

# Algunos aspectos de la κίνησις en la concepción plotiniana de la realidad sensible



Tania Fadda

Università degli Studi di Cagliari/ Université Grenoble Alpes

## Resumen

El objetivo de este artículo es subrayar la presencia y el significado del término κίνησις en algunos tratados de las *Enéadas* de Plotino, con particular referencia a la esfera psíquica concebida en relación al ser viviente particular. En la primera parte trato de explicar qué se entiende por “movimientos psíquicos”: estos no implican de ningún modo el sufrimiento del alma; al contrario, deben ser concebidos como su propia vida y sus actividades. En la segunda parte trato de mostrar cómo el alma ejerce su movimiento en relación al cuerpo y a los movimientos del cuerpo; esto implica la comprensión del modo en el cual el alma se presenta al cuerpo y una correcta consideración del ser viviente.

## Abstract

The aim of this article is to highlight the presence and the meaning of the term κίνησις in some tratises of Plotinus' *Enneads*, with particular reference to the psychic sphere conceived in relation to the particular living being. In the first part I will try to explain what is meant by “psychic movements”: these do not imply in any way the suffering of the soul; on the contrary, they must be conceived as its own life and its activities. In the second part I will try to show how the soul exerts its motion in relation to the body and body's motions; this implies the comprehension of the way in which the soul is present to the body, and a correct consideration of the living being.

## Introducción

Dentro del segundo tratado plotiniano, IV, 7 (2), bajo el título *Sobre la inmortalidad del alma*,<sup>1</sup> la κίνησις evoca la célebre fórmula del *Fedro* platónico del alma como principio de movimiento (ἀρχὴ κινήσεως, 9, 6);<sup>2</sup> después de haber rechazado la concepción según la cual el alma es cuerpo o algo del cuerpo (2, 1-8<sup>5</sup>, 43), el objetivo es el de captar la verdadera sustancia (οὐσία αὐτῆς, 8<sup>5</sup>, 43). Para definir la naturaleza del alma se hace referencia a tres conceptos fundamentales: el ser, la vida y el movimiento.<sup>3</sup>

## Palabras clave

κίνησις  
*Enéadas de Plotino*  
movimiento psíquico  
movimiento del cuerpo  
ser viviente particular

## Keywords

κίνησις  
*Plotinus' Enneads*  
psychic motion  
body motions  
particular living being

1. Sobre el título del tratado véase Porfirio, *Vida de Plotino*, IV, 24 y XXIV, 25; con relación al cuadro cronológico de las *Enéadas* puede consultarse a (Brisson, Goulet-Gazé, Goulet, O'Brien (1982); Brisson, Chelonneix, Goulet-Gazé (1992).
2. El texto griego al que hago referencia en el curso del tratamiento es el de P. Henry y H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 vols., Edición minor, Clarendon Press, Oxford, 1964-1982, obra generalmente indicada como HS<sup>2</sup>; la traducción italiana es la de M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani, (a cura di) *Enneadi*, I-III, pref. de F. Adorno, U.T.E.T., Torino, 1997; como se informa en HS<sup>2</sup> la referencia al alma como principio de movimiento es Platón, *Fedro*, 245c 9.
3. 'Ser', 'vida' y 'movimiento' resultan conceptos fundamentales, sobre todo en relación con la caracterización del principio en el que la sustancia del alma tiene su origen y en el que encuentra el propio fundamento, la Inteligencia; particularmente en los tratados VI, 1-3 [42-44], *Sobre los géneros del ser* (I-III), se evidencia cómo el *Sofista* platónico es la fuente privilegiada con relación a la teorización plotiniana del movimiento inteligible. En lo que concierne a los conceptos arriba mencionados véase: Hadot (1965, 105-157). En lo que toca a la importancia del *Sofista* platónico en el tratamiento plotiniano de la realidad inteligible, véase: Volkmann-Schluck (1957); Hoppe (1966); Santa Cruz (1997).

El alma posee el ser de por sí ([scil. ψυχῆ] παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, 9, 1) y por esta razón puede ser definida como lo que es realmente; es una actividad creativa en la que se encuentra y de la que emana lo múltiple a través de sus potencias. El alma tiene la vida por sí ([scil. ζωῆν] παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, 9, 8), posee la vida en sentido propio y original, lo que la vuelve necesariamente indestructible e inmortal; es principio de vida, fuente de vida para los otros seres (ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσαν, 9, 11-12).<sup>4</sup> El alma posee el movimiento por sí (11, 13), es una naturaleza *semoviente* (ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, 9, 7), principio de movimiento, capaz de conferir el movimiento a los otros seres (χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, 9, 6). Ser, vida y movimiento constituyen para el alma su misma sustancia: la suya es una única naturaleza viviente en acto (μία φύσις ἐνεργεῖα ζῶσα, 11, 18); para el cuerpo, en cambio, ellos son determinaciones exteriores que recibe en cuanto participa del alma.<sup>5</sup>

4. En lo que se refiere al alma como fuente de vida HS<sup>2</sup> remite a Platón, *Fedón*, 88b. Sobre este tema véase: Charrue (1978), O'Brien (1997) en Cleary (1997); Chiaradonna (2015) en: Delcomminette, d'Hoine, Gavray (2015).

5. Para un cuidadoso comentario de esta sección del tratado remito a Longo (2009: 207-239), estudio del que emerge la importancia de la distinción entre «lo que el alma posee por sí» y «las determinaciones adventicias» del cuerpo, en particular p. 93; sobre este punto véase, además, *supra*, n. 4.

6. La indagación lexicográfica [realizada mediante: Sleeman, Pollet (1980) con la colaboración de Bombacigno (2004)] ha relevado cerca de ochocientas ocurrencias de aquello que en el resto del análisis será indicado de modo genérico con el término *κίνησις*, comprendiendo en esta expresión los términos afines además de las diferentes flexiones del verbo *κινέω*.

El análisis siguiente, que se constituye dentro de una indagación lexicográfica más amplia,<sup>6</sup> buscará poner en evidencia un específico ámbito de relevamiento del término *κίνησις*, aquel en relación con la esfera psíquica considerada en su aspecto particular. El punto de vista adoptado es el microcósmico: considerando algunos de los escritos plotinianos particularmente interesantes dentro de esta perspectiva, intentaré mostrar de qué modo el alma explica el propio movimiento en relación con el cuerpo y con el movimiento del cuerpo. Comenzaré presentando un breve análisis de algunas ocurrencias de *κίνησις* que se refieren a los movimientos psíquicos del viviente particular; luego analizaré de qué modo se concibe la relación entre los movimientos del alma y los movimientos del cuerpo.

## Primera parte

### Los movimientos del alma individual

En numerosos tratados se hace referencia a aquellos movimientos que pertenecen al alma particular y que esta ejercita, sea en relación con el cuerpo singular que vivifica, sea en sí misma<sup>7</sup>. En un tratado posterior a IV, 7 (2), el vigésimo sexto tratado *Sobre la impasibilidad de los incorpóreos*,<sup>8</sup> III, 6 (26), en ocasión de la discusión sobre el asunto de la naturaleza incorpórea del alma, nos ofrece un detallado análisis de estos 'así llamados' movimientos del alma. La necesidad de considerar la cuestión de la pasividad con relación al alma deriva de la conexión que las almas particulares mantienen con el cuerpo que ordenan y vivifican. A pesar de que la naturaleza psíquica es totalmente distinta de la del cuerpo, el problema surge a partir de un fenómeno evidente: cómo puede el alma padecer íntimas pasiones y movimientos que la alteran si su naturaleza es la de ser impasible (ἀπαθῆ), imperturbable (ἄτρεπτον) e incorruptible (ἄφθαρτον)?<sup>9</sup>

¿Cómo puede, en efecto, ser inmutable la parte anterior a la que padece afecciones, la parte anterior a la percepción y, en general, cualquier parte del alma, desde el momento que es en el alma donde se generan el vicio, falsas opiniones y necesidad? Y el alma experimenta atracciones o repulsiones cuando advierte placer o dolor, cuando monta en cólera, cuando prueba envidia, celos, deseos, cuando en general no está para nada tranquila, sino movida y modificada por cada acontecimiento.<sup>10</sup>

En el pasaje citado la expresión 'movimientos del alma' ([scil. ψυχῆς] κινουμένης 1, 24) hace referencia a una amplia gama de estados psíquicos en que el alma resulta "movida"; en estos movimientos la esfera psíquica está involucrada en su totalidad:

7. Es una subdivisión que aparece ya en IV, 7 (2) 8, 1-7, donde se distinguen las funciones que el alma ejercita en relación con el cuerpo y aquellas que en cambio no ejercita en relación con él. Sobre esta cuestión remito al estudio de Blumenthal (1971: 8-19).

8. Como está indicado en Porfirio, *VP*, IV, 17 y XXIV, 71; como nota de Laurent en: Brisson, Pradeau. (2002-2003, vol. III: 158-240, particularmente p. 161, el tema dominante de este tratado es evocado rápidamente en el tratado VI, 5 (23) 3, 6-8 con referencia a la impasibilidad del ser y de las formas «l'être n'est en rien d'autre que lui-même, il est pure identité à soi dans la plénitude accomplie et sans changement du monde intelligible».

9. III, 6 (26) 1, 26-28.

10. *Ivi*, 1, 18-25: «πῶς γὰρ ἄτρεπτον καὶ τὸ πρὸ τοῦ παθητικοῦ καὶ τὸ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ψυχῆς οἰοῦν κακίας περὶ αὐτὴν ἐγγινόμενης καὶ δοξῶν ψευδῶν καὶ ἀνοίας; οἰκειώσεις δὲ καὶ ἄλλοτριώσεις ἡδομένης καὶ λυπομένης, ὀργιζομένης, φθονούσης, ζηλοῦσης, ἐπιθυμούσης, ὅλως οὐδαμῆ ἡσυχίαν ἀγούσης, ἀλλ' ἐφ' ἑκάστῳ τῶν προσηπομένων κινουμένης καὶ μεταβαλλοῦσης».

se recuerdan tanto las funciones de la parte inferior del alma – como las que rigen a la atracción y repulsión, al placer y dolor – como las más altas, de carácter intelectual, que gobiernan la opinión, la virtud y el saber.<sup>11</sup> La asociación de movimiento y cambio ([scil. ψυχῆς] κινουμένης καὶ μεταβαλλούσης, 1, 25) tiene la función de poner en evidencia la condición del alma frente a cualquier acontecimiento, una condición de turbación en que esta está sometida a mutación; hasta en aquellas situaciones en que el alma no opera en relación con el cuerpo parece igualmente padecer un cambio, como lo indica el hecho de que en ella se generan el vicio, las falsas opiniones y la ignorancia.

Dado que negar que estos movimientos estén en el alma es negar la evidencia, es necesario explicar de qué modo el alma puede permanecer inmutable frente a estas alteraciones, ἀλλοίωσις.<sup>12</sup>

El riesgo es el de atribuir a estos movimientos y cambios del alma el mismo significado de aquellos que tienen lugar en el cuerpo cuando se calienta y se enfría, es decir de concebir los movimientos del alma como un padecer provocado por el sobrevenir en ella cualidades o determinaciones adventicias; atribuir al alma semejantes cambios significaría relegar su naturaleza a la manera de la corpórea, volviéndola así destructible.

Si se quiere mantener el asunto de la impassibilidad del alma, cuyo corolario son el de su incorporeidad y su indestructibilidad, es necesario explicar de qué modo se dan en ella ‘razonamientos’ y ‘pasiones’.

Para ello se pone en marcha una redefinición de los conceptos en juego: es necesario, ante todo, reconsiderar cuál es el verdadero sujeto del cambio y del padecer; en segundo lugar, a la luz de esto, definir qué son verdaderamente los movimientos del alma. La reconsideración del real sujeto de cambio implica la concepción del alma como una realidad inmaterial activa, mientras que el que padece cambios y afecciones es el cuerpo animado: es solo en esta perspectiva que puede aclararse qué debe entenderse con ‘movimientos del alma’. El énfasis está puesto sobre la esfera emotiva porque se presta principalmente a la atribución errónea de un padecer al alma; la redefinición de la vergüenza, del miedo, del placer, del dolor y del deseo,<sup>13</sup> ponen en evidencia cómo el principio de tales afecciones reside en el alma, mientras que el padecer o la alteración pertenecen al cuerpo calificado de cierto modo.<sup>14</sup>

Una análoga distinción entre ‘lo que pertenece al alma’ y ‘lo que pertenece al cuerpo’ se hace valer también respecto de la sensación y del juicio (1, 1-10);<sup>15</sup> la atención se vuelve luego a lo que es comúnmente entendido como un ‘agregar’: el vicio y la virtud son concebidos como un poner algo externo en el alma sometiéndola a adición y a alteración.<sup>16</sup> Es necesario, en cambio, definir la virtud en los términos de un acuerdo entre las partes del alma, basado en el actuar de cada una en sintonía con su propio ser sustancial (ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν, 2, 30);<sup>17</sup> la armonía entre las partes del alma es posible solo si cada una de estas presta oído a la razón: así, de la Inteligencia depende la facultad racional y de esta última las otras.

Para entender la correspondencia entre “el actuar de cada una de las partes del alma según la propia sustancia” en los términos de un ‘prestar oído a la razón’ se hace referencia al parangón explicativo con la vista:<sup>18</sup> así como la vista no debe entenderse como una recepción pasiva de una figura, sino por el contrario como la actualización de la facultad visiva que según su naturaleza esencial se asimila al propio objeto, del mismo modo debe entenderse el ‘prestar oído a la razón’, o la subordinación de las otras facultades a la razón, sin que esto implique

11. Sobre este punto véase: Blumenthal (1971: 20-44).

12. De modo similar se expresan las líneas sucesivas del tratado, III, 6 (26) 3, 1-7, en las que los movimientos del alma son asociados a íntimas pasiones y alteraciones: «¿cómo es que, sin embargo, el alma experimenta por algunas cosas atracción, por otras repulsión? (continúa en página 43)

13. *Ivi*, 3, 11-22.

14. La expresión “cuerpo calificado de cierto modo” la encontramos en la I, 1, 3 «τὸ σῶμα [...] τὸ τοιόνδε» y será objeto de un análisis más profundo en el curso del tratamiento; véase, *infra*, n. 43.

15. *Ivi*, 1, 1-10; en lo que refiere a la sensación se aclara que esta no debe ser concebida como afección sino como actividad y como un juicio concerniente a las afecciones; mientras que las afecciones atañen a un determinado cuerpo, los juicios son propios del alma. El tema de la sensación recibe mayor atención en el tratamiento siguiente, particularmente en IV, 4 (28), *Sobre las dificultades relativas al alma II*, en los caps. 22-27; en el tratado IV, 5 (29), *Dificultades relativas al alma III o sobre la vista*; en el tratado IV, 6 (41), *Sobre la sensación y la memoria*. Con referencia a III, 6 (26) 1, 1-10, véanse las consideraciones de Emilsson (1988: 75-ss).

16. III, 6 (26) 2, 1-13: en esta parte inicial se hace referencia a la opinión de aquellos antiguos que detectaban ἀρετή y κακία en la armonía (o en la desarmonía) recíproca y según naturaleza de las partes del alma... (continúa en página 43)

17. Gran parte de las argumentaciones de III, 6 (26) 2, como nota Fleet (1995: 94 y ss.), parecen basarse en la reflexión aristotélica de *De anima* II, 5 donde el Estagirita, preliminarmente al examen de la dinámica perceptiva y de las modalidades en que se explica, se detiene en el modo en que las sensaciones pueden considerarse en los términos de una suerte de alteración (II, 5, 416b 35) recurriendo a la distinción entre potencia y *entelekhēia*. Fundamental para la comprensión del debate interpretativo que se ha formado en torno a estas páginas son: Kosman (1969: 40-62); Burnyeat (2002: 28-90); Sorabji (1974: 63-89).

18. Sobre la conexión entre sensación y facultad racional se expresa un tratado posterior a este, V, 3 (49), *Sobre las hipótesis que concen y sobre aquello que está más allá*, que en ocasión del conocimiento de sí por parte del alma pone en evidencia el papel de la facultad racional que opera o bien en relación con las imágenes de la realidad sensible percibidas a través de la sensación, juzgando sobre ellas, o bien asociando y disociando las improntas de las formas inteligibles por medio de la Inteligencia que actúa en ella... (continúa en página 43)

19. Sobre este punto véase el análisis de Fleet (1995: 95-97) que identifica una referencia similar en Aristóteles, *De an.*, II 5. Véase, además, Hadot en: Romeyer Dherbey, Viano (1996: 367-376).
20. Un análisis análogo se reserva a la capacidad mnemónica y al recuerdo, III, 6 (26) 2, 40-45.
21. *Ivi*, 2, 48-52.

alteración.<sup>19</sup> Así se comporta también la facultad racional frente a la Inteligencia cuando la ve y realiza la capacidad de conocer; en este caso se trata de un 'poseer y no poseer' el objeto de la visión: lo posee en cuanto realiza el conocimiento, no lo posee en cuanto no se genera en el alma alguna impronta similar a la figura impresa sobre la cera.<sup>20</sup> En general, la actualización de las facultades psíquicas no comporta ninguna alteración: nada de nuevo añade en el alma, pero cada parte suya simplemente actúa en conformidad con su propia naturaleza.<sup>21</sup>

Es a la luz de la distinción entre lo que pertenece al alma y lo que pertenece al cuerpo y de la definición del actuar de las facultades psíquicas en los términos de un actuar según la propia sustancia que se puede concebir al alma, no como una entidad estática, sino dinámica; de hecho, le pertenecen los movimientos: estos, sin embargo, han de ser entendidos en un sentido específico respecto de los del cuerpo.

Quando in efecto decimos que el alma se mueve entre deseos, razonamientos y opiniones, no queremos decir que los produce solicitada desde el exterior, sino que los movimientos se generan desde ella. Cuando por eso decimos que su vida es movimiento no pretendemos decir que el alma se altera; queremos decir en cambio que la actividad de cada una de las partes del alma es su vida natural, que no sale de sí misma.<sup>22</sup>

22. *Ivi*, 3, 22-26: «καὶ γὰρ ὅταν λέγωμεν κινεῖσθαι αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις, ἐν λογισμοῖς, ἐν δόξαις, οὐ σαλευσμένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις, ἐπεὶ καὶ τὸ ζῆν κίνησιν λέγοντες οὐκ ἀλλοίου μὲν, ἐκάστου δὲ μορίου ἡ ἐνέργεια ἢ κατὰ φύσιν ζωὴ οὐκ ἐξιστάσα».

En este pasaje aparecen tres ocurrencias del término κίνησις: en la l. 3, 22 se confirma la amplitud del ámbito de los movimientos psíquicos, que implican tanto las facultades irracionales del alma cuanto aquellas que presiden a la sensación, a la opinión y al razonamiento; la segunda ocurrencia, en la l. 3, 24, hace referencia a la causa de estos movimientos: es el alma la que los produce por sí misma y no en cuanto solicitada desde el exterior; en la l. 3, 26 nuestro término hace referencia al modo en que deben entenderse estos movimientos: la vida del alma es un movimiento que no comporta alteración; la actividad de cada una de sus partes no es otra cosa que su vida según naturaleza, que no sale de sí misma ni se altera.

23. *Ivi*, 4, 1-52.

24. *Ivi*, 4, 6-13: «Globalmente entendida, se dice que es el lugar donde parece que se forman las afecciones: y las afecciones son aquellas a las que le siguen placer y dolor. Y entre las afecciones algunas se forman como consecuencia de opiniones, como cuando alguien siente miedo al creer que va a morir, o se alegra pensando que le sucederá algo bueno; en este caso, la opinión es en una cosa y la afección provocada en otra» (λέγεται δὲ πάντως περὶ ὃ τὰ πάθη δοκεῖ συνίστασθαι ταῦτα δὲ ἐστὶν οἷς ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη. τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐπὶ δόξαις συνίσταται, ὡς ὅταν δοξάσας τις μέλλειν τελευτᾶν ἰσχυρὸν φόβον, ἢ οἰηθεὶς ἀγαθὸν αὐτῷ τι ἔσεσθαι ἡσθῆ, τῆς μὲν δόξης ἐν ἄλλω, τοῦ δὲ πάθους κινηθέντος ἐν ἄλλω) τὰ δὲ ἐστὶν ὡς ἠγησάμενα αὐτὰ ἀπροαιρέτως ἐμποιεῖν ἐν τῷ πεφυκότι δοξάζειν τὴν δόξαν).

25. Se trata de la facultad imaginativa que recibe amplio tratamiento en los caps. 27-32 de IV, 3 (27); véase sobre este tema: E. W. Warren, *Imagination in Plotinus*, «Classical Quarterly», 16 (1966), pp. 277-285; H. J. Blumenthal, *Plotinus'...*, pp. 89-99.
26. III, 6 (26) 4, 31; con referencia a la problemática de considerar la facultad receptiva como «ἐν ὕλῃ» remito a lo explicitado en las consideraciones de B. Fleet, *Plotinus...*, p. 129 y ss.

Es necesario, por tanto, volverse a aquella parte del alma comúnmente concebida como el lugar en que las afecciones parecen ocurrir (παθητικόν):<sup>23</sup> el objetivo es el de mostrar cómo ni siquiera esta parte del alma es pasible de afecciones. Para ello, es necesario evocar el mecanismo que subyace a la formación de las afecciones; algunas afecciones dependen de las opiniones, como el miedo que se desencadena por el presentimiento de estar a punto de morir: en este caso la opinión inhiere en una parte mientras que la afección es movida en otra;<sup>24</sup> hay otras afecciones que preceden a la opinión y que sin deliberación suscitan una opinión en la facultad naturalmente encargada de tal fin;<sup>25</sup> esta opinión determina una cierta forma de conocimiento en la parte más baja del alma.

Es claro que todo lo que se forma en el alma no son más que opiniones o representaciones: de modo particular se pone en evidencia cómo en la facultad afectiva se forman las representaciones derivadas, impropias y oscuras que todavía no constituyen un padecer de esta parte del alma. Los efectos de estas representaciones son las afecciones corpóreas: temblor, estremecimientos, palidez, etc. A pesar de que la facultad receptiva está en estrecha relación con el cuerpo, es definida como una cierta forma (εἶδος),<sup>26</sup> que de ningún modo presenta perturbación o afección, sino que permanece en sí misma; es la presencia de cada forma la que mueve la afección en la materia a ella encargada:

Ninguna forma, sin embargo, admite en sí la presencia de una perturbación o, en general, de una afección, sino que es necesario que permanezca establemente en sí misma, y que sea su materia □cualquiera sea- la implicada en la afección que

la forma suscita con su presencia. Porque ciertamente no es el principio vegetativo el que vegeta cuando hace vegetar, o el que se incrementa cuando incrementa, ni, en general, cuando produce cambio es cambiado por aquel tipo de cambio que él mismo causa, sino que, en general, o no es cambiado, o bien se trata de un género diferente de cambio y actividad.<sup>27</sup>

Este pasaje explica cómo, si fuese el alma la que padece afecciones, la fuente de comunicación no podría ya activar la comunicación. Por esto es necesario que sea diferente la causa del movimiento respecto del movimiento transmitido, a fin de comprender cómo la facultad receptiva no sea ella misma afectada cuando es causa de afección.

Si lo que es fuente de movimiento no se mueve del mismo modo en que mueve, se dan estos dos casos: (a) o el alma no se mueve en absoluto; o bien (b) su movimiento y su actividad son de diferente tipo. Estas dos posibilidades no son mutuamente excluyentes: justamente porque el movimiento y la actividad del alma son de otro tipo (b), el alma no se mueve (a) del modo en que mueve, es decir localmente, incrementando, reproduciendo, etc. El alma es inmóvil respecto del movimiento que compete al cuerpo: esto permite concebirla como impasible, no sometida a cambio o alteración; es la inmovilidad del alma la causa de los movimientos corpóreos, de las afecciones, etc., exactamente como las opiniones y las representaciones son la causa del temblor y de la perturbación física.

Mas ¿en qué sentido la actividad y los movimientos del alma son de otro tipo? La naturaleza de la forma es su misma actividad, actúa con su simple presencia, como una armonía que por sí misma puede mover las cuerdas (οἶον ἢ ἄρμονία ἐξ αὐτῆς τὰς χορδὰς ἐκίνει, 4, 42-43).<sup>28</sup> Este parangón explicativo resulta de fundamental importancia: en efecto, la armonía no es otra cosa que la actividad según la sustancia de cada facultad, y esta actividad corresponde a los movimientos que el alma cumple por sí misma, no en virtud de otra cosa o saliendo fuera de sí. El resultado de esta actividad tiene un correlato físico, o sea el sonido producido por el movimiento de las cuerdas.

Estas consideraciones nos permiten identificar una cierta homonimia del término κίνησις que revela una sutil pero fundamental distinción entre los movimientos del alma y los que se dan en la dimensión corpórea. El alma no es una entidad estática: sus movimientos deben concebirse en el orden de las actividades que son según su naturaleza y propios de su sustancia. Esto permite comprender cómo el alma, permaneciendo impasible, es sin embargo capaz de realizar los movimientos en el cuerpo.

## Segunda parte

### De los movimientos del alma a los movimientos del cuerpo

En el tratado IV, 3 (27), *Sobre las dificultades relativas al alma*<sup>29</sup> se lee que nos damos cuenta de que un cuerpo está animado por el hecho de que se mueve y siente, y es como consecuencia de esta constatación que se considera al alma presente en aquel cuerpo.<sup>30</sup> En un tratado anterior a este, II, 2 (14), *Sobre el movimiento del cielo*,<sup>31</sup> se hace referencia a aquellos movimientos de nuestro cuerpo que dependen de los movimientos del alma que son de otro tipo: por ejemplo, el sentimiento de alegría frente a un bien inesperado se traduce en un movimiento corpóreo de carácter local.<sup>32</sup>

Antes de comprender de qué modo al movimiento psíquico puede corresponder un movimiento corpóreo es necesario hacer referencia a la compleja cuestión de cómo debe entenderse la presencia del alma en el cuerpo. Tres capítulos de IV, 3 (27)<sup>33</sup> se

27. III, 6 (26) 4, 34-41: «εἶδαι δὲ οὐδεὶν δεῖ παρῆναι ταραχὴν ἢ ἄλλως πάθος, ἀλλ' ἐστηκέναι μὲν αὐτό, τὴν δὲ ὕλην αὐτοῦ ἐν τῷ πάθει γίνεσθαι, ὅταν γίνηται, ἐκείνου τῆ παρουσίᾳ κινούντος, οὐ γὰρ δὴ τὸ φυτικόν, ὅταν φύη, φύεται, οὐδ', ὅταν αὐξη, αὐξεται, οὐδ' ἄλλως, ὅταν κινή, κινεῖται ἐκείνη τὴν κίνησιν ἣν κινεῖ, ἀλλ' ἢ οὐδ' ἄλλως, ἢ ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας».

28. Un ejemplo similar se utiliza en relación con la teoría del alma-armonía rechazada en IV, 7 (2) 8<sup>o</sup>: el alma y la vida, como la armonía que sobreviene a las cuerdas tensas de los instrumentos musicales, serían una afección, *πάθημα*, como resultado de la específica mezcla de las partes disímiles del cuerpo. Sobre la distinción entre una teoría auténticamente pitagórica del alma como armonía y la rechazada en el tratado indicado más arriba, véase: M. Baltes, C. D'Ancona, *Plotino, L'immortalità dell'anima*. IV 7 [2], 8<sup>o</sup>, en: R. Chiaradonna, (a cura di) *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2005, pp. 19-58.

29. Cfr. Porfirio, *VP*, IV, 20 y XXV, 17.

30. IV, 3 (27) 20, 41-46: «¿Cómo es que, entonces, todos dicen que el alma está en el cuerpo? Quizás porque el alma no es visible, mientras que el cuerpo lo es. Observando entonces el cuerpo y dándonos cuenta de que es animado, porque se mueve y siente, decimos que el cuerpo tiene un alma. Y podremos decir, en consecuencia, que el alma está en aquel cuerpo» (πῶς οὖν ἐν τῷ σώματι ἡ ψυχὴ λέγεται πρὸς πάντων ἢ ἐπειδὴ οὐκ ὁρατὸν ἢ ψυχὴ, ἀλλὰ τὸ σῶμα. σῶμα οὖν ὁρώμενον, ἔμψυχον δὲ συνιέντες, ὅτι κινεῖται καὶ αἰσθάνεται, ἔχειν φαμέν ψυχὴν αὐτό).

31. Cfr. Porfirio, *VP*, IV, 49 y XXIV, 42.

32. II, 2 (14) 3, 12-15: «Porque también en nuestros cuerpos, cuando el alma se mueve de manera diferente del cuerpo, como en los momentos de alegría y con la expectativa de un bien, se produce un movimiento en el cuerpo que es también un movimiento local» (καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων τῆς ψυχῆς ἄλλως κινουμένης, οἷον ἐν χαρᾷ καὶ τῷ φανέντι ἀγαθῷ, τοῦ σώματος ἡ κίνησις καὶ τοπικὴ γίνεται); véase *supra*, n. 24. En lo que se refiere al modo en que el alma actúa en el cuerpo puede consultarse el estudio de O'Meara (1985: 247-262).

33. Me refiero en particular a los caps. 18-24 de IV, 3 (27).

dedican al análisis de este problema: de hecho, si por una parte es necesario concebir la naturaleza del alma como totalmente otra y separada del cuerpo, por otra es también necesario dar cuenta de su capacidad de actuar también en relación con el cuerpo; a menos que no se quiera hacer de este último una realidad totalmente inanimada, es necesario establecer de qué modo las potencias psíquicas están en el cuerpo y ejercitan su poder.

Precisamente, es en virtud de la naturaleza ‘propriadamente indivisible’ del alma, ‘divisible solo respecto del cuerpo’, que el alma no se divide espacial o cuantitativamente, sino que está presente en toda parte del cuerpo como una naturaleza indivisa<sup>34</sup>; de este modo, algunas facultades psíquicas operan en relación con el cuerpo para su subsistencia, como la facultad sensitiva, la vegetativa, junto con el deseo y el instinto agresivo;<sup>35</sup> cada una de estas, aun estando difusa en el cuerpo de manera uniforme, manifiesta su acto en formas diferentes y en lugares diferentes. Así, la facultad sensitiva está presente en potencia en todo el sujeto dotado de sensibilidad, mientras que la facultad que se encuentra en los ojos realiza la visión y la que se encuentra en las orejas el oído. Es en los órganos corpóreos que pueden ser localizadas las fuentes de las distintas actividades que el alma realiza.

Además, dado que los órganos del tacto se encuentran en los primeros nervios, que tienen también el poder de inducir al movimiento al ser viviente □ de aquí en efecto se comunica al cuerpo una facultad similar – y dado que los nervios tienen origen en el cerebro, a esta sede se ha trasladado el principio de la sensación, del impulso y en general de todo el ser viviente, estimando que evidentemente donde estaban los principios de los órganos, allí estuviese presente aquello que los utiliza □ o mejor dicho, el principio de la actividad de la facultad. De hecho, allí donde se iniciaría el movimiento del órgano debía también, por así decir, fijarse la habilidad del artesano, una habilidad adecuada al instrumento, o más bien no la facultad ‘que está en todas partes’ sino el principio de su actividad debía encontrarse allí, donde está el principio del órgano.<sup>36</sup>

El alma es capaz de algunas actividades cuya acción es necesaria para la actualización de los órganos físicos,<sup>37</sup> de modo que, por ejemplo, a los primeros nervios pueden asociarse dos funciones: la sensorial junto con la capacidad de mover al viviente (τὴν κίνησιν τοῦ ζώου, 23, 11).<sup>38</sup> Los nervios se originan en la cabeza y es precisamente desde la cabeza que comienza su movimiento (ὄθεν γὰρ ἔμελλε κινεῖσθαι τὸ ὄργανον, 23, 17) por el hecho de que aquí reside el principio de la actividad de la facultad.<sup>39</sup>

Un discurso análogo se dirige a la facultad vegetativa: esta, junto con su capacidad generativa, de crecimiento y nutritiva, aun estando presente en el cuerpo por doquier opera a través del órgano hemático: este está dotado de extraordinaria movilidad y es responsable de la animación y de los cambios del cuerpo. La sangre y las venas en que fluye tienen origen en el hígado y aquí está presente el principio de la actividad de la facultad vegetativa junto con la concupiscible. La parte irascible del alma tiene como órgano propio la sangre fluida y ligera que se origina en el corazón.<sup>40</sup>

El vigésimo octavo tratado, IV, 4 (28), *Sobre las dificultades relativas al alma II*,<sup>41</sup> sobre todo en lo que refiere a la parte concupiscible e irascible del alma ofrece numerosos ejemplos de sus movimientos o actividades que resultan particularmente interesantes sea porque manifiestan la necesidad de un aporte sinérgico de las otras facultades, sea porque ponen en evidencia el curso corpóreo en tales procesos. De hecho, mientras algunas formas de apetito y de ira tienen su origen en el alma ‘por ejemplo cuando esta siente el peso de la injusticia’<sup>42</sup> otras tienen su propio origen en un cuerpo así determinado.<sup>43</sup>

34. Tal propiedad del alma de ser toda entera y por doquier difusa se debe a su naturaleza heterogénea respecto del cuerpo y a su unidad original que no excluye la multiplicidad en el sentido de la distinción y no de la separación, como destacan los tratados VI, 4 (22) y VI, 5 (23). Sobre la naturaleza “indivisible” y “divisible” del alma cfr. Platón, *Timeo* 35a; sobre este argumento véase: Schwyzer (1935: 360-368); Morelli (2011: 351-361).

35. Con referencia a estas facultades, su conexión y su relación con el cuerpo remito a H. J. Blumenthal (1971: 20-66).

36. IV, 3 (27) 23, 9-22: «τῶν δὲ ἄπτικῶν ὀργάνων ἐν πρῶτοις τοῖς νεύροις ὄντων, ἃ δὴ καὶ πρὸς τὴν κίνησιν τοῦ ζώου τὴν δύναμιν ἔχει, ἐνταῦθα τῆς τοιαύτης δούσης ἑαυτὴν, ἀρχομένων δὲ ἀπὸ ἐγκεφάλου τῶν νεύρων, τὴν τῆς αἰσθήσεως καὶ ὀσμῆς ἀρχὴν καὶ ὅλων παντὸς τοῦ ζώου ἐνταῦθα ἔθεσαν φέροντες, οὐ δηλονότι αἱ ἀρχαὶ τῶν ὀργάνων, ἐκεῖ παραινῶν τὸ χρησόμενον τῷ βέλτιον δὲ λέγειν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐνεργείας τῆς δυνάμεως ἐκεῖ – ὅθεν γὰρ ἔμελλε κινεῖσθαι τὸ ὄργανον, ἐκεῖ ἔδει οἷον ἐναπερεῖδεσθαι τὴν δύναμιν τοῦ τεχνίτου ἐκεῖνην τὴν τῷ ὀργάνῳ πρόσφορον, μᾶλλον δὲ οὐ τὴν δύναμιν – πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις – ἐκεῖ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὐ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου».

37. Cfr. IV, 3 (27) 26, 48-50: «[scil. el alma] ella dispone de algunas actividades necesarias para completar los órganos corpóreos, y que porta, ora en potencia, ora en acto, cuando entra en un cuerpo» (ἀλλ’ ἐνεργείας μὲν τινὰς ἴσχει ὧν ἔργων δεῖται ἡ ἐπιτέλεισις ὀργάνων, τῶν δὲ τὰς δυνάμεις ἦκει φέρουσα, τῶν δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας).

38. Con referencia a este argumento véase el análisis de Igal (1977: 315-346).

39. La fuente tradicional que indica la fuente de los primeros nervios en el cerebro, como indica HS<sup>2</sup>, vol. II p. 41, es Platón, *Fedón* 96c 5-6; en lo que toca a la localización de la parte hegemónica del alma remito al estudio de M. Bonazzi, en: Chiaradonna (2005:203-222).

40. *Ivi*, 23, 35-47; sobre este argumento véanse las páginas de Blumenthal (1971: 36-66).

41. Cfr. Porfirio, *VP*, IV, 22 y XXV, 19.

42. Un caso análogo es el de la vergüenza: un pensamiento vergonzoso en el alma suscita un flujo sanguíneo que determina un rubor del rostro, III, 6 (26) 3, 10-20.

43. Para la referencia a la expresión ταιόνδε σώμια véase IV, 4 (28) 18, 1-9; cfr. Aristóteles, *Metaph.*, Z, 10 1035b 14-16; cfr. Blumenthal (1971: 61 y ss); véase, además, el estudio de Noble (2013: 249-279).

Y si un mismo hombre es más irascible cuando está enfermo que cuando está sano, o cuando no ha tenido comida que cuando la ha tenido, esto revela que la ira, o el origen de la ira, pertenece a un cuerpo determinado, y la bilis o la sangre, como si fueran principios animados, producen determinados movimientos, así que cuando aquel cuerpo es afectado, enseguida la sangre o la bilis se agitan, por lo tanto se produce una sensación, la imagen pone en contacto al alma con la disposición de aquel determinado cuerpo, y el alma se abalanza contra la causa del dolor.<sup>44</sup>

En este pasaje se pone en evidencia cómo el origen de la ira reside en un cuerpo calificado, y lo mismo vale para aquellos instintos desiderativos, como sufrir el dolor y rechazar la causa de él.<sup>45</sup> A este cuerpo así determinado pertenecen los estados predesiderativos y preimpulsivos<sup>46</sup> capaces de desencadenar un verdadero y propio proceso apetitivo o un ataque de ira por parte de las facultades correspondientes. Así, cuando este determinado cuerpo padece una afección esto corresponde al movimiento de la sangre y de la bilis (l. 39 y 40), como si estas fueran animadas; se produce de este modo un proceso perceptivo que culmina en la comunicación al alma, por medio de la facultad imaginativa, de la disposición de tal cuerpo. El alma puede entonces arrojarse contra lo que causa dolor.<sup>47</sup> Es importante notar que tal cuerpo posee los estados predesiderativos y preimpulsivos solo en cuanto calificado de cierto modo, o sea en cuanto lleva en sí la presencia de una huella del alma, un tipo de reflejo de ella: es este cuerpo animado el que juega un papel fundamental respecto de la real consideración de los πάθη. Este núcleo argumentativo se retoma y se desarrolla dentro de una reflexión más madura de nuestro pensador, la que tiene lugar en el tratado quincuagésimo tercero, I, 1 (53), *Sobre qué cosa es el viviente y qué es el hombre*,<sup>48</sup> el tratamiento se abre precisamente a la vista de la consideración de los πάθη, consideración extendida por afinidad también a las sensaciones.<sup>49</sup> Identificar y determinar el real sujeto de los πάθη es el pasaje obligado para dar razón de la verdadera naturaleza de la relación entre alma y cuerpo: por una parte, con el fin de no dejar sin resolver la dinámica afectiva en su complejidad, ya que atribuir las afecciones o solo al alma o solo al cuerpo no permite explicar la variada gama de estados afectivos que prevén la implicación de funciones psíquicas y corpóreas; por otra, precisamente frente a tal implicación, la preocupación de nuestro pensador es otra vez la de salvaguardar el asunto de la heterogeneidad del alma respecto del cuerpo, su naturaleza impasible e imperecedera:

Y sin embargo, si la sensación es un movimiento que a través del cuerpo termina en el alma, ¿cómo no percibirá el alma? Y bien, cuando la facultad sensitiva está presente, será el compuesto el que percibe aquello que percibe. Pero si la facultad no es excitada, ¿cómo podrá sin embargo percibir el compuesto, si no se incluye al alma y a la facultad del alma?<sup>50</sup>

La primera ocurrencia de κίνησις que relevamos en el pasaje citado designa el movimiento en los términos de una sensación que a través del cuerpo llega al alma (αἴσθησις διὰ σώματος κίνησις οὐσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ, 6, 16); en el segundo caso, el verbo κινέω se refiere a la potencia psíquica y confirma lo afirmado pocas líneas antes, es decir la inmovilidad como figura emblemática del alma.<sup>51</sup>

La sección argumentativa examinada nos pone frente al problema que deberá ser objeto de solución: si es necesario afirmar que los πάθη constituyen una esfera que aúna alma y cuerpo, mientras que propiamente deben ser atribuidos solo a este último, esto resulta todavía insuficiente para explicar de qué modo las afecciones corpóreas llegan al alma o son suscitadas por ella dejando firme la radical heterogeneidad entre estas dos naturalezas. Para ello, es necesario fijar una correcta consideración del viviente: su naturaleza debe ser pensada como la constitución de algo diferente (ἕτερόν τι, 7, 5) que tiene su origen a partir de un cierto cuerpo (τοῦ

44. IV, 4 (28) 28, 35-43: «καὶ ὅταν οἱ αὐτοὶ νοσοῦντες μὲν ὀργιλώτεροι ἢ ὑγιαίνοντες, ἀγεστοὶ δὲ σιτίων ἢ λαβόντες, σώματος τοιοῦδε μνηύουσι τὰς ὀργὰς ἢ τὰς ἀρχὰς τῆς ὀργῆς εἶναι, καὶ τὴν κολῆν ἢ τὸ αἷμα οἷον ψυχοῦντα παρέχεσθαι τὰς τοιάσδε κινήσεις, ὡστε παθόντος τοῦ τοιοῦδε σώματος εὐθὺς κινεῖσθαι τὸ αἷμα ἢ τὴν κολῆν, αἰσθήσεως δὲ γενομένης τὴν φαντασίαν κοινώσασαν τὴν ψυχὴν τῇ τοιοῦδε σώματος διαθήσει ἤδη πρὸς τὸ ποιοῦν τὴν ἀληθῆν ἴσθαι».

45. IV, 4 (28) 20, 1-10.

46. Véase el análisis de Noble (2013: 264 y ss).

47. De manera análoga IV, 3 (27) 28, 9-16: «En realidad la sensación corresponde a cada facultad de modo diferente. Por ejemplo, ve la vista, y no la parte que desea, y sin embargo la parte que desea es movida por la sensación, como a causa de una transmisión, no a la manera de saber decir de cuál sensación se trata, pero sí de ser afectada inconscientemente. Y con respecto al ímpetu, la vista ve quien cumple la ofensa, pero el ímpetu ya se ha levantado, como cuando el pastor ve al lobo acercarse a su rebaño y el perro, solo por el olor y el sonido, sin haber visto nada con sus propios ojos, se agita» (ἢ αἴσθησιν ἄλλως ἐκάστῳ οἷον εἶδε μὲν ἢ ὄρασις, οὐ τὸ ἐπιθυμοῦν, ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐκ ὡστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἶα, ἀλλ' ὡστε ἀπαρakoυθητῶς παθεῖν. καὶ ἐπὶ τοῦ θυμοῦ εἶδε τὸν ἀδικήσαντα, ὃ δὲ θυμὸς ἀνέστη, οἷον εἰ ποίμενος ἰδόντος ἐπὶ ποιμνῇ λύκον ὃ σκύλαξ τῇ ὀσμῇ ἢ τῷ κτύπῳ αὐτὸς οὐκ ἰδὼν ὄρασιν ὀρίνοτο).

48. Cfr. Porfirio, VP, IV, 17-19 y XXVI 18-19.

49. En virtud de que las pasiones son un cierto tipo de sensaciones y no se dan en ausencia de ellas (1, 12-13); sobre este punto véase el estudio de Marzolo (2015: 89-90). En relación con la teoría plotiniana de las pasiones y la implicación del alma y del cuerpo en tales procesos, véase el estudio D. Caluori en: Landweer, Renz (2008: 121-140).

50. I, 1 (53) 6, 10-16: «ἀλλ' εἰ ἡ αἴσθησις διὰ σώματος κίνησις οὐσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ, πῶς ἡ ψυχὴ οὐκ αἰσθήσεται; ἢ τῆς δυνάμεως τῆς αἰσθητικῆς παρούσης τῷ ταύτην παρῆναι αἰσθήσεται [δ] τι αἰσθήσεται τὸ συναμφοτέρον. ἀλλ' εἰ ἡ δύναμις μὴ κινήσεται, πῶς ἔτι τὸ συναμφοτέρον μὴ συναριθμουμένης ψυχῆς μηδὲ τῆς ψυχικῆς δυνάμεως».

51. En relación con estas argumentaciones, véanse los análisis de Aubri (2004: 183); véase, además, *supra*, n. 27.

52. En lo que toca a las dificultades interpretativas de estas líneas remito a las consideraciones de Marzolo (2015: 128 y ss).

53. La fórmula utilizada repetidamente "realidad natural orgánica potencialmente dotada de vida" (4, 25) que se remonta a Aristóteles, *De anim.*, II 412 b 13-15.

54. En referencia a este tema es fundamental el tratado V, 1 (10) 10 y V, 3 (49) 17; véase, además, Blumenthal (1971:100-108); véase, también, Emilsson (2007: 167 y ss).

55. Como se pone en evidencia en IV, 4 (28) 32, 44-52 en que la vida del todo se cumple más allá de la sucesión de los destinos singulares de las partes, comprendiéndolos dentro de sí, como en una estabilidad que es posible solo en estos movimientos, como un equilibrio que se produce solo en el balance de factores a veces más similares, a veces contrarios, en el nacimiento y en la muerte, en la paz y en la contienda de todas las partes. Véase, además, III, 7 (54), caps. 11-13.

σώματος τοῦ τοιοῦτου, 7, 3) y de una suerte de luz que deriva del alma (τινος οἶον φωτός τοῦ παρ' αὐτήν 7, 4);<sup>52</sup> estos dos componentes no se dan sino en la relación que origina el viviente: se trata por tanto de un cierto cuerpo, aquel capaz de ser un cuerpo viviente<sup>53</sup>, y de una cierta alma, o bien de un reflejo de ella, apta para vivificar el cuerpo; la naturaleza del compuesto viviente resulta 'otra': 'otra' respecto del alma concebida en sí misma, 'otra' del cuerpo 'siempre que sea posible' concebido con prescindencia del alma; su origen se entiende haciendo referencia a aquella alma que permaneciendo en sí misma dona una imagen de sí (μένουσα μὲν αὐτή, εἶδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, 8, 17), y es a través de este reflejo de sí que está presente en el cuerpo, precisamente iluminándolo y dándole la vida; por tanto, la composición del viviente no impone *tout court* la implicación del alma, sino más bien de una imagen de sí que el alma, permaneciendo en sí misma, dona al cuerpo y que se combina con él; esto permite salvaguardar la trascendencia del alma, su permanecer separada e impasible y, al mismo tiempo, dar cuenta del movimiento y de la vida del cuerpo; ciertamente, en este caso se trata de una vida 'otra' y de 'otros actos' (ἄλλη οὖν ζωὴ καὶ ἄλλα ἐνέργειαι, 12-17), que no son aquellos propios del alma sino de su reflejo en el cuerpo que vive, siente y padece. De hecho, es el compuesto viviente el que siente y en general padece (7, 1 y 6).

El reconocimiento y la consideración del real sujeto de las afecciones permiten desatar las aporías arriba presentadas y explicar de qué modo el alma puede permanecer impasible en todos estos procesos afectivos y perceptivos que parecen presuponerla e implicarla. En este sentido, es confirmada la inmovilidad del alma frente al movimiento del cuerpo animado; con todo, debe concederse al alma y a sus facultades una cierta forma de movimiento, que consiste, para las diferentes potencias, en la explicación de sus propios actos, y para el alma, considerada en su simplicidad, en aquel acto que corresponde a la forma de vida mejor, el pensar (ψυχὴ καὶ ζωὴ κρείττων ἢ νόησις, 13, 6).<sup>54</sup>

Estas consideraciones permiten comprender de qué modo es posible una correspondencia entre movimientos psíquicos y movimientos del cuerpo determinado; esto permite preservar al alma en su naturaleza impasible aun cuando sea capaz de actuar en relación con los movimientos de los órganos corpóreos, por tanto en relación con el cuerpo.

## Conclusiones

Los pasajes citados en esta sede constituyen, a mi parecer, un fecundo terreno de análisis, que permite comprender cuál es la estrecha conexión entre movimiento y vida, sea con referencia al alma, sea con referencia al cuerpo. En numerosos pasajes de las *Enéadas*, el movimiento es definido como la vida del cuerpo individual (III, 6 (26) 7, 9-14; 6, 36-41; IV, 4 (28), 36, 14-18); también la vida del viviente universal, que comprende nacimiento, cambio y destrucción, encuentra su permanencia en el movimiento (IV, 4 (28) 32, 44-52). Ciertamente, es necesario distinguir qué es el movimiento del alma y el del cuerpo; no obstante su heterogeneidad, el movimiento del cuerpo ha resultado ligado al movimiento psíquico, aun cuando el alma permanece en su naturaleza impasible y trascendente.

Se repropone una similar relación como aquella entre movimientos del alma y movimientos del cuerpo, no solo en el nivel del viviente singular, sino también en aquel universal y sobre todo en el nivel de aquel viviente divino que es el cielo.<sup>55</sup> Se puede pensar particularmente en el movimiento circular celeste, definido como un movimiento propiamente vital, autocognoscitivo y autointelectivo, que vuelve su actividad al interior, resultando inmóvil externamente pero en movimiento por



la vida eterna que posee en sí; el movimiento vital del cielo se traduce en un movimiento concomitante de tipo físico y local, el movimiento circular con el que encierra eternamente el todo.

Traducción del italiano de Silvana Gabriela Di Camillo.



## Notas

- 12 De modo similar se expresan las líneas sucesivas del tratado, III, 6 (26) 3, 1-7, en las que los movimientos del alma son asociados a íntimas pasiones y alteraciones: «¿cómo es que, sin embargo, el alma experimenta por algunas cosas atracción, por otras repulsión? ¿Y cómo negar que dolores, cóleras, placeres, deseos y miedos son modificaciones y afecciones situadas en el alma y allí en movimiento? También en relación con estas es necesario hacer ciertamente una distinción: sostener que en el alma no se generan alteraciones y percepciones vivacísimas de ellas quiere decir negar la evidencia; pero una vez que acordamos sobre esto, debemos indagar qué cosa es aquello que se modifica» (τὰς δ' οἰκειώσεις καὶ ἀλλοτριώσεις πῶς; καὶ λῦπαι καὶ ὄργαι καὶ ἡδοναὶ ἐπιθυμίαι τε καὶ φόβοι πῶς οὐ τροπαὶ καὶ πάθη ἐνόητα καὶ κινούμενα; δεῖ δὴ καὶ περὶ τούτων ὧδε διαλαβεῖν. ὅτι γὰρ ἐγγίγγονται ἀλλοιώσεις καὶ σφοδραὶ τούτων αἰσθήσεις μὴ οὐ λέγειν ἐναντία λέγοντός ἐστι τοῖς ἐναργέσι. ἀλλὰ χρὴ συγχωρούοντας ζητεῖν ὃ τι ἐστὶ τὸ τρεπόμενον). (En página 37.)
- 16 III, 6 (26) 2, 1-13: en esta parte inicial se hace referencia a la opinión de aquellos antiguos que detectaban *ἀρετὴ* y *κακία* en la armonía (o en la desarmonía) recíproca y según naturaleza de las partes del alma: esto no implica que añada en el alma algo adquirido (*ἐπακτὸν οὐδὲν*, 2, 10), nada diferente se genera en ella (*οὐδὲ ἐτέρωθεν γίγνεται*, 2, 11), pero cada parte tal como es se armoniza con las otras; en la reflexión siguiente (2, 15 y ss.), en cambio, emerge el carácter original de la concepción plotiniana de virtud: para que la armonía entre las partes del alma se dé es necesario primero que cada una de ellas desarrolle la función que le es propia (*ἐκάστου μέρους τὸ αὐτῷ προσήκον ποιοῦντος*, 2, 17-18); la virtud no es solo un acuerdo interno entre las partes, sino que la *conditio sine qua non* para que tal acuerdo se dé es que en cada facultad esté presente la virtud que le es propia; cfr. Platón, *República* IV 441d. (En página 37.)
- 18 Sobre la conexión entre sensación y facultad racional se expresa un tratado posterior a este, V, 3 (49), *Sobre las hipótesis que conocen y sobre aquello que está más allá*, que en ocasión del conocimiento de sí por parte del alma pone en evidencia el papel de la facultad racional que opera o bien en relación con las imágenes de la realidad sensible percibidas a través de la sensación, juzgando sobre ellas, o bien asociando y disociando las improntas de las formas inteligibles por medio de la Inteligencia que actúa en ella: véase particularmente el cap. 2, 7, y el análisis de Beierwaltes (1991), introd. de Reale (1995: 216), que subraya cómo, también en este tratado, la caracterización de la facultad sensible en los términos de una actividad más que de una recepción pasiva de improntas resulta un concepto clave para comprender la "continuidad ontológica y lógica entre *aisthesis* y concepto"; véase, además, Emilsson (2007: 121-125). (En página 37.)

## Bibliografía

### Fuentes

- » G. Aubry, *Plotin, Traité 53, I, 1*. Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.
- » L. Brisson, J. L. Cherlonneix, M. O. Goulet-Gazé, *La vie de Plotin II, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, coll. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 16, J. Vrin, Paris 1992
- » L. Brisson, M.-O. Goulet-Gazé, R. Goulet, D. O'Brien, Porphyre. *La vie de Plotin I, Travaux préliminaires et Index grec complet*, coll. Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6, J. Vrin, Paris 1982
- » L. Brisson, J. F. Pradeau. (dir.), *Plotin. Traités*, GF-Flammarion, 9 Voll., Paris 2002-2010.
- » M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani (a cura di), *Enneadi, I-III*, pref. di F. Adorno, U.T.E.T., Torino 1997
- » P. Henry e H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 voll., Editio minor, Claredon Press, Oxford 1964-1982
- » A. Longo, *Plotin, Traité 2, IV, 7*, Les éditions du Cerf, Paris 2009

### Bibliografía secundaria

- » Beierwaltes, W. (1995), *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Frankfurt 1991, trad. it.: *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità*, Plotino, *Enneade V, 3*, introd. di G. Reale, trad. di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano.
- » Blumenthal, H. J. (1971), *Plotinus' Psychology. His Doctrine of the Embodied Soul*, Nijhoff, La Haye.
- » Burnyeat, M. F. (2002), *De anima II 5*, «Phronesis» 47, 1, pp. 28-90.
- » Charrue, J.-M. (1978), *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris.
- » Chiaradonna, R. (a cura di) (2005), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli.
- » Cleary, J. J. (ed.) (1997), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven.
- » Decolmiette, S., d'Hoine, P., Gavray, M.-A. (eds.) (2015), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Brill, Leiden.
- » Dodds, E. R. (et al.) (1965), *Les sources de Plotin. Dix exposés et Discussions*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève.
- » Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Claredon Press, Oxford.
- » ——— (1988), *Plotinus on Sense-perception. A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- » Fleet, B. (1995), *Plotinus Ennead III.6, On the Impassivity of the Bodiless*, Claredon Press, Oxford.

- » Hoppe, O. (1966) *Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zur Quelle, Tradition un Bedeutung der Π Ω bei Plotin*, diss. Göttingen.
- » Igal, J. (1977), *Aristóteles y la evolución de la antropología di Plotino*, in «Pensamiento» 35, pp. 315-346.
- » Kosman, L. A. (1969) *Aristotle's Definition of Motion*, «Phronesis» 14, 1, pp. 40-62.
- » Landweer, H. , Renz, U. (eds.) (2008), *Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein*, De Gruyter, Berlin.
- » Marzolo, C. (2015), *Plotino, Cos'è il vivente e cos'è l'uomo I 1 [53]*, Pisa University Press, Pisa.
- » Morelli, E. J. (2011) *Plotinus Two Interpretations of Timaeus 35 A*, «Ancient Philosophy», 32, pp. 351-361.
- » Noble, C. I. (2013), *How Plotinus' Soul Animate his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead 4.4.18.1-9*, «Phronesis» 58, 249-279.
- » O'Meara, D. J. (1985), *Platonic Investigations*, The Catholic University of America press, Washington D. C.
- » Radice, R. (2004) *Plotinus, Lexicon*, (edizione elettronica e a stampa) con la collaborazione di R. Bombacigno, Biblia, Milano.
- » Romeyer Dherbey, G., Viano, C. (dir.), (1996), *Corps et âme : sur le De anima d'Aristote*, Vrin, Paris.
- » Schwyzer, H. R. (1935), *Zu Plotins Interpretation von Timaios 35 A*, «Rheinisches Museum», 84, pp. 360-368.
- » Sleeman, J. H., Pollet, G. (1980), *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden.
- » Sorabji, R. (1974) , *Body and Soul in Aristotle*, «Philosophy» 49, pp. 63-89
- » Volkmann-Schluck, K. H. (1957), *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt A. M.
- » Warren, E. W. (1966), *Imagination in Plotinus*, «Classical Quarterly», 16, pp. 277-285.

