

Naturaleza y contemplación ensoñada en Plotino (III 8, 4)

Fernando G. Martin De Blassi

καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν (II. I 63)

Through a prosopopeia, Plotinus shows in *En.* III 8 (30) how the contemplation of natural production arises. This activity is similar to dreaming or as if one were, in a silent and restful though gaunt way, seeing. This work proposes to explain the possible meaning hidden behind this mention of the oneiric world with respect to *phýsis*. It happens that in every dream, the sleeper creates by himself an inside representation of his fantasies. In the same way as the sleeping subject brings out from himself the warp of dreams so does Nature, since her images do not arise from extrinsic data but rather from her own inner productive capability. The reconstruction of this topic shows, among other contributions, that for Plotinus the sensitivity, far from being vilified when facing the intelligible world, constitutes instead his reflected expression.

1. Consideración preliminar

Las *Enéadas* presentan dos brillantes prosopopeyas, que manifiestan el genio no sólo filosófico sino incluso estilístico de Plotino. En una de ellas (III 2, 3, 20-41), interviene el cosmos que dice de sí mismo: “A mí me ha creado un dios y de él nací yo perfecto, integrado por todos los vivientes [...]”;¹ en la otra (III 8, 4, 3-14), habla la Naturaleza en cuyo parlamento afirma que lo originado en su interior es el producto de una contemplación silenciosa y apaci-

¹ III 2, 3, 20-21: “ἐμὲ πεποίηκε θεὸς κἀγὼ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζώων [...]”. Para la referencias y citas sigo el texto griego establecido por la *editio minor* de Henry, Paul & Schwyzer, Hans-Rudolf. *Plotini opera* (Clarendon Press, Oxford 1964-1983). Para la traducción, me guío sobre todo por la versión castellana: Porfirio. *Vida de Plotino y Plotino. Enéadas I-II, III-IV, V-VI*, intr., trad. y notas de J. Igal (Gredos, Madrid, vol. I: 1982, vol. II: 1985, vol. III: 1998); que tiene en cuenta, por lo demás, las lecciones adoptadas en los *Addenda et corrigenda* tanto de la *editio maior* (Brill, Paris-Bruselas-Leiden 1951-1973) como de la *editio minor*, aunque también he tenido a la vista las siguientes ediciones: Plotin. *Ennéades*, texte établi et traduit par É. Bréhier (Les Belles Lettres, Paris, vol. I: 1954², vol. II: 1956², vol. III: 1956², vol. IV: 1927, vol. V: 1931, vol. VI: 1942); Plotino. *Enneadi*, trad. italiana e comentario critico di V. Cilento (Gius. Laterza & Figli, Bari, vol. I: 1947, vol. II: 1948, vol. III: 1949) y Porphyry. *On the life of Plotinus and Plotinus. Enneads*, english translation by A. H. Armstrong (Harvard University Press, Cambridge, vol. I: 1989, vol. II: 1966, vol. III: 1967, vol. IV: 1984, vol. V: 1984, vol. VI: 1988, vol. VII: 1988).

ble.² Análoga a estas dos, se halla también una cuasi personificación del tiempo en el célebre tratado de III 7 (11, 10 ss.), que no es en rigor una prosopopeya pues comprende la estructura de un discurso indirecto. En esta oportunidad, tomaré como materia de análisis la segunda de las prosopopeyas mentadas. A primera vista, la composición de ese pasaje se muestra sorprendente y atractiva. En efecto, ante la pregunta de alguien deseoso de saber por qué motivo la Naturaleza produce, ella en persona amonesta a su interlocutor acallar todo afán inquisitivo y entregarse a la quietud de un ver sosegado, así como ella guarda silencio y no acostumbra a hablar. No obstante tal prevención metódica y como si se tratara por poco de un oxímoron, la Naturaleza silenciosa aunque parlante declara acerca de sí misma:

Que lo originado es el objeto de mi contemplación, mientras yo guardo silencio, y un objeto de contemplación originado por naturaleza, y que, como yo he nacido de una contemplación así, me corresponde tener una naturaleza aficionada a contemplar. Y lo que hay de contemplativo en mí, produce un objeto de contemplación a la manera como los geómetras trazan figuras al par que contemplan, sólo que, sin que yo trace nada, sino contemplando, van surgiendo los contornos de los cuerpos cual desprendiéndose por sí solos. Así que a mí me pasa lo que a mi madre y a mis progenitores, pues también ellos son fruto de una contemplación, y mi propio nacimiento se produjo sin que aquéllos hiciesen nada; no, sino que, porque aquéllos eran unas razones superiores y se contemplaban a sí mismos, heme aquí engendrada.³

En ocasiones anteriores se ha procurado deslindar el aspecto contemplativo de la Naturaleza como sede inferior del Alma, junto con su vinculación al sistema de procesión hipostática en general y al tiempo en particular.⁴ En esta oportunidad, propongo encarar con cierto detenimiento la caracterización que hace Plotino sobre la contemplación de la Naturaleza como una visión ensoñada o un modo de vivencia onírica. Plotino dice que el conocimiento de la Naturaleza es semejante al de alguien que está dormido, una contemplación silenciosa si bien un tanto desvaída.⁵ ¿Ello debería significar que la contemplación de la Naturaleza es por completo inconsciente? Si “sueño” significa aquí “estar profundamente dormido” (καθύπνου),

² En lo sucesivo, me valdré de la palabra “Naturaleza” (en mayúscula) para referirme a la sede inferior del Alma hipostática, a diferencia del término “naturaleza” (en minúscula) cuya acepción designa, entre otros significados, la “esencia”, “índole” o “cualidad” de algo.

³ III 8, 4, 5-14: “Ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμὸν, σιωπῶσης, καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα, καὶ μοι γενομένη ἐκ θεωρίας τῆς ὠδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχειν. Καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ’ ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι. Καὶ μοι τὸ τῆς μητρὸς καὶ τῶν γειναμένων ὑπάρχει πάθος· καὶ γὰρ ἐκεῖνοί εἰσιν ἐκ θεωρίας καὶ ἡ γένεσις ἢ ἐμῆ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ’ ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὐτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι”.

⁴ Cfr. Martin De Blassi, Fernando. “Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?”, en *Tópicos. Revista de Filosofía* 48, 2015, pp. 169-199.

⁵ Cfr. III 8, 4, 22-25, 27-28: “Καὶ εἴτε τις βούλεται σύνεσιν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι, οὐχ οἶαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ’ οἷον εἴ τις τὴν καθύπνου τῇ ἐγρηγορότος προσεϊκάσειε [...] καὶ θεωρία ἄσφοπος, ἀμυδροτέρα δέ”.

no es inverosímil suponer que el autor desee representar mediante esa imagen la relativa condición borrosa o sombría que tiene el conocimiento de la Naturaleza, comparado con la mayor clarividencia ejercida en los niveles hipostáticos precedentes.⁶ Quizás el sueño tenga que ser leído también en conexión con el reposo mencionado inmediatamente a continuación, estableciendo de esta manera una comparación entre la falta de búsqueda en la Naturaleza – la certeza y fijeza de su conocimiento – con la paz del sueño.⁷ De acuerdo con este segundo planteo, la Naturaleza se parecería a un hombre dormido, no por su condición somnolienta o embotada, sino por su independencia con respecto al mundo físico. Intentar descubrir algunas claves hermenéuticas que contribuyan a descifrar esta imagen es, en definitiva, el derrotero del presente trabajo.

2. *Phýsis, theōría, theórēma*

Desde un orden sistemático de consideraciones, el tratado trigésimo de la producción filosófica de Plotino define la Naturaleza a partir de la mediación ontológica que ejerce entre sus progenitores (los *lógoi* superiores) y su producto contemplado. Ella no ve directamente los inteligibles, sino que actúa como intermediaria entre el Alma intelectual y su cuerpo, el cosmos sensible. De esta manera, la Naturaleza queda inscrita en el marco de un despliegue unitario proveniente del primer principio absoluto, cuya unidad está garantizada por la contemplación.⁸ Todas las realidades procedentes del Uno son el producto de una contemplación, contemplan o bien tienden a una contemplación. Esto vale para el Intelecto por derecho propio, pero también para el Alma y, desde luego, para la Naturaleza.⁹ Mediante un discurso anagógico y de índole regresiva, que enarbola además la gran tetralogía conocida como *Paideia antignóstica*,¹⁰ el tratado de marras manifiesta que la Naturaleza no puede ser una enti-

⁶ Se deduce de III 8, 4, 28-31: “Ἐτέρα γὰρ αὐτῆς εἰς θεάν ἐναργεστέρα, ἢ δὲ εἶδωλον θεωρίας ἄλλης. Ταύτη δὴ καὶ τὸ γεννηθὲν ὑπ’ αὐτῆς ἀσθενὲς παντάπασιν, ὅτι ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ”.

⁷ Cfr. III 8, 4, 25-27: “Θεωροῦσα γὰρ θεώρημα αὐτῆς ἀναπαύεται γενόμενον αὐτῇ ἐκ τοῦ ἐν αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ μένειν καὶ θεώρημα εἶναι”.

⁸ Cfr. Gatti, Ma. Luisa. *Plotino e la metafisica della contemplazione* (Vita e Pensiero, Milán 1996), *passim*.

⁹ Cfr. Arnou, René. *ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ* (Librairie Félix Alcan, Paris 1921), *passim*.

¹⁰ Cfr. Cilento, Vincenzo. *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9* (Le Monnier, Florence 1971). Las razones filológicas que abogan por la unidad literaria de la gran *Tetralogía* han sido sostenidas inicialmente por Harder, Richard. “Eine neue Schrift Plotins”, en *Hermes* 71, 1936, pp. 1-10, reimpresso en: *Kleine Schriften* (Beck, Munich 1960), pp. 303-313.

dad suficiente por sí misma. En tal sentido, la manera más apropiada de predicar algo acerca de la Naturaleza consistirá en decir lo que no es, antes que lo que sí es.¹¹

Conviene primero caer en la cuenta de que la Naturaleza es una imagen reflejada del Alma, es decir, lo que el Alma refleja de sí misma en la materia: “porque aparenta estar presente en los cuerpos, iluminándolos y convirtiéndolos en animales, sin entrar ella misma en composición con el cuerpo, sino quedándose ella pero emitiendo imágenes de sí misma como un rostro que se reflejara en muchos espejos”.¹² Por su estatuto de reflejo, la Naturaleza se muestra como la reunión en sí misma de dos aspectos sólo en apariencia ambiguos y que, considerados en el todo del sistema hipostático, constituyen una comprensión coherente de lo que Plotino entiende por Naturaleza como potencia desasosegada del Alma pero, a la vez, contemplación silenciosa, estable y serena. ¿No implica esto mismo, precisamente, una contradicción en los términos? ¿Cómo es posible que una parte del Alma, encargada de recibir y ejecutar las órdenes impartidas por la parte intelectiva en lo relativo a las funciones del crecimiento y la generación del mundo sensible, presente al mismo tiempo una dimensión esencialmente teórica, esto es, desvinculada de toda inquietud?¹³ En sentido positivo, la *phýsis* es imagen de la sabiduría del Alma del mundo, puesto que posee el último destello de esa intelectualidad irradiada. Sin embargo, y en esto radica su costado negativo o parcial, no es un *lógos* autónomo; su condición vicaria se debe al hecho de reflejar los *lógoi* superiores que el Alma engendra mientras contempla el universo eidético.¹⁴

Sobre la base de este principio, la disposición propia de la Naturaleza genera y refleja cualidades productoras, siendo a la vez el fruto de un ser más completo que la rige conforme no con un raciocinio sino con una actividad espontánea. En la *phýsis* confluyen tanto las propiedades generativas de su madre: el Alma del mundo, cuanto de quienes la han concebido: las ideas inteligibles proyectadas sobre ella. Ello es que un ser dotado de contemplación o potencia radiante da cuenta por sí mismo de su inmediato posterior. De esta manera, la Naturaleza cumple su cometido como reflejo fiel del Alma universal permaneciendo en sabiduría y

¹¹ Cfr. Morel, Pierre-Marie, “Comment parler de la nature? Sur le traité 30 de Plotin”, en *Les Études philosophiques* 90-3, 2009, pp. 387-406.

¹² I 1, 8, 15-18: “ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ, εἶδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὡσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις”.

¹³ Cfr. Sleeman, John H. & Pollet, Gilbert, *Lexicon Plotinianum* (Brill, Leiden 1980), s. v. φύσις, 1090, 21 ss.

¹⁴ Cfr. IV 4, 13, 1-5.

en paz, sin que nada la modifique en su interior ni la agote en su capacidad de producción, ni siquiera la proliferación de seres nacidos de ella.¹⁵

De acuerdo con lo dicho, contemplación y producción se identifican. Lo generado a partir de esa actividad, el fruto de la contemplación, es designado por Plotino con el término de *theórēma*, que no significa un objeto de contemplación en el sentido de algo que es visto y precede al ver en cuanto tal. El mundo sensible no es objeto de la contemplación de la Naturaleza como si existiera con anterioridad e independencia de ella. Él es generado a partir de ella. En la medida en que la Naturaleza contempla, van surgiendo las líneas de los cuerpos y las diversas figuras cual desprendiéndose de una matriz indeterminada.¹⁶ Lo engendrado comprende la estructura de un *theórēma*, cuyo significado plausible puede enunciarse en los términos de “contemplación objetivada”, toda vez que la contemplación es la determinante en la generación de los cuerpos y no a la inversa. *Theórēma* remite, por tanto, al fruto generado en y desde la contemplación.¹⁷

Esto último permite comprender, entre otros aspectos, la respuesta de la Naturaleza que reza de la siguiente manera: “No debieras preguntar, sino comprender en silencio tú también, como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar”.¹⁸ Aquí la Naturaleza invita a su interlocutor a intuir la presencia de su capacidad generativa en su mismo producto, “devenido *theórēma* por naturaleza”.¹⁹ Puesto que la Naturaleza no comprende subdivisiones internas, ni mucho menos facultades, el significado de su producción está contenido en la simplicidad de su ser. Ella permanece en silencio, sin inquietarse hacia nada ajeno a ella y cuya fecundidad se explica, en última instancia, como resultado de una intensidad reflexiva. A propósito de esta experiencia contemplativa y productiva, viene a cuento la imagen matemática del geómetra que, tal como narra el fragmento citado *supra*, intuye en sí mismo la realidad pura del universo geométrico y lo exterioriza en figuras sin que ello implique la merma de esa universalidad potencial.²⁰ Similar al modo como se despliega esa *máthēsis*, van surgiendo los seres vivos a medida que la Naturaleza contempla. Y advienen determinados de su propia interioridad

¹⁵ Cfr. III 8, 3, 12-14; 6, 19-40; 5; Lekkas, Georgios, “Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin”, en *Les Études philosophiques* 85-4, 2004, pp. 553-561.

¹⁶ Cfr. n. 3.

¹⁷ Cfr. Deck, John N. “Nature”, en su *Nature, Contemplation an the One. A study in the Philosophy of Plotinus* (Larson Publications, New York 1991), cp. 6, pp. 83-92.

¹⁸ III 8, 4, 3-4: “Ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῆ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἶθισμαι λέγειν”.

¹⁹ III 8, 4, 5-6: “φύσει γενόμενον θεώρημα”.

²⁰ Cfr. Platón, *Respublica* 510c-511a.

fecundante, es decir, sin que ella acuda a ninguna deliberación analítica para deducir la composición de los sólidos a partir de los primeros elementos.²¹

De lo elucidado, se impone la siguiente pregunta: ¿qué es lo que la Naturaleza contempla para generar semejante producto? Plotino asevera:

Que la llamada Naturaleza, como es un Alma que es hija de un Alma anterior de vida más pujante, como posee en sí misma una contemplación en callada quietud sin volverse hacia arriba y sin descender tampoco más abajo, sino estando quieta donde está, de ese modo, en virtud de su propia quietud, en virtud de esa comprensión y de una especie de autoconsciencia, vio – como era capaz de ver – lo que viene a continuación de ella, y ya no se puso a buscar otras cosas, una vez que hubo creado un espectáculo esplendente y gracioso.²²

Siendo expresión de una sabiduría que abriga internamente, la Naturaleza se emparenta asimismo con otra superior. Aun cuando se establezcan niveles jerárquicos dentro de la tercera hipóstasis, estos niveles lo son en vista de la comprensión de una realidad que, en sí misma, es unitaria y no un aglomerado de partes. La Naturaleza es Alma, sólo que el Alma en un cierto nivel.²³ De modo tal que hablar de la contemplación de la Naturaleza, implica hablar del último vestigio de la contemplación del Alma, una contemplación que se nutre en torno al Noûs y tiende a él, si bien de un modo complejo, pues el Alma traduce la simplicidad noética del mundo inteligible en la diversidad de los niveles psíquicos que la constituyen. El Intelecto es de índole *uni-múltiple*; aunque le subyace una alteridad primordial (*tólma*), él desea y logra lo deseado. El Alma, empero, es *una y múltiple*, ella desea pero tal consecución es una síntesis que elabora al precio de comprender el paradigma inteligible reflejado en ella. Y esto no mienta ya una actividad propiamente inteligible sino intelectual, acción por la cual el Alma contempla siempre al Intelecto a la vez que cuida su cuerpo presente en sí misma e inseparable de ella. Esto es causa de que no sea tanto Intelecto cuanto una hipóstasis diferente de él. Si el Intelecto es susceptible de ser calificado como el reino puro de la esencia, el Alma conlleva un distanciamiento y una dimensión ligada a lo fáctico, precisamente, al mudo sensible.²⁴ El siguiente pasaje lo resume, diciendo que: “la Inteligencia posee, mientras que el Alma del universo recibe por siempre y ya ha recibido, y en esto consiste su vida: en una comprensión a

²¹ Cfr. por contrapartida *Timaeus* 53c-55c.

²² III 8, 4, 15-22: “Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆ οὐσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἐτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἶον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτη καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἶόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριεν”.

²³ Cfr. Hunt, David P. “Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus”, en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 15-2, 1981, pp. 71-79.

²⁴ Cfr. García Bazán, Francisco. *Plotino y la mística de las tres hipóstasis* (El hilo de Ariadna, Buenos Aires 2011), cp. 2 y 3.

medida que va entendiendo según lo que se le muestra siempre; en cambio lo reflejado por ella en la materia es la Naturaleza, en la cual, o incluso antes de ese reflejo, se detienen los seres”.²⁵

Pese a su grado mayor de exterioridad respecto del Alma del mundo, el producto de la Naturaleza puede calificarse como el desbordamiento de una contemplación apacible y sosegada. Debido a su fecundidad, la teoría *phýsica* corresponde a un acto de *poiēsis* antes que de *práxis*. La Naturaleza no busca porque la acción de buscar implica no tener aún. Ella posee y, puesto que posee, produce. Plotino caracteriza su conocimiento como una comprensión y una especie de autoconsciencia tal que posee su objeto en intimidad consigo misma. Este objeto es algo propio, algo de sí misma. Lo cual quiere decir que la Naturaleza se posee a sí misma en cuanto objeto de contemplación y, en la medida en que se posee, ella produce el universo sensible como una obra nacida de su propia hechura.²⁶

La Naturaleza no necesita haber producido algo para luego contemplarlo. A semejanza del operar del Noûs y del Alma superior, la *phýsis* genera gracias a la fuerza de su contemplación. De modo tal que no se torna hacia arriba por ser el último vestigio de la contemplación del Alma, ni tampoco hacia abajo pues no se dirige a la materia para contemplarla. Si esto mismo entraña debilitamiento, lo es en el sentido de que el *theórēma* de la Naturaleza comporta cierta falta de nitidez por su relación con los objetos del mundo sensible. Justamente por ello se lee: “la razón correspondiente a la conformación visible es ya última, está muerta y es ya incapaz de producir una nueva razón, mientras que la otra, la que es hermana de la que produjo la conformación, es poseedora de vida y produce en el ser originado esa misma potencia porque la posee ella misma”.²⁷ Se trata, en efecto, de dos *lógoi* hermanos: el hermano mayor, vivo y vivificante, la Naturaleza; el otro hermano, el menor, la estructura orgánica ínsita a la materia, que no es de por sí viva ni vivificante. Por encima de ambos, se halla el *lógos* primario o Alma superior.

El texto plotiniano dice que “la Naturaleza produce el objeto interno de su contemplación, es decir, su razón, a la vez que produce una nueva razón”.²⁸ La Naturaleza, por tanto, no

²⁵ IV 4, 13, 17-21: “Νοῦς μὲν οὖν ἔχει, ψυχὴ δὲ ἢ τοῦ παντὸς ἐκομίσατο εἰς ἀεὶ καὶ ἐκεκόμιστο, καὶ τοῦτ’ ἔστιν αὐτῇ τὸ ζῆν, καὶ τὸ φαινόμενον ἀεὶ σύνεσις νοούσης· τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ἣ ἴσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου”.

²⁶ III 8, 3, 10-23; 4, 19-20.

²⁷ III 8, 2, 30-34: “Ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφήν τὴν ὀρωμένην ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, ὁ δὲ ζῶν ἔχων ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφήν ἀδελφὸς ὢν καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχων ποιεῖ ἐν τῷ γενομένῳ”.

²⁸ III 8, 7, 13-14: “ἢ φύσις τὸ θεώρημα τὸ ἐν αὐτῇ καὶ τὸν λόγον ποιεῖ ἄλλον λόγον ἀποτελοῦσα”.

mira otra cosa más que lo que a ella misma pertenece, mantiene una relación de intimidad con su objeto. Pero también consigo misma, por ser ella un *theórēma* que contempla lo originado en su interior, en virtud de su propio potencial. Aunque esté signada por una cierta orientación hacia lo exterior, esto responde cuando menos a dos razones: (a) porque se vuelca más hacia lo exterior que la parte suprema del Alma del cosmos y (b) porque de ella se genera la producción de algo externo. En ningún caso lo exterior en la Naturaleza podría significar que ella deba estar sujeta en su conocimiento a la determinación de un objeto extrínseco a ella. Por consiguiente, ni el cosmos sensible, ni mucho menos la materia, podrían ser para ella objetos determinantes de su conocimiento. Tanto la sensación cuanto el razonamiento discursivo son modos transitivos de conocer aquellos objetos: se ocupan en observaciones de una multiplicidad ajena a ellos. No están en la posesión perfecta de sus respectivos objetos, toda vez que sus objetos no se hallan contenidos de manera perfecta en ellos.²⁹ La Naturaleza, en cambio, contempla lo propio de sí misma y, en definitiva, lo adecuado a su ser. Sólo así forja su *theórēma*.³⁰

Ahora bien, ¿cómo armonizar esta tesis altamente “unitiva” con el carácter desvaído o difuso de la contemplación natural? Por de pronto, cabe reparar en el hecho de que el concepto de interioridad es análogo, pues la interioridad de la Naturaleza no es absoluta, responde a la parte más baja del Alma del mundo. Lo que la Naturaleza contempla son los principios de los seres naturales en la medida en que existen en ella como su madre nutricia. Esto confirma la ausencia de búsqueda que reina en la Naturaleza; ella está henchida de simientes fecundas que actualizan la potencia orgánica latente en el sustrato material.³¹ En este contexto se ubica la crítica contra quienes objetan — probablemente los estoicos — que la Naturaleza carece de fantasía. Ella es, en cuanto tal, un *lógos* refulgente de vida. La debilidad en la contemplación de la Naturaleza no estriba tanto en su *theórēma*, cuanto en la remisión a los cuerpos que surgen de él, es decir, a los *lógoi* materializados.³²

²⁹ Cfr. V 3, 3, 16-18.

³⁰ Cfr. III 8, 4, 25-27.

³¹ Cfr. II 3, 17.

³² Cfr. III 8, 1, 22-23: “πῶς ἢ φύσις, ἦν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ἂ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ”. Armstrong (*Enneads*, vol. III..., p. 362, n. 1) interpreta que la terminología es estoica (*SVF* II, 1016). En relación con el contexto histórico y doctrinal, se aprecia que Plotino impugna la comprensión inmanente de la producción natural, tal como es interpretada por la doctrina cosmológica estoica (*SVF* II, 458, 1132-1133). La diferencia fundamental entre ambas posiciones radica en que los *lóγοι* seminales del estoicismo se encuentran supeditados al servicio de un principio único e inmanente, permitiendo conservar con su actividad el orden inherente a una ley universal de desarrollo, que comprende en sí lo particular como uno de sus modos. Sin embargo, en Plotino, la noción de *λόγος σπερματικός* es entendida como un germen con capacidad de desenvolvimiento que

Con magistral agudeza, Plotino enseña que cuando el ser humano se debilita en aquello que les connatural, en contemplar, pierde el centro de su gravitación y se entrega a un quehacer que él mismo juzga en términos de utilidad. Sin embargo, en sentido estricto, tal afán denota una insatisfacción y un deseo de plenitud todavía no logrado.³³ En esto mismo radica la acción como sombra y sucedáneo de contemplación, pero también como ansia inagotable por colmar un vacío que el mero hacer es incapaz de llenar.³⁴ Este movimiento, de suyo imperfecto puesto que infinito,³⁵ opera según cierta avidez por lo novedoso y efímero que termina por disolver el alma en el mar de la indiferencia. Apartada de su visión específica y a fuerza de adoptar un movimiento rectilíneo contrario al suyo propiamente circular, el alma se extravía en una pluralidad indistinta de objetos que sólo consiguen volverla cada vez más extraña a sí misma.³⁶ Incapaz de captar con suficiente acuidad el objeto de su contemplación, el ser humano determinado por el mero actuar se halla preso de la palabrería vana y vacua; pretende que los demás perciban algo que él ha podido ver simplemente con ojos sensibles. La experiencia – observa Plotino – manifiesta que los jóvenes faltos de instrucción, por causa de semejante embotamiento espiritual, optan por las artes serviles, mientras que el joven idóneo se entrega al estudio de las ciencias que lo encaminan hacia la sabiduría.³⁷

3. La calificación plotiniana de la Naturaleza como una *theōría* ensoñada

La Naturaleza ve, según su capacidad y quietud, lo que viene después de ella; no necesita, en consecuencia, buscar algo más que pudiera completar su teoría. Ello no obstante, Plotino establece una distinción con respecto al carácter autoconsciente de la contemplación natural, pues refiere que “si uno quiere atribuirle cierta comprensión como si quiere atribuirle cierta percepción, no es como la percepción o la comprensión de que hablamos en el caso de los otros seres, sino como la que se tiene en sueños comparada con la de quien está despierto”.³⁸ La mentada reserva, ¿autoriza a pensar que la contemplación de la Naturaleza pueda ser una especie de vivencia inconsciente o un modo de visión ofuscada? Si esto es así, entonces la

es imagen, a su vez, de otro λόγος más perfecto: la Naturaleza. Cfr. Gerson, Lloyd P. *Plotinus* (Routledge, London 1994), part I, cp. V.

³³ Cfr. IV 4, 16-20.

³⁴ Cfr. Arnou, *ΙΠΡΑΞΙΣ* et..., p. 75 ss.

³⁵ Cfr. Aristóteles, *Met.* 1048b 29: “πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής”.

³⁶ Cfr. VI 9, 8, 1 ss.; Zubiria, Martín. *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)* (SS&CC Ediciones, Mendoza 2012), pp. 97-108.

³⁷ Cfr. III 8, 4, 31-47.

³⁸ Vid. n. 5.

sensación y la reflexión discursiva, vinculadas de suyo al ámbito de la vigilia y al conocimiento sensorial y perceptivo, serán modos más esclarecidos que la contemplación de la Naturaleza. Sin embargo, ya se ha mostrado en qué sentido la Naturaleza es una forma debilitada de contemplación y cuál es el modo de comprender con justeza su impronta exterior. La Naturaleza es contemplación y conocimiento, pero es un conocimiento más oscuro que su precedente.

La Naturaleza permanece en reposo mientras contempla y produce su *theórēma*. ¿A qué apunta, por tanto, la comparación con el sueño? ¿Quiere decir que la contemplación de la Naturaleza es falsa o incierta? ¿Acaso la Naturaleza “sueña” su producto a modo de quimera? En modo alguno sería ello coherente con la doctrina que se está explicando. La contemplación de la Naturaleza implica la posesión y el estar contenido en sí mismo, es decir, la permanencia en identidad consigo como condición necesaria para la generación de un auténtico *theórēma*. Luego, un cosmos armonioso, dotado de vida y plenitud, jamás podría ser el fruto de una contemplación falsa.

El filósofo prosigue su argumento de la siguiente manera: “Porque la Naturaleza halla descanso contemplando su propio espectáculo, obtenido como resultado de quedarse en sí misma y consigo misma y de ser objeto de contemplación. Así que es una contemplación silenciosa, mas un tanto desvaída”.³⁹ Si la Naturaleza se muestra en este fragmento como permaneciendo en sí misma sin dispersarse ni alienarse, sino volviéndose para ella misma objeto de su propia reflexión, no es del todo convincente atribuir la debilidad de su producto a una suerte de ignorancia u ofuscación de la conciencia. Es mucho más persuasivo designarlo débil y desvaído por su remisión al mundo físico, engendrado por la sede inferior del Alma. En este último nivel se quiebra el circuito procesional en la medida en que la materia no puede volverse al Alma para contemplarla y crear un nuevo ser. Antes bien, es la Naturaleza la encargada de volverse sobre la materia para informar el mundo sensible; de allí que la materia sea madre en un sentido figurado, pues sólo aloja no engendra, es decir, recibe la información de la Naturaleza al ser incapaz de concebir su prole inmanente.⁴⁰

Incluso este mismo asunto es un tanto problemático pues – tal como observa Armstrong al respecto – no queda lo suficientemente clarificado el motivo por el cual una acción deba implicar debilidad en la contemplación misma, siendo que se trata de un reflejo suyo.⁴¹

³⁹ Vid. nn. 5 y 7.

⁴⁰ Cfr. Bréhier, Émile. *The Philosophy of Plotinus*, trad. by J. Thomas (The University of Chicago Press 1958), cp. IX, pp. 164-181.

⁴¹ Cfr. Plotinus. *Enneads*, vol. III..., pp. 372-373, n. 1.

La información natural del mundo material es una actividad de esta categoría, pero en otro pasaje Plotino asevera sin ambages que el mundo sensible no es imitación sino expresión de lo inteligible, un estatuto altamente positivo, cuya semiótica particular refuta la opinión dualista de que la materia sensible sea por completo contraria y hasta enemiga de lo inteligible.⁴² De acuerdo con lo hasta aquí planteado, si la debilidad no es producto de un acto inconsciente y si lo productivo en la Naturaleza se identifica con la totalidad de su ser, cabe entonces preguntarse qué quiere decir Plotino cuando compara la contemplación de la Naturaleza con el estado de ensueño. ¿Se trata simplemente de la experiencia del durmiente – en un sentido aristotélico – que descansa en vista de la acción por realizar así como la potencia está ordenada a su acto?⁴³ ¿Se trata de cuestiones demoníacas (δαιμόνια) – como también lo entiende el Estagirita desde su perspectiva científica en torno a los sueños –,⁴⁴ donde se reconoce los efectos de la vida real y de las sensaciones reales pero cuya conexión con la realidad se explica en su mayor parte a raíz de una coincidencia (σύμπτωση)?⁴⁵ Dado que la Naturaleza es contemplación, *i. e.*, que en ella ser, saber y concretar ese saber son una y la misma realidad, considerar su estado de conciencia como un sueño, según la acepción mentada, pareciera no hacer justicia a la doctrina plotiniana.

En efecto, es dable considerar que la Naturaleza no “sueña” su producto – lo cual no entraña asidero – ni que tampoco se asemeje al sueño en el sentido de ofuscación de la conciencia, como si el ver contemplativo de la Naturaleza fuese de una categoría inferior al que experimenta el conocimiento perceptivo durante la vigilia. Entre una y otra posibilidad, la interpretación ofrece por lo menos dos alternativas más. Primero, la de comparar la contemplación de la Naturaleza con el sueño como un estado de ensimismamiento y reposo, un ámbito de calma y sosiego. Así como el durmiente va generando desde sí mismo la propia urdimbre onírica, también la *phýsis* no tiene que vérselas con algo ajeno a ella sino con el producto de su misma interioridad.

En segundo lugar, puede conjeturarse que la comparación con el sueño intenta recalcar el conocimiento que nosotros tenemos acerca de ello. Y cuando hablo de “nosotros”, me refie-

⁴² Cfr. IV 8, 6, 23-25: “Δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῶ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν”; Trouillard, Jean. *La procession plotinienne* (Presses Universitaires de France, Paris 1955), p. 23.

⁴³ Cfr. *Eth. Nich.* 1176b 35-177a 1: “οὐ δὲ τέλος ἢ ἀνάπαυσις γίνεται γὰρ ἔνεκα τῆς ἐνεργείας”. En un fragmento de *Met.* XII 7, 1072b 14-18, dice que el principio supremo consiste en un acto cuya actividad es lo máximamente placentero, así como lo son el estar despierto, la sensación y el pensamiento.

⁴⁴ Cfr. *De div. per somnum* 463b 14-15.

⁴⁵ Cfr. *De div. per somnum* 463b 31 ss.

ro en concreto a nuestra condición humana corpórea que, si bien habita el mundo en cuanto sujeto dotado de razón, comparte con el resto de los seres naturales una dimensión material.⁴⁶ En la medida en que el conocimiento acierta más cuando sabe lo que algo no es antes que lo que sí es,⁴⁷ la imagen onírica se muestra como un recurso útil para graficar esa realidad de la Naturaleza, diáfana en sí misma, pero captable por el entendimiento humano mediante representaciones sensibles más o menos alusivas. Ahora bien, ¿por qué motivo debería acudir a una imagen tal? Una de las respuestas posibles concierne a la complejidad inherente a la Naturaleza en su relación con el mundo material, toda vez que en virtud de su contemplación, ella hace surgir al mismo tiempo y por acción de su misma fecundidad una variedad infinita de seres corpóreos, de cuyo escalafón el hombre ocupa ciertamente un nivel privilegiado.⁴⁸

De cualquier manera, si la palabra más ajustada para designar esta imagen atañe a la de “sueño”, entonces Plotino intenta ejemplificar la contemplación de la Naturaleza con un evento onírico. Lo que ha de averiguarse es a cuál tipo de sueño conviene referir la experiencia contemplativa de la Naturaleza. En atención a estos lineamientos, se procurará en lo sucesivo excogitar la clase de sueño de la que habla Plotino a propósito de la Naturaleza, a fin de concluir si los presupuestos mentados se adecuan a tal alegoría.

4. Platón y la cuestión del sueño en *Timeo*

Para ello, será provechoso acudir a ciertos aportes de raigambre platónica. Contrario a otros pensadores de la Antigüedad, Platón no elabora una doctrina unificada de los sueños. Si bien expone numerosas y extensas referencias a lo largo de sus diálogos, tales relaciones no constituyen por sí mismas una doctrina homogénea acerca del fenómeno onírico. Sus opiniones al respecto se presentan en varios lugares con matices diversos e, incluso, a través de afirmaciones difícilmente compatibles unas con otras.⁴⁹ En *República*, v. gr., el tema del sueño es utilizado de modo alegórico para ilustrar el estado de opinión irreflexiva en que a menudo se halla inmerso el individuo. Se desdeña el sueño por confundir la diferencia que media entre apariencia y realidad, toda vez que en ese estado se juzga como real lo meramente ilusorio. La oposición entre el sueño y la vigilia sirve, en este caso, para ejemplificar la distancia

⁴⁶ Cfr. Wagner, Michael F. “Plotinus on the nature of physical reality”, en Gerson, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge University Press 1999, 1996¹), pp. 130-170.

⁴⁷ Cfr. Tazzolio, Florent. “Le problème de la causalité du Principe chez Plotin”, en *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série* 102-1, 2004, pp. 59-71.

⁴⁸ Cfr. III 6, 4-5 y IV 4, 13; III 8, 5-7.

⁴⁹ Cfr. Pérez Cortés, Sergio. “Platón y los sueños”, en *Versión* 21, 2008, pp. 171-193.

existente entre la opinión y su extremo por completo opuesto, es decir, el conocimiento verdadero.⁵⁰

Por consiguiente, la *dóxa* es entendida como un estado general en que viven los no filósofos y, debido a este motivo, incluso la vigilia sensible carece de un conocimiento legítimo puesto que no permite tomar contacto con la realidad en sí. En *Teeteto*, Platón retoma esta distinción a partir de un criterio adicional: la sensación, dado que durante la vigilia las sensaciones son copias de las ideas inteligibles, mientras que los fantasmas del acontecer onírico representan una copia de copia, están todavía separados de lo inteligible por una distancia mayor.⁵¹ Es por ello que, desde esta apreciación, el sueño se sitúa en el punto más alejado de la verdad y debe ser definido como una ilusión integral, desconocimiento de la realidad exterior sensible.⁵²

Desde otro ángulo de consideraciones, el diálogo de *Timeo* ofrece dos alusiones conceptualmente diferentes acerca del sueño. De acuerdo con la sucesión de ideas en que se articula el discurso, la primera referencia al sueño se ubica entre las líneas 45d 3-46c 6 y corresponde a una descripción en términos fisiológicos del evento onírico y de las imágenes originadas en ese tipo de experiencia. La segunda, empero, se halla en 48e 2-52d 1 y no se trata de un análisis directo de la ensoñación sino, antes bien, de una imagen retórica de la que se vale la pluma platónica para ejemplificar el tipo de conocimiento adquirido cuando se pretende dar una definición ajustada del receptáculo de formas (*chóra*). Estos dos aportes podrían contribuir a enjuiciar con mayor precisión la idea plotiniana de la Naturaleza como una contemplación ensoñada e intermedia, y a entender su rol particular en la producción de los seres del mundo físico.⁵³ Si bien el presente estudio no es el lugar más apropiado para afirmar que *Timeo* haya sido un antecedente directo e influyente del pasaje plotiniano que estoy abordando – quizás lo haya sido – lo que sugiero, en cambio, es que el texto platónico reúne elementos significativos a favor de la hermenéutica aquí planteada.

Conviene, ante todo, examinar el segundo de los tópicos mentados: la referencia a la nodriza del devenir y a la dificultad de un conocimiento directo de su esencia. Debe tenerse en cuenta que la estructura general de *Timeo* manifiesta una impronta teleológica; su finalidad consiste en explicar la creación del hombre, para dilucidar luego un estado político adecuado

⁵⁰ Cfr. *Respublica* 476 d.

⁵¹ Cfr. *Theaetetus* 158a-c, 208b.

⁵² Cfr. Pérez Cortés. “Platón y...”, pp. 173-176.

⁵³ Cfr. Zamora Calvo, José Ma. *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino* (Universidad de Valladolid 2000), parte I

a su naturaleza. De esta manera, se procura en esa obra poner en evidencia la relación analógica que existe entre el mundo inteligible y el mundo sensible, pero también entre este último (macrocosmos) y el ser humano (microcosmos). Subyace aquí, por cierto, una idea tradicional griega referida a la correspondencia esencial entre el universo y el ser humano, entendido este último como imagen suya. Semejante vínculo le permite al hombre no sólo conocer la estructura del universo, sino también proferirla e integrarse dentro del propio dinamismo físico. Lo que muestra a grandes rasgos el diálogo es que, al tomar como referencia la estructura ontológica inherente al universo físico y su ordenamiento cósmico, el ser humano conquista su propia sustancia espiritual por medio de la virtud y de la razón. Y al hacer esto, se va integrando por tanto en el marco de un mundo preñado de racionalidad y bondad, cuya legalidad inmanente lo constituye en una morada propicia para el desarrollo de múltiples potencialidades humanas tanto físicas como espirituales. Esta relación connatural entre el alma humana y el alma del mundo se logra a raíz de un elemento espiritual. De allí que la filosofía procure sintonizar los circuitos del universo – cuya primera manifestación remite a la conformación de la armonía astral – con los circuitos del alma singular, en la medida en que la armonía del todo cósmico es susceptible de ser captada por medio de la función integradora de la inteligencia.⁵⁴

Sobre la base de esta mutua correspondencia entre arquetipo y reflejo, Platón consigna un tercer género eterno, el del espacio perpetuo, que no admite destrucción y provee de morada a todo cuanto posee generación, perceptible él mismo por un cierto razonamiento bastardo, independiente de la sensación y apenas creíble. ¿A qué se refiere la obra con el apelativo de “razonamiento bastardo”?⁵⁵ Por el momento baste con decir que el espacio, como principio de la conformación del mundo, es introducido para explicar el devenir de los cuerpos físicos, causados no obstante por acción de la forma inteligible e inmóvil. El concepto de *chóra* designa, entonces, la superficie originaria donde se reflejan las ideas; ubicuidad primordial que adopta en una conmoción constante las distintas formas del mundo ideal y origina a la vez el mundo fenoménico que nos rodea. De esta manera, las ideas arquetípicas actúan a modo de un padre sobre la madre, que es el receptáculo donde se engendran *qua* imágenes los cuerpos materiales.⁵⁶

El alumbramiento del cosmos da cuenta, en un primer momento, de la existencia de dos géneros. Inteligencia y opinión verdadera son ambos géneros diferentes por haber sido

⁵⁴ Cfr. Velásquez, Óscar. *Estudios sobre el 'Timeo' de Platón* (PUC, Santiago de Chile 1986), pp. 208-210.

⁵⁵ *Timaeus* 52b 2: “ἀπὸν λογισμῶ τινι νόθῳ”.

⁵⁶ Cfr. *Timaeus* 48a-53c.

generados en forma separada y por comportarse mutuamente disímiles. Uno se acompaña siempre de razón verdadera, el otro carece de razón. Todo mortal participa de este; mientras que de aquel, sólo los dioses y un número pequeño de hombres. El objeto del primero es una forma inengendrada e indestructible, siendo por completo invisible e imperceptible al sentido. El objeto del segundo es de carácter sensible, generado, que nace y muere, comprensible por opinión y mediante sensación. Una imagen debe surgir de alguna otra cosa y depender, en cierto sentido, de su esencia, pues consiste en ser representación de alguna otra cosa.⁵⁷ Sin embargo y a pesar de su estatuto de reflejo, lo sensible es punto de partida para un conocimiento con asidero; a lo sumo, así lo atestigua el personaje Timeo al comienzo de su disertación: “Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia”.⁵⁸ Para explicar entonces el devenir del primero en el segundo, el diálogo acude al espacio perpetuo como un género intermedio.

En relación con este último, que es tercero – claro está – respecto de los otros dos géneros opuestos: el ser y el devenir,⁵⁹ Zamora Calvo interpreta que la postulación del receptáculo de la generación surge de manera oscura, metafórica, con el propósito de establecer una distinción entre las formas inteligibles y los objetos sensibles. Dice:

Los objetos sensibles constituyen las imágenes de las formas inteligibles, y se diferencian de sus modelos porque son imágenes. Sin embargo, la causa de la diferencia no radica en las formas inteligibles sino en el receptáculo del devenir, absolutamente indeterminado, que el demiurgo ordena, y así constituye los objetos sensibles. La diferencia entre la imagen y el modelo no proviene de ninguno de los dos, ya que, por una parte, el carácter de la imagen se encuentra en el modelo y, por otra, si nos atenemos sólo al modelo, no podemos explicar la diferencia entre la imagen y el modelo; para ello Platón introduce un tercer elemento, el “receptáculo del devenir”, que ha de distinguirse tanto del modelo como de la imagen, y que sirve para explicar la diferencia que entre ambos existe.⁶⁰

El término técnico del que Platón se vale para designar este tercer género dice: *chóra*,⁶¹ pero también introduce en el diálogo otros vocablos de cuño preferentemente alegórico, tales como “receptáculo” (*hypodoché*), “nodriza” (*tithénē*) o bien “recipiente” (*tò dechόμεnon*). El apelativo de “nodriza” subraya el aspecto nutricio de los objetos materiales, no únicamente en el sentido de mero continente. Las alusiones parentales, que vinculan el tercer género con la noción de madre, implican en cambio la idea de continente de la semilla o vás-

⁵⁷ Cfr. *Timaeus* 51d-52b.

⁵⁸ *Timaeus* 29c 3: “ὅτι περὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο περὸς πίστιν ἀλήθεια”.

⁵⁹ Cfr. *Timaeus* 51e 6ss.

⁶⁰ Platón. *Timeo*, ed. bilingüe de J. Ma. Zamora Calvo, notas a la trad. y anexos de L. Brisson (Abada Editores, Madrid 2010), p. 41.

⁶¹ *Timaeus* 52a 8: “τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεῖ”.

tago.⁶² La metáfora concerniente a *tò ekmageíon* representa la sede o el lugar sobre cuya base se plasman los sellos. Con la ayuda de esta imagen, se ilustraría el carácter amorfo del tercer género, contrapuesto *toto caelo* a la acción multiforme que en él ocurre y que de ninguna manera se refiere al aspecto corpóreo de los cuerpos o a su composición física.

Zamora Calvo entiende que el tercer género consiste en un material o medio espacial, es decir, lo interpreta según la idea de espacio o bien de género mediador, pero cuya especie es de carácter locativo.⁶³ En otro orden de consideraciones y atendiendo a la polivalencia de los significados que encierra, *chóra* conlleva sobre todo dos funciones primordiales: (a) ser aquello *de lo cual* lo generado está hecho,⁶⁴ y (b) ser aquello *en lo cual* lo generado se genera.⁶⁵ Aun cuando estas funciones no estén así explicitadas en el texto platónico, cabe deducirlas de las metáforas que se emplean a lo largo del discurso. Es cierto que Platón no llega a la síntesis conceptual de la materia, entendida en el sentido aristotélico como la causa *tò ex houí*.⁶⁶ Sin embargo, la coincidencia de estas funciones y su cercanía doctrinal ha llevado a muchos intérpretes a subrayar la vecindad del tercer género tematizado en *Timeo* tanto con la noción de espacio cuanto con la de materia, algo que Aristóteles sugiere, de hecho, en *Phys.* 209b 11-17. Con todo, la incursión en las numerosas vertientes que ha propiciado esta discusión se halla fuera de los objetivos inmediatos del presente trabajo.⁶⁷ Retomando el texto platónico, se lee:

[...] al mirarlo [el espacio], soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe. Cuando despertamos, al no distinguir claramente a causa de esta pesadilla todo esto y lo que le está relacionado ni definir la naturaleza captable solamente en vigilia y que verdaderamente existe, no somos capaces de decir la verdad: que una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa. Además, el razonamiento exacto y verdadero ayuda a lo que realmente es: que mientras uno sea una cosa y el otro, otra, al no generarse nunca uno en otro, no han de llegar a ser uno y lo mismo y dos al mismo tiempo.⁶⁸

⁶² Cfr. *Timaeus* 50d, 51a.

⁶³ Cfr. *Timaeus* 52 a-c.

⁶⁴ Cfr. *Timaeus* 50 a-b, e.

⁶⁵ Cfr. *Timaeus* 52b, 57c, 59a.

⁶⁶ Cfr. *Phys.* 192a 31.

⁶⁷ Cfr la recensión de Costa, Ivana. “El libro del universo. Nueva traducción castellana del *Timeo*, de Platón”, en *Journal of Ancient Philosophy* V-2, 2011, pp. 14-17.

⁶⁸ *Timaeus* 52b 3-d 1: “[...] πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὄν ἅπαν ἐν τινὶ τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν αὔπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὄνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνώμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τάληθές λέγειν, ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπεὶ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δὲ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι,

La Naturaleza que aloja todos los cuerpos es siempre idéntica a sí misma, no cambia sus propiedades, existe verdaderamente y es captable sólo en vigilia. A tal punto es receptora que en modo alguno adopta la forma de lo acogido en ella. En esto mismo radica la dificultad de dar con una definición que delimite su esencia de modo positivo. Puesto que subyace a todo, entraña una cualidad sumamente plástica. Parece ser configurada por lo que ingresa en ella y, en consecuencia, debido a su misma indeterminación y a su aptitud infinita para la recepción de las formas, se muestra diversa a los sentidos en diversas ocasiones. Un prototipo mítico ajustado a su condición se halla en la figura de Proteo, el primordial, dado que para no revelar el sentido del advenir, cambia de forma ante quien le interroga.⁶⁹

La nodriza del devenir constituye una condición primera que permite al individuo, a modo de *prius quoad nos*, explicar el devenir de una entidad material. Asimismo, siendo imagen de un principio determinante (la idea), lo material presenta una índole corpórea y extensa. De modo tal que el ser humano comprende la *chóra* a partir de sus efectos: los seres engendrados al interior de su seno y filtrados en el mundo como por medio de un cristal. Por este motivo, el sujeto asevera que todo lo existente tiene un lugar en el espacio y cree que, al dar por sentado semejante afirmación, está diciendo algo con asidero. En realidad, sucede a la inversa. El espacio perpetuo no está determinado a partir de los cuerpos que van ocupando un lugar en él, sino que los cuerpos se engendran en él por acción de las formas. Es el espacio infinito el que confiere el estatuto de imagen a lo devenido en él, en virtud del reflejo que ejerce sobre él mismo el destello de los arquetipos del todo inteligible.

Los cuerpos existen porque a ellos precede la *chóra* como la condición misma de lo extenso y generado; sólo que no es posible definir cómo es su esencia en sí misma. Pretender hacerlo, implicaría una quimera, porque la esencia verdadera de la Naturaleza, de por sí insomne, es muy confusa para el hombre debido a su incapacidad para verla directamente. Creyendo estar despierto, en rigor, maquina fantasmas y pretendiendo captar con su sola percepción cómo opera esta nodriza primordial, anterior incluso a todo cielo,⁷⁰ termina por generar imágenes ensoñadas. Por hallarse inmerso en el ámbito del devenir constante y en el reino de

τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθῆς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ἢ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδέτερω ποτὲ γενόμενον ἐν ἅμα ταυτὸν καὶ δύο γενήσεσθον”. Sigo la versión castellana de Platón. *Diálogos VI (Filebo-Timeo-Critias-Cartas)*, intr., trad. y notas de F. Lisi y otros (Gredos, Madrid 1982).

⁶⁹ Cfr. *Od.* IV 351 ss.

⁷⁰ Cfr. *Timaeus* 52d 4: “πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι”.

lo sensible, no le es posible asir inmediatamente lo que en sí mismo habita el reino de la vigilia.

Una de las alternativas plausibles para el entendimiento humano es comparar esa realidad con los fantasmas vistos por el durmiente en el sueño. A ello se accede a través de imágenes so pena de que, al mirarlo directamente, uno quede ciego y se convierta en blanco de la burla con que Edipo se mofa de Tiresias.⁷¹ Un pasaje elocuente de *Leyes*, refrenda esta interpretación. Al preguntarse por la naturaleza del movimiento de la inteligencia, dice uno de los interlocutores: “Pues bien, no demos nuestra respuesta como si miráramos al sol de frente, provocando la noche en el mediodía, como si alguna vez pudiéramos llegar a ver y conocer la inteligencia con ojos mortales, sino que más seguro es dirigir nuestra vista hacia la imagen de aquellos objetos por los que hemos preguntado”.⁷²

Mutandis mutandis, el mismo proceder puede aplicarse a propósito de la comprensión de la *chóra*. Por lo tanto, uno se vale de la imagen onírica para intentar elucidar el reflejo de lo inteligible en la superficie primigenia del espacio: un continente que aloja los reflejos de los arquetipos siempre existentes pero que a la vez los proyecta sobre la estructura del mundo, pues la *chóra* no es ni el rayo ni el Arco Iris ya difuminado, sino el prisma que desintegra y refracta la luz pura.

Por otra parte, dentro de este mismo diálogo, el tratamiento fisiológico elaborado acerca del sueño está vinculado a la necesidad corporal de dormir.⁷³ Durante esa fase toma protagonismo una parte del alma asociada a los sueños, la parte concupiscible. Llegando al final del primer discurso acerca de la creación, se manifiesta cómo, en el proceso de configuración del cuerpo, la visión diurna es un fenómeno resultante del encuentro de dos haces de luz: uno exterior y el otro interior. Cuando llega la noche, el fuego solar exterior se extingue, pero el fuego interior continúa emitiendo rayos. Al no encontrar un fuego similar, se mitiga e interrumpe, pues ya no es afín al aire próximo que carece de fuego. El individuo deja de ver. En consecuencia, los párpados – previstos por los dioses como protección de la visión – se cierran y adviene el reposo. Una vez que los párpados se cierran, el fuego interior disminuye aún más y se suavizan los movimientos internos hasta que gradualmente sobreviene la calma y el sueño completos. Si la calma es mucha, el que reposa tiene pocos sueños; pero si restan algu-

⁷¹ Cfr. Sófocles, *Oedipus Rex* 371: “τυφλὸς τὰ τ' ὄτα τόν τε νοῦν τὰ τ' ὄμματ' εἶ”.

⁷² *Leges* 897d 8-e 2: “Μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἶον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες, νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι, ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτε θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοι τε καὶ γνωσόμενοι ἰκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτώμενου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὄραν”. Sigo la versión castellana de Platón. *Diálogos VIII (Leyes-Libros VI-XII)*, trad. y notas de F. Lisi (Gredos, Madrid 1982).

⁷³ Cfr. Pérez Cortés. “Platón y...”, pp. 186-192.

nos movimientos de mayor envergadura, provocan una serie de imágenes interiores a modo de fantasmas oníricos que, al despertar, son tomados erróneamente como imágenes exteriores. De allí que los sueños son copias interiores, movimientos más o menos violentos pero internos, que por error son asimilados a movimientos externos.⁷⁴

Asimismo, los sueños presentan una índole polar: se asocian a la pesantez y materialidad del cuerpo, junto con sus leyes y principios naturales, aunque también están emparentados con la presencia divina. Los sueños son imágenes de los objetos y tanto estos como aquellos son producto de los dioses, es decir, que el fantasma de la ensoñación no se genera en virtud de una representación natural sino de una intervención divina.⁷⁵ Lo cual lleva a replantear la idea del sueño como un engaño sin más, puesto que al ser obra de los dioses debe de haber algo en ellos que los haga dignos de semejante origen.

Si bien es verdad que pueden generar imágenes terríficas, también es cierto que pueden ser canalizados por la inteligencia, dando acceso a la adivinación y convirtiéndose en oráculos del apremio humano. Platón afirma que los dioses han entregado a la parte innoble del alma la capacidad adivinatoria. Y esta función sólo es viable durante el reposo, una vez que el alma entra en una relación particular consigo misma, independiente de la sujeción a la cual se ve constreñida por los objetos del mundo exterior. Al dormir, entran en juego otras facultades capaces de acceder a la verdad. El don de la adivinación reivindica la parte incontrolable del alma humana, de modo tal que la profundidad irracional se convierte en la sede de una percepción divina, portadora de un signo trascendente. Claro que el papel de interpretar esos signos recae bajo la responsabilidad del sabio. En el sabio platónico se conjuga el intelecto clarividente y el deseo como espejo donde puede reflejarse el intelecto para iluminar la parte irracional, siendo vehículo transmisor de las experiencias extraordinarias. Por este motivo, en relación con la morfología anímica, los sueños adquieren una importancia decisiva al revelar el sustrato de los deseos donde se hallan alojados.⁷⁶

En síntesis, puede decirse que lo que ocurre a nivel macro entre el espacio infinito y el devenir de los cuerpos físicos, acontece a nivel micro en el alma individual entre la dimensión intelectual y la propiamente concupiscible. Desde uno u otro enfoque, se advierte que los sueños para el fundador de la Academia atañen a una experiencia humana singular, no pasible de rechazo inmediato. A partir de la moderación en la dieta y las relaciones interpersonales, Pla-

⁷⁴ Cfr. Velásquez. *Estudios sobre...*, pp. 205-207.

⁷⁵ Cfr. *Sophista* 266c.

⁷⁶ Cfr. Pérez Cortés. "Platón y...", pp. 181-185.

tón aboga por una educación del afecto y los sentimientos que el sueño deja entrever.⁷⁷ Su finalidad apunta a que la dimensión concupiscible, en lugar de anularse, se ordene bajo el gobierno de la intelectiva. El soñador no puede evitar el aguijón de los apetitos, pero sí está a su alcance que no sean esas mismas representaciones las determinantes de su vida consciente. De allí que la dimensión pasional anímica de los deseos no sea una fortaleza inexpugnable para la razón, sino que comprende un terreno susceptible de ser cultivado en aras de un auténtico aprendizaje moral.⁷⁸

5. La opinión acerca del sueño en la literatura griega. Una recapitulación sucinta

Dodds clasifica el fenómeno onírico a partir de tres modos pre-científicos de considerar el sueño en la cultura griega: (1) tomando la visión del sueño como una realidad objetiva, (2) suponiendo que es algo visto por el alma como un acontecimiento que ha tenido lugar en el mundo de los espíritus, (3) interpretándolo mediante un simbolismo más o menos complicado.⁷⁹ En la literatura griega en general, al menos hasta el s. V, la cuestión del sueño como algo interior está por completo ausente.⁸⁰ Casi siempre en Homero, la palabra *óneiros* designa una “figura onírica” que visita al durmiente, y no una “experiencia onírica” propiamente subjetiva.⁸¹ El soñador es en su mayor parte inactivo: ve una figura, oye una voz y, de hecho, sabe que está dormido pues la figura onírica se toma el trabajo de hacérselo notar: “Duermes, hijo del valeroso Atreo, domador de caballos”,⁸² “Duermes, Aquiles, y ya te has olvidado de mí”,⁸³ “Duermes, Penlopea, y abates el pecho querido”.⁸⁴ Además, el sueño ocupa un lugar en el espacio con independencia del sujeto que duerme, entra por el ojo de la cerradura, visita al soñador y se coloca sobre él;⁸⁵ actitudes todas que prueban su objetividad.

⁷⁷ Cfr. *Respublica* 572 a-b.

⁷⁸ Cfr. Pérez Cortés. “Platón y...”, pp. 177-180.

⁷⁹ Cfr. Dodds, Eric R. *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo (Revista de Occidente, Madrid 1960), cp. IV, p. 101 ss.

⁸⁰ Cfr. Gil, Luis. *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana* (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria 2002), *passim*.

⁸¹ Cfr. Autenrieth, Georg. *Homeric Dictionary*, trans. by R. Keep (Duckworth, London 1991), p. 232. Asimismo Guevara, Ma. Estela (ed.)-Martin De Blassi, F. (y otros). *Antología gnómica de la literatura griega. Homero-Hesíodo* (Santiago Arcos editor, Buenos Aires 2012), s. v. “sueño”, p. 294.

⁸² *Il.* II 23: “εὐδεις Ἀτρέος υἱὲ δαΐφρονος ἵπποδάμοιο”.

⁸³ *Il.* XXIII 69: “εὐδεις, ἀτὰρ ἐμείο λελασμένος ἔπλευ Ἀχιλλεῦ”.

⁸⁴ *Od.* IV 804: “εὐδεις, Πηνελόπεια, φίλον τετιμημένη ἦτορ”.

⁸⁵ Cfr. *Od.* IV 802, 838; *Il.* II 20, XXIII 68, *Od.* IV 803, VI 21.

Por lo que atañe a la cuestión simbólica y la *oneirokritiké*, es decir, el arte de adivinar el mensaje transmitido en los sueños, el interés prioritario griego radica en discernir entre los sueños significativos y los no significativos. Esta separación fundamental es la que pervive a lo largo de toda la Antigüedad, su imagen más relevante se encuentra ya en Homero al hablar de las puertas gemelas de cuerno y de marfil,⁸⁶ tópico que Virgilio, por su parte, retoma al final del canto sexto de la *Eneida*.⁸⁷

Dentro de esta misma línea, puede ubicarse la tradicional clasificación y descripción de los sueños propiciada por Macrobio en el *Comentario al sueño de Escipión de Cicerón*, cuya influencia entre los medievales gozó de notable popularidad. Sobre la base del clásico tratado de Artemidoro de Daldis (2ª mitad del s. II d. C.), pero también de otros autores onirocríticos, Macrobio distingue cinco tipos de sueños y los denomina de la siguiente manera: el sueño enigmático (*somnium-óneiros*), la visión profética (*visio-hórama*), el sueño oracular (*oraculum-chrematismós*), el ensueño (*insomnium-enýpnion*) y la aparición (*visum-phántasma*). Los tres primeros tipos pertenecen a la categoría de sueños verídicos y útiles (*probabilia somnia*); los dos últimos, a la de sueños inútiles.⁸⁸

Como una versión plausible de sueño oracular se hallan los sueños conocidos como *theopémptoi óneiroi*, que no consisten en una estilización puramente literaria. Responden a un esquema cultural y a la experiencia religiosa de un pueblo.⁸⁹ En la Biblia se hallan varios ejemplos de sueños, cuya exégesis concierne en última instancia a Dios. Emblemático es el sueño de la escala de Jacob y no menos célebre el don del que goza su hijo José, no sólo por tener sueños proféticos sino también por interpretarlos.⁹⁰ Filón de Alejandría comienza su tratado: *Acerca de que los sueños son enviados por Dios* diciendo que el escrito anterior – hoy perdido – contenía entre los sueños enviados por Dios los de la primera clase, en cuyo caso se decía que la divinidad envía por propio designio las imágenes reveladas en los sueños. En este tratado, en cambio, pretende incursionar en el significado correspondiente a tales imágenes y, por ello, aduce que hay una segunda especie de sueño, donde el propio espíritu conmovido

⁸⁶ Cfr. *Od.* XIX 559-569.

⁸⁷ *Aen.* VI 893-896: “Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur / cornea, qua ueris facilis datur exitus umbris, / altera candenti perfecta nitens elephanto, / sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes”.

⁸⁸ Cfr. Macrobio. *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, intr., trad. y notas de F. Navarro Antolín (Gredos, Madrid 2006), pp. 55-58, 137-144.

⁸⁹ Cfr. Burkert, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*, trad., rev. de H. y A. Bernabé (Abada Editores, Madrid 2007), pp. 150-161.

⁹⁰ Cfr. *Gen.* 28, 10-22; 37, 2-11; 40, 1-23; 41, 14-36.

junto con el universo parece ser arrebatado desde sí mismo y transportado por Dios, como para ser suficiente de adelantarse y prever algo de lo futuro.⁹¹

Podría continuar con una lista mucho más exhaustiva pero lo cierto es que, por lo concerniente al tema de este trabajo, Heraclito⁹² ofrece una sugerente observación donde señala que en el sueño cada uno se retira a un mundo suyo propio y, si bien este autor rechaza la vivencia onírica ya que aconseja seguir lo común entre los hombres,⁹³ representa un antecedente significativo a los efectos de comprender el sueño ya no como figura onírica sino, antes bien, como experiencia individual. Otro dato importante en esta línea lo constituye el tratado hipocrático de *Sobre la dieta*, que Jaeger fecha hacia mediados del s. IV a. C.⁹⁴ El autor de tal documento dedica todo un libro, el cuarto, a los reflejos psíquicos de los procesos físicos en los sueños.⁹⁵ Aquí, los sueños de mayor interés son aquellos que expresan en forma simbólica estados fisiológicos mórbidos y su causa se debe a la clarividencia médica que el alma despliega cuando, en el sueño, se convierte en dueña de sí misma y puede examinar sin perturbaciones su morada corporal. Jaeger va un poco más allá en el tema y señala que la teoría platónica del alma fue la raíz de la que brotó la preocupación filosófica de la Academia por la vida de los sueños del alma y por su significado de realidad. Es posible que el autor de la obra de *Sobre la dieta*, al igual que el joven Aristóteles, hayan sido influidos por la enseñanza de la Academia en sus manifestaciones acerca de los sueños.⁹⁶ Se parte de la idea órfica de que el alma despliega más libremente su actividad cuando el cuerpo duerme, pues se piensa de que

⁹¹ *De somniis* I, 1-3: “ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΘΕΟΠΕΜΠΤΟΥΣ ΕΙΝΑΙ ΤΟΥΣ ΟΝΕΙΡΟΥΣ / Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφῆ περιεῖχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ’ οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. ἐν ταύτῃ δ’, ὡς ἂν οἶόν τε ἦ, δηλώσομεν τοὺς ἐφαρμοττοντας τῷ δευτέρῳ. δεύτερον δ’ εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ τῶν ὄλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαι τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἰκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων. ὄναρ δ’ ἐστὶ πρῶτον οἰκεῖον εἶδει τῷ σηματομένῳ τὸ φανὲν ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος τόδε: [...]”. Agradezco a Elbia Difabio y a Marta Alesso las oportunas sugerencias para la interpretación de este pasaje.

⁹² Escribo “Heraclito” y no “Heráclito”, cfr. Vicuña, Justo y Sanz de Almarza, Luis. *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español* (Ed. Clásicas, Madrid 1998).

⁹³ Cfr. fr. 1: “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εὐκασί, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγῆμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὅκοσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὅκοσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται”; fr. 2: “διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῶν>, τουτέστι τῷ <κοινῶν>· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. <τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνὸς ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν”.

⁹⁴ Cfr. Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau y W. Roces (FCE, México 2010), pp. 820-824.

⁹⁵ Cfr. Hipócrates. “Sobre la dieta”, en su *Tratados*, intr. gral. de C. García Gual, trad. y notas de Ma. D. Lara Nava y otros (Gredos, Madrid 2007), p. 323-334.

⁹⁶ Cfr. Jaeger. *Paideia...*, pp. 822-823.

entonces se halla concentrada, indivisa y consagrada a sí misma.⁹⁷ Otorgando a esta valoración un correlato médico, el tratado hipocrático hace valer el principio de que el alma, durante el sueño, refleja también con la mayor pureza el estado físico del hombre, sin la influencia perturbadora de ningún cuerpo extraño.

Habiendo hecho un registro de la clasificación de los sueños ofrecida por la literatura antigua, si no de todos al menos de una porción significativa, puede decirse que la comparación plotiniana de la contemplación de la Naturaleza como un estado de conciencia ensoñada puede ubicarse dentro del último tipo señalado, precisamente, el que atañe a la realidad onírica como una vivencia subjetiva en la que el alma está consigo misma y entregada a su propia actividad sin que nada de fuera la perturbe. Esto mismo se justifica, en primer lugar, a partir de otros pasajes, no lejanos cronológicamente a la *Tetralogía*, donde Plotino sostiene que las imágenes de la Naturaleza en modo alguno provienen del exterior, sino de su interna capacidad productiva.⁹⁸ Aquí se halla una clave de lectura posible para comprender mejor este aspecto de la Naturaleza y, también, su semejanza con la actividad del geómetra. En el sueño, la conciencia está poblada por un cúmulo de imágenes que surgen de la misma productividad interna. Así también sucede con la Naturaleza, a la manera en que el geómetra proyecta desde sí las figuras y a la manera en que el durmiente extrae desde sí mismo la propia urdimbre onírica. De allí que la comparación entre la contemplación Natural y la vivencia onírica tenga que ver más con la autonomía del durmiente que con el carácter sombrío del sueño.⁹⁹

En consecuencia, sólo es posible hablar del sueño y tematizarlo como una experiencia ya vivida cuando el sujeto ha despertado. No hay otra forma de llenar de contenido teórico la experiencia del sueño, ni mucho menos de configurar la vivencia adquirida y reconocerla como un estado particular. El sujeto durmiente es de tal manera autónomo que no puede dar cuenta de la realidad que vive mientras sueña. Sólo cuando despierta, es consciente de que ha tenido una experiencia propia de su mundo interior, pero una experiencia allende las leyes del razonamiento discursivo.¹⁰⁰

⁹⁷ Cfr. Píndaro, fr. 131: “ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἴσα λυσιπόνων τελετῶν. / σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ, / ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον / ἐκ θεῶν· εὔδει δὲ πρᾶσσόντων μελέων, ἅτᾳρ εὐδόντεσσιν / ἐν πολλοῖς ὀνειροῖς δεικνύσι τερπῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν”.

⁹⁸ Cfr. III 6, 4; IV 4, 13.

⁹⁹ Sigo aquí la propuesta hermenéutica de Deck. “Nature...”, pp. 88-90 y de García Bazán, F. *Plotino y la Gnosis* (FECYC, Buenos Aires 1981), pp. 42-46.

¹⁰⁰ Cfr. Rappe, Sara. “Non-discursive Thinking in the *Enneads*”, en su *Reading Neoplatonism* (Cambridge University Press, New York 2000), pp. 45-66.

6. *A modo de conclusión*

Por medio de la prosopopeya excogitada en esta oportunidad, es dable señalar que Plotino responde a la paradoja entre producción y contemplación, dilucidando que ya en el ámbito natural reina una completa adecuación entre tales realidades. Es una contemplación apacible, semejante a la de una visión ensoñada de la cual van emergiendo las formas de los cuerpos naturales. La actividad de la potencia natural se asemeja al estado del sueño, no tanto por su índole desvaída y carente de realidad cuanto por la interioridad y la visión que entraña esa producción. Las imágenes y productos generados por la Naturaleza no le vienen dados del mundo exterior, sino de su interna capacidad generativa. En la contemplación, la naturaleza halla el sosiego necesario para disponerse a mirar su propio espectáculo; ella se encuentra en una relación de autonomía respecto de cuanto es ajeno a su propia actividad. Debido a estas razones, se considera que la interpretación del sueño como un estado inferior al de la vigilia no es del todo satisfactoria, ya que el sueño se encuentra poblado por diversas imágenes de una misma actividad producida por la imaginación y representa, por tanto, un momento creativo de su interioridad, en lugar de ser un conjunto de sombras o imágenes envilecidas de la propia conciencia. Borges lo recrea poéticamente en uno de sus sonetos de *El otro, el mismo*, que me permito traer a colación para finalizar este trabajo:

El sueño

Si el sueño fuera (como dicen) una
tregua, un puro reposo de la mente,
¿por qué, si te despiertan bruscamente,
sientes que te han robado una fortuna?
¿Por qué es tan triste madrugar? La hora
nos despoja de un don inconcebible,
tan íntimo que sólo es traducible
en un sopor que la vigilia dora
de sueños, que bien pueden ser reflejos
truncos de los tesoros de la sombra,
de un orbe intemporal que no se nombra
y que el día deforma en sus espejos.
¿Quién serás esta noche en el oscuro
sueño, del otro lado de su muro?¹⁰¹

Fernando G. Martin De Blassi
UNCuyo-CONICET

¹⁰¹ Borges, Jorge L. *Obras completas*, vol. II, ed. crítica anotada por R. Costa Picazo (Emecé Editores, Buenos Aires 2010), p. 492. Este soneto se publicó en *La Nación* el 12-03-1967.

7. Bibliografía

Fuentes

- Allen, Thomas W. (ed.). *Homeri Ilias* (Clarendon Press, Oxford 1931).
- von Arnim, Hans F. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II (Stuttgart, Teubner 1979, 1ª ed. 1903).
- Burnet, John (ed.). *Platonis opera*, vol. 1: *Sophista-Theaetetus*, vol. 4: *Respublica-Timaeus*, vol. 5: *Leges* (Clarendon Press, Oxford 1900 (repr. 1967), 1902 (repr. 1968), 1907 (repr. 1967)).
- Bywater, Ingram (ed.). *Aristotelis ethica Nicomachea* (Clarendon Press, Oxford 1894, repr. 1962).
- Dain, Alphonsus & Mazon, Paul (eds.). “Oedipus tyrannus”, en *Sophocle*, vol. 2 (Les Belles Lettres, Paris 1958, repr. 1968).
- Diels, Hermann A. and Kranz, Walther (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmann, Berlin 1951).
- García Yebra, Valentín (ed.). *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe (Gredos, Madrid, 1998).
- Henry, Paul et Schwyzer, Hans-Rudolf (eds.). *Plotini opera (editio maior)*, Brill, Paris-Bruselas-Leiden 1951-1973).
- Henry, Paul et Schwyzer, Hans-Rudolf. *Plotini opera (editio minor)*, Clarendon Press, Oxford 1964-1983).
- Hipócrates. *Tratados*, intr. gral. de C. García Gual, trad. y notas de Ma. D. Lara Nava y otros (Gredos, Madrid 2007).
- Macrobio. *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, intr., trad. y notas de F. Navarro Antolín (Gredos, Madrid 2006).
- Maehler, H. (ed.). *Pindari carmina cum fragmentis* (Teubner, Leipzig 1975).
- von der Müll, Peter (ed.). *Homeri Odyssea* (Helbing & Lichtenhahn, Basel 1962).
- Platón. *Timeo*, ed. bilingüe de J. Ma. Zamora Calvo, notas a la trad. y anexos de L. Brisson (Abada Editores, Madrid 2010).
- Platón.. *Diálogos VI (Filebo-Timeo-Critias-Cartas)*, intr., trad. y notas de F. Lisi y otros (Gredos, Madrid 1982).
- Platón. *Diálogos VIII (Leyes-Libros VI-XII)*, trad. y notas de F. Lisi (Gredos, Madrid 1982).
- Plotin. *Ennéades*, texte établi et traduit par É. Bréhier (Les Belles Lettres, Paris, vol. I: 1954², vol. II: 1956², vol. III: 1956², vol. IV: 1927, vol. V: 1931, vol. VI: 1942).
- Plotino. *Enneadi*, trad. italiana e comentario critico di V. Cilento (Gius. Laterza & Figli, Bari, vol. I: 1947, vol. II: 1948, vol. III: 1949).
- Porfirio. *Vida de Plotino y Plotino. Enéadas I-II, III-IV, V-VI*, intr., trad. y notas de J. Igal (Gredos, Madrid, vol. I: 1982, vol. II: 1985, vol. III: 1998).
- Porphyry. *On the life of Plotinus and Plotinus. Enneads*, english translation by A. H. Armstrong (Harvard University Press, Cambridge, vol. I: 1989, vol. II: 1966, vol. III: 1967, vol. IV: 1984, vol. V: 1984, vol. VI: 1988, vol. VII: 1988).
- Ross, William D. (ed.). *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. (Clarendon Press, Oxford 1924, repr. 1970).
- Ross, William D. (ed.). “De divinatione per somnum”, en *Aristotle. Parva naturalia* (Clarendon Press, Oxford 1955, repr. 1970).
- Ross, William D. (ed.). *Aristotelis physica* (Clarendon, Oxford 1950, repr. 1966).

Vergilius Maronis, P. *Aeneis* (ed. R. A. B., Mynors 1972).

Wendland, P. (ed.). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3: *De somniis* (Reimer, Berlin 1898, repr. 1962).

Estudios

Arnou, René. *IIPAZIΣ et ΘEOPIA* (Librairie Félix Alcan, Paris 1921).

Autenrieth, Georg. *Homeric Dictionary*, trans. by R. Keep (Duckworth, London 1991).

Borges, Jorge L. *Obras completas*, vol. II, ed. crítica anotada por R. Costa Picazo (Emecé Editores, Buenos Aires 2010).

Bréhier, Émile. *The Philosophy of Plotinus*, trad. by J. Thomas (The University of Chicago Press 1958).

Burkert, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*, trad., rev. de H. y A. Bernabé (Abada Editores, Madrid 2007).

Cilento, Vincenzo. *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9* (Le Monnier, Florence 1971).

Costa, Ivana. "El libro del universo. Nueva traducción castellana del Timeo, de Platón", en *Journal of Ancient Philosophy* V-2, 2011, pp. 14-17.

Deck, John N. *Nature, Contemplation an the One. A study in the Philosophy of Plotinus* (Larson Publications, New York 1991).

Dodds, Eric R. *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo (Revista de Occidente, Madrid 1960).

García Bazán, Francisco. *Plotino y la mística de las tres hipóstasis* (El hilo de Ariadna, Buenos Aires 2011).

García Bazán, Francisco. *Plotino y la Gnosis* (FECYC, Buenos Aires 1981).

Gatti, Ma. Luisa. *Plotino e la metafisica della contemplazione* (Vita e Pensiero, Milán 1996).

Gerson, Lloyd P. *Plotinus* (Routledge, London 1994).

Gil, Luis. *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana* (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria 2002).

Guevara, Ma. Estela (ed.)-Martin De Blassi, F. (y otros). *Antología gnómica de la literatura griega. Homero-Hesíodo* (Santiago Arcos editor, Buenos Aires 2012).

Harder, Richard. "Eine neue Schrift Plotins", en *Hermes* 71, 1936, pp. 1-10, reimpresso en: *Kleine Schriften* (Beck, Munich 1960), pp. 303-313.

Hunt, David P. "Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus", en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 15-2, 1981, pp. 71-79.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau y W. Roces (FCE, México 2010).

Lekkas, Georgios, "Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin", en *Les Études philosophiques* 85-4, 2004, pp. 553-561.

Liddell, Henry & Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon* (Clarendon Press, Oxford 1996).

Martin De Blassi, Fernando. "Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?", en *Tópicos. Revista de Filosofía* 48, 2015, pp. 169-199.

Morel, Pierre-Marie, "Comment parler de la nature? Sur le traité 30 de Plotin", en *Les Études philosophiques* 90-3, 2009, pp. 387-406.

Pérez Cortés, Sergio. "Platón y los sueños", en *Versión* 21, 2008, pp. 171-193.

- Rappe, Sara. *Reading Neoplatonism* (Cambridge University Press, New York 2000).
- Sleeman, John H. & Pollet, Gilbert, *Lexicon Plotinianum* (Brill, Leiden 1980).
- Tazzolio, Florent. “Le problème de la causalité du Principe chez Plotin”, en *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série* 102-1, 2004, pp. 59-71.
- Trouillard, Jean. *La procession plotinienne* (Presses Universitaires de France, Paris 1955).
- Velásquez, Óscar. *Estudios sobre el ‘Timeo’ de Platón* (PUC, Santiago de Chile 1986).
- Vicuña, Justo y Sanz de Almarza, Luis. *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español* (Ed. Clásicas, Madrid 1998).
- Wagner, Michael F. “Plotinus on the nature of physical reality”, en Gerson, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge University Press 1999, 1996¹).
- Zamora Calvo, José Ma. *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino* (Universidad de Valladolid 2000).
- Zubiria, Martín. *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)* (SS&CC Ediciones, Mendoza 2012).