

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1961>

# Individuality and Consciousness in Plotinus

## Individualidad y conciencia en Plotino

María Jesús Hermoso Félix  
Universidad de Valladolid  
España  
[mjhermoso@fyl.uva.es](mailto:mjhermoso@fyl.uva.es)  
<https://orcid.org/0000-0002-7285-5433>

Recibido: 23 – 03 – 2020.  
Aceptado: 30 – 05 – 2020.  
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

The notion of “individuality” in Plotinus is one of the most discussed. Throughout the *Enneads*, the problem of the individual subject arises from the complexity in understanding the relation between man and soul. To the intelligible man, also known as the inner or first man, a second man is added, so that “we have come to be the pair of them” (*En.* VI 4 (22) 14.28-30). This question has been extensively addressed from different angles that lead either to a purely structuralist solution, or to its criticism and the search for a more stable definition of subjective identity. The thesis that we will defend in this article, and that will indicate our position in the debate, tries to give a new perspective of the issue alluding to the sphere of life and its forms. The continuity between the different men will be determined by the continuity between their different forms of life, a primary issue to which the problem of individuality and the different modes of consciousness are subject.

*Keywords:* individuality; consciousness; Plotinus; Neoplatonism.

### Resumen

La cuestión de la individualidad en Plotino es una de las más debatidas. A lo largo de las *Enéadas*, la problemática del sujeto individual se ve atravesada por la complejidad en la comprensión del hombre y del alma. Al hombre inteligible, al hombre interior o primer hombre, viene a añadirse un segundo hombre, de modo que “hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres” (*En.* VI 4 (22) 14.28-30). Esta cuestión ha sido extensamente tratada desde diferentes ángulos que desembocan bien en una solución puramente estructuralista, o bien, en su crítica y la búsqueda de una definición más estable de la identidad subjetiva. La tesis que defenderemos en este artículo, y que nos posicionará en el debate, trata de dar una nueva perspectiva de la cuestión arraigándola principalmente en el ámbito de la vida y sus formas. La continuidad entre los diferentes hombres vendrá determinada por la continuidad entre los diversos modos de la vida, cuestión primaria a la que se subordina la problemática de la individualidad y los diferentes modos de la conciencia.

*Palabras clave:* conciencia; individualidad; Plotino; neoplatonismo.

## 1. Introducción

En el pensamiento de Plotino queda fuera de toda duda la continuidad ontológica; podemos decir que esta es un postulado metafísico básico. Su marco ontológico perfila una realidad sin cortes ni discontinuidades, sin abismos insalvables. La unidad de la realidad gravita en torno al Uno como su centro fundamental, presente en todos los grados o niveles de lo real. Baste recordar la imagen de *Enéadas* VI 5 (23) 5.10:

Cada radio estaría, eso sí, en contacto con el centro del que partió, pero no por eso cada centro quedaría desconectado del centro único primero, sino que cada uno seguiría estando con aquél, y habría tantos centros cuantos son los radios a los que sirven de extremidades, de manera que se mostrarían tantos centros cuantos son los radios que tocan, pero, en realidad, todos aquellos centros juntos no serían más que uno sólo.<sup>1</sup>

Nuestro trabajo no se moverá en este ángulo de reflexión, sino que se ubicará, más bien, en el corazón del vínculo que esta concepción ontológica traza con la psicología plotiniana y, más concretamente, con los diferentes modos de conciencia.

En medio de esta realidad unitaria encontramos el carácter igualmente unitario, a la vez que multiforme del alma: “el alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo,

---

<sup>1</sup> [...] αἱ μὲν ἐξάψονται τῶν κέντρων αὐτῶν ἃ κατέλιπον ἐκάστη, ἔσται γε μὴν οὐδὲν ἦττον κέντρον ἕκαστον οὐκ ἀποτετμημένον τοῦ ἐνὸς πρώτου κέντρου, ἀλλ’ ὁμοῦ ὄντα ἐκείνῳ ἕκαστον αὐτῶν εἶναι, καὶ τοσαῦτα ὅσαι αἱ γραμμαὶ αἷς ἔδωσαν αὐτὰ πέρατα εἶναι ἐκείνων, ὥστε ὅσων μὲν ἐφάπτεται γραμμῶν τοσαῦτα φανῆναι, ἐν δὲ ὁμοῦ πάντα ἐκείνα εἶναι. Utilizo, con alguna variación, la traducción de Jesús Igal. Cfr., entre la gran cantidad de pasajes al respecto, *En.* IV 8 (6) 26: “Lo que hay de más hermoso en el mundo sensible es, pues, una manifestación de cuanto hay de más excelente en los Seres inteligibles, tanto de su potencia como de su bondad. Y, así, todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, forman una serie continua [...]” (Δεῖξίς οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεὶ τὰ τε νοητῶς τὰ τε αἰσθητῶς ὄντα [...]).

pasando por toda la gama de la vida” (*En.* III 4 (15) 3.22).<sup>2</sup> En su carácter divisible a la vez que indivisible<sup>3</sup> se encuentra el espacio en el que reposa el enlace de la multiplicidad, así como su misma posibilidad. El alma da de sí la multiplicidad sensible interpretando su contemplación del universo inteligible. Ella es la hermeneuta que dibuja el mundo que vemos como “imagen eternamente figurada” (*En.* II 3 (14) 18.15).<sup>4</sup>

Podemos decir que el alma humana es, de cierto modo, de la misma textura que el alma en sí o alma hipóstasis, ese fuego universal del que parte una hoguera grande (el alma del cosmos) y hogueras más pequeñas (las almas humanas).<sup>5</sup> También en el alma humana hay una parte no descendida, vinculada perennemente a la contemplación. La unidad está asegurada por Plotino a través de todos los medios teóricos que pone en juego.

Tampoco en este punto incide nuestro estudio. Proponemos enfocarnos en una cuestión que, si bien está vinculada internamente con las anteriores, se declina sobre el aspecto de nuestra vivencia de esta continuidad multiforme. La continuidad ontológica y psicológica atiende en Plotino a una tremenda complejidad que hilvana la multiplicidad en el tapiz unitario de la existencia. En ese tapiz nos movemos con cada uno de nuestros estados psíquicos y con cada modo de conciencia que habitamos. Se trata de explorar el reflejo de esta continuidad a nivel, podríamos decir, fenomenológico. De esta continuidad experiencial depende, por otro lado, nuestra identidad. Algo en nuestra experiencia debe permanecer reconocible a lo largo y ancho de todos esos estratos ontológicos y psicológicos; de lo contrario, el esfuerzo por mantener la unidad habría fracasado en su punto más definitivo para el hombre: el modo en que experimentamos el carácter unitario de la realidad.

---

<sup>2</sup> El pasaje continúa: “Y así, cada uno de nosotros somos un universo inteligible. Con las partes inferiores estamos en contacto con lo sensible, mientras que con las partes superiores de este universo estamos en contacto con lo inteligible [...]” (“Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐτὴ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῶδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῶ νοητῶ [...]).

<sup>3</sup> Cfr. *En.* IV 2 (4) 1.63: μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν [...].

<sup>4</sup> ὁ κόσμος εἰκῶν ἀεὶ εἰκονιζόμενος.

<sup>5</sup> Cfr. *En.* IV 8 (6) 3.20.

Especialistas reconocidos, como Pierre Hadot, han explorado los diferentes niveles de conciencia que se perfilan en el pensamiento de Plotino. Como veremos, algunos han llegado a trazar la forja de un sujeto sin identidad en Plotino, que no se identificaría ni con el alma ni con el intelecto. Tratando de comprender la complejidad de la exploración plotiniana, han disuelto cualquier identidad que pudiera trazarse a través de los diferentes modos de conciencia. Otros especialistas han reaccionado ante este movimiento, denunciando la extrema fragmentación de la experiencia y, con ella, la disolución de toda continuidad posible de una identidad estable.

El presente estudio pretende aportar un elemento que creemos fundamental en el desarrollo del debate: el elemento central de la Vida como polo unificador, no solo a nivel ontológico sino en lo que concierne a la unidad misma de la experiencia. Desde la vida sentida se comprende mucho mejor, a nuestro entender, la continuidad entre los diferentes modos de conciencia. Desde este vitalismo plotiniano podríamos apostar por una identidad vital que sostiene el caminar del hombre por cada escala multiforme de lo real. A partir de aquí, no deberíamos olvidar que Plotino entiende el alma fundamentalmente como vida,<sup>6</sup> de modo que esta identidad reposa en el alma y en su núcleo mismo.

## 2. Estado de la cuestión

Plotino hace del hombre un ser fronterizo que se relaciona internamente con cada una de las hipóstasis; en él habitan el Uno, la Inteligencia y el Alma: “Del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así también hay que pensar que habita en nosotros” (*En. V.1 (10) 10.5-7*).<sup>7</sup> Al mismo tiempo, el hombre pertenece al espacio de lo sensible, al ámbito de la corporalidad, de la sensación, de las pasiones y los deseos. El hombre atraviesa de un modo u otro el espacio entero de la jerarquía ontológica. Esta condición le permite acompañarse con cada uno de los modos de existencia, con cada uno de los modos de conocimiento. Sin embargo, esta enorme apertura entraña una gran dificultad; la de encontrar algún tipo de continuidad a través de los diferentes aspectos que se abren en el hombre. Solo de

---

<sup>6</sup> Tanto es así que podemos referirnos al Alma en sí como Vida en sí (αὐτοψυχὴν ἤτοι τὴν ζωήν). Cfr. *En.V 9 (5) 14.20*.

<sup>7</sup> Ὡσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημμένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ᾽ ἡμῖν ταῦτα εἶναι.

este modo podremos escapar a una fragmentación sin enlace posible y hablar de identidad individual en el sentido que fuera. De lo contrario, nos encontraríamos, sin más, con un hombre fragmentado, sin identidad propia.

La Trinidad conformada por las hipóstasis no habita “entre los sensibles” (οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς), se apresura a aclarar Plotino, sino en “el hombre interior” (τὸν εἶσω ἄνθρωπον) (*En.* V.1 (10) 10.8-10).<sup>8</sup> El corazón del hombre aparece dividido de antemano: el hombre sensible y el hombre inteligible se dan cita en nosotros:

Mas nosotros... Pero, ¿quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello o lo que va aproximándose y deviniendo en el tiempo? En realidad, aun antes de producirse este devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la Esencia universal; éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto. Porque ni aun ahora estamos desconectados. Pero he aquí que ahora a aquel hombre se le acercó otro hombre con deseo de existir, y encontrándose con nosotros [...] nos revistió de sí mismo y se agregó al hombre aquel que era entonces cada uno de nosotros [...] Y así es como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres (*En.* VI.4 (22) 14.17-27).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Λέγω δὲ οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς – χωριστὰ γὰρ ταῦτα – ἀλλ’ ἐπὶ τοῖς αἰσθητῶν ἔξω, καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ «ἔξω» ὥσπερ κἀκεῖνα τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἔξω οὕτω καὶ τὰ τοῦ ἀνθρώπου, οἷον λέγει Πλάτων <τὸν εἶσω ἄνθρωπον>. Cfr. *Pl.*, *R.* 589a7.

<sup>9</sup> Ἡμεῖς δὲ – τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ’ ἀποτετμημένα, ἀλλ’ ὄντες τοῦ ὅλου οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκεῖνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρών ἡμᾶς [...] περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκεῖνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὅς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε· [...] καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφω. Cfr. *En.* I.1 (53) 10.5-10.

Ese “nosotros” (ἡμεῖς), como conjunto de ambos hombres, puede percibir sensiblemente y puede contemplar; puede pensarse como diferente, tratando de comprender lo que ya posee, y puede conocerse a sí mismo al modo de la inteligencia. Ese “nosotros” puede acceder a cada nivel de la jerarquía ontológica transformándose a sí mismo, accediendo a diferentes niveles de sí.<sup>10</sup>

Nos encontramos, como acabamos de enunciar, con un reto difícil de abordar: el de encontrar la continuidad que nos permita trazar una identidad individual. Sin ella, el sujeto aparece como una mera potencia de identificación. Nada me permitiría afirmar que es el mismo sujeto el que tiene sensaciones y el que llega a la contemplación. Nada me permitiría trazar un vínculo entre los diferentes modos de conciencia, serían modos de conciencia proyectados sobre el vacío de toda identidad individual.

Esta cuestión conduce a la pregunta por la existencia de una idea del individuo: si el individuo es capaz de acceder a lo inteligible, su principio debe estar allá. Plotino, como veremos, se pregunta por esta continuidad en el breve tratado 18 y su respuesta parece no encajar con lo propuesto en otros pasajes.

La interpretación y la lectura conjunta de *Enéadas* V 7 (18), V 9 (5) y VI 5 (23) conforman uno de los nudos más problemáticos. Plotino parece ser taxativo al comienzo del tratado 18: “¿Que si hay una Idea aun del individuo? Pues bien, si yo y cada individuo es susceptible de ascender a lo inteligible, entonces también el principio de cada individuo está allá” (*En.* V.7 (18) 1. 1-5).<sup>11</sup> Por otra parte, en el tratado 5 afirma que: “[...] también están allá las Formas de los universales, no la de Sócrates

---

<sup>10</sup> Ello ha hecho que algunos especialistas postulen la existencia de un sujeto pre-cartesiano en Plotino que no se identificaría con ninguna de las instancias que han definido al hombre en la Antigüedad. Este habría inventado un sujeto diferente del alma o del intelecto, capaz de identificarse con uno u otro ámbito. Cfr. Bréhier (1928, pp. 68-71).

<sup>11</sup> Εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον ἐστὶν ἰδέα; Ἡ εἰ ἐγὼ καὶ ἕκαστος τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει, καὶ ἑκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ. Es conveniente tomar en cuenta que la partícula ἢ que Igal traduce por “sí”, al igual que Bréhier por “oui”, Armstrong por “yes” o Gerson por “In fact”, puede traducirse de un modo menos taxativo, como hace Tornau (2009), que prefiere “eh bien”. Nosotros compartimos el criterio de este último.

sino la del Hombre” (*En.* V.9 (5) 12.4).<sup>12</sup> Y en el tratado 23 parece apuntar a la identidad del yo con el intelecto a la hora de hacer la experiencia de esa inmensa potencia de vida: “Te acercaste al Ser universal y no te quedaste en una parte de él ni dijiste, ni siquiera de ti, ‘hasta aquí llego yo’, sino que, desechando el ‘hasta aquí’, te has tornado universal” (*En.* VI.5 (23) 12.17-19).<sup>13</sup> La cuestión que se plantea es si queda algo de la individualidad o de la conciencia individual en el acercamiento a lo inteligible. Se trata de dilucidar si hay un alma del individuo en lo inteligible que me permita mantener su identidad o si la parte no descendida del alma es incompatible con la identidad individual. El planteamiento de este problema corre en paralelo con la pregunta tradicional de si hay ideas de los individuos.<sup>14</sup>

Tenemos una aparente incongruencia entre las afirmaciones que venimos de señalar: “el principio de cada individuo está allá” (ἐκάστου ἢ ἀρχῆ ἐκεῖ); “están allá las Formas de los universales, no de Sócrates” (τῶν καθόλου τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους). Ante esta incongruencia caben dos posibles posturas: la de quienes la consideran insalvable, viendo en estas afirmaciones una clara contradicción, como Blumenthal,<sup>15</sup> y la de quienes consideran que puede salvarse esta incongruencia con una interpretación adecuada. Esta segunda solución incluye a Rist, Armstrong, Kalligas, Tornau o Aubry.<sup>16</sup> Este último propone como solución establecer la diferencia entre un principio de diferenciación en lo inteligible y un principio de individuación propiamente empírico. El primero de ellos consistiría en el logos como principio de cada individuo, y el tratado 18 se estaría refiriendo a él. El alma obtiene de su contemplación un logos que es principio inteligible del individuo. Esta diferenciación no se mueve en el ámbito espaciotemporal ni en la experiencia concreta del individuo en su propia biografía. Es un

<sup>12</sup> [...] τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ’ ἀνθρώπου.

<sup>13</sup> Ἦ ὅτι παντὶ προσῆλθες καὶ οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ οὐδ’ εἶπας οὐδὲ σὺ «τοσοῦτός εἰμι», ἀφεις δὲ τὸ «τοσοῦτος» γέγονας πᾶς

<sup>14</sup> La formulación tradicional de la cuestión remite a Platón, *Prm.* 130b, si bien aquí Platón se plantea de qué cosas hay ideas sin atender a la cuestión de si hay ideas de los individuos. Cfr. Chiaradonna (2014, pp. 47-49) y Fronterotta (2011, pp. 43-52).

<sup>15</sup> Cfr. Blumenthal (1966, pp. 61-80).

<sup>16</sup> Cfr. Rist (1970), Armstrong (1977), Kalligas (1997), Aubry (2008) y Tornau (2009).



principio de diferenciación que no excluye el modo de determinación propiamente inteligible. A este principio ha de añadirse el principio de individuación en el que toma parte el cuerpo como elemento de instanciación empírica, donde funcionan los parámetros sensibles dentro-fuera, etc.<sup>17</sup>

Esta solución es interesante para disolver la aparente incongruencia entre lo afirmado en el tratado 18 y lo afirmado en los tratados 5 y 23 que venimos de citar. El tratado 18 no hablaría propiamente de una idea, sino que el principio inteligible haría referencia a un logos del individuo. Esto sería compatible sin mayores problemas con que solo haya Formas de los universales y no de Sócrates, por ejemplo.

Tal distinción deja, sin embargo, intacta la cuestión de la continuidad entre los diferentes tipos o niveles de conciencia. En el seno de esta distinción el problema se desplaza a la continuidad entre el tipo de conciencia que encontramos si atendemos al principio de diferenciación en lo inteligible y el tipo de conciencia que corresponde al hombre si atendemos al principio de individuación, a esa instanciación propiamente empírica, por utilizar la terminología de Aubry.<sup>18</sup> Es decir, esta interpretación clarifica la cuestión del principio de la individualidad propio del espacio de lo inteligible, vinculada no ya a una idea sino a un logos que la despliega. Pero simplemente desplaza la cuestión de la continuidad de la conciencia que pertenece al hombre sensible y la que pertenece al hombre inteligible sin darle solución.

Quizá es la difícil resolución de esta cuestión la que hace a Aubry tomar una postura estructuralista a la hora de comprender el individuo. Esta postura apela a un sujeto sin identidad, un “yo/nosotros”, que es una pura potencia de identificación, bien con el aspecto inteligible, bien con el aspecto sensible. “Sujeto no sustancial, el sujeto plotiniano deberá pensarse como un sujeto sin identidad, una pura potencia de identificación”, afirma Aubry (2004, p. 17). En este aspecto, Aubry culmina una línea de lectura que va de Bréhier, Trouillard y Dodds a Emilsson o Remes.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr. Aubry (2008, pp. 273-279).

<sup>18</sup> Cfr. Aubry (2008, p. 273).

<sup>19</sup> Cfr. Bréhier (1928, p. 68), Trouillard (1955, p. 26), Emilsson (1988, p. 29) y Remes (2007). Para un estudio detallado del estado de la cuestión, cfr. Girard (2013, pp. 3-10).

Esta posición tiene el problema de introducir un dualismo abierto entre los dos modos de conciencia propios de cada uno de los dos hombres que convergen en nosotros. Si privamos de toda sustancia al sujeto, este depende de una simple posición sin continuidad alguna. En este caso sería difícil trazar el vínculo que permitiría al sujeto reconocerse y poder afirmar su identidad. Ningún elemento ligaría la conciencia del hombre empírico con la del hombre inteligible. Pero si no hay ligazón posible, nada me permite afirmar que es el mismo sujeto el que ha accedido a la contemplación del intelecto.

Este problema es señalado por Tornau, quien apunta a la necesidad de repensar la continuidad de la conciencia del yo si queremos seguir hablando con un mínimo de sentido del ascenso del alma a su origen.<sup>20</sup> El conocimiento noético de sí no supondría una pérdida, no sería verdad que “la conciencia subjetiva del hombre psicofísico sea suprimida y que el nuevo ‘nosotros’ puramente inteligible sea otra persona, otro yo” (Tornau, 2009, p. 355). En esta línea, Girard ve el mismo problema y critica duramente la posición de Aubry.<sup>21</sup> Para este se hace inviable comprender el sujeto desde el mero registro de la existencia, como una instancia vacía que puede devenir por simple elección una cosa u otra; ha de ser posible señalar una identidad más estable pensada desde el registro de la esencia. No sería la simple posición la que definiría el yo, sino un contenido ontológico que actuaría de fundamento normativo: “Si el yo es diverso y múltiple, ¿no existe en alguna parte de él un principio de unidad que federe sus partes y que autorice a pensarlo como unidad? ¿No es esta instancia orgánica o sustancial la que convendría calificar de yo, o más bien, es todo nuestro propósito, de principio de identidad?” (Girard, 2013, p. 8).

### **3. Individualidad y conciencia: conciencia unitiva y conciencia reflexiva**

El reto consistiría, entonces, en pensar la continuidad entre el hombre inteligible y el hombre sensible. Necesitamos atender a la continuidad que subyace a los distintos tipos de conciencia, salvando, a la vez, su diferencia. Si, como afirma Tornau, la contemplación no anula

---

<sup>20</sup> Cfr. Tornau (2009, p. 334).

<sup>21</sup> Cfr. Girard (2013, pp. 5-10).

la conciencia subjetiva del hombre psicofísico, necesitamos averiguar qué queda de esta conciencia subjetiva en lo inteligible.

Parece que nada de lo que conforma la existencia concreta del hombre sensible permanece cuando emerge el espacio de la intelección. Tornau reconoce esta enorme dificultad a la hora de trabar esta continuidad: “Es difícil comprender cómo el yo humano puede permanecer el mismo si, cuando se eleva, deja tras de sí casi todas las características que, en el mundo sensible, constituyen un individuo: corporalidad, sensibilidad, emotividad e incluso memoria” (Tornau, 2009, p. 334). Efectivamente, Plotino afirma lo siguiente:

Es que no guardará recuerdo ni siquiera de sí mismo, ni de que él mismo, por ejemplo, Sócrates, es quien contempla o de que es una inteligencia o un alma. Y recuérdese a este propósito que aun aquí, cuando uno contempla y contempla con suma claridad, no reflexiona entonces intelectivamente sobre sí mismo (*En. IV.4 (28) 2.1-5*).<sup>22</sup>

La especial geometría de la conciencia<sup>23</sup> que se da en la contemplación excluye, en cierto modo, la reflexividad (*οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν*). La unificación<sup>24</sup> que emerge en esta disposición excluye el hiato por el

---

<sup>22</sup> Ἡ οὐδὲ ἑαυτοῦ ἔξει τὴν μνήμην, οὐδ’ ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν, οἷον Σωκράτης, ἢ ὅτι νοῦς ἢ ψυχὴ. Πρὸς δὴ ταῦτά τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῆ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῆ νοήσει. Cfr. V.8 (39) 11 y VI.9 (9) 9-11.

<sup>23</sup> Con esta expresión queremos significar figuradamente la distinción entre una conciencia que se sitúa frente a su objeto al modo de dos puntos separados en una línea y la conciencia que deviene una con el objeto que contempla, al modo de dos puntos que coinciden en uno solo. La imagen de los extremos de los radios coincidiendo en un solo punto, tan querida para Plotino, se convertirá en un lugar común de los pensadores que beben del neoplatonismo.

<sup>24</sup> La contemplación requiere de un proceso de unificación y de simplificación de sí (*henosis*) que es nuclear en el pensamiento de Plotino. Algunos de sus pasajes más inspirados están dedicados a este proceso en el que el que contempla se va asimilando paulatinamente a lo contemplado. Solo un ejemplo es *En. VI 9 (9)11. 5*: “Puesto, pues, que no eran dos cosas, sino que el que era una sola cosa con lo visto —diríase no visto sino aunado— [...]” (Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ’ ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἐωραμένον, ἀλλ’ ἠγνωμένον [...]). Este proceso de unificación tiene el

que el sujeto se vuelve, en un segundo momento, sobre sí para tomar conciencia de su estado, emociones, preocupaciones, etc.; para tomar conciencia de que es “él”, en última instancia, quien hace o conoce. Para ello ha de haber un elemento distinto, un objeto frente a él, diferente de él, que le hace, a la vez, tomar conciencia de su posición. Es en esta intencionalidad dirigida al objeto en la que emerge su propia identidad relativa, empírica, biográfica.<sup>25</sup>

Incluso en una situación cotidiana, si se da la disolución paulatina del hiato que sitúa y resitúa al sujeto en sus circunstancias, en relación con el objeto, se va perdiendo también la reflexividad:

---

despliegue de las virtudes como su pilar básico. Las virtudes purificadoras sostienen ese proceso gradual en el que el que aspira a contemplar va deviniendo simple, desarrollando las virtudes contemplativas, como leemos en el tratado 19 (*En. I 2*). Ambos grados de virtud están en el corazón de la *henosis* como su latido fundamental. Sin ellas, no hay contemplación posible. Dios sin la virtud no es más que un nombre, dirá Plotino en su tratado contra el dualismo gnóstico: “Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con la ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios. Pero la mención de Dios sin la virtud no es más que un nombre” (Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δεῖκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν) (*En. II 9 (33) 15. 35-40*).

<sup>25</sup> La contemplación se da allí donde el que contempla se ha transformado en el objeto de su visión. No hay propiamente dos elementos distintos, el que contempla y su objeto, sino dos que han devenido uno. De ahí que, unificado con su objeto, el que contempla se contemple a sí mismo. Debe haber, sin embargo, una alteridad en la identidad, una distancia en la fusión, para poder seguir hablando de contemplación. Plotino lo explica a través de dos haces de luz, uno más tenue y otro más intenso, que se funden en uno solo: “Luego fundamos la luz vidente con la luz vista, y así, al no poder discriminarlas, convertiremos las dos en una sola: una luz pensante porque era dos, pero que al ver en acto, es ya una sola” (εἶτα ποιήσεις καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρίζειν τῇ διαφορᾷ ἐν τὰ δύο θήσεται νοῶν μὲν, ὅτι δύο ἦν, ὁρῶν δὲ ἤδη ἓν). (*En. V.6 (24) 1.20*). Pero en la contemplación no se trata de la distancia de quien piensa el objeto como distinto de sí. Esta segunda distancia abre propiamente el espacio de la reflexión, de la vuelta sobre sí mismo como distinto del objeto, resituado frente a él. Plotino diferencia “dos tipos de pensantes: el que piensa a otro y el que se piensa a sí mismo [...]”. El segundo no está separado sustancialmente de su objeto [...]” (Τὸ μὲν ἐστι νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὐτὸ [...]. Τὸ δὲ οὐ κενώριται τῇ οὐσίᾳ [...]) (*En. V.6 (24) 1.1-5*).

El que está leyendo no es necesariamente consciente [παρακολουθεῖν] de que está leyendo, sobre todo cuando lee con intensidad [...]; la reflexión consciente [τὰς παρακολουθήσεις] tiene peligro de oscurecer los actos de los que es consciente, mientras que cuando los actos están solos, entonces son puros y son activos y vitales; es más, cuando los hombres buenos se hallan en tal estado, su vida es más intensa (*En.* I.4 (46) 10.25-30).<sup>26</sup>

Como indica Pierre Hadot, parece que, para Plotino, la conciencia ligada a la reflexividad y al pensamiento discursivo no es la cosa suprema.<sup>27</sup> Incluso parece estorbar a la propia pureza de la actividad, tanto especulativa como práctica: parece estorbar la intensidad de la vida. Ahora bien, ¿qué queda del individuo en la ausencia de reflexividad, cuando no guarda recuerdo ni siquiera de sí mismo, ni de que es él mismo quien contempla? ¿Cómo puedo seguir diciendo que es el mismo individuo quien contempla?

Parece, sin embargo, que el individuo no se ha diluido en la contemplación. Plotino deja claro que el que contempla se posee a sí mismo y tiene conciencia de sí mismo: “Bien es verdad que se posee a sí mismo, pero su actividad está vuelta al objeto, y él mismo se transforma en el objeto ofreciéndose a él como materia, conformándose a imagen de lo que contempla [...]” (*En.* IV.4 (28) 2.5-12).<sup>28</sup> Esta posesión de sí mismo (ἔχει ἑαυτόν) no emerge de la reflexividad, no es una posesión del yo por el yo. Se trata de una apropiación que tiene que ver con la unificación, con la sutura de un hiato, con el abandono de una disposición de la conciencia que se separa de su objeto: “ya que él mismo es todas las cosas y ambas cosas son una sola” (*En.* IV.4 (28) 2.25).<sup>29</sup> El individuo se

---

<sup>26</sup> Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει [...]. ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὐσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ διη καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι.

<sup>27</sup> Cfr. Hadot (1980, p. 252).

<sup>28</sup> [...] ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν, ἢ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο, καὶ ἐκεῖνο γίνεται οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον [...].

<sup>29</sup> [...] πάντα γὰρ αὐτός ἐστι καὶ ἄμφω ἓν.

posee a sí mismo en la misma medida en que es uno con el objeto que contempla o, dicho de otro modo, en la medida en que es uno con él mismo, sin doblez que permita la reflexividad.

Esta unificación es pensada por Plotino en términos de actividad, de *energeia*, más intensa cuanto menos estorbada por la conciencia reflexiva. Lejos de un estrechamiento, tal unificación abre el campo de la totalidad: “cuando se entiende a sí mismo entiende juntamente todas las cosas” (*En.* IV.4 (28) 2.13);<sup>30</sup> se contempla a sí mismo como siendo en acto todas las cosas que contempla. Ello no significaría, sin embargo, que pierda la conciencia de sí mismo en favor de todas las cosas, de modo que, olvidándose a sí mismo, ganase la totalidad. En tal caso ya no tendría siquiera sentido hablar de individualidad. Por el contrario, el alma se mantiene orientada a la intelección “teniendo a la vez conciencia de sí misma [τὴν συναίσθησιν αὐτῆς], como quien se ha hecho una sola y misma cosa con el inteligible” (*En.* IV.4 (28) 2.30-35).<sup>31</sup>

Estamos ante la delimitación de dos modos de conciencia, una conciencia reflexiva o desdoblada y una conciencia unitiva o unificada. La primera quedaba referida en el texto con el término παρακολούθησις;<sup>32</sup> la segunda es la συναίσθησις.<sup>33</sup> Esta última es definida por Pierre

<sup>30</sup> [...] ὅταν αὐτὸν νοῆ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ.

<sup>31</sup> [...] ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἐν ἅμα τῷ νοητῷ ταῦτὸν γενομένη.

<sup>32</sup> El modo de conciencia referido con el término παρακολούθησις está vinculado a la conciencia desdoblada, a la que remite también el término ἀντίληψις. Cfr., por ejemplo, *En.* V.3 (49) 2.5-15. Este modo de conciencia pertenece al ámbito de la discursividad, que se hace posible en la distancia entre el sujeto y el objeto. Para un análisis pormenorizado de la relación entre παρακολούθησις y ἀντίληψις en las *Enéadas*, cfr. Violette (1994, pp. 230-236).

<sup>33</sup> El modo de conciencia que corresponde a la συναίσθησις está presente, por otro lado, en todos los niveles como conciencia no desdoblada que permite la reunión y la unificación, también al nivel de la sensibilidad. Hay que distinguir, entonces, cuidadosamente entre la συναίσθησις que se da al nivel de la sensibilidad, y la συναίσθησις que se relaciona con la contemplación. Este segundo sentido es el que aparece en el pasaje. El primer tipo tiene que ver con la sensación de conjunto del propio cuerpo. De ahí que Plotino conceda al cosmos este tipo de conciencia en *En.* IV.4 (28) 24.20-24: “[...] en cambio, el universo es un todo, no puede darse en él por un lado el órgano y por otro el objeto de la sensación. Hay que concederle, eso sí, conciencia de sí mismo, como nosotros somos conscientes de nosotros mismos, pero no hay que concederle sensación,

Hadot como “presencia no desdoblada de actividades intensas” (1980, p. 255) y por Violette como “conciencia intuitiva interna” (1994, p. 225). Teniendo presente esta diferencia, habría que explicitar el tipo de conciencia de la que hablamos cuando pensamos la individualidad. Si para hablar de individuo necesitamos la reflexividad de la conciencia,<sup>34</sup> deberíamos excluir de la individualidad esa “presencia no desdoblada de actividades intensas”, pero no pocos pasajes de las *Enéadas* afirman que es aquí precisamente donde se encuentra nuestra identidad.<sup>35</sup> Otra

---

cuyo objeto es siempre distinto del que siente”. (τὸ δὲ πᾶν ὅλον ἐστίν, οὐκ ἂν εἶη αὐτῷ τὸ μὲν δι’ οὗ, τὸ δὲ οὐ ἢ αἰσθησις· ἀλλὰ συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἰσθησιν δὲ ἀεὶ ἐτέρου οὕσαν οὐ δοτέον). Sobre los términos referidos a la conciencia, cfr. Hutchinson (2018, pp. 40-44).

<sup>34</sup> Así parece si nos limitamos a la lectura de pasajes como *En.* V.3 (49) 3.35-40: “Somos nosotros mismos los que razonamos, nosotros mismos los que pensamos los pensamientos que hay dentro de la mente discursiva, ya que esto es lo que somos” (αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοῖ τοῦτο γὰρ ἡμεῖς).

<sup>35</sup> Cfr. por ejemplo, *En.* I.2 (19) 6.5-10: “Porque él mismo es el que vino de allá, y, por lo que respecta a sí mismo, si vuelve a ser tal cual vino, está allá” (Αὐτὸς μὲν γὰρ ἐστὶν ὃς ἦλθεν ἐκεῖθεν καὶ τὸ καθ’ αὐτόν, εἰ γένοιτο οἶος ἦλθεν, ἐκεῖ ἐστὶν). Preferimos adoptar la traducción de Bréhier o Gerson, que traducen el primer “Αὐτὸς” por “lui meme” y por “himself” respectivamente. Jesús Igal traduce “su yo”, pero es cierto que esta traducción puede introducir confusión. En todo caso, se trataría aquí de lo que Pierre Hadot (1997, p. 39) refiere como “yo superior” (*moi supérieur*), esfera propiamente inteligible: “nuestro verdadero yo” (*notre vrai moi*). Este apunta a que solo en momentos fugaces nos identificamos con nuestro verdadero yo, cuya vida espiritual exige “un nivel de concentración que es superior al nivel que es propio de nuestra conciencia. [...] [Y], cuando lo alcanzamos, no adquirimos conciencia de nuestro yo superior, sino que más bien perdemos conciencia de nuestro yo inferior [*moi inférieur*]”. Ello supondría, efectivamente, que sería difícil trabar cualquier tipo de continuidad entre nuestro yo superior y nuestro yo inferior, al menos desde la perspectiva de la vivencia. El “nosotros” plotiniano se identificaría con uno u otro, forjándose, en cada caso, en esta identificación. Como desarrollamos en el presente artículo, creemos que esta posición no puede dar cuenta, siquiera mínimamente, de la continuidad de la identidad al nivel de la experiencia, respecto de lo que adolece de serios problemas. Otro pasaje claro al respecto es *En.* I.4 (46) 9.25-30: “Nuestro yo es la actividad del intelecto, de suerte que, si él está activo, nuestro yo estará activo” (ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια ὥστε



opción sería pensar en una identidad subjetiva vacía que se constituye en cada caso en una oscilación, en un mero zigzaguar entre dos tipos de conciencia.

#### 4. Replanteamiento de la cuestión. Conciencia y vida: “Toda vida es una determinada contemplación” (*En. III. 8 (30) 8.17*)

Ninguna de las opciones parece satisfactoria. Si focalizamos la individualidad en la conciencia reflexiva, dejamos fuera de ella a la conciencia unitiva y viceversa. Pero demarcar un sujeto sin identidad, capaz de constituirse en la identificación con uno u otro ámbito, tiene el precio de aceptar una división insalvable en el corazón de lo humano. El planteamiento que nos aboca a elegir entre una de estas opciones tiene su raíz en el intento de trazar la continuidad de la identidad subjetiva a través de la delimitación de lo que queda del hombre sensible en el espacio inteligible. Partimos de un individuo constituido a partir de su propia biografía, de sus intereses, emociones y preocupaciones para, una vez hecho esto, preguntarnos qué queda de él cuando asciende a lo inteligible. Si lanzamos esta pregunta, la respuesta de Plotino, como hemos visto, no deja lugar a dudas:

Si cuando uno se aplica con la intelección a un objeto, no puede haber otra cosa que inteligir y contemplar aquel objeto —y en el acto de inteligir no está incluido el “yo había inteligido”, sino que esto podrá uno decirlo, si se da el caso, posteriormente, esto es, cuando ya está cambiando— síguese que mientras uno está puramente en la región inteligible, no podrá guardar recuerdo de las cosas que aquí le acaecieron a él mismo en otro tiempo (*En. IV.4 (28) 1.7-10*).<sup>36</sup>

---

ἐνεργούντος ἐκείνου ἐνεργοίμεν ἂν ἡμεῖς). Jesús Igal traduce por “nuestro yo” el término ἡμεῖς, esta vez en consonancia con la traducción de Bréhier que traduce “le moi”. Gerson traduce por “we”, manteniéndose fiel al texto griego. La dificultad en la traducción refleja, como estamos viendo, la dificultad teórica del texto original, a la que se suma la significación que tiene asociada la noción del yo después de la modernidad. Hemos, por tanto, de atender en cada caso a la compleja constelación de términos que perfila Plotino.

<sup>36</sup> Ἄλλ’ εἰ μὴ ἔστιν, ὅτε τις ἐπιβάλλει τινὶ τῇ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν ἢ νοεῖν κακείνο θεωρεῖν – καὶ ἐν τῇ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ «ἐνενοήκειν», ἀλλ’ ὕστερον ἂν τις τοῦτ’, εἰ ἔτυχεν, εἴποι, τοῦτο δὲ ἤδη



La biografía personal asociada al hombre sensible no tiene cabida en la región inteligible, como no tienen cabida la conciencia reflexiva o la memoria de lo acaecido en el pasado. Efectivamente, dentro de este planteamiento parece que la única solución coherente que se ofrece es la de pensar la identidad subjetiva como una potencia vacía que toma, bien la forma de lo sensible, bien la de lo inteligible, dependiendo de cómo se disponga.

Si no nos satisface esta solución, nos queda la opción de cambiar el planteamiento del problema. Podemos pensar el problema invirtiendo el enfoque.<sup>37</sup> La continuidad de la individualidad no se cifraría ahora en la pregunta por lo que queda del hombre sensible en la región inteligible, cuando uno está entregado a la intelección, sino en la pregunta por lo que queda de la intelección en el hombre sensible, en su vida cotidiana enmarcada en la sensibilidad.

La continuidad de la individualidad que buscamos partiría ahora del ámbito de la vida. La pregunta por la conciencia quedaría en un segundo plano, supeditada a una pregunta más fundamental: ¿qué tiene que ver la intelección con la vida?; ¿qué queda de la intelección en la vida cotidiana del hombre sensible?; ¿cómo se refleja la intelección en la sensibilidad, si es que lo hace de alguna manera?

Desde este planteamiento, la continuidad del yo dependería de la propia continuidad de la vida, superando la fractura que instaura ese zigzaguar entre la conciencia reflexiva y la conciencia unificada. La respuesta de Plotino a las preguntas planteadas es clara y nos permitirá atender a la continuidad manifiesta entre el hombre sensible y el inteligible; o, lo que es lo mismo, entre la experiencia sensitiva y

---

μεταβάλλοντος – οὐκ ἂν εἶη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῆδέ ποτε αὐτῷ τιμι γεγεννημένων.

<sup>37</sup> Pensamos que Blumenthal tiene razón al afirmar que se ha tendido a olvidar la psicología del alma encarnada, que pone de relieve las influencias más propiamente aristotélicas del pensamiento de Plotino. Se ha prestado más atención a la contemplación del mundo inteligible, dando el primado a una lectura que atiende más a las problemáticas de una metafísica lejana. De ahí la escasez de estudios acerca de la comprensión de la percepción en Plotino, que son fundamentales para comprender la naturaleza de la intelección y las nociones de “conciencia” e “individualidad”. Cfr. Blumenthal (1971) y la interesante reseña de Trouillard (1975, pp. 375-376). Esta escasez es destacada igualmente por Emilsson (1988, p. 1) al comienzo de su monografía dedicada a la percepción en Plotino.

la intelectual. Desde esta continuidad vital podríamos explorar el tipo de continuidad o de relación compleja que se da entre ambos tipos de conciencia, atendiendo al tronco que los unifica y establece la conexión entre ellos.

Si hay un elemento en las *Enéadas* que traza una continuidad entre los diversos niveles ontológicos, antropológicos y epistemológicos, es precisamente la vida. “Toda vida es una determinada intelección, solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida” (*En.* III.8 (30) 8.17).<sup>38</sup> Toda vida es intelección y manifiesta, en sus diferentes formas, una actividad intelectual. La vida como tal posee una determinada textura que nos permite entender la naturaleza de la continuidad que se asienta en ella. Si cualquier continuidad permanece obscura al tratar los modos de conciencia que parecen oponerse y sustituirse unos a los otros, cuando nos sumergimos en el ámbito de la vida la cosa cambia. Entendemos mejor desde nuestra propia experiencia el carácter gradual que corresponde a la vida, desde el mero transcurrir anodino de las horas a la intensidad que tiende a anular o trascender la sucesión temporal. Ambos modos de vida parten de la misma raíz, pertenecen a la misma realidad que se oculta y se difumina en la superficialidad del mero transcurrir de las agujas del reloj. La intensidad no instaura una nueva realidad, sino que profundiza en la que había ya de antemano, la vuelve más clara, más evidente.

El reto se no se encontraría ahora en demostrar continuidad en la vida, ni en hilar o suturar una aparente duplicidad entre una vida plena y una vida desvaída, sino en entender cómo la experiencia de la vida puede degradarse, cómo puede ser oscurecida. Habría que preguntar cómo la vida puede hacerse borrosa hasta pasar prácticamente desapercibida; cómo puede fragmentarse, debilitarse, distanciarse de sí misma.

El problema de la continuidad de la individualidad muestra una cara diferente en este planteamiento. Si toda vida es una determinada intelección, tendríamos que preguntarnos cómo emerge el sujeto psicofísico y la conciencia que le pertenece, inmersa en el devenir temporal, en la experiencia de la fragmentación, de la percepción de sí como un individuo frente a otros individuos, frente a otros objetos.

Dos elementos trazan el marco en el que se mueve la solución plotiniana. El primero de ellos apunta a que el intelecto, lo inteligible y la

---

<sup>38</sup> Καὶ πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή.

intelección pertenecen al espacio de la vida, o mejor: la vida es inseparable del intelecto, pertenece a su espacio, se vehicula en él. El segundo de ellos apunta a que todo oscurecimiento de esta realidad tiene que ver con un añadido. De ahí la querencia por el símbolo de la luz: la luz es primero y el ensombrecimiento viene después; tiene que ver con la distancia, con la espacialidad, con la temporalidad, con el rodeo del alma a través de los cuerpos, con Narciso mirándose en las aguas.<sup>39</sup> La comprensión del intelecto en términos vitales, la insistencia en que cuando hablamos de realidad inteligible hablamos de vida, atraviesa la obra de Plotino, salpica sus tratados, como ha visto y analizado profusamente P. Hadot (cfr. 1960, pp. 107-157). El ser, y con él el intelecto, “no es un cadáver” (Ἐχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν) (*En.* VI.9 (9) 2.24), no es una cosa muerta. La vida es inherente al intelecto, como lo es el ser, que se cifra en una multiplicidad. La realidad inteligible, lejos de ser una abstracción monolítica, congelada e inerte, es la raíz del movimiento propio de la vida. El intelecto es “el viviente esencial”: “Esa especie de entrelazamiento y combinación de todos en uno solo es el intelecto. Y como contiene todos los seres en sí mismo, es un viviente perfecto, es el viviente esencial” (*En.* VI.2 (43) 21.50-55).<sup>40</sup> Plotino acentúa el carácter vital del intelecto, idea que comparten tanto Platón<sup>41</sup> como Aristóteles. Este último define propiamente como vida la actividad del intelecto: “la actividad del intelecto es vida y ello [lo divino] se identifica

---

<sup>39</sup> Esta solución no debe comprenderse en términos de repudio de la corporalidad o de la sensibilidad. Plotino tiene mucho cuidado en deshacer este posible malentendido dedicando el tratado 33 a la crítica de las doctrinas gnósticas. Especialmente perjudicial le parece su efecto: “Hay un punto que principalmente no debe pasársenos inadvertido: qué efecto producen estas doctrinas en las almas de quienes las escuchan y se dejan persuadir a despreciar el mundo y las cosas del mundo” (*En.* II.9 (33) 15.1-5). Ver con indiferencia las cosas del mundo conlleva necesariamente el desprecio de su causa: “Porque las cosas de acá son causadas por las primarias. Si, pues, ven con indiferencia las de acá, también las de allá” (*En.* II 9 (33) 17.25-27). Sobre esta cuestión, cfr. García Bazán (1981) y Narbonne (2011).

<sup>40</sup> [...] ἡ πάντων ἐν ἐνὶ ὄντων οἶον συμπλοκὴ καὶ σύνθεσις νοῦς ἐστι. Καὶ ἔχων μὲν τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ <ζῶν> ἐστι <παντελὲς> καὶ ὁ <ἐστι ζῶν>.

<sup>41</sup> Paradigmático en este sentido es *Ti.* 30c-31b. El universo como viviente es creado a imagen del viviente inteligible, que comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles. La vida pertenece a la perfección y belleza del viviente inteligible, nada perfecto puede ser inerte. Cfr. asimismo, *Sph.* 248e.

con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna” (*Metaph.* XII, 1072b25).<sup>42</sup> La vida siempre prima en la filosofía de Plotino; esta no se define de acuerdo con un plan racional previo.<sup>43</sup> La vida, que acoge en sí al ser y al intelecto, es actividad perfecta cuyo fin es ella misma en su propio desarrollo, que se expande hasta los confines mismos de lo sensible. El movimiento de la vida es conformador, sin necesidad de copiar nada exterior: “En consecuencia, la actividad de la vida es artística del modo como puede serlo el movimiento del que danza” (*En.* III.2 (47) 16.25).<sup>44</sup>

### 5. Unidad del sujeto que percibe y conciencia de sí: reflexión y sensibilidad

La vida creadora, difusiva, se identifica con la contemplación; es superior a la conciencia reflexiva. Esta última tiende a dilatar y oscurecer su intensidad, más acentuada cuanto más simple. El rodeo de la reflexión la separa de sí misma para abrir el espacio del pensar discursivo, propio del alma que se ha perdido en los cuerpos, que no sabe exactamente quién es, que necesita comprenderse.<sup>45</sup> Ese espacio separa al alma de sí, apaisando su experiencia, ensombreciéndola, filtrando su intensidad en duración temporal. La contemplación, en cambio, se caracteriza por la intensidad vital que se da en la unificación: “porque proporciona al espectador visión y fuerza para vivir más vitalmente y, viviendo más intensamente, ver y transformarse en lo que ve” (*En.* VI.6 (34) 18.25-30).<sup>46</sup> La conciencia primera del alma no emerge en la distancia; su sentirse a sí misma, como conciencia más plena de sí, es más profundo cuanto más unificado.

---

<sup>42</sup> [...] ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ’ αὐτήν ἐκεῖνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰῶδιος.

<sup>43</sup> “Las razones de la vida son anteriores al razonamiento” (ἐν τοῖς λόγοις πρὸ λογισμοῦ) (*En.* VI.2 (43) 21.37).

<sup>44</sup> Ἡ τοίνυν ἐνέργεια αὐτῆς τεχνική, ὥσπερ ἂν ὁ ὀρχούμενος κινούμενος εἴη. La concepción de la naturaleza como proceso artístico que tiene su fin en sí mismo es un lugar común en el estoicismo antiguo. Cfr. S.V.F. I 171, I 172. Sobre la imagen de la danza, cfr. Goldschmidt (1953, pp. 150-151).

<sup>45</sup> Cfr. *En.* III.8 (30) 6.20-30.

<sup>46</sup> [...] δίδωσι γὰρ τῷ ὀρῶντι ὄρασιν καὶ δύναμιν εἰς τὸ μᾶλλον ζῆν καὶ μᾶλλον εὐτόνωσ ζῶντα ὀρᾶν καὶ γενέσθαι ὁ ὀρᾶ.

Este primado de la vida sobre la conciencia reflexiva quizá debería llevarnos a afirmar que no tenemos conciencia de la vida en su máxima intensidad porque no va acompañada de reflexión. Pero con ello cometeríamos el error de identificar tipos de conciencia diferentes. No tenemos de esta vida conciencia reflexiva, pero sigue acompañada de conciencia unitiva, de conciencia vital, simplificada. En ella no cabe doblez, no hay lugar para la separación de sí, para la distancia, para el pensar discursivo. En ella, el alma tiene conciencia de sí misma sin que medie distancia, sin ponerse a sí misma enfrente. Se posee a sí misma y se apropia de sí misma a condición de abrirse a la totalidad. Es que en ella misma, en su individualidad, se encuentra el todo, el universo inteligible con todos los seres que lo componen, vistos, contemplados desde ella misma, siendo ella misma lo que estos son. Esta es una clave irrenunciable para Plotino: universalidad e individualidad no se contraponen cuando se trata de lo inteligible.<sup>47</sup> Cuando hablamos de verdadera individualidad, hablamos de universalidad. Cuanto más cerca está el alma de sí misma, de su individualidad, más cerca de la universalidad de lo inteligible.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Cfr. *En.* IV.3 (27) 5.1-15.

<sup>48</sup> Como señala Tornau (2009, pp. 341-350), Plotino redefine la noción misma de “individualidad” para hacer frente a la crítica aristotélica (cfr. *Metaph.* 1038b10): lo que es “un esto [*tode ti*]” no queda relegado a la sustancia sensible. La individualidad de esta es inestable, fluctuante, pasajera, siempre subsidiaria. El foco de la individualidad recae sobre lo inteligible, que puede ser considerado “un esto” con toda propiedad. En *En.* IV.3 (27) 8.24-30 leemos: “Los seres deben ser estables, los inteligibles deben permanecer idénticos y cada uno de ellos debe ser numéricamente uno, pues lo que es un ‘esto’ es así. Bien es verdad que hay cosas a las cuales, como su individualidad es fluctuante a causa de su naturaleza corporal, puesto que la forma les viene del exterior, el existir según la forma les corresponde siempre a imitación de los seres; pero hay otras cuyo ser se cifra en lo que es numéricamente uno, porque no son el resultado de una composición y les corresponde desde el principio, y ni pasa a ser lo que no era ni dejará de ser lo que es” (Καὶ γὰρ αὐτὸ ἐστάναι δεῖ τὰ ὄντα, καὶ τὰ αὐτὰ τὰ νοητὰ εἶναι, καὶ ἕκαστον ἐν ἀριθμῷ εἶναι· οὕτω γὰρ τὸ τόδε. Τοῖς μὲν γὰρ τῶν σωμάτων τῷ φύσει τοῦ καθέκαστον ῥέοντος ἅτε ἐπακτοῦ τοῦ εἶδους ὄντος τὸ εἶναι κατ’ εἶδος ἀεὶ ὑπάρχει μιμήσει τῶν ὄντων, τοῖς δὲ ἅτε οὐκ ἐκ συνθέσεως οὔσι τὸ εἶναι ἔστιν ἐν τῷ ὄντι ἀριθμῷ ἓν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει, καὶ οὔτε γίνεται ὁ μὴ ἦν, οὔτε ὁ ἔστιν οὐκ ἔσται). Cfr. asimismo *En.* VI.6 (24) 13.35-45.

Desde el punto de vista de la vida, la individualidad del alma se cifra en la intelección; lo que es ella misma tiene que ver con la contemplación. El núcleo de la individualidad se incardina en el intelecto. De ahí deriva la individualidad a todos los niveles; el individuo no recibe su ser individual por la delimitación corporal, sino por su participación en la individualidad inteligible:

[...] ni hay que pensar que la multiplicidad de las almas sea resultado de la magnitud del cuerpo, sino que, anteriormente a los cuerpos, el alma es múltiple y una. Porque en el todo están ya las muchas almas, no en potencia, sino cada una en acto. Porque ni el alma una y total impide que las muchas estén en ella ni las muchas que sea una sola (*En.* VI.4 (22) 4.35-40).<sup>49</sup>

La conciencia reflexiva no puede dar la clave de esa individualidad originaria; esta escapa al pensar discursivo. Sin embargo, no por ello deja esta última de ser el sostén de toda individualidad posterior: cualquier individualidad a cualquier nivel es una imagen de ella. El individuo sensible, con su conciencia sensible, con su capacidad de percepción y de experiencia, con su vida sensible, debe su ser individual a este núcleo intelectual.

El individuo empírico no es “otro yo”; en esto Tornau tiene toda la razón. Si esto fuera así nada podría salvarnos de una brecha abierta en el interior del hombre. Estamos de acuerdo con él al remarcar que la individualidad sensible es una forma reducida de la individualidad inteligible, un estrechamiento, un ensombrecimiento bajo las condiciones del tiempo y del espacio.<sup>50</sup> Es una imagen en términos positivos;<sup>51</sup> en ella se refleja la individualidad inteligible y la textura de experiencia que le corresponde. Todo cuanto hay en nuestra experiencia cotidiana es una huella, una muestra real, actual, de la experiencia inteligible. Nuestra conciencia, nuestras sensaciones, no pertenecen a “otro yo”, sino a una parcela más pequeña de nosotros mismos que se incardina,

---

<sup>49</sup> [...] οὔτε διὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γίνεσθαι, ἀλλὰ πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν. Ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ αἰ πολλὰ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἐκάστη· οὔτε γὰρ ἡ μία ἢ ὅλη κωλύει τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι, οὔτε αἰ πολλὰ τὴν μίαν.

<sup>50</sup> Cfr. Tornau (2009, p. 356).

<sup>51</sup> Cfr. *En.* VI.7 (38) 5-7.

sin pérdida de continuidad, en un mapa más amplio. La cuestión es establecer el sentido de esta continuidad, que desemboca, en ocasiones, en una transmutación, en una metamorfosis. Si hay algún elemento que permita en el pensamiento de Plotino entender esta continuidad que se mueve siempre en el límite fronterizo de lo que somos es precisamente la sensibilidad.

El primado de la vida sobre la conciencia reflexiva deja al descubierto una aparente paradoja: la sensibilidad nos acerca a la naturaleza de la intelección más que el pensamiento discursivo.<sup>52</sup> Si debemos buscar un elemento en el hombre sensible, cotidiano, que pueda conducirnos hacia la comprensión de la intelección, ese es precisamente la sensibilidad. Si el pensar discursivo ha de ser abandonado en la especial geometría que abre la contemplación, no diríamos lo mismo de la sensibilidad, sino más bien al contrario. La contemplación emerge en la intensificación de la sensibilidad, en su recogimiento, en su reunificación. No en vano el símbolo por antonomasia de la intelección es la visión; aquella es una visión sin órganos, sin intermediario.<sup>53</sup> La intelección no es un pensar lógico insensible, sino más bien una sensibilidad intensificada hasta el extremo de no dejar lugar al pensar discursivo. Un pasaje del tratado 38 es clarificador en este sentido; en él se refiere Plotino a la intelección en los siguientes 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 soplo 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

---

<sup>52</sup> Brehier hace notar este primado de la vida sobre la conciencia reflexiva en Plotino, que hace que la vida inferior, “mucho más que la conciencia <reflexiva>, nos dé un medio para concebir la vida superior” (cfr. su traducción de la *En.* V.4 (7) 1.40, p. 80, nota 1).

<sup>53</sup> Cfr. *En.* V.3 (49) 8.17-23.

por el oído; todas las melodías y toda clase de ritmos  
(*En.* VI.7 (38) 12.25-30).<sup>54</sup>

Los cinco sentidos están representados para venir a delimitar simbólicamente el espacio de la intelección como una vida pletórica, bullente. En la contemplación confluyen en unidad todas las cualidades dispersas en las sensaciones que se vehiculan a través de los diferentes órganos corporales. La conciencia vital, unificada, que acompaña a esta vida es, para Plotino, superior a la conciencia reflexiva. En ella hay un saber que no se cifra ya en el recorrido del que busca lo que no posee, sino una ciencia que “no es distinta del sujeto en que reside” (*En.* V.8 (5) 4.53).<sup>55</sup> Aquí debemos buscar la unidad del sujeto plotiniano para después atender a la relación o continuidad que se establece entre los diferentes tipos de conciencia. La unidad del sujeto que percibe atraviesa al hombre íntegramente, posibilitando el proceso de la sensación.<sup>56</sup> Plotino toma claves fundamentales de la comprensión de la sensación en Aristóteles para introducir acentos propios que ponen en evidencia esta unidad. El siguiente pasaje del tratado 2, que se apoya en *De Anima* 426b19-427a14, es clave en esta cuestión:

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 [ἐν ὃν ὄντως] [...]. Así que con mayor razón aún

---

<sup>54</sup> [...] πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἶον ζεόντων. Ἔστι δὲ αὐτῶν ἢ οἶον ῥοή ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἶον ἐνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἶον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σώζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότης καὶ χυλῶν ἀπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἀφαί γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ὄθυμός πας.

<sup>55</sup> Περὶ δὲ τῆς ἐκεῖ ἐπιστήμης, ἦν δὴ καὶ ὁ Πλάτων κατιδὼν φησιν· <οὐδ· ἦτις ἐστὶν ἄλλη ἐν ἄλλῳ>.

<sup>56</sup> Sobre esta cuestión, cfr. Hermoso (2019).



[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 unidad (*En.* IV.7 (2) 6.3-28).<sup>57</sup>

La unidad de la sensación no remite en este texto a la *koine aisthesis*, como ocurría en Aristóteles; Plotino pone de relieve, como resalta P. Henry (cfr. 1960, p. 435), que el principio último de percepción se incardina en el alma, en su principio rector, donde los sensibles se tornan inteligibles indivisos. El percipiente es realmente uno ἐν ὄν ὄντως: no hay percepción posible sin esta unidad del que percibe, que se asienta en el centro mismo del alma, en su carácter inteligible.

La sensación es una imagen de la intelección: “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) (*En.* VI.7 (38) 7.30). Plotino es taxativo: hay una continuidad y no una ruptura entre la contemplación y la percepción sensible. Quien percibe sensiblemente no hace sino contemplar en la sombra, al cobijo de los cuerpos; no es otra persona, otro yo, el que percibe. No hay un yo vacío, una pura potencia de identificación, como afirma Aubry, que se identifica con la intelección o, por el contrario, con la sensación. Sin intelección no hay unidad del sujeto que percibe, no hay sensación posible.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Εἶ τι μέλλει αἰσθάνεσθαι τινος, ἐν αὐτὸ δεῖ εἶναι καὶ τῷ αὐτῷ παντὸς ἀντιλαμβάνεσθαι [...]. Καὶ εἰ τὸ μὲν δι’ ὁμμάτων, τὸ δὲ δι’ ἀκοῆς, ἐν τι δεῖ εἶναι, εἰς ὃ ἀμφω [...]. Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἐν ὄν ὄντως [...]. ὥστε ἔτι μᾶλλον εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἰόντα οἷον ἀμερῆ νοήματα γίνεσθαι [...]. Ἀλλὰ γὰρ ἐν ἐστὶ τὸ πᾶν.

<sup>58</sup> Mención aparte merece la cuestión de la imaginación, cuyo tratamiento abre una línea de exploración de la conciencia fundamental. La imaginación se encuentra en el centro de enlace entre la sensación y la intelección, de modo que la unidad de la conciencia reposa, en gran medida, en esta facultad. Hemos de tomar en cuenta el carácter dinámico, por momentos dual, de la imaginación. El hombre sensible está vinculado a una imaginación sensible, que conecta con una memoria de elementos sensibles. El hombre inteligible abre el espacio de una imaginación superior que apunta a una memoria inteligible del alma. En la unidad de la imaginación se encuentra una de las claves de la unidad del alma y

Esta continuidad entre la intelección y la sensación está sostenida en el ámbito de la vida y sus formas. La individualidad es, ante todo, una individualidad vital: atiende a la capacidad de experiencia de la vida: una vida que abraza al intelecto y al ser, extendiéndose hasta los confines de lo sensible. El que percibe sensiblemente no es un ser extraño, sino el mismo contemplando desde una distinta geometría, aquella que abre la espacialidad, la temporalidad, la textura de los cuerpos. Esto hace afirmar a Plotino lo siguiente:

El que ve, y quien ve es el intelecto. Aun en la visión de acá, porque la vista es luz, o mejor, porque esta aunada con la luz, ve la luz: ve efectivamente colores. Pero 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 (*En.* V.3 (49) 8.20).<sup>59</sup>

---

de la posibilidad de apelar a una identidad estable: “Es que cuando concuerdan la una con la otra, entonces, tampoco están separadas las dos imaginaciones y como predomina la de la superior, la imagen resultante es una sola” (Ἡ ὅταν μὲν συμφωνῇ ἢ ἑτέρα τῇ ἑτέρα, οὐκ ὄντων οὐδὲ χωρὶς τῶν φανταστικῶν, κρατοῦντός τε τοῦ τῆς κρείττονος, ἐν τῷ φάντασμα γίνεται) (*En.* IV 3 (49) 31.10-15). En la unidad de la imaginación se da la concordancia entre las impresiones externas y las nociones internas, fundamental para explicar el proceso de la percepción (cfr. *En.* I 1 (53) 9.20). Moreau (1970, p. 163) lo expresa dando cuenta de que “las funciones sensibles [...] no son radicalmente opuestas a la contemplación inteligible; es una misma actividad la que se expresa a diferentes niveles”. Esta consideración es fundamental para atender a la unidad entre los diversos tipos de conciencia. Nuestra conciencia cotidiana tiene su centro en la conciencia inteligible; sin la unidad que proporciona esta última, cualquier identidad sería imposible. Ahora bien, atender a esta unidad en nuestra experiencia supone tener presente que la sensación es una imagen de la intelección; el enlace entre ambas se encuentra en la actividad de la imaginación. De ahí que nuestra identidad se sostenga en la memoria, como recuerda Plotino en *En.* IV 4 (28) 3.5: “el alma es y se hace aquello que recuerda. Porque el recordar consiste —decíamos— o en inteligir o en imaginar; ahora bien el alma es ella misma por la imaginación” (οὐ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται. Ἦν γὰρ τὸ μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι, ἢ δὲ φαντασία αὐτῆ).

<sup>59</sup> Ὁ ἰδῶν νοῦς δὲ ὄρα. Ἐπει καὶ ἐνταῦθα ἡ ὄψις φῶς οὖσα, μᾶλλον δὲ ἐνωθεῖσα φωτὶ, φῶς ὄρα· χρώματα γὰρ ὄρα· ἐκεῖ δὲ οὐ δι’ ἑτέρου, ἀλλὰ δι’ αὐτῆς, ὅτι μηδὲ ἕξω. Ἄλλω οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὄρα, οὐ δι’ ἄλλου.

Esta distinta geometría, esta diferente ordenación de la percepción, introduce la diferencia entre sensación e intelección. No es que cada una tenga un sujeto diferente. El sujeto es realmente uno, insiste Plotino: “el percipiente debe ser como un centro, siendo realmente uno (ἐν ὄντω)”.

## 6. Conclusión

El centro de la individualidad parte del centro mismo de la vida. A mayor intensidad de vida, a mayor unificación, más cerca se está de la verdadera individualidad, de sentirse y comprenderse a sí mismo. La cuestión es que en el pensamiento plotiniano esto es tanto como decir que más se siente y más se comprende la totalidad. El individuo cotidiano se conforma de una serie de añadidos que restringen, que filtran esta individualidad primera, estrechando la capacidad de experiencia y de vida. Se introduce una distancia respecto de sí mismo ligada a la espaciotemporalidad en la que se desarrolla la biografía personal. Pero no hay dos sujetos; si queremos, hay un mismo sujeto, esta vez a la sombra, al cobijo de los cuerpos. Si podemos hablar del retorno del alma a su origen es porque ella misma es el centro de las sensaciones, aun cuando estas tengan que ver con los órganos corporales. El cuerpo no añade facultades nuevas al alma: es el alma la que hace a los cuerpos sensitivos.<sup>60</sup> Si al hablar de la contemplación se tratara de “otro yo” que no tuviese nada que ver con el sujeto psicofísico, con nuestro yo cotidiano, capaz de sentir, de tener sensaciones ligadas a los cuerpos, entonces no habría nada que nos permitiese afirmar que “yo” he vuelto al origen. Tornau (cfr. 2009, p. 334) acierta completamente al ver este problema.

En el sujeto psicofísico se muestra el yo que contempla atravesando la temporalidad; en las sensaciones se muestra la intelección ensombrecida, pero se muestra: no hay una realidad diferente. Digamos: la vida (que, no olvidemos, para Plotino es intelección) es la misma. El proceso de vuelta del alma a su origen atiende al proceso por el que el alma asume su vida en el principio. No hay una quiebra, una ruptura; hay una sola vida mostrándose en diferentes grados de intensidad, siendo vivida en diferentes grados de intensidad por el alma. Esos diferentes grados de intensidad van acompañados de diferentes niveles de conciencia,

---

<sup>60</sup> Cfr. *En. IV.8* (6) 5.29-33. A este respecto, cfr. Moreau (1970, p. 158).

cuyo centro es el alma misma en su capacidad vital. Desde el reflejo del alma en los cuerpos, que los ha dotado de sensación, hasta su centro intelectual, donde se abre a la contemplación como una vida bullente, individual y universal a un tiempo, no hay sino una sola vida: “Presente como una sola vida [...] tras acompañarla en su curso, mejor dicho, tras situarte en el ser universal, ya no buscarás más” (*En.* VI.5 (23) 12.1-15).<sup>61</sup>

Creemos que las conclusiones de Tornau son muy acertadas salvo en este punto, que es, sin embargo, fundamental. Este afirma que el yo humano “cuando se eleva, deja atrás casi todas las características que en el mundo sensible conforman al individuo: corporalidad, sensibilidad, emotividad e incluso memoria” (Tornau, 2009, p. 335). Es importante tomar en cuenta, de cara a salvar una continuidad elemental, que ese dejar atrás no supone en el caso de la sensibilidad una extirpación, sino una transformación que no implica una ruptura sino una intensificación. Se quiebra la geometría que distancia de sí al sujeto; en la quiebra de esta distancia, en la unificación del sujeto consigo mismo, el sujeto deviene uno con la fuente misma de la sensación: ya no hay órgano intermedio. La conciencia primera del yo queda al descubierto, sin filtro alguno que permita la reflexividad, sin hiato, sin distancia. No hay conciencia reflexiva, pero, sin espacio para el discurso, el yo descubre su individualidad primera: aquella que se manifiesta desde el principio en la experiencia y la posibilidad misma de la sensación, en la experiencia y la posibilidad misma de la vida sensible.

## Bibliografía

### Fuentes

- Aristóteles. (1831-1870). *Opera. I-V*. E. Bekker (ed.). Academia Regia Borussica.
- \_\_\_\_ (1924). *Methaphysics*. D. W. Ross (trad.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1961). *De Anima*. D. W. Ross (trad.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1968). *De Animal. Books II and III*. D. W. Hamlyn (trad.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1988). *Acerca del alma*. T. Calvo (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Gredos.

---

<sup>61</sup> Πάρεστιν [...] Ὡς ζωὴ μία. [...] συνθεῖν δυνηθεῖς, μᾶλλον δὲ ἐν τῷ παντὶ γινόμενος οὐδὲν ἔτι ζητήσεις.

- Platón. (1961). *Opera. I-V*. J. Burnet (ed.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1992a). Sofista. En *Diálogos. V*. (pp. 331-482). N. L. Cordero (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1992b). Timeo. En *Diálogos. VI*. (pp. 155-261). F. Lisi (trad.). Gredos.
- Plotino. (1924). *Ennéades*. Siete volúmenes. E. Bréhier (ed. y trad.). Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_ (1951-1973). *Opera. [Editio maior]*. Tres volúmenes. Henry P. y H. R. Schwyzer (eds.). Desclée de Brower-E. J. Brill.
- \_\_\_\_ (1964-1982). *Opera. [Editio minor]*. Tres volúmenes. Henry P. y H. R. Schwyzer (eds.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1982-1998). *Enéadas. I-VI*. Tres volúmenes. J. Igal (ed. y trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1984). *Ennead V*. A. H. Armstrong (ed. y trad.). Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_ (2004). *Traité 53 (I, 1)*. G. Aubry (ed. y trad.). Cerf.
- \_\_\_\_ (2018). *The Enneads*. L. P. Gerson (ed.). L. P. Gerson, G. Boys-Stones, J. M. Dillon, R. A. H. King, A. Smith y J. Wilberding (trads.). Cambridge University Press.

## Estudios

- Armstrong, A. M. (1977). Form, Individual and Person in Plotinus. *Dionysius*, 1, 49-68.
- Blumenthal, H. J. (1966). Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? *Phronesis*, 11(1), 61-80.
- \_\_\_\_ (1971). *Plotinus' Psychology*. Martinus Nijhoff.
- Aubry, G. (2008). Individuation, particularization et détermination selon Plotin. *Phronesis*, 53, 271-289.
- Bréhier, E. (1928). *La philosophie de Plotin*. Vrin.
- Chiaradonna, R. (2014). Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences. En A. Torrance y J. Zachhuber (eds.), *Individuality in Late Antiquity* (pp. 46-61). Ashgate.
- Emilsson, E. K. (1988). *Plotinus on Sense-Perception*. Cambridge University Press.
- Fronterotta, F. (2011). De quoi il n'y a certainement pas de forms? Une question platonicienne et ses réponses chez Alcinoos et Plotin. *Études platoniciennes*, 8, 43-52.
- García Bazán, F. (1981). *Plotino y la gnosis*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

- Girard, C. (2013). L'identité ontologique du nous (ἡμεῖς) chez Plotin. *Études platoniciennes*, 10, 1-27.
- Goldschmidt, V. (1953). *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Vrin.
- Hadot, P. (1960). Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin. En E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H.-C. Puech, H., Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H. R. Schwyzer, A. H. Armstrong y P. Henry, *Les sources de Plotin*. (pp. 107-157). Fondation Hardt.
- (1980). Niveaux de conscience dans la mystique de Plotin. *Journal de Psychologie*, 2-3, 243-266.
- (1997). *Plotin ou la simplicité du regard*. Gallimard.
- Henry, P. (1960). Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin. En E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H.-C. Puech, H., Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H. R. Schwyzer, A. H. Armstrong y P. Henry, *Les sources de Plotin*. (pp. 427-445). Fondation Hart.
- Hermoso Félix, M. J. (2019). La percepción en Plotino: contemplación de solas formas. *Anuario Filosófico*, 52(3), 1-25.
- Hutchinson, D. (2018). Consciousness Terms. En *Plotinus on Consciousness*. (pp. 40-44). Cambridge University Press.
- Kalligas, P. (1997). Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination. *Phronesis*, 42(2), 206-227.
- Moreau, J. (1970). *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Vrin.
- Narbonne, J. M. (2011). *Plotinus in Dialogue With the Gnostics*. Brill.
- Remes, P. (2007). *Plotinus on the Self*. Cambridge University Press.
- Rist, J. M. (1970). Ideas of Individuals in Plotinus: A Replay to Dr. Blumenthal. *Revue internationale de philosophie*, 24(92), 298-303.
- Tornau, C. (2009). Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme. *Les études philosophiques*, 3(90), 333-361.
- Trouillard, J. (1955). *La purification plotinienne*. PUF.
- (1975). [Reseña de *Plotinus' Psychology*, de H. J. Blumenthal. Martinus Nijhoff, 1971]. *Revue des études grecques*, 88(419), 375-376.
- Violette, R. (1994). Les formes de la conscience chez Plotin. *Revue des études grecques*, 107(509-510), 222-237.