



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El problema del mal en la filosofía de Plotino

Autor:

Maurette, Pablo

Tutor:

Santa Cruz, María Isabel

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TESIS DE LICENCIATURA

TÍTULO: *El Problema del mal en la filosofía de Plotino*

PABLO MAURETTE

27.310.653.

DIRECTORA: PROF. MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

MARZO DE 2003

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

ACLARACIÓN

Hemos trabajado exclusivamente con la *editio minor* del texto de las *Enéadas* editado por Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer y publicado en tres volúmenes en Oxford (Clarendon Press, 1964, 1977, 1982). Nos hemos servido también de las traducciones de Émile Bréhier al francés, de Giuseppe Faggin al italiano, de Richard Harder al alemán, de Arthur Hilary Armstrong al inglés y de Jesús Igal al castellano. La traducción de las citas que ofrecemos es propia, con algunas excepciones de las que se dará debida cuenta en notas a pie de página.

I
INTRODUCCIÓN

El mal como problema filosófico

El problema del mal es uno de los escollos más escarpados con que se encuentra la filosofía en su camino de dilucidación racional de la realidad. Como apunta con acierto Phillipe Fontaine en su opúsculo sobre el tema, “un sistema de pensamiento que pretenda integrar todo dentro de una arquitectura compleja de categorías, en vistas de la elucidación inteligible de la experiencia en su totalidad, no puede dejar de lado el escándalo permanente que constituye el mal en nuestras vidas”¹. Efectivamente, todo sistema de pensamiento se ve puesto en jaque ante la evidencia contundente de la existencia de los males y, más aún, ante la posibilidad de la existencia efectiva de un principio malo o irracional. Es así como, en aras de resolver el dilema que plantea a la razón la experiencia cotidiana de los males, y también en aras de salvaguardar la coherencia y la inteligibilidad de la realidad, entendida como sistema ordenado, los filósofos han hecho desmedidos esfuerzos argumentativos a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental.

Los griegos, como se verá con más detenimiento en la próxima sección, han sido particularmente conscientes del problema y han, además, propuesto soluciones de las que se ha valido toda la tradición para echar algo de luz sobre la cuestión. El cristianismo, de hecho, se enfrenta al problema del mal munido de un poderoso aparato conceptual heredado, en gran medida, del pensamiento griego, lo cual queda demostrado tanto en los escritos agustinianos sobre el tema², como en la obra de uno de los autores más relevantes para el occidente medieval, el Pseudo-Dionisio Areopagita. San Agustín, por ejemplo, considera que el mal carece de ser propio y que es mera privación de bien, idea que está, en cierta medida, tanto en Plotino como en platónicos anteriores y posteriores a él. La deuda del Pseudo-Dionisio para con la filosofía griega es en este punto aún más evidente, ya que el texto en el cual aborda el tema³ es -como ha demostrado, entre otros, Carlos Steel⁴- una versión resumida y simplificada del tratado de Proclo *De Subsistentia Malorum*. Es

¹ Phillipe Fontaine, *La Question du Mal*, p. 5.

² Véase, por ejemplo, San Agustín, *Confesiones*, III, 7: “El mal no es sino privación de bien”, texto que está sin dudas también inspirado por el pasaje de San Ambrosio, *De Isaac*, VII, 60: “Quid ergo est malitia nisi boni indigentia?”.

³ El tratamiento del problema del mal en el Pseudo-Dionisio está en *Acerca de los Nombres Divinos*, IV, 18-35.

⁴ Cf. Carlos Steel, “Proclus et Denys: De l’existence du mal” en *Denys l’Aréopagite et sa posterité en Orient et Occident*.

importante resaltar que este texto de Pseudo-Dionisio es aquel que representa el punto casi obligado de referencia para los medievales que abordan la cuestión; e incluso lo sigue siendo para los escolásticos, quizás debido a que Aristóteles no se ocupó del problema del mal en profundidad en ninguno de sus escritos. Lo cierto es que durante todo el medioevo domina hegemónicamente entre los pensadores de la cristiandad la idea neoplatónica, que pasa, en forma simplificada en muchos casos, de Plotino a San Agustín, a través de San Ambrosio, y de Proclo al Pseudo-Dionisio, de que el mal no tiene entidad y de que se define por ser privación⁵.

Es de notar también que los antiguos y los medievales, a la hora de enfrentarse al problema del mal, lo hacen indefectiblemente desde la perspectiva ontológica, es decir preguntándose qué tipo de ser detenta el mal y de qué manera llega a la existencia. Una vez aclarada la cuestión del tipo de ser del mal, pueden ocuparse del problema moral que implica la presencia de esa "entidad" en el alma humana. Ahora bien, la modernidad en su afán de circunscribir todo problema filosófico al ámbito del sujeto, encara el problema del mal desde la perspectiva ética, entendiéndolo como un problema exclusivo de la voluntad humana. Huelga decir que existen claras excepciones en ambos casos, pero su descripción excede los límites del trabajo.

Entre los modernos, quienes más se interesaron por el problema fueron, sin lugar a dudas, los alemanes. El pionero fue Leibniz, con sus *Ensayos de Teodicea*, a quien luego siguieron Kant⁶, Schelling⁷ y Hegel⁸, para nombrar a los más relevantes. En estos autores el problema del mal está íntimamente ligado con el problema de la libertad y de la voluntad. Entre los pensadores contemporáneos, a quienes más preocupó el problema del mal fue a los franceses. Encontramos en autores como Jankélévitch⁹, Ricoeur¹⁰, Baudrillard¹¹ y Lévinas¹² extensas disquisiciones sobre el tema, que en ocasiones se refieren a aspectos del

⁵ Esto se puede apreciar en el autor más relevante del período escolástico, Santo Tomás, *Summa Theologica*, Ia, 19, 9; *Summa contra Gentiles*, 3, 4-5; *De Malo*, q. 1-3; *De Potentia*, I, 6. Santo Tomás tiene incluso un comentario a *Acerca de los Nombres Divinos* de Pseudo-Dionisio Areopagita.

⁶ Cf. *La Religión dentro de los límites de la simple razón*, parte I; *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitud negativa*; *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de teodicea*.

⁷ Cf. *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*.

⁸ Cf. *Fenomenología del Espíritu y Principios de la filosofía del Derecho*, 139.

⁹ Cf. "Le Mal" en *Traité des Vertus*, vol. III.

¹⁰ Cf. especialmente "La Symbolique du Mal" en *Finitude et Culpabilité*.

¹¹ Cf. *La Transparence du Mal*.

¹² Cf. "Transcendance et Mal" en *De Dieu qui vient à l'idée*.

problema no demasiado explorados por los autores clásicos, como ser, por ejemplo, las simbologías y mitologías que adoptan las diferentes culturas para explicar el fenómeno del mal. Otro problema que cobra una enorme relevancia entre los contemporáneos que se ocupan de este tema es el de los horrores producidos por el hombre durante el siglo XX. Es así como Auschwitz o Hiroshima, por nombrar los dos ejemplos más notorios, pasan a convertirse en símbolos de la esencia del mal y, por ende, en objetos de estudio para intelectuales ansiosos por comprender el enigma de la maldad.

Resulta innegable que el vertiginoso proceso de secularización del pensamiento que nos ha legado la modernidad, hace que la pregunta por el mal no pueda sino ser concebida como una pregunta ética, referida al hombre en tanto sujeto libre y dotado de voluntad. Hoy en día, sin embargo, los puntos de vista desarrollados por quienes entre nuestros contemporáneos se han dedicado al problema del mal y la tendencia cada vez más fuerte a designar ciertos acontecimientos históricos, o ciertas personas, como paradigmas del mal que deben ser tomados como objeto de investigación, hacen que incluso nos resulte anacrónico y hasta inconducente, pensar en una formulación estrictamente filosófica para este problema. La filosofía, sin embargo, se planteó este problema durante muchos siglos y estamos convencidos de que los textos de los antiguos tienen aún mucho para decir acerca del mal.

En este trabajo hemos elegido la figura de Plotino para que nos muestre el camino que debe seguir el filósofo que pretenda no solo comprender, sino también combatir el mal. Plotino, con seguridad el filósofo más relevante de toda la tradición griega luego de la muerte de Aristóteles, fue un hombre del siglo III d.C. a quien el problema del mal preocupó particularmente. Su abordaje del tema, las soluciones por él propuestas y la inserción de estas en el contexto de su sistema filosófico resultan de inestimable valor, no solo para el estudioso del neoplatonismo, sino también para cualquiera que se interese por la temática del mal. Tanto por su coherencia y solidez argumentativa, como por su firme compromiso con una moral austera y edificante, Plotino es uno de los pensadores más lúcidos a la hora de enfrentar un problema tan esquivo y, a la vez, tan profundo. Pero antes de entrar de lleno en los vericuetos de su doctrina conviene hacer un muy breve recorrido por la tradición griega, para conocer las respuestas que dieron frente al problema del mal

los más conspicuos antecesores del padre del neoplatonismo. A ellos dedicaremos la próxima sección.

El problema del mal en la tradición griega

Podemos distinguir con bastante claridad en los distintos exponentes de la cultura griega anteriores a Plotino, dos posturas radicalmente opuestas respecto del problema del origen de los males. Cabe aclarar que al hablar de cultura griega nos referimos no solo a los filósofos sino también a los poetas, ya que muchas veces encontramos en ellos problemáticas que son a la vez de interés para la filosofía. Ahora bien, a la primera posición acerca del origen de los males la llamaremos “antigua”, puesto que fue elaborada, sobre todo, por los antiguos poetas de la Hélade. A la segunda la llamaremos “clásica”, debido a que se podría decir que tuvo origen en la época clásica del siglo V a.C. Debemos decir que esta distinción tiene sentido en lo que al problema del origen de los males respecta, ya que los antiguos no se ocuparon del problema del tipo de ser que tienen los males. Su interés fue dirigido pura y exclusivamente a la génesis de los males y no a su ontología. La posición clásica, además de oponerse a la antigua en la cuestión de la génesis, comienza a elaborar una ontología de los males, que tiene su punto máximo en las obras de los filósofos neoplatónicos. Pero veamos primero qué dijeron los antiguos sobre el origen de los males.

Como no podría ser de otra manera, la primera explicación del origen de los males se encuentra en Homero. Hacia el final de la *Iliada*, en aquel memorable episodio que relata cuando Príamo se dirige al campamento de los aqueos para suplicarle a Aquiles que le devuelva el cadáver de su hijo Héctor, Homero explica de dónde provienen los males. Aquiles, tratando de comprender el por qué de las desgracias que les han tocado tanto a él como a Príamo, dice: “Dos vasijas hay en el umbral de Zeus, una encierra los males y la otra los bienes que aquel da a los hombres”¹³. El dios saca de ambas vasijas para dar a los hombres y por esto es que un día se es feliz y al otro día se es desdichado. En estos dos versos está espléndidamente resumida la posición antigua respecto del origen de los males: los males, al igual que los bienes, provienen de los dioses. Lo mismo sostiene el otro gran poeta griego, Hesíodo, en sus dos obras capitales, *Los trabajos y los días* y *Teogonía*. En ambas obras el tema del origen de los males se pone en relación con el mito de Prometeo,

¹³ Homero, *Iliada* XXIV, 527-528.

quien robó el fuego del Olimpo -según *Los trabajos y los días*¹⁴- o engañó a Zeus tras robarle una dádiva sacrificial -según *Teogonía*¹⁵, ante lo cual Zeus respondió con tremendas represalias. Al titán lo hizo encadenar a una roca y lo obligó a sufrir eternamente los ataques de un águila que le devoraba el hígado a diario; y a los hombres, criaturas protegidas por Prometeo, les envió a Pandora, una mujer de barro, que llevaba consigo una vasija en la que estaban encerrados todos los males del mundo. Una vez abierta la vasija, los males se dispersaron por toda la tierra, volviéndose así un flagelo para la humanidad. Este mito, al igual que el relato homérico de las vasijas, supone que los males provienen de la esfera divina y que llegan al mundo en calidad de castigo por alguna falta cometida, que, en el caso del mito de Prometeo es, sin lugar a dudas, la *hybris*, la desmesura, en que incurre el titán al rebelarse contra los mandatos divinos¹⁶. Más adelante veremos que Plotino también relaciona el mal moral con un cierto tipo de desmesura que existe en el alma humana, a la que denomina *tólma*, es decir “audacia” u “osadía”.

También en la poesía lírica encontramos esta idea de que los hombres reciben los males de parte de los dioses. Mimnermo, acaso el mayor de los poetas elegíacos, cantó en el siglo VI a.C. lo siguiente: “No existe ninguno entre los hombres a quien Zeus no dé una gran cantidad de males”¹⁷. Asimismo Teognis (siglo VI a.C), otro de los grandes exponentes de la elegía amorosa, dijo: “Nadie es causa él mismo de su desdicha y fortuna, sino que son los dioses quienes otorgan ambas cosas”¹⁸. Ahora bien, uno de los grandes problemas que encontrarán los autores clásicos en esta idea es que admitir que los males provienen de los dioses, lleva necesariamente a aceptar que el mal, de alguna manera, está, aunque sea en germen, en el ámbito de lo divino. Podríamos decir que las primeras señales de una nueva concepción de los males aparecen en las agudas críticas que dirige Jenófanes de Colofón (siglo VI a.C) a los poemas homéricos y hesiódicos. El filósofo considera impía la idea de atribuir a los dioses crímenes como el robo o el adulterio, ya que estas son faltas que cometen los hombres y nunca los dioses¹⁹. La misma idea está expresada en uno de los

¹⁴ Cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días* 47-105.

¹⁵ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 507-616.

¹⁶ La cuestión de la *hybris* de Prometeo encuentra un magnífico tratamiento en la tragedia *Prometeo encadenado* de Esquilo. Es también interesante la lectura que hace el mismo Plotino del mito de Prometeo, identificando a Pandora con el cosmos y a Prometeo con su creador (*Enéada* IV, 3 [27], 14).

¹⁷ Mimnermo, II 15-16.

¹⁸ Teognis, VII 1-2.

¹⁹ Cf. Jenófanes, B 11 y 12.

más grandes filósofos de la antigüedad, que vivió a caballo entre los siglos VI y V a.C. Estamos hablando de Heráclito de Éfeso, quien dijo: “Para Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres en cambio, consideran a unas justas y a las otras injustas” (B 102). Vemos así como los filósofos presocráticos comienzan a esbozar una nueva concepción de la esfera divina, a la que consideran inmaculada. Por esto es que, según ellos, jamás podría ubicarse el origen de los males en los seres supremos²⁰.

En el siglo V a.C., en dos de los más grandes tragediógrafos de la antigüedad, hallamos posiciones encontradas en lo que a este tema atañe. Sófocles hace decir a Edipo, hacia el final de la primera tragedia tebana: “Apolo es el verdadero autor de los males y sufrimientos que padezco”²¹. Este es evidentemente un resabio de la antigua idea de que los dioses castigan a los mortales enviándoles las desgracias. En Eurípides, sin embargo, encontramos algo diametralmente opuesto. Refiriéndose a las bárbaras costumbres religiosas de los tauros, dice Ifigenia al coro: “Este pueblo de asesinos, me parece, carga a su diosa con sus propias faltas, pues considero que ninguna divinidad es mala”²². Tenemos entonces aquí que en dos autores coetáneos conviven la idea antigua y la clásica respecto del origen de los males. Un poco más adelante se verá cómo Platón condena definitivamente la idea antigua, consolidando a la vez la clásica.

Pero paralelamente a esta disputa disponemos de testimonios de autores y de corrientes de pensamiento presocráticas que ya comenzaban a elaborar otro tipo de teorías respecto del origen de los males. En efecto, Aristóteles nos informa que los principios de “amor” y “odio”, que eran las fuerzas que ponían en movimiento el cosmos según Empédocles, coincidían el uno con el bien y el otro con el mal. Esto convertiría a Empédocles, según Aristóteles, en el primero en proponer al bien y al mal como principios, el uno de los bienes y el otro de los males²³. Quienes aparentemente también forjaron una teoría similar de pares de opuestos como principios fueron los pitagóricos, algunos de los cuales, según Aristóteles, proponían diez pares de opuestos como principios, entre los cuales estaban “límite-ilimitado”, “bueno-malo”, “luz-oscuridad”²⁴. Esta idea de lo bueno

²⁰ También en la oda *Olimpica* I de Píndaro (siglo V a.C) se lee lo siguiente: “Es conveniente al hombre proclamar las cosas buenas de los dioses” (35-36).

²¹ Sófocles, *Edipo Rey* 1329-1330.

²² Eurípides, *Ifigenia en Táuride* 389-391.

²³ Cf. Aristóteles, *Metafísica* A 985a 5-10.

²⁴ Cf. *Ibid.* 986a 20-27.

como luz y limitación, frente a lo malo como ilimitación y oscuridad, será inmensamente relevante para los pensadores de la antigüedad tardía, quienes hacen resurgir la tradición pitagórica y la ensamblan con las doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas²⁵. Ya veremos cómo estas dicotomías pitagóricas juegan un papel fundamental en el análisis de la esencia del mal que lleva a cabo Plotino.

Es momento ahora de centrarnos en Platón, a quien dedicaremos algo más de atención, no solo debido a su importancia capital para la historia del pensamiento occidental, sino también porque fue el referente absoluto de Plotino, quien se consideraba un mero expositor de la doctrina platónica²⁶. Platón se ocupa del problema del mal en muchos de sus diálogos, aunque en ninguno de ellos lo tome como tema principal; y, aunque al tratar de conciliar los puntos de vista que propone respecto del mal surjan problemas, sus consideraciones tuvieron para la posteridad una importancia decididamente trascendental. Con referencia a la controversia entre las posiciones antigua y clásica respecto del origen de los males, Platón inclina la balanza en favor de la posición clásica, que niega que los dioses sean quienes producen los males. En el libro segundo de la *República* critica duramente una costumbre típica de la Grecia antigua y clásica, que era la de educar a los niños con los poemas de Homero y Hesíodo, a los que Platón considera una mala influencia porque, entre otras cosas, en ellos se caracteriza a los dioses como seres desenfadados y sensuales que cometen todo tipo de crímenes. Platón llega incluso a citar el pasaje de las dos vasijas en el umbral de Zeus, poniéndolo como ejemplo de una enseñanza pernicioso para los niños de la *pólis*²⁷. Para redondear su idea termina diciendo: “La divinidad no es causa de todo, sino únicamente del bien” (380 c). Este será uno de los pilares de la concepción platónica del mal, respetado a rajatabla por todos los platónicos posteriores.

Para ir entendiendo la posición platónica frente al problema del mal conviene, en primer lugar, hacer referencia a *Fedón*. Sócrates está preso, a punto de beber la cicuta, y Simmias le pregunta por qué no lo inquieta la proximidad de la muerte. Muy tranquilo, responde Sócrates que “cuantos se dedican por ventura a la filosofía, en el recto sentido de

²⁵ Respecto de este tema es especialmente iluminadora la obra de D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, 1992, Oxford.

²⁶ Esto queda claramente expresado en el famoso pasaje de *Enéada* V, 1 [10], 8, 11-14.

²⁷ Cf. Platón, *República* 379 d.

la palabra, no practican otra cosa que el morir y el estar muertos” (64 a). Luego de tan particular respuesta, Sócrates se ve obligado a profundizar en el tema y explica que el morir no consiste sino en separar el alma del cuerpo, que el alma reflexiona mejor cuando los placeres y necesidades del cuerpo no la perturban y que, al reflexionar, el alma del filósofo “siente un supremo desdén por el cuerpo y se escapa de él” (64 c- 65 d). Por si no les quedó claro a los interlocutores que -en palabras de Festugière- “le corps c’est le mal, et tout le mal”²⁸, en 66 c Sócrates enumera todos los males que azotan al hombre y demuestra que todos ellos tienen su origen en el cuerpo. Es por ello que la verdadera filosofía es una catarsis, un abandonar el cuerpo desoyendo sus deseos dañinos, una “práctica en la muerte”.

Pero, como apunta bien Dodds, en algún momento Platón se vio obligado a plantearse el problema en términos psicológicos y a pensar el mal como un conflicto en el seno mismo del alma humana, en la cual existen también factores irracionales²⁹. Este paso que da Platón se manifiesta, por ejemplo, en el mito del carro alado que aparece en *Fedro* (246 a- e). Allí Platón parangona al alma con un carro alado tirado por un caballo blanco y un caballo negro. El primer caballo es bello y bueno, y se esfuerza por conducir al alma hacia la morada de los dioses en lo alto. El segundo, en cambio, posee las cualidades opuestas y tira el carro hacia la tierra. Por esto es que “ser auriga en nuestro caso es una tarea difícil e ingrata” (246 b). Aquí se puede apreciar claramente cómo del dualismo cuerpo-alma de *Fedón*, pasamos a un dualismo en el interior del alma misma. Esta bipolaridad constitutiva del alma es la causa de que seamos mortales, pues ser mortal significa haber perdido las alas y haber caído en un cuerpo. Pero, ¿por qué pierde las alas el alma? La respuesta de Platón es que esto se produce cuando prevalece la fuerza del caballo negro, es decir cuando el costado irracional del alma se impone al costado divino. Esto evidencia que el mal no solo es anterior a la caída, sino que es la causa de ésta.

En el famoso libro X de la *República* encontramos una valiosa clasificación de los males, que distingue aquellos que atacan el cuerpo de aquellos que hacen lo propio con el alma. Platón define aquí el mal como “todo lo que destruye y corrompe” (608 e). De los males del cuerpo se ocupa la medicina, de los del alma, la filosofía, que queda aquí

²⁸ Festugière, “Reflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon”, p. 27.

²⁹ Cf. Dodds, *The Greeks and the irrational*, p. 213.

caracterizada como una verdadera terapia catártica. En el *Sofista* Platón va más allá y distingue dos tipos de males en el alma (228 a). El primero es la ignorancia, a la que Platón compara con una deformidad, y que se cura por medio de la educación. El segundo es la maldad (πονηρία), que es como una enfermedad o desorden severo que se da en el alma. Esta diferenciación no termina de quedar clara, más aún si tenemos en cuenta que en numerosos pasajes de distintos diálogos Platón insiste con que el mal es, esencialmente, ignorancia y que nadie actúa mal voluntariamente, o mejor dicho racionalmente³⁰. Podemos tal vez aventurar que este segundo tipo de mal es una variedad exacerbada del primero. Sea de ello lo que fuere, la cura para esta maldad es la justicia (δικη) (229 a).

Volvemos a encontrar resaltada la importancia capital de la justicia como virtud curativa en el celeberrimo pasaje de *Teeteto* (176 a-b), al que nos referiremos ahora. En 176 a dice Teodoro a Sócrates que, si este pudiese persuadir a todos los hombres de que lo que dice es verdad, habría mucha más paz y menos males entre los hombres. A esto Sócrates responde: “Pero es imposible, Teodoro, deshacerse de los males, pues siempre debe haber algo opuesto al bien; y no pueden tener su lugar entre los dioses, sino que inevitablemente deben pulular entre la naturaleza mortal y la tierra. Por eso debemos tratar de escapar de aquí hacia el hogar de los dioses lo más pronto posible; y escapar es volverse como Dios en la medida de lo posible, y volverse como Dios es llegar a ser justo y pío y prudente”.

La importancia radical de este pasaje reside en varios puntos. En primer lugar Platón admite que el mal no solo existe de hecho, sino que es incluso necesario que exista y que no podría no existir, existiendo el bien. En segundo lugar pone énfasis en el hecho de que el mal se da entre los seres mortales y nunca entre los dioses, siendo en esto fiel a lo que hemos dado en llamar la posición clásica respecto de los males. Y en tercer lugar dice que, aún siendo mortales, podemos escapar de los males y acceder a un estrato superior, en donde el alma vive en la vecindad de los dioses y en el cual todo es bienaventuranza. La manera de escapar es la, así llamada, “asimilación al dios” (ὁμοίωσις θεῶ) mediante las virtudes, que será la piedra fundamental de toda la ética medio y neoplatónica. Ya veremos cómo Plotino concede a esta cuestión una importancia vital.

³⁰ La idea, fundamento de toda ética intelectualista, de que nadie hace el mal conscientemente puede encontrarse, por ejemplo, en *Protágoras* 345 d y 358 c-d; *Timeo* 86 e; *Leyes* 731 c.

En cuanto al segundo punto, ya habíamos hecho referencia al texto de *República* 379 b, en el cual Platón niega que los dioses puedan cometer malas acciones, o ser causa de males, frente a lo que sostenían los poetas épicos. Otro ejemplo de este tipo de argumentos apologéticos, que vendrían a constituir una verdadera teodicea³¹, es el pasaje del tardío diálogo *Timeo* en el que Platón, argumentando en favor de la absoluta bondad divina, dice: “Él [i.e. el Demiurgo] era bueno y en aquel que es bueno no se encuentra nunca envidia respecto de nada; [...] y libre de ella, él quería que todo naciese lo más parecido a él que fuese posible” (29 e). Así es como vemos el fortísimo interés de Platón por dejar en claro que lo divino solo es causa de cosas buenas, por lo que lo malo debe provenir de algún otro lado. Pero el *Timeo* es también un diálogo en el que Platón vuelca todos los conocimientos que ha adquirido en el campo de la astronomía. Esto es de inmensa relevancia para la evolución de su propia metafísica, ya que muchos de estos nuevos descubrimientos, sobre todo aquellos que conciernen a los ciclos cósmicos y a la armonía de las esferas, traerán como consecuencia un giro vertiginoso de puntos de vista en lo que a la cuestión del alma respecta. En efecto, en el *Timeo* el alma pasa a ser entendida como motor del cuerpo, principio de su movimiento, y el fin del hombre deja de ser desapegarse del mundo sensible y pasa a consistir en imitar el bello orden cósmico. Esta posición trae aparejada una nueva concepción del mal ya que, teniendo en cuenta que el mundo es un todo ordenado y armónico, el mal para el hombre será el no poder adaptarse a la armonía cósmica. Así es como, en el marco de estas nuevas concepciones, surge una cuestión muy interesante que ha traído una gran cantidad de problemas a los comentaristas. La misma es anticipada por Platón en el *Político* y retomada nuevamente en su última obra, las *Leyes*; y tiene que ver con la supuesta postulación de un principio cósmico del mal.

En el famoso mito que aparece en *Político* (269 e- 270 a) Platón menciona dos tipos de ciclos que rigen el devenir en el cosmos. Los primeros son aquellos durante los cuales es la divinidad la que se encarga de guiar al universo, pero durante los segundos este queda librado a sus buenas. Esto, teniendo en cuenta la naturaleza de lo divino y la naturaleza del mundo, parecería querer decir que los ciclos durante los cuales el mundo goza de la divina conducción serán buenos, mientras que los otros no lo serán tanto. La cuestión ha sido muy

³¹ Cabe hacer notar que el término *teodicea* fue acuñado por G.W. Leibniz en su obra de 1710 *Ensayos de teodicea*.

discutida por los comentadores³², pero se suele coincidir en analizar este mito en relación con otro pasaje sumamente problemático de *Leyes* 896 e. En el décimo libro de esta, su última obra, Platón aborda temas teológicos en vistas de refutar las creencias de los impíos; y, en primer lugar, arremete contra aquellos que creen que los dioses no existen. Luego de dejar asentado que el alma es ontológicamente anterior a lo sensible, por ser *causa sui*, Platón concluye que el alma debe ser causa de todas las cosas. Huelga aclarar que aquí por “alma” se debe entender, no el alma particular del hombre, sino el alma del mundo, de la que hará Plotino la tercera hipóstasis de su sistema. De esta forma el alma es “causa del bien y del mal, de la belleza y de la fealdad, de la justicia y de la injusticia” (896 d). Pero inmediatamente después de dejar esto en claro, el principal interlocutor del diálogo, un ateniense, pregunta: “¿Un alma o más de una? Yo contestaré por vosotros: más de una. Por empezar, no menos de dos; aquella que hace el bien y aquella que tiene la capacidad opuesta” (896 e). ¿Cómo debemos interpretar esta aseveración? Si con demostrar la prioridad ontológica del alma Platón está demostrando la existencia de la divinidad, ¿de qué manera conviene entender el hecho de que se diga que hay un alma que hace el mal? Aquí es cuando, según Festugière, podría ayudar el análisis el mito del *Político*, pues Platón estaría proponiendo una alternativa, antes que postulando un dualismo³³. El alma que hace el bien sería, entonces, la divinidad cuando guía los destinos del universo, mientras que la misma alma no obraría según el bien durante los períodos en que el mundo se gobierna a sí mismo³⁴. Las dudas respecto de este pasaje singularmente problemático de las *Leyes* persisten y quizás echar un breve vistazo sobre uno de los testimonios aristotélicos respecto de las doctrinas no escritas de Platón puede iluminar un poco más el panorama.

En el primer libro de *Metafísica*, hacia el final del valioso recorrido doxográfico con que comienza la obra, Aristóteles llega a la intrincada cuestión de la doctrina no escrita de Platón. Según diferentes testimonios, Platón, siguiendo en esto fielmente ciertos principios del pitagorismo a los que ya nos hemos referido fugazmente, postulaba dos principios de

³² Véase, por ejemplo, el artículo de Andrea Wilson Nightingale, “Plato on the origin of evil: The Statesman Myth Reconsidered” en *Ancient Philosophy* 16 (1996), pp. 65-91.

³³ Cf. Festugière, “Platon et l’Orient”, p. 73.

³⁴ Cherniss también apoya esta lectura y se pronuncia decididamente en contra de la idea de un alma mala en Platón (Cf. “The Sources of Evil According to Plato”, p. 251). Lo mismo sucede con Denis O’Brien, quien rechaza desde todo punto de vista la lectura dualista de Platón que harán luego platónicos medios como Plutarco y Numenio (Cf. “Plato and Empedocles on evil” en *Traditions of Platonism, Essays in Honour of John Dillon*, editado por John J. Cleary, Ashgate, 1999, pp. 3-27).

toda la realidad: el uno y la díada indefinida. Dice entonces Aristóteles que “Platón, además, atribuyó la causa del bien al primero de sus elementos y atribuyó la del mal al otro”³⁵. Tal vez las dos almas de las *Leyes* puedan entenderse como manifestaciones de la mónada y de la díada, pero esto resulta a todas luces discutible, ya que se trata de uno de los puntos más oscuros de toda la doctrina platónica. Efectivamente, Platón en esta ocasión, al igual que en tantas otras, nos deja bastante desconcertados. A modo de conclusión podemos decir que tenemos en Platón elaboraciones tanto metafísicas como éticas del problema del mal, si es que es lícito separar estos dos ámbitos en su filosofía. En los diálogos tempranos y medios el interés está en la relación del alma con el cuerpo y de las distintas partes del alma entre sí. Vimos que en un primer momento se consideraba al cuerpo como el principal responsable de que el alma sufriera los males -con esto Plotino concordará totalmente- y luego vimos que los males comenzaban, en realidad, antes de que el alma entrara en el cuerpo, gracias a factores irracionales propios del alma. En todo momento se insiste en que nadie actúa mal racionalmente y en que, mediante el conocimiento se logra el bien, pero se deja en claro que los males siempre existirán porque son necesarios a la dinámica del todo. Mediante las virtudes, sin embargo, se los puede evitar y se puede lograr la tan ansiada asimilación con lo divino. Hasta aquí la ética. Pero también está presente en Platón la discusión metafísica acerca del origen de los males, en tanto realidades nocivas. Si es un alma mala, si es el mundo mismo o un principio de indefinición el que los engendra, esto queda sin ser resuelto. No obstante, todas las respuestas que da Platón al problema del mal serán retomadas invariablemente por la mayoría de los autores de la época helenística y de la antigüedad tardía. Plotino a la hora de lidiar con el problema del mal se vale, como iremos viendo, de la mayor parte de las doctrinas platónicas analizadas y es por esto que era menester repasarlas, aunque fuese en forma superficial.

Uno de los más importantes discípulos de Platón, Aristóteles, cuyos conceptos fueron retomados por la mayor parte de las escuelas filosóficas posteriores, fue singularmente avaro en sus referencias al problema del mal. De hecho no tenemos noticias de que haya elaborado una teoría respecto del tema. Atribuía el mal moral a falencias a la

³⁵ Aristóteles, *Metafísica* A 988 a 15.

hora de tomar decisiones, pero jamás dio demasiada importancia a la cuestión³⁶. En *Metafísica* hace alguna que otra referencia al tema cuando está discutiendo acerca de la cualidad. Dice: “El significado de bueno y malo se refiere muy especialmente a la cualidad de los vivientes y, de entre ellos, a los que están dotados de capacidad para elegir”³⁷. Así es como los hombres son buenos cuando eligen bien y malos cuando lo hacen mal. En otro pasaje de esta obra encontramos una reflexión bastante más relevante. Dice Aristóteles que solo hay mal allí donde hay potencia, en cuanto esta lo es de elementos contrarios. Por ello es que no hay mal alguno en las cosas eternas, en lo divino, esfera en la cual predomina la actualidad³⁸. Con esto está diciendo que los males son propios de este mundo y, de este modo, ningún tipo de responsabilidad sobre estos puede ser atribuida a lo divino. Esta idea de que el mal solo se puede dar en lo que está en potencia nos interesa, puesto que será tomada y reelaborada por Plotino, quien fue un gran conocedor, a la vez que un lúcido crítico del aristotelismo.

Para concluir esta breve historia del problema del mal en la tradición griega, conviene hacer referencia a dos autores, cuyas discusiones acerca del origen del mal anticipan la discusión plotiniana a la que está dedicado este trabajo. El primero es Plutarco de Queronea (siglo II d.C.), a quien Dillon, en su ya clásica obra *The Middle Platonists*, considera un claro exponente del platonismo medio³⁹. Plutarco elabora una teoría del origen de los males, basada en una exégesis poco ortodoxa de tres textos de Platón, a dos de los cuales nos hemos referido: el mito de los ciclos del mundo en el *Político* (269 e-270 a), la elaboración del concepto de necesidad (ἀνάγκη) en el *Timeo* (48 a y ss) y el pasaje acerca de las dos almas en las *Leyes* (896 e)⁴⁰. Plutarco, además, tiene en cuenta ciertos conceptos pitagóricos a los que también nos hemos referido y que, aparentemente, constituían la base de las doctrinas no escritas de Platón, i.e. la mónada y la díada indefinida, entendidas como principios de todo lo real. El último elemento que se agrega a esta exégesis es la teología persa, el zoroastrismo, al que Plutarco elogia efusivamente⁴¹. Combinando todas estas

³⁶ Véase la disquisición acerca de la naturaleza irracional del alma en *Ética Nicomaquea*, I 102 b y ss.

³⁷ Aristóteles, *Metafísica* Δ 1020 b 20-22.

³⁸ Cf. *Ibid.* Θ 1051 a 15-20.

³⁹ Se llama “platonismo medio” a la tradición platónica que comienza con Espeusipo (sobrino y continuador de Platón en la Academia) y culmina con Plotino, padre del neoplatonismo.

⁴⁰ Cf. John Dillon, *The Middle Platonists*, p. 208.

⁴¹ Cf. Plutarco, *De Iside et Osiride* 369 E.

doctrinas Plutarco llega a la conclusión de que el mal es producto de un alma mala, una “tercera naturaleza” entre el alma demiúrgica y el espacio, o materia⁴². Esta es el alma de la que habla Platón en el pasaje de las *Leyes*, según Plutarco⁴³, y su naturaleza coincide con la “necesidad” del *Timeo*, con el elemento ilimitado del *Filebo* y con el ciclo cósmico malo del *Político*⁴⁴. Esta interpretación, fuertemente criticada por el neoplatonismo, hace de Platón un dualista a la manera de ciertos grupos gnósticos -como los valentinianos, con los cuales polemizará intensamente Plotino- o a la manera de las religiones persas tan caras a Plutarco. Sin embargo veremos que este claro dualismo que plantea Plutarco para explicar el origen del mal, continuado por su discípulo Ático y, en cierta medida, por Numenio, a quien nos referiremos a continuación, tendrá importantes resonancias en el pensamiento de Plotino. Sobre todo en el hecho de que la posición de Plutarco, como ya lo habían hecho los pitagóricos y también Jenócrates⁴⁵, relaciona fuertemente el mal con lo indeterminado.

Numenio de Apamea (siglo II d.C) nos acerca mucho más a Plotino. Es sabido que sus textos se leían en las clases de Plotino en Roma y que, incluso, se acusó a Plotino de plagiar sus obras⁴⁶, lo cual nos confirma que este autor, un neopitagórico propenso al sincretismo doctrinario, puede haber sido una influencia directa para Plotino. Numenio, al igual que Plutarco, es dualista y considera que el principio ilimitado, la díada, persiste eternamente opuesto a la mónada⁴⁷. La díada, según Numenio, produce un alma material malvada, el alma de las *Leyes*, que posee una fuerza activamente mala⁴⁸. En uno de los fragmentos que se conservan de su obra *Acerca del Bien* dice que la materia es “algo ilimitado, indefinido, irracional e incognoscible” (fr. 4). En otro lugar de la misma obra sostiene que la materia es la díada y que, en caso de ocuparse de ella y de ordenarla, lo inteligible se olvidaría de sí mismo y caería en desgracia (Cf. fr. 11). Por último, en un pasaje de su comentario al *Timeo*, el autor latino Calcidio nos dice, en forma aún más explícita, que “para Numenio, como para Platón, Dios es principio y causa del bien, mientras que la materia lo es del mal” (fr. 52). Estas nociones, como veremos, son muy

⁴² Cf. *Ibid.* 370 F.

⁴³ Cf. Plutarco, *De Generatione animae in Timaeo* 1015 e.

⁴⁴ Cf. *Ibid.* 1014 e-f.

⁴⁵ Según Dillon Jenócrates, continuador de Espeusipo en la Academia, pudo haber sido una fuerte influencia para Plutarco, ya que aquel sostenía que la díada indeterminada era el mal (Cf. *The Middle Platonists*, p. 26).

⁴⁶ Cf. Porfirio, *Vita Plotini*, XIV, 10 y XVII, 1, respectivamente.

⁴⁷ Cf. Calcidio, *Commentarium in Timaeo* 295-9.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*

similares a ciertas nociones plotinianas, aunque Plotino, como veremos en profundidad más adelante, jamás aceptaría un dualismo de este tipo. Sin embargo, tiene razón Dodds al decir que “las respuestas de Numenio difieren de las respuestas de Plotino, pero al menos son respuestas a las mismas preguntas”⁴⁹. Es, en efecto, innegable, que Plotino, al encarar el problema del mal, tiene en mente tanto a los gnósticos cuanto a platónicos medios como Plutarco y Numenio, si bien jamás se refiere a estos últimos.

1u Llegamos así al final de este recorrido. Lo que sigue es nuestro tema principal: el tratamiento que dio Plotino a la cuestión del mal. Aún si esta breve historia del concepto del mal en la tradición griega dejó afuera una gran cantidad de testimonios, podemos decir que incluye aquellos que serán más relevantes a la hora de entender las posiciones plotinianas.

⁴⁹ E.R. Dodds, “Numenius and Ammonius”, p. 3.

Plotino y el problema del mal

En la primera de sus célebres *Gifford lectures* sobre Plotino, dictada en el año 1917, W. R. Inge hace un breve repaso del trabajo de sus antecesores y contemporáneos en los estudios plotinianos, en el que incluye al comentarador norteamericano B. Fuller, autor de la obra *The problem of evil in Plotinus*⁵⁰. Según Inge “la elección del tema no es demasiado feliz, ya que Plotino no hace ningún intento para esconder las dificultades que le provoca el tratamiento de este problema insoluble y lanza varias sugerencias que parecen no tener finalidad alguna”⁵¹. Viniendo de uno de los más lúcidos intérpretes de Plotino, este juicio no puede dejar de sorprender. Sin embargo la idea de que Plotino jamás pudo lidiar de manera satisfactoria con el problema del mal y de que, al intentar abordar el tema, no hace más que caer en inconsistencias, ha hecho época entre los comentaradores⁵². En los últimos tiempos, no obstante, muchos comentaradores han optado por buscar la coherencia interna de la doctrina, aunque ninguno de ellos ha, hasta el momento, ofrecido una interpretación completa y acabada del problema del mal en la filosofía de Plotino.

La posición de Plotino frente al problema del mal podría resumirse de la siguiente manera: para entender de dónde provienen los males del mundo -por ejemplo, la pobreza, la enfermedad, la deformidad, la muerte, el vicio, los delitos, etc.-, debemos aceptar que existe un mal, de cuya naturaleza provienen todos los males. Este principio de males es la materia, último subsuelo en el orden de lo real y sustrato de cuerpos y cualidades. Ahora bien, Plotino también sostiene que toda la realidad proviene de lo Uno, que es Dios entendido como primer principio de todo lo que existe. De este modo acepta que el primer mal proviene del primer bien. A simple vista parecería que estamos frente a un dualismo encubierto, sin embargo Plotino fue uno de los primeros filósofos en elaborar un sistema absolutamente monista y, si se lee cuidadosamente su obra, incluso el tratado que versa exclusivamente sobre los males, se podrá apreciar hasta qué punto es infundada la acusación de dualismo.

⁵⁰ B. Fuller, *The problem of evil in Plotinus*, Cambridge University Press, 1912. Lamentablemente no hemos tenido acceso a esta obra, a la que O'Brien critica duramente (Cf. “Plotinus on evil”, p. 116) por considerarla superficial e inconsistente.

⁵¹ W. R. Inge, *The philosophy of Plotinus*, Vol. I, p. 19.

⁵² O'Brien elabora una detallada historia de la crítica plotiniana con referencia al tema del mal (“Plotinus on evil”, secc. II).

En cuanto al tratamiento del problema del mal las mayores dificultades que encuentran los críticos son, básicamente, tres: en primer lugar está aquella en la que tiene su origen toda teodicea, es decir cómo puede el mal provenir del Bien -teniendo en cuenta que Plotino propone un monismo absoluto según el cual toda forma de existencia tiene su origen último en lo Uno. Dominic O'Meara, por ejemplo, pone el énfasis en esta cuestión y sostiene que aceptar que el Bien produce el mal supone una "paradoja irresoluble"⁵³. Narbonne, por su parte, pone de relieve el monismo que constituye el sistema plotiniano y, de acuerdo con esto, concluye que el mal es necesario en el sistema y que, a fin de evitar el dualismo, debe provenir de lo Uno⁵⁴.

En segundo lugar resulta conflictivo para los comentaristas el hecho de que Plotino sostenga que existe un mal en sí, principio de los males, y que pretenda a la vez seguir siendo un monista. Esta dificultad se desprende de la primera y es ante ella que algunos comentaristas optan por solucionar el problema diciendo que Plotino pecó de inconsistencia al hablar de un principio (ἀρχή) de los males. John Rist, en su pionero artículo sobre el problema del mal, es uno de quienes aboga por la coherencia de la concepción plotiniana de la materia como primer mal. Sin embargo sostiene que, en realidad, la materia no es principio de males en sentido estricto, ya que no posee "un poder activo de promoverse a sí misma"⁵⁵, por lo que Plotino queda a salvo de las acusaciones de dualismo. En cuanto a Hager, debemos decir que en su importante artículo acerca de la materia y el mal en la tradición platónica, se deja asentado que tanto el Bien como el mal son principios efectivos, pero no en el mismo sentido debido a la abismal distancia ontológica que los separa⁵⁶. Esta idea salva el monismo de Plotino, a la vez que no pierde de vista que la materia también es principio, a su manera. O'Brien, por su parte, en su ya clásico artículo sobre el problema del mal en Plotino, que también defiende la idea de que la doctrina es totalmente coherente, asegura que existe de hecho un resabio del dualismo platónico y aristotélico en esta idea plotiniana de un principio de los males⁵⁷. Años más tarde, sin embargo, admite que la

⁵³ D. O'Meara, *Plotin: une introduction aux Ennéades*, p. 111 (1992).

⁵⁴ Cf. Narbonne, J-M. "Plotin et le problème de la génération de la matière" (1987).

⁵⁵ J. Rist, "Plotinus on matter and evil", p. 159 (1961).

⁵⁶ Cf. Hager, F.P. "Die Materie und das Böse im antiken Platonismus" pp. 85-93 (1962).

⁵⁷ Cf. D. O'Brien, "Plotinus on evil", p. 146 (1969).

materia es el primer mal, principio de males y que, además, proviene del Bien, sin que esto ponga en jaque el monismo plotiniano⁵⁸.

Por último están las serias complicaciones con que se enfrenta el comentador al intentar comprender la relación entre el alma y la materia, es decir el primer mal. Este último quizás sea uno de los problemas más complejo de las *Enéadas*, pero no porque Plotino no sea consistente al respecto, sino porque es el problema más serio con el cual debe lidiar su filosofía. Se podría decir que este es el gran problema de Plotino, aquel que anima toda su filosofía y que tiene diversas ramificaciones. Es, por un lado, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo en el hombre y es también el problema de la generación del mundo sensible y de la materia. Es el problema del descenso de las almas desde el ámbito inteligible y es el problema del retorno de estas a su esfera de origen. Efectivamente, en Plotino, así como en cualquier otro pensador místico, no hay problema más trascendental que este: cómo se relacionan lo inteligible y lo sensible. La cuestión del mal es un aspecto fundamental de este problema, ya que la materia, sustrato de todo lo sensible, es el primer mal; sin embargo Plotino, como intentaremos hacer ver, aborda el tema con la misma seguridad y convicción con la que aborda cualquier otro de los problemas a los que se dedica en su obra.

En cuanto al problema de la relación entre el alma y la materia debe decirse que la discusión entre los comentadores gira en torno a la cuestión del origen del mal en las almas, es decir a la cuestión del mal moral: ¿es la materia la única causa del mal en el alma, o tiene el alma una debilidad intrínseca que la hace caer? La tesis de O'Brien, por demás salomónica, expresa que, si bien es cierto que la materia es causa de males, también es cierto que el alma es, por naturaleza, propensa a cierta debilidad. Según el comentador puede haber materia sin que haya mal -como veremos en nuestro desarrollo- lo cual significa que debe haber una cierta "debilidad" en el alma, que la haga sucumbir a la influencia perversa de la materia. La materia es, por tanto, condición necesaria, pero no suficiente para que el alma se vuelva mala. Schwyzer no acepta esta tesis, argumentando que no habría debilidad en el alma si no hubiera materia, de modo que la materia es la única

⁵⁸ Cf. D. O'Brien, "Plotinus on matter and evil", p. 190 (1996).

causa del mal en el alma⁵⁹. Ya volveremos a estos problemas cuando abordemos de lleno los textos mismos.

El otro aspecto problemático de la relación entre lo inteligible y lo sensible es, como hemos ya dicho, el que da origen a la discusión de si Plotino sostiene que la materia es generada por el Alma, o no. Como se ha hecho evidente hasta aquí, todos los problemas que hemos mencionado son, en última instancia, diferentes formulaciones del mismo: cómo puede ser que un sistema monista acepte un principio de los males, diametralmente opuesto al principio de los bienes. En su libro fundacional acerca del problema de la materia en la filosofía griega, Clemens Baeumker sostiene que para Plotino la materia, principio de males y primer mal, es, en efecto, engendrada por el Alma, por lo que es absolutamente necesaria⁶⁰. Por su parte Santa Cruz, en su artículo sobre la materia y el mal, toma como supuesto que Plotino hace a todas las formas de lo real derivarse de lo Uno, y de esta manera, se centra en la problemática del Alma, hipóstasis que, por su naturaleza dianoética, se desdobra y genera una imagen de sí. De esta manera explica la generación de la materia y luego demuestra por qué la materia es el mal primero⁶¹. O'Brien llega incluso a decir, no sin razón, que la teodicea plotiniana depende exclusivamente de que todo, incluso el mundo sensible y la materia, provengan de lo Uno⁶². Al problema de la generación de la materia sensible nos referiremos con más detenimiento en la tercera sección del próximo capítulo.

Como puede apreciarse los problemas son varios. Estamos convencidos, sin embargo, de que no son irresolubles, sino que, por el contrario, las respuestas que da Plotino a las urticantes complicaciones que hemos mencionado son totalmente consecuentes con el resto de sus doctrinas. Por esto es que uno de los objetivos fundamentales de este trabajo es poner en evidencia la férrea coherencia interna que demuestra Plotino al enfrentar uno de los problemas más embarazosos de la filosofía. A tal efecto, creemos que es conveniente marcar la diferencia que existe entre la discusión respecto de la ontología del mal y la discusión respecto del mal moral. Al preguntarnos por el tipo de ser del mal, por su origen metafísico, por su naturaleza y por el sitio que ocupa en

⁵⁹ Cf. H. R. Schwyzer, "Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie", p. 274.

⁶⁰ Cf. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, pp. 402-417 (1890). Baeumker también sostiene que la materia, para Plotino, es principio de males y que esto no hace peligrar el carácter monista del sistema (Cf. pp. 415-416).

⁶¹ Cf. M. I. Santa Cruz, "Materia y mal en la filosofía de Plotino" (1970).

⁶² Cf. O'Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, p. 48 (1993).

la jerarquía ontológica, nos estamos planteando cuestiones que tienen que ver, evidentemente, con una cierta ontología del mal. Mientras que al preocuparnos por la relación entre el mal y el alma, por la manera en que el alma cae víctima de los males y por las posibles vías que puede esta transitar a fin de volverse inmune a sus efectos nocivos, estamos hablando de moral, de ética, en el sentido más literal del término: estamos hablando de hábitos, de costumbres, de modos de vida⁶³. En Plotino, si bien no existe la distinción explícita, la discusión se lleva a cabo ora en el plano ontológico, ora en el ético, lo cual no se debe perder de vista si se pretende entender satisfactoriamente el tratamiento del problema del mal⁶⁴. Si se tienen en cuenta ambos aspectos del problema simultáneamente se podrá llegar a entender el verdadero origen, tanto del mal primero, como de los males secundarios. Una falla que han cometido sistemáticamente los comentaristas al ocuparse del problema del mal en Plotino ha sido el no tener siempre presente el constante deslizamiento que se produce entre el discurso ético y el metafísico⁶⁵. Esto los ha llevado por el errado camino de la unilateralidad, que conduce siempre a la aporía. O'Brien fue uno de los primeros en intentar analizar el problema del mal desde ambos puntos de vista, teniendo en cuenta tanto la naturaleza de la materia como la del alma que se vuelve moralmente mala. El análisis de este comentarista, sin embargo, culmina con el valioso descubrimiento de que el alma particular cae, tanto debido a la presencia de la materia, como debido a una cierta "mala disposición" o "debilidad" en ella misma. Es imperativo ahora investigar el origen de esta debilidad y, al mismo tiempo investigar el origen, no solo inmediato sino también remoto, de la materia. De esta manera lograremos descubrir el verdadero origen del mal y de los males.

De acuerdo con la mencionada distinción, nos ocuparemos en el siguiente capítulo de la ontología del mal. Veremos por qué es que hay un mal, que es principio de males. Indagaremos respecto de su naturaleza y trataremos de entender por qué esta se identifica con la materia, entendida como sustrato metafísico del mundo sensible. Por último

⁶³ Tanto el término latino *mos, moris* -de donde proviene el término castellano "moral"- como el griego *éthos, éthous* -del cual se deriva "ética"- significan exactamente lo mismo: hábito, costumbre.

⁶⁴ Podría incluso hablarse de una discusión gnoseológica respecto del mal, es decir cómo se puede conocer el mal y cómo hacer ciencia de él. Plotino, si bien se refiere a este aspecto, no le confiere la misma importancia que a los otros dos. Nos referiremos a él en el Apéndice.

⁶⁵ En un artículo reciente ("Le traitement plotinien de la question du mal: étique ou ontologique?", 1999) Jean-Francois Balaudé pone de relieve esta cuestión, concluyendo que las perspectivas ética y ontológica son, en lo que al tema del mal respecta, inescindibles.

intentaremos rastrear los orígenes metafísicos de la materia-mal, no solo atendiendo a la causa inmediata de su generación, sino también a cierto elemento de indefinición que poseen todas las formas de lo real, desde lo Uno, que está más allá del ser, hasta la materia, que también es un cierto no-ser. Este principio de ilimitación es el que impulsa el movimiento expansivo de las hipóstasis, es el motor del salto a lo múltiple y hacia lo cada vez más múltiple. Intentaremos, entonces, hacer ver que este elemento indefinido es uno de los que hace a la esencia de la materia-mal.

En el capítulo tercero el tema será el mal moral. En primer lugar analizaremos la teodicea plotiniana, es decir la discusión moral a nivel cósmico. Plotino sostendrá con convencimiento que desde la perspectiva del todo no hay mal moral alguno, ya que incluso el mundo sensible, ámbito de lo material, posee vestigios de lo inteligible, gracias a los cuales no queda convertido en un reino de las tinieblas. Sin embargo sabemos que el mal moral existe y este, dice Plotino, se da en las almas individuales, que se separan del Alma hipóstasis, movidas por un impulso hacia la autarquía. Analizaremos los pormenores del descenso de las almas y trataremos de apreciar las diferencias que hay entre el descenso y la caída. Con el descenso del alma al cuerpo se inaugura el ámbito de la moral, ya que desde el momento en que estamos en un cuerpo debemos elegir el modo de vida que habremos de seguir. El mal moral se da, entonces, en quien sigue la vía del vicio, mientras que aquel que mediante las virtudes dirige su mirada hacia lo inteligible, cumple con el destino propio de su alma. El fin último será, para Plotino, la unión con lo Uno, pero el mero encaminarse hacia él es ya de por sí un vivir conforme a lo inteligible y, por ende, un modo de vida bueno.

Para las últimas dos secciones quedarán las conclusiones, cuyo objeto será hacer manifiesta la estrecha relación que existe entre la ilimitación, o indefinición, entendida como principio de expansión hacia la pluralidad, y el mal, tanto moral como metafísico. Esto último nos obligará a plantearnos la difícil pregunta acerca de la relación entre la ética y la metafísica en el sistema plotiniano. Por último, en un Apéndice, se hará referencia en primer lugar al problema de la ciencia del mal. En varios pasajes de su obra Plotino se pregunta cómo es que puede el hombre conocer la materia, teniendo en cuenta que el conocimiento se da entre entidades semejantes. Este es un problema complejo y no

demasiado explotado por el licopolitano, no obstante lo cual buscaremos resumir los puntos salientes de la cuestión.

Para concluir vale dejar en claro que nuestro objetivo no es solo ofrecer una interpretación coherente de la concepción plotiniana del mal, marcando las diversas perspectiva desde las cuales se puede abordar la cuestión, sino también demostrar la importancia radical que tiene este problema en el contexto general del sistema de Plotino. Cabría además añadir que las respuestas plotinianas al problema, leídas con la debida precaución histórica, pueden resultar de extrema utilidad a quienes hoy en día se disponen a reflexionar sobre este tema, que sigue siendo tan complejo e ineludible para la filosofía como lo era en la antigüedad. Muy cierto sigue siendo, ciertamente, aquello que decía Sócrates a Teodoro: “Es imposible que los males sean eliminados”⁶⁶.

/as

⁶⁶ Platón, *Teeteto* 176 a.

II
LA ONTOLOGÍA DEL MAL

El mal como materia

En sus últimos años de vida, ya anciano, enfermo y alejado de sus discípulos más queridos, Plotino se dedicó a reflexionar y a escribir casi exclusivamente acerca de cuestiones morales. Algunos de los escritos de esta última época se encuentran compilados en la primera *Enéada*, que contiene, precisamente, los tratados morales⁶⁷; y es entre ellos que encontramos el tratado del cual nos ocuparemos en las páginas que siguen: el tratado acerca del problema del mal, que es el número 51 según la numeración de Porfirio⁶⁸. La respuesta a la pregunta de por qué incluimos el análisis de este tratado, al que Porfirio consideraba un escrito sobre moral, en la primera sección de nuestro trabajo, que se ocupa de la ontología del mal, es uno de los temas principales del trabajo y tiene que ver con la íntima relación que existe en el pensamiento de Plotino entre las cuestiones éticas y las cuestiones ontológicas. El tratado 51, como lo indican sus dos títulos⁶⁹, propone un abordaje del tema estrictamente metafísico, aunque, como veremos, la problemática ética se inmiscuye en la argumentación de manera absolutamente natural. En las páginas que siguen analizaremos la manera en que Plotino responde a la principal pregunta del tratado, i.e. “¿Qué son los males?”, centrándonos en el texto mismo de la *Enéada* I, 8 y familiarizándonos con las dificultades que el mismo presenta y que, para algunos comentadores, como hemos visto, son irresolubles.

Es digno de mención el hecho de que el tratado 51 fue objeto de polémica ya en la antigüedad tardía y que existen testimonios de que, tanto Porfirio como Proclo, escribieron comentarios acerca de él⁷⁰. Proclo, en particular, dedica al menos cuatro secciones de su opúsculo *De Subsistentia Malorum*⁷¹ a resumir y criticar la posición defendida por Plotino en el tratado en cuestión. El siglo XX, por su parte, vio resurgir nuevamente la polémica,

⁶⁷ Ver Porfirio *Vida de Plotino*, XXIV, 15. De este tratado existen, al menos, tres ediciones con traducción y comentario. Ernst Schröder publicó la suya en 1916 (*Plotins Abhandlung πόθεν τὰ κακὰ*, Kommissionsverlag von Robert Noske, Borna-Leipzig). También existe la edición de Dominic O'Meara (*Traité 51: Sur l'origine des maux*, Cerf, 1999, Paris) y, por último, la de J.S. Ueng (*Plotinus on matter and evil, a commentary on Plotinus Enn. I, 8*, University of Liverpool, 1993), que aún no ha sido editada.

⁶⁸ Cf. *op. cit.* VI, 20.

⁶⁹ Porfirio en *Vida de Plotino* VI, 20 lo llama “Qué son los males” (τίνα τὰ κακὰ) y en XXIV, 34 se refiere al mismo escrito denominándolo “De dónde provienen los males” (πόθεν τὰ κακὰ).

⁷⁰ Porfirio, fr. n° 368 F, Smith. Proclo, *In Remp.* II, 371.12, Festugière (tomo I, p. 54, n° 1)

⁷¹ Secciones 30-33.

tanto en el plano filológico como el en plano de exégesis filosófica⁷², lo cual demuestra que el texto es, evidentemente, problemático. Sin más preámbulos, entonces, entremos de lleno a la argumentación acerca de la esencia y el origen de los males.

En el primer capítulo del tratado 51 se plantean todos los problemas que se abordarán a lo largo del texto. Es por esto que O'Meara califica a la *Enéada* I, 8 como un "texte plutôt scolaire"⁷³. Ahora bien, todas las cuestiones relevantes respecto de los males podrán ser aclaradas, según Plotino, una vez que conozcamos la respuesta a la pregunta: "¿Qué es el mal y cuál es su naturaleza?"⁷⁴. El tono de esta aclaración es evidentemente socrático y nos confirma el principal interés del autor, que es conocer y develar la esencia del mal. Es significativo también que, desde las primeras líneas, quede clara la distinción entre "los males" (τὰ κακὰ) (1, 1), que tienen una procedencia y que les sobrevienen a los seres, y "el mal" (τὸ κακόν) (1, 4), cuya *physis* se debe investigar. Para Plotino existe, efectivamente, un mal que es causa y origen de los males, y este será uno de los puntos más polémicos de su teoría. Ahora bien, las otras preguntas que hay que responder acerca de los males son las que conciernen a su procedencia (1, 5), las entidades en las que los males inhiere (1, 5), la manera de conocer a los males y al mal (1, 7) y el tipo de contrario que es el mal frente al bien (1, 18). El problema del conocimiento de los males preocupa especialmente a Plotino, por el hecho de que el autor comparte la convicción típicamente griega de que el conocimiento se produce gracias a una similitud entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente⁷⁵ (1, 8). Además el conocimiento es conocimiento de formas y es imposible representarse al mal como una forma, ya que se hace presente sólo en ausencia del bien. Por ende, ¿cómo conocer el mal? Si no se lo puede conocer ¿qué valor puede tener un tratado acerca de él?; y, peor aún, ¿cómo se lo podría combatir, si no se sabe qué es? Afortunadamente la ciencia de los contrarios es una y la misma (1, 13)⁷⁶ y es así como Plotino pasa en el segundo capítulo a ocuparse de la naturaleza del Bien. Conociendo lo que es el bien, podremos conocer lo que es el mal⁷⁷.

⁷² Ver especialmente O'Brien, "Plotinus on evil", secciones II y III.

⁷³ O'Meara, *Traité 51*, p. 14.

⁷⁴ τί ποτ' ἔστι τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις (I, 8 [51], 1, 3-4).

⁷⁵ Véase, por ejemplo, Aristóteles, *De Anima* A 2, 404 b 13-18.

⁷⁶ Cf. Platón, *Fedón* 97 d.

⁷⁷ Volveremos al problema de la ciencia del mal en el Apéndice.

En el segundo capítulo, entonces, nos encontramos con un resumen de la clásica teoría plotiniana de las hipóstasis y de su dinámica de generación por contemplación. Lo que resulta profundamente relevante de este capítulo es que en él Plotino renueva el compromiso con su “emanacionismo integral”⁷⁸, sobre todo al reiterar que el Bien es “aquello de lo que dependen todas las cosas, aquello hacia lo que todo tiende y que es principio de todo” (2, 2-4). El hecho de que afirme esto a comienzos del tratado en el que se ocupará del problema del mal es sumamente notorio, ya que si bien lo hace para convalidar el subterfugio gnoseológico -i.e. conociendo a un contrario se conoce al otro- está en el fondo admitiendo que si el mal existe, por el solo hecho de ser, proviene en última instancia del Bien. A continuación entonces, luego de pasar revista a los ámbitos del Intelecto (Νοῦς), que es la primera forma de existencia que se deriva del Bien (2, 15-25) y del Alma (ψυχή), creada por el Intelecto (25-27), sostiene que si el proceso de la generación se hubiera detenido allí no habría mal alguno, sino bien primero, bien segundo, bien tercero (2, 30-31). Por tanto hasta aquí, y en dos capítulos, Plotino ha concluido que hay un mal que es causa de los males, ha insinuado también que este mal, si existe, proviene del Bien, ya que todo proviene del Bien, y ha por fin declarado que los males no se encuentran de ninguna manera en el ámbito de lo supra-sensible.

Ahora bien, si el mal no existe entre los seres -i.e. el Intelecto y el Alma- ni más allá del ser -i.e. el Bien-, entonces es necesario buscarlo en los dominios del no-ser (3, 1-4). No obstante, recordando la extensa disquisición acerca del tema en el *Sofista*, Plotino aclara que no se trata del no-ser absoluto aquello que hay que investigar, ya que este no existe de ninguna manera. Más bien se debe entender el no-ser como un “otro” respecto del ser, pero no como eran “otros” el movimiento y el reposo respecto del ser, sino a la manera de la copia respecto del original. El no-ser es, de esta manera, un εἰκὼν τοῦ ὄντος (3, 6-8). Esta concepción del no-ser es, como lo ha señalado O'Brien⁷⁹, propia del pensamiento plotiniano y se diferencia de la idea parmenídea de no-ser absoluto, y de la idea platónica del no-ser como mera alteridad. Este no-ser como imagen del ser se halla, para Plotino, en el mundo sensible (3, 9) y las notas que lo caracterizan y conforman su esencia misma son la desmesura, la ilimitación, la no-idealidad y la indefinición (3, 13-15). Con lo dicho hasta

⁷⁸ El giro es de O'Brien, “Le non-être”, p. 26.

⁷⁹ Cf. O'Brien “Le non-être”, p. 22.

1a
aquí se podría pensar que el mundo sensible es el mal, pero Plotino aclara que así como existe el bien en sí y el bien por accidente, también existe el mal en sí y el mal por accidente (3, 23-24). Por ende, si el bien en sí es el primer principio al que todo tiende y del que todo procede, el mal en sí será el último peldaño de la cadena emanativa, “el sustrato de las formas, que ya en nada posee el bien, que es imagen de los seres y, en cierta forma, esencia del mal (κακοῦ δὴ οὐσίαν)” (3, 35-38). Ya tenemos entonces aquí la respuesta de Plotino a la gran pregunta acerca de la esencia del mal. El primer mal (κακὸν πρῶτον), el mal en sí (καθ’ αὐτὸ κακόν) es el sustrato, la materia (3, 39).

En el cuarto capítulo se habla del cuerpo, en tanto partícipe de la materia, como de un segundo mal, o mal en segunda instancia e, inevitablemente, en este punto Plotino se ve obligado a aludir al problema del mal en el alma (4, 5). Resultaría impropio negar que el mal accede de alguna manera al seno del alma, una entidad por naturaleza inteligible e irradiada por hipóstasis superiores, por lo tanto es menester analizar cómo es que el mal se filtra en ella, corrompiéndola e inclinándola hacia el vicio. Como se puede ver, aquí la problemática moral se introduce en la argumentación, a raíz de la cuestión de la materia como mal primero y el cuerpo como mal segundo, en forma bastante coherente y fluida. A lo largo de todo el tratado Plotino irá alternando la problemática ontológica, que es sin duda la que actúa como verdadero hilo conductor, con la moral. La respuesta dada aquí al problema del mal en el alma es la siguiente: es la “forma irracional del alma” la que recibe el mal, en tanto desmesura o exceso; y a partir de esto nacen los vicios particulares (4, 8-11). La causa última, sin embargo, de que el mal sobrevenga al alma es la materia, ya que únicamente cuando el alma se mezcla con un cuerpo es pasible de recibir a los males. Aquí queda claro que el alma que se inclina hacia la materia se pierde completamente en su indefinición y se vuelve mala, mientras que el alma que se repliega y contempla el Intelecto se aparta de la materia y ya no corre el riesgo de envilecerse (4, 20-25).

En lo que sigue Plotino argumenta que el mal no consiste en una cierta carencia de bien, como la que en el alma hace que ésta se degenere, sino en la carencia absoluta de bien (5, 6). Así, las hipóstasis que proceden del Primer Principio carecen en cierto grado del bien, pero esto no las vuelve malas. La materia, en cambio, es carencia total de bien y por eso ella es el verdadero mal (τὸ ὄντως κακόν) (5, 9) y la fuente de todo mal. Incluso la enfermedad y la pobreza, dice Plotino, son consecuencias de la absoluta carencia y total

desarmonía que caracterizan a la materia; y es precisamente por esto que no debemos considerar que somos nosotros la causa de los males. Nosotros no anhelamos los males que sufrimos e, incluso, sabemos que es posible escaparle a los males, aunque sepamos de igual manera que no todos los hombres pueden lograrlo (5, 28-30). Por otro lado -y aquí Plotino introduce una idea que resultará clave para resolver ulteriormente el problema del mal en el alma- “en los dioses sensibles -i.e. los astros- no está presente el mal⁸⁰, pese a que existe en ellos la materia; y tampoco está presente en ellos el vicio, que sí está presente en los hombres, *pues ni siquiera lo está en todos los hombres*” (5, 30-32). Esto que queda aquí asentado es absolutamente fundamental, ya que se ha aceptado que puede haber materia y no haber mal⁸¹; y no solo entre los cuerpos celestes, sino también entre los hombres. Los hombres virtuosos, al igual que los dioses sensibles, dominan la materia de tal manera (5, 32-33) que, por más que existen en ella, no se ven en forma alguna afectados por ninguna de sus cualidades indeseables.

En los capítulos sexto y séptimo, a través de un fino trabajo exegético sobre el célebre pasaje de *Teeteto* (176 a-b)⁸², Plotino explica la necesidad de que exista el mal y el tipo de contrario que es este frente al Bien. Además aclara que aquello a lo que insta Sócrates, es decir a “escapar de aquí” para librarnos de los males⁸³, significa simplemente adoptar la virtud (ἀρετή) y la prudencia (φρόνησις) (6, 11) como modos de vida, y no algún tipo de éxodo real, como podría llegar a ser el suicidio. Ahora bien, el tema que más le interesa a Plotino aclarar en estos dos capítulos es el de la necesidad de los males. Platón dice en el pasaje citado de *Teeteto* que “los males no podrán ser destruidos porque siempre debe haber algo opuesto al bien”. Evidentemente, dice Plotino, eso que existe siempre como opuesto al bien no es la virtud humana, ya que esta no es *el* Bien, sino *un* bien (6, 18). La virtud, por su parte, tendrá como contrario al vicio (ἡ κακία), que no es *el* mal, sino *un* mal. Pero ¿cómo podría Aquel Bien tener un contrario, si no posee cualidad

⁸⁰ Uno de los temas del tratado que compuso Plotino inmediatamente después de este, *Sobre si los astros influyen* (*Enn. II, 3 [52]*) es la crítica a los astrólogos que responsabilizan a los movimientos astrales por el mal en el mundo. Ver en especial II, 3 [52] 8, 12-15 y también el capítulo 18 completo.

⁸¹ Respecto de este pasaje argumenta Rist (“Plotinus and Augustine on evil”, p. 497) que aquí Plotino estaría distinguiendo implícitamente un mal cosmológico -aquel del que son víctima los astros por tener materia- de un mal moral -que únicamente puede darse en las almas.

⁸² Ver *supr.* p. 13.

⁸³ Cf. *Teeteto* 176 b 1.

alguna? (6, 21)⁸⁴. El Bien y el mal son contrarios debido a que “están separados el uno del otro en el más alto grado” (6, 40). Todas las notas que caracterizan a la naturaleza del Bien tienen sus contrarias en la naturaleza del mal (6, 41-43), y de esta manera, existiendo en forma antitética, y más alejados entre sí que cualquier otro par de opuestos, son contrarios en el sentido más profundo. En aras, tal vez, de aclarar su posición y de subrayar las abismales diferencias entre los dos extremos de la realidad, dice Plotino que “ambos son principios (ἀρχαί), uno de los males y el otro de los bienes (6, 33-34). Esta afirmación es sobremanera audaz, ya que conferirle al mal el carácter de principio generador, aunque sea de males, es concederle una importante capacidad de promoverse. Rist argumenta que, si bien Plotino habla aquí del Bien y del mal como de dos principios, no le otorga necesariamente a ambos el poder de generar⁸⁵. El texto es, sin embargo, bastante claro⁸⁶ y resulta indiscutible, teniendo en cuenta todo el tratado 51, que Plotino propone efectivamente un principio del mal que produce los males. Beierwaltes, sin embargo, tiene razón al decir que, si bien es cierto que ambos son efectiva y activamente principios, jamás podrían serlo en el mismo sentido ya que en el capítulo segundo ha quedado bien claro que el Bien es aquello de lo cual todo depende⁸⁷.

En el séptimo capítulo se vuelve al tema de la necesidad de los males, del que se había desviado Plotino para explicar en qué sentido son contrarios el Bien y el mal. Aquí Plotino da dos respuestas diferentes a la pregunta, una fundada en nociones que se encuentran en pasajes del *Timeo* y otra basada en el pasaje mencionado de *Teeteto*. La primera respuesta es de carácter cosmológico: para que el todo sea un verdadero todo, debe haber materia (7, 2). A continuación Plotino recuerda el pasaje de *Timeo* en donde Platón sostiene que la naturaleza del cosmos es una mezcla de “Intelecto y Necesidad”⁸⁸ e inmediatamente analogía la necesidad (ἀνάγκη) con la materia, a la que denomina “naturaleza atávica” de la que proceden los males (7, 6). Esto resulta confuso, ya que la dicotomía platónica entre *noûs* y *anáanke*, que son dos polos irreductibles, denota un claro dualismo, mientras que el tratado 51 de Plotino se caracteriza por su enérgico monismo y

⁸⁴ Aquí se empieza a responder a la pregunta respecto del tipo de contrario que es el mal respecto del bien. Esta era una de las preguntas clave formuladas en el primer capítulo, cf. 1, 18.

⁸⁵ Rist, “Plotinus on matter and evil”, p. 159.

⁸⁶ ἀρχαί γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν (6, 33-34).

⁸⁷ Cf. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, p. 165-166.

⁸⁸ Cf. *Timeo* 48 a.

por su afán de reducir el principio de los males, el mal en sí, hasta volverlo el último efecto de la acción generadora del Bien. Puede deberse este desliz al afán plotiniano por ser fiel a los textos platónicos a toda costa y por leer el *corpus* platónico entero en clave absolutamente uniforme. Sea de ello lo que fuere, hacia el final de este capítulo séptimo, llega la respuesta más contundente a la pregunta por la necesidad de los males. Dice Plotino: “Puesto que el bien no existe solo, síguese forzosamente que, en el proceso de salida originado por él, o, si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento, el término final, después del cual ya no podría originarse cosa alguna, ése es el mal” (7, 17-20). Es decir que, por el simple hecho de que el bien sale de sí al generar y da comienzo a un proceso de génesis, que se va degradando ontológicamente cada vez más a medida que crece la distancia con el principio, es necesario que haya un final, un último estrato. Este, por ser lo más alejado del bien puro, es su contrario absoluto, el mal. He aquí la necesidad de que exista un mal primero, principio de los males. Y he aquí nuevamente la ratificación de que el mal proviene, en última instancia, del bien, ya que no es sino el último peldaño en la cadena de la realidad.

Hasta aquí la doctrina plotiniana del mal en el tratado 51. En los capítulos que siguen Plotino se ocupa de proponer objeciones a lo que ha dicho para luego rebatirlas. En el octavo capítulo, por ejemplo, discute contra aquellos que sostienen que la materia no puede ser origen de los males, ya que ciertos males, como la ignorancia o los malos deseos, no tienen como causa la materia, sino ciertas disposiciones del alma. Lo que argumenta Plotino es que, así como la forma del hacha por sí sola no hace daño, pero se vuelve peligrosa una vez corporizada en el hierro, estas disposiciones del alma nunca llegarían causar un mal si no se juntaran, en el cuerpo, con la materia. Esta se enseñorea de aquello que se le acerca, lo corrompe y lo arruina (8, 18-19). Por ende, si el cuerpo es causa de males, lo es en tanto es materia (8, 27-28). Al final del capítulo Plotino traza una distinción que resulta fundamental para entender la diferencia entre el mal como causa y los males como efectos. “Lo desmesurado ($\tau\omicron\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\nu$) es malo en sentido primario, mientras que lo que llega a ser desmesurado por participación o asimilación es malo en sentido secundario” (8, 37-40). Análogamente, el vicio es un mal secundario, frente al mal mismo ($\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$), que es la materia. Esta distinción demuestra que Plotino es totalmente

consecuente en su postura de que existe un mal, principio activo de males, y sus efectos - i.e. los males-, que se diferencian de él como cualquier efecto se diferencia de su causa.

A continuación, y luego de tocar en el capítulo noveno la compleja cuestión referida a la manera de conocer el mal, vuelve Plotino a afrontar posibles objeciones a su concepción del mal como materia. Se enfrenta aquí a un hipotético contrincante que le objeta que la materia, por ser incualificada (ἄποιος), no puede ser mala⁸⁹. Pero la cualidad es accidental a los seres (10, 7)⁹⁰, mientras que la materia es sustrato de accidentes. “Su cualidad, dice Plotino, es ser sin cualidades”; y no se la dice mala porque tenga una cierta cualidad de maldad, sino, precisamente, porque no tiene cualidad alguna (10, 11-14).

Luego vuelve a surgir la cuestión del alma como verdadero origen de los males, cuando Plotino se pregunta si el mal no será simplemente la total privación (στέρησις) de bien en el alma, que conduce a esta por el sendero del vicio. Pero, si así fuera, si el alma produjera el vicio por estar totalmente privada del bien, entonces no sería inherente a ella el principio vital que la hace ser lo que es; y así sería alma sin ser alma (11, 10-14). Esta contradicción intrínseca a la objeción parte de la concepción que tiene Plotino del alma, a la que considera “poseedora de vida por un principio racional propio, vestigio del Intelecto y del bien” (11, 15-17). Es así como el alma es buena por naturaleza y, no solo no es el primer mal, sino que tampoco éste existe en ella accidentalmente, o en forma secundaria. Pero, sigue Plotino, ¿y si el mal no se tratase de una total privación de bien en el alma, sino de una privación parcial (12, 2)? Entonces no se trataría del mal puro, cuya esencia se está tratando de definir, sino de un mixto de bien y mal. Queda claro, entonces, que el primer mal no puede tener su origen en el alma.

No obstante, en los próximos dos capítulos, Plotino presenta dos nuevas objeciones a su concepción del mal, que se empeñan en ubicar el origen de los males en defectos del alma misma. Esta insistencia por parte del autor, indica que uno de sus objetivos principales a la hora de encarar este escrito sobre la esencia del mal, debe haber sido la refutación de toda posición decidida a hacer del alma la fuente de los males. Este hecho, junto con la apología de los dioses sensibles, o cuerpos celestes que ya encontramos en el capítulo

⁸⁹ Esta misma objeción se encuentra ya en Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo*, 6, 1014 e.

⁹⁰ Esto mismo queda dicho en *Enn.* VI, 1 [42], 10. Aquí Plotino sostiene que la enfermedad, la fealdad y otros males sí son cualidades, puesto que hay en ellos una cierta forma racional, en tanto que no son pura materia. Efectivamente, ellos son males y no el mal.

quinto⁹¹, da forma a la teodicea implícita en el tratado 51⁹². Debemos decir también que en el capítulo trece el autor discute contra quienes se inclinan por entender al mal como un obstáculo (ἐμπόδιον) en el alma, ya que esto resultaría en el absurdo de que el mal sería la fuente del mal (13, 1-3). En todo caso es el vicio aquel que hace las veces de obstáculo en el alma, pero este, como ya se ha dicho, no es el mal primero, así como la virtud no es el bien primero (13, 6-7). A continuación se describe a la virtud y al vicio como protrépticos, la una hacia el Bien, el otro hacia el mal, y se afirma que quienes se regodean en la contemplación vana del mal, se vuelven similares a él, tras caer hasta los más bajos y oscuros fondos de la realidad (13, 12-18). Las almas que descienden hasta la “ciénaga” del vicio absoluto, trocan su naturaleza por una peor y sufren la muerte propia de ellas, que equivale a vivir totalmente sumergidas en la materia, para luego marchar directo al Hades, en donde duermen eternamente (13, 18-25).

En el capítulo catorce Plotino discute contra quienes, en vez de entender que la causa del vicio es el primer mal, o sea la materia, creen que este se produce debido a una cierta debilidad (ἀσθένεια) en el alma. Ahora bien, dice Plotino, para ver cuál es la verdadera causa de la debilidad en el alma, debemos ver en qué almas puede esta encontrarse, sea en las almas separadas, en las almas mezcladas con cuerpos o en ambas (14, 17-19). La respuesta plotiniana es, evidentemente, que la debilidad solo se da en las almas corporizadas, por lo que la causa de ella será, una vez más, la materia. El alma tiene de por sí una enorme cantidad de facultades y potencialidades, que se ven obstaculizadas y entorpecidas por el contacto con la materia, y es por esto que es ella, exclusivamente, la causante de la debilidad que lleva al vicio (14, 34-36). Es entonces que Plotino enuncia el más célebre *dictum* de todo este tratado 51: “La materia es, de esta manera, causa de la debilidad y del vicio en el alma. Ella es, por lo tanto, en sí misma y en primer lugar, y el Primer Mal” (14, 49-51). Pero inmediatamente a continuación agrega algo que ha generado virulentísimas polémicas, sobre todo entre los comentaristas contemporáneos. Dice Plotino: “Pues si el alma misma, habiendo sufrido (παθούσα), generó la materia, si entró en

⁹¹ Ver supra 5, 30-32.

⁹² Podemos incluso entender el conjunto de cuatro tratados conocido como “alegato anti-gnóstico” (III, 8 [30]; V, 8 [31]; V, 5 [32]; II, 9 [33]), como el principio de una teodicea omniabarcante de la creación, que Plotino completa en las postrimerías de su vida.

conexión con ella y devino mala, es la materia, por estar presente, la causa” (14, 51-53)⁹³. En esto último Plotino no solo admite que el alma generó la materia, sino que dice que lo hizo, “tras sufrir”. O’Brien ataca, por lo tanto, con justa razón a comentaristas como Harder⁹⁴, cuya confusa traducción da a entender que aquí Plotino está diciendo que el alma crea la materia tras sufrir a causa de la materia, ya que resulta evidente que, sea que entendamos el participio de confectivo activo del verbo πάσχω en su matiz aspectual -“al sufrir”- o temporal -“tras sufrir”-, en ambos casos se trata de una afección propia del alma y que redundante en la generación de la materia. En efecto, el alma produce la materia, pero sólo se vuelve mala si, en una segunda instancia, se inclina hacia su creación, involucrándose con ella. La materia es, en un primer sentido, causa del mal en el alma, ya que el alma no se inclinaría hacia nada, en el caso de que la materia no existiese. Pero si tenemos en consideración el hecho de que Plotino sostiene que ni los dioses materiales, ni algunos hombres virtuosos, son víctimas de los males, a pesar de estar en ellos presente la materia, no podemos sino concluir que es necesaria una cierta afección desafortunada en el alma para que se produzca el mal, y que la materia por sí sola, por más que sea el primer mal, no es condición suficiente para que se produzca el vicio en el alma del hombre⁹⁵.

En el final del tratado Plotino combate una posición extrema que pretende negarle todo tipo de realidad a la materia. Habíamos visto ya que Plotino le adjudicaba a la materia un cierto tipo de no-ser, pero nunca el no-ser absoluto. Además, argumenta, si no existiese el mal, no existiría el Bien, en tanto objeto de anhelo (15, 3-5). Es necesario, por lo tanto, que exista un Bien sin mezcla, un mixto de bien y mal, y un mal sin mezcla; y es entre estas tres instancias que se debatirá el alma, que por ser una verdadera “wanderer of the metaphysical world”⁹⁶, debe intentar huirle a los deseos perniciosos a los que la encadena el estar corporizada, para replegarse en sí misma y dirigir su mirada hacia el Intelecto (15, 9-23). El último capítulo concluye con una bellísima imagen que tiñe la conclusión de un agradable tono optimista y esperanzador. Luego de haber argumentado en favor de la existencia de un principio positivo de los males, un primer mal, causa de todo mal, al que

⁹³ καὶ γὰρ εἰ αὐτῇ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακῆ, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα.

⁹⁴ O’Brien, “Plotinus on evil”, p. 137. Ver Harder, *Plotinus Schriften*, Band V, p. 233: “Denn auch wenn die Seele selber die Materie erst erzeugt hat, indem sie von ihr affiziert wurde...”.

⁹⁵ Esta es la tesis más famosa de O’Brien, expuesta sobre todo en “Plotinus on Evil”, p. 144.

⁹⁶ W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, p. 203.

Plotino identifica con la materia, termina el escrito recordando que el mal no existe solo, gracias a la potencia y a la naturaleza del Bien. “Puesto que el mal apareció por necesidad, está atrapado por bellas cadenas, como ciertos prisioneros [a los que se sujetaba] con [cadenas] de oro⁹⁷, y está escondido tras estas para no ser visto, desagradable como es, por los dioses, y para que los hombres no tengan que verlo siempre como mal, sino que, cuando lo vean los acompañen imágenes que los lleven a recordar lo Bello” (15, 23-28). El Bien, por tanto, prevalece siempre, y si bien no logra anular al mal, lo retiene cautivo y camuflado, para que los dioses no lo vean -desde la perspectiva divina todo es bueno- y para que los hombres puedan ver en él imágenes de lo Bello, que los lancen hacia la búsqueda de la Belleza.

De esta manera concluye el tratado 51. Recapitulando, tenemos una serie de nociones que hacen a la esencia de la concepción plotiniana del mal.

-Existe un mal, que es principio y causa de los males.

-El mal, en tanto contrario del Primer Bien, es aquello que se encuentra ontológicamente más alejado de él.

-La materia es la última instancia de realidad dentro de la jerarquía ontológica inaugurada por el Bien, y no conserva en sí nada de él. Ella es, por lo tanto, el primer mal.

-La presencia de la materia no es, sin embargo, condición suficiente -aunque sí necesaria- para que se produzcan los males morales, ya que ni los dioses sensibles, ni los hombres virtuosos -todos seres materiales- incurren en el vicio.

-Absolutamente todo lo que existe procede en última instancia del Bien y la materia es generada por el Alma⁹⁸.

Tenemos así una muy particular postura frente al problema del mal: por un lado, un emanacionismo integral, defendido a rajatabla, por el otro una clara aceptación de que existe un principio esencialmente malo y causa de todo mal -i.e. la materia-; y, por último, la sugestiva idea de que la materia por sí sola no es suficiente para que se produzcan los males. En los capítulos siguientes iremos tratando de entender cada vez mejor los

⁹⁷ Este símil es de procedencia dudosa. Según Henry-Schwyzler la referencia es a Sófocles, *Electra* 837-838. Igal especula con que quizás se trate de una reminiscencia homérica de *Iliada* XV 19-20. O'Meara, en cambio, alude a una supuesta tradición entre los etiopes, que eran tan ricos en oro que incluso encadenaban a sus presos con ligaduras hechas de este metal. Las fuentes para esto último son Dion Crisóstomo, *Discurso* 79, 3; Heliodoro, *Las Etiópicas*, X, 1 (4-5) y Herodoto, *Historia* III, 22-23.

⁹⁸ Volveremos a la intrincada cuestión de la generación de la materia en la tercera sección de este segundo capítulo.

fundamentos de tan inusual doctrina, para lo cual, en primer lugar, es conveniente detenernos en los textos en los que Plotino se ocupa del problema de la materia.

La materia como mal

Plotino compara a la materia sensible con un eunuco, con un espejo y con un cadáver ornamentado⁹⁹. Es precisamente la dilucidación del sentido de estos curiosos símiles la que nos iluminará el panorama respecto de la concepción plotiniana de la materia. A tal efecto recorreremos en esta sección los pasajes más relevantes de los tres tratados en los cuales Plotino aborda el problema de la materia. El primero de ellos, el duodécimo según la numeración de Porfirio¹⁰⁰ -*Enéada II*, 4-, se ocupa exclusivamente del tema, mientras que en los otros dos, los números 25 y 26¹⁰¹ -*Enéadas II*, 5 y *III*, 6- se le dedica al tema gran parte del tratado. Nos interesa en especial el lugar que le asigna Plotino a la materia en su cosmovisión henológica-emanacionista, las maneras en que la caracteriza y el énfasis que pone sobre la necesidad de su existencia. La necesidad de la materia, a la que ya hemos hecho de algún modo referencia al hablar de la necesidad de la existencia del mal, es un punto fundamental en el pensamiento de Plotino, ya que es, junto con la teoría de la emanación integral, aquello que garantiza la absoluta reductibilidad de todas las formas de existencia al Primer Principio, a lo Uno¹⁰². Como veremos a lo largo de este trabajo, tanto la teodicea como la purificación del alma individual tienen mucho que ver con esta tan particular concepción de la materia. Por ello es que, a la hora de investigar acerca de la concepción plotiniana del mal, resulta imperativo entender el rol de la materia, a la que, entre otras cosas y como ya hemos visto, Plotino considera el primer mal.

A comienzos del tratado 12, al que Porfirio le asigna el título de *Acerca de las dos materias*¹⁰³, encontramos a Plotino listo para polemizar. Sus interlocutores serán algunos presocráticos¹⁰⁴ y, especialmente, los estoicos. El reproche más fuerte que les lanza Plotino es el de haber entendido a la materia como una entidad corpórea. Veremos en lo que sigue que una de las principales notas de la materia plotiniana es la incorporeidad. Sin embargo Plotino admite que hay algo en lo cual coinciden todos los que se han dedicado a estudiar la

⁹⁹ Cf. *III*, 6 [26], 19, 30; *III*, 6 [26], 7, 25; *II*, 4 [12], 5, 18, respectivamente.

¹⁰⁰ *Vida de Plotino IV*, 45.

¹⁰¹ *Op. cit.* V, 18-20.

¹⁰² Esta obsesión de Plotino por dejar en claro que la materia existe necesariamente parece tener sus raíces en aquel pasaje de *Timeo* (41 b) en el que el Demiurgo dice a los dioses que nada de lo que ha sido ordenado habrá de disolverse. Véase también *Enn.* I,8 [51], 7, 10-11.

¹⁰³ *Op. cit.* IV, 45.

¹⁰⁴ Véase en *II*, 4 [12] 7 la discusión con Empédocles, Anaxágoras, Anaximandro y Demócrito.

naturaleza de la materia, y esto es que todos la han entendido como sustrato (ὑποκείμενον) y receptáculo (ὑποδοχή) de formas (1, 1)¹⁰⁵. Las aguas, empero, se dividen al momento de determinar qué *physis* posee este sustrato y de qué clase de entidades es receptáculo. Plotino, por su parte, entiende la naturaleza del sustrato en base a una hábil mezcla de elementos de la concepción platónica de “espacio” (χώρα) y de la noción aristotélica de “materia” (ύλη). De hecho, tal y como hace notar Schwyzer¹⁰⁶, Plotino identifica la *chóra* del *Timeo*¹⁰⁷ con la *hyle* aristotélica¹⁰⁸. El comienzo mismo del tratado 12 es, de hecho, una puesta en común de concepciones de Platón y de Aristóteles, ya que es Aristóteles quien identifica a la materia con el sustrato¹⁰⁹, y Platón quien caracteriza a su espacio como receptáculo¹¹⁰.

Lo que sigue a continuación en el tratado 12 es la inmensamente relevante discusión respecto de la materia inteligible (Caps. 2 a 5)¹¹¹, luego de la cual Plotino se vuelve hacia el problema de la materia sensible. El primer punto que considera importante resaltar es el de la necesidad del sustrato. En efecto, el mutar de los elementos de unos en otros y la corrupción de los cuerpos, que nunca es total, son evidencia irrefutable de que existe un sustrato, que constituye el escenario inmutable de las vicisitudes de lo sensible (6, 2-5). Este sustrato, sobre el cual las diferentes formas (εἶδη) irán mutando unas en otras es, precisamente, aquello que no es forma por no existir de acuerdo con ninguna cualidad (ποιόν) ni figura (μορφή) y por ser esencialmente indefinido (ἀόριστον) (6, 17-19). La necesidad del sustrato es nuevamente recordada en el capítulo doce de este mismo tratado, en donde Plotino sostiene que los cuerpos no podrían existir de no ser por la materia sobre la que se asientan (12, 1-5)¹¹². Es por esto, dice, que, a pesar de ser incorpórea, invisible y

¹⁰⁵ Ciertamente es que en *Enn.* VI, 1 [42], 28 y también en VI, 3 [44], 7 Plotino critica fuertemente la noción estoica de sustrato, sin embargo no puede dejar de aceptar que la concepción de la materia como sustrato es pertinente.

¹⁰⁶ Cf. Schwyzer “Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie”, p. 270.

¹⁰⁷ Véase en especial *Timeo* 52 a-b

¹⁰⁸ Véase *Física* A 9, 192 a 31.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Timeo* 49 a.

¹¹¹ Nos referiremos a esta discusión en la próxima sección.

¹¹² También en el tratado 51 (Cf. especialmente a *Enn.* I, 8, 15, 1-3) se ve claramente el énfasis que pone Plotino sobre el tema de la necesidad de la existencia de la materia.

sin magnitud, la materia juega un papel fundamental en el ámbito sensible y no es un mero *flatus vocis* (κενὸν ὄνομα) (12, 22-23)¹¹³.

Conviene ahora pasar revista a las diferentes notas esenciales que Plotino le adjudica a la materia, varias de las cuales aparecen en los capítulos del duodécimo tratado en los que Plotino polemiza con la noción estoica de materia como magnitud (μέγεθος). En el capítulo ocho sostiene Plotino que la materia es “una (μία), continua (συνεχής) y no cualificada (ἄποιος)” (8, 1). De no ser así, la materia no sería un verdadero sustrato, y la convicción de que la materia es, en primer lugar, sustrato, es la premisa indiscutible de este tratado y de la concepción plotiniana de materia en general. Para ser el sustrato que es, la materia debe ser, entonces, “no un compuesto, sino algo simple y uno por su propia naturaleza; pues de esta manera existirá desprovista de todas las cosas” (8, 13-14). Tanto la magnitud, como la cualidad, le sobrevienen en calidad de formas a la hora de generarse los diferentes seres corpóreos, pero por ser formas, son absolutamente separados de ella (8, 15-17). La materia es también, como corresponde, sin cantidad (ἄποσον), al igual que toda forma de existencia incorpórea (9, 4-5); y todo esto, como vemos, no hace sino enfatizar el hecho de que la materia, en calidad de sustrato de formas, es aquel bajo fondo de la realidad que permanece siempre ajeno e indiferente a los avatares del devenir, que la tiene como escenario perenne e inmutable. Esta idea quedará mucho más clara cuando veamos los pasajes del tratado 26 en los que Plotino compara a la materia con un espejo. Pero por lo pronto, tenemos hasta aquí que la materia es caracterizada por Plotino, en este tratado duodécimo, como siendo, esencialmente, es decir, en tanto sustrato, simple, una, sin magnitud, sin cualidad, sin cantidad e incorpórea. En el caso de negar que posea alguna de estas notas estaríamos directamente negándole su status de sustrato, ya que el sustrato es, precisamente, aquello en lo cual las cosas inhieren, pero que no se mezcla jamás con ellas, puesto que no comparte con ellas característica alguna.

¹¹³ Nos resulta, por tanto, extraña la tesis de Narbonne, quien en *Les Deux Matières*, p. 270, afirma sin más que la materia en Plotino es en efecto κενὸν ὄνομα. El comentarista, luego de un riguroso análisis, concluye que la materia plotiniana es una mera voz vacía puesto que no cumple ni la función de la *chora* platónica, por no contribuir a la dispersión espacial de los seres, ni la función de la *hyle* aristotélica, por no contribuir a la substancialidad de los seres. A nuestro entender, no obstante, la materia plotiniana cumple un rol diferente y se la debe entender en el contexto de un sistema filosófico distinto a aquellos de Platón y Aristóteles. Por ende, si Plotino nos dice que la materia no es κενὸν ὄνομα debemos darle un mínimo de crédito a su coherencia argumentativa.

X } Siguiendo con las notas esenciales de la materia sería conveniente hacer referencia ahora al tratado 25, la *Enéada* II, 5, intitulada *Acerca de lo que está en potencia y de lo que está en acto*. Este brevísimo escrito, en opinión de Narbonne¹¹⁴ y de Igal¹¹⁵, ratifica la doctrina expuesta en II, 4, lo cual se puede apreciar en los últimos dos capítulos, en los cuales Plotino se refiere al problema del acto y la potencia en el ámbito de la materia sensible. La materia, por ser sustrato de todos los seres, es, en potencia, todos los seres. Si fuera algo en acto, dejaría inmediatamente de ser todos los seres en potencia. Y, teniendo en cuenta que todos los seres son algo en acto y algo en potencia, la materia, no siendo nada en acto, no pertenecerá al ámbito de los seres, sino al del no-ser (4, 1-7). Pero, por otro lado, la materia es informe (*ἀνείδεον*), por lo cual tampoco se cuenta entre los seres inteligibles. Así es como la materia es no-ser en el orden sensible y también en el orden inteligible (4, 11-14). Este carácter de paria que exhibe aquí la materia es lo que nos confirma que no es nada en acto, sino pura potencia. Su ser consiste en un sintomático no-ser, no a la manera de un otro, como podría ser un no-ser el movimiento, sino a la manera de algo que existe desde siempre totalmente desterrado del ámbito del ser y que no puede participar de él en nada (5, 9-13). Así la materia, habiendo aparecido una vez que hubo concluido la procesión los seres inteligibles, recibió el último puesto en la jerarquía henológica y subsiste condenada a ser una “imagen confusa incapaz de ser modelada” (5, 17-22). Agrega entonces Plotino que podemos decir que la materia es una “imagen en acto” (*ἐνεργεία εἰδωλον*), una “falsedad en acto” (*ἐνεργεία ψεῦδος*), y por último, cabe caracterizarla como un “verdadero no-ser” (*ὄντως μὴ ὄν*). Este último giro, que linda peligrosamente con el oxímoron, no es sino la más clara expresión de la concepción plotiniana de la materia como no-ser. Como ya habíamos hecho notar, la materia es “verdadero no-ser”, esto es: ni el absoluto no-ser parmenídeo, ni el no-ser-alteridad platónico, ni el no-ser que detenta lo Uno, por estar “más allá” (*ἐπέκειντα*) del ser. En tanto receptáculo y sustrato de todo, detenta un tipo de no-ser que es tal en relación con el ser de lo sensible -que es ya de por sí bastante difuso- y con el ser de lo inteligible. Su no-ser equivale a un ser en potencia todas las cosas, o a un ser imagen en acto, y es por esto que juega un papel harto relevante en el Todo, del cual es el último estrato. Quizás por esto

¹¹⁴ Cf. *op. cit.* p. 96.

¹¹⁵ Cf. J. Igal, *Enéadas* I-II, p. 269.

43-44
 Es el ser en po-
 tencia de la
 materia (en Plot.
 no se) ~~no puede~~
 o ~~distorsión~~
 Arist. (en Δ
 y después H- Θ)
 en potencia es
 ser y no no ser
 como Δ ϵ ϵ no ϵ
 (y no ϵ σ τ ω)
 Si es ϵ ν ϵ ρ γ ϵ ν ϵ ν
 ϵ ϵ τ ϵ ρ ν
 Es α ν τ \circ ϵ τ ϵ ρ τ ν ς

5, que la materia debe ser conservada como lo que es armonía y a la completitud de lo real tal como está, de los seres corpóreos y antítesis absoluta del Primer Eneida de la necesidad de la materia.

acer referencia a las tres últimas características que y que son, probablemente, las más relevantes para En el capítulo 13, siguiendo con la discusión acerca d (ποιότης), Plotino da por concluida la cuestión al (τον) resulta totalmente imposible que sea, de alguna es siempre un recorte, un existir circunscripto, y el trario, por ser receptáculo de todo lo que existe). La materia es todo lo que las cosas no son, es la a *ousia*; la materia es, por esto, pura alteridad

tratado 12, como bien hace notar Narbonne, "tienen materia = privación = ilimitación"¹¹⁶. En efecto, la ón (τὸ ἄπειρον) son dos características intrínsecas a ácter no-formal. En el capítulo catorce se demuestra que se da la privación, sino que es ella la privación ás, se llega a la conclusión de que no es ilimitada do mismo. Será, entonces, privación de toda forma, y ada por oponerse a la forma, que delimita, y por ser ilimitado en sí¹¹⁷. Hacia el final se pregunta Plotino si privación total, no será anulada por aquello que no es La respuesta es terminante y viene ilustrada por una no no pierde femineidad al entrar en contacto con lo emenino (μᾶλλον θηλύνεται) (16, 14-16); de la

misma manera la materia se reivindica a sí misma en calidad de ilimitación y privación

¹¹⁶ Narbonne, *Les Deux Matières*, p. 339.

¹¹⁷ Cf. (15, 17): αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον.

pura al enfrentarse a las formas que sobre ella arroja el alma, temerosa de ser absorbida por la oscuridad y nulidad del sustrato. Se pregunta entonces Plotino: “¿Acaso entonces la materia será el mal por tomar parte (μεταλαμβάνουσα) en el bien? No, sino por esto: porque está carente de bien. Porque lo que está carente de una cosa, pero tiene otra, quizás podrá existir como un intermedio entre lo bueno y lo malo [...]; pero lo que no tiene nada, por ser en la pobreza, o mejor dicho por ser pobreza (πενία), forzosamente será malo. Mas no es que la materia sea pobreza de riqueza, o de fortaleza, sino que es pobreza de prudencia (φρόνησις), pobreza de virtud (ἀρετή), de belleza, de fortaleza, de conformación (μορφή), de forma, de cualidad. Entonces ¿cómo no ha de ser deforme (δυσειδής)? ¿Cómo no ha de ser la fealdad total (πάντη αἰσχρόν)? ¿Cómo no ha de ser algo absolutamente malo (πάντη κακόν)?” (16, 16-24). Hemos así llegado a la misma conclusión a la que habíamos llegado en la primera sección al tomar el tratado 51, solo que, en esta oportunidad, transitando el camino inverso. Allí, buscando la naturaleza del mal, dábamos con la materia. Aquí, buscando la naturaleza de la materia, damos con el mal total. El tratado 51 pertenece a los últimos meses de vida de Plotino. El tratado número 12, a sus primeros años de producción filosófica escrita. La conclusión es, sin embargo, la misma. Existe una naturaleza del mal y ésta es la materia.

Si pasamos ahora al tratado 26 -*Enéada* III, 6- nos encontramos con un intento de explicitación de la conclusión del capítulo 16 del tratado número 12. Un intento harto exitoso y rico en ejemplos, que nos ayuda a entender mucho mejor la idea que tenía Plotino del rol de la materia en el cosmos y de su imposibilidad de ser afectada por cualquier tipo de forma. Tal y como afirma con acierto Baeumker, “el mal no es una propiedad de la materia, sino su naturaleza; por eso la materia, que bajo las formas conserva su naturaleza como *Maaslosigkeit* e inestabilidad, también bajo las formas sigue siendo mala y fea”¹¹⁸. Este es, podríamos decir, el tema principal del tratado 26, cuyo título es *Acerca de la imposibilidad de los seres incorpóreos*. En él, luego de argumentar en favor de la imposibilidad (ἀπόθεια) del alma¹¹⁹, pasa Plotino a preguntarse (Caps. 6 a 19) en qué sentido es la materia impasible ante cualquier afección externa. La tesis atacada aquí por

¹¹⁸ Baeumker, *Das Problem der Materie...*, p. 415.

¹¹⁹ Dice Zamora Calvo respecto de la imposibilidad del alma y de la materia (*La Génesis de lo múltiple*, p. 263): “Mientras el alma es activamente impasible, la materia es pasivamente impasible”.

Plotino, como hace notar Bréhier¹²⁰, es aquella que, impregnada de inmanentismo estoico, propone un accionar efectivo de las realidades superiores en el ámbito de la materia, poniendo así en peligro la absoluta trascendencia de las hipóstasis mayores y la absoluta impasibilidad de la materia, que Plotino defiende a capa y espada. El hecho de probar la impasibilidad de la materia, o mejor dicho, el hecho de mostrar en qué sentido es impasible la materia -ya que, por ser incorpórea es inevitable que sea impasible¹²¹- funcionará para salvaguardar la naturaleza inmaculada de las hipóstasis, a la vez que ratificará el carácter de mala y totalmente carenciada de la materia.

Entonces nos recuerda Plotino que la materia no es ni Alma, ni Inteligencia, ni vida, ni forma, ni razón (λόγος), ni límite, ni potencia¹²² (7, 7-9); por esto podemos decir que es el “verdadero no-ser” (ἀληθινῶς μὴ ὄν) y que es un mero fantasma que está condenado a aspirar eternamente a la existencia, sin poder jamás adquirirla (7, 12-14). Incluso aquello que creemos que en ella llega a ser, es decir los seres corpóreos, no son más que “imágenes dentro de una imagen” (εἰδῶλα ἐν εἰδῶλω), y he aquí que la materia se puede parangonar con un espejo (κάτοπτρος) (7, 24-25). El ejemplo del espejo es extremadamente útil, ya que ilustra a la perfección, no sólo en qué consiste el no-ser de la materia, y su impasibilidad, sino que también desenmascara la esencia del ser sensible. La materia recibe a todas las cosas, en calidad de sustrato y receptáculo, al igual que un espejo recibe las imágenes que en él se proyectan: permaneciendo en todo momento inmutable. El espejo, cuando refleja una cantidad de cosas, parece estar lleno de ellas, cuando en realidad permanece igual de vacío que siempre, y esto es lo que sucede con la materia (7, 26-27). Incluso, agrega Plotino, aquello que en ella se refleja es ya de por sí una imagen mendaz, es un cuerpo sensible en el que los rastros de la forma ya casi ni se distinguen, por lo que la degradada relación “cuerpo-materia” viene definida como “una mentira caída en otra mentira” (7, 38). Si con esto no ha quedado demostrado que la materia permanece enteramente impasible al entrar en contacto con las imágenes que en ella se reflejan, en el

¹²⁰ Cf. *Ennéades* III, p. 91.

¹²¹ Cf. III,6 [26], 6, 3-5.

¹²² Es importante tener en cuenta que la materia no es “potencia” (δύναμις), sino que más bien, es absolutamente *en* potencia (δυνάμει). El ser potencia es característica de las entidades que pueden generar, mientras que la materia es totalmente estéril. Dios, lo Uno, era de hecho caracterizado como δύναμις πάντων (Cf. *Enn.* V, 1 [10], 7, 10 y también III, 8 [30], 10, 1).

capítulo décimo Plotino esgrime un nuevo argumento de índole más pragmática. Si la materia sufriese alguna alteración, debería conservar en sí vestigios de esta, pero entonces sería materia cualificada y no ya el sustrato inmutable, que por naturaleza es (10, 1-5). “Si es necesario que exista una materia, ésta debe ser la misma siempre, como en el principio; decir que sufre alguna alteración es no conservarla” (10, 11-13).

En el capítulo 11 llega Plotino al complejo problema de la participación (μετάληψις). La pregunta que uno debe hacerse, según Plotino, es cómo es que las formas están en la materia (11, 8)¹²³. Plotino responde diciendo que, si la materia fuese afectada por las formas que en ella entran y de fea llegase a ser bella y de mala, buena, entonces no sería el receptáculo que es. Por esto es que la materia no gana ni pierde nada al entrar en contacto con las formas, sino que permanece siempre igual (11, 17-18). Es así como la participación aquí no puede tener que ver con cierta afección, o pasión, sino que, evidentemente, se da de otra manera (11, 29-31). Con esto Plotino no solo confirma que la materia es impassible, sino que nos da otra pista de que ella existe, en última instancia, por causa de principios formales de los cuales, de alguna manera que aún no sabemos cuál es, participa. Entonces, como es necesario que de alguna manera participe (11, 37), deberá hacerlo según su naturaleza, es decir permaneciendo siempre impassible. Participará no participando, dirá Plotino un poco más adelante¹²⁴, y lo que en ella quedará del ser será similar al efecto que produce el eco en las superficies planas, que rebota fugazmente y se pierde en la indistinción del silencio (14, 25). Por ello es que, siendo mala, podrá participar del Bien sin desear el Bien, es decir sin tender hacia Él, lo cual implicaría de por sí un cambio (11, 35-36). El capítulo concluye con una reflexión que resulta más que relevante para nuestro tema: “Decir que la materia es mala, lo cual es verdad, es decir que es impassible respecto del bien, mas esto es lo mismo que decir que es absolutamente impassible” (11, 43-45). Y aún así, aún siendo totalmente mala y yerma de todo bien, ¿puede que sea tan necesaria a la arquitectura del Todo que con tanto esmero diseña Plotino? Sí. Si no existiera la materia, no existiría lo sensible, así como no existirían las imágenes si no estuviera el espejo delante (14, 1-4). Vemos así una vez más cómo la

¹²³ El origen de este problema parecería ser el discutido pasaje de *Timeo* 50 c, en donde Platón sostiene que “las cosas que entran y salen (del espacio) son imitaciones de aquello que siempre existe y llevan su impronta de una manera indecible”.

¹²⁴ III,6 [26], 14, 21-22: μή μετέχον μετέχει.

necesidad de su existencia es algo que nunca se pone en duda y hasta qué punto es fundamental a la esencia del monismo emanacionista que caracteriza al sistema plotiniano.

Hacia el final del tratado 26, en el capítulo diecinueve, Plotino se refiere a una antigua analogía entre el Hermes itifálico y la razón inteligible generadora, por un lado, y la diosa Cibeles, madre de todas las cosas, y la materia, por el otro¹²⁵. Esta analogía, sin embargo, no es lo suficientemente precisa, ya que, en realidad, la materia es enteramente estéril, por lo que se asemeja más bien a uno de los eunucos (ἄγονος) que rodean a la Madre de todas las cosas (19, 29-30). Precisamente una de las características principales de la materia que Plotino está implicando con esta comparación es su condición de ser el último eslabón en la cadena procesional. La materia es, en efecto, el último estrato que, por ser tal, está incapacitado para crear, es estéril, y de aquí que se asemeje a la figura patética del eunuco, cuya esencia consiste en no generar y en permanecer siempre inmutable.

Con esto, y para concluir, podríamos decir que hemos bosquejado en forma bastante clara la concepción plotiniana de la materia sensible. La comparación con el espejo nos ayudó a concebir el sentido profundo de lo que significa ser receptáculo y de que, para serlo, no se puede más que ser incondicionalmente impasible. Por otra parte, este parangón con el eunuco, al que acabamos de hacer referencia, ilustra con claridad la concepción de la materia como naturaleza estéril y, por añadidura, el predicamento que le ha tocado, que es ser el último nivel de un proceso uniforme de generación ontológicamente escalonada¹²⁶. La esterilidad absoluta que la distingue se condice, por tanto, con su posición en el Todo, que es la última. El símil del eunuco también apunta al carácter pasivo de la materia, que nunca llega a ser más que un testigo silencioso del devenir que en ella se sucede, así como el eunuco es testigo de las orgías desmesuradas que se celebran en honor de la Diosa a la que cela¹²⁷.

Para el final hemos dejado el último símil al que nos habíamos referido a comienzos de esta sección. La materia, dice Plotino, es un “cadáver ornamentado”¹²⁸, porque, al no tener ser, no tiene vida, no obstante participe en cierta forma de algún tipo de ser. Veámos

¹²⁵ Según Bréhier la analogía entre la materia y Cibeles está sacada de *Timeo* 50 b, *op. cit.*, p. 122.

¹²⁶ Recuérdese la idea de I,8 [51], 7, 19 de que el Mal era el último eslabón (τὸ ἔσχατον) que requería el proceso de generación inaugurado por el Bien.

¹²⁷ Recuérdese la penosa historia de Attis, cantada con maestría por Catulo en su *Carmen* 63.

¹²⁸ II,4 [12], 5, 18: νεκρὸν κεκοσμημένον.

que el ser del que participa es él mismo la imagen mentirosa de una forma¹²⁹, sin embargo también veíamos que la materia goza en cierta medida de la luz del alma, que, en aras de no perderse en la oscuridad *hylética*, iluminaba esa negra inmensidad, como el viajero nocturno que se extravía en el bosque¹³⁰. De esto se concluye que, si bien es un cadáver, se manifiesta al alma ornamentada por las degradadas formas que ella misma proyecta y que llegan hasta los confines más retirados de la realidad, a fin de que ni los dioses, ni los hombres se vean obligados a tener que contemplarla como lo que es en realidad: el mal absoluto¹³¹ y el primer mal¹³².

¹²⁹ Cf. III,6 [26], 14, 21-22.

¹³⁰ Cf. II,4 [12], 10, 33-35.

¹³¹ Cf. II,4 [12], 16, 24.

¹³² Cf. I,8 [51], 14, 51.

Los orígenes metafísicos del mal

Indagar acerca de los orígenes metafísicos del mal en la filosofía de Plotino implica necesariamente, de acuerdo con lo que hemos visto en las dos secciones anteriores, la pregunta respecto de la génesis de la materia sensible. Pero la compleja respuesta que esta pregunta requiere no basta para entender cómo llegó la realidad a desintegrarse hasta el punto de volverse absolutamente mala. Por esto es que, para hacernos de una idea convincente sobre la manera en que se fue desarrollando este gradual proceso de desintegración de la realidad, debemos alejarnos por un momento del ámbito de la materia sensible y analizar, antes que nada, aquel primer desgarramiento, que oficia de punto de partida de la procesión: el pasaje de la unidad originaria a la primera forma de multiplicidad. Luego iremos viendo cómo continúa este progresivo desarrollo ontológico y cómo se generan las restantes formas de lo real. Estamos convencidos de que la generación es, para Plotino, un proceso uniforme, homogéneo, contínuo, sin quiebres abruptos ni saltos arbitrarios¹³³, que se extiende desde lo Uno hasta la materia sensible; y esto nos lleva a conjeturar que la materia sensible, el primer mal, no es sino el último resabio -totalmente oscurecido e incapaz de generar nada- de la potencia generadora que irradia lo Uno.

Es indudable, empero, que no podemos decir que haya nada que sea ni por asomo malo entre las hipóstasis, ya que Plotino ha dejado bien en claro que hay un mal primero, que es la materia, y que los males secundarios, consecuencias del mal primero, son aquellos que afligen a los cuerpos y a las almas individuales. Sin embargo una de las notas características de la materia-mal es también predicada por Plotino de lo Uno; esta es la ilimitación (ἡ ἀπειρία) o indefinición (ἀοριστία). Aunque, como es evidente, el mal primero y el Bien primero no son ilimitados en el mismo sentido, no deja de ser notable que Plotino los caracterice de la misma manera. A lo largo de esta sección, por lo tanto, intentaremos ver en qué consiste esta potencia ilimitada que tiene su origen en la perfección inefable del Primer Principio, y que recorre todos los órdenes de la realidad hasta que, filtrada de toda capacidad generativa, se estanca formando el cenagal que constituye la materia sensible.

¹³³ Esta idea queda claramente expresada en *Enn.* V,2 [11], 2, 27-30.

Ya en los tratados 51 y 12 nos habíamos encontrado con que Plotino caracterizaba al mal primero y a la materia sensible como “lo ilimitado en sí” (ἄπειρον καθ’ αὐτό)¹³⁴ y como el “sustrato indefinido” (ὑποκείμενον ἄοριστον)¹³⁵, aunque en aquellos casos no se explicaba exactamente el por qué de esta caracterización. Sin embargo, a comienzos de la *Enéada* VI, 6 [34], *Acercas de los Números*, hallamos una aclaración sumamente satisfactoria. El tratado se abre con una pregunta: “¿Es la multiplicidad (πλῆθος) defección de lo Uno y la ilimitación (ἡ ἀπειρία) una defección absoluta? Y, ¿es por eso que la ilimitación es un mal, y nosotros somos malos cuando somos multiplicidad?”¹³⁶ Esto significa, precisamente, y como también hace notar Charles-Saget, que “de lo Uno a lo múltiple hay movimiento hacia la ilimitación, la inconsistencia y el mal”¹³⁷. Lo ilimitado es malo porque es el impulso que arroja a los seres hacia la multiplicidad, en vez de incentivar el repliegue en sí mismos que los hará emprender el camino de vuelta a la unidad. No obstante, en uno de sus más célebres escritos acerca de lo Uno, afirma Plotino que “[a lo Uno] es necesario concebirlo como ilimitado (ἄπειρον), no porque sea interminable en grandeza o en número, sino por la ilimitación (ἀπερίληπτος) de su potencia”¹³⁸. Tenemos aquí, aparentemente, la distinción implícita entre dos tipos de *ápeira*: uno es el propio de lo Uno, que es pura potencia generadora, no circunscripta por nada y, en ese sentido, ilimitada; el otro es el propio de los seres creados, y el que, en su forma más extrema, caracteriza a la materia. Si nos detenemos un instante a reflexionar sobre esto, damos con que ambos tipos de ilimitación tienen algo en común: el impulso hacia lo múltiple. Lo Uno es eminentemente ilimitado y, al proceder hacia lo múltiple, produce una “*nóesis* indefinida”¹³⁹ que, tras volverse hacia Él e informarse, se constituye como el Intelecto. La segunda hipótesis es, de esta forma, la primera multiplicidad, mas sus potencias conservan la ilimitación heredada de la primera potencia divina generadora de todo. Dice Plotino: “Es [el *Noûs*] uno y múltiple y su multiplicidad está toda en sus potencias [...], que son

¹³⁴ I, 8 [51], 3, 31. También en *Ibid* 6, 42 y 9, 6.

¹³⁵ II, 4 [12], 6, 19. También en *Ibid.* 13, 6.

¹³⁶ VI, 6 [34], 1, 1-4.

¹³⁷ Charles-Saget, A, *L'Architecture du divin*, p. 106.

¹³⁸ VI, 9 [9], 6, 10-11.

¹³⁹ V, 4 [7], 2, 7.

ilimitadas (ἄπειροι) y la ilimitación (ἄπειρία)¹⁴⁰. Así, tenemos que lo ilimitado es propio de lo Uno, en tanto infinita fecundidad, propio de las potencias divinas del Intelecto¹⁴¹, y también propio de la materia sensible, bajo la forma de absoluta multiplicidad, oscuridad y mal. Podemos entonces tomar como presupuesto que el principio ilimitado oficia como hilo de Ariadna y que, rastreando la manera en la que actúa en sus diversas manifestaciones, podremos echar algo más de luz sobre el problema de los orígenes del mal.

En primer lugar debemos estudiar el fenómeno de la ilimitación en el pasaje primigenio de la unidad a la multiplicidad: la generación del Intelecto. Para esto debemos, antes que nada, tener en cuenta uno de los axiomas básicos sobre los que Plotino apoya toda su teoría de la procesión generadora: “Vemos que todo lo que llega a la perfección produce y no soporta permanecer en sí mismo, por lo que produce algo diferente.”¹⁴². Lo Uno, en consecuencia, por estar siempre en la perfección absoluta, produce permanentemente, y su producto, por ser diferente de Él, es algo múltiple. Esta primera forma de pluralidad, es Ser (ὄν), es Vida (ζωή) y es Pensamiento (νοῦς)¹⁴³. Todo pensar implica una dualidad, ya que requiere de un ser pensante y de un objeto pensado, por esto es que el Intelecto ya no es unidad. Pero es interesante señalar que las tres notas esenciales del Intelecto -Ser, Vida y Pensamiento- se corresponden con tres instancias que se dan en todo acto de generación¹⁴⁴. La Vida es el acto (ἐνέργεια) que deriva del Bien, la potencia generativa ilimitada que este irradia¹⁴⁵, el Ser es el momento en que este acto generador de vida se estabiliza (στάσις) y se dispone a volver la mirada hacia el aquello de donde proviene, y el Pensamiento es la contemplación (θέα) de lo Uno, que informa y termina de conformar a la segunda hipóstasis¹⁴⁶. Vemos así cómo este acto vivificante que sale de lo Uno, que no puede ser sino su potencia ilimitada, se constituye en algo acabado, en algo

¹⁴⁰ VI, 2 [43], 21, 7-11.

¹⁴¹ También dice Plotino que el Intelecto, por contener en sí a todos los seres, es ἄπειρος. Cf. III, 8 [30], 8, 46.

¹⁴² V, 4 [7], 1, 27-29.

¹⁴³ Cf. VI, 9 [9], 2, 24.

¹⁴⁴ Salvo al generarse la materia sensible, como veremos más adelante.

¹⁴⁵ Cf. VI, 7 [38], 21, 5.

¹⁴⁶ Cf. V, 2 [11], 1, 13-14. Véase también VI, 7 [38], 17, 15-18.

limitado, al volverse contemplativamente hacia su origen¹⁴⁷. A esto se debe que, por más que haya multiplicidad e ilimitación, el ámbito inteligible no da cabida a ningún tipo de mal, ya que, gracias a la cercanía con lo Uno, detenta una “multiplicidad unificada” (πλῆθος ἓν)¹⁴⁸. Da en la tecla, entonces, Charles-Saget cuando señala que “lo Uno y lo múltiple no se excluyen como el Bien y el mal”¹⁴⁹, ya que, efectivamente, con el Intelecto se inaugura no sólo el ámbito de la alteridad¹⁵⁰, sino también el de la multiplicidad; y no obstante del mal aún no hay en él rastro alguno. Ahora bien, aunque no podamos decir que la multiplicidad en su primera manifestación sea mala, sí afirma Plotino que es una “carencia” (ἔλλειψις)¹⁵¹. Así es como el proceso de generación queda ya desde su primer acto caracterizado como signado por la degradación ontológica. Lo engendrado nunca puede contener apropiadamente la potencia que le viene de su generador, la debe adaptar a las posibilidades de su propia naturaleza, la debe fraccionar, para luego, a su vez, engendrar¹⁵².

Tal y como afirma Trouillard en su magnífico ensayo sobre la procesión plotiniana: “La alteridad se encuentra en todo lo que no es lo Uno. Es una condición *a priori* de toda procesión. [...] Cada ser posee tanto más de alteridad, cuanto menos iluminado y menos iluminable es.”¹⁵³ Por otra parte, el problema de la alteridad, según dice Narbonne,¹⁵⁴ coincide con el problema de la materia, y, por ende, con el problema de lo ilimitado¹⁵⁵. Teniendo en cuenta esto es que ahora conviene referirnos nuevamente al tratado *Acercas de las dos materias -Enéada II, 4 [12]-* en el que encontramos la discusión respecto de la materia inteligible (ὄλη νοητή). Este giro, “materia inteligible”, puede sonar hasta

¹⁴⁷ El tema de la generación del Intelecto ha suscitado importantes controversias entre los comentaristas. Véase, por ejemplo, el artículo de Cristina D’Ancona: “Rereading *Ennead* V, 1 [10], 7; what is the scope of Plotinus’ geometrical analogy in this passage?” en *Traditions of Platonism*, editado por John J. Cleary, Ashgate, 1999. También, en el mismo volumen, el trabajo de Eyjólfur Kjalar Emilsson, “Remarks on the relation between the One and Intellect in Plotinus”. Anterior a estos artículos es el de la Prof. M.I. Santa Cruz, “Sobre la generación de la Inteligencia en las Enéadas de Plotino”, en *Helmántica* 30 (1992); y el ya clásico libro de John Bussanich, *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, E.J. Brill, 1988, Leiden.

¹⁴⁸ VI, 6 [34], 3, 5.

¹⁴⁹ Charles-Saget, *op. cit.* p. 128.

¹⁵⁰ “El Intelecto tiene ya en sí la naturaleza de la alteridad” VI, 2 [43], 22, 10.

¹⁵¹ Cf. VI, 7 [38], 8, 22.

¹⁵² Cf. VI, 7 [38], 15, 19-24.

¹⁵³ Trouillard, J. *La procession plotinienne*, p. 17.

¹⁵⁴ Cf. Narbonne, *Les Deux Matières*, p. 11.

¹⁵⁵ Rist (“The Problem of Otherness in the *Enneads*”, p. 83) sostiene que “la alteridad es una tendencia hacia la no-existencia”.

contradictorio si pensamos que la materia es el primer mal, mientras que no hay nada malo en el ámbito inteligible; pero Plotino se vale de él para designar el elemento ilimitado en la segunda hipóstasis¹⁵⁶. Confirmando lo que hemos visto recién, Plotino comienza el tercer capítulo asegurando que no toda indefinición es despreciable¹⁵⁷, dado que la materia inteligible también es indefinida (3, 1-2). Esto confirmaría nuestra presunción de que, si bien todo lo que sea ilimitado o indefinido está generalmente relacionado con el mal, existe una cierta ilimitación “buena”, que es aquella que se da entre las naturalezas primeras.

En el capítulo siguiente llega la diestra demostración de la existencia de esta materia inteligible. Plotino argumenta que, dado que existe una pluralidad de ideas, debe haber algo que sea común a ellas, que las haga a todas ser ideas, y algo que distinga a unas de las otras (4, 2-4). Lo propio de cada una es una cierta forma (μορφή), mientras que lo que tienen de común es la materia o sustrato inteligible (4, 7). Además, por ser este *cosmos* sensible copia del *cosmos* inteligible, si aquí hay materia, allá también debe haberla (4, 8-9). Evidentemente, la materia-modelo -i.e. la inteligible- es divina, inteligente y delimitada, mientras que la materia-copia -i.e. la sensible- no es ni vida ni pensamiento, sino que es un mero “cadáver ornamentado” (5, 15-19). Finalmente Plotino afirma que la materia inteligible es creada por la alteridad (ἑτερότης) y por el “primer movimiento” (ἡ κίνησις ἡ πρώτη), “que, salidos del Primero, son indefinidos, y son delimitados cuando se vuelven hacia Él” (5, 28-34). Más adelante, hacia el final del tratado, cuando Plotino concluye que la materia -sensible- es lo ilimitado en sí, aclara que en el ámbito inteligible también la materia es ilimitada “porque es generada a partir de la ilimitación, la potencia y la eternidad de lo Uno, que no contiene en sí ilimitación, sino que la produce” (15, 17-20)¹⁵⁸. Esto confirma lo que veníamos viendo, es decir que lo Uno produce derramando una potencia ilimitada, que de alguna manera se conserva una vez que se ha constituido la segunda hipóstasis, aunque siempre en forma limitada y contenida por la contemplación de lo supremo. Inmediatamente a continuación Plotino confirma lo que

¹⁵⁶ También se identifica a la materia inteligible con la “Diada Indeterminada” de las doctrinas no-escritas de Platón. Véase V, 1, 5, 7 y ss; y también Rist “The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus”.

¹⁵⁷ En este punto cabe aclarar que Plotino usa los términos “ilimitado” (ἄπειρον) e “indefinido” (ἄοριστον) de manera prácticamente unívoca.

¹⁵⁸ ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἶη ἂν γεννηθῆν ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεί, οὐκ οὕσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιῶντος.

sospechábamos, i.e. que hay, al menos, dos tipos de ilimitación: una, la que exhiben los seres superiores al generar, y otra, la que constituye la esencia de la materia sensible y que ya no puede generar nada porque se halla al final del proceso. Entre estos dos ilimitados se da una relación modelo-copia invertida. En efecto, el de lo sensible es el modelo por ser mucho más ilimitado que el de lo inteligible, pues “cuanto más lejos del ser y de la verdad haya huído una imagen, es tanto más ilimitada. La ilimitación en lo menos determinado es mayor, ya que cuanto menos se está en el Bien, más se está en el mal” (15, 23-25). En síntesis, la gran diferencia entre las dos materias, como hace notar Santa Cruz, es que la inteligible es alteridad respecto de lo Uno, mientras que la sensible lo es con respecto al ser.¹⁵⁹ Por esto es que una puede ser buena, mientras que la otra es irremediablemente mala.

De esta manera concluimos que la primera alteridad que proviene de lo Uno, aquella potencia ilimitada principio del Intelecto, subsiste en éste y hace las veces de sustrato inteligible de las ideas. La pluralidad que este acto genera, y que caracteriza a la naturaleza del Intelecto, si bien no lo perjudica ni lo vuelve malo, es el estigma de su ser diferente de lo Uno, de su ser menos que lo Uno, de su ser carenciado respecto de lo Uno.

la Muy similar es lo que sucede cuando el Intelecto genera el Alma, la tercera hipóstasis. Dice Plotino que el Intelecto, al constituirse tras contemplar el Bien, produce una “imagen inferior de sí mismo (ἐλαττον εἶδωλον αὐτοῦ) que es, a su vez, indefinida, pero [ulteriormente] delimitada e informada por su progenitor”¹⁶⁰. El producto del Intelecto, esta tercera hipóstasis cuya esencia es el pensamiento discursivo, la *dianoia*, se caracteriza por desdoblarse sistemáticamente en dos partes o miradas (ὄψεις). La parte superior vive orientada hacia la contemplación del Intelecto, y la inferior se ocupa de generar y ordenar “lo que viene después de ella”¹⁶¹. Ahora bien, esta parte inferior del Alma genera porque es la depositaria del elemento ilimitado que le vino del Intelecto. A este lo llama Zamora Calvo “materia psíquica” y lo análoga a la materia inteligible en el Intelecto, ya que así como esta última es el sustrato de las formas, aquélla es sustrato de los *logoi*, o imágenes de las formas en el Alma¹⁶². Respecto del afán del Alma por producir, que no es otra cosa más que aquel impulso ilimitado hacia la multiplicidad propio de todos

¹⁵⁹ Cf. Santa Cruz, *La Genèse du Monde Sensible...*, Cap. 3.

¹⁶⁰ V, 1 [10], 7, 40-42. La misma idea queda expresada en III, 9 [13], 5.

¹⁶¹ Cf. V, 1 [10], 7, 43-48.

¹⁶² Cf. Zamora Calvo, *La Génesis de lo Múltiple...*, p. 175.

los seres, dice Plotino: “Es como si su ser no soportase ser uno, pudiendo ser todo lo que es”¹⁶³. Este es el famoso “deseo de producir”¹⁶⁴, presente en todos los niveles de la realidad, que no se puede reprimir y que fluye en forma incontenible. Su formidable potencia está dada por el hecho de que nace, en un primer momento, en el seno de lo Uno; y es por esto que resulta imposible de refrenar. De esta manera, también el Alma, por medio de su parte inferior, y siguiendo este mismo impulso, genera el mundo sensible y, con él, la materia.

El tema de la generación de la materia sensible en las *Enéadas* es uno de los que más polémicas ha suscitado entre los comentaristas contemporáneos. Nosotros, consecuentes con nuestra idea de que el proceso de generación de las distintas formas de existencia -y de no-existencia- es para Plotino un continuo, aceptamos la hipótesis de que la materia sensible fue, en efecto, generada por el Alma¹⁶⁵. Para sustentarla acudimos a los textos más claros al respecto. En primer lugar cabe recordar que para Plotino tanto el Bien como el Intelecto generan permaneciendo inmutables en sí mismos, sin embargo el Alma, “tras ser movida, engendra una imagen [...] que es la sensación (αἴσθησις) y la naturaleza en los vegetales (φύσις ἐν τοῖς φυτοῖς)”¹⁶⁶. Pero no solo aquí queda dicho que el Alma engendra, pues habíamos visto hace un momento que Plotino sostenía que la parte inferior del Alma permanecía en contacto con lo que le era ontológicamente posterior, o “mejor dicho, generando lo que es necesariamente peor que ella”¹⁶⁷. Esto no puede ser más que el mundo sensible, que no puede existir si no es en la materia sensible. En otro pasaje encontramos que el Alma, siguiendo un impulso que la lleva a regodearse en sí misma, en vez de dirigirse hacia lo superior, genera una imagen de ella, que es “totalmente indefinida y oscura (πάντη τὸ ἀόριστον σκοτεινόν)”¹⁶⁸. Inmediatamente después de hacer esto, el Alma echa una segunda ojeada sobre lo que engendró, informándolo y ordenándolo¹⁶⁹. De esta manera vemos que el Alma, guiada por el impulso ilimitado, proyecta su imagen, que

¹⁶³ VI, 2 [43], 6, 18.

¹⁶⁴ III, 5 [50], 1, 54.

¹⁶⁵ Comentaristas como O'Brien, Corrigan, Narbonne, Zamora Calvo, Varessis, entre otros, sostienen que hay generación de la materia en las *Enéadas*. Schwyzer, Bréhier, McKenna están entre los que lo niegan.

¹⁶⁶ V, 2 [11], 1, 18-22.

¹⁶⁷ V, 1 [10], 7, 48.

¹⁶⁸ Cf. III, 9 [13], 3, 10-13.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.* 15-16.

es algo totalmente indefinido y oscuro -¿qué puede ser esto sino la materia sensible?- y luego, en un segundo paso, ordena lo que ha producido mediante las formas¹⁷⁰.

Hasta aquí hemos visto, entonces, que el proceso de generación funciona de la siguiente manera: en primer lugar brota la potencia ilimitada -sea desde lo Uno, desde el Intelecto, o desde el Alma- luego el producto del desborde se estabiliza y contempla a su progenitor, logrando así delimitarse en su naturaleza e informarse, para luego, una vez configurado como hipóstasis, desbordar en potencia generadora ilimitada. Al llegar a la materia sensible, sin embargo, el ciclo se quiebra por el simple hecho de que el proceso llega a su fin. La materia es el último nivel y es por esto que ya no puede volverse hacia su fuente de generación para informarse y, a su vez, generar algo. A comienzos del tratado *Acerca del daimon que nos ha tocado en suerte* (III, 4 [15], 1), Plotino confirma todo cuanto hemos venido viendo a lo largo de esta sección. Antes de llegar al nivel de la materia sensible, dice Plotino, todo lo engendrado permanece privado de forma al momento de la generación, pero luego se vuelve hacia su generador y se informa. La materia sensible, en cambio, por ser absoluta indeterminación, no puede volverse porque no tiene ser, porque carece de actividad y de vida. Las realidades anteriores, aclara Plotino, también poseen indeterminación (ἀοριστία), pero poseen al mismo tiempo forma, que contrarresta el efecto desintegrador de esta potencia ilimitada¹⁷¹. El problema de la materia es que, por ser totalmente impasible, no deja entrar en ella a la forma y así es como subsiste en calidad de ilimitación pura. Además, como nota acertadamente O'Brien, mientras que lo Uno y el Intelecto al desplegarse producen una alteridad ilimitada, que se informará al volverse hacia ellos, el Alma, por su parte, produce algo que es "totalmente diferente de ella"¹⁷², por lo que, si el Alma es esencialmente vida, su producto será ἄζωον¹⁷³, y es por esto que ya no podrá volver hacia ella para informarse¹⁷⁴.

Ahora bien, todo esto que acabamos de repasar puede ser leído como una minuciosa aclaración del argumento esgrimido por Plotino en el séptimo capítulo del tratado *Acerca de la esencia y origen de los males*. En efecto, como hemos visto ya, allí se decía que, dado

¹⁷⁰ Otro pasaje en el que queda claro que la materia ha sido creada por el Alma es *Enn.* II, 3 [52], 17, 15-25.

¹⁷¹ Cf. III, 4 [15], 1, 8-13.

¹⁷² πάντη ἕτερον αὐτῆς en III, 4 [15], 1, 6.

¹⁷³ Cf. *Ibid.* 1, 7.

¹⁷⁴ Cf. O'Brien, "La matière chez Plotin", p. 69.

que lo Uno no existe solo y dado que hay un comienzo de la procesión, debe necesariamente haber un final¹⁷⁵. En esto estaba implícita la idea de la emanación integral y, por añadidura, la de la generación de la materia. Pero más importante que haber concluido que la materia es generada por el Alma, resulta poder apreciar que la materia sensible, aquel último resabio borroso y fantasmagórico de la actividad generadora de lo Uno, no es sino el sedimento informe del elemento ilimitado que rezuman todas las formas de realidad cuando producen. En este punto cabe hacer una aclaración. A lo largo de esta última sección hemos dicho, primero, que había un ilimitado propio de lo Uno, frente a otro, propio de los seres producidos, que encontraba su paroxismo en la naturaleza de la materia sensible. Un poco más adelante, sin embargo, sostuvimos que había dos tipos de ilimitado, pero que uno era propio de las hipóstasis, mientras que el otro era el característico de la materia sensible. Ahora, empero, podemos concluir que el elemento ilimitado es uno solo a lo largo de todo el proceso de generación de la realidad. Ya sea cuando sale de lo Uno, siendo potencia absoluta o bien cuando brota del Intelecto o del Alma, siempre consiste en un impulso irrefrenable hacia la alteridad, hacia lo múltiple. La diferencia consiste en que lo Uno es ilimitado en sentido eminente, por ser causa de ilimitación¹⁷⁶, el Intelecto y el Alma, por su parte, son, en un primer momento ilimitación, hasta que contemplan informándose, pero siempre conservan el elemento ilimitado como sustrato, ora de sus formas, ora de sus *lógoi*, y es gracias a él que logran generar; y la materia sensible, último momento de la procesión, recibe la ilimitación del Alma que la engendra, pero ya no logra dominarla, y por esto está condenada a ser ilimitación pura en sentido defectivo.

Esto nos lleva a concluir que el proceso de generación es para Plotino un proceso de “degeneración”, que desde lo Uno hasta la materia sensible va inaugurando formas de ser cada vez menos reales, cada vez más plurales, cada vez más ilimitadas, hasta llegar al fondo del abismo en donde todo es indefinición y desde donde ya no se divisa ni el más mínimo rastro de la luz del Bien. La procesión plotiniana es, entonces, desintegración, pérdida de ser, desmoronamiento siempre hacia algo peor. Pero lo notable de la concepción plotiniana es que, ese peor hacia el cual se procede, es tanto ontológicamente peor, como moralmente

¹⁷⁵ Cf. I, 8 [51], 7, 17-20.

¹⁷⁶ Cf. II, 4 [12], 15, 20.

peor. El mal es, de este modo, la última consecuencia de este desarrollo, el contrario antitético del Bien, y por ello no se lo puede entender, ni como una realidad ajena al proceso creativo, ni como el producto de un desliz, o falta pecaminosa de alguna de las hipóstasis. Como todo racionalista griego Plotino concebía el *cosmos* como un Todo acabado, por esto es que la postulación de un principio único de todo le requería aceptar que hubiese un punto final al movimiento generador, y este punto final no podía sino ser la antítesis del Bien, i.e. el mal.

Volvemos a aclarar que, hablar de orígenes metafísicos del mal, no implica aceptar que haya mal en algún otro ámbito que no sea el del mundo sensible. Simplemente significa sostener que el mal, la materia, es algo así como el depósito de toda la ilimitación que las hipóstasis fueron derramando al generar¹⁷⁷. Podríamos, por tanto, decir sin temor a poner en peligro la teodicea plotiniana, que el acta de nacimiento del mal es el salto de lo Uno a lo múltiple, ya que allí, al mismo tiempo que nace la realidad, comienza la desintegración de lo real.

Poniendo punto final al análisis de la ontología ^{del} mal, hay que decir que Plotino es claro respecto de varias cuestiones. El primer mal, causa de los males, es la antítesis total del Bien y, siendo el Bien el primer principio de lo real, el mal es el último estrato de la cadena henológica, o sea la materia sensible. Por otra parte, la materia, es ilimitación absoluta, y por ello, manifestación última y desproporcionada del elemento ilimitado que, nacido en el seno de lo Uno, actúa como motor de la procesión. Este punto es especialmente importante porque tiende a desbaratar toda posición dualista frente al problema del mal. En efecto, el mal no constituye un principio antagónico e independiente, que atenta constantemente contra la armonía del *cosmos*, como sostenían ciertos grupos gnósticos, contra los que Plotino discute encarnizadamente¹⁷⁸. Finalmente, recordando el magnífico final del tratado 51, con su referencia enigmática a los prisioneros en cadenas de oro¹⁷⁹, cabe concluir que el estricto monismo que constituye el sistema plotiniano, y que

¹⁷⁷ Dice, de hecho, Plotino acerca de la materia: "... es como un sedimento (*ὑποστούθη*) de las realidades anteriores..." (II, 3 [52], 17, 23-24.

¹⁷⁸ La *Enéada* II, 9 [33] *Contra los Gnósticos* será uno de los temas de la primera sección del próximo capítulo.

¹⁷⁹ Cf. I, 8 [51], 15, 25-28.

implica que el mal provenga, en última instancia, del Bien, no pone en jaque la teodicea¹⁸⁰. Gracias a la acción del Bien, el mal, es decir la materia, aparece siempre camuflada por las formas racionales que sobre ella proyecta el Alma, y que inspiran en los hombres el recuerdo de lo Bello, que los hace lanzarse a la búsqueda de lo inteligible.

¹⁸⁰ En el próximo capítulo analizaremos con mayor profundidad el tema de la responsabilidad divina y humana respecto del mal y de los males.

III
EL MAL MORAL



Providencia y Teodicea

Cuenta una antigua leyenda europea, probablemente francesa, que a un cierto jorobado que solía escuchar a los predicadores demostrando con sólida retórica desde el púlpito el carácter intachable de la obra de Dios, se le hacía difícil creerles. Un buen día decidió esperar al predicador a la salida de la Iglesia, y al verlo le dijo: “Usted sostiene que Dios lo hace todo bien, pero... ¡mire cómo me hizo a mí!”. El predicador lo examinó un instante y le respondió: “Pero, amigo mío, ¿de qué se queja? Está muy bien hecho para ser un jorobado”.¹⁸¹ Esta breve historia resume maravillosamente la idea fundamental que sirve de núcleo a la teodicea plotiniana. Plotino es partidario acérrimo de la convicción de que vivimos en el mejor de los mundos posibles y en varios momentos de su obra se ocupa de demostrarlo contra quienes desprecian el mundo sensible, por considerarlo el producto malo de un demiurgo perverso. Hemos visto cómo en el tratado 51 se ocupaba de refutar la idea de que el origen de los males estuviese, ya en los astros, ya en el alma¹⁸²; y cómo proponía que el primer mal era aquel último subsuelo en el cual se termina la procesión generadora y, desde el cual ya no se divisa el más mínimo rastro de la luz del Bien.

Es momento ahora de centrar nuestra atención en los tratados en los cuales la teodicea constituye el tema principal. Entendemos por teodicea toda argumentación que busque desligar a lo divino de un grado activo de responsabilidad en lo que concierne a la existencia de los males =en tanto males= en el mundo. La teodicea plotiniana es harto particular, debido a que no hay que perder jamás de vista que Plotino defiende una idea de emanación integral según la cual, incluso la materia, caracterizada como primer mal, proviene de lo Uno. Sin embargo los males siempre pulularán por las naturalezas mortales, como ya lo había dicho Platón¹⁸³, y nunca se harán presentes en el ámbito inteligible; esto es lo que convalida la teodicea, junto con el hecho de que el mal es siempre un mal en relación con la parte y no con el todo. Una de las nociones fundamentales para entender por qué el mundo sensible es bueno y bello es la de “providencia” (πρόνοια). En esta sección, por ende, nos ocuparemos de mostrar cómo Plotino, valiéndose en gran medida del concepto de providencia, prueba que el mundo es la copia que más fielmente reproduce el

¹⁸¹ Cf. Jean-Claude Carrière, *El Círculo de los Mentirosos*, p. 27.

¹⁸² Cf. I, 8 [51], esp. 5 y 14.

¹⁸³ Cf. *Teeteto* 176 a.

modelo inteligible del que se origina y, de aquí, que las hipóstasis producen siempre en forma buena. Esto, al igual que en todos los puntos que analizaremos en este capítulo, permitirá ver que, si bien la discusión siempre estará firmemente asentada sobre premisas metafísicas -que, en gran parte, han sido analizadas en el capítulo anterior-, el punto de interés será moral, en el sentido de que entrarán en juego nociones como la de “responsabilidad” respecto de los males, o la de “falla” en las almas particulares. Aclarado esto, estamos en condiciones de abordar la problemática de la teodicea plotiniana en uno de los textos más relevantes de todo el *corpus*: el alegato anti-gnóstico.

La mayoría de los comentaristas aceptan hoy por hoy la tesis de Harder, quien sostuvo en 1936 que los tratados 30, 31, 32 y 33¹⁸⁴ debían ser leídos como un gran *dossier* contra los gnósticos¹⁸⁵, fraccionado indebidamente por un Porfirio pitagorizado y obsesionado con la distribución eneádica de los escritos de su maestro. Uno de los puntos en los cuales se ve más claramente la unidad de los cuatro tratados en cuestión es el de la potente revalorización del mundo sensible. Este, si bien es uno de los centros de la polémica antignóstica, y, por ende, tema principal del tratado que cierra el monumental *dossier*, aparece en mayor o menor medida también en los tres tratados anteriores. En diversos pasajes Plotino insta a no vituperar la imagen y a saber apreciar que este mundo es lo más bello que su naturaleza le permite, siendo copia de un mundo que es bello en tanto arquetipo¹⁸⁶.

Con esto, el licopolitano prepara al lector para el broche de oro, que es la *Enéada* II, 9, titulada *Contra los gnósticos*¹⁸⁷, en la cual se ataca encarnizadamente a ciertos grupos de gnósticos, aparentemente valentinianos¹⁸⁸, que consideraban que el mundo sensible era la obra intrínsecamente mala de un alma rebelde e inclinada hacia lo peor. El axioma sobre el cual fundamenta Plotino toda su batería de críticas es el siguiente: cada cosa da lo que es propio de sí misma a otra, y lo que es más importante, este proceso se da consecutivamente,

¹⁸⁴ *Enéadas* III, 8; V, 8; V, 5; II, 9 respectivamente.

¹⁸⁵ Cf. Harder, “Eine neue Schrift Plotins” en *Hermes* LXXI (1936), pp. 5-8, *apud* H.C. Puech, “Plotin et les gnostiques” p. 161.

¹⁸⁶ Véase por ejemplo III, 8 [30], 11, 28-32; V, 8 [31], 7-8-12.

¹⁸⁷ Porfirio, *Vit. Plot.* V, 35.

¹⁸⁸ Cf. García Bazán, *Plotino y la Gnosis*, p. 329.

por orden (ἐφεξῆς)¹⁸⁹. Esto confirma algo que hemos visto constantemente hasta aquí, o sea que Plotino cree en un proceso de generación continuo, sin quiebres, que se desarrolla desde lo Uno hasta la materia. Si bien la materia era impasible y yerma de todo bien, vimos cómo las formas, de alguna manera, proyectaban sobre ella su realidad, de esta manera incluyéndola dentro del todo bueno y racional. Esta idea de una materia iluminada, en la medida de sus posibilidades, por las realidades superiores es defendida por Plotino frente a la presunción gnóstica de que existe un límite (ὄρος) que la separa totalmente de lo divino¹⁹⁰. Vemos por lo tanto que lo divino es para Plotino omnipresente y esto es lo garantiza que incluso el mundo sensible sea bueno. O'Brien hace notar, acertadamente, que esta es la gran diferencia entre Plotino y los gnósticos, puesto que, si bien para ambos la materia es engendrada y mala, para Plotino su maldad está siempre recubierta por la bondad de las formas, mientras que para los gnósticos la materia está indefectiblemente abandonada por lo divino¹⁹¹.

Otro punto de fuerte divergencia entre nuestro autor y sus contrincantes es el relativo a la manera en que el Alma produjo la materia y el mundo sensible. Según Plotino, decir que el Alma produjo tras “perder las alas”¹⁹² es confundir el Alma hipóstasis, en su aspecto inferior de “Naturaleza”, con el alma individual, que es la que sí puede caer, como veremos en la próxima sección¹⁹³. Incluso decir que el Alma se inclina al producir, implica decir que olvida lo que la precede y, si olvida, ¿cómo puede generar, si sólo se genera por contemplación de lo superior?¹⁹⁴ Esto significa que no hay nada de malo en la generación de este mundo, a pesar de que en él haya infinidad de cosas desagradables. Sostener que la génesis de lo sensible es un acto malo equivale a no entender que este mundo es una copia, una versión degradada de algo que es perfecto, y que no puede ser más que lo que es¹⁹⁵: la más bella imagen de lo inteligible que se hubiera podido lograr. Para reforzar esta idea, clama Plotino con aires de poeta: “¿Qué otro sol, después del inteligible, preferible a este

¹⁸⁹ Cf. II, 9 [33], 3, 2-8.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.* 18-21. Véase también Igal, *Enéadas I- II*, p. 327, nota n° 25.

¹⁹¹ Cf. O'Brien, “Plotinus and the Gnostics”, p. 119.

¹⁹² Cf. Platón, *Fedro* 246 c.

¹⁹³ Cf. II, 9 [33], 4, 1-3.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.* 7-10; y también III, 8 [30], *Acerca de la contemplación*, tratado que abre la tetralogía y cuyo tema es, precisamente, el de la generación por contemplación.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.* 22-26.

visible?”¹⁹⁶. Efectivamente, resulta imperativo, en opinión de Plotino, comprender que la naturaleza de este cosmos consiste en ser copia (εἰκὼν, μίμημα, ἀγαλμα)¹⁹⁷, en diferir del original y, por tanto, en ser inferior, peor que su original. Sin embargo es totalmente falso decir que es una copia disconforme, más bien es la copia física más ajustada posible¹⁹⁸. Además, su existencia es absolutamente necesaria, ya que lo inteligible, por poseer una doble capacidad activa -en sí mismo y hacia otro- no podía ser el último estrato de la realidad. Como hemos visto ya en forma recurrente en el capítulo anterior, la única forma de realidad que puede ser última es aquella que es completamente impotente, es decir la materia¹⁹⁹. He aquí una vez más la prueba de la necesidad de la materia, ahora en relación con el carácter intrínsecamente bueno de la generación de lo sensible. Si hemos entendido que este mundo es lo mejor que puede ser, dada su naturaleza de copia, y que su génesis parte de un acto natural y, por consiguiente, bueno del Alma del Mundo, podremos entonces apreciar la dependencia que existe entre este mundo y su modelo, lo que nos hará dejar de verlo como un foso oscuro, en el cual no penetra de ninguna manera la luz de lo inteligible. Con este espíritu concluye Plotino el octavo capítulo del tratado contra los gnósticos, diciendo: “Pero si además este mundo es tal que es posible alcanzar en él la sabiduría y, morando acá, vivir conforme a las cosas de allá, ¿no es esto una prueba de su dependencia de lo de allá?”²⁰⁰.

Ahora bien, resulta por otra parte indudable que los males existen en este mundo. Plotino jamás intenta eludir este problema y, a la hora de justificar la existencia de estos en el todo, argumenta de una manera que, a simple vista, podría antojarse determinista. Dice Plotino que, si bien el mundo es una “palestra de vencedores y vencidos”, no deja por esto de ser una obra sin tacha²⁰¹. Esto significa que los males, por más espantosos que nos resulten en nuestras vidas cotidianas, no ensucian en lo más mínimo el carácter perfecto y bueno del todo. Ya veremos, no obstante, cómo Plotino trabaja efectivamente sobre la cuestión de la lucha contra los males en el alma individual, lo que demuestra que sí les

¹⁹⁶ *Ibid.* 31-32.

¹⁹⁷ *Ibid.* 25; II, 9 [33], 8, 15; *Ibid.* 21, respectivamente.

¹⁹⁸ Cf. II, 9 [33], 8, 16-20.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.* 21-25.

²⁰⁰ *Ibid.* 43-46. Traducción de Igal.

²⁰¹ Cf. II, 9 [33], 9, 14-15.

dedica atención a los males en cuanto vicios (κακία). Sin embargo, a la hora de esgrimir su teodicea, lo único que le importa es mantener immaculado el ámbito inteligible y dejar bien en claro que los males provienen de este mundo, no de aquel²⁰², y de una última instancia de realidad totalmente degradada, que es la materia. Quienes siguen empeñados en creer que la misma creación de este mundo es algo malo no logran comprender la serie consecutiva (ἐφεξῆς) de “primeros, segundos y terceros, hasta un último”²⁰³ que constituye el proceso emanativo. La estructura ontológica descendente de esta serie implica de por sí que no todo sea bueno, ya que para que haya serie debe haber diferencia, y por esto es que lo sensible difiere de lo inteligible. No obstante ello no debe llevarnos a creer que el mal consiste en un simple “ser peor que”, ya que, de ser así, el Alma sería mala por ser peor que el Intelecto, el cual sería también malo, ya que es peor que lo Uno²⁰⁴. Lo malo se da, en primer lugar, pura y exclusivamente en el ámbito de lo sensible, y, en segundo lugar, tiene que ver con aquello que ronda en la vecindad del primer mal, la materia, como veremos en la próxima sección.

Probablemente la noción más importante para aclarar el papel que juegan los males en la mecánica del todo y de consolidar la teodicea sea la de “providencia” (πρόνοια). A este concepto dedica Plotino dos de sus tratados más tardíos, el 47 y el 48, titulados, precisamente, *Acerca de la Providencia I y II*²⁰⁵. Estas dos *Enéadas* tienen la particularidad de poner en evidencia fuertes influencias estoicas en el pensamiento de Plotino, lo cual se ve en la tremenda importancia que cobra en ellas la noción de *lógos* -otro nombre que da Plotino a la providencia²⁰⁶. Pero, ¿qué entiende Plotino por “providencia”? La providencia, el *lógos*, lejos de ser una hipóstasis, es un principio regulador divino que gobierna eternamente el cosmos sensible. Es “la conformidad del universo al Intelecto”²⁰⁷, gracias a la cual este mundo en que vivimos existe siempre, en su calidad de copia, unido al

²⁰² Cf. II, 9 [33], 12, 35-36.

²⁰³ II, 9 [33], 13, 3-4.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.* 30-33.

²⁰⁵ Porfirio, *Vit. Plot.* VI, 10.

²⁰⁶ Armstrong llega incluso a sostener que, en estos dos tratados, el *lógos* está entendido como una cuarta hipóstasis (*The Architecture of the intelligible Universe*, p. 102.) Esto resulta no solo exagerado, sino también discordante con la insistencia de Plotino en que hay solo tres hipóstasis en el ámbito inteligible, si es que se considera que lo Uno es una hipóstasis. El mismo Armstrong revirtió con posterioridad su posición en el capítulo sobre Plotino de la *Cambridge History of later Greek and early Medieval philosophy*. (p. 252).

²⁰⁷ τὴν πρόνοιαν τῶ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτό (III, 2 [47], 1, 21-22.)

arquetipo inteligible. Sin embargo el nuestro es un mundo en que las partes viven dispersas las unas de las otras y en constante conflicto. Más aún, según Plotino la destrucción de unas coadyuva a la generación de otras²⁰⁸. Pero, como vimos ya en el alegato contra los gnósticos, no se debe juzgar al todo por la parte. Este es precisamente el punto central de nuestra discusión respecto de los males, ya que el fin de la teodicea es salvaguardar la perfección del todo y ubicar el problema del mal moral en las partes. En el contexto de la discusión acerca del *lógos* providencial, Plotino quiere mostrar además en qué medida los males son tan necesarios para la armonía del conjunto como los bienes, lo cual se condice perfectamente con los esfuerzos por demostrar la necesidad de la materia a los que hicimos referencia en el capítulo anterior. Este *lógos*, de claro corte heraclíteo, armoniza, concilia y mantiene el orden, a la vez que se vale de los perennes conflictos entre las partes en el ámbito de lo sensible. Es por esto mismo atendible la idea propuesta por Rist de que el *lógos* puede ser entendido tanto como principio generador, como bajo su aspecto de nexo entre lo superior y lo inferior²⁰⁹. De todas maneras Plotino parece poner el acento sobre el carácter armonizador del *lógos* y sobre su principal tarea, que es la de unir lo sensible con lo inteligible. Los seres de este mundo, por ejemplo, por el mero hecho de haber nacido y de ser mortales, están inclinados por naturaleza a destruirse mutuamente, dice Plotino²¹⁰; y ello está en absoluta concordancia con la armonía que reina en el todo. En efecto, Platón tenía justa razón al decir que los males no habrían de ser eliminados. De hecho, agrega Plotino, su constante pulular nos sirve para mantenernos despiertos y alertas, en busca de la virtud²¹¹.

Ahora bien, el problema que surge de una comprensión ligera y superficial de lo que es la providencia, aquello que hace que muchos hombres duden de su efectividad, es el hecho de ver a reputados malvados viviendo como reyes, saludables y agraciados por la suerte, mientras que hombres virtuosos y píos subsisten sumidos en la miseria, víctimas de enfermedades y olvidados por sus coetáneos. Este es un problema ya planteado por el mismo Platón en las *Leyes*²¹² y al que los platónicos respondían de dos maneras: por una

²⁰⁸ Cf. III, 2 [47], 2, 25-27.

²⁰⁹ Cf. Rist, *Plotinus: the road to reality*, p. 96.

²¹⁰ Cf. III, 2 [47], 4, 16-17.

²¹¹ Cf. III, 2 [47], 5, 18-19; también en II, 3 [52], 18, 7-8.

²¹² Cf. 900 a y ss.

parte, apelando a la concepción escatológica de castigos y recompensas de ultra-tumba para los buenos y los malos; por la otra, asegurando que para el hombre bueno no hay mal, ni para el hombre malo, bien. Plotino pone el énfasis, muy sensatamente, en la segunda respuesta, sosteniendo que las riquezas y demás bienes no son más que bienes aparentes, cuya adquisición se debe a contingencias de la vida en el mundo sensible, y nunca a la generosidad de deidades benefactoras²¹³. Es así como nada de lo que pase en el mundo puede hacernos dudar de que hay una providencia, celadora de la armonía inteligible, que todo lo gobierna. En las próximas dos secciones, cuando abordemos finalmente el tema de los males en el alma, entenderemos que nadie más que el hombre individual es responsable de su propio destino, que no es manipulado ni por los astros, ni por los dioses. De ninguna manera encontraremos en Plotino la idea de un Dios misericordioso que escucha nuestros ruegos y resuelve problemas cotidianos. En la guerra, dice Plotino, se salva uno con valentía, no con plegarias²¹⁴.

Llegado este punto podría uno pensar, de acuerdo con lo dicho hasta aquí por Plotino, que el mismo *lógos* providente es el que crea los males, a fin de que el todo sea completo. Esto, como afirma Bréhier²¹⁵, no es así, aunque sí es cierto que no podría ejercer la actividad que le es propia si los males no existieran junto a los bienes, lo cual confirma el carácter conciliador de la providencia plotiniana. Desde la perspectiva divina, todo es conciliación y armonía. La imagen del mundo como un inmenso escenario sobre el cual se desarrollan infinidad de dramas es harto iluminadora a este respecto. La muerte, dice Plotino, no es sino un cambio de vestuario, ya que, en la vida real, el alma no está dentro del hombre. En el hombre no hay más que una sombra del alma, por lo tanto quien gime, quien sufre, es el hombre exterior, un mero actor del gran drama del universo²¹⁶. Precisamente por ser el mundo una gran representación teatral es que acusar a la providencia de permitir el mal sería como acusar al dramaturgo de no hacer de todos sus personajes héroes. “Si uno suprime los roles inferiores el drama ya no es bello, porque no

²¹³ Cf. III, 2 [47], 6, 2-3; sobre el carácter efímero de la riqueza y la pobreza véase II, 9 [33], 9 y también II, 3 [52], 8 y 14.

²¹⁴ Cf. III, 2 [47], 8, 37-38.

²¹⁵ Cf. Bréhier, *Ennéades* III, p. 20.

²¹⁶ Cf. III, 2 [47], 15, 21-25. Esta noción ha sido magistralmente retomada por William Shakespeare: *All the world's a stage, and all the men and women merely players...* (*As you like it*, II, 7, 139-166). La misma idea aparece también en *The Merchant of Venice* en boca de Antonio: *I hold the world but as the world, a stage where every man must play a part* (I, 1, 77-78).

es completo más que con ellos”²¹⁷. De esta manera vivimos en un mundo en el que los animales se devoran unos a otros, los hombres se atacan y se matan entre sí constantemente, la guerra es incesante, los horrores no dejan de asolarnos; y aún así, el *lógos* es autor de todo esto²¹⁸. Tal y como cantaba el coro al final de *Las Traquinias* de Sófocles: “Acabas de ver muertes terribles, sufrimientos innumerables que no se habían aún soportado. Todo ello es obra de Zeus”²¹⁹.

Habiendo quedado establecida tanto la necesidad de los males en el mundo, como la absoluta bondad de los principios inteligibles y de la ley que rige el cosmos sensible, resta un solo problema por resolver, que es el de la facticidad de la falla moral (*ἀμαρτία*) en el contexto universal. En efecto, si decimos que todo queda librado a la recta vara de la providencia, que todo juega un papel fundamental en el cosmos, entonces ¿cuál es el significado de la falla moral? ¿Existe lo *de acuerdo a* la naturaleza (*κατὰ φύσιν*) y lo *contra-natura* (*παρὰ φύσιν*)? Por supuesto que existe. De no existir, no existiría en absoluto la problemática moral. Pero existe siempre en relación con la parte, y nunca con el todo. El individuo puede mejorar o empeorar, vivir de acuerdo con o contra la naturaleza, pero esto jamás influye en la armonía del todo. “Lo que para ellas [i.e. las almas] es contrario a la naturaleza, para el todo es conforme a la naturaleza”²²⁰. Incluso las consecuencias de las malas acciones son solamente malas para el alma individual y nunca para el cosmos. De una unión ilegítima puede nacer un hombre prodigioso, de prisioneros deportados puede surgir una gran nación²²¹. En el segundo tratado sobre la providencia, Plotino acepta que la causa principal de los males entre los hombres es el actuar ignorando la voluntad de la providencia²²², pero ello no quita que los males formen parte fundamental de la armonía del todo, sino que se relaciona más bien con la importancia que da Plotino a la cuestión de la responsabilidad individual. Es importante para Plotino dejar en claro que

²¹⁷ III, 2 [47], 11, 14-16.

²¹⁸ Cf. III, 2 [47], 15, 4-7.

²¹⁹ Sófocles, *Las Traquinias*, 1276-1278. Es interesante la apreciación de Theiler, quien sostiene que Dios no deja en el “libreto” (*λόγος*) del *Welldrama* ningún rol sin cubrir, para de este modo quedar liberado de las tareas más pedestres; idea que es, a su vez, parangonable con la noción hegeliana de “astucia de la razón” (Cf. W. Theiler, “Plotin zwischen Plato und Stoa”, p. 86.).

²²⁰ III, 2 [47], 17, 83-85. La misma idea está también en II, 3 [52], 16, 43-45.

²²¹ Cf. III, 2 [47], 18, 15-18. Ejemplo de lo primero es Erasmo de Rotterdam. La historia de Australia demuestra lo segundo.

²²² Cf. III, 3 [48], 5, 36-38.

la providencia no obra, quienes obran son los hombres, que pueden hacerlo con consciencia, o no, de la ley providente que gobierna el mundo. Consecuentemente con esto, el hombre que entiende el *lógos* providente y que actúa de acuerdo con él, obrará conforme a lo divino y no será presa fácil para los males.

A modo de conclusión podemos decir que la teodicea plotiniana es sumamente convincente. Por una parte, los males jamás acceden al ámbito de lo inteligible y divino, permaneciendo siempre en el mundo sensible, que es el reino de la materia. Por otra parte, existe una actividad providencial, un *lógos* conciliador, que une el cosmos visible con su modelo inteligible, asegurando de esta manera la armonía absoluta de toda la realidad. Asimismo los males sólo son tales en relación con las partes y nunca con el todo; y a esto se le agrega la idea de que es absolutamente necesario que existan los males, tanto para completar el cuadro de lo real, como para mantenernos en vilo e incitarnos a tomar el camino de la virtud. Se ve así cómo en la armonía del todo puede haber mal metafísico -de hecho al elaborar su teodicea Plotino jamás pone en duda la existencia de la materia- pero nunca mal moral. Hablar de una falla moral en el ámbito de lo divino, como hacían los gnósticos, es para Plotino un absurdo descomunal. Todo lo divino es, por naturaleza, bueno, por lo que toda producción divina conserva en alguna medida el bien de la fuente generadora. Incluso la materia, mala por naturaleza, aparece siempre camuflada por las formas, que esconden su chocante deformidad. Y esta es precisamente la idea que defiende Plotino al final del tratado 51, en un brevísimo pasaje que constituye en sí mismo una teodicea: el mal se manifiesta siempre disfrazado por las formas, para de este modo no ser visto como mal ni por los dioses, ni por los hombres virtuosos²²³. El mal moral será entonces exclusivo de las almas particulares y será relevante sólo para ellas, ya que desde la óptica total, como dijo Alexander Pope, “whatever is, is right”²²⁴.

²²³ Cf. I, 8 [51], 15, 23-28.

²²⁴ A. Pope, *An Essay on Man*, Epistle I.

La audacia, el descenso y la caída de las almas

Lo primero que nos dice Porfirio acerca de su maestro en la afamada biografía que oficia de introducción a las *Enéadas*, es que Plotino era un hombre que “parecía avergonzarse de estar en un cuerpo”²²⁵. La relevancia de esta observación es enorme ya que uno de los intereses centrales de la filosofía de Plotino es, precisamente, comprender la manera en que el alma, una entidad divina, descendió hasta el punto de quedar atrapada en un cuerpo. Si bien, como hemos visto en la sección anterior, no es correcta la actitud de quien vitupera lo sensible, Plotino insiste permanentemente a lo largo de su obra en que el hecho de estar en un cuerpo constituye un mal para el alma²²⁶. Es decir, es bueno que exista lo sensible, es incluso bueno que exista el mal, pero el alma no debe mezclarse con él. Como iremos viendo a lo largo de esta sección y de la siguiente, en esto consiste el mal para el alma: en mezclarse demasiado, tanto con el cuerpo que la aloja como con los demás cuerpos.

El estar acá (ἐνταῦθα) es para el alma caída, fuga, “pérdida de alas”²²⁷, dice Plotino en uno de sus más célebres escritos²²⁸. ¿Por qué? Porque el alma en el cuerpo se ensucia como un medallón de oro que cae en el barro. Porque el alma, por naturaleza bella, al entrar en contacto con el cuerpo se vuelve fea²²⁹. La justificación última de esto la habíamos encontrado ya al analizar el tratado 51 acerca de los males y consiste en el mero hecho de que el cuerpo es el mal segundo (δεύτερον κακόν), puesto que participa de la materia, que es el mal primero²³⁰. Por ello es que, hacia el final de este tratado, dice Plotino que si el alma se compenetra demasiado con el cuerpo, muere a la manera en que mueren las almas, i.e. hundiéndose hasta el fondo en la materia²³¹; y a esto es a lo que se refiere

²²⁵ Porfirio, *Vita Plotini* I, 1.

²²⁶ “Esta comunión (κοινωνία) [del alma] con el cuerpo es un mal” VI, 4 [22], 16, 22. Véase también I, 4 [46], 16, 9.

²²⁷ Cf. Platón, *Fedro* 246 c 2- 248 c 9.

²²⁸ Cf. VI, 9 [9], 9, 24.

²²⁹ Cf. I, 6 [1], 5, 35-45.

²³⁰ Cf. I, 8 [51], 4, 1-5.

²³¹ Cf. I, 8 [51], 13, 21-23.

Plotino como “caída” (πτῶμα) del alma²³². En lo que sigue, no obstante, veremos que existe una diferencia entre la caída y el descenso (κάθοδος) del alma. Por ahora podemos decir que la caída es una situación de regodeo malsano con lo sensible y con la materia a la que se abandona el alma ya corporizada, por voluntad propia, mientras que el descenso es un movimiento más del inevitable proceso de generación de la realidad. De todas maneras, tanto para el alma descendida como para el alma caída -aunque, evidentemente, en forma mucho más intensa para esta última- la comunión con el cuerpo significa el comienzo de una vida de sufrimiento, signada por los miedos, los deseos, la ignorancia y todos los males habidos y por haber²³³. Plotino no duda inclusive en decir que el cuerpo es para el alma una tumba, un cepo, una caverna y un antro²³⁴, a la manera de los órficos, de los pitagóricos y del mismo Platón. Ahora bien, ¿cómo es que sucede esto? ¿Cómo es que el alma baja hasta entrar en concubinato con un cuerpo, que la somete a tales desventuras ontológicas y éticas? Esta es la pregunta que se hizo Plotino al comenzar a descender de nuevo al cuerpo luego de uno de sus raptos místicos²³⁵. Tan íntimamente lo preocupa esta cuestión, tan profundamente siente el contraste brutal entre el estado de contemplación de lo divino y el de vigilia corpórea, que comienza el tratado 6 (*Enéada* IV, 8, *Acerca del descenso del alma hacia los cuerpos*) en primera persona, proponiendo al lector resolver este problema cueste lo que cueste. Pasemos, entonces, a ver qué dice Plotino acerca de las causas del descenso del alma hacia el cuerpo.

En primer lugar Plotino quiere dejar en claro que, cuando hablamos de descenso del alma, estamos hablando de algo que les sucede a las almas particulares. El Alma hipóstasis no desciende ya que gobierna el mundo desde que este existe, es decir eternamente, y lo hace “sin deseos ni pasiones”²³⁶. Para el Alma, dirá Plotino en otro tratado, no hay ni descenso, ni conversión (ἐπιστροφή)²³⁷ porque siempre está contemplando lo que le antecede en la escala ontológica. El alma particular, en cambio, cuando desciende hasta un cuerpo, separándose así del Alma, pasa a gobernar sobre una parte del todo, y no ya sobre

²³² Cf. I, 8 [51], 14, 44.

²³³ Cf. IV, 8 [6], 3, 1-3.

²³⁴ Cf. *Ibid.* 4-5.

²³⁵ Recordemos que, según Porfirio (*Vita Plotini* XXIII, 15), Plotino tuvo, al menos cuatro experiencias de éxtasis místico.

²³⁶ IV, 8 [6], 2, 17-18.

²³⁷ Cf. IV, 3 [27], 4, 23.

el todo, lo cual la lleva indefectiblemente a cargarse de preocupaciones fútiles. Al igual que el hombre que, mientras está sano, se dedica a la vida contemplativa, pero cuando enferma debe ocuparse de su cuerpo²³⁸. El descenso de las almas es, entonces, un alejarse del Alma y esto implica la pérdida de importantes privilegios ontológicos. El Alma, en cambio, no sufre ninguno de los dos efectos perniciosos que conlleva el estar unida a un cuerpo, pues ni se entorpecen sus facultades noéticas, ni se llena de placeres, deseos y penas. Por el contrario, vive en una constante contemplación del Intelecto y gobierna armónicamente el mundo sin necesidad de nada²³⁹. Precisamente esta era una de las razones por las cuales Plotino criticaba tan duramente a los gnósticos, quienes sostenían que el Alma había generado el mundo sensible, tras caer²⁴⁰.

Ahora bien, ¿a qué se debe el descenso? La causa principal, dice Plotino, es una cierta potencia (δύναμις) que dirigen las almas hacia lo que es inferior a ellas²⁴¹. Para comprender mejor a qué se refiere Plotino con esto, conviene recurrir a pasajes de otros tratados en los que se alude a la cuestión. En el primer tratado de los *Problemas acerca del alma* (*Enéada* IV, 3 [27]) dice el neoplatónico que las almas no descienden por voluntad propia o por mandato ajeno a los cuerpos, sino que lo hacen como un “saltar de acuerdo con la naturaleza” (πηδᾶν κατὰ φύσιν), comparable al instinto sexual²⁴². También se refiere Plotino a este salto irrefrenable llamándolo “apetencia” (ὄρεξις) o “impulso” (ὄρμη) de que son víctima las almas particulares en su afán por gobernar sobre alguna parte del todo, así como el Alma gobierna sobre el todo²⁴³. De esta forma las almas, en su afán de independizarse, de ser dueñas de sí mismas, y cansadas de estar todas juntas, “mutan del todo a la parte”²⁴⁴. En esto consiste el descenso; sin embargo un alma descendida tiene la posibilidad de volver a su estado originario, de ascender nuevamente hasta el seno del Alma hipóstasis, ya que, así como posee esta potencia que la inclina a separarse, cuenta también con una “apetencia por lo inteligible”²⁴⁵. Las almas son para Plotino seres

²³⁸ Cf. *Ibid.* 36-37.

²³⁹ Cf. IV, 8 [6], 2, 42-53.

²⁴⁰ Cf. II, 9 [33], 4, 1-5.

²⁴¹ Cf. IV, 8 [6], 4, 2-3.

²⁴² Cf. IV, 3 [27], 13, 19-20. Véase J. Moreau, *Plotin ou la gloire...*(p. 153).

²⁴³ Cf. IV, 7 [2], 13, 10-12.

²⁴⁴ IV, 8 [6], 4, 10-12.

²⁴⁵ *Ibid.* 1.

“anfíbios” (ἀμφίβιοι), pues aun cuando viven la vida de la parte, tras haber descendido hasta un cuerpo, siempre conservan una parte “allá” (ἐκεῖ), en el Alma de la cual se desprendieron. De ellas depende, entonces, el quedarse acá, sufriendo los males a los que las somete el estar en un cuerpo, o volver al estado originario mediante la contemplación de lo inteligible. En caso de que su huída del Alma se prolongue por “mucho tiempo”, el alma se aislará cada vez más, olvidará cada vez más lo inteligible, absorta por las preocupaciones que le reporta su cuerpo y los cuerpos en general. A esto llama Plotino la caída, la verdadera “pérdida de alas”, el vivir encadenado en la caverna oscura que es el mundo sensible²⁴⁶. Apreciamos entonces cuál es la gran diferencia entre caer y descender. Ambos fenómenos son reversibles, pero la caída es mucho más deplorable que el descenso puesto que es producto de una elección moral, mientras que el descenso es un movimiento propio del armónico desenvolvimiento de la realidad.

No obstante esto, más adelante, en el quinto capítulo de este sexto tratado, Plotino sostiene que en última instancia no existe contradicción entre lo necesario y lo voluntario, ya que “la necesidad contiene lo voluntario”²⁴⁷. Esto significa que, como hemos visto claramente en la sección anterior, todo es en definitiva necesario, el descenso de todas las almas, la caída de algunas y la subida de otras. Además, agrega a continuación Plotino, “toda marcha hacia lo peor es involuntaria”²⁴⁸; y esto se explica teniendo en cuenta la concepción intelectualista de la ética, heredada por Plotino de Platón y de los estoicos. Toda elección que me conduzca hacia un mal proviene de la ignorancia y de la irracionalidad a la que me someten las pasiones corpóreas; pero no por esto deja de ser una elección, mientras que el descenso al cuerpo no es una elección, sino un impulso natural incontenible. Si no se acepta esto, no tiene sentido hablar de una moral en el pensamiento de Plotino. Hay una moral férrea y casi ascética, a la que dedicaremos la próxima sección, y se funda sobre la convicción de que el alma particular, tras descender, puede elegir seguir descendiendo -es decir, caer- o iniciar el camino de retorno a lo inteligible, el camino de las virtudes.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.* 12-35.

²⁴⁷ IV, 8 [6], 5, 3-4.

²⁴⁸ *Ibid.* 8.

Otro pasaje que incita a discutir esta cuestión es aquel en el que Plotino habla de una “doble falla” (διπλή ἁμαρτία) en el alma. La primera es aquella que es causa del descenso, y el castigo que conlleva es la bajada misma. La segunda es la que es causa de los males cometidos aquí por el alma, cuyo castigo es la caída en desgracia y la eventual muerte del alma de la que se hablaba en el tratado 51²⁴⁹. Nos interesa en particular la primera falla. ¿Qué tipo de falla es? Resulta dificultoso conciliar esto con la idea propuesta líneas atrás de que el descenso es un paso más del armónico desenvolverse de la realidad hasta su último grado. Si esta falla que hace al alma descender es una falla asimilable a la falla moral en este mundo, ¿cuándo, dónde y cómo la comete el alma antes de entrar en un cuerpo? Evidentemente Plotino está, en este primer caso, utilizando el término falla (ἁμαρτία) en sentido metafórico. La falla en sentido estricto es la falla moral en este mundo, mientras que el impulso que hace que el alma se separe del Alma del mundo “por causa de una inclinación espontánea y de su potencia y del afán por ordenar lo que viene después de ella”²⁵⁰, es una falla en sentido figurado y connatural al alma particular. Para decirlo más claramente: el alma particular no puede no descender, de hecho es particular porque desciende, pero el alma descendida puede, o no, caer. Pierre Hadot explica la diferencia entre el descenso y la caída cuando dice que: “Lo que nos impide tomar consciencia de nuestra vida espiritual no es nuestra vida en el cuerpo, sino las preocupaciones que tomamos del cuerpo. Esa es la verdadera caída del alma: nos dejamos absorber por preocupaciones vanas y por solicitudes exageradas”²⁵¹. En efecto, no es propio de la esencia del alma particular el cometer fallas morales, pero sí es propio de ella el descender. Sin embargo, teniendo en cuenta que en Plotino el discurso metafísico y el ético se amalgaman casi totalmente, entendemos que se refiera al descenso como una suerte de falla ya que, a causa de él, el alma se denigra ontológicamente; y denigrarse ontológicamente es denigrarse moralmente²⁵².

Los últimos capítulos del tratado se ocupan fundamentalmente de subrayar la doble naturaleza del alma y su capacidad de retornar al Alma hipóstasis de la cual se separó. Es mejor para el alma, indudablemente, ser en lo inteligible, aunque también es necesario,

²⁴⁹ Cf. *Ibid.* 16-19.

²⁵⁰ *Ibid.* 26-27.

²⁵¹ Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 37.

²⁵² W.R. Inge explica esto con claridad meridiana en *The Philosophy of Plotinus* Vol. I, p. 132.

dadas las características de su naturaleza, tomar parte (μεταλαμβάνειν) de lo sensible. No debe, por tanto, irritarse si tiene contacto con lo sensible, ya que es propio de su esencia el hacerlo²⁵³. La experiencia del mal, a la que está expuesta constantemente aquí, le puede servir incluso para adquirir un conocimiento más claro de en qué consiste el bien²⁵⁴. En el final Plotino concluye recordando que el hecho de que el alma tenga una parte en el ámbito inteligible implica que no toda ella desciende al cuerpo, y esto resulta harto esperanzador, ya que no hay más que replegarse en aquello que, en nosotros mismos, pertenece al mundo de allá. La única condición para lograr esto es comprender que lo que nos rodea es engañoso y dejar de ocuparnos de lo efímero²⁵⁵. Esta es una tarea ardua y continua, que constituye la esencia de la moral plotiniana, acerca de la que hablaremos con más detenimiento en la próxima sección.

Antes de pasar a la cuestión de la moral humana convendría detenerse en un concepto que es muy importante respecto de las implicancias éticas del descenso y de la caída del alma. Estamos hablando de la “audacia” u “osadía”, términos que intentan reflejar el sentido de la voz griega τόλμα. Esta noción es inmensamente relevante para nuestro estudio integral del problema del mal, ya que posee extraordinarias similitudes con la noción de “ilimitado” (ἄπειρον) e “indefinido” (ἄοριστον) analizadas en la tercera sección del capítulo anterior. Allí vimos que el mal primero, la materia, por ser totalmente ilimitada e indefinida, no es sino la máxima concentración residual de un principio metafísico presente en todas las instancias de la procesión desde lo Uno. Este elemento de ilimitación es aquel que impulsa la generación de las hipóstasis y, finalmente, de la materia y el mundo sensible, inaugurando ámbitos de siempre creciente multiplicidad. Conveníamos también en que el análisis que hace Plotino de este elemento ilimitado es de carácter metafísico, en el sentido de que trata el tema en un contexto de investigación filosófica acerca de la procesión de la realidad y de la generación necesaria de las diferentes formas de lo real. Al hablar de la “audacia”, sin embargo, Plotino se refiere al mismo impulso de las hipóstasis hacia la generación y, por ende, hacia la pluralidad, pero al hacerlo introduce una valoración, podríamos decir, moral de éste. En efecto, el término

²⁵³ IV, 8 [6], 7, 1-5.

²⁵⁴ *Ibid.* 15-16. Esto recuerda lo dicho en II, 3 [52], 18, 1-8 acerca de la utilidad de los males.

²⁵⁵ Cf. IV, 8 [6], 8.

τόλμα está fuertemente cargado de un sentido moral por lo siguiente: se refiere siempre, ya sea como verbo (τολμάω), como sustantivo (τόλμα), como adjetivo (τολμηρός) o como adjetivo verbal (τολμητέον)²⁵⁶ a un cierto atrevimiento o descaro, a algo impropio de una entidad, que excede sus límites y se sale del ámbito que le es connatural. Puede referirse tanto al filósofo que “debe osar” tratar de entender una cuestión difícil acerca de lo divino, al estoico que “osa” decir que los dioses son materiales como al Alma gnóstica que produce por “audacia” y orgullo²⁵⁷. En el caso particular del filósofo que osa ocuparse de cuestiones divinas, podríamos conceder que estamos frente a una audacia que coadyuva al proceso de conversión, en vez de al de procesión²⁵⁸. Pero en todos los demás casos Plotino utiliza el término “audacia” y sus derivados para referirse al proceso *hacia* la multiplicidad, de una manera que, nos parece, no es moralmente imparcial y que, en cierta forma, arroja una suerte de reproche sobre la entidad que “osa” salirse de sí misma para proceder hacia una mayor multiplicidad y, por ende, hacia un mayor alejamiento de lo Uno²⁵⁹.

Dice Plotino, por ejemplo, que el Intelecto “osó” separarse de lo Uno²⁶⁰. O bien sostiene que el intelecto humano, para conocer el mal, debe “osar” mirar hacia abajo, hacia lo que él no es, esto es: hacia lo que le es totalmente ajeno²⁶¹. En otro pasaje afirma, en forma más general, que todo lo bello que está en los ámbitos inteligibles, no “osaría” caer aquí, ya que, de hacerlo, se dispersaría y se desintegraría²⁶². También dice, hablando del despliegue de la realidad y de la continuidad del proceso de generación desde lo Uno hasta la materia, que la parte del alma que anima las plantas es la “más audaz” de todas (μέρος τὸ τολμηρότατον)²⁶³. Esto quiere decir que la audacia se da en un *crescendo*,

²⁵⁶ Estos son los sentidos en que utiliza el término y sus derivados Plotino según Sleeman y Pollet, *Lexicon Plotinianum*, p. 1026.

²⁵⁷ Cf. VI, 8 [39], 1, 8; II, 4 [12], 1, 11; II, 9 [33], 11, 22 respectivamente.

²⁵⁸ Naguib Baladi habla de una doble audacia: la una, impulso hacia lo múltiple, la otra, deseo de conversión. En el hombre se darían ambas a la vez. (“Origine et signification de l’audace chez Plotin”, p. 97).

²⁵⁹ Por esto es que creemos que se equivoca Isabelle Koch (Cf. “*Tólma et kakía* dans la réflexion étique sur le mal chez Plotin”) al descartar la noción de *tólma* como apta para pensar la especificidad del mal moral. Según la comentadora, dado que las hipóstasis proceden naturalmente por audacia, entonces la audacia no sería una falla moral (p. 90). Sin embargo, como hemos visto, el descenso del alma particular sí es una falla y, como iremos viendo, el alejarse de lo Uno, si bien no es un mal en sentido estricto, es algo que tal vez hubiera sido mejor que no sucediese.

²⁶⁰ ἀποστῆναι δὲ πῶς τοῦ ἐνὸς τολμήσας (VI, 9 [9], 5, 29).

²⁶¹ Cf. I, 8 [51], 9, 18.

²⁶² Cf. VI, 7 [38], 31, 25.

²⁶³ Cf. V, 2 [11], 2, 6.

siendo las últimas formas de realidad mucho más audaces que las primeras. La ilimitación también era cada vez mayor a medida que se desarrollaba la procesión (sin contar la ilimitación de lo Uno, que, como vimos, era potencia ilimitada e ilimitación en sentido eminente) y por esto es que relacionamos “audacia” e “ilimitación”, entendiendo que ambas nociones hacen referencia al paso hacia una multiplicidad cada vez mayor. El profesor Naguib Baladi, que se ha dedicado empeñosamente al estudio de esta noción en Plotino, reflexiona lo siguiente: “La audacia nos parece estar ligada desde el origen a una separación, a un corte, a una alteridad y a una diferencia irreductible”²⁶⁴.

Es también notable el hecho de que Plotino se refiera a la materia como “llena de audacia” y deseosa de apoderarse violentamente de aquello que en ella se refleja²⁶⁵, ya que también en esto se ve el valor tremendamente negativo que puede adquirir este término. En resumidas cuentas podemos decir que todo aquello que se haga por audacia es algo que linda con el exceso y, por lo tanto, la idea que expresa el término es la de algo que tal vez hubiera sido mejor que no sucediese. Podríamos incluso relacionar la noción de “audacia” con la típicamente griega concepción de la *hybris*, como aquello que excede los límites de su propia naturaleza en forma indebida. De aquí que entendamos que el término está cargado de un fuerte valor moral que, por cierto, nos enfrenta a un serio problema, al cual ya hemos hecho referencia páginas atrás: ¿Es el descenso del alma también producto de una falla moral? Y más complejo aún: ¿Es la procesión misma algo pecaminoso?²⁶⁶ Creemos que no, al menos en sentido estricto. Como dijimos antes, Plotino iguala la escala ontológica con la escala moral, y aquello que está más arriba, más cerca de lo Uno, no solo tiene más realidad, más ser, que lo inferior, sino que también es más bueno. A esto se refiere cuando dice que el Intelecto “osó” separarse de lo Uno, y no a que el Intelecto haya cometido una falla moral. Este es, de todas maneras, un tema extremadamente complejo al cual volveremos en el último capítulo.

²⁶⁴ Naguib Baladi, *La Pensée de Plotin*, p. 6.

²⁶⁵ Cf. III, 6 [26], 14, 8.

²⁶⁶ A. H. Armstrong, frente a esta pregunta, sostiene que “toda existencia depende de un *radical original sin*, que es el deseo de separación e independencia” (“Plotinus” en *Cambridge History* p. 242). Si bien la idea de “pecado original” es fuerte y controvertida, hay algo de acertado en la apreciación de Armstrong, sobre lo cual nos expandiremos en el próximo capítulo.

Ahora bien, en un famoso pasaje Plotino dice: “El principio del mal para las almas es la audacia, la génesis, la primera alteridad y el deseo de pertenecerse a sí mismas”²⁶⁷. La contundencia de esta reflexión es suficiente como para convencernos de que la audacia no es algo bueno, o de que, al menos, cuando Plotino dice que algo se separa de su principio generador por audacia, está diciendo que no es del todo bueno que eso haya sucedido. De hecho las almas, dice Plotino inmediatamente después, olvidan sus raíces inteligibles a causa de esta audacia y de este deseo de emancipación y se pierden en irrelevantes asuntos terrenos que las alejan cada vez más de su verdadero destino, que es el retorno hacia lo superior²⁶⁸. Con respecto a esto dice Armstrong, comentando este pasaje, que Plotino toma la idea de *tólma*²⁶⁹ y ve la raíz de toda multiplicidad, esto es de toda realidad inferior a lo Uno, en un acto audaz de auto-afirmación²⁷⁰.

Por otra parte en este pasaje la idea parece ser que tanto el descenso como la caída del alma se deben a la audacia. En efecto, cuando Plotino dice que el principio del mal es para las almas la génesis (ἡ γένεσις) se está refiriendo a la entrada del alma en el cuerpo, al descenso. Pero cuando, más adelante, dice que las almas corporizadas honran las cosas terrenales e ignoran a Dios²⁷¹, está hablando del largo y sostenido proceso de caída en lo material que lleva, eventualmente, a la muerte del alma y que es el hervidero de todos los males. Por lo tanto podemos concluir que el término *tólma* está cargado de valor moral y, además, vemos que todo movimiento de alejamiento de lo Uno es producto de un afán audaz de independencia. Tanto el nacimiento del Intelecto, como el descenso y la caída del alma particular -y, podemos suponer, también la separación del Alma desde el Intelecto- se deben a un impulso de auto-afirmación caracterizado como “osado”, “audaz” o “atrevido”. ¿Hemos de concluir, entonces, que la procesión misma desde lo Uno es para Plotino una suerte de falla moral? Resulta extremadamente difícil sostener esto, aunque la utilización del término *tólma* nos hace pensar que por algo Plotino utiliza una metáfora moral para hablar de todo impulso que expanda la realidad, alejándola de lo Uno. Por lo pronto, lo que

²⁶⁷ V, 1 [10], 1, 4-6.

²⁶⁸ Cf. *Ibid.* 8 y ss.

²⁶⁹ Según los neopitagóricos la *tólma* era equivalente a la *diáda* indeterminada porque era aquello que se separaba de lo Uno. “[Los pitagóricos] al número dos lo llamaban conflicto (ἔρις) y audacia (τόλμα)” Plutarco, *De Iside et Osiride* 75, 381 F.

²⁷⁰ Cf. A.H. Armstrong, *Ennead* V pp. 10-11.

²⁷¹ Cf. V, 1 [10], 1, 15-18.

sí podemos afirmar es que la diferencia entre la audacia de las hipóstasis -e incluso la audacia que hace al alma separarse del Alma universal y descender hacia un cuerpo- y la audacia del alma corporizada que persiste en permanecer en lo sensible, en hundirse cada vez más en la materia y en hacer y padecer males en forma continua, es la brecha que da sentido a la moral humana. De hecho un hombre, es decir un alma descendida por audacia, puede vivir la vida de acuerdo con lo inteligible, esforzándose mediante las virtudes y la contemplación para retornar a los primeros principios de los cuales descendió. Por esto es que consideramos que el ámbito moral, en el sentido en que nos es relevante en tanto hombres, se inaugura una vez que las almas han descendido, ya que es entonces cuando deben elegir un camino de vida. Este será el tema de la próxima sección.

El hombre circunspecto como modelo ético

Dice el poeta Hesíodo en *Los Trabajos y los Días*: “La maldad puede ser conseguida fácilmente y en grandes cantidades; el camino a ella es sencillo y se la puede hallar muy cerca de nosotros. Pero entre nosotros y la virtud los dioses han interpuesto el sudor de nuestras frentes; largo y empinado es el camino que conduce a ella y, al principio, es muy duro, pero cuando un hombre ha alcanzado la cima, entonces la virtud está a la mano”²⁷². Es de creer que Plotino hubiera adherido a esta idea sin dudarlo e intentaremos hacerlo evidente. Nos referiremos en las páginas que siguen, antes que al Bien y al mal, a las virtudes y a los vicios, puesto que son estos los elementos que entran en conflicto en el ámbito de la moral humana, que es el ámbito de las almas descendidas. Plotino, como ya hemos visto, sostenía que, así como las virtudes son bienes, y no el Bien, los vicios son males, pero no el mal²⁷³. Es por esto que el problema del mal moral es, en última instancia, el problema del vicio.

Entonces, ¿qué son los vicios y qué son las virtudes? Debemos, en primer lugar, decir que son medios, vías. En efecto, así como mediante las virtudes ascendemos y, tras huir de acá, logramos asimilarnos a los dioses²⁷⁴, el camino de los vicios es una *catábasis* auto-destructiva que lleva al alma a morir, a la manera en que mueren las almas, totalmente hundidas en lo material²⁷⁵. Como no podría ser de otra manera, los vicios son caracterizados como una consecuencia de la desmesura (*ἀμετρία*) y del exceso (*ὑπερβολή*) propios de la materia de la que participa el cuerpo²⁷⁶. Contra ellos actúa la virtud poniendo medida a los deseos y a las pasiones, ya que, según Plotino “un ser sometido a la medida se vuelve mejor porque se separa de lo desmesurado y de lo indefinido (*ἀόριστον*)”²⁷⁷. Esta idea nos confirma que es la materia, en tanto primer mal, el punto fontanal del que brotan incesantemente los vicios, y no el hombre. El hombre no es causa de los males, aunque sí es responsable de su relación con los vicios y con las virtudes. De él depende emprender la *anábasis* virtuosa o la *catábasis* viciosa. Sin embargo

²⁷² Hesíodo, *Los Trabajos y los Días* (287-292).

²⁷³ Cf. I, 8 [51], 13, 6-8.

²⁷⁴ Como decía Platón en la celeberrima cita de *Teeteto* 176 a-b.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.* 12-14.

²⁷⁶ Cf. I, 8 [51], 4, 9 y ss.

²⁷⁷ I, 2 [19], 2, 15-17.

tiene un punto a su favor, según Plotino, en el hecho de que las virtudes le son connaturales, mientras que los vicios no, por provenir de todo lo que le es exterior al alma²⁷⁸. Esto significa que, con solo vivir de acuerdo con su propia naturaleza, le bastará para ser un hombre virtuoso. Si, en cambio, entabla una relación demasiado estrecha con su elemento material y con los cuerpos en general, y se pierde en la desmesura ilimitada del vicio, su elemento originario, su alma, se ensucia y se desdibuja transformándose en una sombra fantasmagórica.

Antes de pasar a hablar de las virtudes debemos detenernos en el problema del sujeto de los vicios, de los deseos, de las pasiones; en resumidas cuentas, debemos ver quién es el que sufre los males y por qué es que los sufre. Plotino se hace estas preguntas hacia el final de su vida, aunque la respuesta está implícita en muchos de sus anteriores escritos. En el anteúltimo tratado (*Enéada* I, 1 [53], *Sobre qué es el animal y qué el hombre*) sostiene que en el hombre mismo existe una escisión entre el animal, que es la bestia o compuesto de materia corpórea animado por un destello del alma, y el hombre verdadero (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής)²⁷⁹. Este último es el alma, que es por naturaleza impasible y que está siempre separada del cuerpo²⁸⁰; por ello quien siente, desea, sufre y padece los vicios es el compuesto animal²⁸¹. Nosotros, los hombres, somos ambas cosas y sufrimos los males cuando dejamos prevalecer la parte animal, o, como dice Plotino, “obramos mal porque cedemos a las partes inferiores”²⁸². Pero, ¿cómo es que la parte superior sucumbe a la parte inferior? Hemos estado lidiando con este problema a lo largo de todo el trabajo, tanto al hablar del elemento ilimitado que contienen todas las formas de lo real, y que las hace desbordar hacia lo múltiple, como al referirnos a la audacia. Para entender por qué el hombre queda en ocasiones subyugado bajo el impulso ciego de la parte animal, debemos recordar que, según Plotino, el alma, aún antes de encarnarse, posee una “amplia zona pasional” (μέγα τι παθητικόν)²⁸³, que es la que osa separarse del Alma del mundo y desciende. El símil de Narciso, que cae al río obnubilado ante la belleza de su

²⁷⁸ Cf. II, 3 [52], 8, 14-15.

²⁷⁹ Cf. I, 1 [53], 7.

²⁸⁰ Cf. I, 1 [53], 2, 10, véanse también los primeros capítulos de III, 6 [26].

²⁸¹ Cf. I, 1 [53], 7, 1-2.

²⁸² I, 1 [53], 9, 6.

²⁸³ II, 3 [52], 10, 6.

propia imagen reflejada en las aguas, es bastante ilustrativo a este respecto²⁸⁴, ya que en el hombre vicioso, el alma pura queda olvidada y domina la imagen de ésta, el destello que anima el compuesto.

Una noción que resulta muy interesante para comprender mejor el porqué del vicio es la de “pesadez” (βάρυνσις). En varias oportunidades se refiere Plotino al alma como afectada por una cierta pesadez que la hace arraigarse en el cuerpo, en vez de replegarse en sí misma para emprender el camino de ascenso. El hombre, dice Plotino, “se hace pesado por la fuerza de sus peores costumbres”²⁸⁵. O bien las almas corporizadas, cuyo destino es retornar al Alma para pasar de allí al Intelecto, no lo logran y pasan de cuerpo en cuerpo, esclavas de los ciclos transmigratorios, “a causa de la pesadez y del olvido”²⁸⁶. Aun cuando el alma ha llegado al estado supremo de convivencia con lo inteligible, solamente podrá experimentar la presencia de lo Uno si no se deja arrastrar por su propio peso, que no hace sino consumirla y agotarla²⁸⁷. La tarea del alma es, entonces, realizar una suerte de fuerza de contrapeso que la aleje del cuerpo y la acerque a las hipóstasis. Queda claro, por tanto, que el peso está en el alma y no resultaría demasiado intrépido, o “audaz”, parangonar esta pesadez con el elemento ilimitado que hace a las cosas tender siempre hacia abajo y hacia lo más plural. A los hombres que se dejan vencer por el entumecimiento Plotino los compara con aves que, a pesar de haber sido dotadas por la naturaleza de alas para volar, comen demasiado y no logran remontar vuelo a causa de su peso²⁸⁸. La solución es, como hemos dicho, separarse del cuerpo y esto se logra mediante las virtudes, las cuales vendrían a ser el contrapeso necesario para que el hombre pueda elevarse y cumplir con su destino trascendente.

Ahora bien, Plotino marca diferencias entre las virtudes (no así entre los vicios, quizás porque todos le resultaban igualmente dañinos) y es conveniente que nos detengamos en esto, ya que resulta de suma relevancia para comprender el rol del hombre circunspecto, que es, como veremos más adelante, el paradigma ético propuesto por

²⁸⁴ Cf. I, 6 [1], 8, 9-11. Véase también el artículo de Pierre Hadot (“Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin”), en donde el autor hace notar que este mito sirve a Plotino para ilustrar cómo el alma “narcisista” ignora que el cuerpo es un reflejo de ella misma, y cómo se pierde en la imagen en vez de volverse hacia su verdadero ser (Cf. p. 249).

²⁸⁵ ὁ βάρυνονται τῇ βώσει τοῦ χείρονος ἤθους (III, 4 [15], 3, 15)

²⁸⁶ IV, 3 [27], 15, 7.

²⁸⁷ Cf. VI, 9 [9], 9, 57-60.

²⁸⁸ Cf. V, 9 [5], 1, 9.

Plotino. En primer lugar, dice Plotino, tenemos las virtudes civiles (πολιτικά ἄρετά) que son, básicamente, aquellas que nos sirven para ser buenos ciudadanos y, en definitiva, buenas personas en nuestra relación con los otros. Imponen en nuestros deseos y pasiones una medida, un límite, ya que las virtudes son fundamentalmente algo que nos limita, que nos circunscribe, y que nos guarda de excedernos²⁸⁹. Sin embargo existe otro tipo de virtudes, a las que Plotino denomina virtudes superiores o intelectuales²⁹⁰, las cuales son propias del alma empeñada en separarse lo más posible del cuerpo. Las virtudes cívicas no son virtudes diferentes de las superiores, sino que son simplemente versiones degradadas de éstas. De esta forma la temperancia (σωφροσύνη) cívica es la versión terrena y comunitaria de la temperancia superior, que es la no simpatía con el cuerpo; el coraje (ἀνδρεία) cívico es la copia inferior del coraje intelectual, que es el no temer luego de haber abandonado el cuerpo. La prudencia (φρόνησις) intelectual es el mero accionar del alma separada del cuerpo y la justicia (δικαιοσύνη) intelectual es el movimiento regulador del *lógos* divino, o providencia²⁹¹. Las virtudes superiores, y también las inferiores, son algo propio del alma, pero en el Intelecto se encuentran las ideas de las cuales son copias las virtudes. “La virtud es la contemplación y la impronta del inteligible contemplado puesta en acto en el alma”²⁹², dice Plotino. Pero es importante también entender a las virtudes como purificaciones (καθάρσεις), ya que para asimilarse a lo divino el alma debe purificarse²⁹³. Purificarse es desvincularse lo más posible de los problemas que suscita la naturaleza corpórea y replegarse en el alma, en el yo verdadero, dejando de lado cada vez más el compuesto²⁹⁴. La catarsis es, de esta forma, “un despertar del sueño de absurdas imágenes”²⁹⁵ al que está acostumbrada el alma descendida y es, por esto, un camino hacia lo inteligible.

²⁸⁹ Cf. I, 2 [19], 2, 15-19.

²⁹⁰ Cf. I, 2 [19], 7, 11 y I, 1 [53], 10, 11 respectivamente.

²⁹¹ Cf. I, 2 [19], 3, 14-23.

²⁹² I, 2 [19], 4, 19-20.

²⁹³ Cf. *Ibid.* 15-16. Joseph Moreau dice a este respecto: “Le mal de l’âme n’est pas dans une perversion interne, mais dans une contamination; voilà pourquoi la vertu consiste dans une purification, qui retranche de l’âme ce qui lui est étranger, la ramène à la pureté de son essence.” (*Plotin ou la gloire...*, p. 176).

²⁹⁴ Cf. I, 2 [19], 5, 6-7.

²⁹⁵ III, 6 [26], 5, 23.

Por otra parte, dado que, como dice Plotino, “todos somos un orden inteligible (κόσμος νοητός)”²⁹⁶, es imperativo huir de acá hacia arriba, hacia la patria amada, tal y como Odiseo, quien abandonó los placeres que le ofrecían Calipso y Circe, resuelto a volver a Ítaca²⁹⁷. La fuga hacia lo inteligible es, como vemos, el fin de toda moral y el imperativo número uno que anima toda la filosofía de Plotino. Esta huída, sin embargo, no puede ser emprendida por todos los hombres²⁹⁸. Esto no significa que Plotino creyese que únicamente una reducida élite de privilegiados tenía acceso a las formas superiores de lo real; de hecho este es uno de los puntos que el neoplatónico más critica a los valentinianos en su alegato anti-gnóstico²⁹⁹. Es claro que Plotino consideraba que todos y cada uno de los hombres tienen en sí la impronta inteligible necesaria para lograr la reminiscencia que los lance a una búsqueda de lo inteligible; aunque también es claro que veía que, por uno u otro motivo, no todos los hombres son capaces de hacerlo y que, de hecho, no todos los hombres lo hacen. Teniendo en cuenta este detalle, así como la distinción hecha entre virtudes cívicas y virtudes intelectuales, Plotino sostiene que existen tres clases de hombres: en primer lugar están los hombres que viven exclusivamente para satisfacer las necesidades que les exige el costado animal. Estos hombres son absolutamente viciosos, viven totalmente sumergidos en lo material y no tienen ningún interés en trocar su naturaleza por una mejor. En segundo lugar están los hombres que practican las virtudes cívicas, lo que los hace estar más cerca de lo divino que los primeros, ya que, como hemos visto, la virtud ordena e instaura medida en las almas. Estos hombres “prácticos”, sin embargo, por más que tomen cierta parte del bien, no logran aún purificarse lo suficiente como para encaminarse hacia el verdadero fin. Quienes sí logran esto, gracias a la posesión de las virtudes superiores son los hombres circunspectos, los *spoudaîoi*³⁰⁰. Teniendo en cuenta que las virtudes inferiores son imágenes degradadas de las superiores, el hombre que posee estas últimas, posee por extensión también las primeras, aunque en potencia. Según las circunstancias podrá actuar de acuerdo con unas o con otras, pero apenas pueda abandonar las inferiores lo hará, ya que su fin es asimilarse a Dios y no a otros hombres buenos³⁰¹.

²⁹⁶ III, 4 [15], 3, 23-24.

²⁹⁷ Cf. I, 6 [1], 8, 19-21.

²⁹⁸ Cf. I, 8 [51], 5, 29-30.

²⁹⁹ Véase II, 9 [33], en especial caps. 9 y 16.

³⁰⁰ Esta distinción entre tres tipos de hombres puede encontrarse en II, 9 [33], 9 y en V, 9 [5], 1.

³⁰¹ Cf. I, 2 [19], 7, 15-30.

Este último grupo de hombres es aquel que pone en marcha la fuga hacia arriba y, de este modo, aquel que representa el modelo moral plotiniano.

Hemos por fin dado con el hombre que estábamos buscando, el paradigma ético propuesto por Plotino: el *spoudaios* (σπουδαῖος) u “hombre circunspecto”. Cabe en este punto hacer una aclaración respecto de la traducción de este término. Reconocidos traductores de Plotino, como lo son Bréhier, Faggin e Igal, traducen de la misma manera σπουδαῖος y σοφός, como “sage”, “saggio” y “sabio” respectivamente. El problema surge a raíz de que Plotino a lo largo de prácticamente toda la *Enéada* I, 4, que es el tratado en el cual profundiza en el tema del *spoudaios*, utiliza este término para referirse al paradigma del hombre feliz, pero hacia el final del escrito utiliza *sophós* como sinónimo. Si bien es cierto que ambos términos son casi sinónimos, no dejan de ser dos términos diferentes y, a nuestro entender, σπουδαῖος connota ciertas características que σοφός no; y que ayudan a entender mejor el modelo ético plotiniano. Harder, más sutilmente, distingue entre ambos términos y llama al sabio “Weise” y al hombre circunspecto, “edler und ernster Mensch” (hombre noble y serio). Sleeman y Pollet, autores del *Lexicon Plotinianum*, también dan cuenta de esto al traducir *spoudaios* por “serious, earnest, excellent”. Nosotros hemos elegido llamarlo hombre “circunspecto”, ya que este adjetivo castellano da la idea de un hombre sabio, pero también, y especialmente, de alguien serio, consecuente y tranquilo. De acuerdo con Schniewind, Plotino le debe en gran medida a Aristóteles el concepto de *spoudaios* como modelo ético, ya que el estagirita, según sostiene la comentadora, remarca en varias ocasiones que el hombre que adquiere las más altas virtudes mediante un grave esfuerzo es el hombre circunspecto, antes incluso que el *phronimos*³⁰².

El hombre circunspecto es, principalmente, el hombre que toma los avatares de la vida en el mundo sensible por lo que son, i.e. situaciones banales, carentes de todo tipo de relevancia y propias del *status* ontológico que caracteriza a este ámbito. El hombre circunspecto es aquel que, ante las más terribles desventuras comprende y permanece

³⁰² Cf. Alexandrine Schniewind, “Remarks on the *spoudaios* in Plotinus I, 4 [46]”, p. 2. Cabe aclarar que el artículo de Schniewind es uno de los poquísimos análisis sobre la noción de *spoudaios* en Plotino y el único al que hemos tenido acceso. Quizás sea un tema tan poco trabajado debido a que no plantea graves problemas en el conjunto de la doctrina plotiniana. Sin embargo consideramos de extrema importancia enfatizar las particularidades del “hombre circunspecto” -el verdadero ideal ético propuesto por Plotino- que no se agotan en la figura del sabio.

impasible, porque sabe que existe una providencia y porque sabe que el fin de la vida y la felicidad verdadera están en la esfera inteligible. Plotino compara a los hombres que desesperan ante la desgracia con niños que se asustan por naderías y los contrapone al hombre que “con la parte seria del alma solo debe tomar en serio lo que es en serio”³⁰³. El hombre circunspecto es quien comprende el plan providencial, quien comprende que los hombres son meros actores irrelevantes, y es por esto, entre otras cosas, que los males no lo afectan. Esta seriedad y parquedad con la cual se enfrenta a las vicisitudes ineluctables de la vida corporizada, probablemente sea la característica más notoria del hombre circunspecto, ya que, como iremos viendo a continuación, el verdadero *spoudaîos* es aquel que es señor de su propio cuerpo.

El tratado 46 (*Enéada I, 4: Acerca de la felicidad*) ofrece la más rica descripción del hombre circunspecto que se pueda encontrar en todo el *corpus* plotiniano. El tema del escrito es la felicidad (εὐδαιμονία) y en él Plotino expone su concepción de la vida feliz, discrepando a cada paso con Aristóteles y con los estoicos y epicúreos. Según Plotino la felicidad consiste, por empezar, en un cierto tipo de vida³⁰⁴; y así como existen diferentes niveles de vida (no es la misma vida la de la planta que la del animal, la del alma pura o la del Intelecto) hay también distintos grados de felicidad, que se corresponden con los niveles de vida. Si una vida es imagen de la otra, con los grados de felicidad sucede lo mismo³⁰⁵: los inferiores son copias degradadas de los superiores. Dado que en toda escala gradual hay un principio y un fin, este será la vida perfecta (ἡ τελεία ζωή), que es la vida del Intelecto y que coincide con la felicidad suprema³⁰⁶. El hombre, dice Plotino, goza de la vida perfecta y de la felicidad suprema cuando posee en acto no solo la vida sensitiva, sino también el razonamiento (λογισμός) y el Intelecto verdadero, es decir, cuando vive la vida del Intelecto, del Alma y de la Naturaleza al mismo tiempo. Todos los hombres tienen la posibilidad de lograr este estado agraciado, ya que todos poseen la vida perfecta en

³⁰³ III, 2 [47], 15, 55-60. Esta idea de los hombres que temen y gimen ante los males como niños atemorizados por tonterías está, según Graeser (*Plotinus and the Stoics*, p. 83) en Epicteto (2, 1, 5). También Kierkegaard en el *Tratado de la Desesperación* expresa esto mismo, tanto en el exordio, como en la cita que abre la obra y que dice: *Herr gib uns blöde Augen für Dinge, die nichts taugen/, und Augen voller Klarheit in alle deine Wahrheit.* (Señor, danos ojos ciegos para las cosas que de nada sirven; y ojos llenos de claridad para toda tu verdad.)

³⁰⁴ Cf. I, 4 [46], 3, 9.

³⁰⁵ *Ibid.* 20-25.

³⁰⁶ *Ibid.* 35-40.

potencia; no obstante, son felices únicamente quienes la poseen en acto, quienes han despertado y se dedican a contemplar lo divino³⁰⁷. Quienes viven así son los hombres circunspectos.

Este hombre, habiendo alcanzado la felicidad, no busca ya nada, no necesita de nada, es total y absolutamente autárquico. Los males no lo afectan, ya que, como vimos, solo pueden afectar al compuesto, y la muerte no le inspira temor, ya que la comprende³⁰⁸. Por otra parte, la muerte es para el hombre circunspecto la liberación definitiva de todo tipo de ligadura material, por lo que llega incluso a añorarla en tono casi nostálgico³⁰⁹. Sin embargo Plotino está interesado en dejar en claro que el hombre circunspecto no es pura alma, sino que posee un cuerpo, al que no desprecia ni mortifica a la manera de un mártir o de un penitente. El hombre circunspecto, de hecho, no nace virtuoso sino que su vida es una tarea continua y muy esforzada de purificación y de contemplación, para la cual la relación con el cuerpo tiene una importancia capital. El punto fundamental es para él evitar volverse esclavo de los cuidados que requiere el cuerpo, pero sin dejar de lado la preocupación por la salud y el bienestar. El hombre circunspecto soporta el sufrimiento, pero jamás lo busca, ya que sabe que buscar el dolor es tan nocivo como buscar el placer³¹⁰. Por otra parte, sabe que la felicidad verdadera y suprema consiste en poseer el verdadero bien y en vivir la vida del Intelecto, por lo que ningún placer o dolor corpóreos puede aumentar o disminuir la felicidad³¹¹. “Nosotros -dice Plotino- evitamos los males, pero nuestra voluntad no es tanto la de evitarlos, sino más bien la de no tener necesidad de evitarlos”³¹². Es decir, la vida perfecta es la del alma pura, no encarnada, que no tiene necesidad de evitar males ya que no hay en torno a ella males que evitar. Mientras se esté en un cuerpo, en cambio, se estará siempre en vilo, ya que mientras se está en cuerpo se está en la vecindad de un compuesto animal irracional que pesa y que tiende hacia abajo. Por esto no debe extrañarnos que Plotino diga, por ejemplo, que, para el *spoudaïos* es mejor la muerte que la vida en el cuerpo, o que no se puede ser plenamente feliz si se está en un cuerpo, o, simplemente, que

³⁰⁷ Cf. I, 4 [46], 4, 6-11.

³⁰⁸ *Ibid.* 23-36.

³⁰⁹ Esta idea es claramente socrática, véase *Fedón* 64 b y ss.

³¹⁰ Cf. I, 4 [46], 5, 7-11.

³¹¹ Cf. I, 4 [46], 6, 1-10.

³¹² *Ibid.* 23-24.

la vida en el cuerpo es un mal³¹³. Pero esto, lejos de ser una apología del suicidio, es una exhortación a adoptar las costumbres del hombre circunspecto que es quien, a pesar de tener un cuerpo, vive la vida del Intelecto sin permitir que los males perturben su estado de felicidad perenne. A la desventura le opone la virtud, que vuelve al alma inmutable e impasible; y soporta los más tremendos suplicios con compostura y con dignidad ya que “el fulgor en su interior brilla como la luz en la lámpara mientras fuera sopla fuerte el viento huracanado en plena tempestad”³¹⁴.

Toda esta caracterización de la figura propuesta por Plotino como modelo moral puede llevar a pensar que el hombre circunspecto, al interesarse únicamente por la vida trascendente, carece de todo tipo de preocupación por el sufrimiento de los otros hombres. Esto no es así, y Plotino aclara que el hombre circunspecto querría que nadie sufriera y que nadie fuera esclavizado por los vicios, sin embargo también sabe que esto jamás ocurrirá y no deja de ser feliz por ello³¹⁵. Además, al poseer las virtudes superiores, posee también las inferiores, por lo cual es un buen ciudadano, cultiva la amistad, la gratitud y la generosidad, aunque en todo momento mantiene su mente inmutable, contemplando los bienes trascendentes³¹⁶. Su parte inferior, que es la que posee las virtudes cívicas y la que sufre los reveses del azar, está siempre separada de su parte superior que, replegada en sí misma, cohabita con las entidades eidéticas³¹⁷. Así es como el hombre circunspecto vive a la vez acá y allá, cultivando así lo mejor de la vida en el cuerpo y lo mejor que puede la vida noética. No es ni un ermitaño que huye literalmente de la compañía de los hombres y que flagela su cuerpo, ni un vicioso perdido. Es un hombre que huye con su alma a fin de realizar el destino de las almas, que es retornar a su fuente originaria, pero que al mismo tiempo permanece en el cuerpo mientras debe y vive una vida social productiva.

De todas maneras es innegable que el énfasis está puesto por Plotino en la vida trascendente. El fin del hombre circunspecto es, definitivamente, vivir la vida del Intelecto, elevarse hasta que su alma se reincorpore al Alma hipóstasis, para desde allí ascender hasta el *Noûs*³¹⁸. ¿Por qué la vida del Intelecto? Porque es únicamente allí donde se puede vivir la

³¹³ Cf. I, 4 [46], 7, 25; 16, 10; I, 7 [54], 3, 20 respectivamente.

³¹⁴ I, 4 [46], 8, 5-6. Traducción de Igal.

³¹⁵ Cf. I, 4 [46], 11, 13.

³¹⁶ Cf. I, 4 [46], 15, 23-25.

³¹⁷ Cf. I, 4 [46], 13, 10-12.

³¹⁸ Cf. I, 4 [46], 16, 1; y también III, 4 [15], 6, 3.

vida perfecta y donde se puede gozar de la felicidad suprema. Pero esto no es todo, ya que la vida en el Intelecto es también la que permite el salto hacia lo divino. Efectivamente, el éxtasis místico, según Plotino, solo puede darse desde el Intelecto, cuando el alma *es* el Intelecto³¹⁹. Vemos así que el hombre circunspecto es, en última instancia, el místico y entendemos cómo a través de las virtudes superiores y del trabajoso ascenso lejos del cuerpo y hacia lo divino, se llega al punto en cual solo hay que aguardar que se manifieste la presencia de lo Uno. Teniendo en cuenta que en el Intelecto ya no hay virtudes, solo esencias, de las cuales las virtudes -tanto las superiores como las inferiores- son copias degradadas, podemos dar la razón a Arnou, quien dice que “la virtud no es para Plotino más que un estadio que hay que superar para vivir la vida de los dioses”³²⁰. “Esta es la vida de los dioses y de los hombres divinos y felices, una vida que ya no se complace de las cosas terrenas, una fuga de solo a solo”³²¹. Con esta frase se cierran las *Enéadas*, quedando de esta manera bien claro cuál es el fin último al que debe aspirar el hombre y cuál es el objetivo fundamental de la filosofía, entendida como catarsis: el ascenso hasta el Intelecto y la unión (ἔνωσις) con lo Uno. El hombre circunspecto es el místico y es el filósofo, aquel que “mediante la temperancia y un régimen de vida ordenado”³²² se empeña en ascender y en desvincularse lo más posible de la materia. Resulta a este respecto interesante la reflexión de Vladimir Jankélévitch, quien sostiene que “el ideal platónico y racionalista del filosofar queda en Plotino subordinado a un ideal de sabiduría mística más exclusivamente moral y religioso”³²³. En síntesis, todo este esfuerzo espiritual tiene su recompensa en la liberación definitiva de los males, ya que en el ámbito inteligible el alma está pura de males³²⁴.

Podemos entonces concluir que el mal moral, representado por todo aquello que obliga al alma a ocuparse obsesivamente del cuerpo, hasta el punto de quedar enceguecida y amnésica, es vencido por la virtud que purifica, aleja, purga y conduce al alma hasta aquel lugar en el cual ya no hay más virtud porque todo son esencias. Los hombres, en tanto almas corporizadas, tienen todo lo que hace falta para vencer a los males y está en

³¹⁹ Cf. VI, 9 [9], 3, 23.

³²⁰ René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 47.

³²¹ VI, 9 [9], 11, 50-51.

³²² II, 9 [33], 14, 13.

³²³ Vladimir Jankélévitch, *Sur la dialectique*, p. 91.

³²⁴ Cf. VI, 9 [9], 9, 14.

ellos la decisión de ascender y vivir o descender y morir. Es curioso que el rol del filósofo como educador, encargado de despertar a los hombres que viven la vida onírica de lo sensible, se halle tan desdibujado en la doctrina de Plotino. No encontraremos en sus textos -salvo escasísimas excepciones³²⁵- rastros de aquel gran interés platónico, que constituye acaso el principal objetivo de la filosofía de Platón, por la educación; pero tal vez tenga razón Ullmann al decir que “no es menester que Plotino nos exhorte; su vida es, por sí sola, una invitación a lanzarnos a recorrer el itinerario espiritual por él andado”³²⁶. Y esto queda demostrado con creces en las páginas de la *Vida de Plotino*, donde nos encontramos con un hombre cuyas características coinciden minuciosamente con las características propias del hombre circunspecto señaladas por Plotino. En efecto, Porfirio relata que Plotino era un hombre que vivía con la mente fija en la contemplación de lo superior y, a la vez, preocupado por sus amigos y pendiente de asuntos tan cotidianos como cuidar a los niños o descubrir a un ladrón en la casa³²⁷. Esta doble vida es también típica del hombre circunspecto, al igual que la tranquilidad y la “luz de la inteligencia brillando siempre en el rostro”³²⁸, como una lámpara brillando en medio de una tempestad. Porfirio además refiere que, en cierta ocasión, un sacerdote egipcio, al intentar invocar al *daimon* de Plotino se encontró con que era un dios y no un *daimon* el guía de su alma³²⁹. En su tratado acerca del *Daimon que nos ha tocado en suerte* dice Plotino que el hombre circunspecto es guiado por un dios, y no por un *daimon*³³⁰. Por otra parte, Porfirio asegura que Plotino experimentó, al menos en cuatro oportunidades, la presencia divina, con lo cual nos confirma que, además de ser un filósofo y un hombre virtuoso, era un místico³³¹.

Plotino se nos revela de esta forma y gracias al testimonio de su discípulo, como la encarnación misma de su propio ideal ético. Plotino fue él mismo un hombre circunspecto, un verdadero *spoudaios*, y esto no puede sino hacer de su legado escrito, de sus cincuenta y cuatro tratados, una genuina exhortación a elegir un camino de vida tan difícil y escarpado como gratificante y altruista.

³²⁵ El comienzo del tratado 10 (V, 1) es quizás la más notoria de ellas.

³²⁶ Reinholdo A. Ullmann, *Plotino*, p. 225.

³²⁷ Cf. *Vita Plotini*, caps. VIII y XI.

³²⁸ *Ibid.* XIII, 6.

³²⁹ Cf. *Ibid.* X.

³³⁰ Cf. III, 4 [15], 6, 4.

³³¹ Cf. *Vita Plotini*, XXIII, 15 y ss.

IV
CONCLUSIONES

El mal y lo ilimitado

Hemos podido apreciar a lo largo de todo este trabajo cuán íntimamente está vinculado en Plotino el problema del mal y de los males con la noción de ilimitado (ἄπειρον), o indefinido (ἄοριστον). Tanto en el plano de análisis ontológico como en el de análisis ético encontramos que la importancia del concepto de ilimitación era capital para entender el mal primero y los males por él producidos. Es momento ahora de ofrecer una puesta en común de lo ya visto en los capítulos anteriores, haciendo hincapié en la estrecha relación que existe en el sistema plotiniano entre el mal y lo ilimitado, ya que consideramos que ella constituye la clave para comprender satisfactoriamente la posición de Plotino respecto del problema del mal. Además nos ocuparemos de la controvertida cuestión de la relación entre el alma y la materia e intentaremos determinar si es el alma culpable de mezclarse con la materia, si es la materia la que actúa negativamente sobre el alma, o si es un proceso bilateral, en el que ambas tienen igual grado de responsabilidad. La respuesta a esta pregunta dirimirá la discusión acerca de la causa del mal moral.

En primer lugar tenemos la pregunta que significa para Plotino la más crucial a la hora de abordar correctamente el problema del mal: ¿qué es el mal? Antes de pasar al problema moral, que es, como hemos venido viendo, el problema de *los males* (τὰ κακά), debemos, dice Plotino, determinar qué es *el mal* (τὸ κακόν), cuál es su naturaleza. La respuesta es clara. El mal, a partir del cual se originan todos los males que experimentamos en el mundo, es la materia. Ahora bien, la materia es el mal primero porque es la contracara del Bien en la jerarquía henológica. Es su opuesto absoluto porque es lo que más lejos del Bien se encuentra, desde el punto de vista ontológico. La materia es el final de la procesión y constituye un ámbito que, si bien es tan necesario a la armonía del todo como cualquier otro, es indefectiblemente impasible frente a los efectos de todo lo que sea inteligible. Precisamente porque su rol en el todo es el de ser sustrato de cualidades en el ámbito sensible, debe a toda costa permanecer siempre tal cual es, por lo cual nunca puede ser debidamente informada. De este modo Plotino la entiende como un verdadero no-ser, como un abismo oscurecido, como completa carencia de forma. La llama “informe” (ἀνείδεον)

y “deforme” (δυσείδρον); y por considerarla el último rastro, enteramente desdibujado, de la potencia generadora del bien, la denomina “primer mal”.

Una de las notas más características del mal primero es, por cierto, la ilimitación. Plotino, de hecho, afirma que el mal, la materia, es “lo ilimitado en sí” (ἄπειρον καθ’ αὐτό)³³². Al decir esto está pensando en un ilimitado en sentido defectivo, es decir en una instancia de lo real -i.e. la materia- que subsiste más allá de cualquier forma que le pueda infundir límite y que carece de todo tipo de principio racional intrínseco. Aclaremos esto porque para Plotino lo Uno, principio de todo lo que es, también es ilimitado, pero debido a la superabundancia de su potencia generadora³³³, es decir por exceso. Por otra parte, Plotino advierte que lo Uno no contiene en sí ilimitación, sino que produce ilimitación³³⁴. En efecto, como ya hemos visto, lo primero que procede de lo Uno no es el Intelecto constituido como tal, sino una potencia ilimitada que se vuelve hacia su origen, tras detenerse. En esta vuelta queda determinada como Intelecto, ya que la mirada misma dirigida hacia lo Uno es el acto noético primigenio que hace a la esencia del *Noús*. Este, a su vez, también es fuente de potencias ilimitadas³³⁵, pero, a diferencia de lo que sucedía con lo Uno, sí detenta ilimitación en sí mismo. Plotino llega a decir que el ser -recuérdese que el Intelecto era el primer ser y la primera vida- “es ilimitado porque contiene todo junto a la vez: toda vida, toda alma, todo intelecto”³³⁶. No obstante, el Intelecto, al igual que el Alma, además de tener ilimitación también tienen límite, por formar parte del ámbito eidético. De aquí que Plotino diga que la multiplicidad del ámbito inteligible es “unificada”³³⁷, ya que en este siempre prevalece el principio formal, que limita, circunscribe y ordena. En síntesis, existe sin lugar a dudas la ilimitación en el ámbito de lo inteligible y la encontramos siempre en relación con la potencia generadora, pero no podemos decir que las hipóstasis sean malas por poseerla, ya que en ellas siempre prepondera el principio formal, limitado.

Por otra parte, como se vio en el capítulo segundo, Plotino denomina al elemento ilimitado presente en el Intelecto, materia inteligible. Esta caracterización del sustrato

³³² I, 8 [51], 3, 31. Véase también I, 8 [51], 6, 42 y 9, 6.

³³³ Cf. VI, 9 [9], 6, 10-11.

³³⁴ Cf. II, 4 [12], 15, 17-20.

³³⁵ Cf. VI, 2 [43], 21, 7-11.

³³⁶ VI, 4 [22], 14, 6-7.

³³⁷ VI, 6 [34], 3, 5.

ilimitado de lo inteligible confirma la íntima relación que existe, de acuerdo con Plotino, entre lo ilimitado y lo material, aun en el ámbito inteligible. En relación con esto último resulta relevante la apreciación de Varessis, según la cual “por materia debe entenderse el principio de la multiplicidad que [...] presenta en cada nivel derivado una distinta clase de efectos”³³⁸. Al principio ilimitado, o material, que constituyen las distintas potencias generadoras de cada entidad Varessis lo llama “principio hylético” y lo considera, con razón, una pieza fundamental en el emanacionismo henológico que presenta Plotino. Cada entidad posee -con excepción de lo Uno que simplemente produce- una cierta ilimitación, que es la que la lleva a generar, cumpliendo de esta manera con la satisfacción del “deseo de producir”, presente en todo lo que es. Pero habrá entidades que, por estar más alejadas de lo Uno, gozarán en menor medida de la ordenación que infunde la presencia efectiva de las formas, lo cual hará que dejen proliferar y dominar al principio ilimitado. De todas maneras, como ya había dejado en claro Platón en *Filebo*³³⁹, todo lo que es posee ilimitación, pero también posee límite.

El caso de la materia sensible es distinto. Posee, como toda manifestación de lo real, ilimitación, pero por ser la *última* manifestación de la realidad no puede generar nada, no tiene potencia generadora, de modo que su ilimitación es enteramente privativa. Esto, junto con la carencia total de límite que padece, la consolida como sustrato fantasmagórico de los cuerpos y como primer mal. Dice Plotino: “la ilimitación en lo menos determinado es mayor, ya que cuanto menos se está en el bien, más se está en el mal”³⁴⁰. La materia es el otro extremo del todo, es lo que menos está en el bien y por ello es el mayor mal y la mayor ilimitación. El límite está totalmente ausente de ella debido, no tanto a su impasibilidad, sino más bien a su carácter de *última* (ἔσχατον). Por ser última y no poder generar nada es que su naturaleza esquivada hace las veces de “depósito” de los resabios de ilimitación que provienen de las realidades que la anteceden. Dice, en efecto, Plotino que “la materia es como un sedimento (ὑποστάθμη) de las realidades anteriores”³⁴¹. La materia, de este modo, es el pantano en el que desemboca toda la potencia ilimitada de generación, ya

³³⁸ E. Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, p. 193.

³³⁹ Cf. Platón, *Filebo* 27 b.

³⁴⁰ II, 4 [12], 15, 23-25.

³⁴¹ II, 3 [52], 17, 23-24.

gastada y estéril, que desde lo Uno hasta ella fue inaugurando ámbitos de ser³⁴². Es, por ello, ilimitación pura, pero en un sentido diametralmente opuesto a aquel en el cual lo Uno era ilimitación pura. Es ilimitación pura porque no es capaz de recibir los *lógoi* que limitan, y que, por ser principios inteligibles, son boniformes; de aquí se entiende que sea el mal primero.

Es digno de resaltar el hecho de que tanto lo Uno como la materia sean pura ilimitación, aunque lo sean en sentidos opuestos, ya que esto prueba que la materia es la última consecuencia del proceder de lo Uno hacia lo múltiple. La materia, principio de males, primer mal, absolutamente mala, proviene, en última instancia, de la potencia infinita de lo Uno, principio de bienes, primer Bien, absolutamente bueno. Sin embargo no es posible hablar de dualismo porque, así como lo Uno y la materia son ilimitados en sentidos opuestos, ambos son principios también en sentidos opuestos. Quienes acusan a Plotino de dualista pierden de vista la rígida jerarquía henológica que se despliega desde lo Uno hasta la materia, así como el axioma neoplatónico por excelencia, según el cual lo que antecede en la escala es ontológicamente mejor que lo que sucede³⁴³. El sistema de Plotino constituye, de esta manera, y como propone Narbonne, el primer "idealismo absoluto" de la historia de la filosofía, ya que demuestra que aquello que es diametralmente opuesto al principio de todo, no es sino la manifestación más difusa de su propia auto-revelación³⁴⁴. Esta idea, lejos de pecar de anacronismo, está muy presente en los textos de Plotino, tanto explícita como implícitamente, como pone en evidencia un pasaje del tratado 23: "Si este Uno, del cual se puede predicar la unidad como esencial, es verdadera unidad, es necesario que, en un cierto sentido, demuestre contener en potencia la naturaleza que le es contraria, esto es la multiplicidad. Pero porque esta multiplicidad no le viene de afuera, sino de sí mismo y por sí mismo, resulta ser verdaderamente uno y encierra en su unidad el ser ilimitado y múltiple"³⁴⁵.

³⁴² En concordancia con esta idea y refiriéndose a la producción de la materia por parte del Alma, Balaudé habla de una "producción residual" de la materia. (Cf. J.-F. Balaudé, "Le traitement plotinien de la question du mal", p. 76).

³⁴³ R. W. Sharples da justa cuenta de esto al decir que "la idea de una influencia del Bien, que disminuye progresivamente, y que no es causada por un principio separado y opuesto a él, le permite [a Plotino] combinar el monismo con una explicación de la imperfección" ("Plato, Plotinus, and evil", p. 181).

³⁴⁴ Cf. J.-M. Narbonne, *Les deux matières*, p. 270. Narbonne arguye que ni Platón ni Aristóteles habían llegado a pensar una materia enteramente sumisa al principio inteligible.

³⁴⁵ VI, 5 [23], 9, 31-36.

Ya aclarado en qué consiste el mal metafísico, cuáles son las características ontológicas de la materia y cómo se explica que sea pura ilimitación en sentido defectivo, es hora de que hablemos de los males que en ella tienen su principio. De este modo nos trasladamos al ámbito del mal moral y la noción a la que debemos dedicarnos aquí es, nuevamente, la de “audacia” (τόλμα)³⁴⁶. La audacia, u osadía, era aquello en que incurrieran las entidades al separarse de su origen para adoptar una existencia independiente. Este concepto está siempre ligado a la idea de un salto hacia la multiplicidad, hacia la dispersión, y, por lo tanto, a la idea de un exceso reprobable, si tenemos en cuenta que el fin de todas las cosas es replegarse en su propia unidad. Plotino dice, por ejemplo, que el Intelecto se separa de lo Uno por audacia³⁴⁷. ¿Quiere decir esto que el Intelecto es malo? En absoluto. No hay mal en la esfera inteligible. El movimiento incentivado por la audacia comienza a tener consecuencias nefastas recién en el nivel de las almas individuales, ya que estas, al perder la orientación y marchar hacia lo material, a causa de la audacia, caen en las redes de la materia. Por esto es que Plotino dice: “El principio del mal para las almas es la audacia, la génesis, la primera alteridad y el deseo de pertenecerse a sí mismas”³⁴⁸. La audacia lleva a las almas a la génesis, y por génesis aquí se entiende corporización. Cada alma se desprende del Alma del mundo a fin de llevar una existencia autárquica, pero, al hacerlo, entra en un cuerpo y pasa a vivir la vida de los seres mortales, que es temporal, mientras que la vida del Alma, al igual que la del Intelecto, es eterna. De este modo las almas también pasan a vivir en el mundo sensible, que es el ámbito de la materia y de los males.

Entre los males que afectan a las almas particulares Plotino incluye las enfermedades, la pobreza y los vicios. Pero los únicos males que son relevantes para la filosofía son estos últimos. El vicio, opuesto a la virtud, es el mal moral y las almas pueden elegir tanto la vía viciosa como la virtuosa desde el momento en que están en un cuerpo. La vía viciosa las disocia, las condena a la más cruenta desintegración, mientras que la virtuosa las conduce hacia lo inteligible, de esta manera colaborando con su repliegue. Es así como el alma debe optar entre lo uno y lo múltiple: la unidad intrínseca a cada una de ellas, que es el destello de luz inteligible que las vivifica y que las une a las hipóstasis, o la

³⁴⁶ Véase a este respecto la sección segunda del tercer capítulo.

³⁴⁷ Cf. VI, 9 [9], 5, 29.

³⁴⁸ V, 1 [10], 1, 4-6.

multiplicidad del mundo sensible con sus males. El alma que sigue la vía del vicio, haciendo gala de una audacia sintomática, se va perdiendo cada vez más en la pluralidad, en la alteridad. Así es como, de acuerdo con Rist, en el nivel del alma individual, la tendencia hacia el no-ser puede llegar a hacer que un producto de lo Uno, como es el alma, ignore su más propio destino, que es el de unirse con su fuente de origen³⁴⁹. Pero, ¿que es esta tendencia sino una manifestación del impulso ilimitado que tienen todas las entidades? La audacia es, en efecto, un impulso hacia la multiplicidad, al igual que la ilimitación, que oficiaba como motor de la procesión de las hipóstasis.

Recordamos que Plotino había caracterizado a la materia como el primer mal y como lo ilimitado en sí. Cabe entonces también recordar que, al discurrir acerca de la impasibilidad de la materia, afirma que la materia está “llena de audacia”³⁵⁰. Esto confirma que el sustrato material sensible no es solo ilimitación pura, sino que también es pura audacia. Aquí vemos claramente cómo se entrecruza el discurso ontológico, o metafísico, con el moral. Hablar de audacia comporta un evidente reproche ético a la entidad que se manifiesta audaz. Es muy cierto que, como hace notar con justicia Balaudé, el caracterizar a la materia de “primer mal” también es de por sí una calificación ética³⁵¹. Pero la materia es el mal primero porque su naturaleza constituye simplemente la consecuencia necesaria del proceder de lo Uno hasta la últimas consecuencias y es ontológicamente mala porque no podría ser de otra manera, siendo, como es, el extremo opuesto al Bien. No obstante, decir que está llena de audacia implica aceptar que también es moralmente mala. Pero es moralmente mala porque es principio de males morales, así como el Bien es bueno en la medida en que es principio de bienes y objeto de deseo de todas las cosas³⁵².

Llegado este punto podemos por fin referirnos al problema del origen del mal moral en el alma. En el tratado 51 Plotino dice claramente que la materia es la causa de que el alma se vuelva mala³⁵³. Sin embargo en un capítulo anterior había sostenido que ni los dioses sensibles, es decir los astros, ni algunos hombres, son malos, a pesar de tener

³⁴⁹ Cf. J. Rist, “The problem of otherness in the Enneads”, p. 82.

³⁵⁰ III, 6 [26], 14, 8.

³⁵¹ Cf. J.-F. Balaudé, *op. cit.* p. 81.

³⁵² En efecto, si respecto del Bien ni siquiera podemos decir que “es”, menos aún podremos decir que es bueno. Cf. VI, 7 [38], 38, 1-10.

³⁵³ Cf. I, 8 [51], 14, 50-55.

cuerpos y, por tanto, de estar en contacto directo con la materia³⁵⁴. Podemos, entonces, decir que es posible que haya materia y que no haya mal. Esto sucede, precisamente, cuando el alma se impone y domina sobre la materia. Entonces, si puede haber materia sin mal moral, ¿cómo seguir sosteniendo que la materia es la causa *única* del mal moral, como parece estar sosteniendo Plotino en el famoso pasaje del tratado 51³⁵⁵? O'Brien, ante este dilema, ofrece una sutil interpretación, al decir que, para que se dé el mal moral, es tan necesaria la presencia de la materia, como la debilidad intrínseca al alma, que la hace sucumbir³⁵⁶. En efecto, Plotino no yerra al afirmar que la materia es causa del mal en el alma, ya que, evidentemente, no está con esto diciendo que sea la *única* y exclusiva causa del mal moral. Si bien el texto puede ser ambiguo, es preciso tener en cuenta que el principal objetivo de Plotino es objetar cualquier postura que haga del alma causa de los males. Por esto es que pone énfasis en la materia como causa. Por otra parte también es cierto que el mal metafísico, la materia, es lógicamente anterior al mal moral, ya que la caída de las almas en la materia se produce una vez que esta ya ha sido engendrada por el Alma hipóstasis. Quizás esto también justifique el hecho de que en el pasaje en cuestión Plotino señale a la materia como causa del mal en el alma. El alma, como vimos, es intrínsecamente buena, como toda entidad inteligible, sin embargo, como vimos en numerosos pasajes, es propensa a la dispersión y a la audacia. De este modo, es cierto que de no existir la materia el alma no se volvería moralmente mala, pero es igualmente cierto que si el alma logra evadirse de lo terreno y dirige nuevamente su mirada hacia arriba, por más que tenga comercio con la materia, no se volverá mala. Hasta aquí la valiosa lectura de O'Brien.

Ahora, la conclusión a la que llegamos nosotros, luego de marcar una diferencia entre la discusión metafísica y la moral, tiene por objetivo la comprensión de este elemento débil, o pasional, que hace al alma sumergirse en la materia. Y, como hemos visto, el factor que dictamina la caída del alma es la audacia desmedida, el triunfo del elemento ilimitado en el alma. Si la materia es ontológicamente mala, y por ello el primer mal, debido a que su naturaleza constituye una pura ilimitación residual, el alma es moralmente mala cuando, movida por la audacia, se disgrega, dejando de esta forma que prevalezca lo que en ella hay

³⁵⁴ Cf. *Ibid.* 5, 30-35.

³⁵⁵ El pasaje dice: "La materia es causa de la debilidad y causa del vicio en el alma" (I, 8 [51], 14, 50).

³⁵⁶ Cf. D. O'Brien, "Plotinus on evil", p. 144.

de ilimitado. El alma, queda claro en todo momento, no es ontológicamente mala, pero puede volverse moralmente mala. La materia, en cambio, es ontológicamente mala, por ser opuesta al bien en la arquitectura de la realidad, y moralmente mala, por ser principio de males. De esta manera se hace evidente que tanto el problema ontológico del mal, como el problema moral, se explican teniendo en cuenta la noción de ilimitación. El mal metafísico no es entonces sino la mayor concentración de ilimitación privativa y el mal moral, consecuencia de un desequilibrio en el seno del alma misma, que se deja arrastrar por su osadía ilimitada y entra en contacto perverso con la materia. Cuando la ilimitación total de la materia y la ilimitación parcial del alma audaz se ponen en contacto, entonces surge en el alma el mal moral. El camino a seguir es, entonces, el de las virtudes que, según Plotino, ordenan y limitan, contraponiéndose de esta manera a la ilimitación propia del alma³⁵⁷. De esta manera logra uno no caer prisionero del mal moral. Otros males que afectan a los hombres, como las enfermedades, la pobreza, la muerte de los seres queridos, si bien no pueden ser evitados, pueden, mediante la circunspección, ser correctamente afrontados. El hombre circunspecto, como dejamos ya asentado, no se vuelve infeliz en caso de que lo visite la desgracia, ya que sabe que los males del mundo son irreales e insignificantes. El verdadero *spoudaios* comprende el plan providencial según el cual se rige el cosmos y, por lo tanto, sabe que los males solo son males para las partes, puesto que para el universo todo es bueno.

Llegado este punto resta solamente analizar la manera en que el discurso ético y el metafísico se atraviesan en forma constante a lo largo de las *Enéadas* en lo que al problema del mal se refiere.

³⁵⁷ A esto se refiere Koch cuando dice que la disputa que se da en el cuerpo entre virtud y vicio es una disputa, en realidad, entre la medida y lo desmesurado (Cf. Koch, I. "Tólma et kakía dans la réflexion étique sur la mal chez Plotin", p. 92).

Ética y metafísica en las *Enéadas*

La filosofía de Plotino, al igual que la de Filón de Alejandría, Orígenes, Numenio y muchos otros pensadores de la antigüedad tardía, responde a lo que Wilhelm Dilthey llamaba “el esquema alejandrino”³⁵⁸. Este esquema de pensamiento, o *forma mentis*, se caracteriza por reducirse a dos grandes momentos, que son -por llamarlos de alguna manera- el uno de *descenso* y el otro de *ascenso*. Huelga decir que el descenso es el proceso por el cual el principio divino sale de sí, dando comienzo al desarrollo generativo de las distintas formas de lo real, mientras que el ascenso es la vuelta contemplativa de todo lo que es hacia su fuente de origen. En Plotino, en lo que al movimiento de ascenso concierne, el acento está puesto en la conversión del alma particular y esto se debe a que la situación en la que esta se encuentra cuando ha descendido hasta quedar atrapada en un cuerpo resulta, para el licopolitano así como para el platonismo en general, sumamente inconveniente. En caso de que aceptemos esta valiosa apreciación de Dilthey podemos incluso añadir que si el descenso plantea un problema científico, o filosófico, en el sentido de que llama a desarrollar una exégesis teórica de la dinámica de la realidad misma, el ascenso, por el contrario, implica un problema moral, religioso si se quiere, dado que requiere de una conversión personal efectiva.

Probablemente tenga razón Jankélévitch cuando sostiene que para Plotino el verdadero problema, aquel que hegemoniza su interés a lo largo de sus 54 tratados, es el problema del ascenso³⁵⁹. El alma, exiliada en un ámbito que le es radicalmente ajeno, debe desapegarse, desentenderse lo más que pueda de lo material, aferrándose a lo que en ella aún permanece inmaculado. De este modo logrará ascender hasta reincorporarse al Alma hipóstasis, de la que se hubo separado, y luego al Intelecto. Una vez que acceda a la vida noética podrá aguardar pacientemente el momento de experimentar la presencia de lo Uno. Por esto mismo es que Plotino hace suya la máxima socrática, que constituye el pilar de la ética de prácticamente todos los pensadores de la antigüedad tardía, y exhorta a las almas a

³⁵⁸ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, p. 262.

³⁵⁹ Cf. V. Jankélévitch, *Sur la dialectique*, p. 25: “On ne voit pas, on ne sent pas dans les *Ennéades* le mouvement même de l'émanation et cela est si vrai que Plotin doit recourir à des images sensibles pour nous en rendre la continuité plus directement palpable. [...] Au contraire, le dynamisme de l'ascension traverse et anime la doctrine tout entière”.

“huir de acá”³⁶⁰. Esta tarea no es en absoluto fácil, ya que el mundo sensible es el ámbito de lo material, por lo que está constantemente asolado por todo tipo de males, que pueden distraer al alma desviándola de su objetivo principal. Ciertos males, como la enfermedad, son inevitables, aun para las almas elevadas, aunque estas en el fondo sepan que el hecho de padecerlos no las volverá menos felices. Pero existe otro tipo de males que se pueden evitar y que, de hecho, se deben evitar a toda costa si se quiere emprender la vía de ascenso. Estos son los vicios, los males morales, que mantienen en vilo a las almas corporizadas. El mal moral, producto del encuentro infortunado de la imagen audaz del alma con lo material, constituye el más grande obstáculo para comenzar con el ascenso. Sin embargo la experiencia del vicio sirve a las almas para conocer más certeramente cuál es la virtud, y también sirve para mantener despiertas y alertas a las almas que ya viven de acuerdo con las virtudes. Todo esto demuestra que el mal moral -y evidentemente también el mal metafísico, ya que es allí donde el mal moral se origina- es el gran problema a la hora de emprender el ascenso. De este modo, en el caso de que estemos de acuerdo con Jankélévitch en que el gran problema de Plotino es el problema del ascenso, debemos aceptar, entonces, que el problema más grave con el que debe lidiar el padre del neoplatonismo es el del mal.

Esto es cuanto al ascenso, es decir, en cuanto a la ética. Pero, respecto del descenso es conveniente atender a un problema al que ya hemos hecho referencia en la tercera sección del segundo capítulo³⁶¹. Habíamos visto que, de acuerdo con Plotino, el proceso mediante el cual se van inaugurando ámbitos de realidad desde lo Uno, que es una supra-realidad, hasta la materia, que es absoluta irrealidad, era un proceso de degeneración. A esta altura ya sabemos que la degeneración es a la vez ontológica y moral, puesto que cuanto mejor posicionada ontológicamente está una entidad, más cerca del Bien habita; de modo que solo resta preguntarse si no hubiera sido mejor que lo Uno no generara nada. Esta es, a mi entender, la pregunta más crítica de todas las que puede uno formular a Plotino. Si el mal moral era el gran problema del ascenso, la erosión sistemática e ineluctable de la realidad es el gran problema del descenso. Y si el problema del mal moral se resuelve exclusivamente en la práctica, ya que, como bien dice Safranski, “el mal no forma parte de

³⁶⁰ I, 2 [19], 1, 2 y también I, 8 [51], 6, 10. El giro “es necesario huir de aquí” está en Platón, *Teeteto* 176 b.

³⁶¹ Ver supr. pp. 58-59.

los temas que se pueden afrontar con una tesis o resolver como si fuesen problemas de aritmética³⁶², el problema del proceso degenerativo de la realidad, que culmina en la materia-mal, sí es un problema filosófico ante el cual Plotino debe rendir cuentas.

La postura que adopta Plotino frente a este problema es ambigua, debido no a inconsistencias en el seno de su filosofía, sino a la extrema dificultad que el problema le plantea. El comienzo del célebre tratado 10 constituye un fructífero punto de partida para un análisis de esta cuestión. Dice allí Plotino, como ya hemos visto, que las almas han olvidado a su Padre debido a la audacia que las hace empeñarse en gobernarse a sí mismas³⁶³. Ahora bien, a continuación Plotino se pregunta cómo es que hay que hablarles a los hombres que se encuentran en esta penosa situación de “olvido” de lo inteligible. La respuesta es que existen dos maneras de llevar a cabo esta tarea: “La primera consiste en mostrarles cuán deshonrosas son las cosas que honran con su alma, [...] mientras que la otra consiste en enseñarle y recordarle al alma cuán alto y valioso es su origen; esta última es preferible a la primera y, cuando haya sido aclarada, hará evidente a la primera”³⁶⁴.

Es claro que Plotino jamás se inclinó por la primera opción, muy probablemente debido al hecho de que temía, con justicia, que un discurso de tal índole lo igualara a ciertos grupos, como los gnósticos, que se dedicaban a desprestigiar sistemáticamente el mundo sensible. De hecho Plotino dedica la que quizás haya sido su obra magna, el colosal *dossier* anti-gnóstico, a demostrar desde diversos puntos de vista que el mundo sensible es la mejor copia posible del mundo inteligible. Así es como se atiene a la segunda opción, lo cual resulta evidente a través de todo el *corpus*, y decide aplicar toda su energía argumentativa en demostrar que el alma particular no solo tiene un origen inteligible, sino que también está desdoblada y existe parte en el Alma y parte en el cuerpo particular hasta el que ha descendido³⁶⁵. Sin embargo, a lo largo de las *Enéadas*, encontramos pasajes en los cuales Plotino parecería inclinarse por la primera opción. Es cierto que siempre se trata de pasajes aislados, que aparecen de manera fugaz en medio de la discusión que se está desarrollando y que nunca son explorados más a fondo por el autor. Pero también es cierto que aparecen, así como es cierto que Plotino tenía en mente la primera opción de

³⁶² R. Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, p. 14.

³⁶³ Cf. V, 1 [10], 1, 1-5.

³⁶⁴ *Ibid.* 26-29.

³⁶⁵ Esta idea plotiniana, que será muy discutida por autores posteriores como Proclo, es, sin dudas, la que actúa como condición de posibilidad para que se lleve a cabo el ascenso.

argumentos para hacer que el alma recuerde sus raíces inteligibles, a pesar de que no la haya puesto en práctica nunca. A continuación repasaremos algunos ejemplos de esta, a la que podríamos caracterizar como la perspectiva “nostálgica” de la filosofía de Plotino.

El célebre comienzo del tratado 6 es un bello ejemplo de esta actitud. Plotino relata en primera persona una vivencia sumamente personal: su propia experiencia mística. Luego de describir someramente las delicias de la vida del alma en la vecindad de lo Divino, habla del inevitable retorno al cuerpo y se pregunta cómo es que se ha producido este infortunado descenso en primer lugar³⁶⁶. El tono aquí es claramente nostálgico, si bien a lo largo del tratado se trata de dar una explicación racional y satisfactoria de la causa de este descenso, tema al que ya hemos hecho alusión en la segunda sección del tercer capítulo. No obstante resulta interesante apreciar que el calmo dramatismo que acompaña el relato del comienzo lleva a pensar que, probablemente, Plotino pensase al escribirlo, o al experimentar en carne propia ese descenso: ¿No hubiera sido mejor que el alma permaneciese allí?

En el tratado 51, cuyo tema principal es el problema del mal, Plotino afirma que los males sólo se pueden dar en el ámbito de lo sensible, ya que lo inteligible es totalmente inmune a la maldad. Esto es así puesto que lo Uno es lo bueno por antonomasia, el Intelecto vive en constante contemplación de lo Uno y el Alma “danza” alrededor del Intelecto. Entonces, agrega sensatamente Plotino, “si todo se hubiera detenido allí no existiría el mal, sino únicamente un bien primero, otro segundo y otro tercero”³⁶⁷. En esta idea reside la esencia de la actitud nostálgica de Plotino: si todo se hubiera detenido en el Alma, no habría mal, ni males; pero no se detuvo. Curiosamente esta idea aparece en forma aún más explícita en el primero de los cuatro tratados que conforman el alegato anti-gnóstico, el escrito *Acerca de la contemplación* (*Enéada* III, 8). Plotino está hablando de la incapacidad que experimenta el Intelecto para pensar a lo Uno como uno. El pensar implica de por sí una dualidad, de modo que jamás podría pensarse lo Uno como pura unidad. El Intelecto comienza por intentar pensar lo Uno, para luego pensar a todos los seres que contiene en sí, es decir las ideas. Dice Plotino entonces que pretende poseer noéticamente a todos los seres, luego de lo cual los editores del texto ponen entre paréntesis la siguiente aclaración: “y hubiera sido mejor para él [i.e. el Intelecto] no pretender esto, puesto que por ello es que

³⁶⁶ Cf. IV, 8 [6], 1, 1-11.

³⁶⁷ I, 8 [51], 2, 26-28.

llegó a ser segundo”³⁶⁸. En relación con esto dice Rist que, si la consistencia de Plotino ha de ser salvaguardada, esto solo puede querer decir que “si debe existir algo además de lo Uno, el mal debe eventualmente existir. He aquí que la totalidad de los contenidos del universo no pueden conservar la pureza sin mezcla que hubieran exhibido de ser lo Uno el único existente”³⁶⁹. Por más razón que tenga Rist, Plotino no deja de estar diciendo que hubiera sido *mejor* para el Intelecto no haberse separado de lo Uno. Algo similar se podía deducir de aquel pasaje del tratado 9 en que Plotino decía que el Intelecto se separó de lo Uno movido por la audacia³⁷⁰. Ciertamente, entonces, no era en absoluto ajena a Plotino la idea de que hubiera sido mejor que no se generase lo múltiple.

Hay más ejemplos que pueden aportar a esta lectura. Pasajes en los que Plotino afirma que todo lo que viene después de lo Uno es, inevitablemente, *peor* (χείρον)³⁷¹, o cuando sostiene que todo cuanto no es lo Uno es, por necesidad, múltiple y que “la multiplicidad es en la carencia (ἐν ἐλλείψει)”³⁷². Evidentemente y, como hemos visto hasta el cansancio, hay grados de “ser peor” y hay grados de “ser en la carencia”, pero lo importante es que Plotino considera que la esencia del ser múltiple, es decir de todo lo que no es lo Uno, es la de ser carenciado. El paroxismo de lo peor y lo que exhibe más pluralidad en la arquitectura de lo real es, como hemos visto hasta el cansancio, la materia; por esto es que es el primer mal. Sin embargo estos pasajes que hemos citado aquí demuestran que existe efectivamente una idea de gradación de “peores”, que convive en todo momento con su opuesta, es decir con la de una gradación de “mejores”. Teniendo esto en mente es que Plotino deja escapar, en ciertas ocasiones aisladas, los comentarios de corte pesimista que hemos recogido aquí. Pero aun si no hubiese hecho estos comentarios, igualmente se desprendería de su doctrina esta ambigüedad, ya que, como reflexiona Bréhier, “contra los gnósticos [Plotino] hace valer la belleza del mundo sensible, la providencia, a tal punto que uno se pregunta cómo es compatible este elogio, que parece ser sin reservas, con la imagen del mundo como tierra de exilio y como sede del mal”³⁷³.

³⁶⁸ III, 8 [30], 8, 32-33.

³⁶⁹ J. Rist, “The problem of otherness in the *Enneads*”, p. 84.

³⁷⁰ Cf. VI, 9 [9], 5, 29.

³⁷¹ V, 3 [49], 15, 9.

³⁷² VI, 7 [38], 8, 23.

³⁷³ E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 196.

La solución a esta posición aparentemente ambigua puede tener que ver, como asegura Jankélévitch, con una cuestión de perspectivas³⁷⁴. En efecto, desde el punto de vista de lo Uno -si es que es lícito pensar tal punto de vista- la procesión puede parecer reprobable, ya que implica pura degradación. Desde el punto de vista de la materia, en cambio, es sumamente positivo el proceso de generación, ya que vincula lo sensible con lo inteligible. Cuando se ubica en esta perspectiva Plotino defiende el mundo sensible e insta a entenderlo como lo que es: la mejor imagen posible del mundo inteligible. Sin embargo cuando se posiciona en lo inteligible, profiere estos vagos, aunque contundentes, reproches a la procesión. Esto resulta más comprensible aún si se tiene en cuenta que el alma particular se encuentra en un ámbito que le es foráneo. De hecho el mero estar aquí es para ella un mal. Pero esto, como Plotino bien sabía, no debe conducir a un desprecio del mundo sensible, sino simplemente a un desapego de este, a un vivir de acuerdo con las virtudes superiores, que son las vías de acceso a lo inteligible. El mundo sensible es la mejor copia posible de su modelo y subsiste de acuerdo con su naturaleza, el alma particular en cambio es una entidad que está en un ámbito que le es ajeno y que debe retornar a lo inteligible. En síntesis, es malo que el alma se empeñe en permanecer aquí, en vez de elevarse -en esto consiste, de hecho, el mal moral- pero no es malo que lo sensible sea siempre sensible. Aun a riesgo de sonar contradictorios podríamos decir incluso que, si bien la materia es mala, y el primer mal, no es malo que la materia sea mala, ya que así es como debe ser para ser materia.

De esta manera resulta claro que Plotino oscila entre dos puntos de vista respecto de la procesión. Quizás Bertrand Russell dé en la tecla al decir que Plotino era un “optimista melancólico”³⁷⁵. Aunque también es indudable que el optimismo suele opacar la melancolía en Plotino. En efecto, cabe recordar que, según Plotino, el generar otras realidades es propio de toda forma de lo real que llegue a su perfección, de modo que lo Uno genera eternamente porque es siempre perfecto. Por otra parte, basta recordar los tratados acerca de la providencia y el alegato anti-gnóstico, para ver que Plotino está convencido de que el todo no sería un verdadero todo sin lo sensible y sin el primer mal, así como *Hamlet* no sería la obra maestra que es sin el personaje de Claudio. La degradación existe, el mal

³⁷⁴ Cf. V. Jankélévitch, *Sur la dialectique*, p. 32.

³⁷⁵ B. Russell, *The history of western philosophy*, p. 291.

absoluto también, pero esto no significa que lo Uno no debería haber salido de sí, puesto que, como recordamos, la materia aparece siempre camuflada por las formas, “como ciertos prisioneros atados con cadenas de oro”³⁷⁶.

Toda la discusión anterior acerca de si fue bueno que lo Uno generara, o no, no hace más que confirmar la casi indistinguible fusión en que se presentan el discurso ético y el metafísico en las *Enéadas*. El hecho de que Plotino en ocasiones diga que el Intelecto no debería haberse separado, o que el alma no debería haberse separado, confirma esto con creces. En lo que al tema del mal concierne hemos visto que sucede lo mismo. Si bien nos vimos obligados, por cuestiones puramente propedéuticas, a separar la discusión moral de la metafísica, podemos ahora subrayar que Plotino nunca lo hace, al menos explícitamente. Es cierto que la distinción entre “el mal” y “los males” supone, de alguna manera, esta separación, pero en la mayoría de los casos es evidente que las explicaciones metafísicas y las morales se entrecruzan armónicamente. El mismo hecho de calificar a la materia de mal primero, por más que esté justificado por la lejanía ontológica de esta hacia lo Uno y por su condición de opuesta al Bien, no es sino una muestra de lo íntima que es la amalgama que une metafísica y moral en el pensamiento de Plotino.

³⁷⁶ I, 8 [51], 15, 25.

APÉNDICE

La ciencia del mal

A lo largo de este trabajo hemos analizado la manera en que Plotino trata el problema del mal, tomando para ello todos los pasajes de las *Enéadas* que consideramos de relevancia. Luego de repasar cuestiones como las referidas al *status* ontológico que posee el mal, las notas principales de su naturaleza, coincidente con la de la materia, y sus orígenes metafísicos, pasamos al ámbito de la moral. Pudimos apreciar, entonces, que las hipótesis son totalmente dispensadas de cualquier tipo de “responsabilidad” respecto de los males, los cuales, de hecho, son indispensables para la completitud del mundo. Así es como llegamos a la conclusión de que el mal moral, el vicio, se da únicamente en las almas corporizadas y esto nos llevó a inquirir acerca del proceso por el cual estas entidades inteligibles llegan a descender hasta quedar atrapadas dentro de los cuerpos. Por fin estudiamos los distintos modos de vida que puede escoger un hombre, es decir un alma corporizada, y mostramos cómo el camino de los vicios lleva al alma a hundirse en lo más profundo de la materia, el Hades ontológico del sistema plotiniano, mientras que las virtudes, y en especial aquellas denominadas inteligibles, conducen adonde el alma debe ir, i.e. al Intelecto y a lo Uno. Sin embargo no nos preguntamos hasta ahora cómo es que el filósofo puede investigar estos temas. ¿Munido de qué facultades es que cavilamos acerca del mal y de los males morales? ¿No hay peligro de caer víctima de los males al dirigir hacia ellos la atención para dilucidar de qué se tratan? La respuesta a estas y a otras preguntas nos llevará a determinar si existe, o no, una ciencia del mal.

Se recordará que en el primer capítulo del tratado 51, acerca de los males, surgía en Plotino la duda sobre este punto³⁷⁷. El problema era para Plotino el siguiente: si para que se dé el conocimiento la facultad cognoscitiva debe ser similar al objeto conocido³⁷⁸, el intelecto humano y el alma, por ser formas, jamás podrán conocer el mal, que es, precisamente, la carencia de toda forma. Por tanto, ¿cómo se lo conoce? Se puede apreciar en la postulación de esta aparente aporía al menos una cuestión que es de considerable importancia. Plotino es plenamente consciente de que, antes de acometer la tarea de dilucidar la esencia del mal, debe justificar la viabilidad de la posibilidad misma de

³⁷⁷ Cf. I, 8 [51], 1, 7-15.

³⁷⁸ Este es un supuesto de casi toda la tradición griega, formulado explícitamente por Aristóteles en *De Anima* 404 b 17-18.

investigar sobre el tema. Esto, lejos de ser un simple prurito intelectual, es prueba de que el problema del conocimiento del mal es mucho más complejo de lo que parece, lo cual quedará claro cuando veamos las distintas referencias, casi siempre aisladas, que hace Plotino al respecto. La solución que propone en este capítulo introductorio consiste en que, dado que la ciencia de los contrarios es una y la misma³⁷⁹, conociendo el Bien conoceremos lo que es el mal, por contraste. Esto último, si bien es a ciencia cierta la respuesta al problema, según lo que veremos a continuación, requiere de un cierto desarrollo argumentativo para resultar convincente.

En el capítulo noveno de este mismo tratado Plotino retoma el tema y le dedica algo más de atención. “¿Por medio de qué facultad es que los hombres conocemos el mal?” es la pregunta que da comienzo a la discusión. En cuanto al vicio, la cuestión es más sencilla, ya que la virtud misma oficia como parámetro para saber qué es vicioso y qué no³⁸⁰. Pero el vicio absoluto, aquello que es totalmente ilimitado, es decir la materia, el primer mal, requiere de un esfuerzo mucho más traumático por parte del intelecto para ser conocido. La única manera de apresarla conceptualmente es mediante un proceso de abstracción de toda forma, por el cual debemos replegarnos en lo que hay de informe en nosotros mismos³⁸¹. A fin, entonces, de lograr lo que O’Meara llama la “contre-extase”³⁸², el intelecto, “osando (τολμήσας) mirar hacia lo que no le es propio (...) marcha hacia lo que no le es propio, abandonando su propia luz”³⁸³. De este modo la cuestión del conocimiento del mal parece desembocar en una verdadera paradoja gnoseológica; el intelecto debe abandonar su luz para conocer la absoluta oscuridad de la materia, pero si no hay luz es imposible ver, es imposible conocer. Esto nos hace dudar seriamente de que sea de alguna manera posible conocer el mal. Lo que sí queda claro es que el intelecto no puede evitar denigrarse, “marchar hacia lo que no le es propio”, al osar aventurarse a conocer el mal.

Ahora bien, en el otro tratado dedicado enteramente al tema de la materia-mal, el número 12 -*Enéada* II, 4-, Plotino ofrece una respuesta bastante similar respecto del modo de conocimiento que la materia requiere, aunque en este caso traza una distinción que

³⁷⁹ Supuesto de origen platónico (Cf. *Fedón* 97 d).

³⁸⁰ Cf. I, 8 [51], 9, 3-4.

³⁸¹ Cf. *Ibid.* 15-17.

³⁸² O’Meara, *Traité* 51, p. 145. “La contre-extase n’est pas une connaissance mais une sorte d’expérience aveugle, une souffrance, en fait une descente aux enfers”.

³⁸³ *Ibid.* 18-24.

arroja algo más de luz sobre el asunto. En efecto, en el tratado 12, capítulo décimo, nos topamos con la misma cuestión: ¿cómo puede ser la materia susceptible de algún tipo de conocimiento, si es total ausencia de magnitud y de cualidad? El tipo de acto de conocimiento (νόησις) mediante el cual se accede a la materia, dice Plotino, debe ser “indefinido” (ἀοριστία), “puesto que lo similar se aprehende por lo similar”³⁸⁴. Sin embargo inmediatamente a continuación Plotino distingue la νόησις de la ἐπιβολή³⁸⁵ (impresión o intuición) y agrega que el discurso racional (λόγος) sobre lo indefinido puede llegar a ser definido, mientras que la impresión de lo indefinido es siempre indefinida³⁸⁶. No obstante es claro que la facultad intelectual mediante la cual el intelecto aprehende la materia, para luego dar cuenta de ella en un discurso racional, será una facultad degradada o, mejor dicho, una facultad de la que el intelecto se puede valer únicamente tras degradarse. Es por esto que, según Plotino, la representación (φάντασμα) de la materia será un tipo de *nóesis* que no sea *nóesis*, sino más bien ignorancia; y precisamente a esto se refería Platón cuando postulaba un “razonamiento bastardo” (λογισμῶ νόθῳ), como único medio para investigar acerca del espacio³⁸⁷.

De acuerdo con Igal “la representación de la materia consta de un elemento no verdadero (una pseudo-intuición) y de un razonamiento fundado en esa pseudo-intuición”³⁸⁸. Efectivamente, el conocimiento de la materia, del primer mal, precisa de una impresión, o intuición, indefinida sobre la cual se construye el razonamiento bastardo, la *nóesis* que no es *nóesis*. Esta intuición, o pseudo-intuición, es producto del descenso del intelecto a los bajos fondos de la realidad, en los cuales no es posible conocer nada porque no hay ni forma ni medida. La idea principal de este capítulo coincide, por tanto, con la del tratado 51. En ambos casos Plotino, en vez de explicar en profundidad las características de esta *nóesis* ciega, que nunca deja de antojarse paradójica, termina subrayando el hecho de

³⁸⁴ II, 4 [12], 10, 1-3.

³⁸⁵ La cuestión de la *epibolé* en Plotino es sumamente compleja. John Bussanich, en su obra *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, da cuenta de las diversas dificultades que supone este concepto (Cf. pp. 94, 116, 146, etc). Resulta muy curioso, por ejemplo, que Plotino hable de *epibolé* al referirse a la aprehensión supra-noética de lo Uno por parte del Intelecto (Cf. III, 8 [30], 9, 21).

³⁸⁶ Cf. *Ibid.* 4-5.

³⁸⁷ Cf. *Timeo* 52 b. Este pasaje de II, 4 [12], 10, 11 confirma que Plotino, hasta cierto punto, iguala su *hyle* con la *chóra* platónica, aunque no deja de ser cierto que también incorpora elementos aristotélicos y estoicos en su concepción de la *hyle*.

³⁸⁸ J. Igal, *Enéadas* I-II, p. 255 (nota 49).

que el alma debe hacer un esfuerzo ciclópeo para conocer la materia, denigrándose y alienándose. “Eliminando cuanto hay sobre lo sensible, a la manera de una luz, [...] debe asimilarse a la mirada en la oscuridad, y, de esta manera, llegará a ser como lo que ve”³⁸⁹. Hacia el final del capítulo Plotino concluye que, a fin de no tener que realizar este sacrificio, el alma, que “sufre a causa de lo indefinido”³⁹⁰, impone las formas de las cosas sobre la materia como por miedo a estar fuera de los seres y no soportando permanecer mucho tiempo en el no-ser”³⁹¹. Esto resalta el carácter osado de aquellas almas que desafían la oscuridad de la materia y que, tras abandonar la luz inteligible, se sumergen en ella, reciben la pseudo-intuición indefinida de ella y luego vuelven para dar cuenta de su catábasis, de su “contre-extase” por medio de un “razonamiento bastardo”. Lo que resulta más notable y sorprendente de esta idea plotiniana es que quienes emprenden este “descenso a los infiernos”, deseosos de conocer el mal primero, son los filósofos, cuyo fin último es completar aquella otra gran travesía, la del ascenso hacia lo divino, que culmina con el verdadero éxtasis que constituye la intuición de lo Uno.

Cabe entonces la pregunta: ¿por qué es necesario conocer el mal? ¿Por qué habría el místico de emprender una tarea que lo degrada y que lo lleva en la dirección opuesta a Dios? En varios pasajes de las *Enéadas* encontramos ciertos atisbos de respuesta a estas preguntas. Uno de los ejemplos más claros es el pasaje del tratado 6 -aquel que se ocupaba del tema del descenso de las almas hacia los cuerpos- en donde Plotino, hablando de la necesidad del alma de aceptar el hecho de haber descendido como algo que le es connatural, asegura que al alma le sirve experimentar las vicisitudes propias del ámbito sensible. Esto se debe, según Plotino, a que el contacto con el mal la lleva a conocer más claramente qué es el bien. “La experiencia (πεῖρα) del mal lleva a un conocimiento (γνώσις) más preciso del bien en quienes la potencia es demasiado débil como para permitirles conocer el mal con ciencia antes de haberlo experimentado”³⁹². Queda claro que el contacto con uno de los extremos conduce, por contraste, a una mejor comprensión del otro³⁹³. Pero, ¿qué significa que existan quienes pueden conocer el mal “con ciencia”

³⁸⁹ *Ibid.* 15-17.

³⁹⁰ ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ (10, 34).

³⁹¹ *Ibid.* 33-35.

³⁹² IV, 8 [6], 7, 15-20.

³⁹³ La misma idea había ya aparecido en I, 8 [51], 9, 3-4, referida a los vicios y las virtudes.

(ἐπιστήμη) antes de haberlo experimentado? ¿No habíamos dicho acaso que el filósofo, a fin de conocer el mal, debe experimentar la materia, para luego dar cuenta de ella? Quizás podríamos aventurar la hipótesis de que Plotino se está refiriendo con esto únicamente a los vicios, es decir al mal moral, antes que al primer mal. De esta manera estaría diciendo que el filósofo no necesita incurrir en una vida viciosa y adoptar costumbres reprobables para conocer lo que es el vicio y, de aquí, conocer mejor el bien. Es claro que Plotino no creía que la antes mencionada intuición del mal consistiera para el filósofo en seguir el camino del vicio. Cuando sostiene que “el vicio tiene incluso muchas utilidades [...] y nos inclina a la prudencia no dejándonos dormir tranquilos”³⁹⁴ está simplemente señalando que la amenaza constante de los males en el mundo sensible mantiene alerta al hombre, obligándolo a esforzarse en todo momento por recluirse en su interioridad, para desde allí iniciar la anábasis hacia el Intelecto siguiendo la vía de las virtudes.

El tema es, a todas luces, complejo. De los dos pasajes en los que Plotino trata el tema de la manera de conocer el mal, la materia³⁹⁵, habíamos concluido que el intelecto debe compenetrarse en cierta forma con el primer mal si pretende conocerlo. En este otro pasaje del tratado 6, en cambio, se dice que hay quienes pueden conocer el mal antes de experimentar; y no cabe duda de que se está refiriendo a los filósofos. Tal vez habría que distinguir entre un experimentar activa o pasivamente los males. El filósofo, de acuerdo con esta distinción, experimentaría el mal sin volverse malo, mientras que todos los que no son filósofos lo experimentan y se vuelven malos. Sin embargo el sentido del pasaje de IV, 8 [6], 7 no deja de resultar extremadamente oscuro, ya que, de acuerdo con lo anterior, no era posible conocer el mal sin experimentar.

Ahora bien, amén de las dificultades, la respuesta a nuestra pregunta está clara. Es necesario conocer el mal porque, como dice Trouillard, “comprender la impureza es comenzar a practicar un método de purificación”³⁹⁶. Quien se encuentra inmerso en el vicio vive de espaldas a los bienes, pero si comprende el vicio reconoce el contraste que existe entre este y la virtud, lo cual lo lleva indefectiblemente a adoptarla como modo de vida. Recordemos que Plotino es un heredero orgulloso del modelo ético socrático-platónico,

³⁹⁴ II, 3 [52], 18, 6-8.

³⁹⁵ Véase I, 8 [51], 9 y II, 4 [12], 10.

³⁹⁶ J. Trouillard, *La purification plotinienne*, p. 5: “La connaissance du mal en tant que tel est une sorte de conscience supérieure qui amorce une transfiguration. Comprendre l’impureté c’est commencer à pratiquer une méthode de purification”.

según el cual solo actúa mal quien ignora el bien, ya que nadie, conociendo realmente el bien podría elegir el mal. Esto, en lo que al hombre común se refiere. Pero, ¿y el filósofo? ¿Por qué habría de necesitar conocer el mal y discurrir sobre él? Simplemente porque el mal existe y es necesario que exista es que debe ser conocido, aun mediante un “razonamiento bastardo”. La materia es un componente del todo tan necesario como cualquier otro, por lo que el filósofo, que es quien comprende la realidad y da cuenta de esta comprensión a través de un discurso racional, está obligado a investigar acerca de su naturaleza. Si la única manera de conocer la materia es mediante un descenso hacia ella, entonces es necesario descender. De todos modos el descenso hacia la materia del filósofo no es en nada similar a la caída de las almas en ella. La caída, habíamos visto, hacía que el alma trocara su naturaleza por otra peor y llegara incluso a morir “a la manera en que mueren las almas”³⁹⁷, mientras que el descenso del filósofo es, por decirlo de alguna manera, una tarea reflexiva. El filósofo, ciertamente, sabe a qué se atiene y sabe que debe volver a elevarse inmediatamente, por ello es que podríamos aventurar, valiéndonos de giros por demás caros a Plotino, que experimenta sin experimentar, para luego comprender sin comprender. Y la ciencia que pone en práctica para investigar la realidad, para descender y para ascender, es denominada por Plotino “dialéctica” (διδασκαλική).

La dialéctica, la más elevada de las ciencias, es puesta en práctica por el músico, por el amante y por el filósofo nato (φιλόσοφος τὴν φύσιν)³⁹⁸. Quien es filósofo por naturaleza, a diferencia del músico y del amante, adopta esta ciencia ya desentendido de lo sensible y se vale de ella como de una guía hacia lo inteligible³⁹⁹. La dialéctica, dice Plotino, es la ciencia que permite determinar qué son las cosas, en qué se diferencian entre sí unas de otras y a qué clase de cosas cada una pertenece. También la dialéctica nos lleva a distinguir el ser del no-ser, lo cual confirma que la dialéctica es ontología en el sentido más estricto⁴⁰⁰. Pero además, agrega Plotino, “ella [i.e. la dialéctica] discurre acerca de lo bueno y de lo que no es bueno”⁴⁰¹, puesto que, por ser coincidente con la filosofía misma, la

³⁹⁷ I, 8 [51], 13, 18-21.

³⁹⁸ Cf. I, 3 [20], 1, 10.

³⁹⁹ Cf. I, 3 [20], 3, 1-4.

⁴⁰⁰ Cf. I, 3 [20], 4, 1-5.

⁴⁰¹ *Ibid.* 6.

dialéctica se ocupa también de cuestiones morales⁴⁰². De aquí que la dialéctica también sea caracterizada por Plotino como la ciencia que nos conduce hacia lo inteligible. Acierta entonces Jankélévitch cuando dice que toda la doctrina de Plotino no es más que una dialéctica⁴⁰³.

En efecto, mediante la dialéctica el filósofo conoce el no-ser, del cual la materia es una manifestación paradigmática, y conoce además el Bien y el mal. Es la auténtica ciencia de los contrarios de la que hablaba Plotino en el primer capítulo del tratado 51⁴⁰⁴. Pero allí mismo Plotino también advertía que es necesario primero conocer el Bien, “ya que las cosas mejores anteceden a las peores”⁴⁰⁵. Y es precisamente por esto que el filósofo, al acometer la traumática tarea de conocer la materia, el mal, no sucumbe ante sus efectos: el filósofo ya conoce el Bien, por lo que jamás podría perderse en el mal, aunque al acercarse a él deba abandonar su propia luz y sumirse en la oscuridad. Es muy interesante en relación con esto una reflexión de Trouillard: “Plotino jamás quiso conquistar la unión mística por medio de la filosofía. Él deriva, en cambio, su filosofía de su experiencia mística”⁴⁰⁶. El verdadero filósofo es el que ha experimentado la presencia divina en carne propia, para luego dar cuenta, tanto de su propia experiencia, como de la mecánica de la realidad en su totalidad. Para el hombre común, en cambio, el proceso se da a la inversa. El sufrir los males del mundo puede, en el mejor de los casos, inducirlo a conocer por contraste los bienes, para luego ir abandonando el vicio y adquiriendo la virtud.

Para concluir podemos decir que, si bien el tema es complejo y Plotino escatima en palabras al referirse a la cuestión, existe una ciencia del mal, que es la misma que la ciencia del Bien: la dialéctica. A través de ella el filósofo se conduce hacia lo inteligible, hasta el Intelecto, para una vez allí aguardar pacientemente la manifestación de lo Uno. Pero también a través de ella desciende y se sumerge en la oscuridad de la materia porque, como dice Beierwaltes, “conocer esta forma destructiva de negatividad y huirle, forma parte de los esfuerzos continuamente requeridos por una autoconsciencia universal del hombre”⁴⁰⁷.

⁴⁰² Cf. I, 3 [20], 5, 9: ἡ ταύτων φιλοσοφία καὶ διαλεκτική; y Cf. I, 3 [20], 6, 5.

⁴⁰³ Cf. V. Jankélévitch, *Sur la dialectique*, p. 25.

⁴⁰⁴ También en el tratado *Acerca de lo bello* dice Plotino que lo bello y lo bueno deben ser investigados de la misma manera en que se investigan lo feo y lo malo (Cf. I, 6 [1], 6, 24-25).

⁴⁰⁵ Cf. I, 8 [51], 1, 12-15.

⁴⁰⁶ J. Trouillard, “La genèse du plotinisme”, *apud* B. Salmona, *La liberté in Plotino*, p. 69.

⁴⁰⁷ W. Beierwaltes, *Plotino*, p. 44.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

PLOTINI *Opera Editio Minor*, 3 Vols., edición a cargo de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer, Oxford Classical Texts, 1991.

PLOTINO, *Enneadi*, edición a cargo de Giuseppe Faggin, Bompiani, 2000, Milán.

PLOTIN, *Ennéades*, 7 Vols., texto establecido y traducido por Émile Bréhier, Les Belles Letres, 1956, París.

PLOTINUS, *Enneads*, 7 Vols. con traducción inglesa de A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1994, Londres.

PLOTIN, *Schriften*, 6 tomos en 12 vols. traducido por Richard Harder con notas a cargo de Willy Theiler y Rudolf Beutler, Felix Meiner Verlag, 1960, Hamburgo.

PLOTINO, *Enéadas I-II*, traducción y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, 1999, Madrid.

PLOTIN, *Traité 51: Sur l'origine des maux*, introducción, traducción, comentarios y notas por Dominic O'Meara, Les Éditions du Cerf, 1999, París.

PLOTIN, *Les deux matières*, introducción, texto griego, traducción y comentario por Jean-Marc Narbonne, Vrin, 1993, París.

AUTORES ANTIGUOS

ARISTÓTELES, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, 1994, Madrid.

----- *Ethics*, introducción de J.A. Smith y traducción de D.P. Chase, Everyman's Library, 1942, Londres.

----- *De Anima*, edición crítica a cargo de W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, 1988.

EURÍPIDES, *Ifigenia en Táuride*, en *Tragedies* Vol. II, traducido por Arthur S. Way, Heinemann, 1924, Londres.

HERÁCLITO, *Fragmentos* en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I, edición a cargo de Hermann Diels, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956, Berlín.

HESÍODO, *Works and days / Theogony*, editado por T.E. Page, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1936, Cambridge Massachussets.

HOMERO, *Iliade* Vol. IV, edición a cargo de Paul Mazon, Les Belles Lettres, 1957, París.

JENÓFANES, *Fragmentos en Die Fragmente der Vorsokratiker*.

MIMNERMO, *Fragmentos en Antología de la lírica griega*, edición a cargo de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, 1988, México D.F.

NUMENIO, *Fragments*, texto establecido y traducido por E. des Places, Les Belles Lettres, 1973, París.

PLATÓN, *Protagoras*, traducción de Alfred Croiset, Les Belles Lettres, 1997, París.

----- *Fedone*, introducción, traducción y notas de Giovanni Reale, Bompiani, 2000, Milán.

----- *Fedro*, edición a cargo de Monica Tondelli, Arnoldo Mondadori Editore, 1998, Milán.

----- *República*, Vols. I y III, edición, traducción y notas por J.M. Pabón y M.F. Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, Madrid.

----- *Theaetetus / Sophist*, edición a cargo de Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996.

----- *Politicus / Philebus*, edición a cargo de Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1952.

----- *Timeo*, edición a cargo de Giuseppe Lozza, Arnoldo Mondadori Editore, 1994, Milán.

----- *The Laws*, Vol. II, edición a cargo de R.G. Bury, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1942.

PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, en *Plutarch's Moralia* Vol. V, traducido por Frank Cole Babbitt, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1962.

-----, *De animae procreatione in Timaeo*, en *Plutarch's Moralia* Vol. XIII parte 1, traducido por Harold Cherniss, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1976.

PORFIRIO, *Vita Plotini*, en *Enneadi*, edición a cargo de Giuseppe Faggin, Bompiani, 2000, Milán.

SÓFOCLES, *Théâtre* Vol. I, traducido por Robert Pignarre, Librairie Garnier, 1947, París.

TEOGNIS, *Fragmentos*, en *Antología de la lírica griega*.

AUTORES MODERNOS

ARMSTRONG, Arthur Hilary, *The Architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Hakkert, 1967, Amsterdam.

----- "Plotinus", en *The Cambridge History of later greek and early medieval philosophy*, editado por A.H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967, pp. 195- 263.

ARNOU, René, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, 1967, Roma.

BAEUMKER, Clemens, "Plotin" en *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie: eine historisch-kritische Untersuchung*, Minerva GMBH, 1963, Frankfurt-am-Main, pp. 402- 417.

BALADI, Naguib, *La pensée de Plotin*, P.U.F., 1970, Paris.

-----, "Origine et signification de l'audace chez Plotin" en *Le Néoplatonisme: Actes du Colloque de Royaumont (9-13 Juin, 1969)*, 1971, Paris, pp. 89-97.

BALAUDÉ, Jean-Francois, "Le traitement plotinien de la question du mal: étique ou ontologique?", en *Les cahiers philosophiques de Strasbourg, tome 8: Plotin*, 1999, pp. 67-85.

BEIERWALTES, Werner, *Pensare l'Uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, traducción de Maria Luisa Gatti, Vita e Pensiero, 1991, Milán.

----- *Plotino: un camino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, traducción de Enrico Peroli, Vita e Pensiero, 1993, Milán.

BRÉHIER, Émile, *La philosophie de Plotin*, Vrin, 1999, Paris.

BUSSANICH, John, *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, E.J. Brill, 1988, Leiden.

CARRIÈRE, Jean-Claude, *El círculo de los mentirosos: cuentos filosóficos del mundo entero*, traducido por Néstor Busquets, Editorial Lumen, 2000, Barcelona.

CHARLES-SAGET, Annick, *L'Architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, 1982, Paris.

CHERNISS, Harold, "The Sources of Evil according to Plato" en *Plato, a Collection of Critical Essays II*, editado por Gregory Vlastos, University of Notre Dame Press, 1971.

- DILLON, John**, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, 1996, Nueva York.
- DILTHEY, Wilhelm**, *Hegels Jugendgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, Göttingen.
- DODDS, E.R.**, *The Greeks and the irrational*, University of California Press, 1984.
 ----- “Numenius and Ammonius” en *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l’antiquité classique V, Fondation Hardt, 1960, Vandoeuvres-Ginebra, pp. 3-32.
- FESTUGIÈRE, A.J.**, “Reflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon” en *Études de philosophie grécque*, Vrin, 1971, Paris.
 ----- “Platon et l’Orient” en *Études de philosophie grécque*.
- FONTAINE, Philippe**, *La question du mal*, Ellipses, 2000, Paris.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco**, *Plotino y la Gnosis*, Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, 1981, Buenos Aires.
- GRAESER, Andreas**, *Plotinus and the Stoics, a preliminary study*, E.J. Brill, 1972, Leiden.
- HADOT, Pierre**, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, 1997, Paris.
 ----- “Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin” en *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, 1999, Paris.
- HAGER, F.P.**, “Die Materie und das Böse im antiken Platonismus” en *Museum Helveticum*, vol. 19, fasc. 2 (1962), pp. 73-103.
- INGE, William Ralph**, *The philosophy of Plotinus*, 2 Vols., Longmans, Green and Co., 1948, Londres.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir**, *Sur la dialectique: Plotin, Ennéade I, 3*, Cerf, 1998, Paris.
- KOCH, Isabelle**, “Tólma et kakía dans la réflexion étique sur le mal chez Plotin” en *Plotin: Εκεί, ἐνταῦθα (Là-bas, ici)*, recopilado por Danielle Montet, Kairos et Presses Universitaires du Mirail, 1999, Toulouse.
- MOREAU, Joseph**, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, 1970, Paris.
- NARBONNE, Jean-Marc**, “Plotin et le problème de la génération de la matière; à propos d’un article récent” en *Dionysius*, vol. XI (1987), pp. 3-31.

O'BRIEN, Denis, "Plotinus on evil: a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil", en *Le Néoplatonisme, Actes du Colloque de Royaumont (9-13 Juin, 1969)*, pp. 113-146.

----- "Plotinus and the gnostics on the generation of matter" en *Neoplatonism and early christian thought (Essays in honour of A.H. Armstrong)*, editado por H.J. Blumenthal y R.A. Markus, Variorum Publications, 1981, Londres, pp. 108-123.

----- *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, E.J. Brill, 1993, Leiden.

----- "Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin" en *Le non-être, deux études sur le Sophiste de Platon*, International Plato Studies 6, Academia Verlag, 1995.

----- "Plotinus on matter and evil" en *The Cambridge companion to Plotinus*, editado por Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1996, pp. 171-195.

----- "La matière chez Plotin: son origine, sa nature" en *Phronesis*, vol. XLIV, n° 1 (1999), pp. 45-71.

O'MEARA, Dominic, *Plotin: une introduction aux Ennéades*, traducido por Anne Callet-Molin, Cerf, 1992, París.

PUECH, H.C., "Plotin et les gnostiques" en *Les sources de Plotin*, pp. 161-174.

RIST, John, "Plotinus on matter and evil" en *Phronesis*, vol. VI, n° 2 (1961), pp. 154-166.

----- "The indefinite dyad and intelligible matter in Plotinus" en *The Classical Quarterly*, vol. XII, n° 1 (1962), pp. 99-107.

----- *Plotinus, the road to reality*, Cambridge University Press, 1967.

----- "The problem of otherness in the Enneads", en *Le Néoplatonisme, Actes du Colloque de Royaumont (9-13 de Junio, 1969)*, pp. 77-87.

----- "Plotinus and Augustin on evil" en *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 Ottobre, 1970)*, 1974, Roma, pp. 495-508.

RUSSELL, Bertrand, *The history of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Routledge, 1996, Londres.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Carl Hanser Verlag, 1997, Munich.

- SALMONA, Bruno**, *La libertà in Plotino*, Marzorati Editore, 1967, Milán.
- SANTA CRUZ, M.I.**, “Materia y mal en la filosofía de Plotino” en *Cuadernos de filosofía* 10 (1970), pp. 353-364.
- *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, P.U.F., 1979, París.
- SCHNIEWIND, Alexandrine**, “Remarks on the *spoudaïos* in Plotinus I, 4 [46]” en *The Paideia Archive*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciSchn.htm>.
- SCHWYZER, Hans-Rudolf**, “Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie” en *Zetesis*, De Nederlanische Boekhandel, 1973, Antwerpen-Utrecht, pp. 266-280.
- SHARPLES, R.W.** “Plato, Plotinus, and evil” en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 39 (1994), pp. 171-181.
- THEILER, Willy**, “Plotin zwischen Plato und Stoa” en *Les sources de Plotin*, pp. 65-86.
- TROUILLARD, Jean**, *La procession plotinienne*, P.U.F., 1955, París.
- *La purification plotinienne*, P.U.F., 1955, París.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio**, *Plotino: um estudo das Enéadas*, EDIPUCRS, 2002, Porto Alegre.
- VARESSIS, Evangelia**, *Die Andersheit bei Plotin*, Teubner, 1996, Stuttgart.
- ZAMORA CALVO, José María**, *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 2000.

INSTRUMENTA

- BAILLY, A.** *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, París.
- GOBRY, Ivan**, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ellipses, 2000, París.
- LIDDELL-SCOTT**, *Greek-English Dictionary*, Oxford Clarendon Press.
- PEOHENINO, M. - SORRENTINO, A.**, *Verbi e forme verbali difficili o irregolari della lingua greca*, Società Editrice Internazionale, 1973, Turín.
- SLEEMAN, J.H. - POLLET, G.**, *Lexicon Plotinianum*, E.J. Brill, 1980, Leiden.
- THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG)**
- YARZA, Florencio I. Sebastián**, *Diccionario Griego-Español*, Editorial Ramón Sopena, 1964, Barcelona.

ÍNDICE

I) INTRODUCCIÓN	3
1- El mal como problema filosófico.....	4
2- El problema del mal en la tradición griega.....	8
3- Plotino y el problema del mal.....	20
II) LA ONTOLOGÍA DEL MAL	27
1- El mal como materia.....	28
2- La materia como mal.....	40
3- Los orígenes metafísicos del mal.....	50
III) EL MAL MORAL	61
1- Providencia y Teodicea.....	62
2- La audacia, el descenso y la caída de las almas.....	71
3- El hombre circunspecto como modelo ético.....	81
IV) CONCLUSIONES	92
1- El mal y lo ilimitado.....	93
2- Ética y metafísica en las <i>Enéadas</i>	101
APÉNDICE: La ciencia del mal	108
BIBLIOGRAFÍA	115

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas