

UNIVERSIDAD  
LITERARIA



DE  
MURCIA

ANÁLISIS CRÍTICO DE  
LA OBRA DE PLOTINO

DISCURSO

LEÍDO EN LA SOLEMNE APERTURA  
DEL CURSO ACADÉMICO DE 1926-27

... POR EL DOCTOR ...

**DON BALDOMERO DIEZ**

... **Y LOZANO** ...

CATEDRÁTICO DE LÓGICA FUNDA-

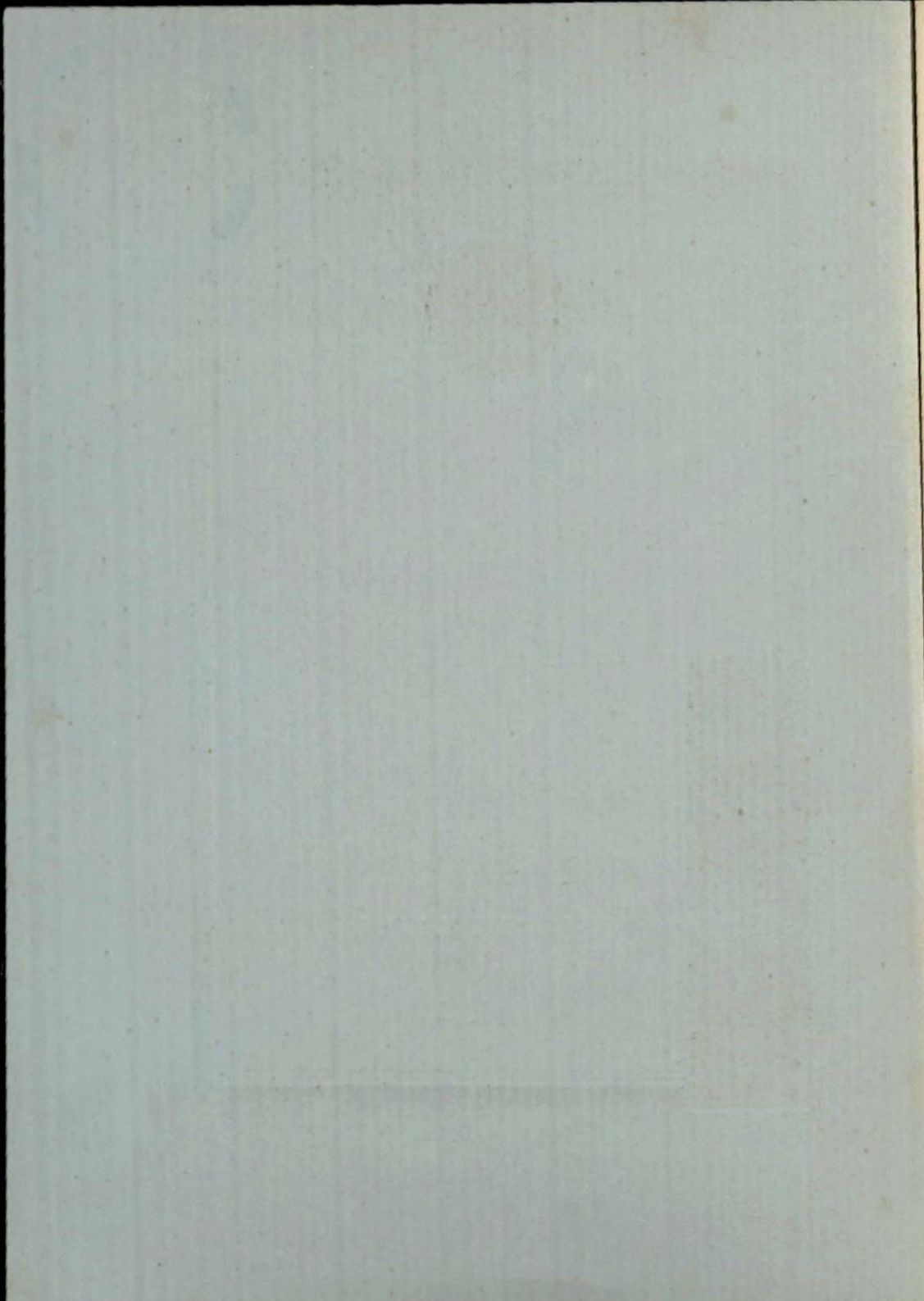
... MENTAL ...



MURCIA  
TIP. SUCESORES DE NOBUÉS  
1926

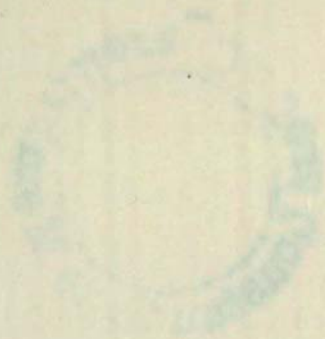


604  
BIBLIOTECA DE JOSÉ G. DE MURCIA





ANÁLISIS CRÍTICO  
DE LA OBRA DE PLOTINO





200  
751

UNIVERSIDAD LITERARIA DE MURCIA

---

---

ANÁLISIS CRÍTICO DE  
LA OBRA DE PLOTINO  
DISCURSO

LEÍDO EN LA SOLEMNE APERTURA DEL  
CURSO ACADÉMICO DE 1926-27

POR EL DOCTOR

DON BALDOMERO DÍEZ Y LOZANO

DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, CATEDRÁTICO  
DE LÓGICA FUNDAMENTAL E INDIVIDUO, POR OPOSICIÓN, DEL  
CUERPO FACULTATIVO DE ARCHIVEROS, BIBLIOTECARIOS Y  
ARQUEÓLOGOS, ETC., ETC.



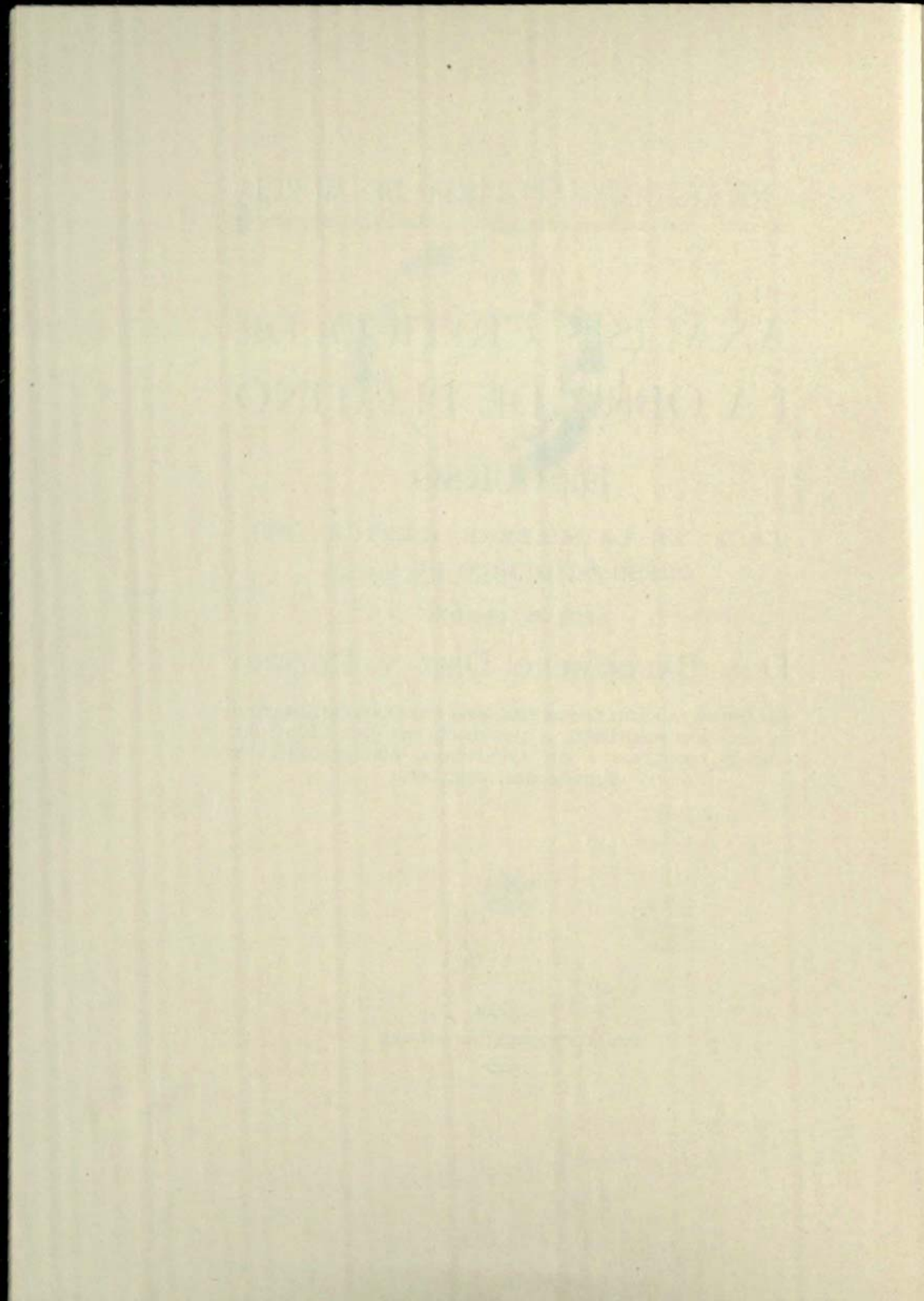
MURCIA  
TIP. SUCESORES DE NOGUÉS  
1926

Univ. Murcia



1749493

149974





Ilustrísimo Señor:

Señoras y Señores:

Al recibir el honroso encargo de llevar la voz de la Universidad en el solemne acto inaugural del Curso Académico, mi primera preocupación fué la de elegir tema, optando por uno de carácter histórico-filosófico, que expondré a vuestra benévola consideración, cumpliendo así un precepto reglamentario, y como tal, ineludible.

Incúmbeme ántes, siguiendo la tradicional costumbre, hacer particular mención del movimiento del personal docente, durante el próximo pasado curso, omitiendo la labor de Extensión cultural en el transcurso del mismo, que figurará en la correspondiente *Memoria* anual de esta Escuela.

Cúmpleme, pues, dar la bienvenida a D. Gabriel Franco López, D. Teodoro Fernández García,



D. Pedro Jorge Guillén, D. Cayetano Alcázar Medina y D. Tomás Gómez Piñan, Catedráticos, respectivamente, de Economía Política y Elementos de Hacienda Pública, Derecho Político español comparado con el extranjero, Lengua y Literatura españolas, Historia de España e Historia general del Derecho español.





## I

Al tratar de las cuestiones filosóficas, se incurre con demasiada frecuencia en el error transcendental de considerarlas como un simple entretenimiento y ejercicio de la inteligencia humana; en el cual, lo más atrevido, lo más caprichoso y lo más oscuro en conceptos y razonamientos haya de ser lo que mayores aplausos, adhesión y entusiasmo susciten. Cuanto se implanta en el terreno de la filosofía, cuanto allí se pone pura y propiamente subjetivo, es ilusión, falacia, error. La filosofía es el incommensurable campo de las realidades eternas, de las verdades inmutables e imperecederas. Su vasto recinto comprende grandes cuestiones relativas a Dios, la *humanidad* y el *universo*, considerados en su naturaleza, su origen, su destino y sus relaciones. Como las esencias y las relaciones esenciales de las cosas son unas e invariables, una sola deberá ser por necesidad la relación verdadera de los problemas filosóficos capitales.

Así lo ha reconocido la recta razón, relegando al panteón de los errores la máxima siguiente: «En la sucesión de los sistemas filosóficos, toda doctrina es una manifestación progresiva y necesaria de lo contenido en la razón: y por tanto, la filosofía más nueva, es la expresión más completa de la verdad».

Sin embargo, es lo cierto que todos los problemas filosóficos han recibido soluciones opuestas y contradictorias. Al lado del filósofo, que reconoce la existencia de un Dios personal, infinito, distinto del universo, se levanta otro que no distingue a Dios del universo mismo; y se presenta un tercero que mira la idea de Dios como el más grosero y pernicioso de los errores. Este no ve en el mundo sino átomos agitados por un movimiento ciego, y aquel, resultando ilusión todo lo material y sensible, no encuentra en las cosas, sino una idea que va pasando por evoluciones infinitas, o un Yo que va presentando sucesivamente a sus mismos ojos diferentes manifestaciones de su propio ser.

Preciso se hace discernir, por tanto, cual de los sistemas refleja lo que es, la verdad, y cuales llevan un carácter ostensible de puras invenciones: cual en consecuencia eleva a la humanidad a las regiones de la luz y de la felicidad: y cuales la



arrastrarían por rápida pendiente a los abismos de las tinieblas y del dolor. Para conseguirlo, los más ilustres pensadores no se han contentado con examinar prolijamente el contenido de su razón y de su conciencia, sino que han consultado además los sentimientos y creencias universales, han interrogado a los monumentos, a las tradiciones y muy especialmente a la historia de la filosofía, El estudio de esta historia tiene efectivamente, entre otras ventajas, las de prestar a la inteligencia gran facilidad para percibir en el principio fundamental de un sistema todo su contenido y resultados prácticos; de contribuir a determinar los límites de la razón y trazar las vías por donde puede caminar con más seguridad y provecho, y de hacer brotar de los sistemas, por medio de su aproximación y choque la luz y el bien que cada cual contiene.

Entre todos los períodos de la historia de la filosofía, el de la escuela de Alejandría es uno de los más importantes, porque ofrece el último resultado de todas las poderosas lucubraciones filosóficas del mundo antiguo. Los filósofos alexandrinos, faltos de inventiva para abrirse nuevas vías, se consagran completamente a profundizar y desarrollar los sistemas de los antiguos maestros. Las teorías orientales como las griegas, ob-

tienen entre ellos ardientes y fervorosos discípulos, en cuyas áulas se dejan oír las acaloradas discusiones con que luchan entre sí los partidarios de las diferentes doctrinas.

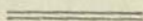
En lo más recio de la pelea se presenta una enseñanza nueva de humildes y modestas formas, que diciéndose poseedora de la solución de todos los problemas que traían divididos a los filósofos, ataca todos sus sistemas, condena todas sus teogonías y rechaza gran parte de los elementos de la civilización entonces existente. Al principio miró con desdén la filosofía pagana al nuevo combatiente, y rehusó medir sus armas con quien no presentaba sus timbres y una numerosa lista de ascendientes conocidos en el mundo filosófico. Pero bien pronto la soledad de sus cátedras y los rudos ataques del recién vencido, le hicieron advertir el inminente peligro de perder sus antiguas glorias y su prestigio.

Entonces todos los amantes de la filosofía antigua, dejando a un lado sus discusiones intestinas, hacen causa común, se agrupan para acumular sus fuerzas y recursos, y para combinar todos los medios de eludir, o por lo menos retardar su derrota. Los primeros ataques del cristianismo les hicieron desde luego conocer que todos los sistemas tenían flancos débiles y vulnerables. Este conoci-



miento les indica un nuevo camino, un recurso ántes no tentado: el de robustecer y completar unos sistemas con otros, los sistemas filosóficos con la religión y la religión con los sentimientos y prácticas de los pueblos de que se encuentran rodeados. Para justificar su nuevo procedimiento, colocan en las tradiciones primitivas, el origen de toda verdad, semejantes en esto a los tradicionalistas modernos, aunque difieren mucho en la aplicación y en el modo de investigar la verdad tradicional. Miden la mayor y más profunda sabiduría del sistema por la mayor antigüedad del filósofo: puesto que se hallaba más próximo al origen de la verdad. El error, según ella, procede de haber ido perdiendo paulatinamente el espíritu de las tradiciones, en haber ido alterándolas con innovaciones sucesivas. Cada uno de los maestros y sabios antiguos, así los filósofos como los poetas, tanto los griegos como los indios, persas y demás orientales, expresan una parte de la verdad, de la tradición; se necesita, pues, completar los unos con los otros para expresar la tradición entera. Completados y combinando rectamente los poetas con los filósofos, los griegos con los orientales, luego se nos revelará la clave para explicar lo que aparece oscuro en las teogonías y cosmogonías, en los personajes y en los cultos mitológicos.

De esta manera las escuelas alejandrinas se apoderaron de todos los elementos de la razón antigua, los explotaron y agotaron, tanto aisladamente, cuanto en las múltiples combinaciones que con ellos pudieran hacerse. Por lo mismo, y atendidos los estériles resultados de tan vigoroso esfuerzo, podemos indudablemente medir con exactitud los límites en que se hallan cerradas las especulaciones racionales, privadas de las luces que sobre ellas derramara la doctrina, entonces recién llegada del Oriente.





## II

De las grandes celebridades de Alejandría, ninguno como Plotino representa las tendencias, las aspiraciones y las tradiciones de la escuela; ninguno con tanto acierto y tino funde sistemas y doctrinas; ninguno con tanta elevación expone el resultado de sus laboriosas combinaciones. En las *Ennéadas*, las ideas típicas de Platón, se individualizan bajo las formas de Aristóteles; las abstracciones del Pórtico reciben vida y pensamiento de los números armónicos de Pitágoras y de las emanaciones divinas del Oriente; la dureza y rigidez de las máximas estóicas, se mitiga con las dulzuras estáticas del misticismo, y con las negaciones del escepticismo; y las fórmulas más abstractas de la metafísica, obtienen risueñas y festivas formas de las teogonías y cosmogonías. Sistemas filosóficos, religión, ciencias y costumbres han sido seriamente examinadas y estudiadas por

Plotino, con el fin de formar de todo un conjunto ordenado y armónico.

En breves palabras se pueden referir las noticias más curiosas de la vida de Plotino, escrita por su confidente y predilecto discípulo Porfirio. Plotino, mirando con supremo desdén todo lo corpóreo y terrestre, jamás quiso dar noticia alguna acerca del lugar y tiempo de su nacimiento, de sus padres, ni de cuanto dice relación con su entrada en el mundo.

Después de instruido en música, matemáticas y cuantos conocimientos constituían la educación preparatoria para la filosofía, asistió a las lecciones de muchos profesores; pero ninguno le satisfacía. A la edad de veinte y ocho años, cuando ya desalentado, se proponía abandonar la ciencia, se le presentó por un amigo al filósofo Ammonio, de quien a los pocos días dijo: «Ved aquí al hombre que yo deseaba». Llegó a ser uno de los tres discípulos predilectos, a quienes Ammonio descubrió todos los secretos de su doctrina; pero exigiéndoles juramento de no revelarlos a otro alguno.

Encantado de la belleza y profundidad de las doctrinas orientales, ardía en vivos deseos de oír a los sabios indios y caldeos; y para satisfacerlos se incorporó al ejército que el emperador Gordiano dirigió contra los persas. El éxito funesto de la ex-



pedición le obligó a renunciar a sus proyectos, y a retirarse, arrastrando grandes peligros, a la ciudad de Antioquía. De aquí se trasladó a Roma, en donde se estableció a los cuarenta y dos años de edad.

Al poco tiempo sus lecciones de filosofía y la forma de su probidad, le adquirieron gran renombre, y le atrajeron numerosos discípulos de uno y otro sexo. Llegó a obtener el favor del emperador Galieno y de su esposa, quienes en consideración a su probidad, le encomendaron la curatela de varios jóvenes poderosos, y por darle gusto, aceptaron el proyecto de edificar para habitación de filósofos una ciudad con el nombre de Platonópolis. Mas el proyecto no se realizó por la oposición de altos empleados del imperio.

En su aula se enseñaba a componer prosa y verso; se leían indiferentemente las obras de varios filósofos y de sus comentadores; pero con especialidad las de Platón. Cuando un alumno proponía dificultades, mandaba contestarle a otro de los más aventajados. Pero esta práctica de cuestionar y discutir introdujo en la escuela, según su discípulo Amelio, el desorden y la palabrería.

El mismo Amelio invitó a Plotino a que le acompañase a visitar a los dioses; mas este contestó: «que vinieran ellos a su casa». Jamás después qui-

so dar explicaciones sobre esta frase, por lo cual sus discípulos concibieron dudas acerca de sus creencias religiosas.

Recomendaba mucho la sobriedad, la austeridad y el desprecio de las riquezas y de todos los bienes físicos. Consiguiente con su doctrina, se alimentaba tan frugalmente, que a causa de la debilidad, padecía insómnicos y desmayos. Descuidaba igualmente lo relativo a sus propios bienes; pero administraba con suma inteligencia, actividad y pureza las riquezas de los menores que tenía a su cargo, diciendo que ellos, al llegar a la mayor edad podían, si querían, desprenderse de todo, para seguir las sólidas máximas de la filosofía.

En sus escritos manifiesta creer en las artes mágicas y en las predicciones astrológicas; pero Porfirio dice que despreció a ciertos magos y sus artes. Escuchó, no obstante, la manifestación de un mago egipcio, que evocó el génio de Plotino, y después de verle, dijo que no era como el de los demás hombres, sino un dios.

Refiere Porfirio otros vários hechos prodigiosos, tales son: que Plotino se había unido al bien en cuatro ocasiones por el éxtasis; y que, al espirar, se había aparecido una serpiente junto a su lecho.



### III

Plotino escribió sus *Ennéadas* en tres diferentes épocas, y las fué remitiendo a Porfirio, para que las revisara y corrigiese. Este cumplió la voluntad de su maestro, teniendo a la vista los extractos de las lecciones orales que él y otros discípulos habían conservado. Distribuyó la obra en seis *Ennéadas* y cincuenta y cuatro libros, con la forma y orden que hoy conservan.

El estilo de las *Ennéadas* es tan conciso y sentencioso, que unas veces contienen al parecer, más ideas que palabras; y otras, se echa de menos alguna voz para completar el sentido. No obstante, en algunos pasajes, entusiasmado por la brillantez y belleza de las concepciones que tiene presentes, se siente como inspirado, y entonces brotan de su pluma periodos rotundos, armoniosos y poéticos, que no envidian los más bellos de su predilecto maestro.

La extremada concisión del lenguaje, unida a

las condiciones de las teorías, difunden por las *Ennéadas* una oscuridad, que ya, según Porfirio y Longino, se dejaba sentir en las lecciones orales. Aumentan la oscuridad, haciendo un tanto pesada la lectura, las frecuentísimas repeticiones, pues hay objetos, de que habla en la mayor parte de los libros de la obra. La oscuridad producida por las repeticiones es mayor por causa de las numerosas contradicciones en que incurre Plotino, a pesar de afirmar en la *Ennéada* segunda que la contradicción es señal infalible de error.

Finalmente, dan mucha vaguedad al pensamiento y cierta dificultad en comprender la verdadera opinión de Plotino, lo uno, ciertas palabras de duda y vacilación, como acaso, puede ser que, y otras muy frecuentes en las *Ennéadas*; y lo otro, algunos ejemplos de que se sirve; pues si, bien es imposible encontrar símiles más exactos, precisos y bellos que algunos de los suyos, se tropieza con otros que, lejos de aclarar el pensamiento, lo desvirtúan, o desnaturalizan.

Estas mismas cualidades, y la índole y tendencias de sus especulaciones y de sus doctrinas prácticas, las cuales se prestan a gustos y opiniones diferentes, han sido, sin duda, la causa de los opuestos juicios que sobre las *Ennéadas* han recaído. En su siglo obtuvieron numerosos sectarios y



comentadores, cuyos escritos se han perdido; pero también encontraron impugnadores y censores.

Mas a pesar de ésto, Plotino mereció ser llamado el mejor continuador de Platón, el jefe de los neoplatónicos y el primero de los filósofos alejandrinos. También ha debido grandes elogios a vários escritores cristianos, alguno de los cuales ha dicho: «que aventajó sin dificultad a todos los filósofos de su época por su doctrina y por la integridad de sus costumbres».

Durante algunos siglos yacen las *Ennéadas* en completo olvido; pero volviendo a aparecer con el Renacimiento, son traducidas al latín y comentadas por el célebre entusiasta de Platón, Marsilio Ficino. Al traducirlas procuró Marsilio completar el sentido de vários períodos, y corregir várias erratas debidas a la impericia de los amanuenses. El trabajo de Marsilio, a pesar de sus defectos, es casi absolutamente necesario para penetrar en el pensamiento de Plotino.

Con ocasión de esta traducción, se hicieron tres ediciones de las *Ennéadas*: una con solo el texto griego; las otras dos, con el texto y la versión de Marsilio. En la última añadió Pedro Perna la biografía de Plotino y vários comentarios escritos en griego por Porfirio y traducidos al latín por Marsilio.

La oscuridad de las doctrinas de las *Ennéadas* las sepultaron nuevamente en el olvido por larga serie de años; por lo mismo, desde 1615 no volvieron a reimprimirse, hasta que en 1835 las publicó Crenzer en Oxford, repartiéndolas en tres tomos. El mismo Crenzer las reimprimió en un tomo el año de 1855, aumentando las adiciones y correcciones de la edición primera.

En el año de 1856, Kirkoff ha publicado en Alemania el texto griego, corrigiendo el de Marsilio con presencia de cuatro o cinco manuscritos.

Las *Ennéadas* han vuelto a ser tenidas en grande estima, y han obtenido lugar distinguido y preferente en varias historias generales y particulares de la filosofía. A pesar de ésto, desde Marsilio nadie las ha traducido íntegramente. En inglés andan traducidos unos quince libros, y en alemán la *Ennéada* primera. En francés solo corría traducido el libro de lo *bello*, hasta que en 1857 M. Bonillet publicó en aquel idioma las dos primeras *Ennéadas*, con notas y con las principales variantes de los manuscritos y concordancias de textos.

---



#### IV

Con toda fidelidad y con la claridad posible expondré las teorías contenidas en las *Ennéadas*, y las juzgaré con lealtad y franqueza, procurando ajustarme a un criterio racional y filosófico, no menos recomendado por la conciencia y la reflexión que por su indisputable universalidad.

Para dar a la exposición toda la claridad compatible con las teorías de Plotino, tengo que abandonar el plan y orden seguidos en las *Ennéadas*, y adoptar el más conforme a la marcha de su pensamiento. Empezaré, pues, por aquello que, envolviendo el concepto del criterio supremo del filósofo, imprime necesariamente en la especulación determinado carácter y colorido. Expondré enseguida sus teorías acerca de Dios, de la naturaleza, del hombre y de todas las entidades que suelen comprenderse en las lucubraciones filosóficas. Concluiré manifestando lo que Plotino opina sobre las relaciones del hombre con los demás seres por



medio de su inteligencia y de su voluntad, o sea por medio del conocimiento y por la acción. Un orden semejante adoptaré al emitir mi juicio acerca de las doctrinas que hubiere dejado bosquejadas.



## V

La filosofía, dice Plotino, tanto puede definirse ciencia del sér como ciencia de las ideas. Es el primer tratado de todas las cosas consideradas, ha de entenderse, en su esencia y en su principio (1). Sus partes principales son dos: la metafísica, según la define Aristóteles, y la dialéctica, en la acepción en que Platón la toma. Esta, pues, no debe considerarse como un simple método para dar orden a los pensamientos, ni como reducido a puras proposiciones o simples reglas lógicas, sino que versa acerca de las cosas en sí mismas (2).

En estas definiciones se deja ver claramente que Plotino parte, como muchos filósofos modernos, del supuesto de una identidad absoluta entre el sér y la idea, entre el sujeto pensante, el objeto y el pensamiento mismo. Supone, por tanto, que la

---

(1) 1.ª, 3.ª, 4.

(2) 1.ª, 3.ª, 5.

ciencia de las ideas, es la ciencia del sér en su esencia, y la ciencia de las evoluciones y desarrollo del pensamiento, la de las leyes de la producción, vida y relaciones de los seres. Para llegar a esta conclusión, procura demostrar por vários medios que todo conocimiento, cuyo objeto sea externo y extraño al sujeto, carece de realidad; que, para que una cosa sea verdad, es preciso que su conocimiento sea interno; y, finalmente, que todo conocimiento verdadero para el alma, consiste en una pura conciencia de sí mismo o de lo que en sí misma haya (1). La inteligencia, dice, tiene un conocimiento verdadero e infalible de lo inteligible, porque realmente tiene conciencia de él. Tiene conciencia de él, porque le lleva en su seno, o más bien, ella es el inteligible mismo.

Las esencias inteligibles, las ideas no son principios abstractos del pensamiento, ni tampoco seres exteriores y superiores a la inteligencia, sino el fondo mismo de ella. Pensándolas, se piensa a sí misma (2).

Si el objeto fuese externo al sujeto del pensamiento, el pensamiento dependería de aquél. Si el objeto no se presentase, el pensamiento no existi-

---

(1) 5.º, 3.º, 2.

(2) 5.º, 5.º, 2.



ría; si el objeto se ausentara, se evaporaría el pensamiento. El pensamiento se encontraría sometido a las mismas condiciones que la sensación; no nos estaría siempre pronto, no pensaríamos cuando quisiéramos, sino cuando el objeto se nos presentase.

Tampoco podríamos jamás tener seguridad de la verdad. ¿Quién será capaz de afirmar la realidad o verdad de las sensaciones? ¿Es lo que nosotros percibimos por ellas lo que se halla en los objetos? Pues de la misma manera, si el pensamiento fuese el objeto exterior al sujeto, como en las sensaciones, nunca se llegaría a saber lo verdaderamente bueno, bello y justo; pues que, siéndole externas estas cosas, no tendría en sí los principios del juicio sobre que poder establecer su creencia (1).

Además, ¿cómo la inteligencia conocerá lo externo? Si se dice, que por la unión del sujeto con el objeto, es necesario explicar cómo se unen, o bien cuál es el lazo por cuyo medio se ligan. Si se dice, que lo conoce por la marca, imagen o retrato que los objetos imprimen en ellos, entonces el pensamiento será adventicio y accidental como la sensación; entonces, como sucede en esta, la inteligencia será la imagen, la apariencia, no la realidad;

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, 4.

adquirirá siempre opinión, no verdadera ciencia.

La misma verdad se deduce de la naturaleza de lo inteligible. Si este fuera externo, sería múltiple, y unas veces se aproximaría, otras se alejaría; mas siendo así, la inteligencia no podría apercibirlo ni distinguirlo en la confusión infinita de tanta variedad de objetos, ni tampoco en sus ausencias y peregrinaciones. Pero la verdad es una, simple, universal, y en la unidad de su esencia todo lo comprende: lo bueno, lo bello, lo justo. Si así no fuera, habría una verdad que sería lo bueno, otra lo justo, otra lo bello, y así de las demás, lo cual es un absurdo (1).

De todo lo dicho se infiere la unidad idéntica y absoluta del sujeto y del objeto en el pensamiento. Pero, ¿cómo llegará el filósofo a comprender esta verdad y convencerse de ella? Desentiéndase de la sensación, que no le presenta más que lo múltiple y lo diferente, abstráigase del alma, que perturbada por las afecciones y pasiones, también se ocupa con lo vário y múltiple; deje a un lado el raciocinio, en el que también entra la multiplicidad, y por lo mismo, más bien disipa que concentra; y dirija exclusivamente su mirada al fondo de

---

(1) 5.º, 5.º, 1.



su inteligencia. No llegará a ella por intermedio alguno, ni por las vías de prueba y demostración, ni aun por una intuición en la que el objeto queda fuera del sujeto, sino únicamente por la mirada firme y profunda de la razón en sí misma, de modo que todo sea una misma cosa, todo: lo que ve, lo que es visto y la mirada misma. El que así llega a conocer, el que así llega a experimentarlo, viene a saber lo que es la razón suprasensible, la inteligencia una que se piensa a sí misma (1).

Como sea una misma e idéntica cosa el sér y la idea, el sujeto y el objeto, las fórmulas y evoluciones del pensamiento con las esencias y leyes de vida de los objetos, el estudio reflexivo de éstos, nos revelará también la unidad, origen y principio de todo. Así la naturaleza, aunque múltiple, ciega y esclava constantemente aspira y tiende al bien, a la unidad (2). Así los individuos toman de las especies lo que es principal en ellos; esto es, su esencia y las leyes de su vida; lo que en estas domina, lo que las da su forma capital, descende del género respectivo; y los mismos géneros aspiran sus esencias, el inferior del superior, hasta llegar a la unidad, cuya imágen de este modo se difunde

---

(1) 5.º, 9.º, 2.

(2) 6.º, 9.º, 1.



y brilla por todas partes con mayor o menor claridad, según la perfección del objeto.

A pesar de esto, lo repetimos, la ciencia ni busca ni debe buscar el principio de las cosas en la naturaleza. Debe, por el contrario, cerrar los ojos a lo sensible, imágen imperfecta y engañosa, y como va dicho, fijarse en la contemplación de sí mismo, no deteniéndose en la superficie, sino penetrando hasta el fondo, en el cual encontrará frente a frente la luz de lo inteligible. Por un nuevo esfuerzo se debe prescindir de lo iluminado, y fijarse en la luz misma; pues haciéndolo así, ya no percibirá objeto ninguno, ni aun inteligible, sino la inteligencia misma en toda su pureza y esplendor (1).

Absorbido el filósofo de este modo, ni la inteligencia por medio de ella se unirá al bien, al Uno, que está sobre ella, y al cual ella incesantemente contempla y aspira. Tal es el medio por el cual puede el hombre elevarse al conocimiento del principio primero, del uno, del bien.

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 5.<sup>a</sup>, 7.

## VI

En virtud de los razonamientos precedentes sobre toda esencia, sobre todo lo que es, coloca Plotino el uno, el bien, el primero, incomprensible, inconcebible, inefable; el uno del cual nada se puede afirmar ni decir. No puede decirse que es; porque lo que es, tiene su esencia; toda esencia envuelve el concepto de forma sensible o inteligible, y toda forma es creada (1). Atribuirle el sér, sería en consecuencia definirle y limitarle (2).

No es bello o belleza; porque, como va dicho, carece de toda forma sensible e inteligible, y la belleza reside en las formas (3). No es vida, no vive; porque la vida no es el bien absoluto, aunque sea la primera emanación del bien (4).

No es inteligencia, no piensa; porque aun cuan-

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 5.<sup>o</sup>, 6.

(2) 2.<sup>a</sup>, 9.<sup>o</sup>, 1.

(3) 6.<sup>a</sup>, 7.<sup>o</sup>, 32.

(4) 6.<sup>a</sup>, 7.<sup>o</sup>, 18.

do en el pensamiento sean idénticos lo que piensa y lo pensado, se concibe distinción de sujeto y objeto; aparece en él la dualidad y la distinción, envolviendo además multiplicidad de ideas. Todo lo cual destruiría la unidad simplicísima del uno. Además, el uno no puede experimentar ni necesidad ni deseo de pensarse; puesto que la conciencia es vuelta o retorno a la unidad; y el uno jamás pierde su unidad simplicísima. En fin, no es inteligencia, porque esta es opuesta a su absoluta simplicidad, porque, como va dicho, a pesar de la identidad del sujeto y el objeto, contiene los conceptos de inteligencia e inteligible. A su independencia, porque dependería del principio de lo inteligible, no pudiendo, ni aun verse como tal, sino en virtud de una luz superior, que es lo que hace ver a lo inteligible mismo. A su universalidad, porque la inteligencia no es el supremo bien, supuesto que muchas cosas buscan el bien y no la inteligencia; y que la inteligencia misma aspira incesantemente al bien, y lo recibe para después repartirlo.

Tampoco pueden atribuirse al uno la actividad ni la voluntad, sino en cierto sentido inefable. No puede, en efecto, decirse que quiere, ni que obra, porque las dos cosas envuelven el concepto de necesitar o buscar alguna cosa, y él no puede expe-



rimentar su sentimiento de carencia alguna, ni deseo de nada; pues disfruta de la posesión eterna de todo. Además, porque el querer y el obrar, indicarían en él, variación o determinación, cosas incompatibles con su absoluta necesidad (1).

Es, sin embargo, acto purísimo, acto constitutivo de su simplicidad absoluta. Como acto puro, en virtud de una necesidad de su naturaleza, engendra y produce; pero sin salir de sí, sin voluntad, sin movimiento ni acción. Es insensato preguntar cómo obra y el por qué de su acto. Obra así, porque él es el bien. Ser, obrar y querer se confunden en la absoluta necesidad de la naturaleza divina y del bien. Querer siempre y siempre lo mismo. La necesidad de la naturaleza divina nos indica que no se la puede atribuir la libertad, entendiéndose ésta o como elección de los contrarios o como dominio sobre sí mismo; esto es, como poder de la esencia sobre la actividad. Pues la elección de los contrarios no cabe en el bien, y la esencia es el principio de donde viene el sér y la actividad, o es este mismo principio. Solo puede decirse que el uno es libre, en cuanto es independiente de todo otro, y no tiene nada sobre sí, o en cuanto es el principio de la misma libertad (2).

---

(1) 5.º, 1.º, 41.

(2) 6.º, 8.º, 7, 8 y 12.

No es tampoco providencia; pues todo lo que de él procede, sale por creación y por necesidad, sin voluntad y sin designio. Además, la providencia, la previsión, sólo son necesarias para lo contingente, lo casual, lo que está sometido al destino, al azar o la suerte.

Mas por la necesidad que preside a la generación de los seres, solo los individuos sufren la ley de la casualidad y de la suerte; las especies, como necesarias, no están sujetas a contingencias (1).

En conclusión, del concepto de Dios deben descartarse la inteligencia, la actividad, la libertad, la providencia y todos los demás atributos. Más bien, no puede decirse lo que es, sino lo que no es, abstrayendo de él toda calificación. Aun las denominaciones que se le han dado de uno, de primero y de bien no le convienen, en cuanto denotan algo de positivo, sino únicamente como negaciones, o como vagas expresiones, que nada de positivo contengan ni relativamente al bien en sí, ni tampoco en relación con los demás seres. Así, pues, denominándole el uno, solo se quiere designar carencia de partes o conceptos, o sea la absoluta simplicidad, con la denominación de primero, solo se significa como no tiene nada antes de sí;

---

(1) 6.º, 8.º, 9.



y con el nombre de bien, que no carece de nada, que no experimenta falta alguna, necesidad, ni deseo. Precisamente, por lo mismo que en el uno nada hay de positivo; por lo mismo que en él existe todo virtualmente y nada actualmente; por eso mismo, es por lo que todo puede llegar a ser, a realizarse (1).

No se puede, pues, hablar de Dios; nuestros idiomas carecen de voces para expresar lo inefable. Mas de que no podamos tener conocimiento ni inteligencia alguna de Dios, no se sigue que no podamos poseerle de modo alguno. Si no nos es accesible como inteligible, lo es de otra manera. Sentimos su presencia, no por el conocimiento que de él tenemos, sino por la impresión en nosotros de una cosa más grande que todo lo que conocemos. Somos verdaderamente inspirados por él (2).

Para hacer ver Plotino la verdad y antigüedad de sus opiniones acerca del Sér Supremo, apela a testimonios de Platón, Parménides, Anaxágoras, Empédocles y Heráclito.

Conocida la naturaleza del uno en sí mismo; sabido que no obra ni es actividad; que ni siquiera

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, 1.

(2) 5.<sup>a</sup>, 3.<sup>o</sup>, 4.



experimenta necesidad ni deseo de producir, ¿cómo se explica la existencia de lo múltiple? ¿Cómo se concilia con su naturaleza que no haya nada que no venga del uno? Para salvar la dificultad adopta Plotino un nuevo postulado. Todo lo que participa de perfección, dice, aun aquello que carece de facultad de elegir, tiende a engendrar un semejante, una imágen suya inferior a sí mismo; así el fuego engendra el calor, y la nieve el frío. Los seres engendran por imitar a Dios; Dios engendra, porque es el bien; esto es, por una necesidad indeclinable de su propia naturaleza (1).

El bien superabunda, y por eso sin perder nada brotan de su seno el sér y la vida en oleadas inmensas, como torrentes de agua salen de una fuente inagotable, sin que se disminuya; como los raudales de luz salen de un sol inextinguible, que no se aminora; como de un foco salen infinitos rayos, permaneciendo, no obstante, siempre el mismo. Como todo lo contiene, produce todo en su potente reposo: el sér, la vida, la inteligencia. A la manera que brota la luz del sol, el calor del fuego y el frío de la nieve, así brota en rededor del bien una como aureola, que por todas partes le cerca, que se adhiere a él íntimamente, y que por

---

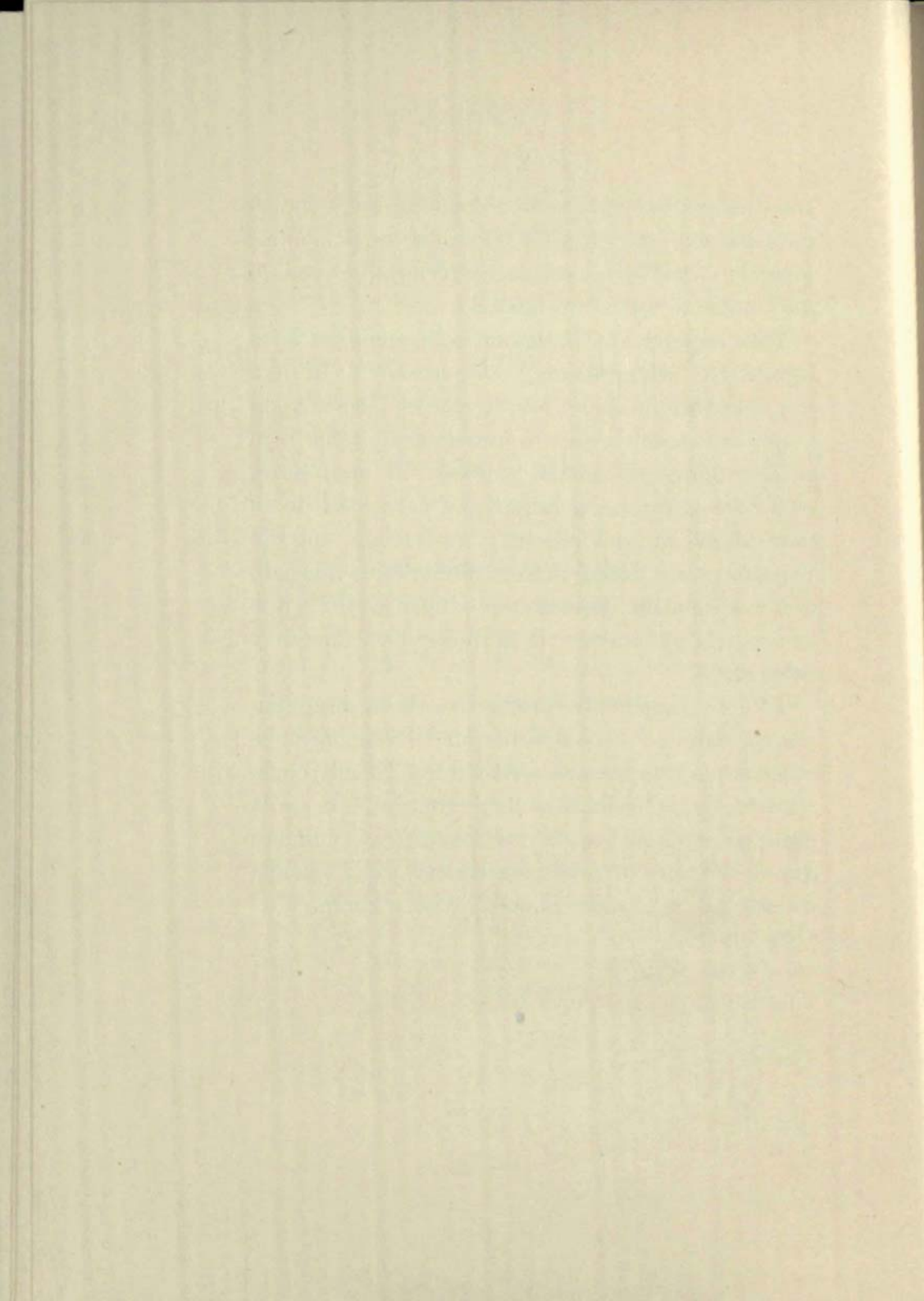
(1) 5.<sup>a</sup>, 4.<sup>o</sup>, 1.

siempre permanece unida a él, abrasada y contenida por él. Este engendro, semejante al Padre, imágen del Padre, aunque inferior a él, es lo uno-múltiple, es la inteligencia.

Dios engendra la inteligencia, haciéndose inteligible. Lo inteligible no tiene que salir de sí mismo, como lo que ve, y lo que piensa; pues la vista y el pensamiento, siendo movimiento hácia otra cosa, suponen necesidad y deseo. El uno, pues, engendra la inteligencia por una necesidad de su naturaleza, sin movimiento y sin acción, aun sin voluntad y sin deseo; pues la inteligencia respecto a el uno es nada. Aquí no tiene lugar la fábula que describe la generación de la diosa con esfuerzo y con cariño.

El acto inmanente productivo de la inteligencia, no es el acto constitutivo de la esencia; pues entonces la inteligencia sería el bien. El acto constitutivo de la esencia es diferente del acto de la esencia productor de la inteligencia; a la manera que el fuego es el acto constitutivo de la esencia de este sér, y el calor el acto de su esencia.

---





## VII

La inteligencia piensa aquello de donde viene, y no puede pensar otra cosa, porque la retienen en su pensamiento, tanto el amor que todo lo engendrado tiene a su generador, cuanto el atractivo irresistible del bien. Con este pensamiento la inteligencia viene a ser inteligible, no aquel inteligible de que ha salido y que le es anterior, sino un segundo inteligible, que no es más que imagen del primero (1).

Al volver la vista al uno inteligible, no adquiere desde luego el pensamiento; entonces solo obtiene una vista informe, una tendencia vaga, un simple deseo que la lleva al encuentro de su objeto. Cuando el encuentro tiene lugar, es cuando empieza la contemplación y con ella el pensamiento en acto. Todos estos actos son coexistentes y eternos, no son sucesivos sino lógicamente, o en cuanto

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 4.<sup>a</sup>, 2.

se conciben distintos por sus diferentes efectos (1).

Cuando la inteligencia encuentra al bien, no se le manifiesta Dios en la infinidad y simplicidad de su naturaleza, sino que toma forma finita y múltiple, se le aparece como inteligible. Mas lo inteligible es múltiple; pues de lo contrario, la inteligencia sería el uno simple; y de aquí resulta la multiplicidad de las ideas en la unidad de la inteligencia.

Para conciliar la unidad de la inteligencia con su multiplicidad, para explicar cómo puede ser a un mismo tiempo una y múltiple, se sirve Plotino de dos ejemplos. Toma el primero de la unidad del rostro humano, el cual es, sin embargo, múltiple, por componerse de varios sentidos (2). Observa que la comparación no puede ser exacta; porque en lo corpóreo cada sentido ocupa posición distinta, y en rigor se halla cada cual fuera del otro; y en el mundo inteligible, las esencias y las ideas se compenetran, no se hallan las unas fuera de las otras, ni ocupan sitios o lugares distintos, y cada uno refleja todas las demás. Por eso, viendo o contemplando cualquiera de ellas, se ven y contem-

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 3.<sup>o</sup>, 6 y 11.

(2) 5.<sup>a</sup>, 3.<sup>o</sup>, 10.



plan todas, el mundo inteligible todo entero, la inteligencia, en fin, como una inmensa esfera, con millares de facetas, cada una de las cuales, y todas a la vez, reflejan la brillante luz que reciben del primero.

Compara también la inteligencia con la esfera del mundo (1). Concébase ésta concentrada, y cayendo toda entera bajo nuestra mirada. Abstráigase de ella la extensión, la diferencia de posición y lugar. Ningún objeto impida que se vean los demás por ser todos lúcidos y transparentes, en términos que puedan percibirse simultáneamente todas las formas en él contenidas. Hagamos enseguida descender esta esfera al Dios ordenador, con todo el cortijo de los dioses subalternos, rodeado de esplendores, de modo que todo pueda verse y contemplarse simultáneamente y sin obstáculos, todo radiante, todo diáfano, todo reflejando lo demás, en términos que en cada parte veamos el conjunto entero con todas sus bellezas y armonías, sin distinción de sitios y lugares, y tendremos una idea del mundo inteligible.

La unidad de la inteligencia no excluye, pues, la multiplicidad de los inteligibles, que viven en y por la inteligencia misma. No hay entre ellos dis-

---

(1) 6.º, 7.º, 14 y 15.



tancia ni diferencia alguna exterior que tenga a los unos separados de los otros. Toda distinción entre ellos, por real y profunda que sea, es interior, proviene de la esencia misma y nada impide la fusión de todas las ideas en la idea común (1).

En los inteligibles están contenidos los ejemplares de todas las cosas, no solo actuales, sino también posibles. El mundo inteligible comprende muchos más seres que el sensible; porque en lo inteligible no corresponden las ideas solo a los géneros y a las especies, sino a cada uno de los individuos tanto posibles como realizados. Plotino se aparta en este punto de la opinión de Plátón, siguiendo la de Aristóteles, porque no comprende que las diferencias individuales, bastante radicales algunas veces, puedan venir de otra cosa que de su idea típica. En su concepto, la materia no las explica; pues no tiene valor para determinar ni alterar las formas, ni tampoco la diversidad en el modo de unirse los principios generadores es bastante a dar razón de las diferencias radicales de los engendros. Dedúcese de esto que el mundo inteligible comprende las ideas o ejemplares de todo cuanto aquí abajo tiene sér, movimiento y vida. Mas en lo inteligible no hay seres viles ni defor-

---

(1) 5.<sup>o</sup>, 7.<sup>o</sup>, 14.

mes; pues todo esto viene a los objetos corpóreos de la materia (1).

También la esencia es un ente, un inteligible con otros agregados, como el estado, el movimiento, la identidad y la alteridad. La esencia se hace más indigente con este aditamento de especies; pues con él degenera de la simplicidad y declina de la perfección del ente mismo. Igualmente son razón, especie o acto los conceptos esenciales; mas lo que nunca es especie de ninguno, sino que siempre es accidental, y siempre está unido a otro, es pura y simplemente cualidad. Aun la privación o alteridad al ente es también ente; pues la privación no se pierde, cuando se la agrega lo que le falta; como cuando lo no cosido, se cose. Por tanto, la no razón es razón, aunque en otra manera; y cuando se dice un no-ente, se entiende ser otro ente en contraposición a la hermosura del ente mismo (2). Finalmente, la inteligencia en su expansión infinita recorre todos los grados, y agota todas las formas de la perfección, sin salir nunca de sí. Del orden de sus evoluciones viene la sucesión jerárquica de las ideas, a medida que los rayos del sol inteligible se alejan de su centro,

---

(1) 6.<sup>a</sup>, 7.<sup>a</sup>, 18.

(2) 2.<sup>a</sup>, 6.<sup>o</sup>, 1.



pierden en fuerza y en brillo; pero conservan siempre su carácter de seres inteligibles, su perfección (1).

Lo inteligible no está reducido a un conjunto de formas vacías y sin vida; por el contrario, sus formas piensan, gozan de la vida perfecta. Porque la verdadera vida consiste en el acto puro del pensamiento, acto el más perfecto; pues excluyendo la inercia y el movimiento, concilia la acción y el reposo. El movimiento es acto propio del sér, que teniendo su fin fuera de sí, se esfuerza por llegar a él; no lo necesita el inteligible, porque todo él tiene su fin en sí mismo; esencialmente perfecto, no aspira a llegar a serlo (2).

La inteligencia en la contemplación del uno, que le hace ver cuanto este contiene, produce una multitud de ideas, o mejor la idea del uno mismo; mirando al uno se ve a sí mismo uno. Pero ni el afecto del padre, ni la belleza del bien la retienen perpétuamente en esta contemplación; antes bien, vuelve la vista hácia sí misma, y entonces se ve múltiple, entonces llega a conocer que ella es el contenido, el ejemplar de todo, la verdad (3).

Como es perfecta y todo lo perfecto produce,

---

(1) 6.<sup>a</sup>, 7.<sup>o</sup>, 9.

(2) 6.<sup>a</sup>, 7.<sup>o</sup>, 12.

(3) 5.<sup>a</sup>, 3.<sup>o</sup>, 4.

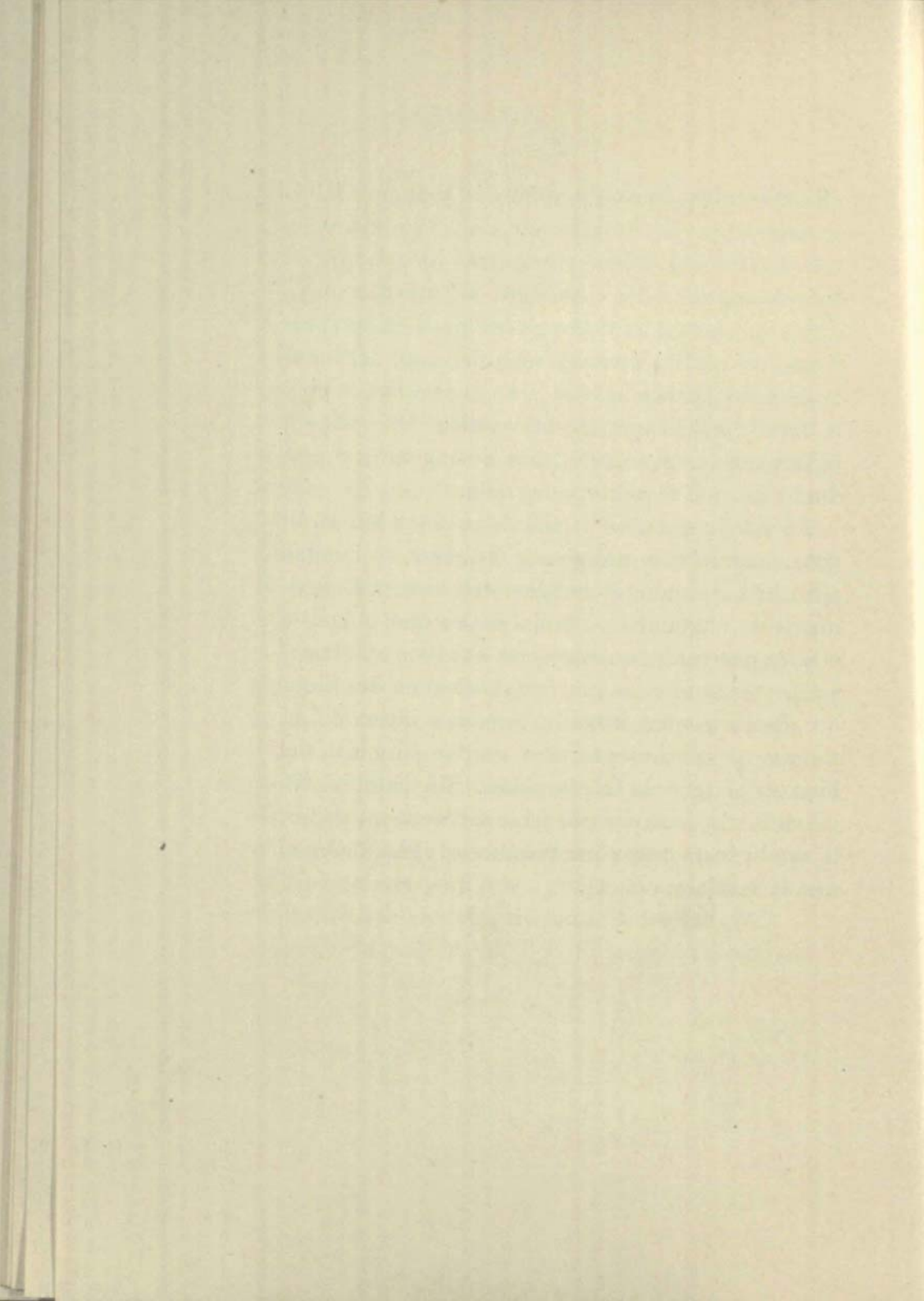


ella no puede menos de producir y tender hácia su engendro. En la inteligencia, pues, aparecen tres direcciones, que se encuentran igualmente en todo lo engendrado. Una hácia lo superior, cuya dirección eleva a todo sér, pasando por sus respectivos intermedios hasta el seno del uno, del bien; la segunda hácia sí mismo, a su contenido, la cual le hace conocer que él es la verdad, la realidad; la tercera a engendrar y hácia su engendro o producto, la cual le abate y degrada.

La inteligencia, en virtud de esta tendencia última, engendra a semejanza del uno. Así como ella, hija del uno, es imágen del bien, así igualmente su engendro o producido es una copia de ella, es una razón, cuya esencia consiste en el pensamiento; es el alma universal, el alma del mundo. Estas generaciones no suponen intervalo, ni tiempo, ni movimiento; son contemporáneas del bien en el seno de la eternidad. Sin cambio, sin movimiento, sino por una irradiación de su poder, la inteligencia engendra, produce el alma, como el uno la inteligencia (1).

---

(1) 5.º, 1.º, 6.



## VIII

El alma es el acto de la esencia de la inteligencia, como esta lo es de la esencia del bien; recibe de la inteligencia la vida y el pensamiento, que esta aspira directamente del uno.

El alma, aunque una por su esencia, contiene ya, no solo la multiplicidad sino también la determinación y la diferencia. Así como la inteligencia comprende todos los inteligibles, así el alma universal contiene en su seno las almas particulares, las razones seminales. Estas viven y obran en el alma y por el alma, tienen un principio y fondo común; pero se distinguen entre sí por ciertas determinaciones, todas intrínsecas, ninguna extrínseca. Las determinaciones necesarias para el completo desarrollo del alma universal, que precisa diferentes formas y grados, tienen su origen en las esencias, las operaciones, las tendencias, las inclinaciones y otros principios análogos. Por lo mismo que en ella están más determinadas las



formas típicas, ella, copia de la inteligencia, es con más propiedad que esta el verdadero ejemplar del universo.

El alma es perfecta en sí misma; solo es imperfecta en relación a la inteligencia y al uno, como aquella lo es respecto a este. En su esencia, independientemente del mundo, con que se mezcla, es la razón en acto, el verbo inteligible, contemplando y reflejando sin cesar su divino modelo. La contemplación es su acto propio; otros menos puros y menos inteligibles que se le atribuyen vienen de un principio extraño (1).

El alma es la última esencia del mundo inteligible; inteligible por su esencia, toca por su acción al mundo sensible. En tanto que se concreta a contemplar la inteligencia, subsiste en sí misma, embriagada con aquel espectáculo encantador; pero superabundando en ella la vida que de la inteligencia recibe, luego obedece a la necesidad irresistible de expansión, y abandonando las vías de la contemplación, crea la sensación y la materia.

Todo cuanto el alma crea es imagen suya, debilitada, sí, pero no borrada; a la manera que el alma del hombre, idéntica con la del mundo, entra hasta en la planta, conservando, no obstante, la

---

(1) 5.º, 4.º, 3.

interioridad del sér, su pura esencia. Los seres, en esta creación infinita del alma, proceden idénticos y distintos al mismo tiempo, de su principio, y desde el primero hasta el último, cada cual en el lugar que le es propio. Cada emanación, a proporción de su distancia del origen, contiene menos luz y menos bien; pero todas, aun las más lejanas, como las almas sensitivas y las vegetativas producen, aunque en débiles rasgos, alguna de las potencias del alma creatriz. Cuando perece el cuerpo o tronco, a que se hallan ligadas, remontan su vuelo y se restituyen al seno del alma universal, de que no son distintas (1).

La potencia expansiva del alma comienza en los astros y termina en la materia física y grosera de los cuerpos sublunares, límite extremo donde viene a expirar el bien. Como mediadora entre los dos mundos, transmite las ideas a la naturaleza, y liga a esta con el mundo de las ideas por medio de las razones seminales.

Plotino, siguiendo el pensamiento de la escuela, de conciliar la fábula con la metafísica, de explicar y corroborar la una por la otra, dice que las relaciones de los tres principios o hipótesis del mundo suprasensible están expresados simbólicamente.

---

(1) 5.ª, 2.ª, 1 y 2.



mente en el mito que comprende a Urano, Saturno y Júpiter. Urano, mutilado por Saturno, su hijo, es el uno que por la división viene a ser múltiple, la inteligencia-inteligible. Saturno, encadenado por su hijo Júpiter, es la inteligencia que permanece en su reposo absoluto, inaccesible a las agitaciones del mundo. Júpiter, destronando a Saturno, es el alma universal, que se coloca entre la inteligencia y el mundo para formar y gobernar este último. Nos abstenemos de hacer mérito de otras explicaciones mitológicas, porque, como se observa en la precedente, ni aclara el pensamiento filosófico, ni explica satisfactoriamente el mito.

Al terminar la exposición del mundo inteligible, y antes de ocuparme en describir la organización, marcha y relaciones del sensible con el alma universal, parece conveniente detenerse a examinar la naturaleza y forma de las emanaciones, en cuanto nos sea posible inducirlo de las expresiones bastantes vagas, y de la tendencia de las doctrinas.

La mayor parte de los expositores de las doctrinas de Plotino, y de los historiadores de la filosofía, no fijan su atención en este punto; mas acaso por esto, algunos ponen en boca de nuestro filósofo pensamientos que no están en armonía



con otros del mismo, y que son más bien pensamientos de siglos muy posteriores.

Plotino se expresa con grande oscuridad, tanto al determinar la esencia y forma de las emanaciones del mundo inteligible, cuanto al determinar el número, orden y gerarquía de las del alma universal. Podemos inducir lo primero de los nombres y modo de las dos hipóstasis engendradas, y lo segundo, de las diferentes gerarquías de seres, de que, si bien vagamente, se hace mérito en diferentes libros de las *Ennéadas*, de las relaciones y dependencias entre las almas componentes del mundo, y finalmente, de la enumeración de los seres intermedios entre las razones seminales y el alma universal.

Para fundar mi opinión, condensaremos el pensamiento de Plotino en algunas proposiciones que gozan en las *Ennéadas* el carácter de fundamentales, y en las cuales se verá como un croquis del sistema del *procesus*. Todo lo que existe, fuera del primero, sale de él mediata o inmediatamente, y constituye una série de seres de órdenes diferentes, tales, que el segundo puede reducirse al primero, el tercero al segundo, y así sucesivamente (1).

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 4.<sup>o</sup>

Todo es imágen del uno más o ménos perfecta, según el mayor o menor apartamiento de su origen, a la manera que la luz se debilita según su mayor lejanía del foco luminoso (1).

La mayor distancia del primero envuelve mayor apartamiento de la simplicidad absoluta; esto es, mayor número de determinaciones, decaimiento de generalidad, individualización. Así, en el mundo inteligible, la inteligencia comprende distintamente solo dos categorías: la identidad y la diferencia; mas el alma comprende ya la esencia, la vida, el movimiento y el reposo (2). Por esto, aunque puede decirse en cierto sentido, que la inteligencia comprende, como el alma, todos los géneros del mundo inteligible, difieren en que aquella los contiene en el estado de ideas puras, esta, los contiene realizados, por cuyo medio vienen a ser verdaderos géneros (3).

El retorno a la perfección, es la reabsorción de los seres en lo general y en lo universal. Se facilita por el intermedio de los seres que a cada cual separan del uno al alma por el intermedio de la inteligencia, a las almas particulares a las razo-

---

(1) 5.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, 2.

(2) 6.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, 6.

(3) 5.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, 19 y 20.



nes seminales, por intermedio de los dioses y de los genios.

Los dioses permanecen en los astros, los genios andan sobre la superficie de la materia, como vagando por los aires; las almas se ligan a un cuerpo. Estas reproducen la tríada en lo inferior del mundo, creando la razón, la imaginación y la vida, emanación la más próxima a la materia. La série de las emanaciones no es sucesiva, sino coetánea, y se realiza toda entera en el seno de la eternidad.

Deduzco de todo esto, en conformidad con algunos intérpretes de Plotino, que son nueve los órdenes de seres, y me confirma en esta opinión, no solo el nombre de *Ennéadas* dado a la obra, sino principalmente la doctrina sobre la organización y gobierno del mundo y de los cuerpos, que despues expondremos. Deduzco del mismo modo, que el *processus* de los seres representa en sus gerarquías la marcha descendente del pensamiento desde el género supremo hasta el individuo. Cada *processus* viene a ser la imágen, la representación, la idea, en fin, del ser superior inmediato, que al formarse adquiere ser, sustancia, vida y pensamiento, decayendo en generalidad hasta individualizarse. Lo engendrado, como idea, no sale del seno del que le engendra. Por esto el alma, pen-



sando su fondo, aunque individual, se va viendo como contenida en un fondo cada vez más general, hasta llegar al universal, que los comprende todos. De aquí la necesidad que teniendo a los seres ligados y dependientes por relaciones necesarias, no consiente la existencia de la libertad en su acepción y concepto verdadero.

En tal supuesto, concibo las series de los seres y la forma del *procesus* de este modo: es por sí, y en la cima de todo, el uno sin sér, sin vida, sin pensamiento, casi idéntico a la nada por su indeterminación como el ser de Hegel. Así como el ser de este, sin tener dentro de sí ningún principio de movimiento, al parecer, empieza a presentar en evoluciones sucesivas, ideas distintas, empezando por las más generales, así el uno de Plotino, aunque sin pensamiento, proyecta su imagen en una idea de sí. Esta imagen o idea es plástica, dotada de ser y pensamiento es la inteligencia, simple como imagen del uno simplicísimo: múltiple, porque como inteligencia, envuelve el concepto del sujeto y objeto: la inteligencia, pensando el uno, forma idea de él, y esta idea, plástica también, viva y pensante, es el alma del mundo, simple en sí, por cuanto es la copia de un ser simple; múltiple; porque envuelve los conceptos discernidos por la inteligencia.

El alma, contemplando a la inteligencia, ya se encuentra con la variedad de los conceptos generales, y cada uno de estos es una idea, un ser distinto; son los dioses representantes, no ya del todo, sino de universalidades de cosas. Estas a su vez contemplando al alma, engendra las variedades que en sus representaciones estaban contenidas, y así sucesivamente, hasta la producción de las formas individuales. A su vez, estas, pensándose, encuentran en sí elementos comunes, que ascendiendo, van generalizándose, hasta entrar en lo universal, en lo que lo comprende todo. Y así como las diferencias individuales no tienen valor científico, y las específicas no influyen en nada en las esencias de los géneros; así los seres inferiores son nada respecto a los superiores. Por fin, las doctrinas de las *Ennéadas* en lo general, tienen cumplida explicación, considerando de este modo la forma del *procesus*. De otra manera, se encuentran en esta obra muchedumbre de elementos que aparecen como redundantes y como fuera del sistema general. Razón por la cual, he creído conveniente presentarlas bajo la forma sintética, según las comprendo.

El sistema de Plotino tiene con el de Hegel mayores analogías de lo que a primera vista parece. Difiere en que todas las emanaciones tienen

lugar simultáneamente en el seno de la eternidad, y no lenta y sucesivamente como en las evoluciones del ser hegeliano. Por lo demás, aunque pudiera inducirse de los símiles y de otras expresiones de que Plotino se sirve, que los engendrados se apartan o salen fuera, al menos particularmente, del principio generador, no sucede así, sino que cada generador contiene y abraza a su producido. El alma humana rodea su cuerpo, el alma universal al mundo, la inteligencia al alma, y a la inteligencia el primero que todo lo abraza y penetra, como el agua del mar a la esponja o al cable en ella sumergidos. Continuemos la exposición por las producciones y gobierno del alma con el mundo sensible.





## IX

El alma, como superabunda de ser y vida de lo recibido de la inteligencia, se aparta de la contemplación y engendra el mundo sensible. Libre del espacio por su naturaleza necesita y crea espacio para teatro de su expansión. Libre igualmente del tiempo, como que vive en la eternidad sumergida en su pensamiento único e invariable, necesita y crea la sucesión, el tiempo para el desenvolvimiento de sus actos. Crea, por fin, la materia, como sujeto necesario para imprimir las formas que contiene. El espacio es el lugar creado para que en el se realicen los hechos del alma. El tiempo es el orden con que los hechos aparecen y desaparecen. Pertenecen los dos exclusivamente al mundo sensible sin perder su forma inteligible.

La materia es de dos especies. Una, simple, incorruptible, eterna, sujeto de los inteligentes. Se necesita admitir la materia inteligible: primero, porque habiendo en el mundo inteligible variedad

de formas, se necesita un fondo, un sujeto común; segundo, porque en el mundo sensible, copia del inteligible, no puede haber nada que en este no se encuentre. Hay en aquel materia, también en este debe haberla. Pero la materia inteligible es una sombra de la verdadera materia: se halla siempre en ella el ser puro y perfecto en sí, aunque en grado menor que en las formas (1).

La materia del mundo sensible, por varios conceptos, es un no ser; porque es la última de las emanaciones, y en virtud de la ley general es nada para todo lo superior a ella, y todo la es superior, porque se piensa como algo de informe, y estando la entidad en las formas, no puede enumerarse entre los entes; y porque el ente excluye toda dependencia, toda condición, y no espera determinación alguna de ningún principio exterior, y posee de toda la eternidad la esencia en sí y para sí; mas la materia, por el contrario, no tiene determinación alguna que no le venga de fuera. No es forma, ni aun en potencia, sino solo posibilidad de forma. Siendo, pues la inteligencia, el ente absoluto, e igualmente el alma, aunque aminorado, la materia es por contraposición al no-ser absoluto.

La materia, puede sin embargo, ser considera-

---

(1) 3.ª, 6.ª, 6.

da en algún modo como cierto ente y ente necesario; ya porque es el sujeto de las formas, y donde quiera que se concibe algo, se concibe en algo, razón por la cuál nos hemos visto precisados a admitir la materia inteligible; ya también porque, como se ha dicho, la alteridad del ente es también ente de cierta manera. Por esto, como la materia es opuesta a la razón, y ésta es infinita, la materia es el no-ente infinito, el infinito en sí. Hay, pues, dos infinitos que difieren, como el ejemplar y su imagen, y acaso la infinitud de la materia es mayor, porque la imagen carece de existencia real, de verdad, y la infinidad es mayor en lo menos determinado (1).

De la materia se forma el cuerpo, que es el agregado de todas las cualidades unidas a la materia. Es, pues, una especie, una razón infundida en ella. Esta razón no es razón que define, sino razón eficiente que constituye el cuerpo. Como razón es especie, y como tal puede considerarse desnuda y sin materia, por inseparable que parezca de ella; sin embargo, es distinta, es otra de la que es en la mente, porque ella misma es mente (2).

El espacio, el tiempo, la materia, todas las

---

(1) 2.<sup>a</sup>, 4.<sup>o</sup>, 15.

(2) 2.<sup>a</sup>, 7.<sup>o</sup>, 3.



creaciones del alma son eternas y simultáneas. El mundo ha sido creado todo entero por un solo acto, es eterno, imperecedero, y como copia del inteligible, el más bello y perfecto posible. Para comprenderlo así se debe fijar la atención en el conjunto, no en las partes ni en los detalles. En él todo lo produce, forma y vivifica el alma universal. Pero esta, por su naturaleza, solo puede operar universalmente, por lo cual toda la materia, forma y vida que ella produce, lleva el carácter de universalidad. El todo es lo que ella produce, forma y hace vivir (1).

Las partes del mundo son formadas y vivificadas, por las almas particulares. Estas, cediendo a la ley general del *processus*, se alejan indefinidamente de su principio para desarrollarse, y encontrándose con su principio opuesto, la materia, después de darle forma, de hacerla cuerpo, se establecen en ella. El descenso de las almas, su elección de cuerpo, su vuelta al seno de lo universal, entran en el orden general, y con anticipación están determinadas irrevocablemente. Cuando suena su hora respectiva cediendo a una atracción mágica descienden a sus cuerpos, y de este modo reparten en ellos la vida en tiempo determinado.

---

(1) 4.º, 3.º, 10.

En virtud de esta organización toda la vida, todo el movimiento, toda la armonía del mundo, vienen del alma universal, la cual reparte sus dones al todo, por sí misma, y a las partes por medio de las otras almas (1).

De estas, las unas se estacionan en los cielos y en los astros. Estos son los dioses, quienes, dice Marsilio Ficino (2), proveen al todo; pero no bajo todas las formas; pues cada cual tiene a su cargo las que le son propias. Me parece representan en el sistema las ideas o formas universales. Otras de las almas permanecen en la superficie de la materia, pronto a elevarse a los cielos y al mundo inteligible. Son, según Marsilio, los genios o demonios, que proveen cada cual a cierta especie; por lo cual, opino que representan las ideas generales. Finalmente, otras, representadas por los vapores de la materia, se adhieren a ella (3). Son las que proveen a un cuerpo, las almas específicas y las individuales. Una de las almas generales es el alma de la tierra. No puede ponerse en duda que la tierra tiene almas, observando el desarrollo de las piedras vivas y de las plantas, las cuales dejan de vivir luego que se apartan de ella. Esta

---

(1) 4.<sup>a</sup>, 3.<sup>o</sup>, 13 y 14.

(2) Comentario a la Ennéada 2.<sup>a</sup>, 9.<sup>o</sup>, 2.

(3) 4.<sup>a</sup>, 3.<sup>o</sup>, 15.



alma necesariamente siente y juzga, pues son cosas inherentes a su naturaleza (1).

El cielo está formado de un fuego sutilísimo que por su naturaleza tiende a subir, no a bajar; y como se halla en lo más alto del espacio no muda, ni puede mudar de sitio. Es inmutable, incorruptible, impasible y eterno en todas sus formas o partes, a diferencia del mundo sublunar que tiene estas cualidades o perfecciones solo en el conjunto. Está dotado de un movimiento circular, el más perfecto de los movimientos; porque imita la acción del alma al rededor de la inteligencia, y porque siendo inmóvil en su centro aunque se mueve en circunferencia, no muda de lugar, y por lo mismo es superior a los otros en unidad, universalidad e independencia. Por todas estas circunstancias es una materia perfectamente dispuesta para recibir la acción del alma (2).

Al contrario, en el mundo sublunar todo está cargado de una materia grosera, que rebelándose contra la acción de las almas, las condena a un gobierno lleno de fatiga, de agitaciones y peligros.

El alma universal, al formar las cosas, lo hace

---

(1) 4.º, 1.º, 2.º y 27.

(2) 2.º, 2.º, 1.



cual conviene a su naturaleza divina; esto es sin ensayos, sin razonamientos, sin reflexión y sin designio. En los dioses no hay mas que un pensamiento, un deseo un acto (1). Formada la naturaleza a imágen del mundo inteligible, aunque participa de los caractéres de este, no los posee en propiedad. De aquí la mezcla de órden y desórden, de belleza y fealdad, de luz y tinieblas, que caracterizan al mundo sensible. Como el mundo es un acto necesario y espontáneo, no la obra de un designio reflexionado y premeditado; como en su formación entran necesariamente ciertos elementos, como necesarios, rebeldes a la acción del alma, no puede culparse a esta por los defectos de aquel, ni por el mal en él residente. El alma no ha sido la causa del mal (2).

Pero el mal existe; existe el dolor, la muerte, la discordia, el crimen. ¿Donde tiene su causa? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo lo consiente la Providencia? Plotino, después de exponer y criticar las opiniones de todas las escuelas antiguas acerca del origen del mal, asienta que el mal existe necesariamente. El mal es necesario, porque precisa que el bien tenga su opuesto; porque no podríamos

---

(1) 4.º, 4.º, 10.

(2) 1.º, 8.º

formar idea cumplida del bien no existiendo el mal; porque necesariamente debe concurrir la materia a la formación de un mundo compuesto de inteligencia y necesidad; y finalmente, porque declinando las seres del bien, según van apartándose de su origen, necesariamente se llega al límite, a un último grado del ser.

Acerca de la naturaleza y existencia real del mal, dice que debe tenerse en cuenta que no existe respecto al todo, ser bueno y perfecto, sino solo respecto a los individuos; que realmente no es mal todo lo que se designa con este nombre, como sucede con la muerte, reputada por uno de los mayores males, cuando es el mayor de los bienes para el alma; y que sirve a los dioses para la más cumplida realización y desarrollo del bien. Semejantes reflexiones aminoran en gran manera la extensión del imperio del mal. Existe, sin embargo, y es, como el bien, absoluto y relativo. El mal absoluto, el mal en sí, es el no-sér absoluto, la imagen engañosa del bien, el infinito en sí, el sujeto posible de toda forma, la materia. Sus mismas denominaciones revelan su carencia absoluta de bien. El mal relativo, consiste en la carencia o el abuso de un bien. Procede del cuerpo en cuanto participa de materia, y hace que el alma reciba la indeterminabilidad, exponiéndola a las pasiones,

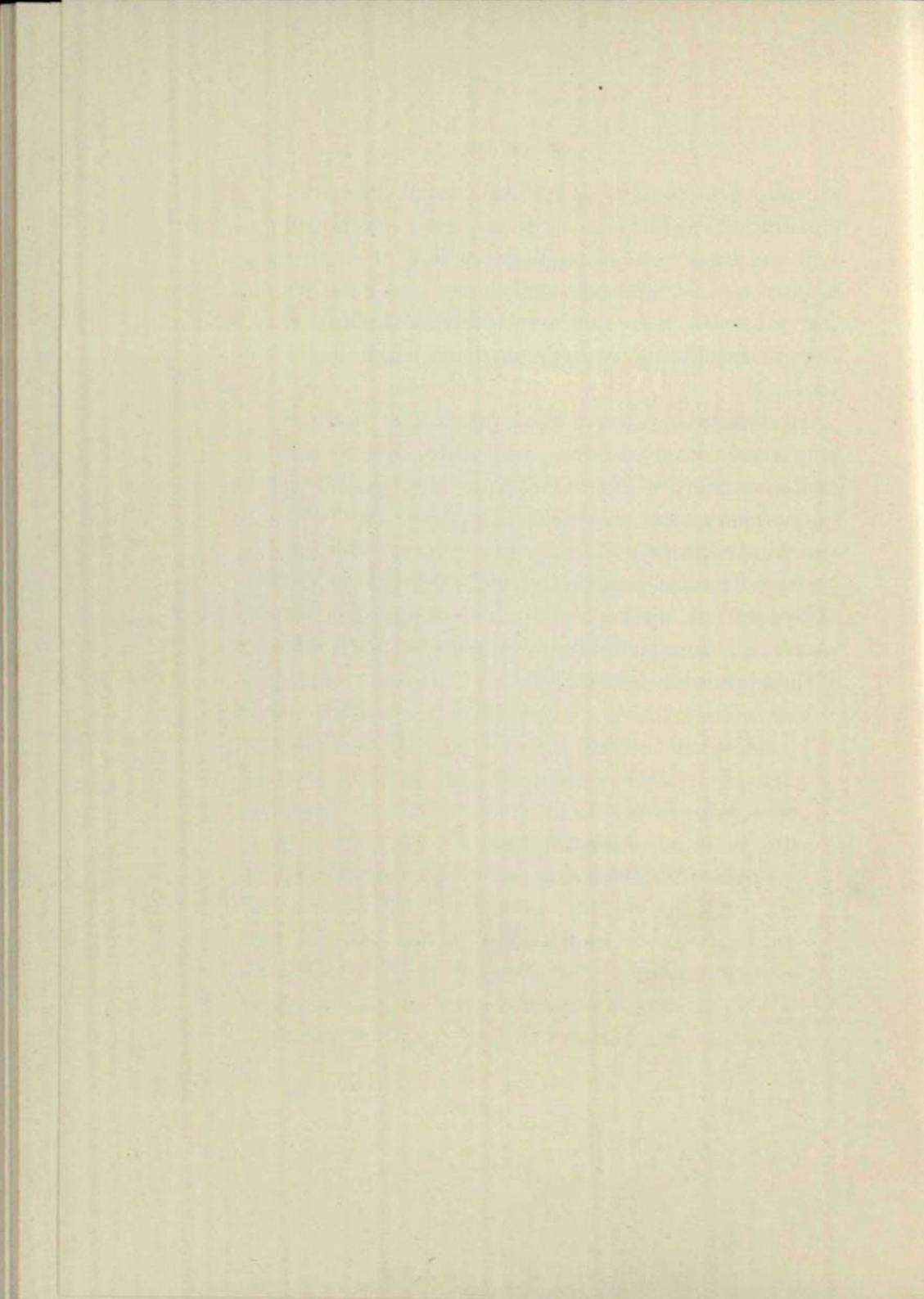
al vicio y a las opiniones falsas; nace, pues, del absoluto. Pero el alma en sí no peca; comete el mal por error o alucinamiento cuando se inclina al cuerpo, y se pone en peligro de participar de sus pasiones. Solo se liberta de él elevándose al mundo inteligible y permaneciendo sólidamente en él (1).

Hemos visto que el alma no crea el mal, se comprende que no puede impedirlo, siendo por tantos conceptos necesario. Pero además, no se opone al régimen providencial, porque el alma dirige al mundo bajo la forma que le ha creado; gobierna el conjunto por sí mismo, gobierna los detalles por el intermedio de sus ministros, los astros. El alma cuida de que la materia no triunfe y turbe el orden general.

---

(1) 2.\*





## X

El hombre por su constitución está y no está sujeto al mal. Compuesto de cuerpo y alma, está sujeto al mal por el primero, y libre absolutamente de él por la segunda. Hemos dicho ya, lo que según Plotino, es un cuerpo; vamos a exponer lo que es el alma.

El alma, dice, por su naturaleza, es ser inteligible, es razón, número, especie. Emplea multitud de pruebas, tomando unas del sentido común y de los principios generales de su unidad simplicísima, identidad y demás, y tomadas otras del fondo del sistema como de los conceptos de sustancia, inteligible y perfecto, para demostrar que el alma no es materia, sino un ser incorpóreo, espiritual o imperecedero. Como inteligible, es un ser perfecto en sí, contiene y refleja todos los otros inteligibles, es un pequeño microcosmos.

Idéntica el alma humana a la universal, así como esta contempla siempre a la inteligencia y

por ella al unó, así aquella tiende, aspira siempre a lo perfecto, al uno, y en rigor, nunca se aparta de él, nunca le pierde de vista, porque en él tiene su pensamiento, su vida, y en cierto modo la atmósfera que respira. Del mismo modo, así como el alma del mundo nunca entra en él, si bien le está presente, así también la humana está presente a su cuerpo; pero no entra en él, no padece con él, no peca por él, no la tocan ni aun llegan a ella las pasiones y aflicciones del compuesto.

Su esencia consiste en llegar a conocer que ella es el hombre verdadero, que es la verdad pura, completa; pues como inteligible, todo lo refleja. Aunque, en virtud de la ley general, no es nada respecto a lo superior a ella; es en sí, como esencia, es, en cuanto se piensa a sí misma; es por su propio pensamiento; es, a sus ojos. Pero, como nada es, sino en cuanto viene de otro, y dá origen a otras cosas, al pensar en ponerse en sí misma, hace una tentativa insensata; por lo que entra en la nada y pierde su verdadera existencia.

No piensa el alma solo con su propio entendimiento, sino también con el entendimiento común, que es como una forma de toda inteligencia. Puede identificarse con el entendimiento común por el conocimiento de la verdad y la realización del bien, usando de los medios que le son pro-



pios. Esta identificación pueden obtenerla a un mismo tiempo todas las almas; pues nada impide que todas al mismo tiempo consigan la posesión completa de la verdad y del bien bajo todas sus formas. Realizado este caso, llegarían a desaparecer las diferencias entre todas ellas, y como no les sucede lo que a los cuerpos, que se excluyen mutuamente, ellas no se limitan las unas a las otras en su posesión racional; todas vendrían a ser una sola e infinita (1).

El alma humana, para comunicar con el cuerpo, crea la razón, de la cual nace la imaginación y de esta la vida que se infunde en el cuerpo. Ni la vida, en rigor, entra en el cuerpo, sino que le contiene, la rodea, le penetra y le gobierna por medio de sus facultades, cada una de las cuales tiene su asiento especial en el organismo.

Cada una de estas cuatro razones o almas tiene sus facultades propias: el alma tiene éxtasis, amor, libertad: la razón, contemplación, razonamiento, voluntad: la imaginación, sensación instructiva o de imágenes, memoria y deseo: la vida, sensación afectiva, apetito, nutrición y otras de esta clase. Por tanto, la vida ejecuta todas las operaciones del organismo; siente, esto es, tiene sensaciones

---

(1) 6.ª, 4.ª, 4.

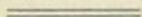
afectivas, como placer y dolor: la imaginación recibe las sensaciones, pero convertidas en imágenes de las cosas y conceptos de las afecciones; recuerda y experimenta pasiones: la razón combina imágenes, discurre o ratiocina y quiere: el alma ve con intuición los inteligibles, ama el bien y aspira libremente a él.

Las afecciones y movimientos del cuerpo afectan a la vida y alma irracional o imaginación; ejercen cierta acción sobre la razón con los datos que le suministran para sus discursos; pero no llegan ni tocan al alma inteligible.

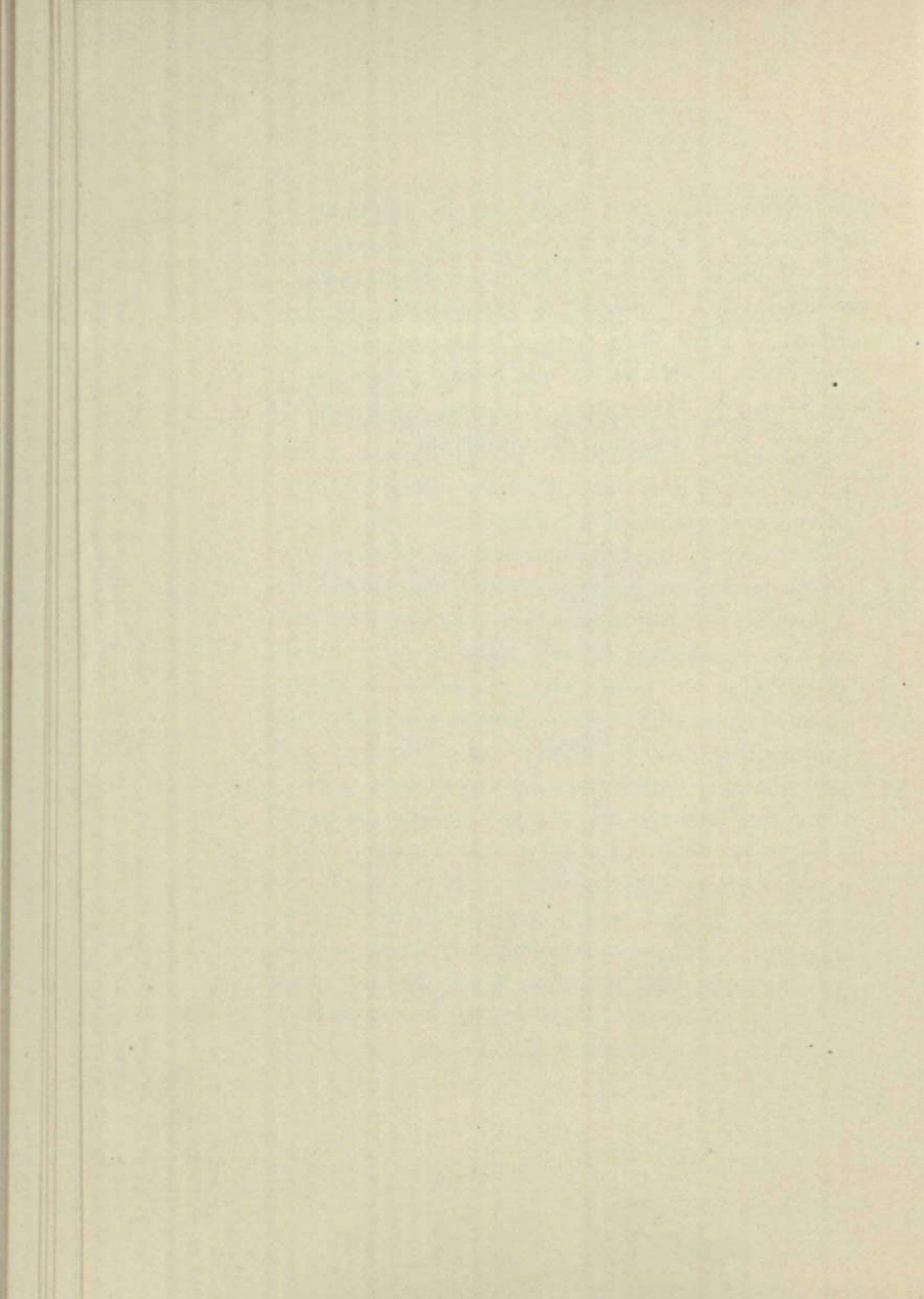
Mas a pesar de esta doctrina, veremos después que las pasiones y afecciones corpóreas llegan a producir en el alma, ciertas perturbaciones. Ya hemos dicho que el alma piensa, no solo con el entendimiento propio, sino también con el común, por cuyo medio se sumerge en la contemplación.

Pero el alma solo alcanza, como veremos después, la posesión perpétua del uno con la muerte. Rotos los lazos que la ligan a la materia, es reabsorbida por el alma universal. Allí pierde su existencia individual; pero no su esencia, que más bien se perfecciona, porque su caída en el cuerpo es el principio de su individualidad, y estando su verdadera esencia en razón inversa de la individualización, solo por la reabsorción en su princi-

pio, recobra la pura y plena esencia, que había perdido con su aislamiento de la vida universal. Por esta causa, Plotino, al morir, se esforzaba en devolver al dios universal, la parte divina de sí mismo. El alma lleva consigo todas sus emanaciones; pero la vida de los que pecan pasa a ser alma sensitiva o vegetativa, y marcha a gobernar el cuerpo de un animal o de una planta.







## XI

El análisis precedente revela con toda claridad en qué consisten, según Plotino, la sabiduría y la felicidad; nos dice cómo el hombre puede alcanzar el conocimiento de la verdad, y la posesión del bien y de la belleza. Al exponer el método, queda dicho lo principal acerca de las relaciones del hombre con lo verdadero; más después de conocidas las facultades humanas, conviene investigar de qué manera en el sistema cooperan a la formación del conocimiento, aun a peligro de repetir algunas frases.

A las tres almas inteligentes corresponden estas tres especies de conocimientos: la sensación, la ciencia y la intuición. Las sensaciones representativas son como unas mensajeras, que nos aportan algo digno de someterse a la razón como pensamientos oscuros del mundo suprasensible. Mas en rigor, son un no-conocimiento; son inútiles para el conocimiento de la verdad, tanto porque

son simples imágenes, cuanto porque, consistiendo la verdad en lo interno, y siendo ellas algo de externo, vienen a ser simples fantasmas, nada en realidad. Se comprende perfectamente su absoluta inutilidad, recordando que proceden de la necesidad y del enlace invariable de las cosas entre sí. Las sensaciones, sin embargo, no son fenómenos pasivos sino actos procedentes de la vida.

Tampoco el conocimiento científico tiene valor real para el conocimiento de la verdad. No puede, en efecto, tenerlo, porque versa acerca de lo externo y de lo temporal; porque está muy próximo a las imágenes sensibles, como que toma de ellas todos sus datos, y porque necesita servirse de palabras; las cuales, como signos o cosas sensibles, no revelan, antes bien, oscurecen lo eterno. Por lo que pasa ordinariamente en el mundo, juzgamos que el pensamiento necesita absolutamente de imágenes y de palabras, es un error; pues en el cielo, la inteligencia no tiene necesidad de imágenes sensibles, ni de palabras, ni de razonamientos. Por lo tanto, rechazando todo esto sensible, pues que tiende a ligarse a sí mismo, debemos acogernos al orden de conocimientos en que faltan las ideas (1). A pesar de todas estas aserciones, con-

---

(1) 6.º, 7.º, 33.



cede Plotino bastante importancia a la ciencia, de la cual no hay ni ser, ni vida, ni pensamiento. Nada media entonces entre el alma y el uno; no son dos, sino uno solo; el alma ha llegado a ser un Dios, o más bien a reconocerse como tal; puesto que el uno jamás se retira de nosotros, siempre está con nosotros, siempre le respiramos.

Estas últimas frases nos hacen comprender que a la felicidad suprema se llega por las mismas vías que a la sabiduría. En efecto, la felicidad consiste en la vida perfecta, verdadera, real, que es la intelectual. Todo hombre la posee en potencia o en acto. Desde que la posee en acto es feliz, nada tiene que desear, ni temer. El feliz no se altera por los padecimientos de los demás, no se aflige ni perturba por lo que pueda llegar a sucederle. No pierde la felicidad porque pierda la razón, porque puede continuar ejerciendo su actividad intelectual sin reflexión, la cual a veces perjudica. Nada puede privar a la inteligencia la contemplación de Dios; pero esta no pertenece al vulgo.

A este bien, a que constantemente aspira el alma, solo se llega por el conocimiento de lo bello y de lo verdadero. Por tanto aparecen llamados a conseguirlo, los que sienten vocación a la música, al arte y a la filosofía. Los músicos y los artistas llegan al bien por la contemplación de la belleza

verdadera, de la belleza ideal, envuelta en las formas y por ellas revelado. El filósofo, por el contrario, llega a él directamente, sin que la pasión ni la imaginación vengan a turbarla en su posesión pacífica. El alma del filósofo no tiene necesidad de esfuerzo para separar el ideal de las formas concretas y particulares, que reviste; pues libre desde luego de todo contacto con lo sensible inmediatamente se coloca en el centro del mundo inteligible (1).

Solo, pues, las virtudes intelectuales elevan el alma, e identificándola con el uno, le dan la felicidad; solo la contemplación de lo bello y lo verdadero es el camino para dirigirse a ella. Las virtudes y los vicios civiles, igualmente que todas las demás acciones relativas al orden sensible, como que este es figura, sombra, nada, son indiferentes o de escaso valor para conseguir nuestro supremo destino, nuestra felicidad. Sirven, no obstante, en algún modo, todas las virtudes referentes al cuerpo, por cuanto purgan y purifican al alma de la mancha contraída por su unión con el cuerpo; porque la habitúan a no conceder al cuerpo más de lo puramente preciso para la satisfacción de sus necesidades; y porque de este modo se relajan los vínculos que la unen a lo corpóreo, y la pre-

---

(1) 1.º, 4.º



disponen para el conocimiento y contemplación de la verdad. Bajo este punto de vista son útiles y convenientes la templanza, la sobriedad, la mortificación y el desprecio de los bienes sensibles que nos ligan a este mundo, y en fin, el ejercicio de todas las demás virtudes civiles purgativas y de ánimo purgador.

Pero no exageremos la importancia de los actos de semejantes virtudes; pues a la felicidad, al bien supremo, solo se llega por la contemplación y por el éxtasis. Solo, pues, por la muerte o por la belleza ideal de la música o del arte, y mejor que por estas, por la filosofía, se puede llegar a conseguirla.

El alma que llega a obtener don tan precioso, no puede perderlo, pues que nada necesita, y en semejante estado se halla libre de todo deseo y hasta del sentimiento de su personalidad. No obstante, muchos de los que la obtienen en la vida, llegaron a perderla, como sucedió a Plotino, según el testimonio de Porfirio; porque el alma se ve perturbada por las afecciones corpóreas, y atraída por el concierto de las voces del mundo, y por los alicientes de su cuerpo. Así, pues, solo la muerte puede darnos la posesión perpétua del bien.

No es, sin embargo, lícito suicidarse para anticiparse la felicidad suprema, porque con la vio-



lencia, llevaría el alma consigo alguna cosa del cuerpo, como la ira, el dolor, la desesperación, cuyos elementos la impedirían subir a lo alto, obligándola a permanecer en el mundo hasta llegar a verse libre y pura de ellas. Además, siendo el lugar que haya de ocupar el alma relativo a su perfeccionamiento en esta vida, no debe abandonarla, ínterin no pueda progresar en perfección.

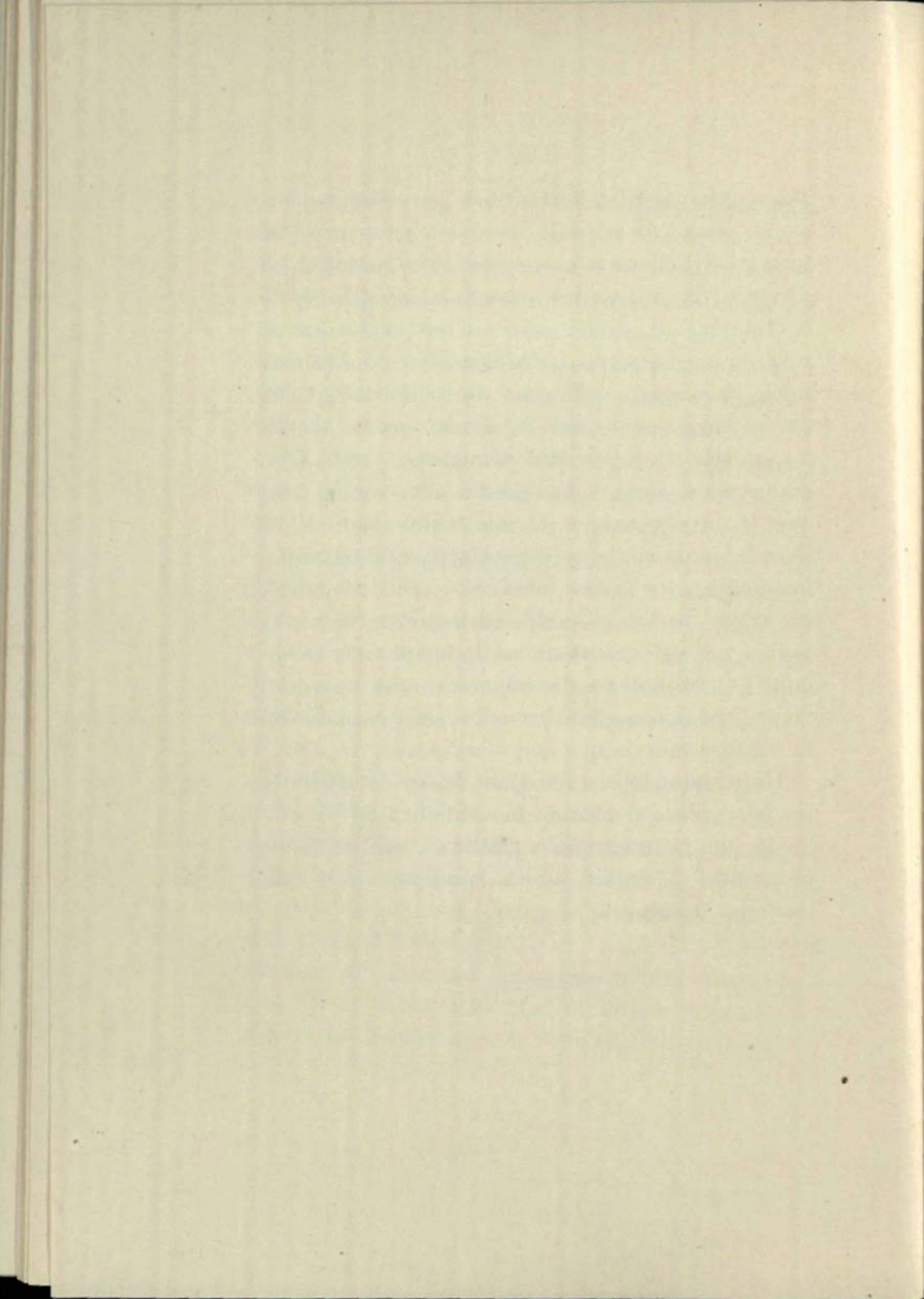
Difícil es reconocer en este sistema el ejercicio de la libertad considerada como facultad de elegir después de la deliberación, porque, por una parte, el alma, como inteligible, como perfecta, vive siempre en Dios, que es su vida y atmósfera, ni peca, ni experimenta las afecciones ni los movimientos del cuerpo; y por otra parte, en sus actos relativos al mundo corpóreo, está sometido a los astros, al destino, a las relaciones necesarias de los otros seres.

Plotino, no obstante, habla en diferentes pasajes de la libertad, considerándola como facultad distinta y superior a la voluntad. Distingue dos clases de libertad: una la de los seres inteligibles, en virtud de la cual, cediendo a las leyes de su naturaleza, tienden y aspiran, al bien, y, como seres en sí, no están sometidos a otra ninguna cosa. Otra, es cierta libertad temeraria, hija también de las necesidades de todo sér, que le impul-

san a extenderse, a derramarse, para desarrollarse, en virtud de la cual, las almas se apartan del bien y se inclinan a lo corpóreo, a la materia. La primera, domina en los actos intelectuales, en la contemplación; la segunda, en los actos que se refieren a lo corpóreo y a lo sensible. Cuanto más noble es el alma, más goza de la libertad que la une al bien; cuanto más inferiores son las almas, gozan más de la libertad temeraria, y más íntimamente se ligan a la materia. Por eso al paso que la inteligencia y el alma universal nunca abandonan la contemplación del uno, al paso que los dioses y los genios jamás la pierden de vista, las almas de los animales se dejan llevar por la pasión y el sentimiento, y las de las plantas se engolfan en la materia de tal modo, que aparecen identificadas con ellas, y como desapareciendo en la confusa mezcla que con ella forman.

He terminado la exposición de las doctrinas de las *Ennéadas*, abrigando la confianza de haberlo hecho con la integridad y fidelidad, que me había propuesto. Abordaré ahora la crítica con toda lealtad y franqueza.

---





## XII

Las obras de Plotino, sin duda, revelan vasta erudición, pensamientos profundos, sentimientos elevados y observaciones sutiles y delicadas. Consideradas en el conjunto del sistema, aparece, según dice bellamente De Gerando, como un rayo de luz que desciende del cielo, difundiéndose por toda la superficie de la tierra, como un profeta que desde el seno del emíreo revela a los hombres los misterios de esta patria, que es ya su morada.

Plotino en efecto, colocándose en el seno del primero, fuente inagotable de lo infinito y lo finito, de lo universal y lo individual del sér y del pensamiento, fija su vista en las ideas eternas del uno, reparte a cada sér los dones divinos según su naturaleza, les dicta leyes, les designa sus respectivas funciones, los distribuye en órdenes jerárquicos, y les señala el lugar que cada cual debe ocupar. Para todo esto no necesita salir de sí mis-

mo; en el fondo de su alma, pequeño microcosmos, encuentra la sabiduría de los dioses, la luz que alumbra a la misma inteligencia divina, la esencia inconcebible e inefable del bien.

Mas en todo también le fascinaron sus nobles y legítimas aspiraciones a la verdad y al bien absoluto, hijas de un espíritu enamorado de la belleza divina. Extraviado por su método, y especialmente por el falso supuesto de la identidad del sujeto y del objeto en el pensamiento, traduce sus ideas por seres reales, distribuyendo por el mundo legiones de quimeras, y convierte las formas y evoluciones de su pensamiento en principios y leyes de la vida, de la acción y del movimiento. Conviene por lo mismo, examinar profundamente el sistema de la identidad absoluta, de la identidad del pensamiento y del sér, extendiendo en este interesante punto mi crítica a algunas de las ideas, que hoy ilustran el mundo filosófico.

Plotino, no pudiendo explicar el fenómeno del pensamiento inmanente a la vez que relativo a objetos exteriores, se arroja a cortar el nudo, y afirma la identidad del sujeto y del objeto. Sabido es que la filosofía alemana, tropezando con las mismas dificultades, adopta el mismo postulado, y llega a terminar en teorías de grande analogía con las de Plotino.



Bosquejaré brevemente el origen y marcha de este pensamiento en Alemania.

Kant, al criticar los elementos de la razón teórica, no concibe cómo las ideas necesarias transcendentales puedan ser representativas de objetos; deja subsistir el fenómeno fuera de la inteligencia; pero a lo transcendental lo declara identificado con el pensamiento; las ideas transcendentales son para él leyes del pensamiento, formas que la inteligencia presta y aplica al fenómeno, al objeto.

Fichte, siguiendo las huellas de su maestro, no concibe cómo, perteneciendo al pensamiento lo principal, lo transcendental, puede subsistir por sí lo accidental, el fenómeno; por lo cual lo identifica también al pensamiento, y haciéndolo salir del yo, deja subsistir únicamente al yo, causa y origen de sí mismo, como de todo lo demás. Schelling comprendiendo las dificultades que abrumaban la teoría de Fichte, tiende hacia la forma antigua de los sistemas de la identidad absoluta, y construye una esfera absoluta, cuyos segmentos representan las individualidades. Por fin, Hegel, reproduce abierta y terminantemente las formas antiguas panteísticas; coloca en el sér puro el origen y la sustancia de todo, y convierte las individualidades en simples manifestaciones de las infinitas evoluciones, por las cuales debe ir pasando



el sér absoluto para perfeccionarse. Hemos llegado a un término con el cual tiene el sistema de Plotino mayores analogías de las que, por causa de la diversidad de formas aparecen a primera vista: término fatal e inevitable, partiendo de la identidad del sujeto y del objeto.

Todos los sistemas fundados en este postulado, toman por base las razones y argumentos de Plotino. Estos argumentos son: la dificultad en concebir el carácter representativo de varias ideas, dificultad en demostrar la conformidad de la representación evidente con la verdad, dificultad en conciliar las tendencias de la razón a la unidad con la multiplicidad real y verdadera, finalmente, intuición innegable de la identidad del sujeto y del objeto en el acto puro del pensamiento, como dice Fiethe, esto es, en el acto en que, desentendiéndose de todo dato empírico, se piensa a sí mismo. Empezaré por este último argumento, procurando poner en claro que en todo pensamiento aparece objetividad, de consiguiente, dualidad, distinción.

En el pensamiento reflejo, el yo jamás se ve en sí mismo, sino en sus actos. Todo lo que de él conocemos, fuera de los fenómenos de conciencia, lo conocemos no por intuición, sino por razonamiento. Los pensamientos reflejos siempre pien-

san un pensamiento directo; por consiguiente, se refieren a un objeto. En el acto puro de pensarse a sí mismo, o se piensa en las formas o caracteres que se han experimentado y se recuerdan, o en la actividad o fuerza intelectual, cuyo conocimiento resulta de pensamientos anteriores. Luego en la reflexión el pensamiento se ve y se piensa, como ve y piensa las demás cosas, esto es, en la manifestación de sus formas. Luego lo que ve no es absolutamente idéntico con lo que es visto: se concibe dualidad.

La dualidad reaparece en los pensamientos reflejos bajo otros puntos de vista. Primeramente, por razón de la sucesión; pues el reflejo se refiere siempre a uno directo procedente, a otra cosa, pues, a un objeto; tiene objetividad. Aun suponiendo simultaneidad en los dos, cosa que desmiente la experiencia, siempre habría relación de dependencia entre ellos; pues lo reflejo expresa relación a otro, y la relación supone oposición de términos, la oposición, distinción.

Si pues, la dualidad aparece tan claramente en los pensamientos reflejos, es incuestionable en los directos. Mas sabido es que la mayor parte de nuestros pensamientos directos no pasan a reflejos. Sentimos, conocemos y queremos; tenemos conocimiento de todos estos actos sin pensar en



ellos. ¿Cómo se pondrá en duda su objetividad?

Con la misma claridad aparece en todas las operaciones en que se combinan ideas, como en los juicios y en los razonamientos; pues generalmente se juzga y razona sin tener presente los objetos, por recuerdos, mas los recuerdos son representaciones, actos objetivos en sí, y que se refieren a otros actos.

Se opone a estos razonamientos, que en el fondo de la indefinida variedad de los objetos del pensamiento, que en el fondo de la diferencia aparente entre los objetos conocidos, y entre estos y lo que conoce, no existe sino la unidad del yo presentado a sus mismos ojos bajo multiplicidad de formas; con las cuales va recorriendo la escala infinita de evoluciones y transformaciones que le conducen a su completo desarrollo y perfeccionamiento. Esto, en el fondo, es solo una forma nueva del supuesto de la identidad; no destruye ninguna de las observaciones con que se hace ver la objetividad en todo pensamiento. Pero, además, para comprender lo gratuito del contenido de la objeción, basta reproducir el incontestable dilema de uno de nuestros más sabios y profundos filósofos (1). «O el pensamiento se limita a los fenóme-

---

(1) Balmes. Filosofía fundamental, lib. 1.º, cap. 8.



nos; o llega a la naturaleza misma de las cosas; si se limita a los fenómenos, no podemos saber lo que se oculta bajo de ellos; si llega a la naturaleza, luego no es una, sino múltiple, pues por todas partes encontramos la multiplicidad». Demostrado que en todo pensamiento aparece la objetividad, dualidad, me haré cargo de las dificultades que militan contra el sistema de la representación.

El problema de la representación está, sin duda, erizado de dificultades. Pero, ¿será esto razón suficiente para rechazar el hecho evidente de la objetividad? ¿Lo son para negar el hecho de la vida, los profundos misterios y dificultades que le rodean? Por otra parte, el sistema de la identidad, ¿resuelve las dificultades, o las deja intactas elevando otras más formidables?

La objetividad en los recuerdos es incuestionable; pues en ellos la inteligencia ve una señal, una marca diferente de sí misma, aun cuando se halle en ella. Esta marca supone también el objeto que lo haya impreso; la marca misma es objetiva. Observamos además que lo transcendental mismo para poder ser aclarado necesita revestir forma sensible, v. gr., por medio de la palabra. Porque carecen de este recurso los sordo-mudos tienen ideas tan confusas de lo necesario y de lo eterno, que, adquirido el uso de la palabra, apenas

pueden darse cuenta de si las poseían. Esta necesidad es resultado de la unión íntima de lo sensible con lo ideal; de modo que aun cuando el pensamiento está lejos de ser un signo, es imposible pensar sin alguna clase de signos. Mas todos estos se hallan depositados en la memoria; no puede, pues, ponerse en duda su objetividad.

Contra un hecho tan general y evidente no tienen valor las dificultades que se encuentran en su explicación. Por lo mismo, y porque no es de este lugar, y porque daría demasiada extensión a este trabajo no expongo mi sistema acerca de la representación en general, y en particular de la de leyes, géneros e ideas necesarias.

Plotino insiste: si el pensamiento tiene objeto externo, tendrá que esperar la presencia del objeto, y si este marcha, el pensamiento desaparecerá. No hay que temer semejante contratiempo. Esos objetos fundamentales del pensamiento, siempre le están presentes, son como astros luminosos que jamás se ocultan; para verlos, solo se necesita dirigir a ellos la mirada. Su luz, no solo los hace visibles, sino que también hace inteligibles los demás objetos. Una vez vistos, dejan tan profunda huella, que nunca o muy difícilmente puede borrarse. Hay más; en el sistema de la objetividad, la oscuridad, como las falsas interpretacio-



nes y aplicaciones que de ellas hacen algunas inteligencias, tienen su explicación natural en la falta de atención, y en la interposición de medios que alteran y desfiguran la impresión; pero en el de la identidad no hay explicación posible de estos fenómenos tan frecuentes. La identidad no resuelve las dificultades, antes bien aumenta su número y gravedad.

Se nos pregunta cómo estábamos seguros de la conformidad de la representación con su objeto, con la verdad. Como lo estamos de todo lo demás que en nosotros pasa. Sabemos que sentimos, que juzgamos, que queremos; pero de ningún modo podemos probarlo; al creerlo así, cedemos a una necesidad de nuestra naturaleza. Pues del mismo modo una necesidad igual nos fuerza a creer que las cosas son de la misma manera que se nos aparecen con evidencia. Vienen enseguida a confirmar y justificar nuestra creencia los resultados de nuestros actos, por su conformidad a nuestros juicios y esperanzas, siempre que obramos con evidencia.

Examinemos, por fin, la tendencia de la razón a investigar y establecer la unidad en todos los órdenes del mundo real y del ideal. Ciertamente en todo tiempo y por todos los filósofos se ha buscado un primer principio por base de toda verdad,



una ley con qué explicar la variada multitud de fenómenos, un sér, causa primera y originaria de la multiplicidad de hechos y seres. Mas con estas mismas investigaciones se demuestra que para la razón no es menos real la distinción y la diferencia que la unidad, origen de entrambas; que existe distinción y diferencia entre el producente y lo producido, de estos entre sí, como entre los hechos y los fenómenos, diferencia tanto más radical, cuanto que nos vemos precisados a distinguirlos en órdenes irreductibles. La razón con su tendencia a objetivar la unidad, demuestra la necesidad de una verdad primera, sujeto, por decirlo así, de las necesarias y luz de todas; un sér primero, origen de todo sér, de toda vida y de toda virtualidad; un fin, un designio, a cuya realización, aunque de diversos modos, conspiran todos los seres, tienden todas las fuerzas, y marchan todos los hechos. De este modo la razón busca la unidad en todo sin perjuicio de la multiplicidad.

Mas buscando la unidad dentro de sí mismo, solo se llega a ella de uno de estos dos modos: o considerando los individuos como manifestaciones de una forma general, y las formas generales múltiples como manifestaciones de otras más generales, hasta llegar a una que por su indeterminación puede aplicarse a todo; o abstrayendo del

individuo todo principio de distinción o diferencia, hasta llegar a un fondo común a todos ellos, o mirando a la unidad como base de las cosas, formando la multiplicidad, repitiéndose. Se viene, pues, a parar o a la unidad de género, libre de toda determinación, o a una sustancia informe sujeto de todas las manifestaciones, o a la numérica, absoluta, pura de toda forma. Mas no es esta unidad la que la sana filosofía coloca en la cima de los seres como principio de todos.

Las cualidades y la vida de que se priva al Ser Supremo en el sistema de la identidad, se reparten después entre muchedumbre de seres quiméricos. Como las formas y las leyes del pensamiento son las fórmulas de la procedencia, de la vida y de las manifestaciones del ser, y como en el pensamiento científico tienen mayor valor las ideas generales, los géneros deberán tener mayor realidad que las especies y estas que los individuos. Plotino personifica los géneros; la filosofía moderna personifica la humanidad, el Estado y toda idea colectiva.

Militan contra el mismo supuesto dos objeciones de gran peso. La identidad conduce a la apotheosis del yo; pues este, pensando lo absoluto e infinito, es el mismo infinito y absoluto. Plotino lo declara abiertamente. De los filósofos moder-



nos, muchos así lo han creído, Heine; otros menos atrevidos, temiendo el ridículo, han disfrazado el pensamiento mismo en proposiciones ya vulgarizadas, con las cuales, sino se quiere expresar la deificación del yo, solo se repiten verdades triviales y muy antiguas, nada originales por cierto sino en la forma. Mas la deificación del yo concluye con justificar todo acto humano por abominable que sea.

Por fin, todo sistema de la identidad entraña la suposición del conocimiento de las esencias, incluso la de lo absoluto, y aspirando en él la sabiduría, construyen el mundo con la idea típica divina. Mas la razón y la experiencia desmienten semejantes pretensiones.

La razón, en efecto, al contemplar lo indefinido de su poderoso alcance, y lo vasto del teatro de sus operaciones, se ve por todas partes rodeada de límites. En sí misma, alrededor de sí, en lo grande y en lo pequeño y hasta en sus propias construcciones, como en matemáticas, la sorprenden tinieblas, misterios y vacíos, que se reconoce incapaz de aclarar, descifrar y llenar. ¿Cómo, pues, lo finito abrazará y comprenderá lo infinito?

La experiencia viene en apoyo de lo mismo; pues los resultados obtenidos en las ciencias físicas por los constructores del mundo bajo el su-



puesto del conocimiento de su esencia o de su idea típica, han demostrado que éstas no han hecho más que llevar a su obra las ideas o las preocupaciones anteriormente adquiridas, en lugar de trazarle cumplida y acertadamente. Ni Plotino ni Hegel han hecho dar un paso a las ciencias físicas y naturales, no han llenado ninguno de sus vacíos, ni aclarado ninguno de sus misterios. Célebres físicos y naturalistas de la escuela hegeliana, después de haber consumido inútilmente largas vigiliias, para hacer hablar a la naturaleza bajo el poder mágico del método universal de su maestro, retrocedieron al observar que, con sus tentativas en lugar de construir, zarpaban los cimientos de lo antes levantado; en lugar de llenar vacíos abrían otros nuevos más tenebrosos. Luego si la experiencia, como dice un filósofo, debe venir en confirmación de las teorías, preciso será desechar las que examinamos por su oposición a la experiencia misma.

Concebimos y conocemos, en verdad, lo infinito y lo absoluto; no lo confundimos con ninguna otra cosa. Lo conocen y lo distinguen los mismos que lo niegan, aun los mismos, que por desconocer sus relaciones, lo hacen idéntico con lo infinito y con lo relativo. Pero no lo vemos intuitivamente, en sí no lo comprendemos. ¿Cómo comprende-

rá lo infinito la inteligencia que no comprende un grano de arena?

Siendo esto así, claro es que no puede salir toda verdad de la mera contemplación del yo, pues si saliese, sería el yo lo absoluto, el centro, norma y medida de todo. Está bien que se llame a la conciencia el principio de conocer, por cuanto solo podemos saber lo que en ella se nos aparece; pero no en el sentido de que ella contenga en su fondo la verdad.

Se han indicado algunos de los errores a que dan origen los principios de Plotino sobre el método; ya se verá como casi todos los demás que se vayan notando vienen a ser consecuencias más o menos lejanas de los mismos. Examinemos sus doctrinas acerca del uno, del bien, considerándole como un Sér Supremo, su Dios.

---

### XIII

Plotino, dotado de un profundo amor a lo verdadero, lo bueno y lo bello, y educado con las sublimes máximas de Platón, siente y concibe la grandeza y la belleza del sér supremo, como lo acreditan muchas brillantes páginas de las *Ennéadas*, y el haber colocado, como su maestro, el fin de la filosofía, en conocer, amar y procurar imitar a Dios. Pero arrastrado por la fuerza lógica de sus principios erróneos, se ve precisado a colocar al frente de los seres una unidad inerte, vacía, sin pensamiento, ni voluntad, cuya suma perfección consiste en no tener ninguna. No es, por cierto, esta unidad el Dios de Platón, ni el Dios consuelo y esperanza de la humanidad, a cuyo conocimiento nos elevan las luminosas ideas de causa, orden, bondad, belleza y justicia. Mas si no existe ese infinito, sabio, bueno y justo, ¿donde está el valor transcendental de esas ideas? ¿En qué base descansa su inmutabilidad y necesidad?



Las dos distintas tendencias de Plotino sobre el concepto de la divinidad, dan origen a contradicciones innumerables. En unos pasajes describe a Dios, atribuyéndole toda clase de perfecciones, en otros le priva de todas, le dejan sin ninguna. Para salvar sus propias contradicciones, dice que nuestros idiomas no tienen palabras para expresar las perfecciones que le son propias. Mas siendo así, ¿a qué fin tanto detenerse en describirle, cuando sus palabras no pueden suministraros idea alguna de lo que es?

Pero la contradicción es más palpitante e incomprensible al tratar de la actividad de Dios. Los principios de su método exigen que el ser puro, sea indeterminación, privación de toda fuerza, acción y movimiento; por otra parte, es necesario explicar cómo existe lo múltiple, de donde viene, y no puede venir sino del ser primero. Pues de cualquiera manera que lo múltiple salga del uno, ya sea por expansión o dispersión, ya por escisiones realizadas en su sustancia, ya por evoluciones del mismo para manifestar diferentes formas, se concibe, se presupone acción, fuerza, movimiento, y todos estos conceptos están en oposición con la simplicidad absoluta. Plotino avanza aun más; pues habiendo negado al uno la actividad, la voluntad y la fuerza, le concede des-

pués la forma más eminente, la esencia de la actividad; pues le proclama acto puro. Véase como es insostenible el considerar a Dios como simplicidad absoluta, pura de todo concepto y propiedad.

Este concepto del ser puro, haciendo consistir la suma perfección en la absoluta indeterminación, conduce a la confusión de dos ideas completamente distintas para el vulgo como para el pensador, como son la de lo infinito y la de lo indefinido, porque se toma por infinito lo simplemente indeterminado. Así lo ha confundido Plotino, y por esto admite dos infinitos, reputando por infinito mayor a la materia, por considerarla más indeterminada, que la inteligencia. Conduce igualmente a la confusión de lo general con lo universal, y de lo común con lo indeterminado, como si las propiedades generales, por hallarse en muchos, no fueran tan positivas como las individuales. Más de la confusión de estos conceptos viene la de los géneros y de los seres con las leyes.

Plotino, que priva a Dios de toda propiedad y determinación, le niega toda relación con el mundo, que crea sin conocimiento, sin voluntad y sin designio. Mas las ideas de causa, orden, bondad y justicia, o no tienen valor transcendental, o no representan a la divinidad ligada con el mundo



por numerosas relaciones de grande importancia, y entre ellas la de providencia. Plotino, comprendiendo la necesidad de un poder, capaz de sostener el órden, a pesar de las poderosas fuerzas físicas y morales que pugnan por alterarlo, reconoce la providencia y frecuentemente emplea su nombre; pero desnaturaliza su acción, reduciéndola a una simple atracción, y la aniquila, sometiendo todos los seres a la necesidad o al destino. Todos, en efecto, quedan fuera de la acción providencial en su sistema, las almas, porque cediendo a una necesidad de su naturaleza, ni pueden pecar, ni apartarse del bien; los cuerpos y cuanto a ellos se refiere, puesto que están inflexiblemente sometidos al destino, a las relaciones y movimientos necesarios de los seres, a la acción de los astros, en cuyas posiciones pueden leer con anticipación sus destinos.

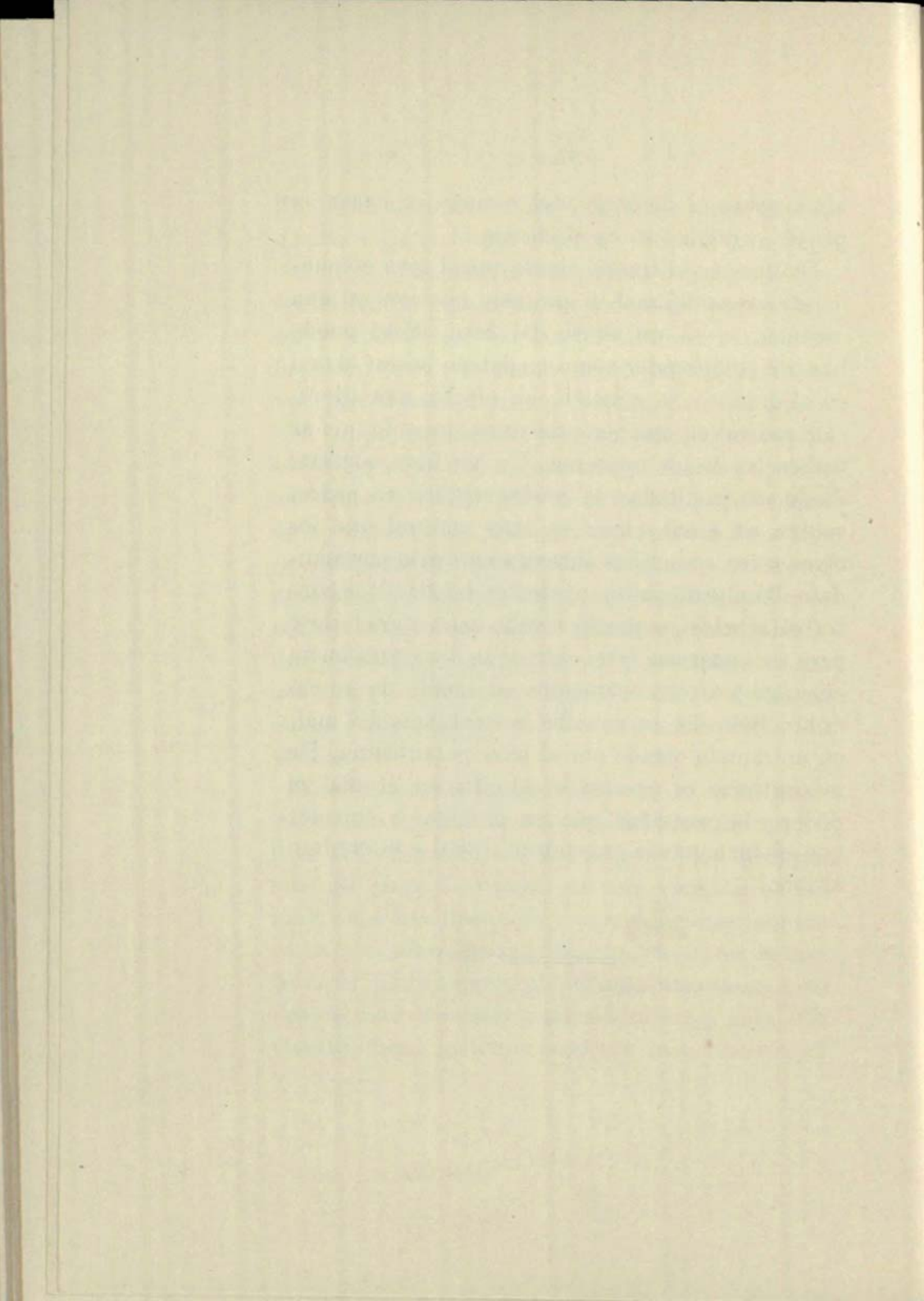
La doctrina de la necesidad con la de las emanaciones resuelven la cuestión del mal, atribuyéndole al bien contra los sanos principios metafísicos. El alma universal, no será causa libre del mal; pues crea necesaria y espontáneamente; pero es su verdadera causa eficiente, pues crea la materia, el infinito en sí, el mal absoluto, causa a su vez de todo el relativo; pues adultera y pervierte cuanto toca, sostiene perpétua lucha contra el



alma sobre el demonio del mundo, y causa el pecado, obrando sobre el cuerpo.

Plotino, no obstante, sienta que el bien no puede ser causa del mal, y que este consiste en una carencia, o en un abuso del bien. Esto puede hacerle comprender cómo ha debido entrar el mal en el mundo. Se concibe, en efecto, una alteración radical en una série de seres con solo que se turben las de los primeros. Un ser libre, abusando de sus facultades se vuelve contra su padre, contra su bienhechor; es muy natural que los otros seres, sometidos antes a su arbitrio por mandato del mismo padre, contesten rebelándose contra el rebelde, y que lo creado para agradarle y para secundar sus intenciones, se convierta en su enemigo y arroje obstáculos en medio de su camino. Solo así se concibe la existencia del mal, en un mundo creado por el bien potentísimo. De lo contrario es preciso o admitir en el mal el poder y la necesidad que en el bien, o suponer que el bien puede engendrar el mal y el cordero al lobo.

---



#### XIV

Examinada la doctrina del uno en todo lo que dice relación a él como ser supremo, pasaremos a juzgar las otras dos hipóstasis del mundo inteligible. Estas no son mas que dos personificaciones, frutos del abuso de la abstracción. Cuando después de aislar las cualidades, perdemos de vista su relación con los concretos, llegamos a considerarlas como un algo independiente, y de aquí a prestarlas subsistencia propia y aún vida, media corto espacio. Ejemplos nos ofrecen las ideas de los estóicos, las fuerzas vitales y la personificación de las fuerzas naturales, en simples faunos y sílfides.

Plotino, personificó en la inteligencia la totalidad de las verdades inmutables y de las fuerzas intelectuales; y el alma del mundo, el origen de la vida, de las fuerzas y del organismo. Parte de la verdad indubitable de que en el fondo de las diversas opiniones humanas existen principios co-



munes a toda inteligencia, de que a través de la confusa mezcla de seres heterogéneos y de fenómenos indefinidamente variados, se descubre la armónica combinación del todo, que por entre la variedad de formas de los reinos de la naturaleza distingue la vida, principio de todas las fuerzas y facultades. Pero se aparta de los verdaderos principios filosóficos, al referir estas concepciones a una razón general y a una vida común en lugar de explicarlos por una inteligencia potentísima, que creando los seres con naturaleza y formas apropiadas a sus designios, sujeta a las mismas leyes a todos los de formas idénticas, somete los cuerpos a la atracción, las razones a los principios y a las reglas de la Lógica.

Con sus descripciones de la inteligencia y del alma ha suscitado Plotino grande obscuridad y graves dificultades, procedentes en gran parte del deseo de conciliar el realismo de Platón con el individualismo de Aristóteles. Cuestiones varias se han elevado con este motivo, y cada expositor las resuelve según sus principios filosóficos y sus afeciones: véase a Marsilio, Bruker, Ritter y Vacherot. Este último sostiene que la inteligencia ve las ideas en sí misma y no en el uno, y que los inteligibles descienden al mundo sensible. Me parecen insostenibles estas dos opiniones; puesto

que según Plotino, el uno al hacerse inteligible, se presenta a la inteligencia bajo forma finita y múltiple, que según el mismo, la inteligencia es demasiado pura para comunicar con el mundo, y permanece en eterno reposo, y que además el alma universal pone al mundo sensible en comunicación con las ideas, por medio de las formas seminales. Fuera de estas se ofrecen otras varias cuestiones. ¿Los sensibles, en la inteligencia, y las almas particulares, en la universal, tienen subsistencia propia? ¿Existen en la inteligencia y en el alma del mismo modo, esto es, tan inmediatamente las especies y los individuos como los géneros? Mi opinión acerca de estos puntos queda expuesta al hablar de la naturaleza del *procesus*.

Según allí queda dicho, las almas representativas de cada género y especies, pasa a los otros astros y a los aires; de este modo llena Plotino el mundo inteligible y el sensible de seres quiméricos, que no son sino personificaciones de las ideas de los universales, de los géneros, de las especies y de las leyes. Con ellas satisface al mismo tiempo, la necesidad de conciliar con las nociones metafísicas los numerosos personajes divinos de la fábula.

La fuerza de los mismos principios altera los conceptos metafísicos de los elementos del mundo



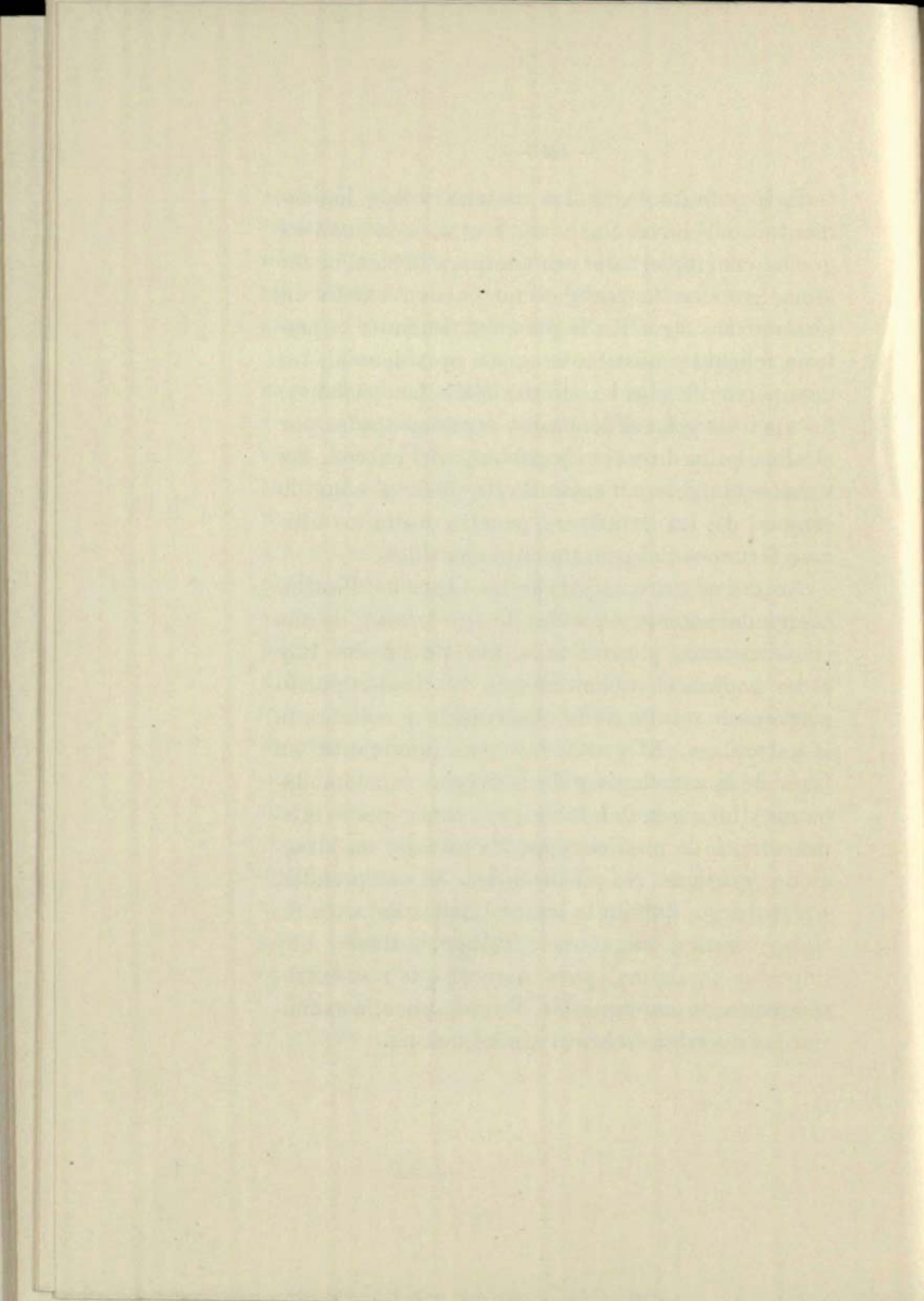
sensible, y convierte en seres reales las representaciones fantásticas de la imaginación. Plotino, en efecto, personifica el espacio, el tiempo y la materia informe, no obstante, haber considerado el espacio como simple relación de yuxtaposición de los cuerpos; al tiempo como relación de sucesión del tránsito del sér al no sér, y al contrario; y a la materia, como sujeto de las formas sensibles. Así lo dan a entender sus explicaciones sobre el fin con que el alma las crea, y sobre la manera cómo se sirve de ellos. Al personificarlos no lleva la exageración a concebir el espacio y el tiempo como seres reales, infinitos y eternos; pero volvió a caer en contradicción al explicar las relaciones de aquellos con la inmensidad y la eternidad. Porque habiendo sentado que la inmensidad excluye la idea de partes, unas fuera de otras, y que la eternidad consiste, en la posesión de un pensamiento eternamente invariable y sin sucesión; llama despues al espacio, a la muchedumbre de partes contiguas que se excluyen un fragmento de la inmensidad; y al tiempo o la sucesión una parte de la eternidad. Destruye, pues, sus propios conceptos de lo inmenso y de lo eterno.

Del mismo modo confunde, según queda dicho, lo infinito, con lo indeterminado, llamando a la ma-



teria lo infinito en sí. La materia puede lógicamente concebirse como sin forma, a la manera que se concibe el calor sin cuerpo, y la ciencia sin alma; pero en la realidad no pueden existir un término sin otro. En la personificación de la materia rebelde y hostil a la acción providencial, vemos personificadas en cierto modo las pasiones, los apetitos y las dificultades experimentadas por el alma en la dirección y gobierno del cuerpo. En todas estas personificaciones se observa cómo lo erróneo de los principios penetra hasta los últimos términos del pensamiento científico.

No me ocuparé en juzgar las ideas de Plotino acerca del mundo sensible, de sus formas, de sus conocimientos y relaciones, por no ofrecer hoy estos puntos el mismo interés. Su desdén por lo corpóreo le retrajo de la observación y estudio de la naturaleza. El gusto entonces dominante, en favor de la astrología y de la magia, se acomodaba muy bien a la índole de su sistema; por lo mismo admitió la predicción por los astros y las atracciones mágicas. No puedo menos de comprender, sin embargo, que en la generalidad eran artes fútiles, vanas y engañosas. Tampoco tienen hoy importancia alguna, para merecer que nos entretengamos en impugnarlas. Pasaré, pues, a examinar las doctrinas sobre el alma humana.



## XV

Las *Ennéadas* contienen observaciones verdaderas, sutiles y delicadas respecto al alma humana. En ellas se concibe el alma como único principio de los fenómenos vitales de todos los órdenes, se definen algunas de las facultades con más verdad y exactitud que en todas las otras precedentes; se deslindan, con precisión, los límites respectivos de cada facultad; se distingue el diverso origen de los diferentes órdenes de verdades, se marcan las relaciones entre algunos de estos órdenes; y finalmente, como se ha dicho se coloca el fin supremo de las facultades en la belleza, la verdad y el bien absolutos. Mas, a pesar de tan luminosos conceptos, predomina la potencia del error transcendental, y se alteran las condiciones reales de la vida del alma.

Es un error gravísimo, transcendental, el considerar el alma perfectísima desde la eternidad, poseyendo para siempre el conocimiento de toda



verdad, y un amor ardiente e inextinguible del verdadero bien. Si la perfección del alma es originaria e innata ¿con qué fin se le ha dado ese crecido número de especialísimas facultades? Si solo para gobernar el cuerpo, están demás cuantas se refieren exclusivamente al progresivo desarrollo del espíritu.

Inútiles y sin objeto serían igualmente los hábitos, auxiliares los más poderosos del bien y del mal. Porque nacidos de la repetición de actos de la misma clase, nos empujan violentamente por el camino elegido por nuestra voluntad. Con ellos reciben un estimable premio las acciones ordenadas; pues facilitan la prosecución del bien y de la felicidad con el perfeccionamiento y desarrollo de las facultades; por ellos reciben un castigo las acciones torcidas y desordenadas; pues debilitando las facultades más nobles, acrecen el poder de las malas tendencias, y ofuscan la inteligencia y llegan a constituir sobre la voluntad un dominio despótico y desastroso.

La experiencia contraría igualmente la doctrina de Plotino; pues a pesar de hallar verdades que se adquieren con tanta facilidad, como si brotasen del fondo del alma misma, el que no hiciera uso alguno de sus facultades, las desconocería, permaneciendo en la ignorancia del sueño, o ca-

yendo en la estupidez del idiota. Además, para aclarar estas mismas verdades, para conocer su naturaleza y comprender su contenido, la historia de la filosofía nos descubre cuántos concienzudos trabajos se requieren. Nada diré de las vigiliass que ha costado el conocimiento de millares de ideas típicas que fueron desconocidas por el mismo Plotino, y que con su pasión por la contemplación, no las hubiera ignorado si las lleváa en sí mismo.

Tanto o mayor esfuerzo y ejercicio de las facultades se necesita para practicar el bien y dominar el mal. Ciertó que nada queremos sino bajo la razón del bien; pero no es siempre el verdadero bien el que proseguimos. Al contrario, frecuentemente, conociendo nuestra razón el mal, marchamos en pos de él, atraídos por el aliciente del deleite o por el halago del interés.

No es, pues, la perfección, originaria e innata en el alma; debe ser, por el contrario, su propia obra; es el objeto de su unión con el cuerpo; el resultado del ejercicio vigoroso y legítimo de sus facultades. Se dice legítimo, porque debe ser conforme a las leyes propias de cada facultad; pues de lo contrario producirá, y aumentará el mal, en lugar de producir y aumentar el bien. En efecto, el largo cultivo de la inteligencia, con infracción



de las leyes de la lógica, dará cosecha abundante de perniciosos errores. Cuanto mayor sea la actividad moral, con desprecio de las leyes de lo bueno y de lo justo, más lágrimas y dolores acopiará para la humanidad. Luego, lo repetimos, el alma no nace perfecta.

Plotino, que comete un error al considerar el alma en su origen comete otro no menos grave y transcendental al considerarla en su último destino. Consiste este, en virtud de las exigencias del sistema, en la reabsorción del alma en el uno, de modo que pierda su conciencia y su personalidad. ¿Cómo llegará el alma a la posesión completa y permanente de la verdad, del bien y de la belleza absolutas, si en esta vida no puede perpetuarse en el éxtasis, por las exigencias del cuerpo, y al morir pierde la conciencia y la personalidad, por cuyo medio únicamente podría ver la verdad, contemplar la belleza y gozar el bien? Toda teoría, según la cual el alma, al separarse del cuerpo, pierda su conciencia y personalidad, ya sea descomponiéndose para confundirse con las oscuras moléculas materiales, ya sea elevándose a las regiones etéreas para sumergirse y perderse en el seno de un piélagos luminoso, conduce al culto del placer y del interés, al egoísmo a la muerte de la actividad moral legítima, del espíritu de abnega-



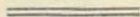
ción y sacrificio. Porque si a todas las almas aguarda la misma suerte, si no hay que temer castigo para el vicio, ni esperar premio para la virtud, no hay razón alguna para sacrificar al bien en esta vida las comodidades ni los placeres, prudentemente usados para no acortarla. Además, este fin último está en contradicción con las doctrinas del mismo Plotino acerca de la naturaleza y de la inmortalidad del alma. Pero el origen y la forma del *processus* obliga al filósofo a aceptar la reabsorción en el uno como consecuencia necesaria.

Incorre también Plotino en varios errores psicológicos. Rompe, en primer lugar, la unidad de conciencia; pues habiendo en el hombre cuatro almas, dotadas cada cual con sus órganos y facultades, no es una misma la que experimenta el dolor físico y el encanto de lo bello, la que conoce una ley de la naturaleza, y el principio de lo justo; la que quiere y la que siente. Mas la unidad de conciencia es una verdad evidente, a cuya luz no podemos resistir, por más de que experimentemos una doble tendencia hácia lo bueno y lo malo, a lo bello y lo deforme, al orden y al desorden; tendencia cuya observación condujo a Plotino a fraccionar el alma, reproduciendo al mismo tiempo la triada divina en los últimos confines de la luz.

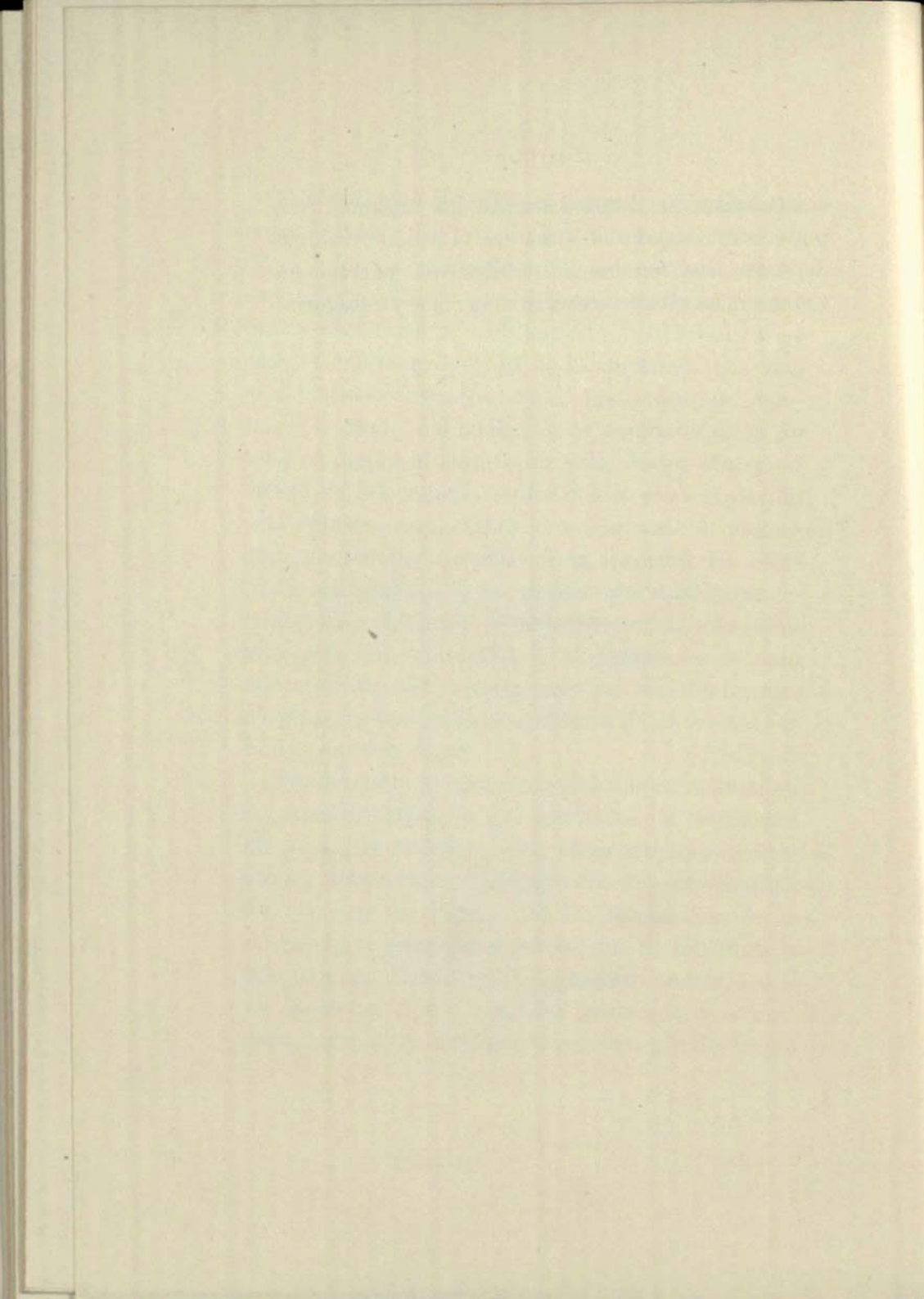
Es otro error psicológico considerar la libertad como facultad distinta de la voluntad. Pues siendo esta la que elige siempre, si bien unas veces espontáneamente o sin deliberación previa, y otras previa deliberación o libremente, la libertad no es mas que una propiedad de la voluntad, por mas que la ennoblezca y eleve a una jerarquía superior. El abuso del análisis y la personificación de todo concepto le sugirieron esta distinción, y en virtud de las causas, enumera a la contemplación y al éxtasis como facultades distintas, no siendo mas que formas o modos de la atención. En efecto, la contemplación no es mas que una forma de la atención, distinta de la observación y la reflexión solo por el objeto, y el éxtasis no es sino una atención tan concentrada en su objeto, que no siempre bastan para apartarla de él fuertes sollicitaciones de otros.

Finalmente, es otro error psicológico colocar en la misma categoría de facultades la sensación afectiva y la nutrición con otras funciones semejantes. La primera pertenece al órden psicológico, las otras al fisiológico. De los fenómenos de la sensación tenemos conciencia, no la tenemos de la nutrición. Estudiamos lo primero con solo volver la atención a lo que pasa dentro de nosotros; para llegar al conocimiento de lo segundo se ne-

cesita observar detenidamente los órganos. Así, pues, aun cuando el alma sea el único principio de todos los fenómenos vitales, no pertenecen todas sus facultades a una misma clase y categoría.







## XVI

De las doctrinas metafísicas y psicológicas derivan, por consecuencia necesaria, las de las leyes de la lógica y de la moral; si aquellas contienen errores, necesariamente se reflejan en estas. Por esto, cada sistema filosófico especulativo tiene su criterio y su práctica correspondiente. Sucede que el autor de una doctrina especulativa deduce una práctica, que no está en armonía con aquella; pero bien pronto entonces sus sucesores vienen a establecer las conclusiones legítimas de los principios.

Así, habiendo Plotino sentido que lo emanado es nada respecto a su principio, y por otra parte que solo lo inteligible, lo eterno es lo real, lo verdadero, debía esperarse que concluyese negando todo valor para llegar al conocimiento verdadero, a las percepciones de las almas inferiores, reputando por formas vanas y engañosas las representaciones de lo sensible, de lo temporal. Mas como

lo inteligible, lo eterno lo llevamos en nuestra alma, o más bien es su fondo, es ella misma, solo por la mirada sobre sí misma, por la contemplación, se puede llegar al conocimiento de la verdad. La contemplación será el único criterio, la sensación y los conocimientos científicos que vienen del razonamiento, que tienen relación con lo sensible, serán un no-conocimiento, un conocimiento inútil para el de la verdad. Lo dicho al criticar el método y la supuesta perfección del alma contesta concluyentemente que aun cuando existen verdades independientes de la experiencia, nos hacemos cargo de ellas por la experiencia y por la enseñanza; que no conocemos el contenido de esas mismas, sino deduciéndolo por el raciocinio, y que hay muchas obras a las que solo por la experiencia, si bien fecundada por los principios, podemos llegar. Lo expuesto al tratar los puntos indicados releva de otras consideraciones sobre la verdad lógica.

Al examinar las conclusiones morales de Plotino, se observará que también adolecen de los errores y contradicciones de su metafísica y de su psicología. Por de pronto, todo sistema panteísta contiene dos postulados, que matan toda actividad moral, toda lucha contra la pasión, toda idea de sacrificio, y hacen ilusorias las ideas de



bien y mal, de justo e injusto, de honesto y deforme. Es el uno el de la reabsorción de los individuos en el infinito, cuyas consecuencias quedan indicadas al hablar del fin último del alma. Es el segundo el de considerar al individuo como una de las infinitas formas necesarias al todo para su completo desarrollo. Cada cuál cumple, pues, su misión en la vida, realizando, lo más cumplidamente posible, las acciones apropiadas a la experiencia de la forma que le ha cabido en suerte: el dotado de espíritu de abnegación, sacrificando sus bienes, su comodidad y su vida misma en provecho de los demás; el salteador atropellando a sus semejantes en todo: en sus riquezas, en su honor, en su vida. Por lo demás, todas estas formas son igualmente necesarias al todo, igualmente divinas; luego igualmente honestas, igualmente buenas y legítimas.

Se concibe que ningún filósofo quiera aceptar estas consecuencias; pero, ¿son legítimas? ¿Ocurren a toda inteligencia dado el supuesto? ¿No se encuentran algunas parecidas en obras de carácter filosófico? El mismo Plotino las acepta en cierto modo, cuando dice que las virtudes corpóreas, como la sobriedad, y las civiles son indiferentes. Es cierto que las concede cierto valor, en cuanto, debilitando los lazos existentes entre el alma y el

cuerpo, predisponen aquélla para la contemplación y el éxtasis; pero como nada puede impedirnos la actividad intelectual, ni aun la locura, que puede provenir muy bien de arrebatos de la pasión, sígnese que, consistiendo la felicidad únicamente en las virtudes intelectuales, en la contemplación, si el alma continúa contemplando, aun cuando el cuerpo se entregue a toda clase de excesos, ella continuará cumpliendo su destino y siendo feliz. Sabido es que en las escuelas de la época de Plotino se aceptaron estas conclusiones.

Plotino mismo consigna la inutilidad, o mejor dicho, lo pernicioso de las virtudes sociales, al decir que el feliz no se afecta por los padecimientos de los demás. Más aún, no debe afectarse, porque si lo hiciese, se ligaría a lo sensible, perdería un tanto su felicidad. Luego, el filósofo, el feliz, ¿no deberá abandonar un momento la contemplación, por auxiliar al infeliz hambriento, desfallecido y privado de todo recurso? Luego, ¿no deberá dejar el retiro en que saborea dulces transportes para protestar contra el error, contra la injusticia y la opresión, y defender los derechos hollados de la verdad, de la justicia y de la débil inocencia, doctrina funesta que pulveriza el gérmen de toda virtud social?

Es cierto que en el sistema de Plotino carece-



ría de objeto el tratar de poner nuestra actividad al servicio y en provecho de nuestros semejantes y de nuestra patria, porque, escritos están irrevocablemente en las páginas celestiales de los astros los destinos de los individuos y de los pueblos. Inútil es luchar contra la fuerza de la necesidad y del enlace de los seres; con la lucha solo conseguiremos consumir inútilmente nuestras fuerzas. ¡Máximas desoladoras, que cierran la entrada a toda idea de progreso!

Se comprende y se induce desde luego lo que en semejante sistema y bajo la influencia de semejantes principios deberá pensarse de la libertad, de esa facultad de cuya conservación somos tan celosos, que constituye nuestra dignidad, que nos hace personas, sujetos capaces de estimación, aprecio y premio. Plotino, como se ha visto, habla de la libertad, la considera como facultad distinta de la voluntad; aún más, la concibe bajo su forma más bella. En efecto, llegó a comprender que jamás el alma obra tan libre de todo motivo eterno, como cuando sigue el dictámen de la recta razón; observó que al lanzarnos a los tortuosos senderos del mal, marchamos, especialmente al dar los primeros pasos, como vacilantes y violentos, cediendo a una atracción mágica que obra sobre nosotros; en fin, que necesitamos declararnos esclavos de



nuestros apetitos, antes de llevar a cabo algún intento siniestro. Mas, a pesar de todo esto, Plotino desconoció la verdadera libertad, porque en su sistema es inadmisibile.

En efecto, el alma no goza libertad verdadera en sus actos puros; pues proceden de una necesidad, según la cuál, ni puede apartarse del bien ni puede pecar. Plotino, sin embargo, llama libertad a esta necesidad, porque, dice, procede de la esencia de lo inteligible, y no de alguna coacción exterior. Aquí confunde la libertad moral, a la cual jamás puede llegar la coacción externa, con la libertad política que se refiere a las manifestaciones de nuestra voluntad por medio de actos exteriores. No goza tampoco de libertad en los actos que se refieren al cuerpo, y se realizan por su medio; pues todos estos están sometidos y dependientes de la influencia de los astros, de las atracciones mágicas y del enlace necesario de los seres. Luego el alma no disfruta de la verdadera libertad en ningún ejercicio de su voluntad.

Tampoco piensa Plotino conforme a la verdad cuando presta libertad a la inteligencia. En percibir o no percibir actos propios de la inteligencia, no somos libres de modo alguno. Somos libres en cerrar o abrir los ojos a la luz, en mirar o no mirar; en suministrar a nuestra inteligencia alimen-

tos jugosos y saludables, o sustancias secas y mortíferas; en crear, en fin, fantasmas para ponérselos luego delante; pero en cuanto a ver no somos libres: si abrimos los ojos veremos lo que tenemos delante; y de la manera que debemos verlo, no lo que quisiéramos ver. La inteligencia, pues, no es una facultad dotada de libertad.

En conclusión: Plotino, siguiendo un procedimiento de abstracción de toda cualidad, que induzca distinción entre los individuos bajo el supuesto de una identidad absoluta entre el sujeto y el objeto del pensamiento, llega al concepto de esto, común a todo lo posible como a lo realizado. Considerando al uno, no solo como principio, sino como sustancia general, hace salir de él, lo múltiple, a imitación de las emanaciones orientales, como los rayos de luz brotan de su sér luminoso. La luz decae en proporción a su distancia del foco, al extremo del rayo se divisan las tinieblas, alumbradas, como las sombras, por la luz misma.

El centro luminoso es la universalidad indeterminada; el extremo del radio los individuos; el intermedio lo ocupan las generalidades, con tanta menor comprensión, cuanto más se aproximan al extremo del radio. Fuera del límite de la luz están las tinieblas, el infinito en sí, la materia. Todo sale del uno mediata o inmediatamente; pero con



una absoluta necesidad que liga a los extremos con el centro. Todo rayo refleja y vuelve al seno del uno, se vuelve por la muerte o por la contemplación de lo bello y de lo verdadero que brilla en el fondo de nuestra alma; sólo ésta tiene virtud para procurarnos esta felicidad, este bien. Los actos relativos al cuerpo y al mundo sensible no tienen valor ni pueden tenerlo, atendido a que proceden de las relaciones necesarias de los seres, del destino.

Con este brevísimo resumen, en que se revelan los caracteres de la doctrina de Plotino, el positivismo, la emanación, el misticismo y la felicidad, creo conveniente terminar este discurso. En él he procurado conservar la frase misma del filósofo, cuanto es posible hacerlo resumiendo. Al juzgar la doctrina me he limitado a indicar las verdades que opongo a sus afirmaciones erróneas, porque para entrar en otros detalles sería necesario un grueso volúmen, que no podía ser mi objeto escribir.

HE DICHO.





## APÉNDICE

---

### TÍTULOS DE LOS LIBROS DE PLOTINO

#### ENNEADIS PRIMÆ

- Liber I. — Quid animal, quid homo.  
Liber II. — De virtutibus.  
Liber III. — De triplici ad mundum inteligi-  
bilem ascensu.  
Liber IV. — De beatitudine.  
Liber V. — Ultram beatitudo tempore susci-  
pint incrementum.  
Liber VI. — De pulchritudine.  
Liber VII. — De primo bono atque aliis bonis.  
Liber VIII. — Quæ et unde sint mala.  
Liber IX. — De eductione animæ a corpore.

#### ENNEADIS SECUNDÆ

- Liber I. — De cælo.  
Liber II. — De motu cæli.  
Liber III. — Ultram stellæ aliquid agant.

- Liber IV. — De materia.  
Liber V. — De eo quod in potentia, et de eo  
quod in actu.  
Liber VI. — De essentia et qualitate.  
Liber VII. — De permistione per tota.  
Liber VIII. — De visu, vel quare remota procul  
a nobis parva videantur.  
Liber IX. — Ad Gnosticos.

ENNEADIS TERTIÆ

- Liber I. — De fato.  
Liber II. — De providentia primus.  
Liber III. — De providentia secundus.  
Liber IV. — De proprio ejusque dæmone.  
Liber V. — De amore.  
Liber VI. — De impossibilitate incorporeorum.  
Liber VII. — De æternitate et tempore.  
Liber VIII. — De naturæ, et contemplatione, et  
uno.  
Liber IX. — Diversæ considerationes ad auto-  
rem mundi et ad ipsum bonum  
pertinentes.

ENNEADIS QUARTÆ

- Liber I. — De essentia animæ summatim.  
Liber II. — De essentia animæ.  
Liber III. — De dubiis animæ primus.

- Liber IV. — De dubiis animæ secundus.  
Liber V. — De dubiis animæ tertius, vel de  
visione.  
Liber VI. — De sensu et memoria.  
Liber VII. — De animi immortalitate.  
Liber VIII. — De animæ descensu in corpore.  
Liber IX. — Ultrum omnes animæ una sicut  
anima.

ENNEADIS QUINTÆ

- Liber I. — De tribus principalibus substan-  
tiis, habentibus principii vatio-  
nem.  
Liber II. — De generatione et ordine eorum  
quæ sunt post primum.  
Liber III. — De substantiis eognoscentibus,  
et de illo quod superius est.  
Liber IV. — Quomodo, quod est post primum,  
fiat a primo, atque de uno.  
Liber V. — Quod intellegibili non sunt extra  
intellectum: item de ipso bono.  
Liber VI. — Quod illud, quod est super ens,  
non intelligat; quidve sit intelli-  
gens primo, quidve secundum  
intelligens.  
Liber VII. — Ultrum singulorum etiam sint  
ideæ.



- Liber VIII. — De intelligibile pulchritudine.  
Liber IX. — De intellectu et ideis et ente.

ENNEADIS SEXTÆ

- Liber I. — De generibus entis, primus.  
Liber II. — De generibus entis secundus.  
Liber III. — De generibus entis tertius.  
Liber IV. — Quod ens unum idemque simul  
totum est ubique.  
Liber V. — Quod ens, unum idemque exis-  
tens, simul sit ubique totum.  
Liber secundus.  
Liber VI. — De numeris.  
Liber VII. — Quo modo idearum existit mul-  
tudo; atque de ipso bono.  
Liber VIII. — De libertate et voluntate Unius.  
Liber IX. — De bono vel uno.
-

