

PRINCIPIOS DE LA TEORÍA DE LOS INTELIGIBLES

POR PORFIRIO

REPARTIDOS CONFORME AL ORDEN ADOPTADO PARA LAS
ENNÉADAS DE PLOTINO

ENNÉADA PRIMERA

SEGUNDO TRATADO

I. De las Virtudes

I. Unas son las virtudes del **ciudadano**, y otras las del hombre que trata de elevarse a la contemplación y al cual, atendiendo a esta razón, se llama espíritu **contemplativo**. Diferentes son, asimismo, las virtudes de **aquel que contempla la inteligencia**, como son, por último, diferentes las virtudes de la **inteligencia pura**, que esta completamente separada del alma.

1) Las **virtudes civiles** (*aretay toy politikoy*) consisten en ser moderados en las pasiones y seguir en las acciones las **leyes racionales del deber** (*logismos toy kathekontos*). Comoquiera que la finalidad de esta virtud reside en tornarnos benévolo en el trato con nuestros semejantes, se les llama **civiles** por cuanto unen a los ciudadanos entre sí. “*La prudencia se refiere a la parte racional de nuestra alma; el valor, a la parte irascible; la templanza consiste en la concordancia y armonía de la parte concupiscible y la razón; la justicia, en fin, en que todas estas facultades lleven a cabo la función que es propia de cada una de ellas, ya sea para mandar, ya para obedecer.*”

2) Las virtudes del hombre que trata de elevarse a la contemplación consisten en desprenderse de las cosas terrenas. Así se les llama **purificaciones** (*katharseis*). Exigen de nosotros que nos abstengamos de los actos que ponen en juego los órganos y afecciones que se

refieren al cuerpo. El objeto de estas virtudes es elevar al alma al ser verdadero. Al paso que las virtudes civiles son ornato de la vida mortal y preparan para las **virtudes purificativas**, estas últimas exigen del hombre a quien hermosean que se abstenga de aquellos actos en que el cuerpo desempeña el principal papel. Así, en las virtudes purificativas, “*la prudencia consiste en no opinar con el cuerpo, sino en obrar por sí mismo, lo cual es obra del pensamiento puro; la templanza, en no compartir las pasiones del cuerpo; el valor, en no temer ser separado de ese cuerpo, como si la muerte sumiese al hombre en el vacío y en la nada; la justicia, en fin, consiste en que la razón y la inteligencia sean quienes manden, y en que sean obedecidas.*” Las virtudes civiles moderan las pasiones: tienen por finalidad enseñarnos a vivir conforme a las leyes de la naturaleza humana. Las **virtudes contemplativas** descuajan del alma las pasiones: su finalidad se cifra en tornar al hombre semejante a Dios.

Una cosa es **purificarse**, y otra **ser puro**. Así, las **virtudes purificativas** pueden, como la misma purificación, ser consideradas desde dos puntos de vista: purifican al alma, y ornán al alma que es purificada, porque el fin de la purificación es la pureza. Pero “*toda vez que la purificación y la pureza consisten en un ser separados de toda cosa extraña (es decir, ajena), el bien es cosa diferente del alma que se purifica. Si el alma que se purifica hubiese poseído el bien antes de perder su pureza, le bastaría con purificarse; aun en ese caso, lo que le quedase después de purificada sería el bien, y*

no la purificación. Pero el alma no es el bien; únicamente puede participar de él, tener su forma; si no, no habría caído en el mal. El bien, para el alma, es el estar unida a su autor; el mal, unirse a las cosas inferiores.” En cuanto al mal, hay dos clases de él: la una, ese unirse a las cosas inferiores; la otra, abandonarse a las pasiones. Las **virtudes civiles** deben su nombre de **virtudes** y su valor a que libertan al alma de una de esas dos clases de mal (de las pasiones). Las **virtudes purificativas** son superiores a las primeras en que libran al alma de la especie de mal que es propia de ella; es decir, de su unión con las cosas inferiores. Por consiguiente, cuando el alma esta pura, es preciso unirla a su autor; su virtud, después de su **conversión**, consiste en el conocimiento y en la ciencia del ser verdadero. No porque el alma carezca de ese conocimiento, sino porque, sin el conocimiento que es superior a ella, sin la inteligencia, no ve lo que posee.

3) Hay un tercer linaje de virtudes que son superiores a las virtudes civiles y a las virtudes purificativas: las **virtudes del alma que contempla la inteligencia**. “Aquí la **prudencia** y la **cordura** consisten en contemplar las esencias que contiene la inteligencia; la **justicia** esta, para el alma, en cumplir su función propia, es decir, en adherirse a la inteligencia y dirigir hacia ella su actividad; la **templanza** es la conversión íntima del alma hacia la inteligencia; el **valor** es la impasibilidad, merced a la cual el alma se torna semejante a aquello que contempla, ya que el alma es impasible por naturaleza. Estas virtudes tienen entre sí el mismo encadenamiento que las demás.”

4) Hay una cuarta clase de virtudes, las **virtudes ejemplares**, que residen en la inteligencia. Tienen respecto de las virtudes del alma la ventaja que lleva el **tipo** a la **imagen**, ya que la inteligencia contiene a la vez todas las esencias que son tipos de las cosas inferiores. “En la inteligencia, la **prudencia** es la ciencia; la **sapiencia** es el pensamiento; la **templanza**, la conversión hacia sí mismo; la **justicia**, la realización de su función propia; el **valor** es la identidad de la inteligencia, su perseverancia en mantenerse pura, concentrada en sí misma, en

virtud de su superioridad.”

Hay en esa suerte, cuatro clases de virtudes, a saber: primero, las virtudes ejemplares, propias de la inteligencia, a cuya esencia pertenecen; segundo, las virtudes del alma vuelta hacia la inteligencia y henchida de su contemplación; tercero, las virtudes del alma que se purifica o que se ha purificado de las pasiones brutales propias del cuerpo; cuarto, las virtudes que embellecen al hombre encerrando en estrechos límites la acción de la parte irracional y moderando sus pasiones. “*Quien posee las virtudes del orden superior posee necesariamente (en potencia) las virtudes inferiores. La relación recíproca, empero, no se da*”. El que posea las virtudes superiores no preferirá servirse de las inferiores, simplemente porque las posee; únicamente las empleará cuando las circunstancias lo exijan. Los fines, en efecto, difieren según la clase de virtudes. El fin de las **virtudes civiles** consiste en moderar nuestras pasiones para hacer nuestra conducta conforme a las leyes de la naturaleza humana; el de las **virtudes purificativas**, en desprender por completo al alma de las pasiones; el de las **virtudes contemplativas**, en aplicar el alma a las operaciones intelectuales, hasta el punto de que ya no tenga necesidad de pensar en emanciparse de las pasiones; el de las **virtudes ejemplares**, por último, ofrece analogía con el fin de las demás virtudes. Así, las virtudes prácticas hacen al hombre virtuoso; las virtudes purificativas, al hombre divino o al buen demonio; las virtudes contemplativas, al dios; las virtudes ejemplares, al Padre de los dioses. Debemos aplicarnos sobre todo a las virtudes purificativas, pensando que podemos adquirirlas desde esta vida, y que su posesión lleva a las virtudes superiores. Es, pues, preciso llevar tan lejos como sea posible la purificación, que consiste en separarse del cuerpo y libertarse de todo movimiento apasionado de la parte irracional. Pero ¿cómo puede purificarse el alma? ¿Hasta dónde puede llegar la purificación? He aquí dos cuestiones que vamos a examinar.

En primer lugar, el fundamento y base de la purificación estriba en conocerse a sí mismo, en saber el hombre que es un alma ligada

a un ser ajeno a ella y de esencia diferente de la suya.

Ya que esta uno convencido de esta verdad, ha de recogerse en si mismo, desprendiéndose del cuerpo y emancipándose completamente de sus pasiones. El que se sirve con demasiada frecuencia de sus sentidos, bien que lo haga sin poner en ello apego ni deleite, se ve, empero, distraído por el cuidado del cuerpo, y es encadenado a éste por la sensibilidad. Los dolores y los placeres producidos por los objeto sensibles ejercen sobre el alma una gran influencia y le inspiran inclinación respecto del cuerpo. Importa quitar al alma semejante disposición. *“Con esa mira, el alma no concederá al cuerpo sino aquellos deleites que le son necesarios, que sirven para curarle de sus sufrimientos, para aliviarle de sus fatigas, para impedirle que llegue a ser importuno. Librarás el alma de los dolores; si esa liberación no esta en su mano, sobrellevará pacientemente el dolor y lo disminuirá al no consentir en compartirlo. Mitigará la cólera cuanto sea posible; tratará, inclusive, de suprimirla por entero, y si no puede lograr esto, a lo menos en nada participará de ella por su voluntad, dejando a otra naturaleza (a la naturaleza animal) el arrebató irreflexivo, y, sobre esto, reduciendo y debilitando los movimientos involuntarios en la mayor medida posible. Será inaccesible al temor, pues que ya nada tiene que temer, y también en este orden reprimirá todo movimiento brusco; no dará oídos al temor, como no se trate de una advertencia de la naturaleza ante la proximidad de un peligro. No deseará absolutamente nada vergonzoso; en el beber y en el comer no buscará sino la satisfacción de una necesidad, a la que, empero, permanecerá extraña. En cuanto a los deleites del amor, ni aun involuntariamente gozará de ellos; a lo menos, no excederá de los impulsos de la imaginación que tiene su teatro en los sueños. En el hombre purificado, la parte intelectual del alma se hallará pura de todas estas pasiones. Querrá, inclusive, que la parte que siente las pasiones irracionales del cuerpo las perciba sin ser agitada por ella ni abandonarse a su influjo; de esta manera, si la misma parte irracional llega a sentir emociones, estas serán prestamente*

calmadas por la presencia de la razón. No habrá, pues, lucha cuando el hombre haya progresado en la purificación. Bastará con que la razón este presente; el principio inferior la respetará hasta el punto de airarse contra sí mismo y reprocharse su propia debilidad, si llega a sentir alguna agitación que pueda turbar el reposo de su señor.” En tanto que el alma experimenta aun pasiones, aunque esas pasiones sean moderadas, tiene que hacer todavía nuevos progresos para llegar a ser impasible. Solo cuando ha cesado por completo de compartir las pasiones del cuerpo es realmente impasible. Lo que permitía a la pasión agitarse era, en efecto, que la razón le dejaba las riendas sueltas, debido a su propia inclinación.

NOVENO TRATADO

II. Del Suicidio

III. De la separación del alma y del cuerpo

II. Lo que la naturaleza ata, la naturaleza lo desata. Lo que el alma ha atado, lo desata el alma. La naturaleza ha atado el cuerpo al alma; pero es el alma la que a sí misma se ha atado al cuerpo. Por consiguiente, a la naturaleza tan sólo corresponde desgarrar al cuerpo del alma, al paso que es el alma misma la que se separa del cuerpo.

III. Hay una doble muerte: una conocida de todos los hombres; consiste en la separación del cuerpo respecto del alma; la otra, propia de los filósofos, resulta de que el alma se separa del cuerpo. Esta segunda separación en modo alguno es consecuencia de la primera.

ENNÉADA SEGUNDA

CUARTO TRATADO

IV. De la Materia

V. De la concepción dela materia.

II. Engendramos con el pensamiento el **no**

ser (la materia) al separarnos del ser. Asimismo concebimos el **No ser** (lo Uno) permaneciendo unidos al ser. Por consiguiente, si nos separamos del ser, no concebimos el **No ser** que esta por encima del ser (lo Uno), sino que engendramos con el pensamiento **algo engañoso**, nos ponemos en el **estado de indeterminación** en que uno se encuentra al salir de si mismo. Así como cada cual puede realmente y por sí mismo elevarse hasta el **No ser que esta por encima del ser**, así, al separarse del ser con el pensamiento, se llega al **no ser que esta por debajo del ser**.

ENNÉADA TERCERA

SEXTO TRATADO

VI. De la impassibilidad de las cosas incorpóreas

VII. De lo incorpóreo

II. El nombre **incorpóreo** no designa un solo y el mismo género, como el nombre **cuerpo**. Los incorpóreos o incorpóreas deben su nombre a que se les concibe por abstracción del cuerpo. Así, unos, como la inteligencia y la razón discursiva, son seres verdaderos, existen sin el cuerpo como con él, subsisten por sí mismos, son por sí mismos actos y vidas; otros, como la materia, la forma sensible sin la materia, el lugar, el tiempo, etc., no constituyen seres verdaderos, están unidos al cuerpo y dependen de él, existen por otro, tienen tan sólo una vida relativa, subsisten únicamente por ciertos actos. Y, al dar a estas cosas el nombre de **incorpóreas**, se indica lo que no son, pero no se dice lo que son.

VIII. De la impassibilidad del alma.

II. El alma es una esencia sin extensión, inmaterial, incorruptible; su ser consiste en una vida que es la vida misma.

III. Cuando el ser de una esencia es la vida misma y sus pasiones son vidas, su muerte consiste en una vida de cierta naturaleza y no en la entera privación de vida; porque la pasión que esa esencia siente con la muerte no la lleva a la completa pérdida de la vida.

IV. Una cosa es la pasión de los cuerpos, y otra la pasión de las cosas incorpóreas. Padecer, para los cuerpos, es cambiar. En cambio, las afecciones y las pasiones propias del alma son actos que no tienen nada de común con el enfriamiento o calentamiento de los cuerpos. Por consiguiente, si la pasión, para los cuerpos, implica siempre un cambio, fuerza es decir que todas las esencias incorpóreas son impassibles. Las esencias inmatriciales e incorpóreas, en efecto, son siempre idénticas en acto. En cuanto a las esencias que atañen a la materia o a los cuerpos, son impassibles en sí mismas, pero los sujetos en que residen padecen. Así, cuando el animal siente, el alma se asemeja a una armonía separada de su instrumento, armonía que por sí misma hace vibrar las cuerdas puestas al unísono; en cuanto al cuerpo, se asemeja a una armonía inseparable de las cuerdas. La causa por que el alma mueve al ser vivo, es que éste esta animado. Hay, así, analogía entre el alma y el músico que hace producir sonidos a su instrumento porque posee en sí mismo una potencia armónica. El cuerpo afectado por la impresión sensible se asemeja a las cuerdas puestas al unísono. En la producción del sonido, lo que padece no es la armonía misma, sino la cuerda. El músico la hace resonar porque posee en sí mismo una potencia armónica. Sin embargo, a pesar de la voluntad del músico, el instrumento no produciría acordes conformes a las leyes de la música, si la misma armonía no los dictase.

V. El alma se liga al cuerpo al volverse hacia las pasiones que el cuerpo experimenta, y se desprende del cuerpo al apartarse de esas pasiones.

IX. De la impassibilidad de la materia

II. He aquí las propiedades de la materia según los antiguos: “La materia es incorpórea, puesto que difiere de los cuerpos. Carece de vida, porque no es ni inteligencia, ni alma — nada que viva por sí. Es informe, variable, infinita, sin potencia; por consiguiente, no es **ser**, es **no ser**; no es el no ser de la manera en que el movimiento es el no ser, sino que verdaderamente es el no ser. Es una imagen y un

fantasma de la extensión, porque es el sujeto primero de la extensión. Es la impotencia, el deseo de la existencia. Si persevera, no es en el reposo, sino en el cambio; parece que contenga siempre en sí los contrarios, lo grande y lo pequeño, lo más y lo menos, el defecto y el exceso. **Deviene** siempre, sin que jamás persevere en su estado ni pueda jamás salir de él. Es la carencia de todo ser; miente, por consiguiente, en aquello que parece ser: si, por ejemplo, parece grande, es pequeña; como vano fantasma huye y desvanécese en el no ser: no por un cambio de lugar, sino por falta de realidad. Resulta de aquí que las imágenes que son en la materia tienen por sujeto una imagen inferior. Es un espejo en que los objetos presentan apariencias diversas según sus posiciones, un espejo que parece colmado aun cuando nada posea, y que parece ser todas las cosas.”

X. De la pasibilidad del cuerpo

II. Las pasiones se refieren a aquello que está sujeto a destrucción: es la pasión, en efecto, lo que lleva a la destrucción; padecer y ser destruido pertenecen al mismo ser. Las cosas incorpóreas no están sujetas a destrucción: son o no son; pero en cualquiera de ambos casos, son impasibles. Lo que padece no debe tener esa naturaleza impasible, sino ser capaz de ser alterado y destruido por las cualidades de las cosas que en él se introducen y le hacen padecer, porque lo que en él subsiste no es alterado así como así por el primer objeto que se presente. Resulta de esto que la materia es impasible, ya que no posee cualidad por sí misma. Las formas que tienen a la materia por sujeto, son igualmente impasibles. Lo que padece es el compuesto de la forma y de la materia, cuyo ser consiste en la unión de esas dos cosas, porque esta evidentemente sometido a la acción de las potencias contrarias y de las cualidades de las cosas que en él se introducen y le hacen padecer. Por eso los seres que reciben de otro la existencia en lugar de poseerla por sí mismos, pueden igualmente, en virtud de su pasividad, vivir o no vivir. En cambio, los seres cuya existencia consiste en una vida impasible tienen necesariamente una vida permanente;

parejamente, las cosas que no viven son igualmente impasibles en tanto que no viven. De donde se sigue que cambiar y padecer convienen exclusivamente al compuesto de la forma y de la materia, al cuerpo, y no a la materia; asimismo, recibir la vida y perderla, sentir las pasiones que de ello son consecuencia, pertenecen al compuesto del alma y del cuerpo. Mal podría ocurrir nada análogo al alma porque ésta no es una cosa compuesta de vida y de no vida, sino que es la vida misma, ya que su esencia es simple y se mueve a sí misma.

OCTAVO TRATADO

XI. De la naturaleza, de la contemplación y de lo Uno

XII. Del Pensamiento

II. El **pensamiento** no es el mismo en todas partes, sino que difiere según la naturaleza de cada esencia. Es intelectual en la inteligencia, racional en el alma, seminal en la planta; constituye una simple figura en el cuerpo; por último, en el principio que aventaja a todas estas cosas es superior a la inteligencia y al ser.

XIII. De la Vida

II. La palabra **cuerpo** no es la única que se toma en diversos sentidos; lo mismo ocurre con la palabra **vida**. Una cosa es la vida de la planta, otra la vida del animal, otra la vida del alma, otra la vida de la inteligencia, otra la vida del principio que es superior a la inteligencia. Los inteligibles, en efecto, gozan de vida, aun cuando las cosas que de ellos proceden no posean una vida semejante a la suya.

XIV. De lo Uno

II. Por la inteligencia se dicen muchas cosas del principio que es superior a la inteligencia (lo Uno). Pero la intuición de ese principio se alcanza mucho mejor merced a una ausencia de pensamiento que no con el pensamiento. Ocurre con esta idea lo que con la del sueño, de que se habla hasta cierto punto en estado de vigilia, pero de que no se adquiere ni conocimiento ni

percepción, sino por el sueño. Lo semejante, en efecto, sólo por lo semejante es conocido; condición de todo conocimiento es que el sujeto pase a ser semejante al objeto.

ENNEADA CUARTA

SEGUNDO TRATADO

XV. De la esencia del alma

II. Todo cuerpo está en un lugar; lo incorpóreo en sí no está en un lugar, como tampoco lo están las cosas que tienen la misma naturaleza que él.

III. Lo incorpóreo en sí, por lo mismo que es superior a todo cuerpo y a todo lugar, está presente en todas partes sin ocupar extensión, por manera indivisible.

IV. Lo incorpóreo en sí, como no está presente en el cuerpo de manera local, le está presente cuando quiere, es decir, al inclinarse hacia él, en tanto que esto está en su naturaleza. Como no está presente en el cuerpo de una manera local, le está presente por su disposición.

V. Lo incorpóreo en sí no deviene presente al cuerpo en esencia ni en substancia. No se mezcla con él. Sin embargo, con su inclinación hacia el cuerpo engendra y le comunica una potencia de sí mismo capaz de unirse al cuerpo. La inclinación de lo incorpóreo constituye, en efecto, una segunda naturaleza (el alma irracional) que se une con el cuerpo.

VI. El alma tiene una naturaleza intermedia entre la esencia, que es indivisible y la esencia que es divisible por su unión con los cuerpos: la inteligencia es una esencia absolutamente indivisible; sólo los cuerpos son divisibles; pero las cualidades y las formas infundidas en la materia son divisibles por su unión con los cuerpos.

VII. Las cosas que actúan unas sobre otras no actúan por acercamiento y por contacto. Cuando actúan por acercamiento y por contacto, es solo accidentalmente.

TERCER TRATADO

XVI. Dudas sobre el alma

XVII. Unión del alma y del cuerpo

II. La substancia corporal no impide a lo incorpóreo en sí que esté donde quiera y como quiera: porque, del mismo modo que lo inextenso no puede ser contenido por el cuerpo, así la substancia extensa no opone obstáculo alguno a lo incorpóreo, y es para éste como el no ser. Lo incorpóreo no se transporta allí adonde quiere en virtud de un cambio de lugar, porque sólo la substancia dotada de extensión ocupa lugar. Lo incorpóreo no está tampoco comprimido por el cuerpo, porque sólo la substancia extensa puede ser comprimida y desplazada. Lo que no tiene extensión ni magnitud mal puede ser detenido por la substancia extensa ni estar expuesto a un cambio de lugar. Como está en todas partes y en ninguna, lo incorpóreo, dondequiera que se encuentra, hace sentir su presencia tan sólo por una disposición de cierta naturaleza. En virtud de esa disposición se eleva por encima del cielo o desciende a un rincón del mundo. Y aun la estada en éste no le hace visible a los ojos. Únicamente con sus obras manifiesta su presencia.

III. Si lo incorpóreo está contenido en el cuerpo, no está encerrado en él como un animal en una jaula, porque no puede ser encerrado ni abarcado por el cuerpo. Tampoco está comprimido por él como el agua o el aire en un odre. Produce potencias que del seno de su unidad irradian al exterior: por esas potencias desciende al cuerpo y lo penetra. Por esa inefable extensión de sí mismo viene al cuerpo y se encierra en él. Nada le liga a él sino es él mismo. No es el cuerpo lo que desliga a lo incorpóreo como consecuencia de una lesión o de su corrupción; es lo incorpóreo el que se desliga a sí mismo al apartarse de las pasiones del cuerpo.

XVIII. Del descendimiento del alma al cuerpo y del Espíritu.

II. Así como **estar en la tierra**, para el alma,

no es hollar el suelo, como hace el cuerpo, sino tan sólo presidir el cuerpo que pisa la tierra y gravita sobre ella, así **estar en los infiernos**, para el alma, es presidir en una imagen cuya naturaleza consiste en estar en un lugar y tener una esencia tenebrosa. Por eso, si el infierno situado bajo la tierra es un lugar tenebroso, el alma, sin separarse del ser, desciende al infierno cuando se adhiere a una imagen. En efecto, cuando el alma deja el cuerpo sólido a que presidía, sigue unida al **espíritu** que ha recibido de las esferas celestes. Como, por efecto de su afección a la materia, ha desarrollado tal o cual facultad en virtud de la cual tenía un hábito simpatizante respecto de tal o cual cuerpo durante la vida, a consecuencia de esa disposición imprime una forma al **espíritu** con la potencia de su imaginación, y adhiere a sí, de esa suerte, una imagen. Se dice que el alma esta en el infierno porque el **espíritu** que la rodea resulta que tiene una naturaleza informe y tenebrosa; y comoquiera que el **espíritu** pesado y húmedo desciende hasta los lugares subterráneos, dicese que el alma desciende bajo tierra; con lo que no se indica que la esencia misma del alma cambie de lugar o esté en un lugar, sino que contrae los hábitos de los cuerpos cuya naturaleza consiste en cambiar de lugar y en estar en un lugar. Esto es lo que hace que el alma, según su disposición, se adhiera a tal cuerpo de preferencia a tal otro, porque el rango y las cualidades particulares del cuerpo en que entra el alma dependen de la disposición de ésta.

Así, en el supremo estado de pureza se une a un cuerpo próximo a la naturaleza inmaterial —a un cuerpo etéreo. Cuando del desenvolvimiento de la razón desciende al de la imaginación, recibe un cuerpo solar. Si se afemina y cobra amor a las formas, reviste un cuerpo lunar. Por último, cuando cae en los cuerpos terrestres, que, como están en analogía con su carácter informe, se componen de vapores húmedos, resulta de esto, para ella, una completa ignorancia del ser, un a modo de eclipse y una verdadera infancia. Al salir de un cuerpo terrestre, turbado todavía su **espíritu** por esos vapores húmedos, se adhiere a una sombra que la torna pesada; porque un **espíritu** de ese linaje tiende naturalmente a descender a las

profundidades de la tierra, a menos que le detenga y alce una causa superior. Del mismo modo que el alma esta ligada a la tierra por su envoltura terrestre, así el **espíritu** húmedo, a que el alma esta unida, le hace arrastrar en pos de sí una imagen que la torna pesada. Cuando pasa a mezclarse a la naturaleza cuyo trabajo es húmedo y subterráneo, se rodea de vapores húmedos. Pero si se separa de la naturaleza, una luz seca, sin sombra ni nubes, brilla inmediatamente en torno a ella. Es la humedad, en efecto, lo que forma las nubes en el aire; la sequedad de la atmósfera produce una claridad seca y serena.

SEXO TRATADO

XIX. De la sensación y de la memoria

XX. De la Sensación.

II. El alma contiene las razones (las esencias) de todas las cosas. Opera conforme a esas razones, ya sea provocada al acto por un objeto exterior, ya se vuelva hacia esas razones replegándose sobre sí misma. Cuando es provocada al acto por un objeto exterior, aplica a éste sus sentidos; cuando se repliega sobre sí misma, se aplica los pensamientos. Acaso se diga que lo que de esto resulta es que no hay sensación ni pensamiento sin imaginación, porque, así como en la parte animal no hay sensación sin una impresión producida sobre los órganos de los sentidos, así no hay pensamiento sin imaginación. Hay en ello, evidentemente, analogía: pues del mismo modo que la imagen sensible resulta de la impresión experimentada por la sensibilidad, la imagen intelectual resulta del pensamiento.

XXI. De la memoria.

II. La memoria no consiste en retener imágenes, sino que es la facultad de reproducir las concepciones de que nuestra alma se ha ocupado.

ENNEADA QUINTA

SEGUNDO TRATADO

XXII. De la generación y del orden de las cosas que están después de lo Primero

XXIII. De la "Procesión" de los seres.

II. Cuando las substancias incorpóreas descienden, se dividen, se multiplican, y su potencia se debilita al aplicarse a lo individual. Si, por el contrario, ascienden, se simplifican, se unifican, y su potencia se acrece cuantiosamente.

III. En la vida de los incorpóreos, la **procesión** (*próodos*) se opera de tal suerte, que el principio superior permanece firme e inquebrantable en su naturaleza, que da de su ser a lo que esta por debajo de él sin perder nada ni cambiar en nada. Así, lo que recibe el ser no lo recibe con una corrupción o con un cambio; no es engendrado como la generación (es decir, como el ser sensible), que participa de la corrupción y del cambio. Es, pues, inengendrado e incorruptible porque es producido sin generación ni corrupción.

IV. Toda cosa engendrada recibe de otro la causa de su generación, ya que nada se engendra sin causa. Pero, entre las cosas engendradas, las que deben su ser a una reunión de elementos son, por lo mismo, perecederas. En cuanto a aquellas que, no siendo compuestas, deben su ser a la simplicidad de su substancia, son imperecederas, en tanto que indisolubles; al decir que son engendradas, no se entiende por esto que sean compuestas, sino solamente que dependen de una causa. Así, los cuerpos son doblemente engendrados; primeramente, en cuanto que dependen de una causa, y luego como compuestos. Por ende, como doblemente compuestos, son disolubles y perecederos. El alma y la inteligencia, como no son engendradas, en cuanto que no son compuestas, son indisolubles e imperecederas, porque sólo son engendradas sino en cuanto que dependen de una causa.

V. Todo principio que engendra en virtud de su esencia es superior al producto que engendra. Todo ser engendrado se vuelve naturalmente hacia su principio generador. En cuanto a los principios generadores, algunos de ellos (las

substancias universales y perfectas) no se vuelven hacia su producto; otros (las substancias particulares y sujetas a inclinarse hacia lo múltiple) se vuelven en parte hacia su producto y permanecen en parte vueltos hacia sí mismos; otros, por último, se vuelven hacia su producto y no se vuelven hacia sí mismos.

XXIV. Del Retorno de los seres a lo Primero.

II. De las substancias universales y perfectas, ninguna se vuelve hacia su producto. Todas las substancias perfectas se vuelven a los principios que las han engendrado. El mismo cuerpo del mundo, sólo porque es perfecto, se vuelve al Alma inteligente, y por eso es circular su movimiento. El Alma del mundo se vuelve a la Inteligencia, y la Inteligencia a lo Primero. Todos los seres, pues, aspiran a lo Primero, cada uno en la medida de su poder, desde aquel que ocupa el primer rango en el universo. Esta **vuelta de los seres a lo Primero** es necesaria, sea mediata o inmediata, por lo demás. Así puede decirse que los seres no aspiran solamente a Dios, sino que además cada uno de ellos goza de él según su poder. En cuanto a las substancias particulares y sujetas a inclinarse hacia lo múltiple, está en su naturaleza no sólo inclinarse hacia su autor, sino también hacia su producto. De esto resulta su caída y su infidelidad. La materia las pervierte porque pueden inclinarse hacia ella, aun cuando también puedan volverse hacia Dios. Así, la perfección hace nacer primeros principios y vuelve hacia ellos a los seres que ocupan el segundo rango. La imperfección, por el contrario, vuelve a las cosas superiores hacia las cosas inferiores, y les inspira amor hacia aquello que antes que ellas se ha alejado de los primeros principios (es decir, hacia la materia).

TERCER TRATADO

XXV. De las hipóstasis que conocen, y del principio superior

XXVI. La inteligencia se conoce por su volver sobre sí misma.

II. Cuando un ser subsiste por obra de otro, cuando no subsiste por sí al separarse de otro, mal podría volverse hacia sí mismo para conocerse separándose del sujeto merced al cual subsiste, puesto que al separarse de su ser se alteraría y perecería. Pero cuando un ser se conoce a sí mismo separándose de aquel a que está unido, cuando se capta a sí mismo independientemente de sí mismo, cuando tal hace sin exponerse a perecer, evidentemente no recibe su substancia del ser de que puede, sin perecer, separarse para volverse hacia sí mismo y conocerse a sí mismo por manera independiente. Si la vista, si la sensibilidad, en general, no se siente a sí misma, no se percibe al separarse del cuerpo, ni subsiste por sí misma, y si la inteligencia, por el contrario, piensa mejor al separarse del cuerpo, y se vuelve hacia sí misma, sin perecer, está claro que las facultades sensibles sólo pasan al acto merced a la ayuda del cuerpo, al paso que la inteligencia posee por sí misma, y no merced al cuerpo, el acto y el ser.

XXVII.

XXVIII. El acto de la Inteligencia es eterno e indivisible.

II. Una cosa es la **inteligencia** y lo **inteligible**, y otra el **sentido** y lo **sensible**. Lo inteligible está unido a la inteligencia como lo sensible lo está al sentido. Mas el sentido no puede percibirse a sí mismo... (*Hay una laguna en el texto.*) Lo inteligible, como está unido a la inteligencia, es aprehendido por la inteligencia y no por el sentido. Pero la inteligencia es inteligible para la inteligencia. Si la inteligencia es inteligible para la inteligencia, la inteligencia constituye para sí su propio objeto. Si la inteligencia es inteligible y no sensible, es un objeto inteligible. Si es inteligible por la inteligencia, y no por el sentido será inteligente. Es, pues, a la vez lo que piensa y lo que es pensado, todo lo que piensa y todo lo que es pensado. No actúa, por otra parte, al modo que un instrumento que frota y que es frotado: “*No es en una parte de sí misma sujeto y en otra*

objeto del pensamiento; es simple, es toda ella inteligible para sí misma por entero.” La inteligencia íntegra excluye toda idea de ininteligencia. No hay en ella una parte que piense, mientras que la otra no piensa, porque entonces, en tanto que no pensase, “*sería ininteligente*”. No abandona un objeto para pensar en otro; porque entonces dejaría de pensar el objeto que abandonase. Por tanto, si no pasa sucesivamente de un objeto a otro, lo piensa todo juntamente; no piensa ahora una cosa, luego otra, sino que lo piensa todo presentemente y siempre.

Si la inteligencia lo piensa todo en presente, si no hay para ella pasado ni futuro, su pensamiento es un acto simple que excluye todo intervalo de tiempo. Así, todo está junto a ella, tanto en lo que al número se refiere como en lo que se refiere al tiempo. La inteligencia piensa, pues, todas las cosas según la unidad y en la unidad, sin que nada, en ella, caiga en el tiempo o en el espacio. Si esto es así, **la inteligencia no discurre ni es en movimiento** (como el alma); es un acto que es conforme a la unidad y en la unidad, que repugna el cambio, el desarrollo, toda operación discursiva. Si la multitud, en la inteligencia, es reducida a la unidad, si **el acto intelectual es indivisible y no cae dentro del tiempo**, es necesario atribuir a semejante esencia el ser eterno en la unidad. Ahora bien, eso es la eternidad. Por consiguiente, la eternidad constituye la esencia misma de la inteligencia. En cuanto a la inteligencia de otro orden (la **razón discursiva**) que no piensa conforme a la unidad y en la unidad, que cae en el cambio y en el movimiento, que abandona un objeto para ocuparse de otro, que se divide y entrega a una acción discursiva, tiene el tiempo por esencia. La distinción entre lo pasado y lo futuro conviene a su movimiento. Al pasar de un objeto a otro, el alma cambia de pensamientos. No es que los primeros perezcan y que los segundos broten súbitamente de otra fuente, sino que aquéllos, aun pareciendo desvanecidos, perduran en el alma, y éstos, bien que parezcan venir de otra parte, no vienen realmente de fuera, sino que nacen del seno mismo del alma, que no se mueve sino de sí a sí misma, y que dirige su mirada sucesivamente de tal a cual parte de lo que posee. Aseméjase a una fuente que, en lugar

de manar al exterior, refluye circularmente en sí misma. Este **movimiento del alma** es lo que constituye el **tiempo**, como la **permanencia de la inteligencia en sí misma** constituye la **eternidad**. La inteligencia no está separada de la eternidad ni más ni menos que el alma no lo está del tiempo. La inteligencia y la eternidad forman una sola hipóstasis. Lo que se mueve simula la eternidad por la indefinida perpetuidad de su movimiento, y lo que permanece inmóvil simula el tiempo al parecer como que multiplica su continuo presente a medida que el tiempo pasa. Por eso han creído algunos que el tiempo se manifestaba en el reposo tanto como en el movimiento, y que la eternidad no era otra cosa sino la infinitud del tiempo. Transportaban así a cada una de estas cosas los atributos de la otra. Y es que lo que persiste siempre en un movimiento idéntico figura la eternidad con la perpetuidad de su movimiento, y lo que persiste en un acto idéntico figura el tiempo con la permanencia de su acto. Por lo demás, la duración, en las cosas sensibles, difiere conforme a cada una de ellas. Así, una es la duración del curso del Sol, otra la del curso de la Luna, otra la del curso de Venus, etc., como son diferentes el año solar y el de cada uno de los demás astros; como es diferente, por último, el año que abarca a todos los demás años y que es conforme al movimiento del Alma, por el cual regulan sus movimientos los astros. Como el movimiento del Alma difiere del movimiento de los astros, su tiempo difiere asimismo del tiempo de los astros; porque las divisiones de esta última clase de tiempo corresponden a los espacios recorridos por cada astro y por su sucesivo paso por diversos lugares.

XXIX. La Inteligencia es múltiple.

II. La Inteligencia no es el principio de todas las cosas, porque es múltiple, y lo múltiple presupone lo Uno. Que la inteligencia es múltiple, es evidente: los inteligibles que piensa no forman una unidad, sino una multitud, y son idénticos a ella. Por consiguiente, toda vez que la Inteligencia y los inteligibles son idénticos y que los inteligibles forman una multitud, la misma inteligencia es múltiple.

En cuanto a la identidad de la

inteligencia y de lo inteligible, he aquí cómo es posible demostrarla. El objeto que la inteligencia contempla debe existir en ella, o existir fuera de ella. Por otra parte, es evidente que la inteligencia contempla, ya que para ella **pensar** es ser **inteligencia**; quitarle el pensamiento es quitarle su esencia. Una vez esto asentado, es preciso determinar de qué manera contempla su objeto la inteligencia, cosa que conseguiremos examinando las diferentes facultades con que adquirimos conocimientos, facultades que son la Sensación, la Imaginación, la Inteligencia.

El principio que se sirve de los Sentidos solamente contempla al captar las cosas exteriores, y, lejos de unirse a los objetos de su contemplación, sólo una imagen recoge de esa percepción. Por consiguiente, cuando el ojo ve el objeto visible, no puede identificarse con ese objeto, puesto que no lo vería si no estuviese a cierta distancia de él. Parejamente, si el objeto del tacto se confundiese con el órgano que lo toca, se desvanecería. Es, pues, evidente que los sentidos, así como el principio que de ellos se sirve, se aplican a lo que está fuera de ellos para percibir el objeto sensible.

Del mismo modo, la Imaginación aplica su atención a lo que está fuera de ella, para formarse una imagen suya, y merced a esa misma atención a lo que está fuera de ella se representa como exterior el objeto de que se forma la imagen.

Tal es la manera en que perciben sus objetos la sensación y la imaginación. Ninguna de las dos se repliega ni concentra sobre sí misma, sea forma corpórea o incorpórea el objeto de su percepción.

Pero la Inteligencia no percibe de esa manera, sino volviéndose hacia sí misma, contemplándose a sí misma. Si saliese de la contemplación de sus propios actos, si cesase de ser intuición de ellos, nada pensaría ya. La Inteligencia percibe el objeto inteligible como la sensación percibe el objeto sensible, por intuición. Mas para contemplar el objeto sensible, la sensación se aplica a lo que está fuera de ella, porque su objeto es material. En cambio, para contemplar el objeto inteligible, la inteligencia se concentra en sí misma en lugar de

aplicarse a lo que está fuera de ella. De ahí que algunos filósofos hayan pensado que entre la inteligencia y la imaginación no había más que una diferencia nominal, porque creían que la inteligencia era la imaginación del animal racional; como querían que todo dependiese de la materia y de la naturaleza corporal, naturalmente tenían que hacer depender también de ellas la inteligencia. Pero nuestra inteligencia contempla otras esencias que los cuerpos. Por consiguiente, según la hipótesis de esos filósofos, contemplará esas esencias puestas en algún lugar. Pero esas esencias están y son fuera de la materia; por ende, mal podrían estar en lugar alguno. Es, pues, evidente que hay que situar los inteligibles en la inteligencia.

Si los inteligibles son en la inteligencia, la inteligencia contemplará a los inteligibles y se contemplará a sí misma al contemplarlos. Al comprenderse a sí misma, pensará, porque comprenderá los inteligibles. Ahora bien, los inteligibles forman una multitud (porque la inteligencia piensa una multitud de inteligibles); por consiguiente, es múltiple. Pero lo múltiple presupone lo Uno; por consiguiente, es necesario que por encima de la Inteligencia esté lo Uno.

III. La substancia intelectual está compuesta de partes semejantes, de suerte que las esencias existen a la vez en la inteligencia particular y en la inteligencia universal. Pero en la inteligencia universal las mismas esencias particulares son concebidas universalmente; en la inteligencia particular, las esencias universales son concebidas particularmente, ni más ni menos que las esencias particulares.

ENNÉADA SEXTA

CUARTO TRATADO

XXX. El Ser uno e idéntico se halla por entero presente en todas partes.

XXXI. De lo Incorpóreo

II. Lo **incorpóreo** es aquello que se concibe por **abstracción del cuerpo**, a lo cual debe su

nombre. A este género pertenece, según los antiguos, la **materia**, la **forma sensible** cuando se la concibe como separada de la materia, las **naturalezas**, las **facultades**, el **lugar**, el **tiempo**, la **superficie**. Todas estas cosas, en efecto, reciben el nombre de **incorpóreas** porque no son cuerpos. Hay otras cosas a que se llama incorpóreas por catacreción, no porque no sean cuerpos, sino porque no pueden engendrar cuerpos. Así, lo incorpóreo de la primera especie subsiste en el cuerpo; lo incorpóreo de la segunda especie está completamente separado del cuerpo y de lo incorpóreo que en el cuerpo subsiste. El cuerpo, en efecto, ocupa un lugar, y la superficie no existe fuera del cuerpo. Pero la inteligencia y la razón intelectual (la razón discursiva) no ocupan lugar, no subsisten en el cuerpo, no constituyen el cuerpo, no dependen de éste ni de ninguna de las cosas a que se llama incorpóreas por abstracción del cuerpo. Por otra parte, si se concibe el vacío como incorpóreo, la Inteligencia no puede estar en el vacío. El vacío, en efecto, puede recibir un cuerpo, pero no contener el acto de la inteligencia ni servir de lugar a ese acto. De las dos especies de incorpóreo de que acabamos de hablar, los que siguen a Zenón rechazan una (lo incorpóreo que existe fuera del cuerpo) y admiten la otra (lo incorpóreo que se separa del cuerpo por abstracción y que no tiene existencia fuera del cuerpo): como no ven que la primera clase de incorpóreo no es semejante a la segunda, niegan a la primera toda realidad. Sin embargo, deberían reconocer que lo incorpóreo que subsiste fuera del cuerpo, es otro que lo incorpóreo, que no subsiste fuera del cuerpo, y no creer que porque una especie de incorpóreo no tenga realidad tampoco la tiene la otra.

XXXII. Relación entre lo incorpóreo y lo corporal.

II. Toda cosa, si está en alguna parte, está en esa parte de manera conforme a su naturaleza. Para el cuerpo que se compone de materia y posee volumen, estar en alguna parte es estar en un lugar. Así, el cuerpo del mundo, como quiera que es material y posee un volumen, tiene extensión y ocupa un lugar. El mundo inteligible, por el contrario, y, en general, el ser

inmaterial e incorpóreo en sí, no ocupa lugar, de suerte que la **ubicuidad** de lo incorpóreo no es una presencia local. “*No tiene una parte aquí y otra acullá*”, porque de esa manera ya no estaría fuera de todo lugar ni carecería de extensión; “*dondequiera que esté, está todo él*”. No está presente aquí y ausente allá, pues de esa manera estaría contenido en tal lugar y excluido de tal otro. “*Tampoco está más cerca de un lugar y más lejos de otro*”, pues sólo las cosas que ocupan un lugar llevan aparejadas relaciones de distancia. Por consiguiente, el mundo sensible está presente a lo inteligible en el espacio; pero lo inteligible está presente al mundo sensible sin tener partes ni estar en el espacio. Cuando lo indivisible está presente en lo divisible “*está por entero en cada parte*”, idéntica y numéricamente uno. “*Si el ser indivisible y simple deviene extenso y múltiple, es sólo en relación al ser extenso y múltiple que lo posee, no tal cual es realmente, sino de la manera en que puede poseerlo.*” En cuanto al ser extenso y múltiple, es preciso que devenga inextenso y simple en su relación con el ser naturalmente extenso y simple, para gozar de su presencia. Dicho en otros términos: el ser inteligible está, conforme a su naturaleza, sin dividirse, ni multiplicarse, ni ocupar lugar presente al ser naturalmente divisible, múltiple y contenido en un lugar; en cambio, el ser que ocupa un lugar está de una manera divisible, múltiple, local, presente al “*ser que no tiene relación ninguna con el espacio*”. Fuerza es, pues, en nuestras especulaciones sobre el ser corpóreo y el ser incorpóreo, no confundir sus respectivos caracteres, conservar a cada cual su naturaleza privativa, y guardarnos bien de atribuir a lo incorpóreo, por imaginación o por opinión, ciertas cualidades de los cuerpos. Nadie atribuye a los cuerpos los caracteres de lo incorpóreo, porque todos vivimos en trato con los cuerpos; mas, como cuesta trabajo conocer las esencias incorpóreas, sólo nos formamos de ellas concepciones vagas y no podemos aprehenderlas en tanto que nos dejamos guiar por la imaginación. Es preciso que nos digamos: el ser sensible ocupa un lugar y está fuera de sí mismo porque tiene volumen; “*el ser inteligible no está en un lugar, sino en sí mismo*”, porque no tiene volumen. El uno es una copia, el otro un

arquetipo; el uno recibe el ser de lo inteligible, el otro lo halla en sí mismo; porque toda imagen es una imagen de la inteligencia. Importa, y mucho, recordar las propiedades de lo corpóreo y de lo incorpóreo para no extrañarse de que difieran uno y otro a pesar de su unión si es que es lícito dar el nombre de **unión** a su relación: porque no hay que pensar aquí en la unión de substancias corporales, sino en la unión de substancias cuyas propiedades son completamente incompatibles. Esta unión difiere por completo de la de aquellas substancias que tienen la misma esencia; así, no es una mezcla, ni una mixtión, ni una unión verdadera, ni una yuxtaposición. La relación entre lo corpóreo y lo incorpóreo establécese por modo diferente, modo que se manifiesta en la comunicación de las substancias de la misma naturaleza, pero del cual no puede dar idea operación corporal alguna: el ser incorpóreo está por entero sin extensión en todas las partes del ser extenso, aun cuando el número de esas partes sea infinito; “*está presente por manera indivisible, sin hacer que cada una de sus partes corresponda a una de las partes del ser extenso*”; no deviene múltiple para estar presente de una manera múltiple en una multitud de partes. Está por entero en todas las partes del ser extenso, en cada una de ellas y en toda la masa, sin dividirse ni devenir múltiple para entrar en relación con lo múltiple, conservando, en fin, su unidad numérica. Solamente a aquellos seres cuya potencia se dispersa corresponde poseer lo inteligible por partes y por fracciones. Frecuentemente esos seres, al desviarse de su naturaleza, imitan con una apariencia engañosa a los seres inteligibles, y vacilamos en reconocer su esencia porque parecen haberla cambiado por la esencia incorpórea.

XXXIII. *Lo incorpóreo no tiene extensión*

II. El ser real no es grande ni pequeño. Magnitud y pequeñez son atributos de la masa corporal. Por su identidad y su unidad numérica, el ser real no es grande ni pequeño, ni muy grande ni muy pequeño, aun cuando haga participar a su naturaleza de lo más grande y más pequeño que hay. No nos lo representemos, pues, como grande, porque entonces no

acertaríamos a concebir cómo puede encontrarse en el espacio más chico son ser disminuido o estar comprimido. No nos lo representemos como pequeño, porque ya no comprenderíamos cómo puede estar presente en un cuerpo grande sin ser aumentado o extendido. Concibiendo a la vez lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, debemos representarnos, en el primer cuerpo que a mano venga y en infinidad de otros cuerpos de diferente magnitud, al ser real conservando su identidad y permaneciendo en sí mismo, porque esta unido a la extensión del mundo sin extenderse ni dividirse, y excede de la extensión del mundo tanto como de la de sus partes abarcándolas en su unidad. Del mismo modo, el mundo se une al ser real por todas sus partes, tanto como su naturaleza se lo permite, y no puede, sin embargo, abarcarlo por entero ni contener toda su potencia. El ser real es infinito e incomprensible para el mundo, porque, entre otros atributos, posee el de no tener extensión alguna.

III. La magnitud del volumen es una causa de inferioridad para un cuerpo si, en lugar de compararlo a las cosas de la misma especie, lo consideramos en relación con las cosas que tienen una esencia diferente; porque el volumen es en cierto modo una **procesión** del ser fuera de sí y un parcelamiento de su potencia. Lo que posee una potencia superior es extraño a toda extensión porque la potencia no llega a poseer toda su plenitud si no es concentrándose en sí misma; necesita fortalecerse para adquirir toda su energía. Así el cuerpo, al extenderse en el espacio, pierde de su fuerza y se aleja de la potencia que pertenece al ser real e incorpóreo; pero el ser real no se debilita en la extensión, porque, como no tiene extensión, conserva la grandeza de su potencia. Así como el ser real no tiene extensión ni volumen con relación al cuerpo, así el ser corpóreo es débil e impotente con relación al ser real. El ser que posee la máxima potencia no ocupa extensión. Así, aunque el mundo colme el espacio, aunque esté unido por doquiera al ser real, no podría, sin embargo, abarcar la magnitud de su potencia. Está unido al ser real, no por partes, sino por modo indivisible e indefinido. Lo incorpóreo, por consiguiente, está presente al cuerpo, no de una manera local, sino **por asimilación**, en tanto

que el cuerpo es capaz de ser tornado semejante a lo incorpóreo y que lo incorpóreo puede manifestarse en él. Lo incorpóreo no está presente en lo material, en tanto que lo material es incapaz de asimilarse a un principio completamente inmaterial; lo incorpóreo está presente en lo corporal, en tanto que lo corporal puede asimilarse a él. Tampoco está presente lo incorpóreo en lo material por receptividad (en el sentido de que una de las dos sustancias recibiese algo de la otra); si así fuera, lo material y lo inmaterial serían alterados —el primero, al recibir lo inmaterial, puesto que se transformaría en él, y el segundo al devenir lo material. Por consiguiente, cuando se establece una relación entre dos sustancias tan diferentes como lo corpóreo y lo incorpóreo, hay asimilación y participación recíproca de la potencia de lo uno y de la impotencia de lo otro. Por eso permanece siempre el mundo muy lejos de la potencia del ser real, y éste de la impotencia del ser material. Pero lo que ocupa el punto medio, lo que asimila y es asimilado a la vez, lo que une los extremos, deviene una causa de error para su sujeto, porque aproxima, con la asimilación sustancias muy diferentes.

XXXIV. Relación de las almas particulares con el Alma universal.

II. *“No hay que creer que la pluralidad de las almas venga de la pluralidad de los cuerpos. Las almas particulares subsisten, tanto como el Alma universal, independientemente de los cuerpos, sin que la unidad del Alma universal absorba la multiplicidad de las almas particulares ni la multiplicidad de éstas fragmente la unidad de aquélla”* Las almas particulares son distintas sin estar separadas unas de otras y sin dividir al Alma universal en multitud de partes; están unidas unas a otras sin confundirse y sin hacer del Alma universal un simple total: “porque no están separadas entre sí por límites” y no se confunden unas con otras; “son distintas unas de otras como las diversas ciencias en una sola alma”. Las almas particulares, por último, no están en el Alma universal como cuerpos, es decir, como sustancias realmente diferentes; son **actos diversos del Alma universal**. *“La potencia del*

Alma universal es infinita”, en efecto, y todo lo que participa de ella es alma; todas las almas forman el Alma universal, y, sin embargo, el Alma universal existe independientemente de todas las almas particulares. De igual suerte que no se llega a lo incorpóreo dividiendo los cuerpos hasta el infinito, porque esa división no los modifica como no sea en relación al volumen, dividiendo hasta el infinito el Alma, que es la **Especie viviente**, se llega solamente a obtener **especies**, porque el Alma contiene **diferencias específicas**, y existe íntegramente con ellas lo mismo que sin ellas. En efecto, si el Alma es dividida en sí misma, su diversidad no destruye su identidad. Si la unidad de los cuerpos, en que la diversidad se impone a la identidad, no es fragmentada por su unión con un principio incorpóreo; si todos, por el contrario, poseen la unidad de la substancia y sólo están divididos por las cualidades y por las demás formas, ¿qué puede decirse y pensarse de la **Especie de la vida incorpórea**, en que la identidad vence a la diversidad, en que no hay un sujeto extraño a la forma y en que los cuerpos reciben la unidad? La unidad del Alma mal podría ser fragmentada por su unión con un cuerpo, aun cuando el cuerpo coarte con frecuencia sus operaciones. Comoquiera que es idéntica, el Alma lo hace y descubre todo por sí misma, porque sus **actos** son **especies**, por lejos que se lleve la división. Cuando el Alma está separada de los cuerpos, cada una de sus partes posee todos los poderes que la misma Alma posee, como una simiente particular tiene las mismas propiedades que la simiente universal. Lo mismo que una simiente particular, unida a la materia, conserva las propiedades de la simiente universal, y, por otra parte, la simiente universal posee todas las propiedades de las simientes particulares dispersas en la materia, así, las partes que se conciben en el Alma separada de la materia poseen todas las potencias del Alma universal. El alma particular, que se inclina hacia la materia, está ligada a la materia por la forma que su disposición le ha hecho escoger; pero conserva las potencias del Alma universal, y se une a ella cuando se aparta del cuerpo para concentrarse en sí misma.

Ahora bien, como quiera que al inclinarse hacia la materia el alma se ve reducida

a un completo desasimiento de todo por el agotamiento total de sus facultades propias, como, por el contrario, al elevarse hacia la inteligencia recobra la plenitud de las potencias del Alma universal, con razón han designado los antiguos, en su lenguaje místico, esos dos opuestos estados del alma con los nombres de **Penia** y de **Poros**, respectivamente. (*Vide: Enn. III, quinto tratado, 7-9*)

QUINTO TRATADO

XXXV. El Ser uno e idéntico está íntegramente presente en todas partes

XXXVI. El ser incorpóreo está íntegramente en todo

II. Para expresar en la mejor forma posible la naturaleza propia del ser incorpóreo, los antiguos no se contentan con decir: **es uno**, sino que a seguida añaden: **y todo**, como un objeto sensible es un todo. Mas como esta unidad del objeto sensible contiene una diversidad (porque en el objeto sensible la unidad total no es todas las cosas, en tanto que es una y que todas las cosas constituyen la unidad total), añaden también los antiguos: **en tanto que uno**. Con esto quieren impedir que imaginemos un todo hecho por vía de colección, e indicar que el ser real es solamente todo en virtud de su unidad indivisible. Después de haber dicho: **está en todas partes**, añaden: **y en ninguna**. Por último, después de haber dicho: **está en todo**, es decir, en todas las cosas particulares que tienen la disposición necesaria para recibirlo, agregan: **por entero**. Lo representan así con los atributos más contrarios al mismo tiempo, con objeto de apartar de él todas las falsas imaginaciones sacadas de la naturaleza de los cuerpos y que lo único que pueden hacer es oscurecer la verdadera idea del ser real.

**XXXVII. Diferencia entre el ser
inteligible y el ser sensible**

II. He aquí los verdaderos caracteres del ser sensible y material: es extenso, mudable, otro, siempre, de lo que antes era, compuesto; no subsiste por sí mismo, ocupa un lugar, tiene un volumen, etc. En cambio, el ser real y que subsiste por sí mismo está edificado sobre sí mismo y es siempre idéntico; tiene la identidad por esencia; es esencialmente inmutable, simple, indisoluble, sin extensión, fuera de todo lugar; ni nace, ni perece, etc. Adhirámonos a estos caracteres del ser sensible y del ser verdadero, no les demos paso ni dejemos que se les den atributos diferentes de los que acabamos de indicar.

III. Dícese del ser real que es múltiple, sin que sea verdaderamente diverso en cuanto al espacio, al volumen, al número, a la figura o a la extensión de sus partes; su división es una diversidad sin materia, sin volumen, sin multiplicidad real. Así, el ser real es uno. Su unidad no se parece a la de un cuerpo, de un lugar, de un volumen, de una multitud. Posee la diversidad en la unidad. Su diversidad implica a la vez división y unión, porque no es exterior ni adventicio; el ser real no es múltiple por participación en otra esencia, sino por sí mismo. Sigue siendo uno al ejercer todas sus potencias, porque debe su diversidad a su misma identidad, y no a una reunión de partes heterogéneas, como los cuerpos. Estos últimos poseen la unidad en la diversidad; porque lo que en ellos domina es la diversidad, al paso que la unidad es exterior y adventicia. En el ser real, por el contrario, lo que domina es la unidad con la identidad; la diversidad nace del desarrollo de la potencia de la unidad. Así, el ser real conserva su indivisibilidad al multiplicarse, mientras que el cuerpo conserva su volumen y su multiplicidad al unificarse. El ser real está edificado sobre sí mismo, porque es uno por sí mismo. El cuerpo no está nunca fundado en sí mismo, porque solamente subsiste por su extensión. El ser real es, pues, una unidad fecunda, y el cuerpo una multitud unificada. Es preciso, por tanto, determinar con exactitud cómo es uno y diverso el ser real, cómo es uno y múltiple el cuerpo, y no dar al uno los atributos del otro.

**XXXVIII. Dios está en todas partes y en
ninguna**

II. Dios está en todas partes porque no está en parte alguna. Lo mismo ocurre con la Inteligencia y con el Alma. Pero si Dios está en todas partes y en ninguna, es en relación a aquellos seres a que aventaja y supera; su presencia y su ausencia dependen exclusivamente de su ser y de su voluntad. La Inteligencia está en Dios, pero sólo con relación a las cosas que vienen después que ella está en todas partes y en ninguna. El Alma está en la Inteligencia y en Dios, pero sólo con relación al cuerpo está en todas partes y en ninguna. El cuerpo está en el Alma y en Dios. Todas las cosas, posean o no el ser, proceden de Dios y están en Dios; pero Dios no es ninguna de ellas, ni está en ninguna de ellas. Si Dios estuviera solamente en todas partes, sería todas las cosas y estaría en todas ellas; pero, además, no está en parte alguna; por consiguiente, todo es engendrado en él y por él, porque está en todas partes, pero nada se confunde con él, porque no está en ninguna parte. Parejamente, si la Inteligencia es el principio de las almas y de las cosas que vienen después que las almas, es porque está en todas partes y, al mismo tiempo no está en parte alguna; es que ni es alma, ni ninguna de las cosas que vienen después que el alma, ni está en ninguna de ellas; es que no sólo está en todas partes, sino que, a la vez, no está en parte alguna, con relación a los seres que le son inferiores. Del mismo modo el Alma, por último, no es un cuerpo ni está en el cuerpo, sino que es únicamente la causa del cuerpo, por la razón de que está a la vez en todas partes y no está en parte alguna en el cuerpo. Así, hay **procesión (próodos)** en el universo, desde lo que está en todas partes y no está en parte alguna, hasta lo que no puede estar a la vez en todas partes y no estar en ninguna y se limita a participar de esa doble propiedad.

**XXXIX. El alma humana está unida por
su esencia al Ser universal.**

II. “Cuando habéis concebido la potencia inagotable e infinita del Ser en sí y empezáis a entrever su naturaleza incesante, infatigable,

que se basta por completo a sí misma”, que tiene el privilegio de ser la vida más pura, de poseerse plenamente a sí misma, de estar edificada en sí misma, de no desear ni buscar nada fuera de sí, “no le atribuyáis una determinación local” o una relación: porque al limitaros por una consideración de lugar o de relación no limitáis, desde luego, al Ser en sí, sino que os apartáis de él al extender sobre nuestro pensamiento el velo de la imaginación. “No podéis sobrepasar, ni fijar, ni determinar, ni constreñir en estrechos límites la naturaleza del Ser en sí, como si ya nada más tuviera que dar más allá de ciertos límites y se agotase poco a poco.” Es la fuente más inagotable que pueda concebirse. “Cuando hayáis llegado a esta naturaleza, y hayáis devenido semejantes al Ser universal, no busquéis nada más allá. Si no, os alejaréis de ella, adheriréis vuestras miradas a otro objeto.” Si no buscáis **nada más allá**, si os encerráis en vosotros mismos y en vuestra propia esencia, “devendréis semejantes al Ser universal y no os detendréis en ninguna de las cosas que son inferiores a él. No digáis: He aquí lo que soy. Olvidando lo que sois os convertiréis en el Ser universal. Ya erais el Ser universal, pero teníais alguna otra cosa además; por lo mismo, erais inferiores, puesto que lo que a más del Ser universal poseáis venía del no ser. Al Ser universal no puede añadirse nada.” Cuando se le añade algo tomado del no ser se cae en la pobreza y en completa desnudez. “Abandonad, pues, el no ser, y os poseeréis plenamente a vosotros mismos, de suerte que tendréis el Ser universal con poner aparte todo lo demás; porque en tanto que estamos con lo demás el Ser no se manifiesta, no concede su presencia.” Se encuentra el Ser dejando a un lado todo lo que lo rebaja y amengua, cesando de confundirlo con objetos inferiores, y de forjarse una falsa idea de él. En efecto, cuando uno se está presente a sí mismo, posee el Ser que está presente en todas partes; cuando uno se aleja de sí mismo, se aleja también de aquél. Tal es la importancia que tiene para el alma el alejarse de lo que es en ella y el alejarse de lo que está fuera de ella; porque el Ser está en nosotros, y el no ser fuera de nosotros. Ahora bien, el Ser está presente en nosotros cuando no somos desviados de él por

otras cosas. “No se acerca a nosotros para hacernos gozar de su presencia. Somos nosotros los que nos apartamos de él, cuando no nos está presente.” ¿Y qué de extraño tiene que así sea? Para estar cerca del Ser no tenéis necesidad de estar lejos de vosotros mismos, porque “estáis a la vez lejos del Ser y cerca de él, en el sentido de que sois vosotros quienes os aproximáis a él y quienes de él os separáis cuando, en lugar de consideraros a vosotros mismos, consideráis lo que es extraño a vosotros”. Por consiguiente, si estáis cerca del Ser aun estando lejos de él, si, justamente por ello, os ignoráis a vosotros mismos, si conocéis todas las cosas a que estáis presentes y que están alejadas de vosotros más que nosotros mismos, que estáis naturalmente cerca de vosotros, ¿qué de extraño tiene que lo que no está cerca de vosotros os permanezca extraño, puesto que os alejáis de ello al alejaros de vosotros mismos? Aun cuando siempre estéis cerca de vosotros mismos, sin que os esté dado alejaros, es preciso que a vosotros mismos estéis presentes para gozar de la presencia del Ser de que sois substancialmente tan inseparables como de vosotros mismos. Con eso se os da que conozcáis lo que se encuentra cerca del Ser y lo que se halla lejos de él, aunque éste se halle presente en todas partes y no lo esté en ninguna. Aquel que puede penetrar con el pensamiento en su propia substancia y adquirir así conocimiento de ella, se encuentra a sí mismo en ese acto de conocimiento y de conciencia, en que el sujeto que conoce es idéntico al objeto que es conocido. Ahora bien, al poseerse a sí mismo posee también el ser. Aquel que sale de sí mismo para adherirse a los objetos exteriores, al alejarse de sí mismo se aleja también del Ser. Está en nuestra naturaleza establecernos en el seno de nosotros mismos, en que gozamos de toda la riqueza de nuestro propio fondo, y no desviarnos de nosotros mismos hacia lo que nos es extraño y en lo que sólo encontramos la pobreza más completa. Si no, nos alejamos del Ser, aun cuando éste se halle cerca de nosotros; porque no es el lugar, ni la substancia, ni un obstáculo lo que nos separa del Ser, sino nuestra conversión hacia el no ser. Nuestro rapto fuera de nosotros mismos y nuestra ignorancia de nosotros mismos son, así, justo castigo de nuestro alejamiento del Ser. Por el contrario, el

amor que el alma siente hacia sí misma la lleva a conocerse y a unirse a Dios. Así se ha dicho con razón que el hombre está, en este mundo terrenal, en una cárcel, porque ha huido del cielo, y que trata de quebrar sus cadenas; porque al volverse hacia las cosas terrenales, a sí mismo se ha abandonado y se ha apartado de su origen divino; es, como dice Empédocles, **un fugitivo**

que ha desertado de la patria divina. Por eso la vida del hombre vicioso es una vida servil, impía e injusta, y su **espíritu** está lleno de impiedad e injusticia. La justicia, por el contrario, consiste, como con razón se ha dicho, en que cada cual lleve a cabo su función. Dar a cada uno lo suyo; tal es la imagen de la verdadera justicia.