

Tiempo y eternidad: una reflexión a partir de la *Enéada* III de Plotino

Mariano L. Rodríguez

ABSTRACT (*Time and Eternity: a Reflexion from Plotinus's Ennead III*)

The treatise III-7 of the *Enneads* develops in the context of the Platonic *Timaeus*. For Plotinus, eternity is a reality closer to us than the time. Eternity is not just a concept, but a value; it makes the eternal vulnerable. Eternity belongs to the *Nous*, not to the One. The venerability of this eternal *Nous* constitutes him a subject, not simply an object. Plotinus doesn't avoid the idea of «present» relating to the eternity of the *Nous*. This category relates *Nous* with life: he is an eternal life. Plotinus examines the three main theories about time: a) time as movement; b) time as a certain quality of movement; c) the Aristotelic correlation of time and movement. The *locus* of the time is in the Plotinian system the World Soul. Temporality means a real degradation. The Soul looks toward the future, longing for it in the time. Sensibility, memory and discursive reasoning are the forms of knowledge proper to the temporality. The paper concludes with comprehensive references to Nietzsche's *Götzen-Dämmerung*, to Wittgenstein, to Friederich and to a picture of Dalí.

El punto de partida del presente trabajo, el tratado séptimo de la *Enéada* III, se desarrolla a través de constantes referencias al *Timeo* platónico. Quedaba allí establecida una doble, y tajante, demarcación de índole a la vez ontológica y gnoseológica: a un lado de la línea se colocaba el ser verdaderamente real, siempre idéntico a sí mismo, aprehendido por la intuición de la razón humana; del otro lado se extendía ese ser relativo, que no existe jamás realmente, y que es objeto de la opinión vinculada a la sensación irracional.

Como vemos, no es sino en el mismo centro de la demarcación platónica donde aparece toda la temática del tiempo y la eternidad. Porque entre el ser y el devenir, y entre la verdad y la mera creencia, encontramos una misma relación; de modo que nacer y morir, en tanto que salir de la nada para retornar a ella, equivale a no-ser realmente, mientras que ser en sentido estricto, y ser-eterno, serían en rigor dos formas diferentes de expresar la misma cosa. Este mundo del nacimiento y de la muerte, donde todo lo que emerge de la nada lo hace necesariamente por la acción de una causa (lo que atestigua, dicho sea de paso, su falta de autonomía, su escasa autosuficiencia), no es más, en definitiva, que la imagen adulterada de otro mundo, el verdadero.

En este preciso momento hace intervenir Platón a la providencia de Dios, a fin de hacer narrativamente inteligible la relación especular que se da entre ambos cosmos. Nuestro mundo actual, donde transcurre dolorosamente el tiempo, ser vivo provisto de alma (como atestiguan los movimientos siderales), ha sido fabricado así por un obrero supremo, el demiurgo, que se esforzó por dar una réplica lo más ajustada posible del ser y su eternidad.

Pero no se puede negar que el material dejaba mucho que desear (cualquiera de nosotros lo puede comprobar en las dolencias de su pobre cuerpo), resultando que un mundo engendrado sólo toleraba la eternidad del Modelo en cuanto *imitación* o *imagen móvil*, una imagen que progresa según las leyes de los números.

Brevemente, pues: el tiempo ha nacido con el cielo, a fin de que, nacidos a una, se disuelvan también al mismo tiempo, si alguna vez se han de deshacer, y ha sido hecho sobre el modelo de la substancia eterna, de forma que se pareciera lo más posible, según su capacidad. Pues el modelo es ser por toda la eternidad, y el ciclo, por el contrario, desde el comienzo y a lo largo de la duración, ha sido, es y será¹.

Importa no pasar por alto el hecho de que el Alma del Mundo no sólo es principio de movimiento del universo, sino también principio de orden del mismo: podemos definirla como inteligibilidad del mundo sensible por medio de la matemática². El sol, la luna y las estrellas marcan el paso del tiempo, localizándose aquí la posibilidad de una cierta comprensión racional de este mundo nuestro. El tiempo ha nacido, desde luego, con el universo de la muerte, pero eso no impide que constituya también, a través del Alma del Mundo, el punto de unión con la eternidad del Modelo.

El razonamiento de Platón continúa avanzando, hasta llegar al reconocimiento de la necesidad de una tercera especie de ser, particularmente oscura y confusa, la *chora*, que es el soporte y la nodriza para todas las cosas, el Lugar, un equivalente de la *materia*. Esta materia corporal, por lo demás, va a desempeñar un papel destacado en el sistema plotiniano: la madre-receptáculo, al igual que el padre-modelo, no puede morir. Sólo el *hijo-naturaleza*, que media entre ambos, está sometido al yugo atroz de la temporalidad.

Al trazar las líneas maestras del método con el que se dispone a investigar el tiempo y la eternidad, Plotino parece aceptar como evidente el esquema del *Timeo*. Así lo hace, no obstante su declaración en el sentido de que el juicio propio habrá de tasar y determinar el valor de las tesis de los esclarecidos filósofos antiguos, en vez de aceptarlas acríticamente como dogmas de fe. Eternidad y tiempo son realidades diferentes, incluso antitéticas. Pero, a la vez, constituyen cosas semejantes, con esa semejanza que une la copia y su modelo.

Dados estos dos presupuestos, que nos hacen pensar en la afirmación hegeliana de que Plotino es un filósofo en sentido estricto, y no un místico

1. *Timeo*, 38a-39b.

2. Cfr. MONTERRAT, J., «El *Timeo*: de la política a la ciencia a través de la imaginación», en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (12), 1985, p. 37.

extravagante, el camino que se abre ante nosotros sólo puede ser éste: examinar primeramente la eternidad, puesto que en ella ha de encontrarse la solución al enigma del tiempo; y, una vez nos hayamos hecho con la naturaleza de éste, habremos de ir de nuevo hasta el modelo para confirmar nuestro hallazgo (y quién sabe si para arrojar luz sobre el ser mismo del original).

Lo que sin duda sorprende en todo este discurso antiguo es que se haga radicar en el tiempo el verdadero problema, tomándose de este modo la eternidad, si bien no como algo evidente de suyo, sí como más familiar y cercano a la humanidad que nos constituye. Emerge así la profunda perplejidad ante la realidad del tiempo, esa inasibilidad que tanto impresionaría, andando el tiempo precisamente, a Agustín de Hipona.

O del modelo a *su* imagen, o de la imagen a *su* modelo. Resulta que devenir sin cesar constituye una manera de asemejarse a la inmutabilidad. Paradójica manera, por cierto. La copia es, por definición, engendrada, y habiendo nacido, rehúsa la eternidad *sensu stricto*, tan sólo puede aspirar a ese triste remedo que es el tiempo.

Pensando en el Alma del Mundo, y en el orden y la medida que la matemática hace posibles, podríamos afirmar que el platonismo y la ciencia moderna sólo conocen estas dos direcciones de un mismo método. Original y copia, lo perfecto y lo impuro, como el experimento galileano de los planos inclinados y la incontrolable variabilidad empírica de los procesos naturales, constituyen demarcaciones esenciales de nuestro pensamiento occidental. Esquemas que siempre volvemos a encontrar en todos los niveles imaginables de la reflexión.

¿Es pensable tal vez una ontología que prescindiera absolutamente de tales esquemas? Sería, ante todo, una ontología amorala, en el sentido de desprovista de valoraciones, impertérrita ante el hecho de la muerte. Algo sin duda diferente del simple cambio de sentido de la valoración, aunque puede ser que esta operación represente una etapa previa necesaria, antes del reconocimiento, desde una perspectiva lo más omnicomprendensiva posible, de la radical inanidad de todas las valoraciones humanas.

1. Eternidad

En un primer acercamiento, Plotino se apresta a situar la eternidad en alguno de los ámbitos que configuran su total esquema ontológico. Nos vemos de este modo enfrentados al «movimiento» de procesión y conversión que transcurre desde el Uno hasta los reflejos de las almas individuales que determinan la materia. Lo que aquí interesa subrayar es la índole tan peculiar de la argumentación plotiniana, puesto que opera, desde el principio, desde un punto de vista valorativo-moral, a través de la constatación del «hecho» de que nosotros imaginamos y pensamos la eternidad como algo *venerable*³.

3. Cfr. *Enéada* III, 7, 2, pp. 172 y 173.

Así que, si aceptamos este pensamiento nuestro como dotado de un valor objetivo firme e incommovible, será preciso desalojar a la eternidad tanto del ámbito inefable del Uno como de la esfera material de los seres naturales. Lo cual sin duda significará que hemos de llevar toda nuestra atención sobre el terreno del ser propiamente tal, es decir, sobre la naturaleza inteligible que emanó del acto de audacia, de la *tolma*, del Uno.

El orden de la multiplicidad inteligible no se halla sujeto, en definitiva, a las vicisitudes propias del ser temporal. Ese cosmos que se instituye en el partir-retornar que tiene al Uno como su sola inspiración, se encuentra por encima de toda distensión y disminución. Ciertamente que la misma naturaleza del Uno no está en lugar ni en tiempo alguno, pero sólo en el sentido de que las distinciones comunes de lo visible y lo inteligible se borran por completo en Él, permaneciendo así ajeno e indiferente a la oposición de tiempo y eternidad. Lo que se halla más allá de lo inteligible, más allá del ser, no puede ser calificado de «venerable», porque no es ningún objeto frente al que nos sea dado situarnos.

Por lo demás, evidentemente, no hay para Plotino nada digno de veneración en la autonomía de las almas que dan vida al mundo de los sentidos. Su voluntad de alteridad sin conversión, desde el momento en que supone un extremo alejamiento respecto del único principio, representa antes bien una prueba de que el poder del mal, correspondiente a la materia, se está ejerciendo directamente sobre las almas⁴.

Pensamos como venerable, por consiguiente, sólo al cosmos de la Inteligencia. Sin embargo, semejante conclusión no implica en modo alguno que orden inteligible y eternidad sean idénticos: aunque uno y otra contengan las mismas cosas, las Ideas, el primero las contiene como si fueran sus partes, mientras que la segunda pertenece por entero a cada una de ellas (por eso llamamos eterna a cada una)⁵.

La lógica de la valoración plotiniana se nos aparece como un tanto siniestra. En su origen pertenece desde luego al sujeto filosofante, pero termina por engancharse al objeto, haciéndolo tanto más absoluto, tanto más autónomo, cuanto mayor haya sido su intensidad inicial. Al final, el objeto termina por convertirse en auténtico sujeto, pues nos determina y nos rige, limitándonos por nuestra parte a hincarnos de rodillas ante él, a venerarlo y amarlo. Que el objeto participe de la eternidad significa en cierto sentido (que más adelante será preciso contradecir), que los seres humanos sólo sabemos adorar a lo radicalmente inhumano. Es el nuestro un amor en el que nos aniquilamos, un amor que siempre nos lleva a la unidad y a la identidad, a la estática beatitud de lo que siempre es y reposa en sí.

¡Y sólo porque nuestra vida aparece desgarrada por la diferencia, y constituida por el dolor que es el tiempo!

* * *

4. Cfr. BALADI, N., *La Pensée de Plotin*. P.U.F., París 1970, pp. 71 y ss.

5. Cfr. *Enéada* III, 7, 2, pp. 172 y 173.

La búsqueda plotiniana de la eternidad, una vez que tiene la seguridad de dónde ha de desplegarse, empieza rechazando la concepción vulgar que hace de la eternidad la mera duración infinita. Semejante noción supone en realidad modelar la eternidad según las líneas básicas de la temporalidad, hacer de ella una propiedad, por ejemplo como hizo Aristóteles, del movimiento circular de los astros. La idea común de eternidad ve en ésta una especie del tiempo, cuando el método que nuestro filósofo se ha propuesto seguir recorre justamente la dirección contraria.

No me refiero, claro está, a lo que sucede ininterrumpidamente en el tiempo, sino a lo que nosotros pensamos cuando hablamos de lo que es eterno⁶.

La eternidad es «algo» del mundo inteligible. Y decir sin más que consiste en la estabilidad de éste no sería sino caer en las garras de la tautología. La eternidad hace referencia, más bien, a la estabilidad de la esencia, lo cual significa que contiene en sí la unidad, a diferencia del tiempo. De manera que pensar la eternidad como *unidad estable* será lo mismo que pensarla como diferente del tiempo, lo mismo por tanto que pensarla adecuadamente:

Afirmamos, pues, de la eternidad que permanece en la unidad; lo cual quiere indicar que participa del reposo, pero no que sea el reposo en sí⁷.

Es decir, aquí lo esencial es la idea de unidad, siendo la de estabilidad una necesaria consecuencia suya. En la naturaleza inteligible hay *vida*, pero una vida cuyo movimiento no excluye el reposo, una alteridad que es al mismo tiempo identidad. Porque los seres inteligibles son múltiples, pero forman una unidad: el Uno es omnipresente, y esto hace que cada ser sea, a su manera, la totalidad de los seres.

Es la inmediatez del Uno lo que determina que la vida de la Inteligencia sea eternidad. Se trataría de una vida-pensamiento que no va de un objeto a otro, de una vida-pensamiento que es a la vez todas las cosas. Una tal existencia perfecta e indivisible podría ser caracterizada, venciendo un tanto así la innegable perplejidad que despierta en nosotros, desde la perspectiva divina de un *presente* continuo.

Este punto está siempre en lo presente, y no cuentan para él ni lo pasado ni lo futuro: es lo que es, y eso mismo es siempre⁸.

Sin duda que el presente es una dimensión del tiempo. Pero un presente desconectado por completo del pasado y del futuro, un presente por tanto absoluto, poco o ningún rastro conservaría de genuina temporalidad. Si Plotino acierta a pensar la eternidad desde el presente, lo hace así porque tiene siempre en mente una vida total, una vida perfecta que jamás es fragmento o parte. Se

6. Cfr. *Enéada* III, 7, 2, p. 173.

7. Cfr. *Enéada* III, 7, 2, p. 174.

8. Cfr. *Enéada* III, 7, 2, p. 175.

trataría de un presente no escurridizo, como el del tiempo. Con ello es fiel a su convicción de que el modelo es diferente de su imagen.

La concepción plotiniana de la eternidad, una vez más deja ver su raíces axiológicas cuando identifica a ésta con el uno-y-todo, es decir, con una vida que discurre en estrecha proximidad al Bien en sí, en un mínimo de distanciamiento. Esta paradójica vida total, constituye, en efecto, la esencia de la eternidad buscada.

Se trata del ser estable que no admite cambios en el futuro y que tampoco ha cambiado en el pasado: esto es la eternidad. Lo que se encierra en los límites del ser tiene una vida presente que es toda ella plena e indivisible. He aquí la eternidad que nosotros buscamos⁹.

Ser eterno significaría serlo, no carecer de cosa alguna. En tales condiciones, bien se ve, no hay futuro posible: ¿cómo iba a perder ser, por otra parte, lo que desde «siempre» lo es todo? Conceder futuro a las Ideas, los verdaderos seres, equivaldría a precipitarlos en el abismo de la nada, contraviniendo la prohibición de Parménides. Del mismo modo que arrebatar el mañana a los seres engendrados sería lo mismo que hundirlos en el no-ser definitivo. Por eso Plotino llama bienaventurados a los seres eternos: donde no hay futuro no hay deseo, donde no hay futuro uno es todo lo que puede ser, está dado de una vez por todas y sin condiciones.

Para ser siempre, y *aeternon* es el nombre mismo de la eternidad, es requisito indispensable una absoluta autosuficiencia, no *inclinarse jamás hacia otro*. Eternidad y vida divina, por tanto, se identifican, vida infinita, que nada pierde de sí.

En conclusión, sería necesario afirmar que ser-eterno es, simplemente, lo que es, lo que es en sentido estricto y riguroso. Sólo tenemos un después, y contamos con él, porque hay algo en nosotros que carece de ser. Esta vida que vamos desviviendo constituiría tan sólo el *signo* de la otra, esa que es presencia total y estabilidad perfecta, esa que es todo lo que puede ser. La idea de ser es incompatible con la de temporalidad: ser propiamente tal no puede jamás ser A o ser B, sino sólo, necesariamente, serlo todo. Es la totalidad justo lo contrario del tiempo. La actualidad excluye de raíz todo ser-luego.

Pero, ¿cómo habría de entenderse una vida que no vaya de un objeto a otro? ¿Y cómo, un pensamiento radicado fuera del horizonte de la temporalidad? Tal vez, la única perfección concebible aquí sea la que caracteriza y distingue al cadáver. Tal vez se den en este punto la mano el anhelo de la plenitud absoluta y el afán de muerte. Tal vez haya sólo muerte más allá del tiempo. Y hasta aquí podría el tiempo mismo constituirse sólo sobre el telón de fondo de la muerte. Los atributos esenciales del ser plotiniano parecen albergar un sentido sumamente contradictorio. ¿Quizás fuera mejor decir una carencia de sentido?

Porque una cosa que no mantuviera relación alguna con ninguna otra cosa, que no «inclinara» a otra naturaleza, en suma, la cosa divina, sería precisamente una no-cosa, un no-ser, un pedazo de nada.

* * *

Naturalmente que Plotino se enfrenta a la dificultad gnoseoantropológica de toda esta doctrina. Hablamos de cosas eternas, pero todo lo que nos rodea se encuentra irremediabilmente sumergido en el tiempo, incluyendo desde luego a los cuerpos, las pasiones y los deseos. Hay, por consiguiente, algo en nosotros, diferente del cuerpo y de la pasión, que participa de la eternidad. ¿Cómo íbamos a estar en contacto con la eternidad si nos fuera enteramente ajena?

Ni siquiera nuestro lenguaje, eso que a primera vista nos diferencia de las bestias, puede desenvolverse en el ámbito de lo eterno, él que para expresar cualquier cosa necesita tomar una parte después de otra. Tampoco lo consigue nuestra conciencia, que es una mera sensación interior que exige por tanto una cierta distancia temporal no el consciente ni el lingüístico, el que pertenece a la patria divina donde no existen ni el ayer ni el mañana¹⁰.

Se pasa por alto, en todo esto, la posibilidad de que la voz del otro mundo no sea más que el reverso o el negativo del de aquí abajo, por mucho que resuene misteriosamente dentro de nosotros. Porque siempre ha sido digna de asombro la habilidad portentosa que el hombre tiene para construir conceptos, simplemente poniendo cabeza abajo el testimonio de su propia experiencia. Además, ¿por qué no íbamos a poder hablar de cosas que nos son enteramente extrañas? Otra cosa es que hablemos con sentido, por lo menos con sentido denotativo. Está muy claro que nuestra imaginación acostumbra a hacerlo, sobre todo de aquello que se contrapone a lo que conocemos por familiaridad. De todos modos, además la felicidad era para los antiguos un amor sin miseria, algo tan extraño como una imposibilidad realísima.

2. Tiempo

Antes de pasar, como su mismo método exige, a derivar la naturaleza del tiempo de la definición ya obtenida de la eternidad, Plotino emprende un análisis de las diferentes doctrinas antiguas sobre la cuestión de la temporalidad. Lo hace con el propósito explícito de confrontarlas críticamente con las razones propias. Así, clasifica las teorías anteriores sobre el tiempo en tres grupos diferentes, que, sin embargo, tienen en común algo muy importante: relacionar estrechamente el tiempo con el movimiento, dejando por lo tanto «fuera de toda razón» el hacer del tiempo algo propio del reposo¹¹.

Hay quienes identifican el tiempo con el movimiento mismo. Unas veces se refieren con ello a un movimiento determinado; otras, al movimiento del universo en su conjunto. Pero esto no es posible, a los ojos de nuestro pensador, pues no está claro que el tiempo es aquello en que se da el movimiento, pero no, en absoluto, el movimiento mismo. Lo que llamamos «movimiento», en efecto, se halla siempre en el tiempo, pero no es el tiempo. Ello se manifiesta en el

10. Cfr. HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard*. Plon, París 1963, pp. 35 y ss.

11. Para todo lo que sigue cfr. *Enéada* III, 7, 8, pp. 182-185.

hecho de que el movimiento puede cesar en cualquier momento, pero el tiempo sigue discurriendo en todo caso. Bien es verdad que el movimiento del universo no se interrumpe jamás, pero, de nuevo, una cosa es el movimiento de la esfera, y otra muy distinta el tiempo que dura tal movimiento.

Además si todo esto es así, Plotino considera que, con mucha más razón, el tiempo no podrá ser la esfera misma. Con ello despacha a los que opinan, dentro del segundo grupo, que el tiempo es algo movido.

Como no podía ser de otro modo, los más numerosos son los que sostienen que el enigma de la temporalidad ha de resolverse estableciendo que el tiempo no es más que «algo» propio del movimiento. Plotino objeta a la tesis según la cual el tiempo es el intervalo del movimiento que, como no todos los movimientos tienen el mismo intervalo, habría que concluir que existen muchos tiempos diferentes. Y en caso de que se respondiese, por parte de los defensores de esta postura, que se trata en realidad del intervalo del movimiento del universo, con ello iríamos a parar a la tesis anterior que identifica, sin más, tiempo y movimiento universal. No es el movimiento que se manifiesta en un intervalo, como tampoco es el intervalo, el tiempo mismo, sino que, como anteriormente, hay que decir que ambos se dan en el tiempo.

Dedica Plotino el capítulo noveno del tratado a discutir la concepción aristotélica del tiempo, cuya influencia en el modo occidental de ver el mundo nunca podrá subrayarse en exceso. Tiempo y movimiento serán, para el estagirita, interdefinibles, lo cual atestigua su esfuerzo por analizar el concepto de tiempo sin hacer de él una sombra de la realidad verdadera que es la eternidad, al modo platónico. «El tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después», como leemos en *Física* 220a.

Aparte de que no sea la manera de medir el movimiento anómalo o desordenado, Plotino llega a la conclusión de que decir que el tiempo mide movimientos no es, ni muchísimo menos, decir qué es efectivamente el tiempo.

La teoría aristotélica sobre el tiempo puede resultar en principio convincente, sobre todo si suponemos un movimiento local uniforme. Pero esto no impide que, al final, uno acabe sumido de nuevo en la perplejidad.

¿Y cómo tomaremos el número diez si prescindimos de pensar en los caballos que cuenta, o cómo la medida podrá tener una naturaleza antes de haber medido nada? ¿No debe ocurrir lo mismo con el tiempo, que es una medida? Porque si el tiempo tomado en sí mismo es un número, ¿en qué podrá diferir entonces de un número como, por ejemplo, el diez, o de cualquier otro número compuesto de unidades? Y si es una medida continua, tendrá que ser una medida determinada, como por ejemplo un codo¹².

Por otra parte, ¿cómo podría relacionarse el tiempo, que en verdad es infinito, con un número? Lo más inaceptable, para Plotino, de la posición aristotélica es que nos conduce directamente a la afirmación de un tiempo relativo: ¿es que acaso no existiría el tiempo antes de que un sujeto pensante

12. *Enéada* III, 7, 9, p. 186.

procediese a medir el movimiento? Por este camino podría llegarse al absurdo de afirmar que el tiempo no es más que producto de nuestro pensamiento.

El balance de las soluciones tradicionales aparece, al cabo, sumamente decepcionante. Exceptuando, eso sí, al Platón del *Timeo*, Plotino se percató de que ninguna de ellas es utilizable. Se dispone, en consecuencia, a seguir su propio camino.

* * *

«Siguiendo una tradición procedente del *Timeo*, que considera el Alma como intermediaria entre el mundo sensible y el mundo inteligible, Plotino va a hacer del Alma la realidad que explique la producción del mundo sensible.»¹³ Es en esta nueva hipótesis del Alma del Mundo, precisamente, y en sus operaciones productivas, donde habrá de ponerse esa realidad que es el tiempo. Queda la temporalidad localizada, por consiguiente, en la misma raíz del universo sensible que habitamos.

No contaba el tiempo para los seres inteligibles. Lo cual, desde luego, no significa que, cuando Plotino se pregunte «de qué caída surgió el tiempo»¹⁴, se esté refiriendo, con este planteamiento por otra parte tan revelador, a que el tiempo fuera engendrado *después* del mundo de las Ideas. Lo que quiere decir es que la realidad temporal es lógicamente posterior a la eterna, que por naturaleza viene a continuación de ésta, del mismo modo que el mundo sensible natural se dispone y se ordena con una posterioridad onto-lógica respecto del cosmos inteligible. La copia es siempre posterior al Modelo, aunque aquí en absoluto puede tratarse, como es evidente, de una relación temporal entre ambos planos de ser.

Como a la Inteligencia, la realidad que corresponde al Alma del Mundo es la de la *contemplación*. Sólo que ésta contempla el orden de la Inteligencia, mientras que la Inteligencia misma es contemplación del Uno. Y, por descontado, un paso adelante en la procesión implica siempre un avance de la debilitación, una nueva degradación con respecto a la potencia absoluta original. Hay, sin embargo, una razón para el advenimiento de la tercera hipótesis plotiniana: el Alma del Mundo es la *expresión* de la inteligencia, su difusión y verbo exterior. Aquí radica el sentido de la actividad generativa que le es propia. Semejante extraposición de los objetos sensibles se traducirá en espacialidad y temporalidad. Ya la inteligencia expresaba el poder del Uno, pero como una especie de verbo inmanente¹⁵.

En virtud de su ser contemplativo, el Alma del Mundo mantiene una estrecha relación con el Uno, por mediación del mundo inteligible al que está unida. Desde este punto de vista, se despliega como creación de un universo de cuerpos celestes, de un *cosmos*, que no comporta ni cambio ni contingencia

13. CIRILO FLÓREZ, M., «Plotino, de metafísica del ser a la del sentido», en *Los filósofos y sus filosofía* 1, Vicens Vives, Barcelona 1983, pp. 169-196, p. 179.

14. *Enéada* III, 7, 11, p. 190.

15. Cfr. BALADI, N., op. cit. pp. 66-67.

alguna. En sus órbitas circulares, los astros imitan con precisión la eternidad del verdadero ser.

Pero hay algo en el Alma del Mundo que desea revocar su unión con la inteligencia. Se trataría de una auténtica pulsión de independencia, de separación: una intención de alteridad.

El aspecto no contemplativo, es decir, no esencial del Alma exige de ella *acción*. Y la acción implica suspensión de la eternidad, implica *caída*, un no querer permanecer, como si dijéramos, en un solo lugar. Ha nacido la inquietud, todo un *novum radicale*. Frente a la *curiosidad vital*, que inmediatamente se traduce en rechazo del presente. Un presente absoluto al que ya no se soporta: podríamos afirmar, sin temor de desfigurar en exceso el sentido de toda esta temática, que la eternidad es percibida aquí como el puro aburrimiento.

Es como si el enamorado descubriera que había estado sobrevalorando al objeto de su fascinación, como si el tedio hiciera de repente aparición. Se huye a la variedad. De ahí el tiempo: el Alma, y cada alma, buscará *de ahora en adelante* presentes siempre nuevos, es decir: futuros, que sean básicamente diferentes de los presentes ya poseídos, esto es: pasados. El Alma del Mundo contempla un objeto después de otro, ávida de novedades. Tal contemplación devaluada, siempre sólo parcial, se llama propiamente «acción». En este punto encuentra su lugar adecuado el símil biológico de la semilla. La existencia del Alma se desarrolla como un germen vivo, que, a partir de su primitiva unidad, se va dividiendo y multiplicando continuamente.

Y, dado que el Alma tiene como función, y como misión la de animar el mundo, desde este momento, una vez «temporalizada» ella misma, «temporalizará» necesariamente a su obra. Con ello, los acontecimientos naturales se sucederán unos a otros, puesto que los actos y pensamientos del Alma, y de las almas, son sucesivos.

En primer lugar, el alma se hizo temporal, y produjo el tiempo en lugar de la eternidad; luego, dejó sometido al tiempo todo lo que ella había engendrado, incluyéndolo en el tiempo, y encerrando ahí su propio desenvolvimiento. Porque es claro que como el mundo se mueve en el alma —no hay para él, ciertamente, otro lugar que el alma— tiene que moverse también en el tiempo que se da en ella¹⁶.

Lo mismo que la eternidad está en el ámbito inteligible, el tiempo se instala en la vida del Alma, como su avance progresivo y continuo. Hasta aquí, la audacia malvada del Alma, su osada curiosidad, la temeridad de su separación y su abandono. Pero queda el aspecto complementario de la buena audacia, la dimensión, básica en el sistema plotiniano, de la conversión. Porque el Alma del Mundo es principio del orden del mundo sensible, que es un orden en la sucesión temporal. Y por eso no puede dejar de ser, a la larga, contemplación del cosmos inteligible o retorno truncado al ser. Es aquí, en la perspectiva muy plotiniana de la conversión, donde somos al fin capaces de aprehender el

verdadero significado de lo que constituye la afirmación central de toda esta temática, a partir del *Timeo* platónico:

[...], así también el alma hizo el mundo sensible tomando la imagen del mundo inteligible, pero lo hizo móvil y no con el movimiento de aquél, sino con un movimiento que se le asemeja y que quiere ser su imagen¹⁷.

El tiempo: imagen de la eternidad. Tendencia del no ser al ser. Como la vida sensible remeda con torpeza la inteligible, como el cambio y la actividad no son más que aspiración a la permanencia y a la contemplación. Igual que el progreso indefinido copia, en resumidas cuentas, a la auténtica infinitud de una vez. Nuestro ser, y el de la naturaleza que hace posible nuestra vida, consistiría en nostalgia y anhelo del ser, en *melancolía*. Plotino sentía vergüenza de su cuerpo, comía muy poco, apenas dormía, descuidaba la más elemental higiene: todo era un obstáculo para el éxtasis, o para la memoria del éxtasis¹⁸.

La temporalidad es la misma vida del Alma, que todo lo penetra. Por eso nos encontraremos con el tiempo en cualquier parte de este universo hecho de colores y sonidos. Sólo en el éxtasis podemos deshacernos de él y de su dolor, en el éxtasis que aniquila esta vida sensible. Pero para eso haría falta ser Plotino, vivir en la misma insoportable tensión anímica en que vivió, enfermo de melancolía.

Por eso las cosas vivas son ante todo su futuro, porque consisten esencialmente en tendencia a la perfección. Es decir, la muerte no sería más que la primera condición, en cuanto introduce en nuestra esfera la temporalidad de que está tejida la vida de los seres. Suprimir el futuro, por tanto, es lo mismo que hundir en la nada, es lo mismo que aniquilar. Somos partes, y por eso somos tiempo, futuro.

* * *

Sensibilidad, memoria, entendimiento discursivo, articulado lingüístico, son las tres formas inferiores de conocimiento «conocimiento» entre corbillas. Han nacido con el tiempo, y siguen al alma en su perverso deseo de vivir su propia vida, en vez de la del Todo. El lenguaje analiza espacial y temporalmente el pensamiento, fragmenta y descompone toda la riqueza de la intuición. Es decir, degrada tal riqueza, falsifica, adultera. Por definición, lo captado en el éxtasis es inefable: el entendimiento y su discurso se interponen entre nosotros y las verdades que anhelamos, como hijos del tiempo que son.

3. Desde una óptica invertida

No resultaría apenas forzado aplicar a las doctrinas del tiempo y de la eternidad construidas por el plotinismo las cuatro tesis nietzscheanas que

17. *Ibíd.*

18. Cfr. HADOT, P., op. cit., pp. 105 y ss.

figuran al final de «la razón en la filosofía», en *Götzen-Dämmerung*. En realidad, las reflexiones críticas que hasta aquí se han apuntado están inspiradas, en lo esencial, en las dos primeras. La obra de Plotino condensa como ninguna otra, y tal vez porque en este sentido la Antigüedad tardía constituye un momento histórico-intelectual privilegiado, todas las esencias de la meditación ontológica antigua. No sólo esto, sino que, además, la tonalidad espiritual que le es propia entronca directamente, a pesar de las apariencias en contra, con el nuevo mundo que se estaba gestando, como se puede comprobar por los préstamos que tomarían de aquí san Ambrosio o san Agustín. El plotinismo representa, en definitiva, todo un índice revelador de la metafísica occidental.

Nietzsche logró poner en evidencia el procedimiento que siguió la edificación del mundo del ser: contradecir sistemáticamente nuestro universo de experiencia humana, invertir o poner cabeza abajo las coordenadas más evidentes entre las que se desenvuelve nuestra existencia. Así habría nacido la eternidad plotiniana, enmascarándose además este su origen con la treta de conducirse como si deriváramos el tiempo a partir de ella. La conclusión que se desprende es que los signos distintivos de semejante eternidad no serían sino los signos distintivos del no-ser, la marca de fábrica de la nada: ya hemos insinuado el carácter espectral inconcebible de la vida verdadera plotiniana.

Dejando ahora de lado el núcleo de la argumentación nietzscheana, contenido en las otras dos tesis, podemos ilustrar el sentido de la *Umwertung* desde la irracionalidad manifiesta de la clase de valoración que ha determinado, y presidido, toda la elaboración plotiniana: ¿Por qué pensamos e imaginamos la eternidad del verdadero ser como venerable? Se revela arbitraria toda valoración, cuando nos damos cuenta de que no hay respuesta para esta pregunta, por lo menos una respuesta que pueda comparecer al mismo nivel discursivo del plotinismo.

Aquel emperador [nos cuenta Nietzsche] tuvo constantemente presente el carácter transitorio de todas las cosas, a fin de no tomárselas muy en serio, y mantenerse en paz en medio de ellas. A mí me parece, por el contrario, que todo tiene demasiado valor como para haber podido ser tan efímero¹⁹.

[...] Contra el valor de lo que permanece eternamente idéntico, el valor de lo más breve y transitorio, el seductor destello dorado en el vientre de la serpiente Vita²⁰.

Esa serpiente que, como nos relata Porfirio, huyó arrastrándose por la estancia cuando la agonía de Plotino había concluido, era la serpiente de la vida, según las creencias romanas. Esa serpiente podríamos verla fascinante: el devenir descubrirlo inocente, en vez de pensar el tiempo como nacido de una caída.

Podríamos hacer del devenir el principio supremo onto-lógico, un devenir entendido como suceder radicalmente finito, temporal-finito. La consigna nietzscheana «*zeilos*» *abzuweisen!*, nos llevaría a una concepción que es la

19. NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente*, 8º 2º, 11 (94).

20. NIETZSCHE, F., loc. cit., 9 (26).

única que responde a la altura de los tiempos: una ontología que identificaría el ser-tiempo con lo que hay y que es, una ontología que haría del tiempo, en palabras de Eugenio Trias «el límite del ser y el ser del límite»²¹. Desde la perspectiva de la finitud, la única que nos pertenece y que, por tanto, conocemos objetivamente, habríamos roto las compuertas del mundo verdadero, e inundado el ser de temporalidad. El ser como puro suceder, como ser-tiempo.

A partir de aquí se nos presenta un interrogante decisivo y necesario: ¿queda espacio para la eternidad en este ámbito del ser-tiempo, que reclama para sí todo lo que hay? En otras palabras: ¿es posible dotar al término «eternidad» de un nuevo sentido, de forma que siga siendo utilizable en esta óptica reestablecida?

Lo que es cierto es que los clásicos del pensamiento contemporáneo no han dejado de hablar de la eternidad. Por ejemplo, Wittgenstein se interesa en el *Tractatus* por la cuestión que aquí nos ocupa. Allí se nos aseguraba, en un primer momento, que «no podemos pensar *ningún* objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros» (2.0121), con lo que espacio y tiempo eran declarados automáticamente *formas* de los objetos (2.0251). Como vemos, esto enlaza de manera inmediata con la eternidad plotiniana: una vida que «no inclinase a ninguna otra naturaleza» sería impensable e inefable, esto es, imposible. El tiempo nacería de la necesaria comparación de un proceso con otro proceso, y no de la de un proceso con esa cosa inexistente que sería «el transcurso del tiempo» (6.3611).

Pero, tras este definitivo preámbulo, surge la palabra «eternidad» en un contexto directamente relacionado con todo lo tratado hasta aquí:

La muerte no es ningún acontecimiento de la vida.

La muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual²².

¿Supone esta tremenda declaración, repleta de resonancias epicúreas, el intento de recuperar la presencialidad absoluta para el mundo de la finitud y de la muerte? No nos parece que sea así. La eternidad plotiniana era intemporalidad que excluye el tiempo, mala eternidad. En el pensamiento contemporáneo, la eternidad sería más bien intemporalidad que incluye en sí el tiempo, buena eternidad, para decirlo *more hegeliano*.

Esta «buena» eternidad, que todo placer quiere, ha sido pensada con la mayor intensidad, y la más abismal de las profundidades, en el tema nietzscheano del *ewige Wiederkehr*, también hijo de la vivencia extática, también en sentido estricto inefable. Cada momento puede ser vivido como el todo, si así lo queremos, pero no en el sentido de desconectarlo de los demás momentos, sino en el de que todos los demás confluyen en él, y son arrastrados por él necesariamente.

21. Cfr. TRIAS, E. *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona 1985.

22. *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311.

Yo busco una eternidad para cada cosa: ¿sería lícito verter en el mar los bálsamos y los vinos más preciosos? Y mi consuelo es que todo lo que fue es eterno: el mar lo vuelve a traer de nuevo a la orilla²³.

* * *

Muerto cuatro años antes de que Nietzsche naciera, el romántico alemán Friedrich nos dejó en su composición de 1810, *Abadía en el robledal*, una angustiosa alegoría de la finitud y la eternidad. La fulgurante llamada espectral parte en dos un paisaje nocturno e inquietante. En realidad, sólo alcanza a iluminar un muro solitario en ruinas y los árboles retorcidos y pelados que le flanquean como un cortejo innombrable. Los robles hunden sus raíces en la oscuridad, tan sólo percibimos claramente la sinuosidad tortuosa de sus ramas desnudas, que parecen implorar con la mayor desesperación a los dioses de las alturas, arañando impotentemente los vestigios de luz. Abajo, en el olvido más absoluto, una siniestra comitiva petrificada, apenas visible en la negrura de la noche, parece transportar un ataúd.

Espanta la soledad de esas figuras humanas, como si entregaran a estúpidos e insignificantes menesteres, en un bajo mundo tenebroso. Abandonadas del chorro de luz, que viaja paralelo a ellas y que, por tanto, jamás las rozará siquiera, nunca les hará el don de su claridad. La redención es imposible.

Puesto que sólo participa del bien tangencialmente, remotamente, la imagen que es el tiempo se halla aquí figurada como una mueca final de desesperación: la eternidad siempre queda más allá, la mala eternidad aislada e inaccesible. Aquí abajo se desarrolla una burda parodia de ella, una estúpida farsa que a nadie, en el fondo, logra engañar.

Siluetas congeladas, portando un féretro, en la más espantosa oscuridad: tal sería el emblema del tiempo y de su dolor. Aunque los robles no dejan duda sobre nuestros frenéticos esfuerzos por arrancar algún que otro jirón del Uno-y-Todo, siempre sabremos que la luz rehusa nuestro contacto, que tan sólo nos hace visibles por azar, como si no se lo propusiera. Sin incidir jamás directamente, de forma perpendicular, sobre esta nuestra realidad de cementerio.

* * *

Un mundo muy diferente hallamos en el óleo *Muchacha de pie a la ventana*, pintado por Salvador Dalí en 1925. Ana María, de espaldas al espectador, contempla la bahía de Cadaqués. Esta vez las dos dimensiones que buscamos aparecen plenamente compenetradas: desde la temporalidad que nos constituye, del lado de acá de la ventana, donde discurre nuestra existencia cotidiana, podemos encaramarnos al infinito del otro lado, cielo y mar separados y a la vez unidos por un brazo material de tierra.

La muchacha eterniza un presente cualquiera, a través de su contemplación y de su ensimismamiento. Descansan sus brazos en el límite, una frontera a la

23. NIETZSCHE. F., op cit., 11 (94), p. 285.

vez tajante y suave. No hay ruptura, sino más bien deslizamiento, cómodo y apetecible: la eternidad como objeto, incluso, del deseo. Todo en el más allá de la ventana es ilimitado, ese campo visual del que hablaba Wittgenstein. El color marca la eternidad, hacia todas las dimensiones del espacio. Impresiona ante todo el contraste de la hiperbólica familiaridad del espacio reducido, cercano, coloreado de cotidianeidad e incluso de somnolencia, y la inmensidad vertiginosa de los azules que llevan nuestra mirada al infinito. De ahí que no sea siniestro *unheimlich*, como lo es el Friedrich.

Impresiona ante todo que una estancia semejante, repleta tal vez de olor a cocina y a limpieza, de todos los aromas tediosos de lo minúsculo, pueda convertirse en atalaya desde donde asomarnos a la totalidad. ¡Esa vecindad escalofriante y amable de lo microscópico y lo gigantesco! ¡Esa convivencia de nosotros y el todo!

Aquí se atisba una eternidad muy poco plotiniana, muy moderna. Surca un barco por ella, es decir, contiene en sí el tiempo, alberga una vida como la nuestra. Se trata de una eternidad cambiante, siempre igual pero jamás idéntica, como el mar o el cielo. Hasta un pedazo de cortina desaparece maravillosamente hacia el exterior de la ventana, dejando bien claro que no hay inconveniente en franquear el límite, mejor dicho, que es el propio límite el que posibilita que lo eterno sea inmenso y sobrecogedor, que necesita de existencias pequeñas, domésticas, poco significantes. Como las nuestras.

Ana María se asoma a la eternidad en el óleo de Dalí. Pero tiene los pies en el suelo de lo vulgar, y apoya los brazos en el límite bien definido de la ventana. Su mirada, no cabe duda, es también eternidad. Pero el espectador del cuadro no puede verla, no puede enfrentarse con ella como un objeto. Por definición, se podría decir. Sólo podemos seguirla, perdersen con ella en el mar y en el cielo, en lo mismo.