

EL DILEMA DE LA PARTICIPACIÓN COMO UNA APORÍA DE LA MENTE DISCURSIVA: PLOTINO CONTRA ARISTÓTELES EN LA LECTURA DE *PARMÉNIDES* 131 A-C

THE DILEMMA OF PARTICIPATION AS AN APORIA OF THE DISCURSIVE MIND: PLOTINUS VERSUS ARISTOTLE IN THE READING OF PARMENIDES 131 A-C

María Jesús Hermoso Félix^{1, a} 

¹Universidad de Valladolid, España

 amjhermosofelix@yahoo.es

Recibido: 10/10/2024; Aceptado: 30/06/2025

Resumen

En el presente artículo, buscamos mostrar la importancia que tiene para la resolución plotiniana del dilema de la participación, planteado en el *Parménides* platónico, el enfoque que lo sitúa bajo la óptica de la vida y sus formas. De cara a llevar a cabo esta labor, proponemos partir de la presentación del dilema tal como aparece en el *Parménides* platónico 131 a-c. En un segundo momento, atenderemos a las coordenadas de la crítica aristotélica que se asientan en este planteamiento. Finalmente, daremos cuenta de la posición que toma Plotino frente a esta crítica y la solución que propone al dilema de la participación, centrada en la conexión interna de Ser, Intellecto y Vida.

Palabras clave: Neoplatonismo; participación; *methexis*; *Parménides*; Plotino; Platón; Aristóteles.

Abstract

The present paper aims at showing the importance of the approach that places the Plotinian resolution of the dilemma of participation posed in the Platonic *Parmenides* under the optic of life and its forms. To do this, we propose presenting the dilemma as it appears in the Platonic *Parmenides* 131 a-c. In a second moment, we will attend to the aspects of the Aristotelian critique that are based on this approach. Finally, we will give an account of the position adopted by Plotinus in the face of this criticism and of the solution he offers to the dilemma of participation, focused on the internal connection of Being, Intellect, and Life.

Keywords: Neoplatonism; participation; *methexis*; *Parmenides*; Plotinus; Plato; Aristotle.

1. INTRODUCCIÓN

La participación de las cosas sensibles en las Ideas es presentada por Platón en *Parménides* 131 a-c bajo la forma de un dilema que abocaría a la teoría a un callejón sin salida¹. Esta lectura es adoptada por Aristóteles para mostrar la imposibilidad no solo de la participación, sino de la propia Idea platónica. Plotino se sumerge en el espacio de esta disputa para salvar la participación platónica de la crítica aristotélica. La solución plotiniana al dilema abre ángulos de análisis interesantes acerca del sentido y la posibilidad de la participación.

La propuesta platónica y su crítica por parte de Aristóteles pertenecen a marcos ontológicos diversos, incompatibles entre sí a ojos de Plotino. En el corazón del marco ontológico aristotélico se sitúa la comprensión de la sustancia y del estatuto del universal. La ontología derivada de las *Categorías*, que ubica al ente sensible como sustancia primera en el centro del sistema y comprende el universal como sustancia segunda sin realidad entitativa propia, es rechazada frontalmente por Plotino.

Este, apoyándose en el marco ontológico derivado del *Timeo*, invierte los términos: la verdadera sustancia es el inteligible, lo sensible no puede considerarse entidad sino un agregado de cualidades sin sustancialidad propia². Por otra parte, considera que la asimilación aristotélica de la Idea platónica y del universal es engañosa.

La solución plotiniana al problema de la participación introduce elementos nuevos que resitúan la cuestión. Se pasa de tomar en cuenta primordialmente el aspecto ontológico a dar prioridad al aspecto epistemológico. Plotino pone el foco en que el dilema de la participación es un dilema de la mente (τὸ ἄπορον τῆς διανοίας)³, de la *dianoia*, de su modo de comprender y funcionar en la realidad sensible. A este nivel, la participación aparecerá siempre como un problema difícil de resolver. Es necesario introducirse en la lógica de la contemplación y su captación de lo inteligible para que el dilema se resuelva por sí mismo. Por mucho que la razón discursiva se empeñe en poner fin a esta aporía, desplegando los razonamientos más agudos, el problema no dejará de plantearse.

La razón tratará de persuadir, pero la solución al dilema reclama de otra mirada, de un nuevo enfoque que se sumerja en el carácter propio de la realidad inteligible y su relación con lo sensible. Para Plotino, este enfoque queda incardinado en la naturaleza noética de la vida. No pocas veces pasa desapercibida a la crítica la importancia de este factor en el tratamiento plotiniano de la participación⁴. Bajo nuestro punto de vista, en él se encuentra la clave de

¹ Platón volverá a formular el dilema en los mismos términos en *Filebo* 15 b-c; esta vez para hacer depender la posible solución de su correcto planteamiento: “La unidad y la multiplicidad acerca de tales seres, [...] son causa de gran aporía cuando no son bien convenidas y de la mejor solución cuando se plantean bien. (ταῦτ' ἔστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἔν καὶ πολλὰ, [...] ἀπάσης ἀπορίας αἴτια μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα καὶ εὐπορίας [ἂν] αὖ καλῶς.)”. Ello lleva a algunos especialistas, como Allen, a pensar que las falacias que se proponen no son triviales, pero tampoco objeciones fatales que acabarían con la teoría. Se trataría, más bien, de problemas a resolver (Allen, 1997, 128-145). Sobre esta cuestión consultar Muniz y Rudebusch (2004, 394-405).

² Cf. *En.* VI 3.8

³ *En.* VI 5.11.4

⁴ La implicación de la comprensión de la sustancia y el universal en la lectura plotiniana de la participación ha sido estudiada en detalle por Chiaradonna (2004), donde encontraremos una extensa bibliografía al respecto. Plotino piensa la participación dentro del marco que se sitúa entre la lectura del *Parménides* y la crítica aristotélica. De ahí que la refutación de la comprensión de la sustancia en las *Categorías* sea un elemento fundamental, pero no definitivo,

bóveda de la solución al dilema. Interpretar la participación requiere pensar la presencia de lo inteligible en lo sensible⁵, en su configuración y su existencia. Ahora bien, esta presencia se entiende desde la unidad noética que corresponde a la vida y sus formas.

Plotino parte de que “toda vida es una determinada intelección, solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida”⁶. Allí donde hay vida encontramos siempre la realidad inteligible. La textura propia de la vida, sus diferentes formas y grados de intensidad permiten entender, más que ninguna otra cosa, el sentido de la participación. La relación entre lo sensible y lo inteligible se sumerge en la aporía cuando se apela a la comprensión de la *dianoia*, que reclama la localización espacio-temporal de la idea. Esta aporía se disuelve en el espacio de la vida y su naturaleza noética.

Plotino concluye el análisis de la participación que lleva a cabo en *En. VI 5* remarcando que, más allá del pensar discursivo, el hombre ha de volverse sobre sí mismo encontrando en él una vida presente por doquier, inmaterial, brotando infinita desde el fondo. El problema de la participación está resuelto para aquel que es capaz de mirar⁷, para aquel capaz de acompañar a la vida en su múltiple, infinito recorrido y en su unidad.

En el presente artículo, buscamos analizar la resolución plotiniana del dilema de la participación planteado en el *Parménides* platónico. De cara a llevar a cabo esta labor, proponemos partir de la presentación del dilema tal como aparece en el *Parménides* platónico 131 a-c. En un segundo momento, atenderemos a las coordenadas de la crítica aristotélica que se asientan en este planteamiento. Finalmente, daremos cuenta de la posición que toma Plotino frente a esta crítica y la solución que propone al dilema de la participación, centrada en la conexión interna de Ser, Intellecto y Vida⁸.

2. EL DILEMA DE LA PARTICIPACIÓN EN PARMÉNIDES 131 A-C

En este pasaje del *Parménides*, se presenta la naturaleza de la participación bajo la apariencia de un dilema que da a elegir entre dos caminos. Se abren dos posibilidades y solo dos: “Y entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Forma toda entera o bien de una parte? ¿O acaso podría darse algún otro modo de participación que no fuera uno de estos?”⁹

Si hay participación de las cosas sensibles en las ideas, esta ha de ser bien de la forma entera, bien de una parte de la idea. Si ambas son imposibles, la participación como tal queda

sino solo preparatorio para la comprensión del pilar fundamental: el carácter propio de la vida. Tornau (2009, 333-361) se acerca a esta lectura al plantear que el sentido de fondo de la crítica plotiniana a la posición aristotélica apunta a la dependencia respecto del pensar discursivo de toda la construcción aristotélica.

⁵ No compartimos la lectura de Strange (1992, 486) que afirma que Plotino hablaría de participación (μέθεξις μετάλειψις) cuando un elemento posee una propiedad en virtud de algo diferente a él mismo, mientras que por presencia (παρουσία) entendería una relación contraria a esta, apelando al pasaje de *En. VI 6.14.27-42*. Presencia y participación están internamente relacionadas y no vemos justificada su contraposición. Cf. por ejemplo, *En. VI 5 11* donde la participación de la materia en las Formas se explica en términos de presencia.

⁶ *En. III. 8.8.17* Καὶ πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωὴ.

⁷ Cf. *En. VI 5.12.30* ὅτι ὁ εἷς ἐκεῖνος μόνος δύνάται βλέπειν

⁸ Para el estudio de esta tríada en el pensamiento de Plotino, consultar el estudio ya clásico de Hadot (1960, 107-157).

⁹ *Prm. 131 a 4* Οὐκοῦν ἦτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; La versión castellana de los textos griegos está tomada, con alguna variación, de las traducciones castellanas reseñadas en la bibliografía.

invalidada. Ahora bien, las dos vías parecen intransitables, ambas conducen a conclusiones inasumibles, a callejones sin salida. Si tomamos la primera vía, la Forma, siendo una, estará simultáneamente en cosas separadas, por lo que estará separada de sí misma. La identidad de la idea se ve afectada, con todos los problemas que esto conlleva: “¿Te parece, entonces, que la Forma toda entera está en cada una de las múltiples cosas, siendo una, o cómo? (...) -Entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma”¹⁰. Si tomamos la segunda vía, la Forma se habrá hecho divisible en partes y habremos acabado igualmente con su unidad: “¿Acaso estarás dispuesto a afirmar que la Forma que es una, en verdad se nos vuelve divisible en partes, y que, sin embargo, sigue siendo una?”¹¹.

En ambas vías, la relación de participación se entiende como la presencia efectiva, literal, de la Forma en la cosa, como señala Isabel Santa Cruz¹². La prioridad ontológica de la Idea estaría en juego en una lectura localista que pondría en primer término lo sensible y sus parámetros constitutivos.

Parte de la crítica ha apuntado a esta comprensión literal de la participación como el foco del dilema. Parménides estaría proponiendo una comprensión grosera de la participación que el joven Sócrates es incapaz de rebatir. Rickless (2007) y Dancy (1984, 160-193) comparten esta lectura, señalando el carácter específico del problema de la participación, referido únicamente a la relación entre las cosas sensibles y las Ideas. Para Allen (1997, 132), la cuestión no es tan sencilla puesto que el desarrollo ulterior de la argumentación depende de este planteamiento y Platón vuelve a plantear el mismo dilema en el *Filebo*¹³; por otra parte, también Aristóteles lo habría tomado en serio, conformando sobre la base de este planteamiento su tratamiento del universal y la sustancia.

Allen (1997, 137) señala que esta comprensión literal de la participación supone la existencia de dos cosas ontológicamente distintas, por ejemplo, Simias y la grandeza; de modo que la afirmación “Simias es grande” supone la conexión entre estas dos cosas. El problema que se plantea a partir de ahí es si la participación puede ser entendida como la vinculación de dos realidades independientes. En este marco, la participación hace depender a la Idea de lo sensible, en la medida en que se entiende que una parte de la Idea está literalmente en el participante. Sin embargo, la negación de toda relación de participación, la completa separación de la Idea, la convierte en incognoscible e inútil. Fronterotta (2001, 273-387) lo expresa con claridad al apuntar que, exclusivamente participada por las cosas sensibles, la Idea estaría presente en lo sensible, sacrificando su inmutabilidad; pero completamente separada, sin relación alguna con lo sensible, se muestra inútil para el hombre. Ambos

¹⁰ *Prm.* 131 a 10 Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὄν, ἢ πῶς; (...) “Ἐν ἄρα ὄν καὶ ταύτῳ ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἶη.

¹¹ *Prm.* 131 c 10 Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὦ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται;

¹² Cf. n. 44 de su traducción al *Parménides*, (1992, p. 45). Esta es, efectivamente, una asunción no analizada, como ve también Allen (1997, 129). Sabrier (2019, 1-9) señala, además, una serie de condiciones indispensables para el desarrollo del dilema: que los participantes sean muchos; que estén separados unos de otros y que participen de la Forma simultáneamente. Es cierto que hay toda una serie de presupuestos que no se toman como foco de análisis y que son fundamentales para la manera concreta en que se plantea el problema. Como señala Kenig (1986, 125-136), el mecanismo de la participación que supone el pasaje es el del periodo medio: un particular tiene F-idad por su participación en F por sí misma. Se plantean, así, solo dos posibles modelos de participación, en toda la forma o en una parte de ella.

¹³ Tomar en cuenta *Phlb.* 15 b-c donde Platón afirma que el problema de la participación es causa de gran aporía cuando se parte de planteamientos equivocados. Cf. Muniz y Rudebusch (2004, 394-405); y Hahn (1978, 158-172).

extremos serían inaceptables, sosteniendo una aporía aparentemente insalvable, si partimos del planteamiento del *Parménides*.

3. LA LECTURA ARISTOTÉLICA DE LA DOCTRINA DE LA PARTICIPACIÓN: UNIVERSAL, SUSTANCIA Y SEPARACIÓN

En el *Parménides* se asume el supuesto de que los sensibles tienen una realidad sustancial independiente, al igual que las Ideas que, finalmente, pasan a depender de ellos. La participación propone el complicado reto de conectar dos realidades independientes, con la subsiguiente afectación de la identidad y la unidad de la Idea que se ve, bien separada de sí misma, bien fragmentada en partes.

Aristóteles hace suyos estos supuestos; parte del marco de este diálogo y de las aporías que presenta para hacer su propia lectura de la participación, lanzando una crítica transversal a la teoría platónica de las Ideas. No trataremos todos los aspectos de esta crítica, que exceden el objetivo del presente artículo¹⁴. Nos centraremos en dos elementos que sostienen su interpretación de la participación y la crítica ulterior de esta lectura que llevará a cabo Plotino: su concepción de la sustancia y del estatuto del universal.

Compartimos con Allen (1997, 130) y Fronterotta (2001) la perspectiva de que Aristóteles parte esencialmente de los postulados del *Parménides* en su planteamiento¹⁵. Este articula su lectura en este marco, introduciendo como pilares fundamentales de la crítica su comprensión de la sustancia y del universal. A partir de aquí, pasan a conformarse nudos problemáticos que no aparecen tematizados como tales en Platón¹⁶. Dos de ellos son el problema de la particularidad o universalidad de las formas y el problema de la separación. La lectura aristotélica, como veremos, parte de su propio espacio teórico e incardina en él la participación platónica, refiriéndose en algunos pasajes a Platón mismo y, en otros, a los platónicos, a los que afirman las Ideas¹⁷.

En *Metafísica* 987 b, 1078 b y 1086 b, Aristóteles ubica el origen de la participación platónica en la llamada teoría del flujo¹⁸. Lo sensible se encuentra en permanente devenir, de modo que no puede constituir objeto de ciencia; ha de haber otro tipo de realidades susceptibles de conocimiento, universales y estables. A partir de la influencia cruzada de Crátilo y Sócrates, Platón habría cometido su gran error: separar este tipo de realidades, hacerlas particulares y, a la vez, universales:

¹⁴ Para un estudio pormenorizado del sentido de esta crítica en todos sus aspectos es muy útil el trabajo de Fronterotta (2001a, 129-154). Asimismo, es de utilidad la edición y el estudio de Santa Cruz, I., Crespo, M.I. y Di Camillo, S. (2000).

¹⁵ Allen (1997, 130), en su comentario al *Parménides*, analiza y localiza exhaustivamente la raíz de estos planteamientos en determinados pasajes y argumentos del *Parménides* que Aristóteles asume y utiliza, aun cuando los transforme según sus intereses concretos. Un ejemplo evidente lo constituye la comparación de *Prm.* 131 a-c y *Metaph.* 1040 b. Fronterotta (2001) parte también del planteamiento del *Parménides* como base de la crítica aristotélica, punto de partida que Castelli (2013, 139-184) considera insuficiente, proponiendo un análisis del sentido de la separación en Platón. Es indudable el carácter esencial del *Parménides* en la perspectiva aristotélica, aun cuando no sea el único parámetro a tomar en cuenta.

¹⁶ Cf. Castelli (2013, 161).

¹⁷ Compárese, por ejemplo, *Metaph.* 987 a 30 con 1086 a 30.

¹⁸ Hay un amplio consenso entre los especialistas a la hora de indicar que Aristóteles ubica en la cualidad fluente de lo sensible el origen de la teoría platónica de la participación, cf. Spellman (1995, 10) o Castelli (2013, 142).

En cuanto a los que afirman las Ideas, puede considerarse a la vez el modo en que las explican y el problema que afecta a estas. En efecto, toman las Ideas por universales, y a la vez como separadas e individuales (ἅμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας]¹⁹ ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον).²⁰

Aristóteles da por hecho que la separación supone individuación, particularidad, mientras que el conocimiento exige universalidad. Dada la separación, trazar una relación entre ambas realidades, reproduce los problemas planteados en el *Parménides*, a partir de los cuales este formula su crítica²¹.

La noción de universalidad de las Formas vinculada a la cuestión de la separación es introducida, como tal, por Aristóteles. Castelli (2013, 161) afirma con acierto que nada en el lenguaje de la separación hace pensar en la universalidad o particularidad de los términos separados. Efectivamente, nos encontramos imbuidos en el marco teórico que dibuja Aristóteles, donde el pensamiento platónico es resituado e interpretado en orden a determinados focos de interés. Uno de los caballos de batalla de la *Metafísica* aristotélica es, sin duda, la relación entre lo particular y concreto, lo no susceptible de conocimiento científico, y lo universal, como único objeto de este tipo de conocimiento. La realidad de lo particular es inapresable para los esquemas silogísticos del conocimiento científico²²; algo fundamental, esencial, se pierde en el conocimiento demostrativo que remite a lo universal. Hay un valor irrenunciable en lo individual, en lo concreto, en lo absolutamente irrepetible, que no puede ser subsumido en el concepto. El carácter accidental de lo percedero no puede ser pensado como mero flujo que pueda ser sustituido, sin más, por el universal. El modo en que la ciencia toca a lo individual es motivo recurrente de reflexión en el pensamiento

¹⁹ Ross en su comentario (1924, tomo II, 462) señala que no es la sustancialidad lo que está siendo subrayado en esta primera parte de la frase sino la universalidad. También Tomás Calvo (1988, 548) refleja en su traducción esta interpretación. En esta dirección, Jaeger (1954) trata la expresión ὡς οὐσίας como una variante de ὡς χωριστὰς. Reale (1993, 649) traduce: “Essi considerano le Idee come universali e, inoltre, come sostanze separate e individuali”.

²⁰ *Metaph.* 1086 a 30 τῶν δὲ τὰς ἰδέας λεγόντων ἅμα τὸν τε τρόπον θεάσαιτ' ἂν τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν. ἅμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας] ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον.

²¹ No nos ocupamos de delimitar expresamente los diferentes argumentos contra la teoría de las ideas que propone Aristóteles ni la polémica que se cierne sobre ellos. Puede consultarse la tematización de Fronterotta (2001, 136-148). Fine (1993) abre una línea de interpretación que ordena los diferentes argumentos en base a su rigor; esta línea es seguida por especialistas como Di Camillo (2012).

²² Aristóteles lo señala expresamente, entre otros lugares, en *Metaph.* 1040 a: “Por eso tampoco hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de esta comporta que puedan existir y no existir. La demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias. (...) Por eso, en lo relativo a la definición, cuando alguien trate de dar definición de una cosa particular, no debe ignorar que es posible eliminarla. En efecto, no puede ser definida”. La complicada relación entre lo individual, lo particular, y lo universal, abre la reflexión acerca de en qué medida el conocimiento de lo universal comporta conocimiento de lo particular y viceversa. Dicho de otro modo, en qué medida la *ousia*, entendida como *un esto* con una unidad numérica, puede ser conocida a través del universal cuya unidad es solamente específica. En la *Metafísica* aristotélica encontramos diferentes respuestas a esta cuestión. Podemos comparar 981 a 20 con 1087 a 20. En el primer pasaje, siguiendo la interpretación de Ross (1924, tomo II, p. 466) y Calvo (1988, 551, n. 71), Aristóteles apunta a que la ciencia es primariamente de lo universal y accidentalmente de lo individual; mientras que en el segundo afirma que la ciencia es actualmente de lo singular y potencialmente de lo universal.

En el corazón de la cuestión nos encontramos la relación interna que lo particular guarda con lo universal, la unidad numérica con la unidad específica. Por otro lado, en otros lugares (cf. por ejemplo *Metaph.* 1036 a), Aristóteles pone en juego la diferencia entre la demostración y la intuición. De lo individual y lo concreto solo puede haber percepción o intuición, mientras que la demostración corresponde al universal.

aristotélico. Lo absolutamente individual no puede ser conocido en lo que tiene de único, de concreto, pero es más real que el concepto universal.

Lo universal no es sustancia, su realidad no puede competir con los seres sensibles que vemos. Otra debe ser su relación con lo sensible, no puede darse separado. Y aquí encontramos uno de los mayores problemas que enfrenta la literatura al respecto: ¿el universal tiene algún tipo de existencia en la realidad o su naturaleza es puramente conceptual?

Una línea de interpretación, seguida por [Lloyd \(1981, 2\)](#) o [Fronterotta \(2001, 148\)](#) otorga al universal aristotélico un carácter meramente conceptual. Los universales no son parte del mundo, existen únicamente en la mente humana. La relación entre las sustancias sensibles y los universales es predicativa, su naturaleza es cognitiva y lingüística; no hay ningún tipo de participación ontológica. A esta línea se oponen estudiosos como [Heinaman \(1982, 44-48\)](#), que repasa los diferentes lugares de la obra aristotélica cuya lectura hace difícil no otorgar a los universales algún tipo de existencia objetiva, como *Int.* 17 a 38²³, donde se afirma que los universales y los individuos son dos tipos de *pragmata*.

Sea como fuere, la equivocación de Platón, para Aristóteles, no estaría en proponer lo universal como único objeto de conocimiento científico, en esto él está completamente de acuerdo. La gran equivocación de Platón está en que separa lo universal, proponiendo la Idea como ámbito causal y paradigmático respecto de lo sensible y, a la vez, como realidad separada, particular, individual: “En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas”²⁴.

Prácticamente todos los especialistas concuerdan en señalar la separación como la piedra angular de la crítica aristotélica a las Ideas platónicas²⁵ y, por ende, a la participación. Algunos, como [Spellman \(1995, 1\)](#), afirman que la noción aristotélica de sustancia es muy parecida a la platónica, salvo por la separación. En efecto, tanto para Aristóteles como para Platón, hay algo que es primero en el conocimiento, en la definición y en el tiempo; para ambos, lo cognoscible ha de ser eterno y permanente.

[Fine \(2003, 401\)](#) señala que tanto Platón como Aristóteles identifican la sustancia primera, la esencia y la forma²⁶. Sin embargo, Platón habría buscado un mal candidato a ojos de Aristóteles: los universales no sensibles, separados de las cosas, las Ideas. Mientras que en el pensamiento aristotélico la sustancia primera es el individuo sensible y lo que este mismo es y le es inseparable, su esencia, su *ousia*, su *eidos*²⁷. La forma de cada cosa no puede

²³ Ἐπεὶ δὲ ἔστι τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον. Pues de las cosas unas son universales, otras particulares (Edghill traduce: Some things are universal, others individual).

²⁴ *Metaph.* 1086 b 4 ἀνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ιδέας ἐστίν

²⁵ [González Varela \(2014, 125\)](#) critica a [Di Camillo \(2012\)](#) su insistencia en señalar la separación como único gran pilar de la crítica a las Ideas. Cree que el carácter paradigmático de la Idea es también fundamental. En todo caso, no es una objeción a la importancia de la separación, sino que apunta a los diferentes factores implicados en este mapa teórico, sustentado sobre el gran error de Platón: separar la esencia de la cosa de la que es esencia; separar la idea y lo sensible.

²⁶ Es necesario tomar en cuenta que nos encontramos inmersos en la conceptualización aristotélica de la sustancia, en la que se inserta la comprensión platónica. Ese trasvase de conceptos es uno de los problemas a la hora de atender a la comparativa entre maestro y discípulo.

²⁷ En el léxico aristotélico, la *ousia* como sustantivo verbal del verbo *eimi* adquiere un significado dinámico, como cada noción clave de su ontología. Por *ousia*, Aristóteles entiende el individuo sensible (el *synolon* en la *Metafísica*) y

darse separada de esa cosa concreta, individual: “Habría de juzgarse imposible que la esencia y aquello de lo que es esencia existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas si son las esencias de las cosas?”²⁸

Por otro lado, para Aristóteles, como para Platón, la capacidad de existencia separada es carácter inequívoco de la sustancia. La *ousia*, por antonomasia, debe poder existir separada: “el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parecen pertenecer en grado sumo a la entidad”²⁹.

Más allá de todos estos acuerdos y coincidencias, que permiten acercar la comprensión aristotélica de la sustancia a la platónica, el foco de desacuerdo que presenta Aristóteles tiene que ver con la separación del universal o, dicho de otro modo, con su sustancialización. El universal no es, en ningún caso, sustancia. No puede existir separado. La divergencia fundamental, esa que subyace a cada reflexión, es la separación. La sustancia, no el universal, tiene la capacidad de existir separada. Está en juego el famoso χωρισμός platónico.

En resumen, Aristóteles parte, al menos como uno de los pilares fundamentales, de la lectura del *Parménides* platónico. En el espacio de su propia propuesta ontológica genera una crítica transversal a la teoría de las Ideas que deja herida de muerte la propuesta de la participación entre la Idea y los seres sensibles. La comprensión del universal y la sustancia, que venimos de delimitar, constituye la piedra angular de la crítica. En efecto, esta crítica esconde detrás un marco ontológico bien definido en el que la sustancia queda pensada como “un esto (*tode ti*)”, una individualidad a la que le pertenece la unidad numérica y la capacidad de existir separada. La entidad sensible y lo que esta misma es, y le es inseparable, su esencia, conforman el corazón del sistema. El universal no es entidad, ni puede serlo, no puede darse separado, su unidad es específica. La Idea, planteada por Platón como universal y separada, es una entidad imposible, en la que se confunde individualidad y universalidad. Postular la participación entre la entidad sensible y su reduplicación eterna, inteligible, no es más que “proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas (κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς)”³⁰.

4. LA PERSPECTIVA PLOTINANA DE LA PARTICIPACIÓN: PLATÓN FRENTE A ARISTÓTELES

La participación de la materia en las Formas (τὴν τῆς ὕλης τῶν εἰδῶν μετάληψιν) es calificada en el tratado 23 por Plotino como el problema más difícil de explicar y el más aporético (τὸ δύσφραστον καὶ τὸ ἀπορώτατον). Una doctrina que no es posible comprender con ejemplos, todos ellos se presentan sumergidos en la aporía. No es tan sencillo como

también “lo que propiamente es” este individuo sensible, su esencia, que coincide con su *eidōs*. Este es su significado más propio en la *Metafísica*, mientras que el más impropio es la materia (Cf. entre otros lugares, *Metaph.* 1029 a 1). Habría también que diferenciar entre la posición que encontramos en *Sobre las Categorías*, donde Aristóteles distingue entre entidad primera y entidad segunda, y la posición que encontramos en la *Metafísica*. En el primer tratado, la entidad segunda remite a la entidad primera, refiere, en términos de definición, a la esencia de la entidad primera: son los géneros y las especies. Los universales son, al menos, sustancias segundas. En la *Metafísica*, el universal pierde cualquier título de entidad.

²⁸ *Metaph.* 1080 a 2 (...) δόξειεν ἂν ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν;

²⁹ *Metaph.* 1029 a 25 τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τότε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ

³⁰ *Metaph.* 991 a 20.

suponer que hay un mundo de Formas separado y que desde él llegaría una irradiación sobre la materia, desde algún punto lejano de arriba. Estas palabras, como señalaba Aristóteles en *Metaph.* 991 a 20, son palabras vacías, un hablar vacuo (κενολογεῖν) que, como mucho, pertenece al ámbito de la metáfora poética:

Porque es razonable y aun necesario, creo yo, desechar la idea de que, estando las formas y la materia situadas por separado, haya llegado hasta la materia una irradiación emitida desde algún punto lejano de arriba. Mucho me temo que estas sean palabras vacías (μὴ γὰρ ἢ κενὸν τοῦτο λεγόμενον). Porque ¿qué quieren decir <lejos> y <aparte> en este contexto? Además, la doctrina de la participación ya no sería calificada como el problema más difícil y el más insoluble, sino que quedaría calificada como facilísima de entender con ejemplos.³¹

Plotino acompaña a Aristóteles en su crítica para mostrar su debilidad. Califica la comprensión localista de la participación, del mismo modo que Aristóteles, como un discurso vacío (κενὸν λεγόμενον). No es cabal pensar literalmente en la existencia de dos mundos separados en términos espacio-temporales para luego hacer que uno participe del otro. Plotino considera que Platón no proponía esto al hablar de esa realidad “incolora, informe, intangible, esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista solo por el entendimiento, piloto del alma” a la que, como afirma en el *Fedro* 247 c 6, “ningún poeta de los de aquí abajo ha cantado ni cantará jamás como merece”³².

Comprender la *methexis*, implica un cambio de perspectiva que atiende a diferentes flancos, todos ellos relacionados entre sí. Uno de ellos pone de relieve que hemos de tratar lo inteligible según parámetros propios. Otro que, si hacemos esto, hemos de invertir los términos, lo inteligible pasa a ocupar el centro; lo sensible ha de ser considerado en relación con ello y no al revés. Finalmente, en este marco, hemos de redefinir el significado de los términos como “estar en”, “provenir de” y el propio concepto de sustancia, individualidad o universalidad.

A esta redefinición se añade lo que consideramos una de las claves de la respuesta, por su novedad y por el giro hacia el conocimiento que supone: la consideración de lo inteligible en términos de vida que trasciende las categorías espacio-temporales y apela a la contemplación, a la experiencia noética. En definitiva, la participación es una *aporía de la mente* (τὸ ἄπορον τῆς διανοίας)³³ que queda resuelta en nuestra capacidad de apertura a una experiencia trascendente, capaz de reubicar la conciencia cotidiana.

Respecto al tratamiento de lo inteligible según parámetros propios, Plotino cree que la lectura aristotélica parte de las cosas sensibles, que considera autónomas, sede propiamente de la sustancialidad, para pasar a proyectar sobre lo inteligible un orden de categorías que no se corresponde con su naturaleza. En esta lectura, lo inteligible aparece siempre como supeditado ontológicamente a lo sensible, comprendido según categorías extrañas y no según principios propios. La aporía que presenta la participación se debe, en gran medida, a la proyección sobre lo inteligible de estos parámetros que pertenecen a lo sensible.

³¹ *En.* VI 5.8.1-15 Εὐλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, οἶμαι, μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν χωρὶς καὶ αὖ τῆς ὕλης πόρρωθεν <ἄνωθεν ποθεν> τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γεγενῆσθαι· μὴ γὰρ ἢ κενὸν τοῦτο λεγόμενον· τί γὰρ ἂν εἴη τὸ «πόρρω» ἐν τούτοις καὶ τὸ «χωρὶς» ; Καὶ οὐκ αὖ τὸ <δύσφραστον> καὶ τὸ ἀπορώτατον ἦν τὸ τῆς μεταλήψεως λεγόμενον, ἀλλ' εἴρητο ἂν προχειρότατα γινώριμον ὄν τοῖς παραδείγμασιν.

³² *Phaedr.* 247 c 6 ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ.

³³ *En.* VI 5.11.4

En *En. VI 5 2 15-22* expone su posición, la necesidad de razonar según los principios propios de cada ámbito, sensible e inteligible, respetando lo que después ha dado en llamarse diferencia ontológica:

Al tratar de los seres de la primera clase [sensibles] razonaremos razonablemente si partimos de su naturaleza y de los atributos que le corresponden, efectuando mediante premisas razonables razonamientos. Mas al razonar sobre los seres inteligibles, procederemos razonablemente si tomamos como premisa de nuestro raciocinio la naturaleza de la esencia de que nos ocupamos, sin pasarnos, como por olvido, de la otra naturaleza.³⁴

Se trata de respetar el carácter distintivo de cada espacio, no proyectando elementos espurios de uno al otro. Plotino pone en marcha un proceder dialéctico que busca discriminar, establecer la diferencia, la distancia, para posteriormente desembocar en el sentido de la relación, en la articulación adecuada. Primero hemos de cribar, de depurar, para poder aplicar los términos con propiedad, redefiniendo su significado.

El texto del tratado 22, en *En. VI 4.2.14-50*, presenta un ejemplo privilegiado de este modo de operar. Plotino toma como base el pasaje de *Parménides* 131 a-b para desplegar una exégesis donde se pone de manifiesto la inviabilidad de la aplicación de conceptos como “estar en”, “lejos” o “cerca” cuando se trata de lo inteligible. Estos conceptos pertenecen a la conformación propia de lo sensible y no pueden ser proyectados sobre lo inteligible de un modo literal; en este ámbito carecen de sentido:

Aquel Universo, que es primordial y es Ser, no anda en busca de lugar ni está en absoluto en cosa alguna. [...] Pero nosotros, como ponemos el ser en lo sensible, ponemos también allí la omnipresencia, y como reputamos lo sensible por grande, no nos explicamos cómo aquella naturaleza inteligible se extienda en una cosa grande y tan grande. Pero, en realidad, esto que llamamos grande es pequeño, mientras que aquello que reputamos por pequeño es grande, puesto que se extiende entero hasta cada parte de lo sensible, o, mejor dicho, lo sensible, yendo de todas partes con todas sus partes hasta aquello, lo encuentra entero en todas partes y superior a sí mismo en grandeza.³⁵

Lo inteligible no está en lo sensible como en un lugar, no depende de lo sensible. La perspectiva que se abre es la inversa; lo sensible establece su dependencia respecto de lo inteligible en su ser mismo³⁶. Plotino pone en cuestión el sentido de la sustancialidad de

³⁴ *En. VI 5 2 15-22* περὶ μὲν ἐκείνων λέγων ἂν τις ἐξ ἐκείνης τῆς φύσεως καὶ τῶν ὑπὲρ αὐτῆς ἀξιουμένων συλλογίζοιτο ἂν εἰκότως δι' εἰκότων εἰκότας καὶ τοὺς συλλογισμοὺς ποιούμενος. Ὅταν δ' αὖ τοὺς περὶ τῶν νοητῶν λόγους τις ποιῆται, λαμβάνων τὴν τῆς οὐσίας φύσιν περὶ ἧς πραγματεύεται τὰς ἀρχὰς τῶν λόγων δικαίως ἂν ποιοῖτο μὴ παρεκβαίνων ὥσπερ ἐπιλελησμένος ἐπ' ἄλλην φύσιν.

³⁵ *En. VI 4.2.14-50* ὅτι τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὄν οὐ ζητεῖ τόπον, οὐδ' ὅλως ἔν τι. (...) Ἡμεῖς δὲ τὸ ὄν ἐν αἰσθητῶν θέμενοι καὶ τὸ πανταχοῦ ἐκεῖ τιθέμεθα, καὶ μέγα νομίζοντες τὸ αἰσθητὸν ἀποροῦμεν, πῶς ἐν μεγάλῳ καὶ τοσοῦτῳ ἐκείνῃ ἢ φύσιν ἐκτείνεται. Τὸ δὲ ἐστὶ τοῦτο τὸ λεγόμενον μέγα μικρὸν· ὃ δὲ νομίζεται μικρὸν, ἐκεῖνο μέγα, εἴ γε ὅλον ἐπὶ πᾶν τούτου μέρος φθάνει, μᾶλλον δὲ τοῦτο πανταχοῦθεν τοῖς αὐτοῦ μέρεσιν ἐπ' ἐκεῖνο ἰὸν εὐρίσκει αὐτὸ πανταχοῦ πᾶν καὶ μεῖζον ἑαυτοῦ.

³⁶ En este punto, no compartimos la lectura de [Fielder \(1978, 1-5\)](#) que señala que: “la participación es el resultado de la presencia inmanente de la realidad más alta en la más baja” o que “los sensibles participan de las Formas en virtud de la omnipresencia de las Formas, en identidad, dentro de sus copias sensibles”. Plotino pone mucho cuidado en poner de relieve que la dependencia es la inversa, es la realidad sensible la que está y la que permanece en lo inteligible y no al revés: “(El cosmos sensible) yace, en efecto, en el alma que lo sustenta, sin que haya parte alguna que no participe de ella, como una red que cobrase vida en el agua, empapándose en ella, pero sin poder posesionarse del medio en el que está”. Este matiz es crucial en la argumentación de Plotino, que hace depender la solución al problema de la *methexis* de una resignificación que deja abierta la realidad sensible a un ámbito sin magnitud, color, ni cualidad. Lo sensible trasciende, desde su propio interior su carácter de objeto frente a un sujeto.

lo sensible y su individualidad, su ser un “esto (*tode ti*)” al margen de lo inteligible. Es en este punto, como muy bien ha visto Tornau (2009, 341), donde muestra su desacuerdo con Aristóteles. Reservar la sustancialidad y la individualidad a lo sensible no sería más que un modo de pensar dependiente de una ilusión, aquella generada por nuestro trasiego cotidiano entre las cosas, por nuestro comercio con ellas.

Esta visión se equivoca al considerar las cosas sensibles como realidades autónomas y al poner lo inteligible en relación con ellas; se equivoca al trazar la relación sensible-inteligible según parámetros que no pueden sino abocarnos a un callejón sin salida. Aquel al que conduce la pregunta por el modo en que lo inteligible está en lo sensible; por el modo en que lo sensible, como un individuo ya constituido, puede ser causado por la idea y, en suma, participar de ella.

Plotino niega la mayor, retira el foco de la individualidad de las cosas sensibles. Al ser consecuente con su cambio de perspectiva y tratar lo inteligible según principios propios redefine la noción misma de individualidad:

Efectivamente, se da, por una parte, lo que está en movimiento, admite toda clase de cambios y está repartido por todo lugar; a esto convendría llamarlo devenir y no esencia. Se da, por otra parte, lo que es ser, que permanece siempre idéntico, que ni nace ni perece, ni ocupa sitio alguno, ni lugar ni puesto alguno, ni sale de cosa alguna ni entra en ninguna otra.³⁷

Aquello que es idéntico a sí mismo, al margen de la magnitud y del transcurrir temporal es lo que puede ser considerado con toda propiedad individuo y sede de la individualidad. Para ser “un esto (*tode ti*)” algo ha de ser idéntico a sí mismo siempre, no en un instante sí y en otro no. Este requisito hace que no podamos pensar en las cosas sensibles como individualidades, estas pertenecen al espacio de la impermanencia, del devenir; su ser, siempre fluctuante, no puede ser considerado autónomo:

Los seres deben ser estables, los inteligibles deben permanecer idénticos y cada uno de ellos debe ser numéricamente uno, pues lo que es un “esto (*tode ti*)” es así. Bien es verdad, que hay cosas a las cuales, como su individualidad es fluctuante a causa de su naturaleza corporal, puesto que la forma les viene del exterior, el existir según la forma les corresponde siempre a imitación de los seres; pero hay otras cuyo ser se cifra en lo que es numéricamente uno, porque no son el resultado de una composición y les corresponde desde el principio, y ni pasa a ser lo que no era ni dejará de ser lo que es.³⁸

Plotino entra en diálogo con Aristóteles, corrigiendo fundamentalmente este punto: la individualidad, el ser numéricamente uno (ἐν ἀριθμῷ) corresponde a lo inteligible. Lo sensible es un cúmulo de cualidades sin sustancialidad propia. Su ser uno es ya una imagen de lo inteligible: “y es que ni siquiera el conjunto es sustancia verdadera, sino imitación de la verdadera, (...) de la que posee su ser”³⁹.

³⁷ En. VI 5.2.10-15 Ἐπεὶ γὰρ τὸ μὲν ἐστὶ πεφορημένον καὶ παντοίας δεχόμενον μεταβολὰς καὶ εἰς πάντα τόπον διειλημμένον, ὃ δὴ γένεσιν ἂν προσήκοι ὀνομάζειν, ἀλλ' οὐκ οὐσίαν, τὸ δὲ ὄν ἀεὶ [διειλημμένον], <ὡσαύτως κατὰ ταῦτά> ἔχον, οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὐδέ τινα χώραν οὐδέ τόπον οὐδέ τινα ἔδραν ἔχον οὐδ' ἐξίον ποθεν οὐδ' αὖ εἰσὶόν εἰς ὅτιοῦν

³⁸ En. IV 3.8.24-30 Καὶ γὰρ αὖ ἐστάναι δεῖ τὰ ὄντα, καὶ τὰ αὐτὰ τὰ νοητὰ εἶναι, καὶ ἕκαστον ἐν ἀριθμῷ εἶναι· οὕτω γὰρ τὸ τόδε. Τοῖς μὲν γὰρ τῶν σωμάτων τῷ φύσει τοῦ καθέκαστον ῥέοντος ἅτε ἐπακτοῦ τοῦ εἴδους ὄντος τὸ εἶναι κατ' εἶδος ἀεὶ ὑπάρχει μιμήσει τῶν ὄντων, τοῖς δὲ ἅτε οὐκ ἐκ συνθέσεως οὔσι τὸ εἶναι ἐστὶν ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ἀριθμῷ ἐν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει, καὶ οὔτε γίνεται ὃ μὴ ἦν, οὔτε ὃ ἐστὶν οὐκ ἔσται.

³⁹ En. VI 3. 8. 30 οὐδὲ γὰρ τὸ ὄλον ἀληθῆς οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ, ἥτις (...) ἔχει τὸ ὄν.

La participación de lo sensible en lo inteligible no se establece entre dos términos equiparables, sino que viene a retrotraerse al corazón de lo sensible en su conformación como imagen de lo inteligible. Una metafísica de la expresión emerge en el corazón de esta lectura. Lo sensible depende en su ser mismo de lo inteligible de un modo actual, permanente; su ser remite a aquello que le excede: “*el cosmos es imagen (o figura) eternamente figurada (ὁ κόσμος εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος)*”⁴⁰.

La condición de imagen de lo sensible, lejos de apuntar a su carácter devaluado o deficiente, viene a sellar esta dependencia causal, íntima, constitutiva. No hay dos términos que conectar, lo sensible no es “un esto” al margen de la idea, su ser “un esto (*tode ti*)” habla de una individualidad constituyente de carácter inteligible. La participación se retira a la médula de lo sensible, esta es ya de naturaleza inteligible. Digamos que no hay dos, sino uno con diferentes grados de desarrollo e intensidad.

5. LA APORÍA DE LA METHEXIS: RESUELTA DESDE LA EXPERIENCIA DE LA VIDA

Esta continuidad causal en la que se asienta la lectura plotiniana de la participación se incardina en otro punto fundamental que Plotino pone en juego: la centralidad de la vida, en su doble vertiente ontológica y epistemológica. Ser y pensar coinciden cuando se trata de la *noesis*. El intelecto y, con él, lo inteligible constituye ámbito del ser, del pensar y, por ello, de la vida. Esta tríada, que ha estudiado profusamente P. Hadot (1960), sostiene la relectura de la participación platónica. Si algo puede explicar la continuidad de lo inteligible y lo sensible respetando la diferencia y el modo apropiado a cada ámbito es, precisamente el carácter noético de la vida: “Toda vida es una determinada intelección, solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida”⁴¹.

En el tratado 30, Plotino sitúa también la Naturaleza en este carácter noético de la vida; de modo que cuanto esta produce procede de la contemplación y es objeto de contemplación⁴². La vida se expresa en todos los niveles, desde el Uno como principio de vida hasta los confines de lo sensible, donde los seres son producto de la contemplación del *logos* vivo que genera la estructura orgánica, como *logos* derivado. En todos los espacios de la realidad, la vida se extiende vinculada a la contemplación, desde un principio que trasciende la contemplación⁴³.

Desde la naturaleza intelectual de la vida, Plotino procura abrir la comprensión de una continuidad que trasciende las categorías asociadas a lo sensible. Si bien es imposible resolver la aporía entendiendo la participación en términos de localidad literal, la vida hace emerger su sentido, más allá de cortes y discontinuidades insalvables. La resolución de la aporía de la *methexis*, que no puede darse desde la *dianoia*, queda resuelta en el campo de la vida que, por su naturaleza noética, trasciende la magnitud y el lugar:

- ¿De qué modo está, entonces, presente?
- Como una sola vida. La vida se extiende no hasta una parte del animal, sin que pueda luego extenderse a todo él, sino a todas sus partes. Y si alguno vuelve a preguntar cómo, acuérdesse de que aquella potencia

⁴⁰ En. II 3.18.15.

⁴¹ En. III 8.8.17 Καὶ πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὡσπερ καὶ ζωή.

⁴² En. III 8.4.5-10

⁴³ En. III 8.10.1-5

no es cuanta, sino que, si la divides mentalmente hasta el infinito, siempre encuentras la misma potencia brotando infinita desde el fondo.⁴⁴

La naturaleza de la vida, pensada en términos noéticos, hace que la propia presencia de lo inteligible no requiera de demostraciones y escape a la lógica de los parámetros espacio-temporales. El misterio apunta ahora a cómo la vida puede retraerse, oscurecerse, hasta pasar prácticamente desapercibida. Surge aquí una metafísica de la luz, que pasa a conformar ya para siempre un lugar frecuentado por los exégetas del platonismo. La luz ocupa el centro, viene primero, todo ensombrecimiento llega después, tiene que ver con la distancia, con la espacialidad, con la temporalidad, con el viaje del alma a través de los cuerpos, con Narciso mirándose en las aguas⁴⁵. Esa misma distancia abre el espacio de la *dianoia* como reflejo distendido de la contemplación.

Este rodeo de la vida permite el espacio de la conciencia cotidiana, de la discursividad y de la representación. En este rodeo toma forma la sensación que se abre paso a través de los órganos, la multiplicidad distendida, que coloca al sujeto frente al objeto. Este viaje es fruto del deseo del alma, de su caridad con los cuerpos, del cuidado que se abre al espacio y al tiempo, a la fragilidad y la finitud. Ningún desprecio cabe de la sombra, que concede al hombre la posibilidad de experimentarse frente al cosmos desbordante que le rodea. Plotino se aleja del gnosticismo, dedica a ello el tratado 33, repleto de puntualizaciones fundamentales, que no son para él mera cuestión de matiz: “Porque las cosas de acá son causadas por las primarias. Si, pues, ven con indiferencia las de acá, también las de allá” (*En. II 9 .17.25-27*).

Cualquier modo de vida pertenece al espacio de la contemplación y manifiesta en sus diferentes formas la producción de esta actividad contemplativa. No percibir esta textura de la realidad es precisamente el problema, el hechizo, en el que el hombre está inmerso: “Pero tal vez los hombres hablan fácilmente de diversas clases de vidas, pero no de diversas clases de intelecciones (...). Esto se debe a que no investigan en qué consiste la vida en general”⁴⁶.

En este cambio de perspectiva, lo sensible encuentra su vinculación con lo inteligible como constituyendo su mismo ser y su existencia. Ahora bien, la comprensión de la cuestión solo emerge cuando el hombre reproduce en sí mismo este movimiento, cuando accede a la constitución inteligible de su individualidad, apartando los añadidos que la filtran y la oscurecen:

¿Cómo podrás tener esta experiencia? Pues porque te acercaste al ser universal y no te quedaste en una parte de él ni dijiste, ni siquiera de ti, <hasta aquí llego yo> sino que desechando el <hasta aquí> te has tornado universal. Aunque ya antes eras universal, solo que, como se te añadió otra cosa tras lo universal, te aminoraste con la añadidura.⁴⁷

La vida de lo sensible es de orden inteligible, la vida siempre lo es. A partir de nuestra propia experiencia podemos entender el carácter gradual que le corresponde, desde el hastío que brinda el transcurrir anodino de las horas, a la intensidad que parece exceder el tiempo

⁴⁴ *En. V 6.12.1* Πάρεστιν οὖν πῶς; Ὡς ζωὴ μία· οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῳῳ ἢ ζωῆ, εἴτ' οὐ δύναται εἰς ἅπαν φθάσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ. Εἰ δέ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως, ὅτι μὴ ποσὴ, ἀλλ' εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῆ διανοίᾳ ἀεὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βυσσοῦθεν ἄπειρον·

⁴⁵ Sobre esta cuestión Cf. [García Bazán \(1981\)](#) y [Narbonne \(2011\)](#).

⁴⁶ *En. III. 8. 8. 22*

⁴⁷ *En. VI 5.12.1-20*

cronológico, para anularlo o trascenderlo. La vida, esa que se oculta, difuminada, opacada en el mero transcurrir, es idéntica a la que emerge en la intensidad que supera al tiempo. La realidad, entendida en términos de actividad vital, es la misma. La intensidad no propone una nueva realidad, sino que clarifica la que se encontraba ya ahí, la vuelve más evidente. Ilumina lo que se encontraba en penumbra, oscurecido por el hechizo de la distensión.

6. CONCLUSIÓN

En su lectura de la *methexis* platónica, Plotino quiebra el marco en el que se presenta tradicionalmente la participación sentando las bases para su respuesta a la crítica aristotélica. Aristóteles pone la sustancialidad en la entidad sensible (*Met.* 1038b 10), en aquello que puede ser considerado “un esto”, un “*tode ti*”. Plotino pone de manifiesto que cualquier intento de comprensión de la participación que parta de ese presupuesto no puede sino resultar problemático. Este replantea, así, el sentido de la participación repensando el significado de los términos, invirtiendo la relación, proponiendo un nuevo mapa ontológico.

Plotino pone en juego las líneas de fuerza de su pensamiento para procurar leer con sentido una de las nociones más problemáticas, pero también más fundamentales de la filosofía platónica. Al hacerlo, la carga de profundidad que introduce afecta a diferentes aspectos, como el de la individualidad, que trazan no solo su relevancia ontológica, quizá la más evidente, sino también su enorme trascendencia epistemológica, decisiva para la comprensión de la subjetividad y la conciencia. Al poner de manifiesto que el dilema de la *methexis* es un dilema de la *dianoia*, de la mente discursiva, que queda resuelto en el espacio de la *noesis*, Plotino traslada el problema al interior del hombre. Se trata ahora de atender al reto de comprender cómo se articulan en nosotros los diferentes modos de conciencia y de trazar un camino que nos permita acompañar a la vida en su dimensión noética.

RECONOCIMIENTOS

Proyecto PID2022-139027NA-I00 financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033 / FEDER, UE.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

- Aristóteles (1831-1870). *Opera. I-V*. Bekker, E. (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica.
- Aristóteles (1924). *Methaphysics I y II*, Ross, D. W. (trad. y comentario). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1957). *Metaphysica*. Jaeger, W. (ed.) Oxford: Oxford Classical Texts.
- Aristóteles (1993). *Metafísica*. Reale, Giovanni (trad. y comentario). Milán: Rusconi.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Calvo, T. (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (1961). *Opera. I-V*. Burnet, J. (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1986). *Fedro*, Lledó, E. (trad.), en *Diálogos. III*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Parménides*, Santa Cruz, I. (trad.) en *Diálogos. V*. Madrid: Gredos.
- Plotino (1924). *Ennéades*. Siete volúmenes. Bréhier, E. (ed. y trad.). Paris: Les Belles Lettres.

- Plotino (1951-1973). *Opera*. [Editio maior]. Tres volúmenes. Henry, P. y Schwyzer, H. R. (eds.). Paris-Leiden: Desclée de Brower-E. J. Brill.
- Plotino (1964-1982). *Opera*. [Editio minor]. Tres volúmenes. Henry, P. y Schwyzer, H. R. (eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Plotino (1982-1998). *Enéadas. I-VI*. Tres volúmenes. Igal, J. (ed. y trad.). Madrid: Gredos.
- Plotino (1984). *Ennead. V*. Armstrong, A. H. (ed. y trad.). Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard U. P.
- Plotino (2018). *The Enneads*. Gerson, L. P. (ed.). Gerson, L. P., Boys-Stones, G., Dillon, J. M. King, R. A. H., Smith, A. y Wilberding, J. (trads.). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Estudios

- Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides*. Michigan: Yale University Press.
- Castelli, L. M. (2013). "Universals, Particulars and Aristotle's Criticism of Plato's Forms", en *Universals in Ancient Philosophy* (Chiaradonna y Galluzzo eds.) Pisa: Edizione della Normale, pp. 139-184.
- Chiaradonna, R. (2004). "Plotino e la teoría degli universali, *Enn. VI 3* [44], 9" en Celluprica, V. y D'Ancona, C. (eds.) *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*, Napolis: Bibliopolis.
- Dancy, R. M. (1984). "The One, the Many and the Forms: *Philebus* 15b1-8", *Ancient Philosophy* 4(2): 160-193.
- Di Camillo, S. G. (2012). *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Fielder, J. (1978). "Plotinus' Replay to the Arguments of *Parmenides* 130 a-131 d", en *Apeiron*, 12(2): 1-5.
- Fine, G. (1993). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Fine, G. (2003). *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford: Clarendon Press.
- Fronterotta, F. (2001). *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Fronterotta, F. (2001a). "«Les formes n'existent pas de la façon dont il le dit». La critique aristotélicienne de Platon", en Pradeau, J.-F. (ed.) *Platon et les formes intelligibles*. París: Presses Universitaires de France.
- García Bazán, F. (1981). *Plotino y la gnosis*. Buenos Aires: FECIC.
- González Varela, E. (2014). "La crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas", *Diánoia*, 59(73): 135-154.
- Hadot, P. (1960). "Être, vie, pensé chez Plotin et avant Plotin", en Dodds, E. R. (ed.) *Les sources de Plotin*. Genève: Fondation Hardt, 107-157.
- Hahn, R. (1978). "On Plato's *Philebus* 15B1-8". *Phronesis* 23(2): 158-172.
- Heinaman, R. (1982). "Form and Universal in Aristotle by Lloyd", *The Classical Review*, 32(1): 44-48.
- Kenig, P. (1986). "*Parmenides* 131c-132b: Unity and Participation", *History of Philosophy Quarterly*, 3: 125-136
- Lloyd, A. C. (1981). *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool: Francis Cairns.
- Muniz, F. y Rudesbuch, G. (2004). "Plato, "Philebus" 15B: A Problem Solved", *The Classical Quarterly*, 54(2): 394-405.
- Narbonne, J. M. (2011). *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Leiden: Brill.
- Rickless, S. C. (2007). *Plato's Forms in Transition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sabrier, P. (2019). "Parts, Forms and Participation in the *Parmenides* and *Sophist*: A Comparison" *Études platoniciennes*, 15: 1-9
- Santa Cruz, I., Crespo, M. I. y Di Camillo, S. (2000). *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Spellman, L. (1995). *Substance and Separation in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strange, S. K. (1992). "Plotinus' Account of Participation in *Ennead VI 4-5*", *Journal of the History of Philosophy*, 30(4): 479-496.
- Tornau, C. (2009). "Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme", *Les études philosophiques*, 90(3): 333-346.