez más a la sensación vinculada con el intelecto en el núcleo mismo de su carácter activo, que posibilita la percepción al nivel de la sensibilidad. “La potencia sensitiva es discernidora en cierto modo (Αἰσθητικὸν γὰρ κριτικὸν πῶς)”⁴⁰. Obviamente no se trata de que la potencia sensitiva emita juicios al modo de la razón discursiva sino de que discrimina, de que discierne en un sentido no predicativo posibilitando el orden inherente a la sensación. Plotino mira nuevamente a Aristóteles cuya *koine aisthêsis* lleva a afecto una actividad de síntesis y discriminación entre las sensaciones de los diferentes sentidos; y, en esta medida, “intelige y percibe (καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται)”⁴¹.

No hay una desconexión entre la actividad del intelecto, la de la razón y la de la sensibilidad, sino una relación compleja que se fundamenta en la propia unidad del alma. Como destaca Moreau “las funciones sensibles son una expresión de la actividad intelectual a diferentes niveles”⁴². El intelecto y su actividad, como centro radical del alma, viene a expresarse en las diferentes facultades y potencias hasta desembocar en la sensibilidad y su actividad propia. La actividad del intelecto y la de la sensibilidad no se pueden entender como contrapuestas, si bien su compleja relación es dinámica, tanto como lo es la conciencia en el hombre. “La facultad sensitiva discierne con el concurso de la inteligencia (ἡ δὲ αἰσθησις ἡ κρίνουσα μετὰ νοῦ)”⁴³.

Plotino está interesado en destacar la unidad del alma, en la que se asienta la unidad radical de la conciencia perceptiva a la que remite la actividad propia de la sensibilidad. Un pasaje resulta central en lo relativo a este punto, se trata de *Enéadas* IV 7.6 en el que Plotino refuta la concepción estoica del alma y la percepción, apoyándose en un texto de Aristóteles, *De Anima* 426 b 19-427 a 14 y en

40. *En.* IV 3.23.33.

41. *D.A.* 426 b 23 De ahí que sea difícil caracterizar a la parte sensitiva “ni como racional ni como irracional (οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον)” (*D.A.* 432 a 30). Para un estudio de esta cuestión, cf. el estudio ya clásico R. MONDOLFO, *L'unité du sujet dans la gnoseologie d' Aristote*, “Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 143 (1953) 359-378.

42. J. MOREAU, *op.cit.*, 163.

43. *En.* IV 9.3.25.

su comentario por parte de Alejandro de Afrodisia, *Acerca del alma* 61, 1-63, 13⁴⁴:

Para que algo pueda tener sensación de algo, es preciso que el sujeto mismo sea uno y que perciba cada sensible con la misma cosa [...] si un sensible entra por los ojos y otro por el oído, debe haber un solo punto en que converjan ambos. [...] Este punto debe ser, por tanto como un centro, y las sensaciones procedentes de todas partes deben terminar en él como radios que confluyen desde la circunferencia del círculo, y el percipiente debe ser como un centro, siendo realmente uno (τοιούτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἐν ὃν ὄντως). [...] Así que con mayor razón aún <los sensibles> se harán a modo de inteligibles indivisos (ἀμερῆ νοήματα) al entrar en el principio rector (τὸ ἡγεμονοῦν). [...] En realidad, el percipiente es todo él una unidad⁴⁵.

La comparación con el centro del círculo y sus radios no se encuentra en Aristóteles, de modo que la fuente directa de Plotino ha de ser Alejandro en el que sí encontramos esta comparación. El pasaje de Plotino presenta, además, una serie de elementos que muestran su originalidad y están marcados por su objetivo de refutación de los estoicos. Este incide en la unidad inmaterial del alma como principio percipiente, no haciendo mención de la *koine aisthêsis* y evitando el problema de la sede de la misma, del *proton aistheterion*. Estamos de acuerdo con P. Henry en que Plotino no hace esto casualmente sino que le interesa señalar que el *antilambanomenon*, como principio

44. P. Henry piensa que Plotino tenía presente ambos textos a la hora de realizar su comentario. Para un comentario comparado de los tres textos, cf. su artículo ya clásico: P. HENRY, *Un comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, en *Les sources de Plotin* (Fondation Hart, Genève, 1960).

45. *En. IV* 7.6.3-28 Εἴ τι μέλλει αἰσθάνεσθαι τινος, ἐν αὐτὸ δεῖ εἶναι καὶ τῷ αὐτῷ παντὸς ἀντιλαμβάνεσθαι [...] Καὶ εἰ τὸ μὲν δι' ὀμμάτων, τὸ δὲ δι' ἀκοῆς, ἐν τι δεῖ εἶναι, εἰς ὃ ἄμφω. [...] Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὡσπερ κέντρον εἶναι, γραμμῆς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περραίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἐν ὃν ὄντως. [...] ὥστε ἔτι μάλλον εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἰόντα οἷον ἀμερῆ νοήματα γίνεσθαι [...] Ἀλλὰ γὰρ ἐν ἔστι τὸ πᾶν.

último de percepción no apunta sino al alma, sin órgano ni cuerpo⁴⁶. Esta unidad del sujeto sintiente se vincula, entonces, con el principio rector del alma (τὸ ἡγεμονοῦν), donde los sensibles se tornan a modo de inteligibles indivisos. De ahí que la potencia sensitiva, como potencia del alma, siendo impasible, no viéndose afectada por la sensación, contemple solas formas. Esta actividad impasible se comprende como el centro mismo de la sensación, la sensación exterior es una imagen de esta contemplación de la potencia sensitiva.

No es, por tanto, la *energeia* propiamente lo que distinguirá al intelecto de la potencia sensitiva. La potencia sensitiva, como potencia del alma, es foco de este tipo de actividad intensiva que parte de un centro carente de magnitud: la potencia sensitiva entiende, en cierto modo. Lo que distingue la intelección de la sensación es, más bien, el componente pasivo que requiere esta última. Este componente pasivo no lo pone la potencia sensitiva sino los órganos corporales.

Aquí nos encontramos con la diferencia fundamental: la sensación implica corporalidad, podríamos decir que es la misma actividad que la intelección llevándose a efecto a través del cuerpo, a través de los órganos corporales. Aquí Plotino es taxativo: “La intelección consiste en percibir sin cuerpo (τὸ νοεῖν ἐστὶ τὸ ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι)”⁴⁷. De ahí que su imagen favorita para señalar la intelección sea precisamente la visión, una visión sin intermediario⁴⁸. El órgano corporal intermedia la visión introduciendo la especial geometría que abre el espacio de la sensación.

Efectivamente, la potencia sensitiva no padece sensaciones, ella es raíz de la *energeia*, de la actividad, que las posibilita como tales. ¿Quién es, entonces, el sujeto de la sensibilidad?; ¿quién padece las sensaciones? A esta pregunta Plotino le da, nuevamente, una solución aristotélica: “es el compuesto el que padece sensaciones por la presencia del alma”⁴⁹. Tal es el sujeto de la sensibilidad: el cuerpo específico unido a un reflejo del alma.

46. P. HENRY, *op. cit.*, 435.

47. *En.* IV 7.8.6.

48. *En.* V 3.8.17-23.

49. *En.* I 1.7.1.

El organismo vivo, como afirma Moreau, “se constituye por la proyección en la extensión corporal de una organización de la que el alma es principio”⁵⁰. El alma conforma los cuerpos y los hace sensitivos, abriendo con la corporalidad el ámbito de la sensación, que no puede darse sin órganos. No es el cuerpo propiamente el que brinda la sensibilidad al alma, sino el alma la que encuentra la posibilidad de ejercer actividades que le son propias, brindando la sensibilidad al compuesto, al organismo vivo⁵¹.

La *aisthêsis* tiene un componente de afección, pasivo y un componente de forma, activo. La afección, el componente pasivo, proviene del órgano corporal, es él el que es *pathetos*; mientras que la potencia sensitiva es *apathes* y pone el ámbito de actividad y de forma sin el cual no es posible la sensación⁵².

Exo

Ahora bien, el cuerpo pone algo más o, formulado de un modo más cercano a Plotino, el alma al conformar lo corporal da lugar a algo más: a la exterioridad. Con los cuerpos emerge por vez primera la posibilidad de interior-exterior, términos desconocidos para el alma por sí misma. El componente de afección que se encuentra en la sensación permite al alma conocer esa sensación como exterior. Tal vez sea este el sentido que subyace al complejo pasaje que comenzábamos a citar más arriba:

“La potencia sensitiva del alma (τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν) no ha de ser perceptiva (ἀντιληπτικὴν) de las cosas sensibles (τῶν αἰσθητῶν) sino de las impresiones originadas en el animal por la sensación (τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγυνομένων τῷ ζῳῷ τύπων). Estas, en efecto, son ya inteligibles (νοητὰ). De manera que la sensación exterior (τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω) ha de ser una imagen de dicha

50. J. MOREAU, *op. cit.*, 163 y n. 24.

51. *En.* IV 8.5.25-39.

52. Cf. PLOTINO *Enéadas* I-II, traducción de J. Igal (Gredos, Madrid, 1992) n. 24.

percepción (εἶδωλον εἶναι ταύτης), y esa percepción, siendo más verdadera en esencia, ha de ser contemplación impasible de solas formas (εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν)⁵³

La sensación exterior es una imagen de una percepción que es contemplación impasible de solas formas. Este pasaje distingue claramente entre la sensación, como sensación exterior, “cuyo objeto es siempre distinto del que siente”⁵⁴ y la percepción más verdadera que es la contemplación de solas formas. Aquello que demarca la diferencia entre las dos es que la primera se presenta como exterior. No hay una contraposición entre ambas sino una distinta geometría que tiene que ver con la emergencia de la corporalidad y que mantiene una total dependencia de la sensación respecto de la contemplación de solas formas, que efectúa la potencia sensitiva.

La potencia sensitiva no percibe “cosas sensibles” sino que es perceptiva de “impresiones inteligibles” originadas en animal por la sensación. Todas estas impresiones inteligibles, en su componente de forma “confluyen necesariamente en un solo centro”⁵⁵, capaz de llevar a efecto esa contemplación más verdadera.

Si el alma es capaz, siendo impasible, no viéndose afectada, de cumplir esta contemplación es porque ella misma contiene las formas de los seres; ella misma, en sus *logoi*, es la fuente de la conformación de lo sensible, de su orden y sus formas, de su belleza y su proporción⁵⁶. Afirma Plotino:

53. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μάλλον νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἰσθησὶν τὴν ἔξω εἶδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν.

54. *En.* IV 4.24.20.

55. *En.* IV 3.3.10-28 τὸ εἰς ἓν ἀναγκαῖον εἶναι πάντα ἰένα.

56. Esta misma comprensión pasará a Porfirio Cf. *Sent.* 16. En el *De natura hominis* 7.62-65 de Nemesius leemos: “Porfirio afirma en su tratado *Sobre la sensación* que no es ni el cono ni el simulacro ni ninguna otra cosa la causa del ver sino que es el alma misma la que encontrándose con las cosas visibles reconoce que ella misma es esas cosas visibles porque el alma reúne todos los seres. (Πορφύριος δὲ ἐν τῷ Περὶ αἰσθήσεως οὕτε κῶνον οὕτε εἶδωλον οὕτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ὁρᾶν ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσιν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὖσαν τὰ ὁρατὰ τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα).”.

El alma, que contiene las formas de los seres, como también ella es una forma, las contiene todas juntas [...] y cuando ve que las formas de las cosas sensibles como que se vuelven y se acercan a ella, no sufre recibirlas con multiplicidad, sino que las ve cuando se han despojado de masa⁵⁷.

Hay una dependencia radical de las formas de las cosas visibles de la contemplación propia de la potencia sensitiva. En la percepción sensible el alma reconoce una imagen de sí misma conformando la corporalidad, presentándose como exterior, devolviéndole un reflejo de sí.

Un término más se suma, entonces, a nuestro intento de caracterización de las estructuras semánticas básicas en las que viene a determinarse el juego significativo que traza el sentido de la relación entre *noêsis* y *aisthêsis*: *exo* (ἔξω). La sensación, en su componente de afección, se presenta al sujeto de la sensibilidad como exterior. Hay un desplazamiento que instaura la condición de *eidolon* de esa sensación exterior. No nos equivocariamos si dijésemos que para Plotino esa es la causa del ensombrecimiento que afecta a la sensación exterior. Esta sensación exterior es oscura, el alma ha dado un rodeo a través de los cuerpos; los ha hecho sensitivos y ahora percibe en ellos a través de la afección. Pero ¿qué percibe? A ella misma en la sombra, al cobijo de los cuerpos, mostrada a la exterioridad, como Narciso asomándose a las aguas⁵⁸; podríamos decir que el alma se ve a sí misma asomándose a las aguas de la materialidad.

CONCLUSIÓN

“Las sensaciones de aquí son intelecciones oscuras (ἀμυδρὰς νοήσεις)”⁵⁹, dice Plotino. Aquello que de activo, de conformador

57. *En.* III 6.18.25-30: Ἡ μὲν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει, [...] τὰ τε τῶν αἰσθητῶν εἶδη οἷον ἀναστρέφοντα πρὸς αὐτὴν καὶ προσιόντα ὁρῶσα οὐκ ἀνέχεται μετὰ πλῆθους δέχεσθαι, ἀλλ' ἀποθέμενα τὸν ὄγκον ὁρᾷ.

58. El mito de Narciso es muy querido para Plotino que lo utiliza en su obra. Para un estudio de su significación cf. M. J. HERMOSO, *El alma ante el espejo: mitología y filosofía en las Enéadas de Plotino*, “RES Revista de Estética e Semiótica” 5 (2015).

59. *En.* VI 7.7.31: “Las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las

hay en la sensación es la contemplación de solas formas que lleva a efecto la potencia sensitiva, en tanto que potencia del alma arraigada en el intelecto como su centro radical. Esto permite afirmar a Plotino que “el que ve y quien ve es el intelecto aun en la visión de aquí”⁶⁰. La diferencia es que “la vista de allá no ve mediante otro, sino por sí misma, porque tampoco ve lo exterior. Ve pues, una luz con otra luz, sin intermediario. Por tanto, una luz ve otra luz. Luego se ve a sí misma”. También la potencia sensitiva se ve a sí misma, pero se ve mediante otro, el cuerpo. Emerge, entonces, el ámbito de la exterioridad, del yo frente al tú, del sujeto frente al objeto. Narciso frente a la multiplicidad.

No hay nada que no sea intelección en la mirada del alma sensitiva, pero la intelección se ha abierto a una geometría diferente que abraza el mundo de la materialidad, de los cuerpos. Esta geometría, en su espacialidad, en su desdoblamiento, conlleva una sombra, un ensombrecimiento. Aparece una intelección oscura que suscita el contorno de la sensación. El alma muestra una actividad que sin el espejo de la materia quedaría latente, su capacidad de conformar los cuerpos, de dotarlos de armonía, de belleza, de sensibilidad.

Nada de malo hay en esta exuberancia sensitiva que genera el alma cuando se mira en el espejo de la materia, nada de malo hay en la creación de un mundo repleto de formas sensibles y de cuerpos sensitivos. Esto separa a Plotino de los gnósticos a los que se encarga de rebatir taxativamente⁶¹, “está lejos de vislumbrar el mundo inteligible quien no mira al sensible”.

El único peligro que acontece en la sombra en la que se cobija esta exuberancia sensitiva es el olvido de Narciso, su confusión, la pérdida de sí, de su propia identidad; el olvido de la actividad del intelecto que late bajo la sensación, de la unidad de base que subyace a toda multiplicidad, de la identidad que trae consigo la diferencia. Este espejismo en el que se pierde Narciso no se solventa huyendo del mundo y de sus sensaciones, la salida gnóstica no convence a

intelecciones de allá son sensaciones claras (εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις)”.
60. *En.* V 3.8.20 Ὁ ἰδὼν· νοῦς δὲ ὁρά. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα.

61. *Cf. En.* II 9.

Plotino. Este espejismo se solventa remontando desde la sensibilidad⁶² hasta dar con su fuente, con la actividad de la que depende, con la conciencia y la experiencia del mundo que le corresponde.

La sensación es el efecto de la intelección, la actividad que se mueve en ella es intelectual, como hemos visto. De ahí el permanente trasvase del lenguaje de la sensación a la comprensión de la intelección y viceversa. La intelección no es una actividad lógica insensible sino una sensualidad sin separación, sin mediación de órganos, que se asienta en una conciencia unificada. Citamos uno de los pasajes más elocuentes en este sentido, donde Plotino se refiere a la intelección en estos términos:

Todos los seres están pletóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, más no al modo de un solo sople o de un solo calor, sino como si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor del vino junto con todos los sabores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto. Añádanse cuantos sonidos son percibidos por el oído; todas las melodías y toda clase de ritmos⁶³.

Si queremos acercarnos a la intelección no hemos de censurar la sensación y huir a no sé qué otro mundo paralelo sino profundizar en la sensación hasta su tuétano y, sin duda, este es ya inteligible. Esa sensación clara es para Plotino la que corresponde a la ebriedad del intelecto, donde lo sensible ha destilado el secreto que lo forma como un vino fermentado que embriaga y libera al hombre del fardo del tiempo.

62. *En.* V 3.9.30-36.

63. *En.* VI 7.12.25-30 πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἶον ζεόντων. Ἔστι δ' αὐτῶν ἢ οἶον ῥοῆ ἐκ μίας πηγῆς, οὐχ οἶον ἐνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μᾶς, ἀλλὰ οἶον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σφύζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότητος καὶ χυλῶν ἀπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἀφαί γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς πάς.

REFERENCIAS

Fuentes

- Plotini Opera*, 3 vols., P. HENRY, H. R. SCHWYZER (eds.) (Desclée de Brouwer- E. J. Brill, Louvain, Paris, Leiden, 1951-1973) (editio maior).
- Plotini Opera*, 3 vols., P. HENRY, H. R. SCHWYZER (eds.) (Clarendon Press, Oxford, 1964-1982) (editio minor).
- Plotin. Ennéades*, 7 vols., edición, traducción y notas E. Bréhier (Les Belles Lettres, Paris, 1924).
- Plotin. Traité 53 (I, 1)*. Introduction, traduction, commentaire et notes G. Aubry (Cerf, Paris, 2004).
- Plotin. Traité 1 (I 6) Sur le beau*, L. FERRONI (ed.), introducción, traducción y notas de M. Achard, J. M. Narbonne (Les Belles Lettres, Paris, 2012).
- Plotin. Traité 1 (I 6)* traducción A-L. Darras-Worms (Cerf, Paris, 2007).
- Plotino. Enéadas I-VI*, 3 vols., introducción, traducción y notas de J. Igal (Gredos, Madrid, 1982-1998).
- Plotin. Enneaden VI 4-5 [22-23]*. Ein Kommentar (B.G. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1998).
- Plotinus Ennead III, 6. On the impassivity of the bodiless*. Translation with an introduction and commentary by B. Fleet (Clarendon Press, Oxford, 1995).
- Plotinus Ennead IV, 7. On the immortality of the soul*. Translation with an introduction and commentary by B. Fleet (Parmenides Publishing, United States, 2016).

Estudios

- H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge University Press, Cambridge, 1940).
- R. ARNOU, *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin* (F. Alcan, Paris, 1921).

- H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1971).
- H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus on sense-perception. A philosophical study by Emilsson*, "The Philosophical Review" 101/2 (1992) 376.
- E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin* (Les Belles Lettres, Paris, 1929).
- G. H. CLARK, *Plotinus' Theory of Sensation*, "The Philosophical Review" 51/4 (1942) 357-382.
- E. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One*, "The Classical Quarterly" 22/3-4 (1928) 129-142.
- J. DILLON, *Plotinus on sense-perception. A philosophical study by Emilsson*, "The Classical Review", New Series 39/2 (1989) 265.
- E. K. EMILSSON, *Plotinus on sense-perception. A philosophical study* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988).
- F. GARCÍA BAZÁN, *Neoplatonismo y Vedânta* (Depalma, Buenos Aires, 1982).
- P. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, "Journal de Psychologie" 2-3 (1980) 243-266.
- M. J. HERMOSO, *El alma ante el espejo: mitología y filosofía en las Enéadas de Plotino*, "RES Revista de Estética e Semiótica" 5 (2015) 59-70.
- P. HENRY, *Un comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, en *Les sources de Plotin* (Fondation Hart, Genève, 1960).
- R. MONDOLFO, *L'unité du sujet dans la gnoseologie d'Aristote*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger" 143 (1953) 359-378.
- J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique* (Vrin, Paris, 1970).
- J. MOREAU, *Plotinus psychology by Blumenthal*, "Revue des Études Anciennes" 74 (1972) 277-278.
- J. RIST, *Plotinus: The Road to reality* (Cambridge University Press, Cambridge, 1967).
- M. I. SANTA CRUZ, *Modos de conocimiento en Plotino*, "Estudios de Filosofía" 34 (2006) 201-216.
- J. TROUILLARD, *Plotinus psychology by Blumenthal*, "Revue des Études Grecques" 88/419 (1975) 375-376.

- Th. VIDART, *Une sensation plus véritable: la relation entre l'intellection et la sensation selon Plotin*, "Laval théologique et philosophique" 66 (2010) 33-43.
- R. VIOLETTE, *Les formes de conscience chez Plotin*, "Revue des Études Grecques" 107 (Janvier-juin 1994) 222-237.
- E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen III 2* (Leipzig, 1923).

