

CONTEMPLACIÓN Y PRODUCCIÓN DE LA NATURALEZA EN PLOTINO¹

Contemplation and Production of Nature in Plotinus

Maria Isabel Santa Cruz²

RESUMEN

Mi propósito es examinar la concepción plotiniana de la naturaleza, entendida como la porción inferior del alma, cuya función es la de informar y dar vida a lo sensible. Tal como Plotino insiste, en especial en el tratado III 8 [30], “Sobre la contemplación”, la naturaleza produce contemplando, esto es, ejerciendo un tipo de actividad cognitiva que es diferente del modo de conocimiento del intelecto y del alma superior. Esa actividad cognitiva, que excluye todo razonamiento y toda deliberación, consiste en un cierto tipo de autopercepción o de conciencia. La producción natural se diferencia de la producción artesanal, pero hay entre ellas algunos puntos de contacto. La naturaleza produce porque es *lógos*, principio formativo racional que transmite a lo que le es inferior las formas inteligibles que recibe del alma superior, cuyos arquetipos son los contenidos del intelecto. La naturaleza es un *lógos* que produce otro *lógos*, último y carente de poder productivo; es fuerza productiva que contiene, desplegados, los principios formales que transmite a modo de reflejos o imágenes sobre la materia, conformando así a las entidades sensibles, sin hacerse inmanente a ellas.

Palabras clave: Plotino. Naturaleza. Contemplación. Producción.

ABSTRACT

My purpose is to examine the Plotinian conception of nature, the lower portion of the soul, whose function is to inform and give life to the sensible world. As Plotinus insists, especially in the treatise III 8 [30], “On contemplation”, nature produces by contemplation, that is, by a kind of cognitive activity that is different from those of the intellect and the higher soul. This cognitive activity, which excludes all reasoning and deliberation, consists of a certain type of self-perception or consciousness. Nature produces because it is *logos*, a rational formative principle that transmits to what is inferior the intelligible forms it receives from the higher soul, whose archetypes are the contents of the intellect. Nature is a *logos* that produces other *logos*, last and

¹ Este trabajo es una reelaboración del artículo “Intorno al concetto di natura in Plotino”. *Philosophia, revue du Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque de l'Académie d'Athènes*, v. 49, 2019, p. 223-235.

² Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. E-mail: maritasantacruz@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2157-2038>

devoided of productive power; it is a productive power that contains, deployed, the formal principles that it transmits as reflections or images on matter, thus shaping sensitive entities, without becoming immanent to them.

Key-words: Plotinus. Nature. Contemplation. Production.

En este trabajo me ocuparé de un aspecto problemático de la filosofía de Plotino: su concepción sobre la naturaleza, último eslabón de la cadena de la realidad, cuya función es producir el mundo físico, actuando sobre la materia. Prestaré especial atención a los desarrollos sobre el tema que aparecen en el tratado III 8 [30] de las *Enéadas*³ y trataré de poner en claro el modo en que la naturaleza produce por el solo hecho de su actividad contemplativa. Me detendré en la caracterización de esta actividad cognitiva como una suerte de autoconciencia débil. Procuraré explicar de qué modo la naturaleza puede producir porque contiene, desplegados, los principios formales que recibe del alma superior y que transmite a modo de reflejos o imágenes, conformando así a las entidades sensibles, sin hacerse inmanente a ellas.

I.

Al encarar el estudio de las concepciones filosóficas desarrolladas en las *Enéadas* es preciso tener en cuenta, al menos, dos cuestiones de fundamental importancia. En primer lugar, Plotino parte de un análisis de la estructura psíquica humana y, tomándola como modelo “intelectual”, la proyecta para explicar cómo, desde su perspectiva, está estructurada la realidad en su conjunto y cómo opera en ella una realidad análoga a la que opera en nosotros, seres humanos. El otro aspecto a tener presente es que la procepción de las hipóstasis se explica a través de dos conceptos que –como está bien especificado en el tratado III 8 [30]– se requieren mutuamente: contemplación y producción. En efecto, todo el proceso de despliegue de la realidad a partir de lo Uno tiene, en cada etapa de la jerarquía, dos “momentos”, que son, en verdad y hablando estrictamente, simultáneos. Cada nivel de la realidad produce al siguiente, pero tal producción solo puede verificarse si

³ Todas las citas y referencias a las *Enéadas* se hacen siguiendo la *editio minor* de Henry-Schwyzler (1964-1982). En cada caso indico número de *Enéada*, tratado, capítulo y líneas, e incluyo entre corchetes el número del tratado según el orden cronológico. Las traducciones son mías.

lo producido se vuelve contemplativamente hacia su fuente y, de ese modo se autoconstituye como lo que es. Hay, pues, una reciprocidad procesión-conversión, momentos que solo pueden distinguirse en términos de perspectiva, esto es, según el punto de vista desde el que se los examine. Podría, así, decirse que la contemplación es conversional y la producción es procesional. En cada nivel de la realidad ese proceso de contemplación-producción se verifica de diferente manera, en cada nivel adquiere características propias.

Como antes señalamos, nos centraremos en el modo en que Plotino concibe la contemplación y la producción que lleva a cabo la naturaleza. Pero, previamente, para poner en su debido contexto la concepción de la producción de la naturaleza, permítaseme recordar, aunque más no sea brevemente, las grandes líneas del sistema plotiniano. Para Plotino, la realidad, desde su causa primera hasta la oscuridad de la materia, es un todo dinámico, perfectamente estructurado, que se articula en diferentes niveles o grados de perfección descendente y de multiplicidad creciente. Esos distintos niveles son diferentes entre sí, pero están estrechamente ligados, porque cada uno de ellos genera al que le sigue. El punto de partida es lo Uno, unidad absoluta e inefable, más allá del ser, del pensamiento y del lenguaje. Lo Uno es absolutamente perfecto y, en razón de su misma perfección, produce el eslabón inmediatamente inferior a él, el Intelecto, primer ser, uno-múltiple. Este Intelecto, a su vez, genera al Alma,⁴ una y múltiple, encargada de dar vida y forma a la materia para constituir el mundo físico.⁵

Uno, Intelecto y Alma, tres realidades existentes y subsistentes, son las habitualmente llamadas “hipóstasis”, término que seguramente no tenía uso técnico cuando Plotino escribió, pero que aparece en el título de dos de los tratados de las *Enéadas*: V 1 [10], donde Plotino hace una exégesis de las hipótesis del *Parménides* de Platón, y V 3 [49], “Las hipóstasis que conocen y lo que está más allá”. Tales títulos fueron obra de Porfirio, quizá el

⁴ Uso aquí mayúscula en el caso de “Intelecto” y “Alma” porque me refiero a las hipóstasis. En adelante prefiero utilizar ambos términos con minúscula, porque para Plotino los niveles de la realidad son los mismos que corresponden a la estructura psíquica.

⁵ Se trata de una concepción diferente a la del creacionismo, dado que no recurrir a ninguna entidad que actúa para producir el surgimiento del universo. Para designarla, se ha hablado de concepción emanantista o de sistema de la emanación, pero, como sostiene Schlechte (1966, p. 59-60), son estas designaciones cómodas, aunque generales, vagas y poco claras.

responsable del significado técnico que adquirió el término, cosa que es entendible si se tiene en cuenta que Plotino lo emplea con referencia a la realidad inteligible y a la procesión a partir de lo Uno.⁶

Las tres realidades conforman el ámbito de lo inteligible, pero su capacidad productora no se detiene allí. Por debajo de lo inteligible hay otra realidad, la sensible. Se hace necesario, entonces, explicar cómo se vinculan ambos mundos, esto es, cómo entender la participación platónica. En tal explicación, el alma juega un papel protagónico, como causa casi “demiúrgica”, verdaderamente intermediaria, “anfibia”⁷ y articuladora entre los dos ámbitos. Su carácter intermediario se justifica apelando a su composición: hay en ella dos niveles, aspectos o “partes”: una superior y otra inferior. La superior está unida a su fuente, el intelecto, mientras que la inferior es la encargada de transmitir los contenidos arquetípicos que la parte superior recibe del intelecto, pluralizándolos. Esa parte inferior, que actúa causalmente sobre un sustrato, es lo que Plotino llama φύσις, “naturaleza”.

Por cierto, φύσις es un término polisémico; Plotino lo emplea en diferentes contextos con diferentes sentidos, desde el más amplio y general hasta el más estricto y casi técnico, que es el que aquí nos interesa, para designar precisamente a la porción inferior del alma.⁸ En tanto porción inferior del alma, la naturaleza no es un principio autónomo.

Toda alma tiene un [aspecto] inferior vuelto hacia el cuerpo y uno superior vuelto hacia la inteligencia. El alma total, la del universo, por su parte vuelta hacia el cuerpo organiza (κοσμεῖ) el universo trascendiéndolo (ὑπερέχουσα) sin esfuerzo, porque actúa sobre lo que está por debajo de ella sin razonamiento [o cálculo: μηδὲ ἐκ λογισμοῦ], como nosotros, sino por intuición intelectual (νῶ), como hace el arte, que no delibera (οὐ βουλευεται). (IV 8 [6] 8,13-16).⁹

⁶ Sobre este punto véase Atkinson (1983, p. 55-56). Narbonne (2014, p. xcvi-cii y cv) estima que los títulos habrían existido ya antes de la edición de Porfirio y que Plotino los hubiera aprobado, aun cuando nunca se refiere a “tres hipóstasis”, sino que, en su lugar, en V 1 [10] 8, 27 habla más bien de “las tres naturalezas”.

⁷ En IV 8 [6] 4, 31, Plotino dice que las almas individuales llegan a ser, por así decirlo, anfibia. Otro tanto puede decirse de toda alma, que vive en lo inteligible y en lo sensible.

⁸ Sobre los diferentes significados que asume el término φύσις en las *Enéadas*, puede verse Morel (2009, p. 393).

⁹ Más adelante volveré sobre este texto, cuando me refiera a la relación entre naturaleza y arte.

La porción inferior del alma, que es la naturaleza, lleva a cabo su función propia sin cálculo, punto sobre el que volveré más adelante. Como veremos, que Plotino niegue la existencia de un cálculo y un proyecto no significa dejar al universo librado al azar; significa, en cambio, afirmar la existencia de algún tipo de fuerza inteligente superior, que, sin cálculo ni deliberación, produce de forma automática. Plotino está convencido de que la belleza y el orden de este universo no pueden ser producto del mero acaso, sino que son prueba de que existe una inteligencia operante productora del todo. Sin embargo, esa inteligencia operante no es la de un agente que proyecta y diseña su obra.¹⁰

II.

Para explicar el modo en que cada uno de los niveles de la realidad genera al inmediatamente inferior, Plotino apela a dos nociones clave, la de θεωρία, contemplación, y la de doble actividad o doble ἐνέργεια. Dedicó a la contemplación un tratado en particular, el III 8 [30], el primero de un *Grossschrift*, como lo denomina Roloff (1970), un conjunto de cuatro tratados unidos (III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32] y II 9 [33]), como han sostenido muchos estudiosos, por su carácter antignóstico.¹¹ El tratado, en el que se insiste en que toda contemplación es producción,¹² se abre con una afirmación provocativa, en la medida en que extiende la contemplación mucho más allá del límite que le había fijado Aristóteles, quien la reserva al hombre:

Si nosotros, antes de discutir en serio, dijésemos, bromeando, que todos los seres aspiran a la contemplación y tienden a este fin,¹³ no solo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que los genera, y que todos llegan a ese fin en la medida en que les es posible de acuerdo con sus naturalezas, y que contemplan unos de un modo y otros de otro y alcanzan unos las verdaderas realidad y otros una imitación y una imagen de aquellas... Pero quién podría aceptar lo paradójal

¹⁰ Véase Rossi Monti, 2014, p. 17.

¹¹ Plotino critica directa y explícitamente a los gnósticos solamente en el tratado II 9 [33].

¹² Como señala Kalligas (2014, p. 623-624), es difícil determinar por qué vía llega Plotino a tal conclusión, dado que no hay rastros de ella en autores medioplatónicos.

¹³ Que todos los seres aspiren a la contemplación parece innegable alusión al libro X de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, donde la contemplación se restringe exclusivamente a los seres racionales y, entre ellos solo a algunos. Se advierte, además, que aunque no utilice el mismo vocabulario, Plotino esté aludiendo también a la cláusula que abre la *Metafísica* de Aristóteles (I 1,980a20).

de tal argumentación? Sin embargo, como estamos entre nosotros, ningún peligro habrá en nuestro bromear sobre esas cuestiones (III 8 [30] 1, 1-10).

A lo largo de los primeros ocho capítulos, Plotino examina con detalle los diferentes modos de contemplación que se dan según el nivel de la realidad. Los tres capítulos finales, en cambio, están dedicados a lo Uno y en ellos ya no se menciona ya la contemplación.

Al inicio del séptimo capítulo,¹⁴ a modo de resumen, leemos: “Todas las cosas proceden de una contemplación y son contemplación, tanto las cosas que son verdaderamente como las que proceden de ellas cuando ellas contemplan y son objeto de contemplación” (III 8 [30] 7, 1-3). Pero la contemplación adquiere diferentes grados de intensidad de acuerdo con cada uno de los niveles de la realidad. Ahora bien, paradigmáticamente, la contemplación es una propiedad del intelecto, su actividad primaria (III 8 [30] 8). En efecto, el intelecto es paradigma y principio de todas las formas de actividad cognitiva, porque ella es causa esencial del ser y de la vida. Pero hay otras formas de contemplación, más débiles, derivadas de las de intelecto (Gerson, 1994, p. 58 y 220-221).

Los cuatro primeros capítulos de III 8 [30] están dedicados a la naturaleza y su modo de contemplación, productiva del mundo físico.¹⁵ Más aún, en la naturaleza ser y producir coinciden, son lo mismo (III 8 [30] 3, 17. Fuerza generante que actúa formativamente sobre un sustrato, la naturaleza es toda ella inteligible.¹⁶ Como sostiene Chiaradonna (2009, p. 155-156), esta consideración, por cierto contraintuitiva, se enmarca en la concepción más general que Plotino tiene de la causalidad: toda causalidad en el univer-

¹⁴ Este séptimo capítulo, presentado como un resumen de los capítulos anteriores, podría ser, como sugiere Bréhier (1956, p. 151-152), un sumario añadido por Porfirio.

¹⁵ En estos capítulos resulta claro que Plotino está tomando a la naturaleza como la porción inferior del alma universal o cósmica. Me referiré a ella a lo largo de este trabajo en la explicación se función conformadora de lo sensible. Pero debe tenerse en cuenta, como señala Taormina (2020, p. 19), que en las *Enéadas* hay muchos pasajes problemáticos, en los que se apela a funciones psíquicas y no se especifica si se está hablando del alma cósmica o de las almas individuales en su relación con lo corpóreo.

¹⁶ Para una presentación de los principales modos de concebir la naturaleza y el origen del universo con anterioridad a Plotino, véase Rossi Monti, 2014, p. 19-22

so es de carácter inteligible. Así, la concepción de la naturaleza es la expresión más radical del modo en que se entiende la causalidad: toda causa es inteligible y la naturaleza es el grado más bajo de las causas inteligibles. En efecto, como Plotino lo afirma en IV 4 [28] 13, 2-3, ella es el último, el más extremo (ἔσχατον) de los eslabones de la cadena de inteligibles. Y luego, en este mismo capítulo añade:

Lo que procedente de ella [del alma] se refleja sobre la materia (ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην) es naturaleza. En ella se detienen las realidades (τὰ ὄντα) o aun antes de ella, y son estas las últimas de lo inteligible (ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ). A partir de ahí solo hay imitaciones (μιμήματα) (IV 4 [28] 13,19-22).

La naturaleza no puede fundarse en sí misma, punto en el cual Plotino coincide con Platón y se distancia de Aristóteles, para quien la naturaleza es un proceso que encierra en sí mismo sus principios, que lo orientan teleológicamente hacia lo mejor. Para Plotino, en cambio, el mundo sensible no puede explicarse sino por su relación con el ámbito del que depende, lo inteligible, que es su causa (Rossi Monti, 2014, p. 18).

Toda producción es resultado de una contemplación. Más aún, toda θεωρία *es* ποίησις. Pero la contemplación y producción de la naturaleza es diferente a las del intelecto y del alma superior. En todos los niveles, la producción deriva sus principios formativos del intelecto, pero en el caso de la naturaleza, la actividad productiva se verifica sin intervención de un proceso intelectual.¹⁷ En efecto, Plotino insiste en que la naturaleza “no conoce, sino que solo produce”. Ella confiere lo que posee a lo que viene a continuación de ella, sin elección (ἀπροαιρέτως), sin deliberación, espontáneamente. La naturaleza carece de imaginación; no posee ni aprehensión (ἀντίληψις) ni comprensión (σύνεσις) de nada (IV4 [28] 13, 7-15). No tiene ni νόησις ni ὄρασις (II 3 [52] 17, 3-4); tampoco φαντασία (IV 4 [28] 13, 11-14); ella es ἀφάνταστος y ἄλογος¹⁸ (III 8 [30] 1, 22). Su contemplación no es resultado de razonamiento (ἐκ λόγου), entendiendo por “razonar” la indagación (τὸ σκοπεῖσθαι) en sí mismo, en el propio contenido (III 8 [30] 3, 13-14). Pero,

¹⁷ Sobre la analogía entre la naturaleza y un individuo que aprende, analogía que Plotino traza en III 8 [30] 6, véase el análisis que ofrece Heiser (1991, p. 18-19).

¹⁸ Como señala Morel (2009, p. 394; 2016, p. 163), la naturaleza es un logos, un principio racional, pero es ἄλογος porque no actúa gracias a un razonamiento.

a pesar de ello, tiene algún tipo de actividad cognitiva, puesto que pertenece al ámbito inteligible y contempla.

III.

El capítulo 4 de III 8 [30] se inicia poniendo en boca de una naturaleza, que declara que calla y no tiene la costumbre de hablar, una respuesta a la pregunta que alguien podría formularle: ¿por qué produce? Ella produce contemplando, “como los geómetras, que dibujan contemplando; pero yo no dibujo, sino que contemplo y las líneas de los cuerpos surgen como si de mí cayeran” (III 8 [30] 4, 9-10).

Y unas líneas más adelante, aclara Plotino:

La llamada naturaleza, que es un alma, es producto de un alma anterior que vive una vida más potente; contiene en sí una contemplación callada que no se orienta ni hacia arriba ni hacia abajo, sino que permanece en lo que es, en la permanencia y, por así decirlo, en una conciencia de sí misma (ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει), y por esa comprensión y conciencia de sí (καὶ τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει)¹⁹ ella ve, en la medida de lo posible, lo que viene después de ella y ya no busca después de haber completado un objeto de contemplación esplendente y gracioso. Y si alguien quisiera atribuirle algún tipo de comprensión o percepción (σύνεσιν τινα ἢ αἴσθησιν), diremos que la percepción y la comprensión no son tales como las de los otros seres: sería como si se comparase la [percepción y comprensión] de alguien que duerme con la de quien está despierto (τοῦ ἐγρηγορότος). Pues, contemplando su propio objeto, ella permanece en sí misma; ya que ese objeto ha nacido en ella porque ella permanece en sí misma y consigo misma (ἐκ τοῦ ἐν αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ), y porque es un objeto de contemplación. Es una contemplación silenciosa, pero más vaga (ἀμυδροτέρα). (III 8 [30] 4, 15-28).

Plotino atribuye a la naturaleza una quietud, una permanencia (ἐν τῇ αὐτῆς στάσει). La naturaleza produce por el hecho mismo de ser contemplación, de ser una actividad cognoscitiva y un principio racional. Ella no lleva a cabo ninguna acción ni se vale de ninguna otra cosa (III 8 [30] 3, 13-22). Pero contempla y, por lo tanto, tiene algún tipo de actividad intelectual, “teórica”. Plotino le atribuye un tipo de conciencia o, mejor, una suerte de advertencia de sí misma, un darse cuenta de algún modo de sí misma, un

¹⁹ Como señala Schwyzer (1960, p. 371), en este pasaje σύνεσις y συναίσθησις son prácticamente sinónimos.

percatarse de sí misma. Le atribuye así una *συναίσθησις*, una suerte de conciencia.

Antes de referirme al significado y alcance de este término, quiero detenerme en las últimas dos líneas del primer capítulo de III 8 [30], que presentan un problema. Dice allí Plotino que la naturaleza “tiene la contemplación en sí misma y hace lo que hace por una contemplación que no tiene” (III 8 [30] 1, 22-24). Puede interpretarse esta afirmación diciendo que Plotino se está refiriendo a una concepción de aquellos a quienes está criticando, seguramente los estoicos.²⁰ Otro modo posible de entenderla es el que propone Wildberg (2009, p. 128-132), para quien, es el propio Plotino el que sostiene que la naturaleza no produce por una contemplación que le sea propia, sino en razón de la contemplación de la parte superior del alma, de la que ella deriva: el contenido que la naturaleza tiene para contemplar se lo ha dado el alma superior.

La contemplación de la naturaleza, su actividad cognitiva, es, pues, la de una débil forma de conciencia, una vaga *συναίσθησις*. Como sostiene Schroeder (1987, p. 678), podría distinguirse, según el contexto, dos modos de entender la *συναίσθησις*: horizontal y verticalmente. Horizontalmente, es la conciencia de una unidad, de la pluralidad en unidad; verticalmente, es una conciencia de la fuente como fundamento de la unidad. ¿En cuál de estos dos sentidos Plotino atribuye *συναίσθησις* a la naturaleza? ¿La percepción o sensación inmediata, su contemplación, es de sí misma o es de la porción superior del alma que la genera contemplativamente?

Sin duda, la naturaleza recibe su capacidad contemplativa del alma superior, pero eso no impide que ella misma, por ser un principio racional, se contemple de algún modo, que la suya sea una potencia cognitiva que posee su objeto internamente. La contemplación de la naturaleza es una suerte de conciencia de sí de carácter no discursivo o no representacional, una “apercepción”, que es una forma débil de conciencia. La actividad contemplativa de la naturaleza es confusa, como en una suerte de somnolencia, por oposición a los cálculos y a los razonamientos de la producción artesanal (Moreau, 1970, p. 118-119).

²⁰ Como lo hacen, por ejemplo, Bréhier (1956, p. 155) que traduce “...produce por esta contemplación que, [se dice] ella no posee”. Igal (1985, p. 238, n. 4 y 5), por su parte, aclara en nota que Plotino está acá aludiendo a una concepción estoica, a la que critica.

IV

El término συναίσθησις designa primariamente, tal como Plotino lo define, “una sensación (o percepción: αἴσθησις) de una multiplicidad” (V 3 [49] 13, 21). Pero συναίσθησις se contrasta con αἴσθησις, que es una forma de conciencia de otra cosa; la συναίσθησις, en cambio, no es la conciencia de algo exterior, sino la sensación inmediata de un contenido interior, una conciencia no desdoblada, una con su objeto, un objeto no exterior a ella (Violette, 1994, p. 223-24); es un advertir una unidad del todo consigo mismo, una pluralidad en unidad (Warren, 1964, p. 90-91).²¹ Para Schwyzer (1960, p. 376), se trata de una autoconciencia interna intensiva, de autoidentidad en unidad: el sí mismo y su autoconciencia no difieren entre sí. De modo pleno la συναίσθησις se da en el intelecto, porque en ella hay una unidad que es simultáneamente multiplicidad, pero sin reales divisiones. En efecto, el intelecto es ἐν-πολλά, uno-múltiple. En el alma la συναίσθησις es más débil, porque el alma es ἐν-καὶ-πολλά, una y múltiple.

Ahora bien, Plotino atribuye συναίσθησις a la naturaleza, pero lo hace anteponiéndole un οἶον. La naturaleza tiene *algo así como* una conciencia de sí misma. Ello no ha de llamar la atención, porque si la συναίσθησις, como señalamos, es paradigmáticamente propiedad del intelecto, y, en una forma inferior, del alma, Plotino parece partir de ella para tratar de explicar, de algún modo, qué tipo de actividad cognitiva habría que atribuir no solo a lo que está lo que está por debajo del nivel dianoético del alma, sino también a lo que está por encima del nivel noético del intelecto. Tanto la naturaleza como lo Uno tienen una suerte de autoconciencia.

Es interesante observar cómo se transfiere a lo Uno algún tipo de actividad, para subrayar el hecho de que el primer principio, más allá del ser y del pensar, no es algo estático ni muerto. Sabido es que Plotino insiste una y otra vez, a lo largo de las *Enéadas*, en que lo Uno, por ser absoluta unidad, es perfecto, nada posee, nada desea, permanece en sí mismo, se basta plena-

²¹ Schroeder (1987, p. 684) sostiene que, adscripta al universo, συναίσθησις es el equivalente cognitivo de συμπάθεια. En efecto, el todo no puede tener una sensación de algo diferente de él, de modo que debemos concederle una συναίσθησις de sí mismo (συναίσθησιν αὐτοῦ) del mismo modo en que nosotros somos conscientes de nosotros mismos (ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα) (IV 4 [28] 24, 21-23). Para Schwyzer (1960, p. 372-73), no se trata de una equivalencia entre las dos nociones, sino que, cuando συναίσθησις se atribuye al mundo, es directamente sinónimo de συμπάθεια (IV 4 [28] 45, 8; IV 5 [29] 5, 29; IV 5 [29] 3, 17).

mente a sí mismo, de nada necesita, está más allá del ser, del pensamiento y de la vida (V 1 [10] 6, 22-27; III 9 [13] 9, 1-5; VI 9 [9] 6, 16-42; VI 7 [38] 40, 28-32. No piensa ni se piensa a sí mismo, porque el pensar introduciría en él una dualidad que le es ajena. No se conoce (V 1 [10] 9, 7-9; V 3 [49] 10, 23-25; V 6 [24] 2, 14-20; 3, 20-23; 4, 1-7). No tiene percepción, ni conocimiento de sí mismo ni conciencia de sí mismo. Debe excluirse de él toda παρακολούθησις, καταμάθησις y κατανόησις (V 3 [49] 13, 6-8; III 9 [13] 9, 12-13 y 22). Pero, sin embargo, Plotino subraya que el hecho de que lo Uno no tenga pensamiento ni conocimiento no significa que sea ignorante, pues la ignorancia, como el conocimiento suponen siempre una alteridad. Que lo Uno no posea intelección no significa que sea no inteligente. Podría decirse que lo Uno no posee νόησις, pero que es νόησις en tanto causa del νοεῖν. En algunos pasajes Plotino sostiene que lo Uno posee algo así como una inteligencia (οἶον νοῦς) y que, por así decirlo, se mira a sí mismo (οἶον πρὸς αὐτὸν βλέπει) (VI 8 [39] 16, 15-19): Más aún, nos dice: lo Uno

no está privado, por así decirlo, de percepción (o de conciencia) (οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον); sino que todo lo de él está en él y con él, tiene pleno discernimiento de sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ), la vida está en él y en él están todas las cosas; y su intuición de sí mismo (ἢ κατανόησις αὐτοῦ) es él mismo, gracias a algo así como una conciencia de sí mismo (οἰοῦναι συναίσθησει), puesto que está en una eterna permanencia y en una intelección diferente de la intelección que corresponde al intelecto (οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησις)” (V4 [7] 2, 16-20).

Por lo demás, como equivalente en el plano de la imagen, Plotino habla de la ἐγρήγορσις de lo Uno. La “conciencia” de lo Uno se equipara a

...algo así como un estar despierto (οἶον ἐγρήγορσις) que no es diferente de quien está despierto [...], y al ser un estar despierto y una supraintelección (ὑπερνόησις) eterna. Es tal y como era su estar despierto. Pero ese estar despierto está más allá del ser y del intelecto y de la vida inteligente. (VI 8 [39] 16, 32-35).

El paralelo entre Uno y naturaleza, esto es, entre los dos extremos de la cadena de la realidad inteligible es claro: ambos, Uno y naturaleza permanecen, están eternamente en reposo,²² poseen una forma peculiar de concien-

²² La στάσις es característica de todos los niveles de la realidad. Tanto en el caso de lo Uno como en el de la naturaleza, στάσις va unida a συναίσθησις.

cia, algo asimilable a una conciencia. Tanto en lo Uno como en la naturaleza, la actividad cognitiva no se dirige hacia nada externo a sí mismo. Si a lo Uno se le asigna algo así como una *supra-conciencia* de sí, a la naturaleza en cambio se le atribuye una forma rudimentaria de conciencia, una suerte de *infra-conciencia* de sí. Mientras que lo Uno está en estado de vigilia, la naturaleza, en cambio, está en estado de ensueño o de somnolencia.

V.

Ahora bien, la naturaleza, en virtud de su actividad cognitiva, produce. Más bien, como ya señalamos, su actividad cognitiva coincide con su producción, que consiste en informar a los cuerpos sensibles. Producir y dar forma o configuración coinciden, son una misma actividad. Pero tal producción no es como la del arte. Rechazando la explicación artificialista y antropomórfica²³ del *Timeo*, Plotino, opone naturaleza a arte y naturaleza a deliberación o cálculo. Convencido de ser fiel exégeta de Platón, rechaza, pues, la analogía entre la producción de la naturaleza y la de un artífice o artesano. El conjunto del universo no es resultado de un demiurgo que, contemplando las Ideas calcula y delibera para construirlo (Wildberg, 2009, p. 133). El mundo es una imitación del modelo perfecto, pero tal imitación se da directamente, es espontánea, no requiere la intervención de un razonamiento ni de esfuerzo alguno.

La naturaleza y arte coinciden en un punto: ambos parten de un principio racional, pero se distinguen y se oponen al menos en dos aspectos: mientras que la naturaleza actúa espontáneamente, sin intermediarios, el arte necesita de un intermediario que es el pensamiento del artífice; esto es, la naturaleza tiene en sí misma el principio racional formativo, mientras que en arte el principio es exterior al artífice. En el caso de un bloque de piedra que es trabajado por un artífice, hay una materia y una forma, pero la forma que tendrá la piedra, antes de entrar en ella está en el pensamiento del artífice, en quien la concibe (ἐν τῷ ἐννοήσαντι) *porque participa del arte* (ὅτι μετεἶχε τῆ τέχνης) (V 8 [31] 1, 15-18). Las artes no imitan directamente los objetos

²³ Platón atribuye al demiurgo rasgos psicológicos humanos: razonamiento, reflexión, esfuerzo por imitar lo inteligible del mejor modo, satisfacción por el trabajo cumplido.

sensibles, sino que remontan a las razones formales de las que proviene la naturaleza. Las producciones de artistas o artesanos son siempre de algo particular y contingente, mientras que la producción de la naturaleza es del todo y de lo necesario. Las artes requieren en general reflexión y cálculo, mientras que la naturaleza actúa y produce sin ellos, sino que sólo contempla. La organización universal existe antes de la reflexión. El arte se vale de instrumentos (aunque sean solo las manos) para producir; la naturaleza no requiere instrumento alguno.

Plotino rechaza el modelo técnico para explicar la acción de la naturaleza. Sin embargo, frente a las actividades técnicas tiene una postura ambivalente (Morel, 2009, p. 396): por un lado, las desprecia y contrapone enérgicamente naturaleza y arte, como, por ejemplo, en IV 3 [27] 10 y en II 9 [33] 12; por otro, hay pasajes, como V 8 [31] 1, en los que las considera positivamente y las acerca, no las enfrenta ni separa tajantemente, porque naturaleza y arte se vinculan ambas con la dimensión inteligible. Al fin de cuentas, la naturaleza opera *con un arte inmanente*.²⁴

En IV 8 [6] 8, 13-16, pasaje que citamos páginas atrás, Plotino dice que la naturaleza actúa por una “intuición intelectual, como hace el arte, que no delibera”, frase esta última tomada de Aristóteles (*Física* II 8, 199b28-29).²⁵ En efecto, para Aristóteles el mundo físico no es resultado de la operación de un artífice que actúa desde fuera, sino de una fuerza inmanente a la naturaleza misma. Ella actúa con vistas a un fin, sin deliberar ni discurrir y en eso coincide con el arte; pero se diferencia de él porque lo hace desde el interior. Por eso Aristóteles apela a la analogía entre la naturaleza y el arte en más de una ocasión. El arte sigue el modelo de la naturaleza, y no a la inversa, pero el modo de actuar de la naturaleza está explicado a partir del operar del arte (Solmsen, 1963, p. 488; Rossi Monti, 2014, p. 23).

²⁴ Naturaleza y arte producen ambas imitando lo inteligible. En III, 2, 13 Plotino habla del orden y belleza del mundo como resultado de la acción de “un arte maravillosa”. Sobre esta cuestión, véase el análisis de Rossi Monti, 2014, p. 38.

²⁵ Sobre este punto, véase Wilberding, 2008, p. 385-386. Igal, en nota a este pasaje (1985, p. 543), recuerda que Aristóteles (*Metafísica* 1032b6-17) distingue dos fases en la producción artesanal: νόησις y ποιήσις. Si hay deliberación, ella se opera en la primera fase, la de la intelección, y no en la segunda, que es la de la producción. Plotino también distingue en el arte estos dos niveles y sostiene que el arte no delibera en la segunda fase, en la ejecución.

VI.

La naturaleza impone forma, pero la forma debe imponerse sobre o en algo, que le sirva de sustrato, y ese sustrato es la materia.²⁶ La naturaleza es toda ella forma, εἶδος, y no un [compuesto] de materia y forma (III 8 [30] 2, 22-23).

Es para todos claro que [la naturaleza] no tiene manos ni pies ni algún instrumento adquirido o natural, pero necesita una materia sobre la que ha de producir (ἐφ' ἧς ποιήσει) y a la que dará forma (ἐν εἶδει ποιήσει). Y debe eliminarse toda palanca de la producción natural (ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως). (III 8 [30] 2,1-4).²⁷

La naturaleza puede producir sobre la materia, porque encierra en sí misma lo que confiere al sustrato, porque ella es un logos, esto es, una razón formal, un principio racional formativo.

La concepción plotiniana del logos, que asegura, en cierto sentido, la cohesión y unidad del sistema plotiniano (Fattal, 1998, p. 21), es altamente compleja y es capital para comprender el modo en que cada nivel de realidad produce contemplativamente el que le sigue. El logos es como el nudo y motor de la procesión (Tazzolio, 2003, p. 167): logos y producción por contemplación están estrechamente ligados y cada nivel de logos es un nivel de contemplación (Heiser, 1991, p. 17). La necesidad inteligible ínsita en la forma se despliega y ese despliegue es el logos. En cada nivel de la realidad se manifiesta, de modo más plural, el nivel inmediatamente superior y más unitario. Así, la relación entre lo Uno y el intelecto, entre el intelecto y el alma y entre el alma y el mundo sensible se establecen a través de logos. O mejor, tal vez, es un mismo logos que, al transmitirse de un nivel al inferior, se va pluralizando. El logos del intelecto contiene (o directamente *es*) los arquetipos inteligibles, las formas, en su aspecto generativo, y es así principio de todos los logos. En el alma, el logos contiene los principios formativos desplegados, multiplicados, que, más desplegados aún, la naturaleza transfiere a lo sensible. Pero el logos es fundamentalmente una actividad, una ἐνέργεια que se difunde del intelecto al alma y produce en ella la multiplici-

²⁶ Cómo concibe Plotino el origen de la materia es un punto que no queda claro en las *Enéadas*, pero, en todo caso, no la postula como un principio que se oponga dualísticamente al ámbito inteligible. Sobre esta cuestión, véase el importante trabajo de O'Brien (1991).

²⁷ La palanca también se excluye de la actividad de la naturaleza en V 9 [5] 6, 21-24. Sobre la hipótesis mecánica y el recurso a la palanca como mecanismo explicativo en el mundo antiguo, desde Aristóteles en más, véase Rossi Monti, 2014, p. 32-33.

dad de logos que la naturaleza transmite a lo sensible. El lógos expresa una función más que una entidad, ya que cada nivel de la realidad es logos del anterior y superior.

Que el alma sea el logos del intelecto no presenta mayor dificultad, en tanto el alma es resultado de la fuerza productora del intelecto y contiene los inteligibles arquetípicos de modo más plural. Pero la relación de dependencia y subordinación del alma respecto del intelecto no es similar a la del intelecto respecto de lo Uno. En sentido estricto no puede hablarse de un logos *de lo Uno* y no hay ningún pasaje en las *Enéadas* que así lo diga. Pero en un sentido restrictivo o figurado puede hablarse de un logos de lo Uno, tal como Plotino lo expresa en V 1 [10] 6, 45-46: "...así el alma es el logos del intelecto y una cierta actividad, como el intelecto lo es de lo Uno". El logos señala la dependencia que tiene lo inferior respecto de lo Uno, pero no una actividad propiamente dicha de lo Uno, porque lo Uno está por encima de toda posible actividad, aunque lo demás proceda de él por difusividad, por "desborde" de perfección.²⁸

La naturaleza es también logos. Como Plotino sostiene,

La naturaleza es lo último (ἡ δὲ φύσις ἔσχατον). Es una imagen de la sabiduría (ἴνδαλμα φρονήσεως) y lo último del alma (ψυχῆς ἔσχατον), y por serlo posee la razón formal última (ἔσχατον...λόγον) que brilla en ella" (IV 4 [28] 13, 2-5).

La analogía entre la producción en el ámbito inteligible y la producción en el mundo físico, por ejemplo la difusión del calor, es sumamente ilustrativa. La naturaleza produce al modo en que una fuente de calor transmite su propia forma a un objeto, que recibe entonces calor, pero un calor más débil. (IV 4 [28] 13, 10-11). Plotino apela así a su concepción de la doble actividad, la doble ἐνέργεια. Hay, en efecto, dos tipos de actividad:

Una es propia de la esencia, la otra procede de la esencia de cada cosa (ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἡ δὲ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου). La propia de la esencia es cada cosa misma en acto, mientras que la que procede de ella es la que se sigue por necesidad de toda cosa y es diferente de la cosa misma. Por ejemplo, en el fuego hay un cierto calor que completa su esencia (συμπληποῦσα τὴν οὐσίαν), y otro que viene de este cuando ejerce la actividad inherente a su esencia, permaneciendo como fuego. (V 4 [7] 2, 28-34).

²⁸ Sobre esta cuestión, véanse Rist (1967, p. 84-85), Atkinson (1983, p. 150); Perl (2015, p. 132-134); Piglier (2003, p. 189-209).

Esta doctrina de la doble actividad –la esencial y constitutiva de un nivel de la realidad y aquella otra que es la producida y derivada de la primera– garantiza tanto la diferencia entre niveles como la continuidad entre ellos. Entre la causa y su producto hay homogeneidad, puesto que la causa tiene que contener en sí de algún modo lo que ella produce; pero, causa y causado no se identifican hay entre ellos diferencia. Cada nivel produce sin perder nada de sí mismo, al tiempo que transmite de modo necesario aquello que deriva o se difunde de su esencia.²⁹

VII.

La doble actividad se verifica en el nivel de la naturaleza, que transmite al sustrato la forma que le es propia y que recibe del alma superior.

La naturaleza es un *lógos* que produce como su vástago otro *logos*, que da algo de sí mismo al sustrato, pero permaneciendo inmóvil. Así, el *logos* que se manifiesta como la configuración visible (*λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφήν τὴν ὁρωμένην*) es último (*ἔσχατος*), muerto, y ya no puede producir otro, mientras que el que posee la vida, que es hermano del que produce la configuración (*ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφήν*), al tener la misma potencia produce en lo engendrado” (III 8 [30] 2, 29-34).

En este pasaje Plotino deslinda dos tipos de *logos*: uno, el más alto, es una razón formal, un principio racional formativo que permanece en sí mismo, es la naturaleza misma; el segundo es una imagen o reflejo del primero y es el que se manifiesta en la conformación de los cuerpos, y en realidad es muerto, en tanto carece ya del poder generativo que posee el *logos* que lo produce (Kalligas, 2014, p. 629). Esto es, las formas que el alma, a través de la naturaleza, introduce en el mundo material son ellas mismas incapaces de actividad productiva, salvo en la medida en que son informadas por el alma.

La naturaleza puede dar forma porque ella misma es solo forma, en tanto posee en sí las formas, aún más pluralizadas que en el alma superior. Precisamente por eso puede producir formas. Pero la forma que está en lo sensible, su conformación, que ya no puede seguir produciendo, depende y

²⁹ Emilsson (2007, p. 22-34) hace un excelente análisis de la concepción plotiniana de la doble actividad y dedica una sección del capítulo a las fuentes de tal concepción en Platón y Aristóteles (p. 52-68).

deriva de la que está en la naturaleza misma, y no coincide con ella, sino que es, por así decirlo, una forma degradada.³⁰

En el texto que citamos unas líneas más arriba, traducimos μορφή por “configuración”, para distinguirlo de εἶδος, “forma”. Plotino usa casi como sinónimos estos dos términos en muchos pasajes (por ejemplo, en I 6 [1] 2, 13-21), pero en otros contextos, en cambio, parece establecer alguna diferencia entre ellos (como en II 4 [12] 4, 1-9), para poner de manifiesto que la forma en lo sensible no se identifica con la forma inteligible. La forma, que es el principio formativo, no es plenamente inmanente en aquello a lo que informa. Por ejemplo, leemos en IV 4 [28] 14, 8-10: “La configuración (μορφήν) [forma en lo sensible] que ella da a lo modelado debe ser tenida por una forma diferente (ἕτερον εἶδος) [forma inteligible], distinta de la naturaleza misma”. La naturaleza conforma (ἐμόρφωσε) la materia haciendo don de sus logoi (V 9 [5] 6, 21-24); imprime a la materia, como si fuera una cera, y da a los cuerpos las configuraciones, que son reflejos o imágenes de los logoi que ella posee:

Ella hace vivir a las cosas que por sí mismas no poseen la vida, y las hace vivir con una vida semejante a la propia. Viviendo en el logoi da al cuerpo un logoi que es una imagen del que ella posee – pues también es una imagen de vida cuanto da al cuerpo– ella da también a los cuerpos las configuraciones (μορφαὶ σωμάτων) cuyos logoi posee” (IV 3 [27] 10, 36-41).

Así Plotino distingue, al menos en este pasaje, dos tipos de logoi: el primero y más alto, que coincide con la naturaleza misma, esto es con la potencia vegetativa del alma del mundo, que produce la configuración de los cuerpos como un principio formativo inmóvil, y otro, último y muerto, imagen del primero, que aparece en los cuerpos como conformación visible, como μορφή.³¹

³⁰ Taormina (2020) defiende, con sólidos argumentos, que en el tratado I 1 [53] Plotino sostiene que es el alma individual, y no la cósmica, la que hace viviente al cuerpo con una vida propia. Para sostener su interpretación, hace un detallado análisis de I 1 [53] 6, 14 – 7, 6, a la luz de un texto similar, VI 4 [22], 15, 8-18. Según su lectura, el cuerpo adquiere una estructura morfológica gracias a las razones formales procedentes del alma cósmica, pero, aunque no es inerte, no está aún dotado de diversos movimientos ni desarrolla funciones vitales; tiene la aptitud de recibir vida y es plenamente vivo y experimenta pasiones y sensaciones cuando es “iluminado” por el alma individual.

³¹ Sobre esta distinción, véase Kalligas (2014, p. 629) y Emilsson (2017, p. 185-86).

Frente a la causalidad de las Formas platónicas, que son principios explicativos del ser de las propiedades sensibles, Plotino propone un modelo causal en que se enfatiza el aspecto productivo de las formas. El logos no solo define lo que es una cosa, sino que también la hace, la produce (II 7 [37] 3, 7-10; III 2 [47] 2, 31-33; VI 3 [44] 3, 16) (Remes, 2007, p. 69).

La naturaleza da forma a la materia, pero sin tornarse inmanente a ella. Entre la naturaleza y la materia hay un elemento intermediario y gracias a él Plotino preserva la separación de lo inteligible respecto de lo sensible, a la vez que muestra su continuidad y la dependencia de lo sensible a lo inteligible. El último de los logos, el muerto, que es la configuración de los cuerpos, inseparable de ellos, aunque separable conceptualmente, evoca con fuerza la inmanencia aristotélica de la forma en la materia. En efecto, el cuerpo se describe como materia y logos inmanente, es ὄλην καὶ λόγον ἐνόντα (II 7 [37] 3, 11-12), al que se puede considerar (teóricamente) aislado de la materia, pero que es inseparable de ella (II 6 [17] 2, 15; VI 7 [38] 4, 19).

En la cadena causal hay así dos órdenes o niveles de realidad que convergen en la constitución y explicación del ser sensible: el εἶδος, que es el modelo inteligible que permanece “fuera” de lo sensible y en función del cual se “informa” o “conforma” lo sensible; y la acción eficiente de conformación de la materia sobre la que aparecen los reflejos de esos modelos inteligibles.

La presencia del logos en los cuerpos es solo fenoménica, como la de una imagen en la superficie de un espejo. De hecho, la llamada sustancia sensible es sustancia por homonimia, porque en el ámbito sensible hay solamente cualidad. La sustancia sensible es un conglomerado de cualidades y de materia (συμφορησίς τις ποιότητων καὶ ὄλης), un conglomerado de cualidades que se condensan en una única materia (συμπαγέοντα ἐπὶ ὄλης μιᾶς) (VI 3 [44] 8,19-22). La llamada sustancia sensible no es un “algo” (τι), sino un ποιόν.³²

Para Plotino, por sí mismo lo sensible está privado de sustancialidad interna: en tanto tal (esto es, en cuanto no se remita a su esencia, que le es

³² VI 3 [44] 15,23-37 hallamos como claro ejemplo el del fuego: el logos del fuego es un τι, su “algo”, mientras la μορφή producida por él es ποιόν, es de carácter cualitativo.

externa) es accidental. El logos es principio de ordenamiento de lo sensible (III 2 [47] 15,9-15) y genera la configuración en la materia, configuración que es forma inherente a un cuerpo material y una estructura cualitativa; entre el logos y la forma material hay una diferencia de género, porque el logos es sustancial, mientras la forma en la materia es cualidad (Chiaradonna, 2002, p. 118-123). Es por esas formas inmanentes que el mundo físico se asemeja al cosmos inteligible que es su arquetipo; hay una correspondencia “estructural” entre lo inteligible y lo sensible; hay “un código de leyes que rige a la totalidad de las realidades” (τὴν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων νομοθεσίαν) (IV 3 [44] 15, 14-15) que garantiza la belleza y orden del universo.³³

En lo anterior he intentado examinar el lugar que Plotino otorga a la naturaleza en la cadena de la realidad, como eslabón final de lo inteligible y verdadera intermediaria entre lo inteligible y lo sensible. Su función es la de actividad productora de vida y configuración de lo sensible. Tal actividad productora es una actividad cognitiva, como lo es toda producción. En el intelecto esa actividad es paradigmáticamente una conciencia de sí, conciencia que también tiene el alma, en medida menor. En el nivel de la naturaleza se da también una suerte de autoconciencia débil, así como se concede a lo Uno una suerte de supra-autoconciencia. Con el fin de mostrar cómo Plotino mantiene la diferencia entre lo inteligible y lo sensible, al tiempo que insiste en la continuidad entre ambos ámbitos, insistí en el papel fundamental que otorga al logos, transmisor de las formas contenido del intelecto que, pluralizándose a medida que descienden, son recibidas por el alma superior, que las comunica a la naturaleza. Esta naturaleza es un logos que, a su vez, produce como su imagen otro logos, el último, que carece ya de poder productivo y que coincide con la configuración de los cuerpos. El mundo sensible

³³ Una caracterización especial del logos la ofrece Plotino en los tratados relativamente tardíos *Sobre la providencia*, III 2 [47] y III 3 [48]. El mundo sensible no es obra ni de la espontaneidad ni del azar. Hay una providencia universal, que es para el universo “la conformidad con la inteligencia” (III 2 [47] 1, 21-22). El logos desempeña un papel de gran importancia, como principio organizador universal en la doctrina plotiniana de la providencia. Y su papel es de tal preponderancia que algunos autores han querido ver en él una cuarta hipótesis. El objeto central de esos tratados es explicar cómo la creencia en la existencia de una providencia universal puede justificarse a pesar de la presencia de males aparentes en el mundo.

resulta así un compuesto de forma y materia, pero su forma no es ya sustancial sino una estructura cualitativa.

Recebido em 07/04/2021 e aprovado em 17/04/2021

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ATKINSON, Michael. *Plotinus: Ennead V. 1 On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation by M. Atkinson*. Oxford; Clarendon Press, 1983.

BRÉHIER, Émile (1923-1938), *Plotin, Ennéades*, éd. et trad. par ---, Paris, Les Belles Lettres, 7 vols. Plotin Ennéades III 1956

CHIARADONNA, Riccardo. *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 2002.

CHIARADONNA, Riccardo. *Plotino*. Roma: Carocci, 2009.

EMILSSON, Eyjólfur Kjalar. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

FATTAL, Michel. *Logos et image chez Plotin*. Paris: L'Harmattan, 1998.

GERSON, Lloyd. "Plotinus on logos". In: WILBERDING, James and HORN, Christoph (eds.). *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 17-29.

HEISER, John. *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*. Lewin-son, New York: The Edwin Mellen Press, 1991.

HENRY, Paul et SCHWYZER, Hans-Rudolph (ed.). *Plotini Opera*. 3 vols. (*editio minor*). Oxford: Clarendon Press, 1964-82.

IGAL, Jesús (trad.). *Plotino Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1985.

KALLIGAS, Paul. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Vol. I*, Traducción: Elizabeth Key Fowden & Nicolas Pilavachi. Princeton: Princeton University Press, 2014.

MORAU, Joseph. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1970.

MOREL, Pierre-Marie. "Comment parler de la nature? Sur le Traité 30". *Les études philosophiques*, n. 90, 2009/3, p. 387-406.

MOREL, Pierre-Marie. *Plotin. L'Odissée de l'âme*. Paris: Armand Collin, 2016.

NARBONNE, Jean-Marc. *Plotin. Oeuvres complètes. Tome I, Volume I. Introduction par J.-M. Narbonne avec la collaboration de M. Achard. Traité I (I 6), Sur le beau. Texte établi par L. Ferroni. Introduit, traduit et annoté par M. Achard et J.-M. Narbonne.* Paris: Les Belles Lettres, 2014.

O'BRIEN, Denis. *Plotinus on the Origin of Matter. An exercise in the interpretation of the Enneads.* Napoli: Bibliopolis, 1991.

PERL, E. (2015), *Plotinus, Ennead V.1 On the Three Primary Levels of Reality.* Translation with Introduction and Commentary by---, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing.

PIGLIER, Agnès. “De la possibilité ou de l'impossibilité d'un Logos hénologique”. In: FATTAL, Michel (dir.). *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin.* Paris: l'Harmattan, 2003, p. 189-209.

REMES, P. *Plotinus on Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RIST, John M. *Plotinus. The Road to Reality.* Cambridge; Cambridge University Press, 1967.

ROLOFF, Dietrich. *Plotin. Die Grossschrift III,8 –V,8 –V,5 –II,9.* Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

ROSSI MONTI, Martino. “Un filosofo mancato. Aporie della concezione plotiniana della natura”. In: LA VERGATA, Antonello. *Nature. Studi su concetti e immagini della natura.* Pisa: Edizioni ETS, 2014, p. 13-48.

SANTA CRUZ, María Isabel. “Intorno al concetto di natura in Plotino”. *Philosophia, revue du Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque de l'Académie d'Athènes*, v. 49, 2019, p. 223-235.

SCHLETTE, Heinz Robert. *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins.* München: Hueber, 1966.

SCHROEDER, Frederic. “Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness”. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, v. 36. Berlin: Walter de Gruyter, 1987, pp. 677-699.

SCHWYZER, Hans Rudolph. “Bewusst und Umbewusst bei Plotin”. In: *Entretiens Hardt, t. V, Les sources de Plotin.* Genève-Vandoeuvres : Fondation Hardt, 1960, p. 341-378.

SOLMSEN, F., “Nature as Craftsman in Greek Thought”. *Journal of the History of Ideas*, XXIV, 1963, p. 473-496.

TAORMINA, Daniela. “Il corpo, la luce e l'insieme dei due. Una proposta esegetica di Plotino, *enn. I 1 [53], 6, 14–7, 6.* In: HORN, Cristoph und TAORMINA, Daniela (ed.). *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike.*

Corporeità nella filosofia tardoantica. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2020, p. 17-42.

TAZZOLIO, Florent. “Logos et langage comme liens à l’Origine dans l’hé-
nologie plotinienne”. In: FATTAL, Michel (dir.). *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*. Paris: l’Harmattan, 2003, p. 161-188.

VIOLETTE, R., “Les formes de la conscience chez Plotin”, en *Revue des études grecques* 107, 1994, p. 222-237.

WARREN, Edward. “Consciousness in Plotinus”. *Phronesis*, v. IX, 1964, p. 83-97.

WILDBERG, Christian. “A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation (ENN. III.8 [30] 1-6)”. In: CHIARADONNA, Riccardo and TRABATTONI, Franco (ed.). *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden-Boston: Brill, 2009, p. 121-143.

WILBERDING, James. “Automatic Action in Plotinus”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXIV, 2008, p. 373-407.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).