



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

TESIS DE DOCTORADO

**LA PROCESIÓN HIPOSTÁTICA Y EL INGRESO EN EL
SÍ-MISMO EN LA DOCTRINA DE PLOTINO SOBRE LA
DIFERENCIA ABSOLUTA: CONTRIBUCIONES TEÓRICAS PARA
COMPRENDER LA ORIGINALIDAD DE SU POSICIÓN
METAFÍSICA**

Tesista: Fernando G. MARTIN DE BLASSI

Director: Prof. Dr. Martín ZUBIRIA

Mendoza – 2019



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

*LA PROCESIÓN HIPOSTÁTICA Y EL INGRESO EN EL
SÍ-MISMO EN LA DOCTRINA DE PLOTINO SOBRE LA
DIFERENCIA ABSOLUTA: CONTRIBUCIONES TEÓRICAS PARA
COMPRENDER LA ORIGINALIDAD DE SU POSICIÓN
METAFÍSICA*

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Tesista: Fernando G. MARTIN DE BLASSI

Director: Prof. Dr. Martín ZUBIRIA

Mendoza – 2019

A mis padres, Raúl y Liliana

A mis hermanos, Leandro, Ma. Belén y Marina

En agradecimiento al Prof. Dr. Martín Zubiria, cuya diligencia veló por el bien de este trabajo. Su enseñanza ha sido para mí un signo preclaro de que “el hombre perfecto va ya camino de la unidad y de la serenidad, no sólo de lo exterior, sino aun de la serenidad consigo mismo, y todo le es interior (ἤδη γὰρ οὗτος [ὁ σπουδαῖος] πρὸς τὸ ἐν καὶ πρὸς τὸ ἡσυχον οὐ μόνον τῶν ἐξω, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὐτόν, καὶ πάντα εἶσω, III 8, 6, 38-40)”.

*ἐν τῷ αὐτῷ ἄρα ὄντες καὶ ὁρῶμεν τὰγαθὸν καὶ ἐφαπτόμεθα
αὐτοῦ ὁμοῦ ὄντες τοῖς ἡμετέροις νοητοῖς
(VI 5, 10, 40-42)¹*

“Olvido de lo criado,
memoria del Criador,
atención a lo interior
y estarse amando al Amado.”

* * *

“Para que yo alcance diese
a aqueste lance diuino,
tanto bolar me conuino
que de vista me perdiese;
y, con todo, en este trançe
en el buelo quedé falto,
mas el amor fue tan alto
que le di a la caça alcance.”

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Suma de perfección /
Tras un amoroso lance*

¹ “Hallándonos, pues, en él, no sólo vemos al Bien, sino que lo tocamos, por estar a la vez en posesión de nuestras facultades intelectuales”.

- ÍNDICE DE CONTENIDOS -

| | |
|---|----|
| - NÓMINA DE ABREVIATURAS | 11 |
| - CONSIDERACIONES PRELIMINARES | 12 |
| 1. El principio plotiniano y el comienzo de una Época | 12 |
| <i>a. Plotino en su contexto histórico y filosófico</i> | 12 |
| <i>b. Plotino y la determinación epocal de su metafísica</i> | 21 |
| <i>c. ¿Continuidad o ruptura históricas?</i> | 31 |
| 2. Marco teórico | 39 |
| <i>a. La novedad metafísica del concepto de procesión hipostática</i> | 39 |
| <i>b. La deuda sapiencial de la ratio plotiniana con respecto a la palabra joánica</i> | 47 |
| <i>c. La transformación lógica operada por Plotino para entablar un contacto con el primer principio</i> | 52 |
| <i>d. El fundamento topológico adecuado a la posición de Plotino</i> | 61 |
| 3. Propósito de la tesis, hipótesis de investigación y orden metodológico | 70 |
| - PRIMERA PARTE: <i>MONH</i> | 74 |
| I. LA NATURALEZA TRASCENDENTE DEL PRINCIPIO PRIMERO, QUE ES UNO (τὸ ἓν) Y BIEN (τὸ ἀγαθόν), FRENTE A LA REALIDAD DEL PROCEDER HIPOSTÁTICO | 75 |
| 1. La purificación necesaria para llegar al encuentro con el Uno primero | 77 |

| | |
|---|-----|
| <i>a. Los nombres adecuados al Primero</i> | 77 |
| <i>b. La trascendencia absoluta del Primero</i> | 79 |
| <i>c. La naturaleza negativa del Primero allende toda categoría</i> | 84 |
| <i>d. El Uno que trasciende todo pensamiento</i> | 87 |
| <i>e. La infinitud del Primero que sobrepasa θεωρία y εἶδος</i> | 91 |
| <i>f. La filosofía del cuasi (οἶον) como acceso lógico al conocimiento del Uno</i> | 95 |
| 2. Las modalidades operativas del Primero | 97 |
| <i>a. El Uno que fundamenta la hipóstasis</i> | 97 |
| <i>b. El autoconocimiento como escisión</i> | 99 |
| <i>c. La omnipresencia del Uno en la belleza de su obra</i> | 102 |
| <i>d. Lo positivo del Uno en cuanto potencia de todo</i> | 105 |
| <i>e. La quietud contemplativa como recuerdo inteligible</i> | 107 |
| 3. A manera de síntesis: la memoria de lo obrado por el Bien (ἀνάμνησις) | 111 |
| | |
| - SEGUNDA PARTE: ΠΡΟΟΔΟΣ | 115 |
| | |
| II. EL ACTO DE AUDACIA HIPOSTÁTICA (τόλμα) COMO ESCISIÓN ORIGINARIA EN LA DIFERENCIA ABSOLUTA | 116 |
| 1. Los aspectos esenciales involucrados en la idea de procesión | 117 |
| <i>a. La producción del ente como iniciativa gratuita del Bien</i> | 118 |
| <i>b. ¿Se supone acaso una emanación de la sustancia?</i> | 122 |
| <i>c. El plexo alegórico en la explicación del proceder hipostático</i> | 124 |
| <i>d. ¿Necesidad o libertad en la procesión? El optimismo metafísico de Plotino</i> | 126 |

| | |
|---|-----|
| 2. El rol fundamental de la τόλμα en la economía de la procesión | 129 |
| <i>a. La τόλμα como impulso por separarse</i> | 130 |
| <i>b. La condición paradójica del concepto de τόλμα</i> | 132 |
| <i>c. La benevolencia como el fundamento de la alteridad</i> | 134 |
| <i>d. El rechazo de Plotino al esquema dualista</i> | 136 |
| <i>e. La génesis bifásica de la Inteligencia</i> | 137 |
| <i>f. El querer como condición operativa de la τόλμα</i> | 140 |
| 3. Precisiones conclusivas: la τόλμα como garantía de la bondad y libertad hipostáticas | 142 |
| | |
| III. LA POTENCIA DESASOSEGADA DEL ALMA (πολυπράγμων) COMO DIFUSIÓN DE LA VIDA EN LA DIFERENCIA RELATIVA DE ETERNIDAD Y TIEMPO | 146 |
| | |
| 1. La φύσις del Alma y su modalidad operativa en el sistema hipostático | 148 |
| <i>a. El Alma como viviente intelectual</i> | 148 |
| <i>b. La procesión del Alma</i> | 150 |
| <i>c. Ψυχή, λόγος y φύσις</i> | 152 |
| 2. La actividad contemplativa del Alma y la creación del tiempo | 155 |
| <i>a. Sinopsis formal de III 7</i> | 155 |
| <i>b. Deslinde conceptual de la eternidad como vida de la Inteligencia</i> | 157 |
| <i>c. Deslinde conceptual del tiempo como vida del Alma</i> | 159 |
| <i>d. La creación del tiempo</i> | 161 |
| 3. La índole contemplativa de la producción natural (III 8, 1-4) | 164 |
| <i>a. La dinámica productiva de la φύσις en relación con el λόγος psíquico</i> | 166 |

| | |
|---|-----|
| <i>b. La relación entre φύσις, θεωρία y θεώρημα</i> | 171 |
| <i>c. La contemplación ensimismada de la naturaleza</i> | 175 |
| 4. A modo de síntesis: φύσις, χρόνος, καιρός | 179 |
| | |
| - TERCERA PARTE: ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ | 183 |
| | |
| IV. EL AUTOCONOCIMIENTO COMO ASCENSO Y RETORNO HACIA EL SÍ-MISMO CABE LA PRESENCIA DEL BIEN | 184 |
| 1. La doctrina tradicional acerca de la <i>fuga mundi</i> | 184 |
| <i>a. El legado platónico</i> | 184 |
| <i>b. Los antecedentes en la espiritualidad y patristica cristianas</i> | 187 |
| 2. Plotino y el autoconocimiento | 190 |
| <i>a. El sí-mismo humano y la conversión como recuerdo de la presencia inteligible</i> | 192 |
| <i>b. El sí-mismo humano y la posibilidad de su ascenso</i> | 194 |
| 3. El itinerario anagógico del sí-mismo en cuanto retorno a la fuente de la procedencia originaria | 196 |
| <i>a. El despertar del sí-mismo y el origen absoluto de la visión inteligible</i> | 199 |
| <i>b. La operosidad de la belleza en el despertar a la semejanza</i> | 202 |
| 4. El ingreso del sí-mismo en el gozo de la visión unitiva | 206 |
| <i>a. El destino teológico del sí-mismo</i> | 208 |
| 5. Consideraciones finales: el sosiego definitivo del sí-mismo en la fruición del amor | 213 |
| | |
| - A MODO DE CONCLUSIÓN | 220 |

| | |
|--------------------------------------|-----|
| - BIBLIOGRAFÍA GENERAL | 226 |
| 1. Fuentes | 226 |
| <i>a. Ediciones</i> | 226 |
| <i>b. Traducciones y Comentarios</i> | 228 |
| 2. Diccionarios y Léxicos | 232 |
| 3. Estudios especializados | 233 |

- NÓMINA DE ABREVIATURAS -

- *ACh.*: *Adversus Christianos*
- *Anal. Post.*: *Analytica Posteriora*
- *Cat.*: *Categoriae*
- *CH*: *Corpus Hermeticum*
- *Charm.*: *Charmides*
- *Conf.*: *Confessionum*
- *CPh.*: *De consolatione philosophiae*
- *DcD*: *De civitate Dei*
- *DEE*: *De ente et essentia*
- *De div.*: *De divinatione per somnum*
- *De Gen. ad litt.*: *De Genesi ad litteram*
- *DK*: *Diels / Kranz*
- *DnD*: *De natura Deorum*
- *DPD*: *De potentia Dei*
- *DSC*: *De spiritualibus creaturis*
- *En.*: *Enéada / Enéadas*
- *Ep.*: *Epistula*
- *Eth. Nic.*: *Ethica Nicomachea*
- *Fr.*: *Fragmentum / Fragmenta*
- *Gn.*: *Génesis*
- *Jn.* : *Evangelio según san Juan*
- *LC*: *Liber de Causis*
- *Lex. Plat.*: *Lexicon Platonium*
- *Lex. Plot.*: *Lexicon Plotinianum*
- *L&S*: *Liddell & Scott*
- *Met.*: *Metaphysica*
- *PE*: *Praeparatio Evangelica*
- *Phileb.*: *Philebus*
- *Phys.*: *Physica*
- *PL*: *Patrologiae Latinae*
- *Polit.*: *Politicus*
- *Prot.*: *Protagoras*
- *Resp.*: *Respublica*
- *SC*: *Sources Chrétiennes*
- *ScG*: *Summa contra Gentiles*
- *ST*: *Summa Theologiae*
- *SVF*: *Stoicorum Veterum Fragmenta*
- *Th. Lex.*: *Thomas-Lexicon*
- *Theaet.*: *Theaetetus*
- *Theog.*: *Theogonia*
- *Tim.*: *Timaeus*
- *VPh.*: *Vitae Philosophorum*
- *VP*: *Vita Plotini*

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

1. El principio plotiniano y el comienzo de una Época¹

a. Plotino en su contexto histórico y filosófico

Es un dato ya consensuado que a partir de la figura de Plotino y de su producción filosófica principia en Occidente una corriente de pensamiento, denominada en términos generales con la categoría historiográfica de *neoplatonismo*,² cuya repercusión ha influido de modo latente o manifiesto en el derrotero de ciertos autores durante el Medioevo,³ la Modernidad,⁴ e incluso la época contemporánea.⁵ Se sabe, por lo demás, que el epíteto de *neoplatónicos*, a propósito de aquellos autores que se ubican cronológicamente a partir del s. III de nuestra era, responde a un criterio histórico y filológico, establecido desde el s. XIX con fines taxonómicos.⁶ Aquellos pensadores neoplatónicos se llamaban a sí mismos *platónicos*, por su adhesión a las doctrinas provenientes de la Academia antigua.⁷

Desde el punto de vista histórico, el neoplatonismo se extiende hasta la clausura de la Academia de Atenas en el año 529, por decreto del Emperador Justiniano, y constituye la última filosofía con sentido de unidad que floreció en el “período

¹ El uso de la palabra “Época” con mayúscula se justifica a partir de la novísima comprensión topológica de la Historia de la Metafísica a la que se puede hoy acceder gracias a los trabajos de H. BOEDER (ver bibliografía); según ella, esa Historia, concebida como un todo unitario, con su principio, su medio y su fin, se articula en tres Épocas autónomas de igual dignidad, fundadas, la *primera*, sobre el Saber de las Musas, la *media*, sobre el Saber Cristiano y la *última*, sobre el Saber Civil acerca del deber y de la libertad. La palabra “Época” deja de ser así una simple categoría cronológica de límites difusos para volverse una determinación conceptual con la fuerza de un “nombre propio”.

² Cf. SANTA CRUZ, 1997; SOTO-BRUNA, 2007.

³ Cf. BRUNNER, 1997; D’AMICO, 2007: 13-31.

⁴ Cf. SOTO-BRUNA, 2000.

⁵ Cf. DE GANDILLAC, 1973; ROMANO, 1998.

⁶ Cf. VON STEIN, 1864; PRAECHTER, 1909; CASTON, 1990.

⁷ Cf. MERLAN, 1968³.

helenístico”.⁸ A su vez, el neoplatonismo se caracteriza por el intento de reunir, en una síntesis completa a la vez que renovada, los temas metafísicos más significativos que fueron estudiados durante las ocho centurias precedentes. Según la práctica tradicional de la Academia, sobre todo desde finales del s. I a. C., la discusión filosófica no se lleva a cabo sobre asuntos considerados por sí mismos, sino sobre el sentido o el *verdadero* alcance de lo sostenido por Platón en algún pasaje determinado de sus diálogos. El discurso filosófico adopta así una modalidad exegética, pero el método de la interpretación alegórica concede un gran margen de libertad frente a la palabra del propio Platón y esto contribuyó en gran medida a la aparición de un *neoplatonismo*.

El término es bastante tardío; uno de los autores que lo impone, a comienzos del s. XIX, es Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Desde comienzos del s. XX se ha impuesto la siguiente distinción terminológica: se habla de *platonismo antiguo* para designar los tres primeros siglos de la Academia platónica, desde su fundación, hacia mediados del s. IV a. C., hasta mediados del s. I a. C. Este es el período durante el cual las enseñanzas de Platón experimentan en mano de sus primeros epígonos un claro viraje hacia el *escepticismo*. Con el nombre de *platonismo medio* son designadas las doctrinas surgidas en la Academia durante los tres siglos siguientes, desde mediados del I a. C. hasta mediados del III d. C., por parte de autores tales como Apuleyo, Celso, Longino y Plutarco, cuyos escritos revelan un marcado interés filológico, fisiológico e histórico antes que propiamente especulativo. Finalmente, se conoce como *neoplatonismo* el conjunto de doctrinas forjadas durante un nuevo lapso de casi tres siglos, entre mediados del III y mediados del VI de nuestra era. Los autores más sobresalientes de esta escuela son Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo y Simplicio, quienes están lejos de limitarse a comentar la obra de Platón; también los anima el interés por apropiarse de los frutos de la filosofía anterior, representada por Aristóteles, por el dogmatismo estoico y epicúreo,

⁸ Se toma esta expresión en un sentido relativamente amplio, porque designa el segmento que media entre la muerte de Aristóteles y la aparición de la escuela neoplatónica en Roma, bajo la enseñanza de Plotino, en el s. III d. C. TARN y GRIFFITH (1982: 9) consideran que el período helenístico propiamente dicho abarca los tres siglos que van desde la muerte de Alejandro, en 323, hasta el establecimiento del Imperio romano por Augusto, en 30 a. C.

por el escepticismo, en la medida en que sus respectivas ideas resulten compatibles con la doctrina platónica.⁹

En todo caso, el movimiento neoplatónico constituye también un empeño formidable por superar los conflictos entre las enseñanzas tradicionales de Platón y de Aristóteles, integrando tales doctrinas junto con otros factores de índole anagógica.¹⁰ Un rasgo característico de la filosofía neoplatónica es la presencia en ella de un fuerte sentimiento religioso que concede un lugar de privilegio a la idea de la salvación (σωτηρία). En continuidad con este proceso de asimilación, el esquema neoplatónico relativo al *exitus* y *reditus* — cuyo sentido sapiencial se encuentra ya formulado en un versículo neotestamentario¹¹ — ha inspirado el diseño arquitectónico de las grandes Sumas medievales, por mencionar tan sólo la *Summa de bono* de Felipe el Canciller,¹² y la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.¹³

Plotino vive y ejerce su magisterio filosófico en uno de los tiempos más turbulentos de la historia de Roma: el de la crisis del s. III d. C., que se inicia con el reinado de Cómodo (180-192), se prolonga durante la monarquía militar de los Severos (193-235) y culmina en los años de la gran anarquía (235-268).¹⁴ Porfirio, quien fuera a la sazón discípulo y biógrafo de Plotino, no sólo desconoce el día y el mes del nacimiento de su maestro, sino que tampoco sabe nada de su familia, ni de su patria ni tampoco de su raza. Se sabe empero que Plotino muere con sesenta y seis años, cuando estaba finalizando el segundo año del reinado de Claudio Gótico, quien sube al trono *circa* septiembre de 268. Debió entonces de fallecer a mediados de 270, aproximadamente entre junio y agosto, y hubo de nacer por consiguiente en la segunda mitad de 203, o en la primera del año 204, a pesar de que Porfirio sostenga

⁹ Cf. WHITTAKER, 1928.

¹⁰ Cf. BAINE HARRIS, 1976.

¹¹ *Jn.* 16, 28: “Exivi a Patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem”.

¹² Cf. CORSO, 2011.

¹³ Cf. TORRELL, 1998: 72-73.

¹⁴ Cf. BURCKHARDT, 1945; DODDS, 1965.

que Plotino habría nacido en el año decimotercero del reinado de Severo, es decir, en abril de 205-206.¹⁵

Porfirio deja constancia de que su maestro no tenía la costumbre de celebrar el día de su cumpleaños, aunque hacía sacrificios para recordar los natalicios tradicionales de Platón y de Sócrates, donde los capaces de entre sus compañeros tenían el encargo de leer un discurso ante la concurrencia.¹⁶ Este hecho no revela tanto la modestia del anfitrión de tales convites cuanto una singular costumbre a la que Plotino, por las circunstancias en que le tocó vivir, no pudo ser ajeno. El filósofo pertenece a un extenso período de la literatura helenística, cuyos portavoces sólo hallan consuelo en una contemplación nostálgica del pasado. Un cierto desconcierto por la situación inmediata en torno a los avatares políticos hace que los autores de la época imperial cierren los ojos a la realidad que les rodea, e intenten retrotraerse a un mundo ejemplar que ya no podía volver.¹⁷ Lo que realmente importa es apartar los ojos de las realidades del momento y tratar de salvaguardar, aunque sea imitando, la preciosa herencia de antaño, estimada mucho más valiosa que las producciones elaboradas durante el curso de aquel tiempo. Comparado con otras etapas de la literatura griega, este segmento del período imperial resulta ser un tanto anodino. No abundan los aportes originales. En cambio, proliferan los epítomes y el sentimiento de aferrarse con avidez a ciertos modelos del pasado que se consideran dignos de copiar. Como asevera López Eire (1973: 65-66) al respecto:

El movimiento aticista no es más que una de las abundantes manifestaciones concretas de una tendencia demasiado general que consiste en una consciente huida hacia el pasado. El intentar reproducir la prosa ática tal cual era en su más álgido momento es tan sólo un aspecto unilateral de un movimiento más hondo y amplio, que es el recurrente *Leitmotiv* del helenismo del Imperio.

Un testimonio elocuente de este desencanto por el propio presente lo manifiesta el texto de las *VPh.* de D. Laercio, la única narración extensa de la historia de la

¹⁵ Cf. *VP* 2, 34-37; además de la trad. de IGAL ALFARO (1982), se dispone también de las versiones prep. por BRISSON et al. (1992) y por EDWARDS (2000).

¹⁶ Cf. *VP* 2, 39-43.

¹⁷ Cf. ALFÖLDY, 1974.

filosofía antigua que ha sobrevivido hasta hoy. Educado en el ambiente de la Segunda Sofística, D. Laercio era un erudito de gustos arcaizantes, de aficiones más filológicas que filosóficas. Desdeñaba la retórica en boga, pero admiraba incondicionalmente la sabiduría antigua que quiso historiar. Él no cuenta nada de sí mismo ni de su entorno, no veía en la historia de la filosofía sino un repertorio de opiniones proferidas por espléndidas figuras de un pasado helénico, que debía ser estudiado y rememorado, no precisamente con fines dogmáticos sino como un legado literario.¹⁸

Cuando Plotino escribe, la actividad académica de las cuatro escuelas atenienses es poco significativa en cantidad y en calidad. De allí que, también él tome por interlocutores a gloriosos autores del pasado, muy conocidos además por la aristocracia intelectual del momento.¹⁹ Su especulación se nutre en general de las enseñanzas impartidas por las tres corrientes básicas con las que se encuentra más familiarizado: la del “divino Platón” (ὁ θεῖος Πλάτων, IV 8, 1, 23), la de Aristóteles y la del Pórtico.²⁰ De todos modos, aunque participe de esa atmósfera cultural, ello no obsta para que sea profusamente original en la asimilación de los saberes antiguos. De hecho, refuta vigorosamente posturas que se apartan de la propia, penetra la superficie de los textos e introduce correcciones, como elementos medulares de un modo genuino de filosofar.²¹

El estilo de las *En.* hace suponer que se trata de una obra destinada no tanto al público en general cuanto a un número reducido de escogidos. Asimismo, el filósofo intenta escribir tal como se expresaba oralmente. Ello explica, por de pronto, la trabucación de algunas palabras, las frecuentes digresiones, las alusiones en muchos casos extremadamente débiles y la concisión excesiva en determinados pasajes. De todas maneras, tales peculiaridades — muy características de la oralidad con que Plotino se comunica — hacen pensar que el auditorio conocía su modo pedagógico

¹⁸ Cf. D. LAERCIO, 2013²: 9-38.

¹⁹ Cf. SCHILLER, 1978.

²⁰ Cf. *VP* 14, 4-5.

²¹ Cf. II 4, 7, 1-9; 14-21; II 9, 15, 1-32; IV 3, 7, 1-7.

de enseñar y que, entonces, se hallaba preparado para entenderle.²² Para el propio Plotino es claro, por cierto, que él no se dirige a cualquier oyente, a cualquier lector, sino a aquel que está comprometido auténticamente con lo que significa *saber* o *desear saber*; de allí la amonestación: “es necesario que el que sabe conozca [...]” (δεῖ τοῖνυν γινώσκειν ἐπιστήσαντα, VI 7, 40, 5),²³ en la medida en que esto último se aparta de la mera *curiositas*. A estos hombres de mayor rango espiritual, que pueden ser conducidos hacia el Uno-Bien por la contemplación de las cosas más altas, es a quienes el filósofo considera “varones buenos” (οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί, I 6, 9, 4-5) y les añade el título de “feliz” (εὐδαίμων, I 4, 11, 14), de “perfecto” o “virtuoso” (σπουδαῖος, 12, 10), ya que “orientan su voluntad de cara a lo interior” (ἐπιστρέφουσιν αὐτοῦ τὴν βούλησιν εἰς τὸ εἶσω, 11, 16-17). En ellos, la bienandanza cobra la forma de un “resultado puro y acendrado y [de] una vida alborozada” (καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς τὸ ἐνέργημα καὶ ἡ ζωὴ ἐν διαθέσει φαιδρᾷ, VI 7, 30, 22-23). Esta vida es la “más deleitable” (ἀσμενιστήν, 24) pues estriba en un “ver” (ὄρᾶν, VI 9, 9, 55) que, “en llegando a ser luz pura” (φῶς αὐτὸ καθαρὸν, 57-58) y siempre que “sea lícito ver” (ὡς ὄρᾶν θέμις, 56), se han vuelto “ambos — vidente y visto — una sola y misma [visión]” (τό τε ὄρῶν καὶ ὀρώμενον, [...] ἐν ἄμφω, 10, 13). Estando allí “como sobrecogido o inspirado, [el hombre dichoso] ha llegado a ingresar en un reposo sereno y en un estado incommovible” (ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, 11, 12-14).²⁴

Con todo, a pesar de lo selectivo que pueda parecer el mensaje plotiniano, el sentido último de su impronta aristocrática no hace acepción de personas. De los textos eneádicos se infiere con frecuencia que todo ser humano, siendo un cuerpo añadido a un alma,²⁵ puede establecer una diferencia con respecto a su vida

²² Cf. LÓPEZ EIRE, 1973: 67 ss.

²³ Para la versión de este y de los demás pasajes tanto porfirianos como eneádicos, que serán citados a lo largo de la tesis, se utiliza con ciertas libertades la benemérita traducción española de IGAL ALFARO (1982-1998).

²⁴ CILENTO (1949, vol. III: 436) traduce la forma verbal de “γεγένηται” por “egli è entrato”. Esto fundamenta que una de las categorías estudiadas en este trabajo lleve el nombre de “ingreso en el sí-mismo”.

²⁵ Cf. IGAL ALFARO, 1979.

inmediata. Esta distinción lo impulsa a “entrar en sí mismo y mirar [...] sin cesar de labrar la propia estatua” (ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε, [...] μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, I 6, 9, 7 y 13), cuya belleza auténtica es de naturaleza espiritual. De acuerdo con la antropología de Plotino, el sí-mismo del hombre, su verdadero yo, que las *En.* designan con el pronombre personal de “ἡμεῖς”, pertenece con pleno derecho al mundo inteligible,²⁶ de modo que su paso por la vida terrena no implica más que un mero tránsito. Por otra parte, el pronombre de “ἡμεῖς” tienen un doble significado: el que incluye el animal y el que lo trasciende, dado que “nosotros somos una multiplicidad” (πολλὰ γὰρ ἡμεῖς, 9, 7). La bestia constituye un cuerpo vivificado, pero el hombre verdadero es otro respecto de aquel hombre; se trata de un hombre purificado de sus afecciones corporales, puesto que posee las virtudes intelectivas.²⁷ Ello es que “el hombre verdadero” (ὁ δ’ ἀληθῆς ἄνθρωπος, I 1, 10, 7) es para la tradición platónica el hombre “interior” (ἔνδον, 15), cuya alma está siempre “intentando separarse y estar separada todavía aquí” (χωριζομένη δὲ καὶ χωριστῆ ἔτι ἐνταῦθα οὔση, 9-10), a fin de consagrarse al cuidado reposado de sí misma.

Por tales motivos, el uso plotiniano del pronombre “ἡμεῖς” se refiere en un sentido amplio al hombre animal, pero en un sentido estricto al hombre en sí, al hombre “más elevado” (τὸ δὲ κυριώτατον, IV 7, 1, 22) y “más divino” (θειότατον, V 3, 9, 1), que “preside desde arriba al viviente” (ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῳῳ, I 1, 7, 18). Sobre la base de estas afirmaciones, Plotino retoma la distinción trazada ya antes en el *Alcibíades* platónico (133 c-d),²⁸ distinción que consiste en atender al “nosotros” (ἡμεῖς) y a lo “nuestro” (ἡμῶν).²⁹ De hecho, no es el alma la que baja, sino el cuerpo el que sube asumido por ella y hecho partícipe de la vida de aquella.³⁰ Porque “el cuerpo no es lugar apropiado para el alma” sino que el cuerpo es el que “está en el alma” subordinado a ella (οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ [...] σῶμα δὲ ἐν ψυχῆ, V 5, 9, 30-31), al igual que lo causado está contenido en su causa como en

²⁶ Cf. I 1, 7, 16-17: “allí donde está principalmente nuestro sí-mismo (ἐνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα)”.

²⁷ Cf. I 1, 10, 5-10.

²⁸ Se sigue la ed. bilingüe con texto crítico prep. por VELÁSQUEZ, 2013.

²⁹ Cf. SANTA CRUZ, 2012: 91.

³⁰ Cf. VI 4, 16, 6-16.

su concepto.³¹ De esta manera, es justo afirmar que las *En.* proponen una teoría ética no sólo para el sabio sino también para el hombre común. Según el *Tratado decimonono* (I 2), la virtud radica en una progresión.³² Por consiguiente, aunque no todos realicen la virtud perfecta, es dable alcanzar cuando menos grados de felicidad mediante la práctica de las virtudes inferiores.³³

Con respecto al arte docente del maestro, Porfirio señala ante todo la facilidad de dicción, la bondad hermanada con la firmeza en sus respuestas, siendo inteligentísimo para excogitar e intuir la idea precisa.³⁴ Se sabe que por fin tomó la pluma a partir del año primero del imperio de Galieno, es decir, cuando frisaba en los 50 años.³⁵ En relación con sus dotes literarias, se subraya la perspicacia en la exégesis de los textos, el lirismo expresivo y la solvencia de juicio en sus disquisiciones.³⁶ Su estilo coloquial se caracteriza por una sencillez que contrasta con el amaneramiento de los retóricos de la época. Porfirio testimonia que Plotino “era denso y bullente de ideas, conciso y más abundante en pensamientos que en palabras”; se comunicaba casi siempre “exaltada y pasionalmente, no como un mero transmisor del discurso sino al estilo de quien vibra sintonizando con el mensaje” (*VP* 14, 1-4).

Es cierto que Plotino saca partido de las enseñanzas de Platón y del pitagorismo, de Aristóteles y también del estoicismo, pero no es ni un estoico, ni un peripatético, ni siquiera un platónico en sentido estricto. En una etapa donde era difícil ser original, por la tremenda nostalgia que pesaba en varios autores de aquel entonces, Plotino se presenta siempre y en cada caso como un pensador con perfil propio.³⁷ Afirmando que ha sido el mismo Platón quien ha dejado una tarea por cumplir,³⁸

³¹ Cf. *Tim.* 36 e.

³² Cf. I 2, 2, 13-3, 51.

³³ Cf. SANTA CRUZ, 2012: 85-100.

³⁴ Cf. *VP* 13, 1-2.

³⁵ Cf. *VP* 4, 9-14.

³⁶ Cf. *VP* 14, 14-18.

³⁷ Cf. DODDS, 1960c.

³⁸ Cf. DILLON, 1992.

encara acuciosamente la interpretación de los diálogos platónicos.³⁹ De todas maneras, su solicitud en esta empresa en ningún caso lo dispensa de discernir con cierta independencia el acervo griego que recibe. La creación intelectual de Plotino ni se agota en la erudición, ni reproduce el contenido platónico so pretexto de satisfacer la curiosidad de sus oyentes.

El lector de las *En.* advierte de inmediato que Plotino imprime en sus escritos un tinte peculiar. Porfirio no duda en atribuirle la autoridad de los postulados que sostiene, ni tampoco vacila en referirse a ellos como a la “filosofía de Plotino”.⁴⁰ Refrenda esto último el hecho de que su maestro dirige una escuela filosófica propia y que tiene discípulos empeñados en imitarlo a él personalmente.⁴¹ La innovación que propone con respecto al legado platónico sobresale frente a la de sus predecesores.⁴² En relación con esto último, la opinión de Longino parece ser la más calificada al momento de juzgar la originalidad de la obra plotiniana puesto que, como relata Porfirio en la *VP* (20, 1-3), Longino era “el mayor crítico entre nosotros (τοῦ καθ’ ἡμᾶς κριτικωτάτου) y un censor de poco menos que de todas las obras de los escritores contemporáneos suyos”. Del testimonio de Longino se aprecia lo siguiente:

Ahora bien, de los del grupo de escritores, algunos no hicieron más que compendiar o transcribir las obras compuestas por sus antecesores: tal es el caso de Euclides, Demócrito y Proclino. Otros, tras rememorar algunas minucias de la investigación de los antiguos, se pusieron a escribir libros recayendo en los mismos tópicos que aquellos: tal es el caso de Anio, Medio y Febión; y éste, por cierto, tenía más a gala ser conocido por el ornato de la dicción que por la construcción orgánica del pensamiento. Y entre estos clasificaría uno también a Heliodoro, pues tampoco él aportó nada nuevo al desarrollo articulado del pensamiento sobre lo tratado por sus antecesores en sus lecciones.

En cambio, los que dieron muestras de su seriedad de escritores por la cuantía de problemas abordados y emplearon además un método original de especulación filosófica (τρόπος θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι) son Plotino y Gentiliano Amelio: el primero, porque se dio a explicar (καταστησάμενος ἐξήγησιν) los principios pitagóricos y platónicos, según me parecía a mí, con mayor claridad que sus

³⁹ Cf. CHARRUE, 1978.

⁴⁰ Cf. *VP* 20, 100-101.

⁴¹ Cf. *VP* 20, 78; 92 ss; 21, 10-16.

⁴² Cf. MARTINO, 2014: 77-92.

predecesores (πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ), ya que las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo están lejísimos, en rigor científico, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas [...] Y éstos son, a nuestro juicio, los únicos cuyos escritos vale la pena examinar (VP 20, 57-81).

b. Plotino y la determinación epocal de su metafísica

No obstante lo dicho en la sección anterior, es factible determinar en sentido ya no histórico sino especulativo la condición unitaria de una nueva Época de la historia de la filo-*sofía*, en la medida en que se haga valer la originalidad y validez intrínseca de un nuevo principio epocal y la destinación de un saber fundado sobre tal principio. Si bien esta modalidad no es la única forma posible de analizar una esfera histórica del pensamiento, resulta muy provechosa al momento de identificar y esclarecer las ideas que surgen dentro de sus propios límites racionales.⁴³ Lo cierto es que en una consideración de la tradición filosófica animada no ya por un carácter historiográfico sino sistemático o, como se puede decir ahora con mayor precisión, *logotectónico*,⁴⁴ un título como el de *neoplatonismo* deja de tener cabida. A la luz del pensamiento logotectónico, la posición plotiniana se revela con la dignidad de un comienzo epocal propiamente dicho, puesto que concibe un principio completamente nuevo, sobre el cual forjan luego sus propios pensamientos las otras dos posiciones fundamentales de la Época Media: la de Agustín de Hipona y la de Tomás de Aquino. En el afán de limitar aquí la explicación a lo indispensable, cabe señalar que el principio en cuestión está caracterizado por la concepción del mensaje joánico de la *Sapientia Christiana* y por la aparición de una nueva idea: la de la diferencia absoluta entre la inteligencia y su cosa propia.⁴⁵

Por tales motivos, no sólo es posible sino también conveniente reconocer que el pensamiento de Plotino pertenece a un período que ya no es *stricto sensu* el de la Filosofía Griega. Tomando como materia de análisis la *procesión hipostática* y el *ingreso en el sí-mismo*, el presente trabajo se ocupará en la posición original de

⁴³ Cf. GUTIÉRREZ, 1990.

⁴⁴ Cf. BOEDER, 2017: vol. I, II y III.

⁴⁵ Estos tópicos serán desarrollados con más detenimiento en los apartados 2a. y 2b. de la presente introducción.

Plotino con respecto a tales conceptos. Ello es que la filosofía de Plotino tiene el mérito singular no sólo de haber intuido sino también de haber ofrecido argumentos consecuentes para establecer al Uno-Bien como el principio absoluto de todo lo que existe. La trascendencia del principio plotiniano inaugura una jerarquía en sí misma conclusa de tres órdenes de realidad, conviene a saber, el correspondiente al Uno-Bien, al ente primero inteligible y al ente psíquico. Por un lado, el Uno es en sí mismo indiviso y ajeno a toda relación (τὸ ἕν); por otro, como fundamento de lo relativo a él, el Uno es considerado el Bien (τὸ ἀγαθόν), de cuya sobreabundancia proceden las dos hipóstasis dependientes de él en cuanto al subsistir: la Inteligencia (νοῦς) y el Alma (ψυχή).⁴⁶

Como existe por obra de una conversión (ἐπιστροφή), el ser de la Inteligencia es inseparable del amor por el Uno-Bien. Por esta razón, algunos estudiosos prefieren denominar *espíritu* al νοῦς plotiniano,⁴⁷ “para indicar que se trata de una inteligencia que, en cuanto tal, *no es*, sino que *tiene ser*”.⁴⁸ El espíritu es un todo plenamente inteligible a la luz de la belleza (τὸ πᾶν, κόσμος), cuyo elemento propio es la interioridad vuelta sobre sí, a diferencia de la interioridad del alma, vinculada con lo exterior a ella.⁴⁹ Se trata de una hipóstasis que, en razón de esa misma interioridad suya no está, como el alma, en el ámbito del tiempo, sino que se identifica con la eternidad, que no es un tiempo infinito, sino la ausencia de tiempo, de devenir.⁵⁰ El vínculo entre *inteligencia* y *espíritu* se ve confirmado, a su vez, por el significado del término latino *mens*, que se relaciona con el de *intellectus* y comprende, por tanto, un conocimiento más íntimo que el de la *ratio*.⁵¹ Agustín de Hipona caracteriza la *mens* como la sede superior del alma racional, puesto que su visión adhiere a los

⁴⁶ Se consignan los sendos nombres de las realidades supremas con mayúscula (Uno-Bien, Inteligencia, Alma), para evitar posibles equívocos con sus homónimos, v. gr., el uno en cuanto unidad formal, un bien particular, la inteligencia del hombre, el alma singular de un individuo.

⁴⁷ Tal es así que, para traducir la palabra νοῦς, HADOT (1988) apela al término *Esprit*. Por su parte, BEIERWALTES (1981³) emplea el vocablo *Geist*; INGE (1919, I: xvi), la voz *Spirit* y CILENTO (1971), el término *Spirito*.

⁴⁸ BOEDER, 2017, I: 38 (el subrayado pertenece al tesista).

⁴⁹ Cf. VI 5, 10, 42-52.

⁵⁰ Cf. VI 5, 11, 14-15: “διὸ οὐδ’ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ παντὸς χρόνου ἔξω”.

⁵¹ Cf. ERNOUT / MEILLET, 1967, s. v. “inter, interus”: 558-560.

inteligibles y a Dios. Por este motivo, *mens* es sinónimo de *animus* y de *spiritus*, al ser el vértice del alma que, sin necesidad de discurso, es iluminado por el Verbo divino.⁵²

Sin duda alguna, cabe señalar que ya antes de Plotino se aprecia por cierto una tendencia dirigida a fijar en la unidad un principio trascendente. Esta tendencia se halla influida sobre todo por la concepción platónica de la idea del Bien — como aquella idea que está “más allá de la esencia” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Resp.* 509 b) — y también por la interpretación metafísica de la primera tesis que corresponde al ejercicio dialéctico del *Parménides* de Platón (142 a 3-4).⁵³ Sin embargo, tanto Merlan como Whittaker señalan con acierto que durante el platonismo medio impera una confusión con respecto al estatuto del principio metafísico último y a su relación con la οὐσία o bien con el νοῦς.⁵⁴ En efecto, ciertos discursos pertenecientes a ese período hablan del Uno o del Bien por medio de las cualidades que atañen sólo a la inteligencia o al ente.⁵⁵ Pese a esto, la comprensión del Primero como Uno trascendente a la realidad inteligible no logra en los antecesores a Plotino la claridad argumentativa de que sí goza en este autor. Plotino se vale con entera libertad de los textos platónicos, no para dilucidarlos, sino para abonar con ellos la doctrina propia.⁵⁶

Platón dice, textualmente, que el Bien está *más allá* de la esencia y Plotino acude más de una vez a este pasaje para autorizar con él su propia reflexión. Sin embargo, tal expresión no puede ser tomada al pie de la letra.⁵⁷ Cuando Platón dice en aquel pasaje que el Bien está “más allá de la esencia” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, 509 b), es porque su propia esencia, siendo él *causa* de las ideas, es diferente de la de estas, pero en ningún caso porque no posea ninguna esencia en absoluto ni porque, en

⁵² Cf. MAGNAVACCA, 2005, *s. v.* “mens”: 434-436.

⁵³ Cf. DODDS, 1928.

⁵⁴ Cf. MERLAN, 1963: 70; WHITTAKER, 1969: 104.

⁵⁵ Cf. DÖRRIE, 1960; FESTUGIÈRE, 1986: 92-140.

⁵⁶ Cf. SZLEZÁK, 1979: 193-241.

⁵⁷ Cf. PABÓN-FERNÁNDEZ GALEANO, 1969: *ad loc. cit.*

consecuencia, no sea. Para confirmarlo, basta con reparar en tres pasajes, que pertenecen al curso de una misma reflexión, donde se lee que el Bien es: 1. “la parte más brillante *de cuanto es*” (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518 c), 2. “lo más dichoso *de cuanto es*” (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, 526 e) y 3. que su contemplación es la “del mejor de entre los seres” (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὓσι, 532 c).⁵⁸

Por otra parte, el Bien platónico, en cuanto principio primero, es una “idea” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, *Resp.* 508 e) y es por ende objeto de conocimiento intelectual (γινωσκομένη). En Plotino, el νοῦς hipostático, puesto que él procede del Uno-Bien, no es sólo “el prototipo” (τὸ ἀρχέτυπον, VI 7, 15, 9) de cuanto procede a su vez de él, sino “lo boniforme” (τὸ ἀγαθοειδές, 9). Este término es una creación de Platón pero representa un ἅπαξ λεγόμενον dentro de la vastedad de los diálogos platónicos. Platón lo emplea, en efecto, una única vez (*Resp.* 509 a),⁵⁹ para caracterizar con él la ciencia y la verdad (ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια), esto es, el conocimiento verdadero, que es “boniforme” porque procede de la “idea del Bien”. Platón llama “boniforme” al conocer y a la verdad, pero no al νοῦς. En ningún caso Platón concibe el νοῦς como una realidad hipostática, como una sustancia una y universal. Para el fundador de la Academia, el νοῦς no es una “idea”, ni es tampoco una facultad humana, sino un saber del que el alma participa cuando se vuelve hacia “lo que es” (τὸ ὄν) y, por lo mismo, hacia la “verdad” (508 d). De lo contrario, el alma se ve privada de νοῦς.

El fundamento que hace valer Plotino, a propósito de la trascendencia del Uno-Bien, constituye un signo elocuente del cambio epocal que este pensador representa.⁶⁰ Si para Platón la belleza es una forma (εἶδος), entonces el Uno-Bien, siendo *causa* de la belleza ha de estar por fuerza por encima de ella. Platón no piensa, sin embargo, en ninguna trascendencia absoluta por lo que a esa causa se refiere. La idea de Bien no deja de ser aun cuando sea causa (αἴτιον) de las ideas.⁶¹

⁵⁸ Estas observaciones y las de los párrafos subsiguientes han sido excogitadas por M. ZUBIRIA en un texto reciente, de carácter inédito, titulado: *Notas para un seminario sobre el tratado VI 7 de Plotino* (2019).

⁵⁹ Cf. ASTIUS, 1956, I: 2.

⁶⁰ Cf. BOEDER, 2017, I: 35-45; 51-54; 2009: 61-86.

⁶¹ Cf. ASTIUS, 1956, I: s. v. *cit.*

En Plotino, en cambio, si se afirma que el Bien es causa de lo bello, la belleza primordial será pues el espíritu (νοῦς). El Uno-Bien, por su parte, es un ὑπέρκalon.⁶²

Por otra parte, el nuevo principio teológico se distingue ya por sí solo del νοῦς simple y divino, que había sido dilucidado oportunamente por la metafísica aristotélica, toda vez que el Uno-Bien está por encima de la realidad inteligible. La teología aristotélica afirma algo que parece *inconcebible*: la existencia de un acto simple que es su propio sujeto y que no precisa de sustrato alguno para ser lo que es. De esa intelección no cabe afirmar que sea ἔκ τινος, sino antes bien ἐνέργεια o ἐντελέχεια, dado que si la intelección primera fuese *de algo* anterior a ella, ese acto supondría δύναμις.⁶³ Por su parte, Plotino insiste en que pensarse a sí mismo no es posible si el sujeto que entiende carece de un contenido determinado. Esta crítica pretende hacer valer una distinción grave: para Plotino, la intelección de la intelección, la νόησις νοήσεως de la teología aristotélica, implica un acto vacío. Lo cual supone una descalificación epocal de la θεωρία como un bien supremo. Para Plotino, la intelección del espíritu se asienta sobre la base de una pluralidad y, por consiguiente, es siempre una νόησις ἰδέων, o bien, puesto que él concibe cada idea como una intelección, el espíritu hipostático es para él una νόησις νοήσεων, intelección de intelecciones. Si Plotino se resiste a admitir que pueda haber un acto sin sujeto, es para poder afirmar algo no menos inconcebible que Aristóteles, sólo que referido a algo que carece también de sustrato, por hallarse más allá de toda οὐσία: el Uno-Bien. Esto explica la observación de que cuando se afirma que el espíritu se entiende o contempla a sí mismo “diríase que aprende a conocer lo que engendró en sí mismo a partir de su contemplación de otro” (VI 7, 40, 50 ss).

Cuando Plotino explica por qué el Uno-Bien no puede entender, se comprende todavía que él siempre concibe el entender como una actividad que reclama un contenido determinado (ὄν νοητόν) que la determine, puesto que no podría determinarse ella misma por sí misma. Por este motivo, la finalidad del conocimiento

⁶² Cf. VI 7, 32, 29; 32, 33; 33, 20; 33, 22.

⁶³ Cf. EVANS-CIVIT, 2012: s. v. *cit.*

inteligible reclama la conversión del propio espíritu en vista de su amor por el Uno-Bien. De esta manera, la ciencia primera en Plotino no culmina con la teoría, toda vez que la contemplación se define como una instancia que permite orientarse a la unión con el principio. Así las cosas, Plotino entiende que la contemplación, al depender de un principio máspreciado que ella, no se muestra ya como lo decisivo para la felicidad humana sino que adquiere un rol instrumental, en el sentido de un “auxilio” (βοήθεια, VI 7, 41, 1) ofrecido al alma para encaminar su ascenso hacia la unión beatífica. Si el alma necesita del intelecto como de una luz, lo es por verse cegada en razón del mal que le aqueja. Sin embargo, el Primero absoluto no precisa ningún “socorro” (ἐπικουρία, VI 7, 41, 15) ni mucho menos una luz que pueda iluminarlo. La necesita el alma o bien el espíritu hipostático, no siendo Uno, sino “unimúltiple” puesto que si fuese uno, no necesitaría el inteligir como condición de su autoperibirse.⁶⁴

Suponer que el Uno-Bien entiende obligaría a diferenciar en él tres momentos: él mismo (αὐτός), la intelección (νόησις) y él mismo en cuanto “inteligido” (νοούμενον, VI 7, 41, 10-12). Y entonces una de dos: o se los unifica de tal modo que se los obliga a desaparecer y desaparece así la intelección, o se los mantiene y quien desaparece, en razón de esta alteridad, es el Uno-Bien. Este principio no se conoce a sí mismo y, no siendo bueno para sí mismo, tampoco se *mira* a sí mismo.⁶⁵ El mirar (βλέπειν) es un acto propio del espíritu en relación con lo que está por encima de él.⁶⁶ Al sostener que al Uno no “le pertenece” (μηδὲν [...] ἐκείνῳ παρῆναι) nada de cuanto pertenece a los demás seres, “ni siquiera la sustancia” (οὐδὲ οὐσία, 35), Plotino acentúa la distancia infinita que media entre el primer principio que “no es” y su primera hipóstasis.⁶⁷

El espíritu hipostático es una “imagen” o “semejanza” (ἴνδαλμα, 40, 19) de otro. Se trata de una actividad primera en sentido absoluto, por la que se engendra una

⁶⁴ Cf. VI 7, 13.

⁶⁵ Cf. VI 7, 41, 31.

⁶⁶ Cf. VI 7, 36, 30.

⁶⁷ Cf. VI 7, 38.

sustancia primera ella misma, también en sentido absoluto, cuyo ser es entender. ¿Qué cosa entiende el espíritu hipostático? En un primer momento — que es lógico, no cronológico — el espíritu piensa al Uno-Bien; en un segundo momento, se entiende a sí mismo, esto es, entiende su propio contenido. La comprensión plotiniana del espíritu hipostático como sustancia e intelección primeras permite advertir que por encima de esta realidad hay “algo maravilloso” (τι θαυμαστόν, 27) que la trasciende. De este principio no cabe predicar ni la sustancia ni la actividad del entender, puesto que ambas determinaciones proceden de él, le son inferiores y por lo mismo no pueden hallarse en él.

En virtud de una confrontación con la tradición filosófica, Plotino comprende al Uno-Bien como un principio trascendente que, pese a ello, genera y sostiene los seres.⁶⁸ Siendo “inefable e inentendible” (ἄρρητος καὶ ἀνόητος, V 3, 10, 43), sólo se manifiesta a través del “vestigio” que imprime en lo diverso (ἵχνος <τοῦ> ἐνός, V 5, 5, 14).⁶⁹ De esta manera, cada ser ostenta una traza del Uno sin agotarlo.⁷⁰ La unidad se puede intensificar o aminorar, en la medida en que se aproxime a su principio o se aleje de él.⁷¹ En el caso del alma racional, la semejanza primera se hubo perdido una vez que el alma descendió.⁷² Pero ella porta una huella del Bien, por la que puede ascender y recobrar su estado de pureza original. Esta conversión no se presenta bajo la forma de un volverse hacia lo otro de sí misma sino que cabe designarla, con mayor exactitud, como un ingreso desde su *ser-otro* hacia el *sí-mismo* que ya era cuando estaba en el Bien. La garantía última del acceso a la presencia del Uno-Bien no depende en rigor del individuo singular, sino del propio don que este recibe para tomar parte en la semejanza con aquel.⁷³

⁶⁸ Cf. SZLEZÁK, 1979: 9-51.

⁶⁹ Cf. *Lex. Plot.*, s. v. ἵχνος, 517, 43 ss.

⁷⁰ Cf. V 5, 5, 1-14.

⁷¹ Cf. V 5, 4, 1-10.

⁷² Cf. O’ BRIEN, 1977.

⁷³ Estos temas serán desarrollados en el cp. 4.

De lo dicho se colige que sólo el Uno es lo verdaderamente primero. Todo lo demás resulta posterior y complejo,⁷⁴ cuya unidad es participada por lo múltiple.⁷⁵ Por consiguiente, el ente es en sí mismo algo compuesto.⁷⁶ La dualidad fundamental que subyace a todo ente permite dar un paso más para entender la procesión hipostática. Pero antes conviene precisar qué pretende significar Plotino cuando habla de *ὑπόστασις*. Este término léxico es un sustantivo verbal dependiente del verbo *ὑφίστημι* (“poner debajo”), que se forma a partir de la voz media del mismo verbo, esto es, del vocablo *ὑφίσταμαι* (“estar debajo” o “ponerse debajo”). Ya desde sus orígenes, la palabra *ὑπόστασις* se utiliza como *terminus technicus* del lenguaje científico. Se registra sobre todo en el ámbito de la investigación natural bajo la acepción de “sostén”, “apoyo”, “sedimento”, “precipitación”.⁷⁷ En un sentido objetivo, el vocablo de marras se refiere a la sustancia material de los estoicos, cuya realidad no es meramente nocional sino efectiva.⁷⁸ Designa también un comportamiento moral, en cuanto que remite a un estado de atrevimiento y osadía, pero también de resistencia, firmeza y estabilidad ante ciertos tormentos. De esto se sigue su parentesco con el concepto de *τόλμα*.⁷⁹ Por otra parte, en el ámbito filosófico, *ὑπόστασις* nombra la presencia de un ser que ha sido llamado a la existencia. En este mismo orden de ideas, significa para los peripatéticos la subsistencia de la cosa concreta. Por lo tanto, se puede resumir esta serie de significados en tres órdenes fundamentales de los que cabe predicar el concepto de *ὑπόστασις*, conviene a saber, (a) la constitución duradera y estable de algo, (b) la referencia constante a la realidad actual de una cosa singular y, finalmente, (c) la realización concreta de una actividad sustancial.⁸⁰

Sobre la base de estos significados, es dable inferir el sentido que Plotino atribuye al concepto de *ὑπόστασις*. Por un lado, el filósofo lo utiliza como sinónimo de

⁷⁴ Cf. V 3, 15, 10-11.

⁷⁵ Cf. V 5, 4, 29-31.

⁷⁶ Cf. V 3, 15, 26.

⁷⁷ Cf. ZUBIRIA, 2012: 26-27.

⁷⁸ Cf. *SVF* II, §§ 318: 114, 30 ss; 402: 132, 15-20.

⁷⁹ Tema que será desarrollado en el cp. 2.

⁸⁰ Cf. COENEN et al., 1990, II: s. v. “Forma (*ὑπόστασις*)”, 208-210.

esencia (οὐσία), para designar las entidades más altas de todo lo que existe. Tales realidades universales son, por cierto, la Inteligencia y el Alma, a quienes corresponde con pleno derecho el apelativo de entidades *hipostáticas*, en el sentido de *subsistentes*. Por otro lado, Plotino considera inadmisibles asociar el término de ὑπόστασις a los entes materiales, porque la materia lejos de ser algo auténtico conlleva, por el contrario, un “anhelo de realidad verdadera” (ὑποστάσεως ἔφεσις, III 6, 7, 13). Asimismo, el significado de ὑπόστασις se vuelve comprensible a partir no ya de la voz media, sino de la voz activa del verbo ὑφίστημι. De esta manera, la palabra ὑπόστασις pasa a significar no tanto “lo que está” o “lo que ha quedado debajo”, cuanto más bien “lo que ha sido puesto debajo”, lo “supuesto”.⁸¹ La connotación de este nuevo giro es netamente causal y no locativa, puesto que, en el sentido preciso como entiende Plotino la procesión de los seres, cada una de las hipóstasis no puede prescindir de un cierto acaecer respecto del cual ella es siempre resultado.⁸²

La palabra clave que ilustra el acaecer, del cual la hipóstasis es resultado, se encuentra en el término de *procesión*. En líneas generales, la procesión se refiere al modo como las formas de la realidad dependen entre sí en razón de un vínculo causal. En Plotino, la procesión hipostática responde a una preocupación por dar una respuesta al problema de la existencia de lo múltiple. Del Uno-Bien procede la Inteligencia y de esta, el Alma.⁸³ ¿Cómo es posible, entonces, que la multiplicidad proceda de la unidad absoluta sin que acaso la unidad se disuelva?⁸⁴ Aun cuando el tema de la procesión será examinado a lo largo de toda la tesis, es oportuno dejar en claro desde ya una serie de puntos relativos a este tópico. Ante todo, cabe señalar que el Uno nunca se mueve a la generación hipostática. Si así lo hiciera, ello significaría que necesita de una hipóstasis para ser pleno, lo cual es absurdo. Este sinsentido atenta contra el axioma fundamental de *la productividad de lo perfecto*, que reza de la siguiente manera: “Todos los seres, cuando ya son perfectos, engendran” (καὶ

⁸¹ Cf. ZUBIRIA, 2012: 28.

⁸² Cf. DÖRRIE, 1976: 12-69.

⁸³ Cf. ZAMORA CALVO, 1997.

⁸⁴ Cf. V 4, 1, 1-12.

πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ, V 1, 6, 37-38). Los seres dependen del Uno como de una fuerza generativa (δύναμιν γεννῶσαν, VI 9, 5, 36) que permanece en sí misma (μένουσαν, 37). No se confunde con lo surgido de ella (οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ’ αὐτῆς οὖσαν, 37-38), ni tampoco se ve disminuida por la donación que hace de sí (οὐκ ἐλαττουμένην, 37).⁸⁵

De acuerdo con lo dicho, el discurso filosófico acerca del Uno-Bien debe partir obligadamente desde la multiplicidad, a fin de remontarse luego hacia la causa primera. Para orientar este trayecto contemplativo, que marcha en un sentido inverso al modo como los seres proceden de la unidad absoluta, Plotino se apoya particularmente en el nivel del conocimiento noético, esto es, el que atañe con propiedad al de la Inteligencia. En el νοῦς, se verifica un conocimiento genuino que se despliega bajo la forma de un autoconocimiento en sentido estricto. Por debajo de la modalidad inteligible, Plotino sitúa en el nivel psíquico una especie de conocimiento discursivo, que sólo es conocimiento de sí mismo en sentido traslaticio.⁸⁶ Sea de ello lo que fuere, el objeto último de la contemplación no consiste en la identidad del propio acto intelectual, pues la realidad inteligible, por comparación con el Uno-Bien, sigue siendo algo dual, *eo ipso* múltiple. Toda intelección, incluso cuando conoce su propia realidad, se escinde en dos elementos constitutivos: inteligente e inteligido. De cualquier manera, la Inteligencia es de naturaleza eximia, por ser la vida universal y plena. Ella no mira al exterior sino que, vuelta sobre sí misma, se sabe como la totalidad de lo existente en virtud de la contemplación que posee respecto de su Principio.⁸⁷

⁸⁵ Los postulados del neoplatonismo, referidos a la donación sin merma del principio y a que su presencia está en los seres sólo bajo la forma de un simple “rastro” o “huella”, se encuentran ya formulados explícitamente en Numenio de Apamea y rezan de la siguiente manera: a) la transmisión de los bienes divinos no empobrece al donante (*Fr.* 14) y b) lo recibido se recibe según la esencia del recipiente (*Fr.* 41); cf. NUMÉNIUS, 1973: 25 ss.

⁸⁶ Cf. SANTA CRUZ, 2006.

⁸⁷ Cf. VI 9, 2, 40-47.

c. ¿Continuidad o ruptura históricas?

No es difícil advertir que la valoración histórica del *sensus communis* sobre la posición de Plotino — la que pretende calificarlo como uno de los últimos representantes de la Filosofía Griega⁸⁸ — presupone el esquema bipartito establecido por Hegel en sus *Lecciones de la historia de la filosofía*.⁸⁹ Con el propósito de organizar la comprensión íntegra del movimiento especulativo del concepto a lo largo de los sistemas filosóficos, Hegel divide claramente en dos partes esa historia, haciendo valer el principio científico ya establecido en el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, de aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia* (fase antigua) sino, en la misma medida, como *sujeto* (fase moderna).⁹⁰ Si la filosofía es la ciencia de la verdad, la historia entonces del desarrollo de esa ciencia deberá coincidir *a fortiori* con aquella doble modalidad, bajo la cual el concepto especulativo ha cobrado realidad efectiva a lo largo del tiempo. Al margen de la injusticia grave en que incurre este esquema hegeliano con respecto a la Filosofía Medieval, al margen de ese juicio negativo del que Heidegger también se hace eco en cuanto a que durante el Medioevo — dice — la filosofía se habría visto *contaminada* por la fe,⁹¹ no se puede obviar una serie de dificultades, que cuestionan gravemente la relación de Plotino con la Filosofía Griega, como si esta hubiese influido en aquel sin solución de continuidad.

En primer lugar, por la dificultad que entraña evitar el contragolpe de la distancia cronológica, en razón de los seis siglos que median entre la fundación de la Academia de Atenas y el inicio de las lecciones de Plotino en Roma, *circa* 244 d. C. Para una mirada de los hechos *sine ira et studio*, es dable constatar que en el ínterin de ese vasto período se dan a conocer profundos desarrollos filosóficos, con inquietudes intelectuales peculiarmente divergentes. Sea de ello lo que fuere, este

⁸⁸ Cf. MOREAU, 1970.

⁸⁹ Sobre el problema que conlleva el modo hegeliano de ordenar la historia de la filosofía, cf. ZUBIRIA, 1993.

⁹⁰ Cf. HEGEL, 2010: 72.

⁹¹ Cf. HEIDEGGER, 2011: 54-55.

punto establece ya por sí solo una crítica con respecto a los hábitos inveterados de la exploración doxográfica, que pretende ver en Plotino los temas clásicos del pensamiento platónico, de una manera más o menos acentuada y con la fisonomía particular que les haya impuesto el autor mismo.⁹²

En consonancia con el problema de la distancia histórica, conviene añadir otro reparo no menos importante, relativo al modo de enseñar una doctrina filosófica en tiempos de Plotino. De acuerdo con esto, se debe tener en cuenta que gran parte de las escuelas paganas, durante la Antigüedad tardía, emprende la exégesis de fuentes platónicas con una orientación que se vuelca más a la *πρᾶξις* antes que a la pura *θεωρία*. Si esta es importante, lo es porque se ordena y subordina a aquella: un giro radical respecto del ideal aristotélico de la contemplación.⁹³ Sobre la base de una idea de revelación, proferida por los dioses o por los oráculos, el texto platónico se asume por inspirado.⁹⁴ Su estudio, entonces, no radica en una afición tan sólo cognitiva, sino que a la vez aspira a transformar el horizonte de la existencia. Cada comentario al mensaje de Platón tiene por objeto la conversión por parte del disertante, como así también por parte de quien presta oído a tales enseñanzas. Estos y otros ejercicios espirituales buscaban que los miembros de cada escuela viviesen conforme no sólo ya con su porción más elevada, el *νοῦς*, sino también con una aspiración a trascender el mero conocer para lograr la plena unificación con el principio soberano de todas las cosas (*ἐνοῦσθαι*).⁹⁵ El neoplatonismo posterior a Plotino añadirá a este principio práctico no menos que místico la teurgia, es decir, una serie de ritos purificadores, orientados a la contemplación y la unión con lo divino.⁹⁶

⁹² Entre los numerosos títulos que podrían citarse como ejemplo, cf. GARCÍA BAZÁN, 2000; MERLAN, 1968³ y BRÉHIER, 1961².

⁹³ Cf. GAUTHIER / JOLIF, 1970, II-2: “L’acte de la contemplation : acte simple, mais tout intellectuel”, 855-860.

⁹⁴ Cf. KRÄMER, 1964.

⁹⁵ Cf. BOISSONNAULT, 2007.

⁹⁶ Cf. SAFFREY, 1990: 51-171.

¿A qué responde este nuevo cariz *religioso* en la interpretación de los textos platónicos? Durante el s. III d. C., se experimenta una súbita e incontenible proliferación de creencias, difundidas por los vastos rincones del Imperio, que apelaban a fórmulas rituales para establecer un contacto con los misterios del más allá.⁹⁷ Ante esta situación algo anómala de abigarrado sincretismo religioso, el cristianismo de aquellos primeros siglos estuvo acompañado por la irrupción de una variedad inusitada de prácticas supersticiosas que signaban el curso íntegro de la vida. La determinación especulativa, que el concepto de dios había cobrado para la teología aristotélica,⁹⁸ ya no era vinculante para una sociedad donde la idolatría y la magia corrían parejas con la astrología, las revelaciones y los oráculos. Como un intento apologético de responder a este fenómeno, los grandes intelectuales cristianos de los ss. II-III, anteriores al Concilio de Nicea, como Justino, Eusebio, Clemente de Alejandría y Orígenes, insertan la doctrina cristiana dentro del andamiaje teórico de la cultura helenística del platonismo medio, que precede al neoplatonismo.⁹⁹ En estos pensadores, prevalece una tendencia bien marcada al simbolismo del Uno, tanto por el carácter apofático que domina la especulación sobre el Dios trascendente,¹⁰⁰ como por el conocimiento del λόγος que conduce a la unión con lo supremo.¹⁰¹

De allí que, en la cercanía a la prédica neotestamentaria, la filosofía se haya vuelto ya, por sí misma, lo que de manera corriente e indeterminada suele denominarse con el término de *religión*,¹⁰² es decir, un modo de vincularse intelectualmente con un principio divino.¹⁰³ Antes de Plotino, la gnosis se basa en una revelación de contenido sapiencial, propia y adecuada a ella: los *Oráculos Caldeos*.¹⁰⁴ Con independencia de que el gnosticismo haya sido un fenómeno previo al cristianismo, dominado por una síntesis de doctrinas paganas, o bien que haya nacido como un

⁹⁷ Cf. BURCKHARDT, 1945: secciones V y VI.

⁹⁸ Cf. *Met.* XII, 6-7.

⁹⁹ Cf. DILLON, 1996.

¹⁰⁰ Cf. CARABINE, 1995.

¹⁰¹ Cf. LAFONT, 1994: 28 ss.

¹⁰² Cf. RITTER, 1984.

¹⁰³ Cf. QUISPEL, 1951.

¹⁰⁴ Cf. GARCÍA BAZÁN, 2008: 9-42.

movimiento intelectual en estrecha relación con el cristianismo y que luego se haya visto influido por un bagaje foráneo,¹⁰⁵ Plotino se define a sí mismo como un *antignóstico*,¹⁰⁶ aunque no permanece indiferente a los aportes de esa corriente de pensamiento.¹⁰⁷

En este contexto debe situarse la proximidad inicial de Plotino con el pensamiento de Numenio,¹⁰⁸ y el reproche de plagio que provocó semejante vecindad.¹⁰⁹ Así y todo, Plotino se aparta de la enseñanza del gnosticismo hermenéutico, tal como la desarrolla Numenio,¹¹⁰ al mostrar que no puede haber revelaciones de una ciencia bella del dios primero,¹¹¹ por el simple hecho de que el Primero no es razón en sí mismo, ni tampoco puede ser abrazado por una razón cualquiera. Lo esencial de la ciencia no puede ser lo mismo en el dios que en el individuo singular, porque aquel se encuentra por encima de toda ciencia, al punto tal de dar lo que en rigor no tiene.¹¹² Por otra parte, Numenio asigna primordialmente a la manifestación sensible una materia nociva,¹¹³ mientras que en Plotino el reflejo del Alma universal, la naturaleza, sostiene la vida del cosmos físico.¹¹⁴ Plotino cancela, a su vez, junto con la representación dualista de Numenio, la otra no menos gnóstica perteneciente a la tradición hermética, donde se justiprecia el origen del cosmos sensible a partir de las tinieblas de un alma caída.¹¹⁵

¹⁰⁵ Cf. MORESCHINI / NORELLI, 2009: 85-88.

¹⁰⁶ Cf. CILENTO, 1971: 19-28.

¹⁰⁷ Cf. PUECH, 1960.

¹⁰⁸ Cf. DODDS, 1960b.

¹⁰⁹ A causa del infundio, Amelio escribió un libro dedicado a Porfirio, sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numenio, cf. *VP* 17.

¹¹⁰ En relación con la novísima distinción conceptual del gnosticismo en dos manifestaciones paralelas, la hermética (Poimandres) y la hermenéutica (Numenio), cf. BOEDER, 2017, III: 21-23, 25-26.

¹¹¹ Cf. NUMÉNIUS, 1973: *Fr.* 14; GARCÍA BAZÁN, 2008: 247-248.

¹¹² Cf. *V* 4, 2, 19-22.

¹¹³ Cf. GARCÍA BAZÁN, 2008: 215-218.

¹¹⁴ Cf. *III* 8, 3, 16-23.

¹¹⁵ Cf. *CHI*, 2, 4-6, 12-15; se sigue la ed. prep. por FESTUGIÈRE / NOCK, 1983⁶ y la versión de RENAUNEBOT, 1999: 73-77, 81-84.

En efecto, Plotino considera que el ser humano puede ser iluminado por los inteligibles aun cuando se haya encarnado. Esta posibilidad de acceso al mundo noético se debe a que hay algo del alma que permanece siempre en lo alto y que jamás desciende. En efecto, afirma Plotino que “ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible” (οὐ πᾶσα οὐδ’ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί·, IV 8, 8, 2-3). Con todo, una contemplación de tal magnitud no es permanente en el mundo de aquí sino, antes bien, temporaria. De esta manera, la vida humana consiste fundamentalmente en orientar toda la contemplación hacia un conocimiento intelectual cada vez más intenso. Ello explica que, para Plotino, el destino bienaventurado del alma no sea lo más íntimo sino, en rigor, lo más elevado. La interioridad se determina como un término medio que permite vincular lo de aquí con lo de allí, en la unidad de una contemplación que se va volviendo tanto más unificada cuanto más íntima y penetrante es la claridad del objeto contemplado.¹¹⁶

Por consiguiente, retomando lo dicho *supra* sobre la polémica de Plotino contra los gnósticos, Narbonne (2011: 55-77) afirma que la teoría del alma que no desciende constituye un elemento clave en la refutación esgrimida por Plotino con respecto al alma caída. Observa Narbonne que la doctrina plotiniana sobre el alma que no desciende se fundamenta, por una parte, en la noción de “parentesco o afinidad” del alma humana con lo divino (συγγένεια) y, por otra, en la idea de “semejanza” (ὁμοουσία). La primera noción pertenece al platonismo clásico y no implica una innovación importante. La segunda, en cambio, es ajena al pensamiento de Platón. La novedad que introduce Plotino en relación con este tema estriba en la universalidad de su propuesta, toda vez que hace extensiva para todos los hombres la posibilidad de relacionarse con lo divino. Los gnósticos, por el contrario, reservan el privilegio de la salvación a un tipo exclusivo de almas: las *pneumáticas*.¹¹⁷

¹¹⁶ Cf. CHIARADONNA, 2005.

¹¹⁷ Cf. MARTINO, 2014: 92-108.

Ya en el mismo círculo de Plotino, el filósofo cuenta con numerosos oyentes cristianos a quienes considera correligionarios en la gnosis.¹¹⁸ El filósofo la desestima porque observa que los gnósticos se comportan como niños inmaduros frente a hombres sabios.¹¹⁹ Combate sus supercherías, por parecer respetables al vulgo que admira los poderes de los magos, sin que logren asemejarse a los que piensan correctamente.¹²⁰ Según la opinión de Plotino, los gnósticos no están en contacto con la auténtica enseñanza helénica. Son infelices porque no entienden a Platón ni a otros filósofos antiguos.¹²¹ Por este motivo, no sería desacertado plantear que, en vista del presunto parentesco entre la gnosis y la prédica cristiana,¹²² Plotino haya estimulado a Porfirio a redactar su escrito de *ACh.*, no sólo por la repugnancia de Plotino frente a la naturaleza del cuerpo,¹²³ sino también por la confraternidad que los cristianos cultivan con los misérrimos,¹²⁴ el atrevimiento de entablar una filiación divina,¹²⁵ la esperanza que afincan en una tierra nueva,¹²⁶ y la transfiguración del cuerpo al abandonar el reino de los muertos.¹²⁷

En el campo de la investigación historiográfica, la relación de Plotino con el cristianismo ha tenido sus defensores y también sus detractores. De allí que hablar acerca del *cristianismo de Plotino*,¹²⁸ lejos de ser una novedad, pueda resonar incluso como una cuestión ya tratada y hasta zanjada por los especialistas.¹²⁹ Por de pronto, conviene reparar en el hecho de que el pensamiento plotiniano se mantiene fiel a una cierta idea religiosa, bien que distinta de la que promueven sus antecesores gnósticos y platónicos. La diferencia, en principio, radica en la trascendencia absoluta del

¹¹⁸ Cf. *VP* 16, 1 ss.

¹¹⁹ Cf. II 9, 9, 10.

¹²⁰ Cf. II 9, 14, 11-20.

¹²¹ Cf. II 9, 6, 55-60.

¹²² Cf. BULTMANN, 1980, § 15: 217-236.

¹²³ Cf. PORFIRIO, 2006: 17, 1.

¹²⁴ Cf. *ACh.* 18, 17.

¹²⁵ Cf. *ACh.* 9, 57.

¹²⁶ Cf. *ACh.* 11, 11.

¹²⁷ Cf. *ACh.* 6, 13.

¹²⁸ Cf. AUBIN, 1992.

¹²⁹ Cf. RIST, 1999.

Primero que recusa todo tipo de categoría. En efecto, como atestigua Porfirio, Plotino estaba absolutamente concentrado en la unificación con el Uno primero — que carece de la figura de un ente e incluso de una ἰδέα — cuya visión no es accesible, por ende, a la intuición intelectual.¹³⁰

Los discursos eneádicos apelan en varias ocasiones a una serie de fenómenos que sobrepasan la cima de la realidad inteligible. La intensidad de estas exposiciones de cuño místico constituye una nueva tendencia literaria y una disposición novedosa en relación con el modo de comprender la estructura del mundo y sus diversos aspectos. Por lo que atañe a la importancia de la mística en la doctrina de Plotino, las opiniones de los especialistas no son homogéneas.¹³¹ Por un lado, se piensa que la mística constituye el verdadero coronamiento de la filosofía plotiniana y que, por tanto, la presencia efectiva del Uno en la unificación última del hombre posee un rango de importancia superior respecto de las afirmaciones estrictamente científicas.¹³² Se puede considerar a Szlezák como a uno de los representantes de esta línea interpretativa. En efecto, el autor sostiene que la importancia de la experiencia personal de Plotino es tal que imprime en su filosofía una marca indeleble digna de atención y de estudio.¹³³ En el extremo opuesto, se aduce que el elemento místico, más propio de una experiencia individual no traducible en conceptos objetivos, puede ser independiente del discurso metafísico. Es Gerson, por su parte, quien encabeza esta tendencia contraria pues, a pesar del contundente tono místico de ciertos tratados de las *En.*, él asegura que tal vivencia está desconectada de su filosofía desde un punto de vista lógico.¹³⁴ Con independencia de una o de otra postura, se advierte asimismo que el andamiaje teórico de Plotino está dotado de una trabazón conceptual unitaria, de modo que a lo largo de sus cavilaciones el filósofo suele adoptar uno u otro estilo sin atentar contra la continuidad narrativa. En este

¹³⁰ Cf. *VP* 10, 28-30.

¹³¹ Para una síntesis de estas posiciones cf. MARTINO, 2012.

¹³² Cf. ZAMORA CALVO, 2018.

¹³³ Cf. SZLEZÁK, 1997: 9 ss.

¹³⁴ Cf. GERSON, 1994: 220 ss.

último caso, el discurso plotiniano podría caracterizarse como una “mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia”.¹³⁵

En efecto, conviene señalar que el pensamiento plotiniano, en cuanto a la forma de su exposición, se despliega de dos maneras: la *dialéctica* o la del discurso por preguntas y respuestas, cuyo objeto pretende mostrar la “necesidad” lógica de una tesis (ἀνάγκη, VI 7, 40, 5), y la del discurso continuo o *retórico*, destinado a generar “persuasión” (πειθώ, 4).¹³⁶ El procedimiento dialéctico, cuyo movimiento lleva al interlocutor a aceptar una tesis no admitida por él en un primer momento, tiene que ver con el aspecto de la *necesidad* propia del saber filosófico. En la Antigüedad, “cuestionar” (ἐλέγχειν), esto es, proceder por el método de preguntas y respuestas y “razonar de un modo silogístico” (συλλογίζειν) son dos expresiones que valen casi como sinónimos. Y el verbo “interrogar” (ἐρωτᾶν), por su parte, significa también “argumentar”. La argumentación dialéctica comienza siempre por el enunciado de un problema (ἀπορία) presentado en forma interrogativa. El punto de partida (ἀρχή) para resolverlo reside para el razonamiento en una premisa, vale decir en una “tesis”, sin cuya discusión no se podrá alcanzar el fin propuesto. A este procedimiento se refiere Plotino con expresiones que, en sus distintos tratados, hablan de una “investigación previa”. El otro aspecto, el de la *persuasión*, es encomendado a un discurso cuya palabra apela y amonesta (παραμυθία, VI 7, 40, 3), cuyo carácter retórico resulta manifiesto por la abundancia de las imágenes, las alusiones míticas y el vocabulario erótico, tomado en buena parte del *Fedro* y del *Banquete*.¹³⁷ Por lo que a esto toca, el lenguaje de Plotino parece anticiparse o servir de modelo incluso al de los místicos cristianos.¹³⁸

¹³⁵ PUECH, 1978: 69.

¹³⁶ Cf. PLOTIN, ed. BRÉHIER, vol. 1, 1924: introd.

¹³⁷ Cf. PÉPIN, 1955.

¹³⁸ Cf. BORD, 1996.

2. Marco teórico

a. La novedad metafísica del concepto de procesión hipostática

La metafísica plotiniana se caracteriza por un ir más allá no sólo del saber natural, sino incluso del saber en cuanto tal. En orden a la unión con su fundamento, el ascenso sobrepasa el interior tanto del cognoscente como de lo cognoscible. La intelección correspondiente con este remontarse por encima del mundo se concibe en Plotino como una labor concomitante con un desprenderse sucesivo, primero de la multiplicidad psíquica y luego noética. Sólo en este ascender, se muestra el don inefable que el Bien dispensa como fuente y potestad del ser inteligible. Siendo el νοῦς la hipóstasis engendrada por aquel, la vida primera inteligible se apresta a desentrañar el origen cabal de su eclosión, que la doctrina de Plotino ilustra con una explicación *paranoética* (παρανοητέον, VI 8, 13, 4). Se lee en el pasaje siguiente:

Porque nada había en él, por eso todo procede de él, y para que el ente sea, por eso él mismo no es ente, sino hacedor del ente. Y ésta es como la primera procesión.¹³⁹ Con que [el Uno] siendo perfecto, porque nada busca, nada tiene, nada le falta, como que rebosó y su exuberancia creó lo otro. Y lo forjado se volvió hacia aquel y fue colmado, y sucedió que lo contempló, y como tal es espíritu. Y su detenerse respecto de aquel ha creado el ente, pero su mirarlo [ha creado] la inteligencia. Puesto que se detuvo ante él para mirarlo, es a la vez inteligencia y ente.

(ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ᾗ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητῆς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὐτῆ· ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερέρρη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸ νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἔστι πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδη, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν, V 2, 1, 5-13).

Aun cuando las palabras mencionadas resuenen un poco perturbadoras para un oído griego, se observa que en este caso Plotino no recurre azarosamente a una

¹³⁹ Con respecto a esta primera *genitura* (FICINO, 1896: 308), dice el *LC*, IV: 37 (ed. SCHÖNBERGER / SCHÖNFELD, 2003: 8; MAGNAT et al., 1990: 44): “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud”. Por su parte, Tomás de Aquino explica lo siguiente en *DPD*, q. 3, a. 4, sol. (ed. bilingüe THOMAS D’AQUIN, 2011): “Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem effectum ; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem”; la *opera omnia* se encuentra disponible en Internet: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

metáfora para explicar la procesión. ¿Cómo se puede congeniar el surgimiento de todo lo múltiple con la simplicidad infinita del Uno? Plotino responde a esto de un modo tajante, diciendo que si el Uno fuese, el ente no podría ser. La supremacía del Uno haría que todo lo otro desapareciese en la indeterminación. De modo tal que el Primero, en relación con lo que le está supuesto, sólo *es* como lo diferente y lo unitario de aquello mismo que ha procedido de él. Lo producido es el fruto como de un sobreabundar, y tal condición vale como un signo de trascendencia con respecto a toda intelección. En este sentido, Plotino revoca la relación que pueda existir entre el generante y lo generado. Si este último es semejante, ello es por haber sido creado; luego, tiene que haber recibido la semejanza en el seno de una donación por completo munificente.¹⁴⁰

Todo lo que se produce se hace en vista de que sea significativo para el agente que lo forja. Sin embargo, el Uno primero no necesita generar nada para ser completo. Tampoco lo producido añade algo al Uno. Nada le falta porque no participa de nada, sino que toda participación tiene en él su principio y su fin.¹⁴¹ Cabe, entonces, preguntarse lo siguiente: dada la omnipotencia del Primero, ¿por qué motivo produce?, ¿en vista de qué el Primero hacer surgir algo que ha sido hecho en el marco de una plenitud que no necesita ya nada más, puesto que ella misma se basta? La respuesta que estos interrogantes demandan es francamente imposible de pensarse de acuerdo con una lógica demostrativa. Lo insólito del caso estriba en el hecho de que Plotino se refiere, precisamente, a la carencia de fundamento del proceso, en la medida en que la plenitud del Uno supera en grado máximo la posibilidad de ser aprendida mediante la intelección.¹⁴² Si Plotino se mueve bajo la forma de un aludir o de un apelar al recurso del *como si* (οἷον),¹⁴³ no es por cierto menos riguroso que Aristóteles, sino que intenta ser audaz en la contradicción y en lo imposible, porque

¹⁴⁰ Cf. BOEDER, 2017, I: 35-38.

¹⁴¹ Cf. *ST* I, q. 3, a. 4, ad 3 (ed. BAC, 1994⁵): “quod habet esse et non est esse, est ens per participationem”.

¹⁴² Cf. BOEDER, 2017, I: 37-38.

¹⁴³ En el siguiente capítulo, se abordará este recurso analógico del *cuasi* (οἷον), como una forma de argumentar acerca del principio sin atentar contra su separación respecto de los entes.

pretende hablar de un alguien que hasta en sus efectos excluye la posibilidad de referirse a él de modo directo.¹⁴⁴

En Platón, así como también en los antiguos académicos, prevalece la explicación de lo real en función de dos principios supremos: el principio de la unidad y el principio de la multiplicidad, lo uno y la díada indefinida,¹⁴⁵ presentes para la inteligencia griega como contrarios. Se trata de una estructura de pensamiento donde un contrario actúa sólo en concordancia y en relación con el otro. Claro que esta forma de índole polar no se reduce a un dualismo, ni mucho menos a un monismo, donde los contrarios se excluirían mutuamente o bien se conciliarían a tal punto que dejarían de existir ya como contrarios. En la estructura mentada, los contrarios de una pareja están indisolublemente unidos entre sí y, a su vez, están condicionados por su oposición; si uno de los polos se pierde, se pierde la cosa de la que ellos son principio.¹⁴⁶ Pero no sólo la reflexión platónica responde a este esquema, también Aristóteles habla del *ser* y del *no ser* como principios antitéticos y necesarios. En tal sentido, *lo uno* es necesario porque existe *lo múltiple* y el ente no se dice de una sino “de muchas maneras” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, 1028 a 10).¹⁴⁷ Tal es así que Aristóteles deduce la diversidad de entes existentes a partir de dos — y sólo dos — determinaciones decisivas, junto con sus respectivos opuestos: móvil-inmóvil / junto-separado.¹⁴⁸ El ordenamiento del cosmos se vuelve patente para la contemplación griega bajo esta forma que organiza el mundo como unidad, unidad que resulta de la armonía entre los contrarios.

La novedad que introduce Plotino en relación con la procesión hipostática desplaza el problema de las causas que explican la existencia de lo múltiple hacia otro interrogante, que busca trascender lo múltiple para unirse con un principio por

¹⁴⁴ Cf. *ST* I, q. 25, a. 3, ad 4: “In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit”.

¹⁴⁵ Cf. *Met.* XIII, 4-5.

¹⁴⁶ Cf. BEIERWALTES, 1980.

¹⁴⁷ Se siguen las eds. de GARCÍA YEBRA, 1998 y de ROSS, 1924.

¹⁴⁸ Cf. *Met.* 1025 b 3-1026 a 32.

encima de la inteligencia.¹⁴⁹ Preguntarse por esto, ya no implica atender a la causa que explica la esencia de lo múltiple, sino al porqué de la causa primera. El punto de partida para la reflexión plotiniana no estriba tanto en la identidad entre el principio y lo real cuanto en la diferencia infinita de ambos. Una vez más, ¿por qué motivo, entonces, la separación absoluta entre el Uno primero y lo múltiple? Precisamente, por la ausencia de necesidad en el surgimiento de las hipóstasis: primero el *νοῦς* y luego la *ψυχή*. La Inteligencia podría no haber existido. Y este argumento es tan contundente que si no fuera por el Uno, ella desaparecería. En un sentido derivado, lo mismo vale para el Alma. Para un griego, el movimiento y la naturaleza son eternos. De modo que su evidencia no representa un problema especulativo en cuanto al conocimiento de sus causas, porque los primeros principios son evidentes por sí mismos. En Plotino, por el contrario, sólo el Uno es necesario y sólo se da a conocer a través de sus vestigios. De modo tal que todos los entes dependen del Uno en cuanto a su actividad sustancial y sólo cabe contemplarlos como las trazas que manifiestan el poder del Uno.

Así, por tanto, el Uno no es movido de ninguna manera a la existencia de las hipóstasis. En cuanto Bien, el Uno es de suyo difusivo, pero he aquí que su naturaleza dadivosa está concentrada en el presente de su eterno beneplácito. Este presente coincide a la vez con la vigilia que el Uno mismo es. Lo verdaderamente grandioso es que el Uno, no siendo nada de todo aquello que pueda pensarse o decirse, hace subsistir algo nuevo en absoluto.¹⁵⁰ De allí que la generación inteligible comprenda una contingencia elemental, bien que una contingencia relativa y no determinante. Porque la Inteligencia nunca podría bastarse a sí misma, ella depende esencialmente del Uno primero. El *νοῦς* es, por tanto, una totalidad *subsistente* por gracia de otro y su procesión es tan libre como el Uno mismo permite que sea. Puesto que el Uno está concentrado en sí mismo, no depende de aquello que ha dotado de existencia. En consecuencia, nunca se abandona aun cuando genere y sostenga la multiplicidad de los seres.¹⁵¹

¹⁴⁹ Cf. GATTI, 1999.

¹⁵⁰ Cf. I 8, 2, 1-9.

¹⁵¹ Cf. RIST, 1967: 66-83.

Ahora bien, si no hay movimiento en esta procesión, pues el Uno no está compelido a producir nada que le falte, tampoco necesita de una materia preexistente que convalidaría la posibilidad de una generación por semejanza.¹⁵² Plotino declara que el Primero, de acuerdo con su naturaleza soberana “creó la inteligencia, creó la vida, las almas a partir de esta y cuantas otras cosas participan de la razón, de la inteligencia o de la vida” (ἐποίησε νοῦν, ἐποίησε ζώην, ψυχὰς ἐκ τούτου καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα λόγου ἢ νοῦ ἢ ζωῆς μετέχει, VI 7, 23, 19-20). El Uno no forja un ente sin más indeterminado, sino que el acto de crear supone que lo hecho resulte como un todo viviente y diferenciado en sí mismo. La diferencia en cuestión designa una jerarquía que responde al mayor o menor grado de vida de cada una de las entidades que participan en la donación del ser. A mayor cercanía respecto del Uno, mayor intensidad en la potencia de vida y mayor intimidad contemplativa.¹⁵³

En principio, la distinción general e inmediata que se presenta en lo interior del ente remite a la que se da entre Inteligencia y Alma, por la diferencia de vida que cada una ejecuta: la sustancia inteligible desarrolla una vida que es definida por Plotino como eternidad, mientras que la sustancia psíquica entraña ya una vida temporal.¹⁵⁴ En el Alma universal, la dimensión superior que mira lo inteligible se considera una razón en cuanto tal (λόγος), mientras que la inferior corresponde a la naturaleza (φύσις), que se encarga de cuidar y mantener el orden físico. Sin embargo, la distinción entre Inteligencia y Alma no implica que primero haya habido una procesión y luego otra, sino que tal diversidad está ya contenida implícitamente, por así decir, cuando el Uno genera la Inteligencia, que es con propiedad todo ente. De lo contrario, lo inteligible nunca podría ser el destino al que tiende el alma para reposar allí y aspirar a la comunión con el Primero.

¹⁵² Por el hecho de que la creación no significa origen temporal, el Aquinate también argumenta al respecto de que el acto de crear no comporta movimiento sino, antes bien, una relación, cf. *DPD*, q. 3, a. 2, sol.; a. 3, sol.

¹⁵³ Es el tema propio de III 8.

¹⁵⁴ Es el tema propio de III 7.

Si existe el cosmos físico, es porque su verdad reside en la paz inteligible, como causa segunda que refleja en los posteriores los haces de la potencia infinita del Uno. El mundo noético alberga en su seno los arquetipos primeros y universales, no separados sino vinculados entre sí de tal manera, que cada uno es susceptible de ser infinitamente participado por el resto de los entes. A raíz de la sinergia que se tiende entre la eternidad y el tiempo, entran en juego las virtualidades operativas para la constitución del mundo físico, a guisa de un cuerpo que es introducido en el Alma, toda vez que es el cuerpo quien está en el alma y no el alma, en el cuerpo.¹⁵⁵ Volcarse hacia lo exterior conlleva un descenso; pese a esto, el Uno mismo sigue siendo el responsable último del mundo sensible. Por ello Plotino continúa diciendo:

Aun ahora conserva aquellas cosas y hace que las que piensan, piensen, y las que viven vivan, insuflándoles lo inteligible, insuflándoles vida; y si hay algo incapaz de vivir, hace que [por lo menos] exista.

(ἢ καὶ νῦν σῶζει ἐκεῖνα καὶ νοεῖν ποιεῖ τὰ νοοῦντα καὶ ζῆν τὰ ζῶντα, ἐμπνέον νοῦν, ἐμπνέον ζωῆν, εἰ δέ τι μὴ δύναται ζῆν, εἶναι, VI 7, 23, 22-24).

El Uno no sólo hace subsistir las hipóstasis que genera, también las sostiene incesantemente en la conservación del don conferido.¹⁵⁶ Esto quiere decir que el Uno no otorga el don de la vida por una única vez, o en una determinada ocasión, luego de cuyo cumplimiento se sustraería a tal responsabilidad y dejaría que las hipóstasis sigan viviendo sin que aquel esté presente. Un retraimiento tal supondría introducir una alteración en la simplicidad absoluta del Uno, es decir, un dar y un dejar de dar, lo cual es absurdo. El Uno asiste ininterrumpidamente a su hechura sin que ello impida que esta misma, por sí sola, y por una decisión individual se aleje de su principio o se acerque nuevamente a él. Ello explica el descenso del alma por una debilidad en la contemplación, pero esto último no es impedimento para que el Uno, por ser el Bien, la atraiga continuamente para que aquella se encamine a la restitución de la semejanza original.

¹⁵⁵ Cf. V 5, 9, 29-31. En el cp. 3, se precisará detenidamente este tópico sobre la eternidad y el tiempo, como las modalidades de vida que interactúan en la procesión.

¹⁵⁶ Al igual que Plotino, Tomás de Aquino explicita que junto con la acción creadora, se halla a la vez la distinción y el gobierno divino respecto de lo creado; cf. *ST I*, qq. 47 & 103.

Tales premisas constituyen el antecedente conceptual de la teoría del concurso divino, puesto que el hecho de que cada cosa persevere en su ser, no atañe sino a la obra de una ininterrumpida creación divina que no implica una acción nueva, sino la misma por la cual el Creador otorga el ser.¹⁵⁷ El ser de cada ente depende de tal modo de la conservación divina, que aquél no podría existir ni por un instante, viéndose reducido a la nada, si no fuese porque la potencia de la acción divina lo mantiene sin cesar en su existencia,¹⁵⁸ en virtud de una donación de ser a la que sólo Dios podría ponerle fin.¹⁵⁹

Por consiguiente, la doctrina de una generación absoluta del ente hipostático permite pensar la creación universal por parte de un Primero trascendente,¹⁶⁰ aun cuando el modo de crear se vea ulteriormente modificado por el hecho de que tal producir se vale de *potestas*, *scientia* y *voluntas*, las *operationes Dei* que Tomás de Aquino asigna al acto creador de acuerdo con la intervención de sendas causas teológicas: la causa eficiente (*potestas*), ejemplar (*scientia*) y final (*voluntas*).¹⁶¹ En este orden de ideas, se puede afirmar que la procesión plotiniana sentaría las bases conceptuales para fundamentar satisfactoriamente la emanación del ente completo,¹⁶² no sólo ya en cuanto donación gratuita del ser y dependencia de lo subsistente respecto de su causa infinita,¹⁶³ sino también como sostenimiento continuo en el desarrollo óptimo de la actividad sustancial,¹⁶⁴ sobre la base de una relación operativa,¹⁶⁵ que se funda en el Bien *qua* potencia universal.¹⁶⁶

¹⁵⁷ Cf. *ST I*, q. 104, a. 1, ad 4.

¹⁵⁸ Cf. *ST I*, q. 104, a. 1, sol.

¹⁵⁹ Cf. ZUBIRIA, 2012: 110-113.

¹⁶⁰ Entre las contribuciones que abonan esta postura, cf. BOYLE, 2015; VERNIER, 1995; TE VELDE, 1995; GERSON, 1993; REICHBERG, 1993; KREMER, 1966; GEIGER, 1953².

¹⁶¹ Cf. METZ, 1998: 75-80, 96-99; LAFONT, 1964: 154-176.

¹⁶² Cf. *ST I*, q. 45, a. 1, sol: “emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, [...] designamus nomine creationis”; *Th. Lex.*, s. v. emanatio, 271; CRUZ CRUZ, 2000; INGLIS, 1999.

¹⁶³ Cf. *DPD*, q. 3, a. 3, sol; a. 4, sol.

¹⁶⁴ Cf. *ST I*, q. 104, a. 1.

¹⁶⁵ Cf. KREMPEL, 1952: 554 ss.

¹⁶⁶ Cf. *DPD*, q. 3, a. 3, sol.

Por el momento, lo que sí resulta claro es que Plotino no ha modificado la teología aristotélica sino que se ha separado de ella en cuanto al principio primero.¹⁶⁷ El Uno plotiniano se ha distanciado de una ciencia primera tal como la que Aristóteles había determinado en cuanto a la realidad del ente divino. La teoría correspondiente al crear en el sentido de un proceder ya no es — no puede ser — solidaria con la *Metafísica* del Estagirita. En Plotino, el Uno primero ajeno a toda relación pone por debajo de sí o su-pone la Inteligencia en cuanto hipóstasis. En efecto, la realidad del $\nu\omicron\zeta$ se debe diferenciar en su salir desde el Primero (ser) y en su conversión hacia aquel (conocer). Sólo en la unidad de este proceso, el $\nu\omicron\zeta$ es su sí-mismo. La realidad del $\nu\omicron\zeta$ aristotélico, en cambio, no muestra una escisión semejante ni tampoco un origen absoluto del $\nu\omicron\zeta$; él se encuentra desde siempre cabe sí como cabe lo óptimo, de modo tal que no puede haber abstracción entre su realidad y la actividad que él mismo es.¹⁶⁸ El comienzo plotiniano muestra que su destinación implica un *novum* respecto de la Antigüedad, ya por el sólo hecho de la diferencia fundamental que subyace a la realidad hipostática. La escisión originaria del $\nu\omicron\zeta$, en cuanto realidad una a la vez que múltiple, manifiesta la necesidad de una donación infinita del ser y de su “sostenimiento” respectivo ($\epsilon\acute{\xi}\eta\rho\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$, VI 8, 18, 20).

La dualidad inherente al ente plotiniano radica en el hecho de que a la Inteligencia el ser-uno le es dado y sólo después de haberlo recibido es como tal un existente en acto (pensamiento que piensa, *ergo*: espíritu). Esta condición ontológica fundamental es un antecedente significativo — anterior aun al aporte de Avicena¹⁶⁹ — de la noción de *ente* como la comprenderá luego Tomás de Aquino, por el hecho de que el ente como todo aquello *quod habet esse* es dual en su constitución originaria.¹⁷⁰ La

¹⁶⁷ Cf. BOEDER, 2009: 64.

¹⁶⁸ Cf. *Met.* XII, 7.

¹⁶⁹ Cf. WIPPEL, 1990; sobre el concepto general de emanación ontológica en Avicena, cf. LIZZINI, 2011.

¹⁷⁰ FABRO (2010) hace notar al respecto que, si bien el Aquinate asume sin más la distinción entre *esse* y *essentia* como los componentes mínimos del ente, más tarde, en su desarrollo de la noción de participación, llega a considerar la noción de *esse* como *actus essendi* y a la *essentia*, por su parte, como potencia. Propone así una noción del ser como acto, perfección y afirmación del ser, y la de potencia, como la de capacidad de recepción, diversa de la potencialidad correspondiente a la materia prima.

definición de marras atañe a la composición en todo ente de *esse* y *essentia*.¹⁷¹ La composición se da incluso en la criatura angélica, cuya *essentia* es una forma pura pero necesitada del *esse* que le es dado directamente por Dios.¹⁷²

b. La deuda sapiencial de la ratio plotiniana con respecto a la palabra joánica

El fundamento de la labor productiva del Uno primero radica en los tres momentos donde se realiza la idea de unidad.¹⁷³ La respectiva concreción atañe así a la unidad que está *por encima* de todo lo múltiple (*ἐν ἄπολλον*), la unidad que es *una en lo múltiple* (*ἐν πολλά*) y la unidad que es *una a la vez que múltiple* (*ἐν καὶ πολλά*).¹⁷⁴ Ellas no están por completo separadas de los seres que comprenden, ni siquiera están separadas entre sí, como si fuesen regiones de ser fragmentadas, sino que coexisten por la contemplación que poseen respecto del Uno.¹⁷⁵ Como las hipóstasis son videntes que contemplan, tienen la posibilidad de actualizar el grado de un más o de un menos de claridad, según la distancia que afecte a la visión. El acto de ver en cuanto tal es el mismo, puesto que la luz recibida es la misma. Esta luz es una gracia de vida proveniente del Bien.¹⁷⁶ Sin embargo, la potencia de tal iluminación se va debilitando en la medida en que se aleja del foco de luz.¹⁷⁷ Por ejemplo, el alma de cada ser humano, al estar orientada hacia un grado mayor de dispersión, no puede ver el todo como es en sí mismo.¹⁷⁸ Por consiguiente, aun cuando esté iluminada, el acto de ver del alma entraña la decisión por subir hacia una

¹⁷¹ Cf. *DEE* I, 5; se ha consultado la versión de DE LIBERA y MICHON: THOMAS D'AQUIN, 1996.

¹⁷² Cf. *DSC*, a. 1, sol; se ha consultado la versión de BRENET: THOMAS D'AQUIN, 2010 y de MALLEA: TOMÁS DE AQUINO, 1995.

¹⁷³ Cf. BEIERWALTES, 2016.

¹⁷⁴ Cf. V 1, 8, 23-27.

¹⁷⁵ Cf. BRUNNER, 1973.

¹⁷⁶ Cf. CIAPALO, 1987.

¹⁷⁷ Cf. VI 4, 9, 25-33.

¹⁷⁸ Cf. DÖRRIE, 1973.

visión cada vez más clara.¹⁷⁹ Esta atracción hacia lo alto está provocada por una belleza que habla en el sosiego.¹⁸⁰

La verdad de esta intelección se acredita en la calma con que la razón se vuelve hacia su propio origen. El hombre tiene abierta la posibilidad de hacer surgir por sí mismo, en el trabajo de la conversión del pensar, una capacidad receptiva para una iluminación a partir de la luz del principio. Pero el ser humano es capaz de ello sólo porque su alma conoce el rastro del Bien y su pensar no carece por completo de autonomía, a pesar de hallarse hundido en las tinieblas. El hombre inmerso en la materia de su cuerpo se ha como entenebrecido. Esta realidad no afecta al Primero puesto que el mundo está supeditado a él. La oscuridad no tiene poder sino en la medida en que repele la luz,¹⁸¹ sólo así su maldad se determina como negación de lo bueno y no como una fuerza equiparada a la de aquel. Bajo la singular trascendencia del Bien, las tinieblas y su respectivo accionar (τὸ ἔσκοτισμένον, I 8, 8, 40) carecen de poder propio.¹⁸²

En definitiva de lo que se trata es de llegar a ser absolutamente unificado, en el marco de una presencia soberana, cuya potencia absoluta de vida se vuelve ostensible en la donación infinita de su luz, manifiesta como belleza, cuya atracción inaugura para el alma individual el retorno hacia el reposo de lo simple. Estas ideas serán examinadas con detenimiento a medida que se vayan sucediendo las partes del presente trabajo. Sin embargo, antes de proseguir con el análisis que se propone llevar a cabo, adviértase que los conceptos mentados caracterizan ya la posición del mensaje joánico con respecto al envío de Cristo,¹⁸³ no menos oculto que manifiesto en su gloria (ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, *Jn.* 1, 14).¹⁸⁴ El evangelio joánico presenta al Revelador divino como luz verdadera (ἀληθινὸν φῶς, *Jn.* 1, 9), que

¹⁷⁹ La parte iluminada del alma atañe a aquella que no desciende. Este tema se ha explicado *supra*, p. 35.

¹⁸⁰ Cf. V 5, 8, 1 ss; VASSALLO, 2009.

¹⁸¹ Cf. *Jn.* 17, 6-19.

¹⁸² Cf. *Lex. Plot.*, s. v. σκοτίζειν, 939, 40 ss.

¹⁸³ Cf. BOEDER, 2017, III: 30-32.

¹⁸⁴ Se sigue la ed. de ALAND et al., 2014⁵.

ampara el mundo y su vitalidad intrínseca, puesto que el mundo no deja de ser creación y es comprendido — a partir del envío del Hijo — como aquello amado por Dios en vez de condenado por Él.¹⁸⁵

Asimismo, *Jn.* determina conceptualmente la gloria infinita del Hijo en los términos de un *aparecer* y de un *desaparecer*,¹⁸⁶ que implica en cada caso un *ver* y un *no-ver* por parte de los hombres, de acuerdo con una verdad que es *hecha* y no tan sólo *vista*.¹⁸⁷ En *Jn.* se habla de igual forma acerca del gozo inefable que depara el consorcio con la presencia del salvador,¹⁸⁸ y de un amor que se concreta en la donación sin límite de su persona.¹⁸⁹ *Ser-uno* en virtud del señorío libre de sí,¹⁹⁰ tal es la destinación que narra el relato de la pasión de Jesús según la pluma joánica pues, incluso cuando Aquel entrega su vida, nadie se la quita, por el hecho de que tiene el poder de darla y de recobrarla.¹⁹¹ Esto mismo fundamenta precisamente la diferencia del amor correspondiente entre el Padre y el Hijo, que se determina por tanto en la figura de un mandamiento nuevo.¹⁹²

En la misma línea de estas materias, conviene atender a su vez al dato no trivial de que Plotino recibe las enseñanzas de su maestro Ammonio en Alejandría,¹⁹³ que en aquel entonces era también la ciudad de Orígenes,¹⁹⁴ y ya antes había sido la de Clemente. Por otra parte, Eusebio de Cesarea menciona al “bárbaro Amelio”, el más allegado de los discípulos de Plotino,¹⁹⁵ haciendo concordar las afirmaciones de un tratado redactado por aquel con la teología del “hebreo Juan”, ateniéndose al *Prólogo*

¹⁸⁵ Cf. BULTMANN, 1980, § 44: 441-447.

¹⁸⁶ Cf. *Jn.* 16, 16-18.

¹⁸⁷ Cf. *Jn.* 3, 19-21; 9, 25.

¹⁸⁸ Cf. *Jn.* 15, 11.

¹⁸⁹ Cf. *Jn.* 15, 12-17.

¹⁹⁰ Cf. *Jn.* 8, 31-47.

¹⁹¹ Cf. *Jn.* 10, 18.

¹⁹² Cf. *Jn.* 13, 34; BOEDER, 2017, III: 119-130.

¹⁹³ Cf. SCHWYZER, 1983.

¹⁹⁴ Cf. CROUZEL, 1991.

¹⁹⁵ Cf. *VP* 3, 38 ss.

de su evangelio.¹⁹⁶ Asimismo, Plotino era bien conocido para Eusebio, de modo tal que su pensamiento sobre las hipóstasis forman parte del elenco de referencias no bíblicas presentes a la sazón en la *PE*, como un intento por congeniar la filosofía platónica con el mensaje sagrado proferido por Moisés.¹⁹⁷ De allí que no sea inverosímil suponer que Plotino haya estado cuando menos familiarizado con un entorno cultural, donde la tradición joánica era muy bien reputada y cuyo κήρυγμα era considerado el más destacado de la revelación cristiana.¹⁹⁸

En razón de esta eminencia, Orígenes asigna al texto joánico un rango πνευματικός,¹⁹⁹ cuya interpretación encuentra en los perfectos (τέλειοι) a los destinatarios más apropiados, por la identificación que logran entablar con la mente de Cristo, mediante el discernimiento de los sentidos espirituales.²⁰⁰ En el escrito de *Jn.* se ilumina sin mezcla la divinidad del Predicador, quien se presenta a través de los giros que comienzan con la fórmula de “Yo soy”: la luz del mundo; el camino, la verdad y la vida; la resurrección; la puerta; el buen Pastor; el alfa y omega. Ninguna de tales sentencias consiste en una proposición apofántica, sino que ellas revelan los signos de la gloria del poder divino.²⁰¹

Los discípulos contemplan la gloria del Hijo,²⁰² vuelta manifiesta para ellos mediante sus señales.²⁰³ El creyente, que reconoce la realidad del Hijo en las señales de su gloria, ve también al Padre en el Hijo. En este sentido, la unión con el Padre por la visión del Hijo se acredita en esa misma gloria, hecha visible a partir de los signos revelados por el Hijo.²⁰⁴ Para Juan, estar en la luz equivale a tener la vida

¹⁹⁶ Cf. *PE* XI, 19; se ha consultado las versiones de EUSEBIO, 2016; 1903: 266-267.

¹⁹⁷ Cf. SEOANE RODRÍGUEZ, 2015: 96-110.

¹⁹⁸ Cf. BULTMANN, 1980, § 41: 418-429.

¹⁹⁹ Cf. CINER, 2008.

²⁰⁰ Cf. ORIGÈNE, 1996 (*SC* 120 bis), II 14, VII 37-VIII 46: 62-63, 78-83.

²⁰¹ Cf. ORIGÈNE, 1996 (*SC* 120 bis), IV 22: 66-69.

²⁰² Cf. *Jn.* 1, 14.

²⁰³ Cf. *Jn.* 2, 11.

²⁰⁴ Cf. COENEN et al., 1994, IV, s. v. “ver, aparecerse (ὄραω)”: 329.

verdadera por haber renacido de lo alto,²⁰⁵ toda vez que la vida se difunde como luz.²⁰⁶ El Hijo cumple las obras de quien lo ha enviado, por ser luz del mundo.²⁰⁷ La luz no sólo hace ver, también se recibe como un don, en la medida en que establece un juicio frente a las tinieblas.²⁰⁸ Tener la luz de la vida implica haber sido despertado al milagro de la visión.²⁰⁹ El creyente que acoge este don tiene un mismo espíritu con su Señor;²¹⁰ es uno junto con Él, como Él y el Padre son uno.²¹¹

Pues bien, a partir de lo dicho se puede sugerir que la intelección plotiniana está relacionada de manera recursiva con la concepción del sí-mismo que revela el Predicador joánico, en la medida en que el filósofo priva al Uno primero de ser *algo* e impide una comprensión categorial de su naturaleza trascendente.²¹² En este sentido, la fuerza persuasiva de Plotino establece una lógica para pensar una realidad intrínsecamente paradójal, esto es, una lógica que excluye sin miramientos el predicar positivo en lo que atañe al principio fundamental, sin que ello implique prescindir del ejercicio especulativo para entablar un acercamiento a la naturaleza del Uno.²¹³ Purificando desde dentro de sí misma la lógica habitual, que discurre sobre las representaciones corrientes de la conciencia, Plotino retrotrae el pensamiento hacia un nivel más íntimo de verdad, cuya culminación no estriba en un retener lo captado de manera inteligible, sino antes bien en revocar el propio disfrute y en entregarse al sí-mismo, en cuanto la forma más pura de *ser-uno* en el Bien.²¹⁴

²⁰⁵ Cf. *Jn.* 3, 5-8.

²⁰⁶ Cf. *Jn.* 1, 4.

²⁰⁷ Cf. *Jn.* 9, 4-5.

²⁰⁸ Cf. *Jn.* 9, 39; BULTMANN, 1980, § 42-48: 430-486.

²⁰⁹ Cf. *Jn.* 9, 7.

²¹⁰ Cf. *Jn.* 12, 26.

²¹¹ Cf. *Jn.* 10, 30; 17, 21.

²¹² Cf. BOEDER, 2017, III: 31-32: “En lo uno, no en una misma substancia, no en una misma persona, no en un lugar común; pues la gloria no es un dónde. En el ser uno del amor, que no es una relación y por ende ni ἔρος ni deseo alguno. En lo uno, que recusa pues toda κατηγορία. Esta es la clave para la primera concepción [la plotiniana] de la racionalidad del *Nuevo Testamento*”.

²¹³ Cf. BOEDER, 2017, III: 79-98.

²¹⁴ Cf. OLIVIEIRA, 2007. Tales asuntos serán estudiados en los cp. 1 y 4.

En este sentido, Plotino remarca que la naturaleza del principio es “en verdad inefable” (ἄρρητον τῆ ἀληθείᾳ, V 3, 13, 1), tanto por la inadecuación de nombres para designarlo como por la ausencia de predicados que puedan definirlo. A la hora de nombrarlo, sólo cabe mentar su rotunda separación con respecto a todo determinar entitativo. Con todo, el filósofo acota que la mente humana procura comprender al Primero en la medida de sus posibilidades. El problema de este afán estriba en el hecho inevitable de que al pretender ceñirlo a un determinado concepto, se lo vuelve múltiple y por ende “necesitado de pensamiento” (νοεῖν δεῖσθαι, 10). El Uno, en cuanto absolutamente simple, no necesita de nada; por consiguiente, tampoco de un pensamiento que pueda sintetizarlo mediante la pluralidad de sus ideas.²¹⁵

c. La transformación lógica operada por Plotino para entablar un contacto con el primer principio

Para Plotino, la filosofía es esencialmente dialéctica. En efecto, la dialéctica, a la que está dedicado casi por entero el *Tratado vigésimo* (I 3), es la parte principal y más valiosa de la filosofía, pues su práctica es necesaria para poder ascender hasta el Uno y lograr su aprehensión final.²¹⁶ Plotino reconoce de igual forma que el ascenso dialéctico debe ir acompañado de la práctica de las virtudes.²¹⁷ De esta manera, el filósofo considera que si bien el método dialéctico utiliza procedimientos lógicos, implica también una disposición que permite comprender la estructura de lo inteligible.²¹⁸ Tratándose de un camino de ascensión hacia el Uno, la dialéctica engloba a su vez un aspecto práctico.²¹⁹

Comenzar el camino de conversión a la tranquilidad de lo simple implica, entretanto, despojarse de toda forma ya adquirida, depurando el lenguaje de todo viso

²¹⁵ Cf. VI 2, 17, 25.

²¹⁶ Cf. DE GANDILLAC, 1966: 185-210.

²¹⁷ Cf. I 3, 3.

²¹⁸ Cf. I 3, 4-5.

²¹⁹ Cf. BRANDÃO, 2014.

posible de una relación que menoscabe la integridad del Primero.²²⁰ Este retroceso conlleva que el alma pueda ascender hacia el mundo inteligible, cuyo τόπος no está fuera sino dentro del alma misma.²²¹ La subida, para Plotino, entraña primero un detenerse por haber ingresado en lo interior de uno mismo.²²² Estando ya en la Inteligencia como en su propia morada, el alma se encuentra apta para el ingreso en el sí-mismo.²²³ Este encuentro no significa igualarse con el Bien porque la realidad del Uno aparece siempre y en cada caso como el fin último que repele toda utilidad. La visión del Primero es fundamento definitivo no sólo de la existencia del alma, sino también de su bienaventuranza. Por lo tanto, no consiste en el acto de pensar sino en la recepción de un don salutífero, pues todo “se salva por el Uno” (τῷ ἐν σώζονται, V 3, 15, 12).²²⁴ Así, estando en el Uno como en la quietud de la vigilia, el alma está despierta. Si el desposorio de amor es momentáneo, su recuerdo permanece en vista del presente eterno que le espera.²²⁵

Sobre la base de lo dicho en el párrafo anterior, cabe atender a la fuerza con que se impone la diferencia infinita entre el Uno-Bien que *no es* y todo lo otro que, por el contrario, *es* o bien *existe* por haber recibido el ser. En San Agustín — como ya antes lo ha sido evidente para Plotino respecto del abismo entre el Uno y el ente primero —, la condición imperante de *invisibilia Dei* para el propio espíritu, en cuanto a la trascendencia del principio trinitario, tampoco sufre mengua en su virtud de incommutabile. Ni siquiera en la beatitud, “que no significa para Agustín volverse uno con Dios, sino una forma suprema de la *fruitio*, esto es, de esa relación por la que el

²²⁰ Cf. V 1, 12, 12-21.

²²¹ Cf. VI 9, 3, 14-27.

²²² Cf. DE GANDILLAC, 1966: 55-66.

²²³ Cf. O' DALY, 1973: 70 ss.

²²⁴ La anomalía gramatical de “τῷ ἐν” — en lugar de la forma correctamente declinada — es común en el uso que Plotino hace de la lengua y revela la conciencia juiciosa del filósofo para expresar con la mayor precisión la trascendencia absoluta del Uno, respecto incluso de las normas lingüísticas que rigen el discurso; cf. SCHROEDER, 1999.

²²⁵ Cf. FICINO, 1896: 501: “Bonum igitur ipsum semper ubique praesens, cum primum illuxerit animo jam sereno, mirificum accendit amorem : quando videlicet animus formas omnes intentionesque non solum imaginabiles, sed etiam intellectuales exuerit : tunc per amorem infiniti boni infinitum una cum bono mirabiliter copulatur, gaudio illinc ineffabili plenus. *Quod quidem non solum post vitam praesentem, verum etiam in hac vita consequi quandoque potest*” (el subrayado pertenece al testista).

alma, en lugar de servirse de lo otro que ella — *uti* —, lo deja ser; tanto más en el caso de la *visio beatifica*".²²⁶

En este sentido, Plotino exhorta que no se trata tanto de captar al Primero con el intelecto (οὐκ ἀνάγκη κατειλεμμένου, VI 8, 10, 34; VI 9, 7, 10),²²⁷ cuanto de acoger la fruición de un amor que se ha liberado ya de toda forma particular.²²⁸ ¿Qué interés anima el *dictum* así formulado? El dato no menor de que Plotino deja atrás la predicación categorial como el modo más adecuado de conocer lo verdadero. La categoría, como elemento lógico, tiene la función de hacer evidente de acuerdo con el λόγος la realidad de un ente ya determinado, presente aquí y ahora en la actualidad de su existencia.²²⁹ Sin embargo, cuando se trata de remitirse al origen mismo de la actividad inteligible, la categoría en cuanto tal ayuda poco o nada. Antes bien, obtura el pensamiento, toda vez que la proposición apofántica siempre dice *algo que es*,²³⁰ que es *así* de tal o cual modo, pero nunca puede dar cuenta de un alguien que está por encima del mismo *es* e incluso del *así*. Para dejar paso a una nueva lógica, tan persuasiva como la del *Organon*,²³¹ cuyo término aspira a un saber en la comunión con el principio, Plotino se aparta de la dialéctica estoica.²³² ¿En qué sentido?

Si algo procede del Uno, debe ser distinto de él. Ya no será uno sino una dualidad, puesto que será eso mismo a la vez que uno. Sucede en rigor que la separación decisiva del Uno-Bien respecto de todo aquello que sea *algo* — alteridad, identidad, cualidad y demás —²³³ se refiere a este género máximamente universal de la dialéctica estoica, cuyo alcance se extiende a todo lo determinable por el entendimiento (γένος τοῦ ὄντος).²³⁴ La operación intelectual que capta este *algo*

²²⁶ ZUBIRIA, 2017: 137.

²²⁷ Cf. HO, 2015.

²²⁸ Cf. VI 7, 34. 1-8.

²²⁹ Cf. *Cat.* 1 b 25 ss.

²³⁰ Cf. ANTON MLINAR, 2012.

²³¹ Se ha tenido a la vista la versión de CANDEL SANMARTÍN: ARISTÓTELES, 1982a.

²³² Cf. BOEDER, 2009: 22-25; VI 1, 25, 8-9.

²³³ Cf. V 3, 15, 37-40.

²³⁴ Cf. *SVF* II, § 329: 117, 3.

estriba en la aprensión de un consistente autónomo (κατάληψις),²³⁵ vale decir, de un cuerpo (σῶμα).²³⁶ Y cuando se habla de cuerpo no se pretende designar una magnitud susceptible de ocupar algún lugar en el espacio, sino un *algo* que puede encontrarse “fuera” y que se lo considera sustancialmente significativo por haber provocado una impresión “dentro”.²³⁷ Lo operante desde *fuera* se diferencia ahora de lo captado *dentro*, esto es, de lo interior de un entendimiento que juzga sus representaciones en orden a la correspondencia con lo existente de manera extrínseca (τύπωσις ἐν ψυχῇ).²³⁸ Si la realidad corpórea es conciliable con la dimensión espiritual o anímica,²³⁹ ello radica sólo en que se la considere como φάντασμα (*visum*), esto es, como algo que aparece a modo de imagen exteriorizada.²⁴⁰ Según este principio, la distinción entre sustancia y cuerpo se vuelve manifiesta sólo en la esfera de la representación, por el hecho de que toda percepción sensible va acompañada de una sensación que es, en cada caso, sensación de sí mismo.²⁴¹ La sensación percibida significa lo siguiente: un hacerse cargo de sí mismo al hacerse cargo de un existente separado del propio yo. La percepción del caso y su correspondiente asentimiento (ἔξις καὶ συγκατάθεσις) se ordenan,²⁴² en consecuencia, a una finalidad práctica antes que sólo teórica.²⁴³

El movimiento de captar el propio sí-mismo conlleva el de un remontarse hacia la génesis de la concepción intelectual y no hacia la evidencia de algo previamente presente. A propósito de esto, Plotino hace notar que la aparición de algo visto *dentro* se sustenta en la relación causal que hay entre el ejemplar y su imagen. Si lo exterior se vuelve manifiesto sólo en el interior de la impresión, ello responde a que depende de lo interior como de su mismo modelo. Porque “la sensación exterior es una

²³⁵ Cf. *SVF* II, §§ 70: 26, 31; 90: 29, 39; 91: 30, 6.

²³⁶ Cf. *SVF* II, §§ 315: 114, 13; 381: 127, 6; 329: 117, 5.

²³⁷ Cf. *SVF* II, § 458: 150, 13-14.

²³⁸ Cf. *SVF* I, § 58 17, 23.

²³⁹ Cf. BRÉHIER, 1970.

²⁴⁰ Cf. *SVF* II, § 54: 22, 10-12; I, § 66: 19, 35.

²⁴¹ Cf. *SVF* II, § 852: 230, 38.

²⁴² Cf. *SVF* II, § 121: 37, 11.

²⁴³ Cf. *SVF* II, § 130: 39, 21 ss.

imagen de dicha percepción, y esa percepción, siendo más verdadera en esencia, es contemplación impasible de formas permanentes” (ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἰδῶλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῆ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν, I 1, 7, 12-14).

De esta manera, es lo exterior lo que ingresa en relación con lo interior y hace que este último lo vuelva manifiesto, por tanto, corpóreo.²⁴⁴ Sólo en la medida en que el pensamiento intelectual — de suyo interior — vuelve sobre su sí-mismo, puede reconocer la dualidad que es, *i. e.*, puede reconocer que *es algo*, por ende, *múltiple y necesitado de unidad*.²⁴⁵ Este reconocimiento de saberse múltiple y de anhelar, con todo, la unidad de que carece denota un retroceso hacia una instancia más simple del pensamiento, y permite que la actividad inteligible pueda verse a sí misma como una imagen de una realidad por completo distinta de la operación pensante.²⁴⁶ Como la acción de retroceder no excluye la del añorar, el pensamiento descubre en esta su conversión que le es factible entablar un contacto con el Uno primero, bien que no bajo la forma de *algo* sino de *alguien* que se le revela como el origen de su procedencia.²⁴⁷

En este orden de consideraciones, la prelación de la sustancia inteligible por sobre la realidad cambiante del cuerpo será decisiva para la ulterior antropología de Agustín de Hipona, deudora en no pocos aspectos de los fundamentos establecidos ya por el pensamiento de Plotino.²⁴⁸ Aun cuando su literatura temprana dependa en parte de antecedentes estoicos, el Hiponense afirma que el hombre es ante todo un alma que se sirve de un cuerpo y lo trasciende jerárquicamente.²⁴⁹ Sin embargo, el alma no debe liberarse del cuerpo como de una prisión, sino de la falta de reconocimiento que hace al cuerpo renegar de su realidad espiritual. El alma está

²⁴⁴ Cf. V 8, 2, 25-26.

²⁴⁵ Cf. V 3, 7, 6-9.

²⁴⁶ Cf. V 3, 7, 1-5.

²⁴⁷ Cf. V 5, 5, 14-27.

²⁴⁸ Cf. LAVAUD, 2017; BOYER, 1920.

²⁴⁹ Cf. CIPRIANI, 2010.

presente toda entera en el cuerpo todo entero, y se encuentra unida a él por la acción que ejerce para vivificarlo. Ejerciendo el gobierno de lo acontecido en el cuerpo, nada le pasa inadvertido. Debido a la vigilancia de sus modificaciones corporales, el alma genera la sensación desde sí misma a partir de una imagen semejante al objeto; motivo por el cual las sensaciones son acciones que el alma ejecuta y no afecciones que padece.²⁵⁰ Para el planteamiento psicológico propiamente agustiniano, el hombre interior habita ya en cierto sentido en esa luz a la que ninguna sensación de los ojos corporales tiene acceso y en cuyo ámbito las realidades contempladas se distinguen entre sí, pero sin estar separadas por algún espacio local. La luz que juzga se antepone a la luz corpórea. Por su parte, la imagen corpórea es juzgada no sólo ya por un discernimiento de la razón, sino también por una apetencia del amor, mediante el ojo interno del corazón.²⁵¹

El tránsito de una verdad conocida intelectualmente a una contemplación que cobra la forma de una *operatio* — puesto que mueve al amor de unión — evidencia otro ámbito histórico y filosófico que ya no responde al modo griego de comprender la naturaleza metafísica de la verdad.²⁵² Agustín concuerda con Plotino en esta nueva comprensión. Ahora bien, conviene preguntar de qué *operatio* se trata. Según se mire, desde el punto de vista del Primero ella atañe al poder del Uno que, no obstante su naturaleza trascendente, ha permitido la subsistencia de lo otro. Desde el punto de vista del ente, en cambio, ella concierne a la negación del propio límite para ser definitivamente sí-mismo, esto es, unificado en la intimidad de visión y espectáculo. De allí que los términos plotinianos de *contemplación* y de *operatio* se conjuguen mutuamente en una misma trama semántica, que apunta al logro de una plenitud en el despojamiento del hombre envilecido.²⁵³

De esta manera, Plotino constituye un *novum* en la Historia de la Metafísica por el modo de discernir y fundamentar la esencia de la verdad. Su misma posición permite

²⁵⁰ Cf. *Conf.* X, 30 ss; *DcD* XIII, 14-15; *De gratia et libero arbitrio* IV, 7-9.

²⁵¹ Cf. *Ep.* 147, 18, 45.

²⁵² Cf. BOEDER, 2017, I: 51-54.

²⁵³ Este asunto será puntualizado en el cp. final.

invalidar definitivamente la sentencia moderna mencionada *supra*, que busca determinar cuáles momentos intervienen decisivamente en el curso histórico de la filosofía. De acuerdo con ello, la estructura de esa historia se conjuga sólo en dos fases principales: la griega y la moderna, entre las cuales media una suerte de episodio, que preludia la emergencia moderna del concepto especulativo con la figura de Descartes. Esta distinción es autorizada primero por Hegel y adoptada luego por Heidegger.²⁵⁴ Existe, empero, otra comprensión más persuasiva en sentido filosófico, que permite dejar atrás la representación historiográfica del pensamiento medieval y que posibilita reconocer además, más acá de Heidegger y de la llamada *posmodernidad*, la autonomía de la Época Media del *amor a la sabiduría*, equiparada en dignidad tanto con la Época Primera — denominada también la de la “Filosofía Griega” — cuyas posiciones fundamentales son las de Parménides, Platón y Aristóteles, como con la Época Última, integrada por las *rationes* de Kant, Fichte y Hegel. De esta manera, en torno a las posiciones de Plotino, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino se vertebra una Época de la filosofía donde el pensamiento raya a la misma altura que en las otras dos.²⁵⁵

Esta visión tan equitativa como válida está representada por el pensamiento *logotectónico* de H. Boeder, que se despliega fundamentalmente en su *Topologie der Metaphysik* (1980), así como también en otros escritos no menos enjundiosos que serán citados oportunamente. El apelativo de *logotectónico* designa el modo como el pensamiento boederiano ha logrado edificar la obra consumada de la filosofía en la unidad de su propia historia. Por consiguiente:

El que se hable de ‘edificar’, en relación con la obra de la filo-*sophia*, no debe causar extrañeza, pues, al margen de que la razón esté animada de suyo por un impulso edificatorio, el verbo consignado sólo pretende nombrar la actividad propia del pensamiento *logotectónico*, que así como no reitera lo ya realizado — la tarea de la filo-*sophia*, el concebir racionalmente las figuras sapienciales de nuestra historia —, así tampoco viene a engrosar la obra de la erudición, aquella que consiste en referir las opiniones de los filósofos, en analizarlas y describirlas (ἱστορεῖν). En lugar de ello, el pensamiento logotectónico *edifica* en sentido propio

²⁵⁴ Cf. PORRO, 2001.

²⁵⁵ Cf. ZUBIRIA, 2017: 135-136.

los momentos de su presente, conviene a saber, la HISTORIA del *amor sapientiae*, el MUNDO de la meditación moderna acerca del sentido, y la esfera del LENGUAJE vuelto sobre sí, más acá de ese mundo y aquella historia. Puesto que tales momentos son, a su vez, totalidades y dado que ninguna totalidad, en el sentido de una unidad conceptual o pura, se da, ya de suyo, en la inmediatez, para poder reconocerlas fue menester primero *edificarlas*, esto es, determinar y diferenciar sus elementos constitutivos, sus respectivas *rationes*, y mostrar de qué modo estas se vinculan entre sí para formar lo que ahora se presenta ante nosotros no como el ‘océano tenebroso de la metafísica’ (Nietzsche), sino como lo diáfano de un orden omnicomprendido ajeno a lo arbitrario del interés particular y a sus olvidos, y ante el cual el único juicio posible es el del concepto, que la Época Media tiene presente por doquier en una expresión originaria: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (Gen. 1, 31).²⁵⁶

De acuerdo con sus reflexiones, Boeder sostiene que una lectura desapasionada de las fuentes muestra la conveniencia de considerar el pensamiento de Plotino como el comienzo de una tarea epocal autónoma y no como una manifestación tardía de la metafísica griega. Se insistirá más adelante en este último punto. Por de pronto, conviene subrayar en lo que resta de este apartado lo adecuado de ubicar la intelección plotiniana como la primera respuesta racionalmente satisfactoria a la irrupción histórica sin precedentes del principio medieval, de cuya verdad esencialmente *operativa* dependen las posiciones posteriores de la misma Época, incluida la de Tomás de Aquino.²⁵⁷ En efecto, el saber metafísico de la diferencia absoluta manifiesta una crisis a propósito de la naturaleza trascendente y munífica del principio divino, pues obliga a ser audaz en la paradoja a fin de pensar un Primero allende todo ser, que sólo se manifiesta mediante su revelación. El saber consumado a la luz de este principio es compartido solidariamente por las posiciones fundamentales de la “Época del Inicio Medio de la Metafísica”.²⁵⁸ De esta manera, la dilucidación logotectónica sólo pretende dar cuenta de la obra común de una razón conceptual, que “resuelve de manera progresiva, completa y definitiva, puesto que en el sosiego de una *sacra doctrina*, la crisis del saber provocada por Plotino al hacer valer una diferencia absoluta entre el Uno/Bien y su primera hipóstasis: el espíritu o la pura actualidad del inteligir”.²⁵⁹

²⁵⁶ ZUBIRIA, 2017: 134.

²⁵⁷ Cf. KREMER, 1966.

²⁵⁸ BOEDER, 2009: 17.

²⁵⁹ ZUBIRIA, 2017: 137.

Por lo que atañe al género específico de la doctrina sagrada, el Aquinate se inclina igualmente a favor de una verdad cuya finalidad es esencialmente *operativa*.²⁶⁰ Y no porque la teología sea una ciencia práctica sino, antes bien, por el fundamento de su saber. Toda vez que:

lo más genuino de la doctrina sagrada es referirse a Dios como causa suprema, y no sólo por lo que de Él se puede conocer a través de lo creado (y que en este sentido ya lo conocieron los filósofos [...]); sino también por lo que sólo Él puede saber de sí mismo y comunica a los demás por revelación (*ST I*, q. 1, a. 6, sol.).

En efecto, la unidad formal de la teología radica en el hecho de que existe una revelación, mediante la cual se comunica al hombre todo lo necesario para su salvación.²⁶¹ Esta última es el fin de la revelación, pues la salud del hombre depende del exacto conocimiento de la verdad divina.²⁶² Precisamente por ello, la ciencia teológica es la memoria de tal revelación para alcanzar un saber acerca de ella, que debe ser obtenido según un orden. Ella es pues *disciplina* de la *sacra doctrina* de la *scientia divina*;²⁶³ parte “de los principios, que son conocidos por la luz de la ciencia superior”,²⁶⁴ conviene a saber, la disciplina de aquel saber que, como doctrina, hace de mediador de la ciencia suprema y permite establecer un vínculo entre ella y una ciencia humana.

Es verdad que la doctrina sagrada es una ciencia especulativa, pero ella tiene que ver, diferenciándose en esto por entero de la ciencia aristotélica, con las *credenda*, *desideranda* y *operanda* en orden a la bienaventuranza. Por este motivo, cabe afirmar que la teología, según su concepto íntegro, difiere según el género de aquella otra teología que es comprendida como una parte de la filosofía.²⁶⁵ Ya aquí salta a la vista la diferencia epocal de la ciencia tomásica en cuanto tal, porque a ella el “hacer

²⁶⁰ Cf. GILSON, 1978: 13-53.

²⁶¹ Cf. HERRERA, 2011: 195-199.

²⁶² Cf. *ST I*, q. 1, a. 1, sol.

²⁶³ Cf. *ST I-II*, q. 4, a. 1, sol.

²⁶⁴ Cf. *ST I*, q. 1, a. 2, sol.

²⁶⁵ Cf. *ST I*, q. 1, a. 1, ad 2.

la verdad” (*veritatem facere*) la determina en su propósito según la articulación de una ciencia práctica.²⁶⁶ A diferencia del orden aristotélico, ella es primero *monastica* (cuya *operatio* atañe a la del Dios uno y trino), luego *oeconomica* (Dios creador y redentor) y finalmente *politica* (Dios juez). Aun cuando la ciencia sea principalmente un don especulativo y en segunda instancia uno práctico, como lo es también la fe,²⁶⁷ en orden al amor por la bienaventuranza ofrecida, la teología es sólo un don práctico.²⁶⁸

En cuanto imagen de Dios, el ser humano es principio de sus propias acciones y tiene por tanto el dominio de sus actos.²⁶⁹ Como el conocimiento teológico se ordena en vista del ejemplar divino, y su fin consiste en la felicidad eterna, la doctrina sagrada abarca tanto las ciencias especulativas como las prácticas así como Dios se conoce a sí mismo y conoce su obrar por medio de la misma ciencia. Tal como arguye el Aquinate, por encima de la facultad intelectual se halla el amor de caridad, por ser fuente de conocimiento y principio de la fruición que corona todo movimiento apetitivo.²⁷⁰ Si la teología se ocupa por último de las *operanda*, ello responde al operar de Dios en el hombre. Pues por su servicio a la *sapientia* revelada, la teología se atiene constantemente a los principios manifiestos en la *sacra doctrina*: los artículos de la fe. Ella no tiene que demostrarlos, sino que defenderlos. Tal es, aquí, la tarea del *intellectus fidei*.

d. El fundamento topológico adecuado a la posición de Plotino

En el orden de las precisiones que se vienen presentando acerca de la nueva posición metafísica que protagoniza Plotino, se puede concluir con los últimos puntos que contribuyen a la exposición del marco teórico, dentro de cuyo perímetro encuadro esta tesis. Agustín relata en sus *Conf.* (VII, IX y X) que, tras haber leído

²⁶⁶ Para una elucidación logotectónica de la *ratio* tomasiana, cf. BOEDER, 2017, III: 51-58.

²⁶⁷ Cf. *ST* II-II, q. 9, a. 3.

²⁶⁸ Cf. *In Sent.* III, d. 35, q. 2.

²⁶⁹ Cf. *ST* I-II, prol.

²⁷⁰ Cf. *ST* I, q. 1, aa. 4 y 5, sol.

unos libros de los platónicos,²⁷¹ encontró una concordancia fundamental con lo expuesto en el Proemio de *Jn.*, no ciertamente con las mismas palabras pero sí con idéntico sentido y el apoyo de múltiples razones.²⁷² El Hiponense sintetiza estas verdades de acuerdo con el siguiente orden: dice que allí pudo advertir la idea de que en el principio era el Verbo, el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios,²⁷³ que todo fue hecho por Él y sin Él nada se hizo, que lo hecho es vida en Él y la vida era la luz de los hombres, que la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la comprendieron.²⁷⁴ Agrega, por lo demás, haber leído en aquellos libros que el Verbo, siendo Dios, no nació de la carne ni de la sangre, ni por voluntad de varón, sino de Dios.²⁷⁵

Asimismo, que la inmutabilidad divina permanece por encima de los tiempos, de cuya plenitud las almas han recibido sabiduría para ser felices,²⁷⁶ y que se renuevan gracias a la participación de la Sabiduría que reside sólo en sí misma. Allí, es decir, en los textos platónicos, aparece también el esbozo de la gloria de la incorrupción altísima y que, amonestado a reflexionar consigo mismo, por las sentencias que leía en aquellos libros, Agustín ingresó en su propia intimidad y vio con el ojo del alma, como quiera que fuese, una luz inmutable por encima de su espíritu y de ese ojo. No una luz visible a toda carne, pues sobrepasa en intensidad la luz sensible. Quien conoce la verdad, conoce esa luz suprema y también la eternidad. Esa luz, siendo la revelación del mismo Dios, le permitió advertir que estaba lejos de Aquel. Elevándolo a través del amor y de la conmoción, le hizo reparar en la región de la semejanza donde yacía postrado.

²⁷¹ El contenido de V 1, 6-7 y de III 2, 16 es el que más coincide con los versículos de *Jn.* 1. Se vuelve a subrayar esta sincronía de verdades en *DcD* X, 2.

²⁷² Cf. *Conf.* VII, IX, 13: “procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus”; texto latino disponible en Internet: <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>.

²⁷³ *Jn.* 1, 1.

²⁷⁴ *Jn.* 1, 3-5.

²⁷⁵ *Jn.* 1, 13.

²⁷⁶ *Jn.* 1, 16.

A partir de la pericia erudita, hoy se sabe que, si bien Agustín nombra a Plotino, Porfirio, Jámblico y Apuleyo,²⁷⁷ sólo leyó a los dos últimos después de su conversión. Sobre los dos primeros, la crítica se inclina por las *En.* de Plotino. El consenso de los especialistas remite a los tratados de I 6, I 8; III 2 y 3; V 1-3; VI 6 y VI 9 para delimitar las fuentes textuales de donde abreva la lectura agustiniana.²⁷⁸ Sirvan estas prevenciones para justificar que las reminiscencias de Plotino con la verdad de la palabra joánica no son cuando menos anacrónicas. La filosofía de Plotino, ¿no es acaso la réplica más dura contra el escándalo que supone la encarnación del Verbo?²⁷⁹ Con todo, la dureza de su respuesta no es óbice para que Agustín afirme que los pasajes de Plotino no son hostiles al mensaje joánico, sino que lo anticipan de manera propedéutica.²⁸⁰

El vínculo *topológico*, que es posible reconocer entre Plotino y Juan, ha sido visto y mostrado también por H. Boeder (1980). Tanto en el contenido como en la forma de organizar el todo íntegro de la *Historia* de la filosofía, más acá del *Mundo* de la Modernidad radical y del todo no menos conclusivo del *Lenguaje* posmoderno, Boeder procede *logo-tectónicamente*, es decir, según el modo de un arte edificatorio que opera con *rationes*, esto es, con figuras racionales cuyos términos abstractos son en cada caso la Norma (A), la Cosa (B) y el Pensar (C).²⁸¹ A partir de una transformación del nexa heideggeriano entre *poetizar* y *pensar*, Boeder ha hecho valer lo pertinente de ubicar la intelección plotiniana como una respuesta de índole propiamente filo-sófica a una palabra que habla con fuerza vinculante para quien desee escucharla — pues no hace acepción de personas — y que posee una naturaleza sapiencial, porque su asunto es el destino del hombre. Al entablar una relación de hospitalidad frente al mensaje de esta palabra, la de una σοφία epocal, la razón concipiente acomete la tarea de diferenciarse no ya *en sí* misma sino *respecto de sí* misma.

²⁷⁷ Cf. *DcD* VIII, 12.

²⁷⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, 2011: 204, n. 21.

²⁷⁹ Cf. BULTMANN, 1980, § 46: 456-465.

²⁸⁰ Cf. HENRY, 1934: 104 ss.

²⁸¹ Cf. BOEDER, 1998.

Este es un asunto sobre el cual el pensamiento boederiano ha sabido arrojar mucha luz, al haber precisado cómo el pensamiento posterior a Aristóteles, además de proceder con entera libertad frente a él, se sitúa ya bajo una constelación histórica completamente diferente, puesto que responde a una intención marcadamente *práctica* antes que teórica. El conocimiento, cualquiera sea su orientación, “moral”, “física” o “lógica”, no es cultivado “por sí mismo”, sino como un instrumento al servicio de la paz o imperturbabilidad del alma (ἀταραξία, ἀπάθεια, γαληνισμός). Por otro lado, Boeder ha mostrado cómo este pensamiento nuevo se articula en una unidad triádica de posiciones dogmáticas, escépticas y gnósticas. La investigación historiográfica no se detiene en estas posiciones críticas ni, menos aún, en el hecho sorprendente de que en la unidad mentada se hace valer lo que ahora es dable reconocer como la novedad infinita de una *distinción de la razón*: el hecho, reconocible en cada una de las Épocas de la tradición filosófica, de que la razón nunca es una y la misma y de que, en consecuencia, tampoco la filosofía es *una*. La razón, en efecto, puede considerar ante todo su cosa propia (B), o su saber (C) – el modo peculiar de su conocer, de su pensar –, o bien la norma incondicionada (A) que preside la relación del pensar con su cosa propia.

La razón empeñada en esclarecer ante todo la índole de su propio saber (C) es la razón *natural*. Si ella pretende en cambio dilucidar la cosa propia (B) de todo saber en cuanto filosófico, entonces, en virtud de una distinción que se opera en su propio seno o *en sí misma*, la razón se determina como *mundanal*. Esta diferencia, la de la razón en cuanto natural y mundanal, cobra realidad histórica en lo que ahora, gracias al pensamiento logotectónico, se puede reconocer como la “fase de apertura” de la Época Media; fase donde la filosofía muestra ese movimiento de la reflexión que opone al dogmatismo inicial una respuesta escéptica y a esta luego otra de carácter gnóstico. Lo sorprendente aquí es ver cómo tanto la razón natural como la mundanal realizan ese movimiento de un modo “paralelo”, porque no es difícil comprender, por un lado, que el dogmatismo antiguo está representado no sólo por el estoicismo (Crisipo), sino también por Epicuro. Ni es difícil ver, por otro lado, que otro tanto

ocurre con el escepticismo antiguo, como respuesta a las posiciones dogmáticas que lo preceden, porque también él presenta dos caras: la de la razón natural (Carnéades), y la de la razón mundanal (Enesidemo).

En cuanto al gnosticismo, también aquí se encuentran dos posiciones características y bien diferenciadas: la de Numenio de Apamea corresponde a la razón natural y la del *Poimandres* a la razón mundanal. Históricamente, aquel fenómeno de magnitud extraordinaria en el ámbito de la Antigüedad tardía representado por la aparición del gnosticismo coincide con la de la Revelación Neotestamentaria. Sólo que en este caso, la inteligibilidad propia de la *Sapientia Christiana* provoca una nueva distinción de la razón, ya no *en sí*, sino *respecto de sí*. En efecto, el pensamiento de Plotino muestra cómo la razón, al determinarse ahora a partir de lo incondicionado de una norma (A), se vuelve *concipiente* o propiamente *filo-sófica* y aparta de sí toda forma de gnosticismo, todo sincretismo, en su condición de verdadero comienzo epocal.

Platón, al exponer su doctrina relativa a la “idea del Bien”, en cuanto principio de todas las ideas, nunca la identifica con el espíritu (νοῦς). Plotino, en cambio, hace de este mismo el lugar que engendra y contiene las ideas, apartando de ambos el Uno-Bien, al hacer valer entre este y lo que no es él, comenzando por el espíritu, una diferencia radical e invencible. Diferencia que, siendo tal, jamás podría ser salvada por la simple iniciativa de un espíritu o de un alma particular. De un principio “trascendente”, los hombres sólo pueden llegar a tener noticia por obra de una *revelación*. Y esta, en cuanto revelación histórica o positiva de naturaleza epocal – la revelación neotestamentaria –, había llegado ya a los hombres cuando Plotino despliega su doctrina. Y si él no llegó a reconocerla como tal, no por ello dejó de mostrar cuál es la respuesta que la revelación reclama de la inteligencia, al concebir que esta, en cuanto espíritu, se constituye por obra de una conversión (ἐπιστροφή): un cambio o giro de ciento ochenta grados en la dirección de la mirada interior.²⁸²

²⁸² Es claro que en este punto, como en tantos otros de un tenor similar, Plotino prefiere emplear el concepto de “ἐπιστροφή” en lugar del de “μετάνοια” (II 1, 4, 30; II 9, 6, 2 y 3). Esto responde a una refutación del filósofo contra los argumentos gnósticos acerca del arrepentimiento del alma, tras su caída en el mundo físico; cf. IGAL ALFARO, 1982: 502-503, n. 49.

Tal parece que esta conversión, siendo un acto de algún modo voluntario, afecta al pensamiento de manera gravísima, porque este, sin ella, está condenado a ver no sólo las tinieblas, sino el mal. ¿Qué significa apartar la mirada del mal, de lo que no debe ser, de lo que aleja al alma de sí misma? La conversión de que aquí se trata implica una transformación del propio ver, porque no es la *misma* mirada la que contempla un objeto u otro. El objeto espiritual o propiamente inteligible sólo es accesible a una mirada de su misma naturaleza. Y en el ejercicio de la mirada espiritual y sólo en él consiste para Plotino el pensar. Esto también importa comprenderlo en relación con Heidegger, porque el pensar plotiniano es, de manera expresa, un pensar *converso*, esto es, *religioso* y, por lo mismo, en ningún caso un pensar vuelto hacia los entes ni hacia el ser de los entes, sino hacia la fuente de donde ese mismo pensar procede. La filosofía no tolera, tampoco en esta posición, que se la identifique con una “metafísica humanista” ni tampoco con una metafísica “onto-teológica”.

Así las cosas, la labor filo-*sófica* queda situada como una respuesta especulativa a una sabiduría histórica. En el caso de la Época Media, el concebir filo-*sófico* se ve solicitado por una sabiduría epocal propia: la *Sapientia Christiana*. Esta realización del saber metafísico se denomina con la palabra latina *intelligentia*, a diferencia de los vocablos νόησις e *Idee*, que designan el concebir metafísico de las Épocas Primera y Última, respectivamente. El reconocimiento del *Saber Neotestamentario* — tal como este se articula en sus *rationes*: la del *Evangelio de Juan*, la de *Cartas paulinas* y la de *Evangelios sinópticos* — se correlaciona con el *Saber de las Musas* en la Época Primera y con el *Saber Civil* en la Época Última. Un orden semejante representa algo insólito dentro de una exposición sistemática de la Historia de la Metafísica. Por otra parte, el modo inusitado de comprender logotectónicamente la relación entre σοφία y φιλο-σοφία constituye la transformación más profunda y más fructífera de la relación entre *poetizar* y *pensar*, que haya podido concebirse desde la meditación heideggeriana hasta el presente de nuestro tiempo posmoderno. La *Topología* hace valer cómo es que, ya no el pensar en general, sino la concepción de una *ratio* filo-*sófica* propiamente dicha nace como solicitud a una palabra sobre el

fin último del hombre. El contenido de esta palabra revela un saber que se profiere mediante un lenguaje poético, ajeno de suyo a la conciencia inmediata de la vida cotidiana (v. gr., las *Epopeyas* homéricas, los discursos de Jesús en el *Evangelio de Juan* o bien las *Odas* de Hölderlin). El lenguaje en cuestión posee en cada Época la inteligibilidad propia de lo sabido y no admite ser identificado con lo indeterminado de un “poetizar” sin más.²⁸³

En cuanto a la obra de Plotino, la *Topología* muestra fehacientemente cómo ella constituye la primera posición de la razón concipiente en la Época Media, por su relación especulativa con la *ratio* joánica. A Plotino le siguen solidariamente en una misma tarea del pensar, las posiciones coordinadas de Agustín y de Tomás de Aquino, que acogen respectivamente el contenido sapiencial presente en las *rationes* de Pablo y de los Evangelios sinópticos.²⁸⁴ De lo dicho cabe aducir entonces que, aun cuando Plotino se haya ocupado una y otra vez en la filosofía precedente, la llamada “filosofía griega”, la de Platón, la de Aristóteles, la de los estoicos, no buscó empero asilo en ella.²⁸⁵ Por lo tanto, se debe afirmar que el pensamiento plotiniano no comienza en rigor con el saber cultivado en la Academia platónica. La metafísica plotiniana opera una innovación radical con respecto al platonismo, pese a que Plotino recurra con insistencia a los textos del fundador de la Academia. Salvando — claro está — la distancia histórica, podría decirse de él lo mismo que Schiller exhorta en la 9ª de sus *Cartas Estéticas*: “Vive con tu siglo, pero no seas su hechura; ofrece a tus contemporáneos lo que precisan, no lo que aplauden” (Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben).²⁸⁶

Preocupada más en comprender y en dilucidar la naturaleza del movimiento seguido por la reflexión plotiniana a lo largo de su obra, que en intervenir dentro de la discusión histórica y filológica, la *Topología* reconoce su deuda con respecto a no

²⁸³ Cf. ZUBIRIA, 2017: 139-140.

²⁸⁴ Cf. BOEDER, 1994.

²⁸⁵ Cf. BOEDER, 2009: 62-86.

²⁸⁶ Se sigue la ed. de SCHILLER, 2019: 85.

pocos peritos en la obra de Plotino, pero se sitúa en otro ámbito que no nace de la misma indagación historiográfica, en la medida en que la precede, la justifica y hasta la vuelve posible. Al liberarse del conllevado *prejuicio* por el que la obra filosófica de la Época Media queda reducida a una mezcla indebida entre la fe y la razón, se ha vuelto posible en este tiempo, gracias al descubrimiento de la esfera propia de la *Modernidad radical* (Marx-Nietzsche-Heidegger),²⁸⁷ apartarse de los límites de la comprensión heideggeriana de la tradición filosófica occidental,²⁸⁸ cuya modernidad consiste en hacer de la tradición mentada un *continuum* — el del olvido del Ser — con diferencias internas que, a buen seguro, resultan inesenciales cuando se quiere ver la Historia de la Metafísica como la de la esencia de la técnica.²⁸⁹

Y esto se vuelve tanto más digno de ser reconocido cuanto más se transforma el juicio de la *razón apocalíptica* que ciñe la meditación de la *Modernidad radical*, cuyos portavoces abogan por el rechazo sin miramientos de la historia continuada de un error que, desde Platón en adelante, se ha configurado precisamente como el encubrimiento — no menos que el hostigamiento — de lo verdaderamente humano, y ello mismo a través de sus formas dominantes: del *capital* (Marx), que reclama la necesidad del advenimiento de una sociedad futura; de la *moral* (Nietzsche), que vuelve posible la conformación de un hombre cuya voluntad sea capaz de crear nuevos valores y de la *esencia de la técnica* (Heidegger), que propone a lo sumo la llegada no imposible del cuadrante (*das Geviert*) cuyo lenguaje ontológico habla en el claro y esto mismo, por cierto, bajo la figura de un donar (*Schenken*). Frente a esta negación perentoria de la Historia de la Metafísica, en aras de un futuro aún ignoto bien que necesario, posible o probable, cabe otear estas posturas desde otro horizonte, toda vez que:

La Época Media forma parte, en cuanto momento de la *historia* del amor a la sabiduría, de un presente diferenciado donde también tienen su lugar el *mundo* de la meditación de la modernidad — un mundo que al negar la filosofía repelió, junto con ella, las manifestaciones epocales de la sabiduría —, y el todo del *lenguaje* en

²⁸⁷ Cf. BOEDER, 2017, II: 15-36.

²⁸⁸ Cf. BOEDER, 2017, II: 63-78.

²⁸⁹ Cf. BOEDER, 2017, II: 101-112.

cuanto ámbito del pensar anárquico, estructuralista y performativo,²⁹⁰ donde todo se sabe, menos la distinción entre lo dicho y lo hablado, y donde todo tiene derecho a ser oído, menos la voz de la sabiduría que dice: *unum est necessarium*. En vista de lo cual, el pensamiento logotectónico se vuelve hacia la Época Media [cuyo comienzo filo-sófico está inaugurado por la posición que ocupa la *ratio* plotiniana] no para ofrecer argumentos en nombre de los cuales uno pueda exigir fe de nadie, sino para reconocer lo pensado por ella como algo precisamente digno de ser pensado.²⁹¹

Sobre la base de las consideraciones que han sido expuestas, el presente trabajo está en deuda con la *Topología de la Metafísica*, a raíz del lugar ecuánime que allí se atribuye a la doctrina de Plotino dentro de la historia de la filo-sofía en sentido estricto.²⁹² En la medida en que la metafísica de Plotino es comprendida como una respuesta adecuada a la manifestación de un principio epocal independiente, la *Topología* permite hacer justicia a la filosofía de la Época Media en su conjunto, haciendo ver que es pertinente instituir su comienzo en la *ratio* plotiniana, aun cuando la reflexión filosófica de la Época toda esté precedida por una fase de apertura, cuyas figuras racionales integran dentro de su horizonte natural o mundanal las posiciones de un pensamiento en cada caso dogmático (Crisipo-Epicuro), escéptico (Carnéades-Enesidemo) y gnóstico (Numenio-Poimandres).²⁹³ Este criterio fundamental abona no pocos aspectos de la interpretación que se excogita a lo largo de esta tesis. Un aspecto significativo, que justifica por cierto su redacción, estriba en el hecho de que los conceptos plotinianos de *procesión hipostática* y de *ingreso en el sí-mismo* representan, a fin de cuentas, una diferencia pasmosa con respecto a la metafísica anterior, al proponer problemas teológicos ulteriores como el de la creación, la participación y el primado de la semejanza en vista de una verdad que se obra por amor. Tales tópicos toman carta de ciudadanía en una Época que ya no es con propiedad la de la Filosofía Griega.²⁹⁴

²⁹⁰ Cf. BOEDER, 1999.

²⁹¹ ZUBIRIA, 2017: 143.

²⁹² Cf. BOEDER, 1973.

²⁹³ Cf. BOEDER, 2009: 19-52; 2017, III: 15-26.

²⁹⁴ En esta línea de observaciones, un antecedente inexcusable sobre la crisis de los principios epocales se halla en ZUBIRIA, 1995.

3. Propósito de la tesis, hipótesis de investigación y orden metodológico

El propósito general de la investigación pretende esclarecer, en sentido histórico y sistemático, el alcance y la novedad de la filosofía de Plotino en relación con los conceptos metafísicos de *procesión* y de *conversión hipostáticas*, sobre la base de la doctrina de la *diferencia absoluta* del Uno primero, que trasciende la tríada de ser, vida y conocimiento.²⁹⁵

Para garantizar la respuesta a esta inquietud inicial, apoyando el trabajo de tesis sobre las múltiples observaciones detalladas a lo largo del marco teórico, se ha previsto entonces ponderar la transformación conceptual que el discurso plotiniano opera con respecto al de la metafísica griega clásica, en torno a la procesión de los seres a partir de un principio primero y trascendente. En vista de esto último, se procura excogitar que la procesión plotiniana permite comprender la generación de lo existente como una donación gratuita del ser y un sostenimiento permanente en la perfección de su actividad sustancial.²⁹⁶ Junto con ello, se intenta dilucidar el estatuto positivo que implica la categoría de *huella* o *vestigio* (ἵχνος) en favor del cosmos físico, identificando la naturaleza del Alma como reflejo de la belleza inteligible. Finalmente, se aspira a concluir que la metafísica de Plotino, en cuanto ciencia primera, no consiste ya en una θεωρία *more aristotelico* sino, antes bien, en una *operatio*. Este nuevo cariz de la intelección plotiniana atañe a la esencia de una verdad que se ordena al amor de unión, mediante la conversión del propio espíritu y la participación en un don infinito proveniente del Uno-Bien. El don mentado le devuelve al *sí-mismo* humano la semejanza que perdió por haberse alejado de la comunión con el principio.

A partir de los objetivos consignados, se organiza la estructura del presente escrito tomando como eje de análisis una hipótesis de trabajo junto con tres sub-hipótesis que derivan de ella. La *hipótesis* general de la tesis reza de la siguiente manera:

²⁹⁵ Cf. VI 8, 8, 12-15; VI 8, 9, 34-43.

²⁹⁶ Cf. VI 7, 23, 18-24.

La doctrina de Plotino sobre la *diferencia absoluta* del primer principio (τὸ τοῖνον διάφορον πάντη, V 3, 10, 53) articula eficazmente las categorías metafísicas de *procesión hipostática* (V 2, 1, 7-13; V 5, 5, 14-27) y de *ingreso en el sí-mismo* (VI 7, 41, 22-25; VI 8, 12, 9-11), para fundamentar la generación del ser a partir de una potencia universal (δύναμις τῶν πάντων, III 8, 10, 1) y la estructura jerárquica de lo real mediante la concatenación de las entidades subsistentes (III 8, 11, 9-11; V 4, 1, 12-15).

De acuerdo con esta, se establecen además las siguientes sub-hipótesis:

- a. El primado de la potencia (δύναμις τῶν πάντων, III 8, 10, 1) y de la infinitud (τὸ ἄπειρον V 5, 11, 1) se distingue del pensamiento griego clásico, que ha priorizado la forma y la medida (μέτρον) como condiciones de la perfección entitativa.
- b. La metafísica de Plotino no culmina en una visión puramente noética según el modo aristotélico, sino en el obrar de un amor libre.
- c. La filosofía plotiniana se apoya en lo inteligible para trascenderlo y concluye en la religación “con una presencia superior a la ciencia” (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα, VI 9, 4, 3), que devuelve al *sí-mismo* humano la pureza primigenia.

Para el logro de los fines propuestos, se utiliza la metodología propia de los estudios clásicos relativos a la historia de la filosofía, que consiste en la interpretación de los textos seleccionados para su análisis. De esta manera, se lleva a cabo un registro descriptivo y analítico, junto con una lectura a la vez hermenéutica y crítica tanto de las fuentes como de la bibliografía especializada. La exposición que se ofrece en estas páginas tiene una larga deuda con la labor de no pocos eruditos que han consagrado su vida a los estudios plotinianos. En relación con ello, es dable señalar que, a lo largo de todo el s. XX y en el curso del XXI, el estudio de la vida y de la obra de Plotino ha tenido la suerte de contar con interpretaciones ofrecidas por especialistas de fuste, cuya pericia filológica ha procedido con el rigor reclamado por las fuentes. Para las referencias a los lugares eneádicos se sigue la edición crítica del texto griego, preparada por Henry & Schwyzer, en sus versiones tanto *maior* (1951-1973) como *minor* (1964-1982).²⁹⁷ Se cita directamente el texto establecido

²⁹⁷ Cf. en la bibliografía: 1. Fuentes, a. Ediciones.

por esta última, dado que incorpora añadidos y correcciones a la primera. Se ha consultado también la célebre traducción latina de las *En.*, con sus glosas, compuesta por M. Ficino (1896). En cuanto a las versiones de los pasajes citados, se utiliza con algunas libertades la muy meritoria traducción de Igal Alfaro (1982-1998), si bien se tiene a la vista con igual atención las traducciones modernas más autorizadas, sea de las *En.* en conjunto o de tratados específicos, con comentarios eruditos.²⁹⁸

Basta con hojear los índices de las introducciones generales al pensamiento de Plotino — *v. gr.* el volumen de Armstrong (1940), de Bréhier (1961), de Rist (1967) o bien de Gerson (1994) — para advertir que su filosofía es, por cierto, sistemática, pero sus obras escritas son todo menos eso. Es difícil hallar un tratado donde se pueda descubrir algo así como una demostración definitiva acerca de todas las materias que componen su propia especulación. Los datos que faltan en uno o bien que se dan por supuestos en él, son compensados por el análisis de otro. Sus textos no se adecuan a una línea deductiva común, puesto que pretenden dar una respuesta a ocasionales problemas planteados en el seno de su escuela, durante las lecciones dictadas en Roma. Por otra parte, Plotino repite a menudo, con más o menos matices, las mismas ideas que integran su doctrina: en algún momento podrá apelar al cambio de la imagen empleada en su discurso; en otro, a la atenuación del rigor científico en aras de un lirismo entusiástico; pero casi nunca varía el contenido de una verdad considerada canónica dentro de su edificio conceptual. Algo análogo sucede en esta ocasión con respecto a los conceptos de *permanencia* (μονή), *procesión* (πρόοδος), *conversión* (ἐπιστροφή) y *sí-mismo* (τὸ αὐτό, ἡμεῖς). En lo que atañe al *corpus* de Plotino, como sucede con el de los grandes filósofos, no es raro que la simple multiplicación de los testimonios pretenda sustituir en vano el trabajo de la reflexión. Siempre habrá algún pasaje no citado o alguna referencia no consignada.

Por último, conviene señalar que en este trabajo se acudirá a numerosos pasajes enéuticos sin el afán de reconstruir cronológicamente el desarrollo conceptual de la procesión plotiniana. En modo alguno se supone que la composición literaria de un

²⁹⁸ Cf. en la bibliografía: *b. Traducciones y Comentarios.*

tratado haya influido históricamente en la de otro. Una premisa semejante merecería una investigación de carácter más filológico que interpretativo. Por el contrario, en la medida en que lo tornan posible los mismos textos, se procura reunir ciertos lineamientos teóricos, susceptibles de ser organizados en la unidad de una reflexión acerca de los tópicos propios de la tesis. Según el juicio compartido en líneas generales por los críticos, pueden registrarse variaciones de matices en el estilo de Plotino, pero no hay en todo el *corpus* alteraciones en cuanto al contenido doctrinal propiamente dicho.²⁹⁹ De hecho, en la actualidad, los estudiosos no siguen taxativamente el método genético.³⁰⁰ Se sabe, después de todo, que Plotino escribe durante los últimos diecisiete años de su vida, es decir, durante el período de su madurez intelectual. Pero en lo esencial, su filosofía ya estaba madura incluso antes de la escritura. Plotino tenía una mente intensamente activa y no se conformaba fácilmente con formulaciones superficiales. La exégesis confirma este juicio dado que, si bien se advierten avances en el uso que Plotino hace de la terminología y en una mayor penetración a la hora de resolver problemas peculiarmente difíciles, los principios metafísicos fundamentales se mantienen incólumes a lo largo de su producción literaria.³⁰¹

²⁹⁹ Cf. BUSSANICH, 1988: 3-6.

³⁰⁰ Cf. GERSON, 1994: xii-xvi.

³⁰¹ Cf. ARMSTRONG, 1967: 195-268.

PRIMERA PARTE

MONH

**LA NATURALEZA TRASCENDENTE DEL PRINCIPIO PRIMERO,
QUE ES UNO (τὸ ἕν) Y BIEN (τὸ ἀγαθόν),
FRENTE A LA REALIDAD DEL PROCEDER HIPOSTÁTICO**

Entre los aportes doctrinales más significativos, que hayan sido legados por el pensamiento de Plotino a la tradición filosófica posterior, sobresale — tanto por su forma discursiva cuanto por el contenido mismo de esa exposición — el tema de la naturaleza del Uno-Bien: fundamento primero, simple e infinito, fuente de unidad de todo ente, indecible de manera categorial, en la medida en que entre el Uno y aquello que no es él media el abismo inquebrantable de la diferencia absoluta. Esta distinción muy general evidencia, por cierto, una actitud imprescindible que es necesario tener en cuenta cada vez que uno propone introducirse en el estudio del Primero plotiniano. Según afirma el filósofo:

Es necesario no relacionarlo con nada en absoluto. Pues es lo que es aun con anterioridad a ellos. Una vez que [le] quitamos el «es», en consecuencia, en ningún caso habrá de ser referido a los entes.

(δεῖ δὲ ὅλως πρὸς οὐδὲν αὐτὸν λέγειν· ἔστι γὰρ ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸ αὐτῶν· ἐπεὶ καὶ τὸ «ἔστιν» ἀφαιροῦμεν, ὥστε καὶ τὸ πρὸς τὰ ὄντα ὀπωσοῦν· VI 8, 8, 12-15).

De resultas del pasaje citado, se infiere que el Uno se encuentra allende todo ser, de modo que no cabe relacionarlo con ninguna otra realidad, sea de la índole que fuere. Él es categóricamente él mismo, incluso con anterioridad a todo lo demás, es decir, a la diversidad de lo dado en la existencia. Por este motivo, hay que despojarlo aun del predicado de ser: el Uno *no es* y no admite, por tanto, ninguna relación con el resto de los seres.¹ Sobre este primado, Plotino asevera lo siguiente:

¹ Cf. FICINO, 1896: 515: “Neque libertatem neque aliud quicquam venerandum tribuere deo debemus ea ratione, qua sequentibus, sed ineffabili [...] Nam proprie dicitur ex se ipsa existere : principio nullo modo”.

¿Qué diría pues, por consiguiente, aquel que remontándose hacia éste que está por encima, lo mirase atentamente? ¿Acaso al menos no diría que éste advino por accidente, tal como está viéndolo que se mantiene? No, ni el «así» ni el «advino de algún modo» [se dicen de él], pero no es admisible en ningún caso ni siquiera el «advino por accidente». Sino que «exclusivamente así, sin poder ser de ningún otro modo más que así». Pero ni siquiera el «así»; pues, así, definiéndolo, sería por tanto un esto. Para quien lo ve, empero, ni puede decir «así», ni tampoco a su vez que «no tiene que ser así». Pues al decirlo, lo haría ser uno de los entes, de los que el «así» [se predica]. Por tanto, es diferente respecto de todo aquello de lo que se dice el así.

(τί ἂν οὖν τις λέγοι ἐκεῖ εἰς τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἀναβάς καὶ εἰσιδῶν; ἄρα γε τὸ «οὗτος <συνέβη>», ὡς εἶδεν αὐτὸν ἔχοντα; [τὸ οὕτως συνέβη] ἢ οὔτε τὸ «οὔτω» οὔτε τὸ «ὀπωσοῦν συνέβη», ἀλλ' οὐδὲ ὅλως τὸ «συνέβη». ἀλλὰ τὸ «οὔτω μόνον καὶ οὐκ ἂν ἄλλως, ἀλλ' οὔτως»; ἀλλ' οὐδὲ τὸ «οὔτως»· οὔτω γὰρ ἂν ὀρίσας εἴης καὶ τόδε τι· ἀλλ' ἔστι τῷ ἰδόντι οὐδὲ τὸ «οὔτως» εἰπεῖν δύνασθαι οὐδ' αὖ τὸ «μὴ οὔτως»· τί γὰρ ἂν εἴποις αὐτὸ τῶν ὄντων, ἐφ' ὧν τὸ «οὔτως». ἄλλο τοίνυν παρ' ἅπαντα τὰ οὔτως, VI 8, 9, 34-43).

Son las demás cosas las que ejercitan su actividad en torno al Bien y gracias al Bien; el Bien, en cambio, no necesita de nada. Por eso no tiene nada más que a sí mismo.

(τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδὲν ἐστὶν αὐτῷ ἢ αὐτό, III 8, 11, 9-11).

Aun cuando Plotino se valga de un análisis minucioso para excogitar las notas más relevantes que atañen al Uno primero, no por ello deja de insistir repetidas veces que tal Principio se encuentra por encima del pensamiento y del lenguaje humanos. Si bien tiene su porqué, esta cautela metódica suscita entretanto una aporía que puede resumirse en el siguiente interrogante: ¿cómo orientar el pensamiento hacia una realidad que sobrepasa en grado sumo toda forma de decir? El desarrollo del presente capítulo será un intento por superar la dificultad en cuestión.

1. La purificación necesaria para llegar al encuentro con el Uno primero

a. Los nombres adecuados al Primero

Antes de esclarecer las notas primordiales que caracterizan la naturaleza del primer principio, reconocido por Plotino como Uno y como Bien, conviene atender a una breve pero importante observación de orden lingüístico sobre la forma de nombrarlo. Este primer paso, no menos que necesario, permitirá desentrañar una vía media, propuesta por el filósofo para despejar el camino de acceso al Primero. La mentada vía, a la que se podría caracterizar como *analógica* o bien como propia del *cuasi*, se tiende entre la pura predicación negativa — siempre de carácter excluyente — y la sola vía trascendente que, debido a su eminencia intrínseca, carece a menudo de verdades inmediatas que se puedan corresponder con la experiencia individual.

En relación con el nombre escogido para el Uno, la palabra griega utilizada por Plotino es un adjetivo numeral sustantivado. Conviene advertir que Plotino no sustantiva la forma masculina sino la neutra, es decir, no dice “ὁ εἷς” sino “τὸ ἓν”. De la misma manera procede el filósofo cuando designa al Primero como “el Bien” (τὸ ἀγαθόν); él sustantiva la forma neutra del adjetivo de primera clase (ἀγαθός-ή-όν), con que en griego se predica la cualidad de bueno en favor de alguien o de algo. Esta peculiaridad gramatical debe de responder, cuando menos, a dos razones. En primer lugar, porque los nombres de marras (τὸ ἓν, τὸ ἀγαθόν) pueden ser utilizados en cada caso para designar la *unidad* o la *bondad*, ya sea que por medio de ellos deba entenderse una determinación cualitativa, o bien el elemento mínimo a partir del cual se constituye un todo (uno) y en virtud del cual ese todo alcanza su acabamiento (bien). Por un lado, la expresión de τὸ ἓν remite a la forma que permite comprender de manera unitaria lo que en rigor consta de muchas partes. En este sentido se comporta directamente como sinónimo de cualquiera de los tres sustantivos abstractos, a los que Plotino atribuye el significado de unidad formal: ἡ ἐνάς,² ἡ

² Cf. *Lex. Plot.* 371, 34.

μονάς³ y ἡ ἐνότης.⁴ En cambio, por lo que respecta al predicado de ἀγαθός, en varios pasajes de su obra Plotino habla del bien de cada realidad como de una condición personal, de una aptitud moral o sencillamente de una perfección que viene a coronar un proceso precedente. De allí que, en ocasiones, suele estar emparentado con el término tanto de τελειότης como de sus derivados.⁵

No obstante lo dicho, Plotino también se vale de los nombres en cuestión para designar al principio supremo. Y esta segunda razón por la cual el filósofo apela a la forma gramatical neutra, responde a la naturaleza misma del Uno-Bien, puesto que por su misma infinitud reclama para sí que se lo piense como carente de toda determinación y, en consecuencia, más allá de la oposición genérica de lo masculino y lo femenino. Sólo excepcionalmente, Plotino hace caso omiso de la distinción gramatical y utiliza tanto pronombres como adjetivos masculinos para referirse al Primero, en un modo en que posiblemente él encuentre bastante natural y lejos de todo artificio.⁶

De todas maneras, pese a estas particularidades, en las lenguas modernas el género neutro se emplea para designar por medio de él entidades abstractas. Aunque en griego o en latín el uso del neutro ayude a indicar con mayor precisión al Uno que recusa la circunscripción categorial, no sucede empero lo mismo en el *román paladino*. En efecto, al decir “lo uno”, “lo bueno” o “lo primero”, en lugar de sus respectivos masculinos “el Uno”, “el Bien”, “el Primero”, se corre el riesgo de provocar una confusión acerca de la realidad que Plotino intenta nombrar. Es por ello que, en orden a la comprensión de los pasajes que serán citados, se apela en este trabajo a la forma masculina para traducir el “τὸ ἓν” o el “τὸ ἀγαθόν” plotinianos, y entonces se escribe “el Uno” lo mismo que “el Bien”.⁷

³ Cf. *Lex. Plot.* 669, 7.

⁴ Cf. *Lex. Plot.* 387, 1.

⁵ Cf. *Lex. Plot.* 1, 38 ss., a, b y c; 1010, 43.

⁶ Cf. VI 8, 10, 21-25.

⁷ Cf. ARMSTRONG, 1940, cp. 1 y 2: 1-28.

Habiendo franqueado esta barrera de índole terminológica, se procura dilucidar en lo sucesivo si podría decirse siquiera algo sobre un principio del que no cabe predicar la existencia. La dificultad estriba no tanto en que el Uno sea incognoscible, cuanto en una incapacidad del propio lenguaje para definirlo. El decir aplica predicados y los relaciona mutuamente en una proposición asequible al comprender racional, por un concatenar fundado en la misma reflexión. De modo que, el acto de juzgar termina por introducir al Uno en la comparación y volverlo sujeto de un discurso cuyos predicados, en vez de remarcar su trascendencia, no hacen sino acentuar sus notas particulares, como sucede en el caso de un ente concreto cuando se infieren los diversos aspectos que dependen de su esencia.

El problema que se presenta ante esta imposibilidad de dar con una definición precisa del Uno radica en el hecho de que, a pesar de su tajante separación respecto de lo real, él está presente en lo múltiple garantizando a su vez el desarrollo óptimo de todas y cada una de sus actividades sustanciales. Por consiguiente, si la eficacia de la actividad pensante está plenamente sostenida por el Uno, resultaría un sinsentido que no pudiese desarrollarse a sí misma cuando intenta pensarlo. Por de pronto, cabe reparar en este principio fundamental: el Uno-Bien, siendo muy superior a todo cuanto pueda pensarse sobre él, no se dispersa en lo múltiple pero está presente en ello.⁸ Se trata, entonces, de averiguar de qué manera se puede conciliar esta oposición entre el Uno que es y no es.

b. La trascendencia absoluta del Primero

¿Por qué la trascendencia del Uno? La solución a esta primera y grave inquietud es condición necesaria para responder a la pregunta por la existencia de lo múltiple. El primer principio es de suyo inefable. Pese a esto, los dos nombres apropiados para mentarlo son el de *Uno* y el de *Bien*. Aquel, como lo absolutamente indiferenciado; este otro, como fundamento de la relación de todo lo demás con él. En cuanto Uno, es *individuum*; en cuanto Bien, empero, es una *persona* que, “siendo quien es, no se

⁸ Cf. V 3, 10, 53-55.

sometió a sí mismo, sino que se sirve de sí mismo tal como es” (ὄν ὅς ἐστιν, οὐχ ὑποστήσας ἑαυτόν, χρώμενος δὲ ἑαυτῷ οἷός ἐστιν, VI 8, 10, 23-24). De allí que no pueda decirse siquiera que el Uno esté sometido o sea esclavo de su propia naturaleza, porque no hay en él dualidad entre mandar y obedecer. Quizás posea las características propias del *autodominio* (αὐτεξούσιος) pero en grado soberano, por ser aquello mismo que quiere o bien que como quiere y actúa así es su propia esencia.⁹ Con respecto a la potestad absoluta del Primero, Plotino sostiene lo siguiente:

Hablar de estar sometido a la propia naturaleza equivale a postular dos cosas: lo sometido y aquello a lo que está sometido. Pero la naturaleza simple y la actividad una, que no está por un lado en potencia y por otro en acto, ¿cómo no será libre? Pues de ningún modo podría decirse que actúa como le es natural, como si una fuera su esencia y otra su actividad, si precisamente allí son lo mismo el ser y el actuar. Así, pues, si no actúa por otro ni a merced de otro, ¿cómo no ha de ser libre?

(τὸ δὲ καὶ δουλεύειν λέγειν τῇ αὐτοῦ φύσει δύο ποιούντος ἐστὶ τό τε δουλεῖον καὶ τὸ ᾧ. φύσις δὲ ἀπλῆ καὶ ἐνέργεια μία καὶ οὐδὲ τὸ δυνάμει ἔχουσα ἄλλο, ἄλλο δὲ τὸ ἐνεργεία, πῶς οὐκ ἐλευθέρα; οὐδὲ γὰρ ὡς πέφυκε λέγοιτο ἂν ἐνεργεῖν ἄλλης οὔσης τῆς οὐσίας, τῆς δὲ ἐνεργείας ἄλλης, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν. εἰ οὖν οὔτε δι' ἕτερον οὔτε ἐφ' ἑτέρῳ, πῶς οὐκ ἐλευθέρα; VI 8, 4, 22-29).

En el marco de la diferencia absoluta, Plotino sostiene que el Uno está “por encima del intelecto, del pensamiento y de la vida” (ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωῆν, VI 8, 16, 35-36), sentencia retomada posteriormente por la teología negativa del Pseudo Dionisio Areopagita.¹⁰ Sobre la distancia infinita del Uno por sobre lo múltiple, afirma Plotino que:

En efecto, lo absolutamente diferenciado permanece reposando consigo mismo, sin indagar ninguna cosa acerca de sí mismo, mientras que lo que se explica y desarrolla a sí mismo, será por lo demás múltiple.

⁹ Cf. *Lex. Plot.* 170, 26.

¹⁰ Cf. DES PLACES, 1982. JEAUNEAU (1997), sostiene que en el mundo latino, el desarrollo de la tradición neoplatónica cristiana presenta un punto de inflexión con la recepción del *corpus areopagiticum*. Los textos del Pseudo Dionisio son los auténticos promotores del neoplatonismo en Occidente, sin cuya mediación lo más genuino del neoplatonismo ateniense, en particular del de Proclo, no habría sobrevivido después del cierre de la Academia por Justiniano, en 529.

(τὸ τοίνυν διάφορον πάντα αὐτὸ πρὸς αὐτὸ μένει, καὶ οὐδὲν ζητεῖ περὶ αὐτοῦ, ὃ δ' ἐξελίττει ἑαυτό, καὶ πολλὰ ἂν εἴη, V 3, 10, 53-55).

En líneas generales, el Uno primero se caracteriza fundamentalmente por su omnipotencia y trascendencia respecto del mundo. En cuanto infinito y omnipresente, su perfección no ha sido recibida de otro. De modo que rebosa plenitud sin por ello abandonarse. De la perfecta simplicidad se deduce, entonces, su autosuficiencia, pues lo que no es simple depende de sus componentes como condición de su existencia. En consecuencia, el Uno será también:

autosuficientísimo por el hecho de ser simple y lo primero de todo. En efecto, lo que no es primero está falto de lo anterior a él, y lo que no es simple necesita de los componentes simples que hay en él para constituirse a partir de ellos.

(αὐταρκέστατόν τε τῷ ἀπλοῦν εἶναι καὶ πρῶτον ἀπάντων· τὸ γὰρ τὸ μὴ πρῶτον ἐνδεὲς τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τό τε μὴ ἀπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἀπλῶν δεόμενον, ἴν' ἧ̄ ἐξ ἐκείνων, V 4, 1, 12-15).

Como no es medido por ninguna magnitud continua o discreta, su supremacía atañe incluso a ser el principio ilimitado que se halla por encima de toda forma y numeración. Esto quiere decir que de él depende y procede cualquier otra limitación, puesto que:

Su infinitud se debe a que no es más de uno, ni tiene nada con lo que confine algo de lo suyo. Porque por ser uno, no está mensurado ni llega a ser número. No está, por lo tanto, limitado ni respecto de otro ni respecto de sí mismo. Porque si lo estuviera, sería ya dos. Por consiguiente, tampoco tiene figura, puesto que tampoco tiene partes, ni estructura.

(καὶ τὸ ἄπειρον τούτῳ τῷ μὴ πλέον ἑνὸς εἶναι μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὀριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ· τῷ γὰρ ἑν εἶναι οὐ μεμέτρηται οὐδ' εἰς ἀριθμὸν ἤκει. οὐτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπέρανται· ἐπεὶ οὕτως ἂν εἴη καὶ δύο. οὐδὲ σχῆμα τοίνυν, ὅτι μηδὲ μέρη, οὐδὲ μορφή, V 5, 11, 1-5).

La afirmación del Uno como absolutamente simple revela una de las intuiciones fundamentales de Plotino, pues según su planteo habrá niveles de perfección cada vez más elevados en la medida en que el grado de composición entitativa disminuya. Esto explica también que sea más perfecto quien goce del más alto grado de

simplicidad.¹¹ De esta manera, el Uno supremo coincide con la simplicidad más perfecta. No es ninguno de los seres, porque los seres son posteriores, pero es todos ellos porque proceden de él y participan de su bondad según la medida de su ser. Esta comprensión de Plotino con respecto a la trascendencia y simplicidad del primer principio será decisiva para la teología cristiana posterior en cuanto a la infinitud de Dios.¹²

El Uno-Bien se encuentra por encima de la voluntad y del albedrío propiamente dichos.¹³ Pero esto no quiere decir que no haya en él poder de determinación, toda vez que él “no actúa sin querer” (οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ VI 8, 13, 6) y que “no ha llegado a ser por accidente, sino tal y como quiso ser” (οὐκ ἄρα, ὡς συνέβη, οὕτως ἐστίν, ἀλλ’ ὡς ἠθέλησεν αὐτός ἐστιν, 16, 38-39). En él, su querer atañe al de una “cuasi voluntad” (οἷον βουλήσει αὐτοῦ, 13, 6), por la que “él mismo, en cuanto amable, es también amor, amor de sí mismo, pues de ningún otro modo es bello sino por sí y en sí mismo” (Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, 15, 1-2). Prescindiendo por el momento del rigor lógico en aras de la persuasión — “no haciendo del Primero dos cosas ni siquiera mentalmente” (ὅτι οὐ ποιητέον οὐδ’ ὡς εἰς ἐπίνοιαν δύο, VI 8, 13, 3) —, Plotino afirma que los actos del principio corresponden a un dinamismo que se identifica con la naturaleza del Uno, en la medida en que voluntad y esencia son lo mismo en él.¹⁴ Si esto es así, se sigue que él “es pues señor por completo de sí poseyendo bajo su dominio aun el ser” (κύριος ἄρα πάντη ἑαυτοῦ ἐφ’ ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι 13, 10-11).

La operosidad del Primero no coincide con el ser ni con la sustancia, sino con la actividad que crea la sustancia misma. Todo él es, en sí mismo, actividad.¹⁵ De modo que su *cuasi hipóstasis* se identifica con el *cuasi acto* que es por sí mismo y no por

¹¹ Cf. HERRERA, 2011, cp. III: 115 ss.

¹² Cf. SACCHI, 1995.

¹³ Cf. VI 8, 13, 1-11.

¹⁴ Para la célebre disputa de lo voluntario en el Uno, cf. LEROUX, 1990.

¹⁵ Cf. VI 8, 20, 5 ss.

otro.¹⁶ Este *cuasi acto* no está sometido a su *cuasi sustancia* sino que es, con propiedad, enteramente libre, toda vez que “si fuese conservado por otro en la existencia, no sería ya el primero por sí mismo” (εἰ μὲν ἐσφύζετο εἰς τὸ εἶναι ὑπ’ ἄλλου, οὐ πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ, VI 8, 20, 19-20). En el Uno están contenidas como a punto de brotar todas las causas intelectivas y es así un “progenitor no en virtud de lo fortuito, sino como él lo quiso” (γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ’ ὡς ἠθέλησεν αὐτός, 40-41). En otras palabras, el Uno confiere la existencia a todo lo demás, sin mezclarse con aquello que produce:

Pues, la naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. En efecto, ni es algo, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia, ni alma. Ni está en movimiento, ni tampoco en reposo, ni en un lugar, ni en el tiempo, <sino que es auto-subsistente y uniforme>, mejor dicho, sin aspecto, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas se refieren al ser, que lo vuelven múltiple.

(γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὔσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ’ αὖ ἐστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, <ἀλλ’ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μονοειδές>, μᾶλλον δὲ ἀνειδέον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ, VI 9, 3, 39-45).

El Uno no mira lo demás, es lo demás lo que mira hacia él y depende de él. El Uno, por su parte, parece como que se adentra en lo íntimo de su mismo esplendor y vive como si se amase a sí mismo, siendo él ese amor amante de sí propio.¹⁷ Tal es la concentración absoluta donde habita, que su poder se afinca “como una luz por doquier expansiva, procediendo de una sola fuente luminosa que se queda en sí misma” (ὥσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἐξ ἐνός τινος ἐν αὐτῷ, VI 8, 18, 33-34); la luz difundida es una “imagen” (εἶδωλον, 35), mientras que la “verdadera” (ἀληθές, 36) atañe a la fuente originaria permaneciendo en sí misma sin por ello derramarse. Son palabras que intentan expresar lo inefable de la naturaleza primera.

¹⁶ Más adelante, en el apartado “F” de esta sección, se dilucida el sentido y el alcance lógicos del adverbio *cuasi* (οἶον), que Plotino aplica a determinados sintagmas, con el propósito de volver comprensible a través del discurso los atributos del Uno simple e infinito.

¹⁷ Cf. VI 8, 16, 9 ss.

c. La naturaleza negativa del Primero allende toda categoría

De acuerdo con lo señalado, se puede observar que hay una diferencia radical entre el Uno como primer principio y el resto de lo real, porque todo lo demás *es* en la medida en que procede del Primero. De modo tal que:

Es necesario allegarse al Uno como a salto de mata y no añadirle todavía nada, sino detenerse completamente como temiendo apartarse de él, sin avanzar ni siquiera en lo más mínimo hasta lo dual.

(Χρή τοίνυν ἐνταῦθα ἄρξει πρὸς ἓν, καὶ μηδὲν αὐτῷ ἔτι προσθεῖναι, ἀλλὰ στήναι παντελῶς δεδιότα αὐτοῦ ἀποστατήσῃαι μηδὲ τοῦλάχιστον μηδὲ εἰς δύο προελθεῖν, V 5, 4, 8-10).

Para conseguir esto, se debe encarar un auténtico desprendimiento de toda noción que pueda albergar una pluralidad. Puesto que “quitándole todo, sin predicar nada de él, ni atribuirle falsamente algo, queda tal y como es en sí mismo” (πάντα ἄρα ἀφελῶν καὶ οὐδὲν περὶ αὐτοῦ εἰπὼν οὐδέ τι ψευσάμενος, ὡς ἔστι παρ’ αὐτῷ, V 5, 13, 11-12). Por su parte, lo múltiple debe ser visto como surgiendo en su avance originario desde el Primero y como retornando a él para convertirse en la matriz de todos los seres. En este sentido, se puede citar uno de los tantos pasajes donde Plotino se empeña — con una habilidad docente encomiable — por dar a conocer el surgimiento de lo múltiple. Afirma lo siguiente:

Y al punto estaría en lo cierto, si alguno dijese que este ser —lo manifiesta el nombre de sustancia— ha surgido del Uno. Pues esto que denominamos ente es lo primero que proviene de aquel, como si tras haber avanzado un poco, no quiso ya marchar hacia adelante, sino que, vuelto hacia dentro, se detuvo y se convirtió en sustancia y en hogar de todas las cosas. Así como en el sonido, que estampa la voz del que se hace oír, se supone, tanto como sea posible, un uno que parece provenir del Uno y que, siendo pronunciado, significa ente; así, por cierto, [ocurre con] lo originado para ti, la sustancia y el ser, que llevan una imagen del Uno porque emanaron de su potencia. Pero ella, viendo y siendo movida por lo que contemplaba imitó lo que veía y prorrumpió en voces [diciendo] «ente» y «ser» y «sustancia» y «hogar». En efecto, estos vocablos quieren significar la hipóstasis de quien [los] pronuncia, que ha sido alumbrada con dolores de parto, imitando, tanto como también a ellos, el nacimiento del ente

(καὶ τὸ εἶναι δὲ τοῦτο –ἢ τῆς οὐσίας δηλωτικὴ ὀνομασία– ἀπὸ τοῦ ἐν εἶ τις λέγοι γεγονέναι, τάχ' ἂν τύχοι τοῦ ἀληθοῦς. τὸ γάρ τοι λεγόμενον ὄν τοῦτο πρῶτον ἐκεῖθεν οἷον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέλησεν ἔτι πρόσω ἐλθεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη, καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἐστία ἀπάντων· οἷον ἐν φθόγγῳ ἐναπερείσαντος αὐτὸν τοῦ φωνοῦντος ὑφίσταται τὸ ἐν δηλοῦν τὸ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς καὶ τὸ ὄν σημαῖνον τὸ φθεγξάμενον, ὡς δύναται. οὕτω τοι τὸ μὲν γενόμενον, ἢ οὐσία καὶ τὸ εἶναι, μίμησιν ἔχοντα ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ρύνεντα· ἢ δὲ ἰδοῦσα καὶ ἐπικινηθεῖσα τῷ θεάματι μιμουμένη ὃ εἶδεν ἔρρηξε φωνὴν τὴν «ὄν» καὶ «τὸ εἶναι» καὶ «οὐσίαν» καὶ «ἐστίαν». οὗτοι γὰρ οἱ φθόγγοι θέλουσι σημεῖναι τὴν ὑπόστασιν γεννηθέντος ὠδῖνι τοῦ φθεγγομένου ἀπομιμούμενοι, ὡς οἷόν τε αὐτοῖς, τὴν γένεσιν τοῦ ὄντος, V 5, 5, 14-27).

En virtud del pasaje citado, se colige que el Uno-Bien *no es* ni, mucho menos, *existe*, sino que se halla por encima de tales determinaciones. Por consiguiente el predicado de ser corresponde más a los entes que al Uno propiamente dicho. Para Plotino, *existir* significa tener el ser por haberlo recibido,¹⁸ nada ni nadie existe de buenas a primeras. El Uno no ha recibido el ser de nadie; sin embargo, tiene la potestad de concederlo. De suerte que, “trascendiendo todas las cosas” (ὕπερβεβηκὸς δὲ τὰ πάντα, V 5, 12, 48), es el único idóneo tanto para forjarlas como para dejarlas estar en sí mismas, estando a la vez por encima de ellas.¹⁹ Por esta misma razón, se puede argüir sin ambages que el Uno excluye cualquier orden categorial que se le quiera atribuir. El punto es que en él no hay inherencia de predicados que los *tenga* conforme con su sustancia, sino que él mismo *es* tales aptitudes en grado supremo.²⁰ Así, por tanto, Plotino enfatiza lo siguiente:

Decimos de él «el Bien», sin apelarle en sentido categorial, porque [lo bueno] no le es inherente [a modo de atributo], sino que él mismo lo es. Por otra parte, tampoco creemos que se deba decir «es Bien» ni que a ello deba añadirse un «el»

(λέγομεν δὲ τὰγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό· εἶτα οὐδ' «ἔστιν ἀγαθὸν» λέγειν ἀξιοῦντες οὐδὲ τὸ «τὸ» προτιθέναι αὐτοῦ, VI 7, 38, 4-7).

¹⁸ Cf. *Lex. Plot.*, s. v. δέχεσθαι, 231, 39.

¹⁹ Cf. V 5, 12, 47-50.

²⁰ Cf. WOLFSON, 1952.

En una investigación de bastas proporciones, Plotino expone lo inadecuado del decir categorial a favor de los géneros supremos.²¹ Motivo por el cual tampoco conviene que el Uno se circunscriba al contenido propio de una οὐσία primera. Tal como puntualiza Aristóteles en su célebre tabla de los predicamentos, la οὐσία es relevante para la consideración científica y es “llamada así con más propiedad, más primariamente y en más alto grado” (κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat.* 2 a 11-12),²² en la medida en que expresa el sentido fundamental de *ser* y que a ella se remiten todas las otras determinaciones del ente.²³

La naturaleza negativa del Uno es interpretada en los términos de una anterioridad por antonomasia. Este axioma relativo a la condición de *allende* del primer Principio es uno de los pilares más firmes de todo el pensamiento plotiniano. Ello quiere decir que el Uno, en cuanto tal, “no es ninguna de todas las cosas” (μηδὲν τῶν πάντων, V 1, 7, 19) sino que “difiere de todo lo demás” (ἕτερον ἀπάντων, V 3, 11, 18). En sí mismo, aparece como un “solitario y único” (ἔρημον καὶ μόνον, VI 7, 25, 15) que se muestra como lo “anterior a todo” (πρὸ τῶν πάντων, III 8, 9, 54) en un sentido plenamente causal. Pues todo el resto de los seres depende de él no sólo como la finalidad de su movimiento sino como su origen radical (ἀρχὴ τῶν πάντων, V 3, 15, 27).

Plotino designa al Primero de modo indistinto como “Uno absoluto” (τοῦ πάντη ἐνός, V 3, 15, 5), “Uno primario” (τὸ πρῶτον ἔν, V 1, 8, 25), “Uno sin más o en-sí” (πάντη ἔν ἢ αὐτοέν, VI 2, 5, 8), que lo es de manera “real” (τὸ ὄντως ἔν, III 8, 9, 4), “pura” (τὸ καθαρῶς ἔν, V 5, 4, 6) y “simple” (τὸ ἀπλῶς ἔν, III 8, 10, 22). Para remarcar la precedencia causal con respecto a los seres (αἴτιον τῶν πάντων, V 5, 13, 35-36), el filósofo apela a las fórmulas de *por encima de* o *más allá de*,²⁴ seguidas de cuantos términos sean significativos de algún valor ontológico. Así, *v. gr.*, de modo recurrente y enfático se afirma en los textos eneádicos que el “principio universal sin

²¹ Cf. VI 1-3; DE HAAS, 2001.

²² Se sigue la ed. de MINIO-PALUELLO, 1949.

²³ Cf. *Met.* 1028 a 10 ss.

²⁴ Cf. V 3, 13, 2; V 4, 2, 39-40.

principio” (ἀρχῆς δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή, VI 8, 11, 8-9) está más allá de la esencia, del ser, de la inteligencia, del inteligente primario, de la cognición, de la intelección, de la actividad, de la vida, de la vida sabia y de la autosuficiencia. En definitiva, el Uno-Bien está “limpio de todo y por encima de todo” (ἀμιγῆς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα, V 5, 13, 35) y “más allá de todo lo existente y del intelecto más augusto” (ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ, V 3, 13, 2-3).

d. El Uno que trasciende todo pensamiento

De acuerdo entonces con lo dicho, Plotino afirma que el Primero, al estar más allá del ser, no piensa ni tiene conciencia de sí mismo.²⁵ El problema estriba en el hecho de que tanto la intelección como la conciencia, aun cuando sean actividades venerables, suponen previamente una carencia cuya falta es completada por la propia función cognitiva.²⁶ Si alguien toma conocimiento de sí mismo tiene que haber sido deficiente y perfeccionarse al cabo de un proceso de intelección. Ahora bien, todo pensamiento inteligible es una primera actividad, originada en cuanto tal por mirar al principio. Por su parte, el Uno se comporta no sólo como objeto de visión sino también como potencia, que confiere a su vez la luz para ver. Él no desea nada pues “tampoco se mueve” para alcanzar algún tipo de finalidad que pueda satisfacerlo (μὴ...αὐτὸ κινεῖσθαι, V 1, 6, 17). Por consiguiente, si el Uno es el centro mismo en torno al cual giran los inteligibles que contemplan, él está por encima de la actividad estrictamente noética.²⁷

Como el Uno recusa todo tipo de intelección, por la misma razón se debe decir que rechaza en su seno la actividad consciente. Ello es que no tiene necesidad de ser consciente, ni de sí mismo, ni de su sustancia, ni mucho menos de su actividad generadora. Es lo múltiple lo que se busca a sí mismo y trata de reflexionar sobre su sí-mismo.²⁸ El Uno-Bien, en cambio, trasciende todo saber, aun el más excelso,

²⁵ Cf. III 9, 9, 1.

²⁶ Cf. SCHWYZER, 1960.

²⁷ Cf. RIST, 1967: 38-52.

²⁸ Cf. V 6, 5, 1-2.

porque hace subsistir el pensamiento que se determina como “movimiento hacia el Bien por deseo del Bien” (καὶ τοῦτό ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου, V 6, 5, 8-9). El Uno excluye de tal manera la relación de identidad de sí consigo, que el solo hecho de calificarlo como “plenamente discernidor de sí mismo” (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ, V 4, 2, 16) sirve para acentuar su simplicidad absoluta y para entender que su conocimiento, de ser tal, tiene que ser por entero concomitante con su misma simplicidad.²⁹

La carencia en él de autointelección y de autoconsciencia, exclusivas de toda dualidad,³⁰ no significa ininteligencia o inconsciencia; antes bien, al contrario, la negación de intelección mienta en él la plenitud de inteligencia y de una *cuasi* “intuición de sí que es él mismo” (ἢ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ, V 4, 2, 17). Lejos de ser inconsciente, goza de “una especie de consciencia que reposa en eterna quietud” (οἶονεὶ συναισθῆσει οὕσα ἐν στάσει αἰδίῳ, 18) y de una “intelección diferente de la propiamente intelectual” (νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν, 18-19), consistentes en una “intuición simple dirigida a sí mismo” (ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν, VI 7, 39, 1-2), por la que se mantiene “eternamente vuelto sobre sí mismo” (ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου, V 1, 6, 18). Merced a una “vigilia y supraintelección siempre existentes, es así, tal y como está en vela” (ἐγρηγόρησις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὕσα, ἔστιν οὕτως, ὡς ἐγρηγόρησεν, VI 8, 16, 32-33).

El uso del término ἐπιβολή es un tecnicismo de raigambre epicúrea,³¹ que designa una proyección de la mente reflexiva o bien el acto intuitivo de aprehensión, que se capta interiormente mediante una visión de conjunto.³² La palabra en cuestión se reitera en otros pasajes eneádicos,³³ — según la acepción de “intuiciones súbitas propias de la mente” (ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς, III 7, 1, 4) — y podría

²⁹ Cf. V 3, 15, 31-33.

³⁰ Cf. VI 7, 39, 5-6.

³¹ Cf. EPICURO, 1960: 636, s. v. ἐπιβολή.

³² Cf. D. LAERCIO, 2013: 576 (X 35): “visión de conjunto (ἀθροῶς ἐπιβολῆς)”, 582 (X 51): “proyecciones del entendimiento (ἐπιβολὰς τῆς διανοίας)”; se sigue la ed. de HICKS, 1925; cf. L&S, s. v. ἐπιβολή 2, a-b, en línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=e%29pibolh%2F&la=greek#lexicon>.

³³ Cf. IV 4, 1, 20; III 8, 9, 21-22; II 4, 10, 3; II 8, 1, 40; VI 7, 39, 2; VI 6, 9, 14; VI 8, 11, 23.

ser uno de los términos más felices a los efectos de intentar nombrar el conocimiento del Uno, puesto que evita las ineludibles reminiscencias numenianas,³⁴ a donde conducen los compuestos elaborados sobre la base del concepto de νόησις, como ocurre por cierto con los vocablos de ὑπερνόησις y de κατανόησις. Según el *Fr.* 22, Numenio asigna al Primero el puesto del viviente supremo y dice que éste piensa haciendo uso del segundo. Al segundo, lo coloca en el sitio de la inteligencia y dice que crea haciendo uso del tercero. Al tercero, le asigna el lugar de la inteligencia discursiva. El Primero, que es viviente en sí, se conoce intelectualmente. Por medio de este acto, discrimina los inteligibles. Una vez que se conoce, piensa activamente en orden a la generación. De allí que, en cuanto tercero, sea un demiurgo. Estas concordancias que Numenio establece entre la actividad inteligible y las tres naturalezas atentan contra un principio fundamental de la filosofía de Plotino, conviene a saber, la trascendencia absoluta del Uno respecto de todo pensamiento. Para Plotino, el Uno es *como* (οἷον) una inteligencia en concentrada unidad (VI 8, 18, 21). Pero esta analogía sirve tan sólo para que la mente humana pueda tener siquiera un atisbo del Primero, cuya infinitud trasciende incluso toda comparación posible. Ello no quiere decir que el Uno sea inferior a la Inteligencia sino que no es susceptible de pensamiento por estar *más allá* de lo inteligible. De esta manera, todo parece indicar que si Plotino se sirve del término ἐπιβολή, lo es para señalar que el conocimiento de un ser infinito se distingue genéricamente del conocimiento finito.

Plotino no vacila en insistir que la comprensión del Primero no se logra ni por ciencia ni por intuición, sino por una “presencia superior al conocimiento epistemático” (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα, VI 9, 4, 3), en la medida en que aquel escapa tanto al “decir” como a la “representación” (οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν, 11-12). Así y todo, si se habla y escribe acerca de él, lo es en vista de señalar un camino para despertar y orientar el curso de la contemplación. La contemplación misma es, empero, una tarea librada a la voluntad “de quien desee ver” (ἰδεῖν βεβουλημένου, 16). Por este motivo, la infabilidad del Primero no

³⁴ Según DODDS (1960b: 19-20), en el tratado decimotercero (III 9, 1, 15-22), que se ubica en el primer período de la tabla cronológica (*VP* 4, 47), Plotino plantea ciertas reflexiones que discrepan de la posición de Numenio con respecto al νοῦς.

conlleva ignorancia. Como el Uno no está sometido a la recepción de la esencia por parte de otro, conviene abandonar la indagación racional que conduce irremediamente al desconcierto por intentar apresarlos con conceptos propios del entendimiento y no poder lograrlo, aun cuando se quiera.³⁵ Este paso no implica abandonar el pensamiento. Se trata, antes bien, de afincarse uno mismo en el fundamento inteligible para volverse desde su ser-otro hacia el sí-mismo, esto es, hacia la fuente de donde ha brotado la belleza inteligible, cuya figura fundamental no depende ya del pensar sino de una conversión hacia la quietud de lo simple, que “habla haciendo silencio” (καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει, VI 7, 34, 29).

En la doctrina plotiniana, el término de la contemplación culmina en un ver extático en cuyo caso el alma comparece ante el Bien en persona, pero a raíz de una participación que el mismo Bien le regala a fin de poder tocarlo.³⁶ Este contacto se funda en un estado de pureza original que consiste “en la semejanza y en esa potencia emparentada con él porque proviene de él, cuando así se halla, como estaba cuando salió de él” (ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ’ αὐτοῦ· ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ’ αὐτοῦ, VI 9, 4, 27-29). Por otra parte, un ser particular no puede condicionar al Primero y garantizar de antemano la eficacia del ascenso. La conversión hacia el sosiego es un obsequio que el Primero concede en razón de su liberalidad extrema. Por consiguiente, la contemplación se configura como el encuentro de dos decisiones que confluyen en la libertad del despojamiento: la decisión del alma singular por marchar hacia la quietud unitiva y la decisión del Bien, cuyo beneplácito ampara la subida del alma por una donación constante de su gracia.³⁷ De lo contrario, cada alma estaría inexorablemente sometida a lo sensible, si

³⁵ Cf. VI 8, 11, 1-3.

³⁶ Cf. VI 9, 4, 25-30.

³⁷ En una recensión a los trabajos de HENRY (1931) sobre el problema de la libertad en Plotino, CROISSANT (1935: 535) afirma lo siguiente: “Il n’y a liberté que dans la conversion. Cette conception profonde, originale est exprimée dans le traité sur *La liberté et la volonté de l’Un*, dont l’auteur donne une bonne analyse. Il s’en dégage une notion de la liberté absolument nouvelle, rompant avec la tradition hellénique qui ne conçoit la liberté qu’au regard de l’action. Pour Plotin, la liberté n’est pas au principe de l’action vertueuse, elle est au terme de l’ascèse intérieure par laquelle, grâce à la vertu, l’âme se dégage du monde sensible pour vivre selon l’Intelligence. La liberté est introversion, aspiration au Bien, amour de Dieu”.

no es que por de fuera, de arriba, le viniese una “luz verdadera” (φῶς ἀληθινὸν, VI 9, 4, 20) que le permita aproximarse aún más al mundo de lo alto.³⁸

Esto ya no sólo atañe a la teoría sino que también comprende la atracción por el deseo.³⁹ En el pensamiento de Plotino, la teoría está al servicio de una verdad *obrada* y no solamente *vista*, que se consume a nivel suprainteligible en el marco de la παρουσία del Primero, cuando él mismo toma auténtica posesión del alma y le permite el ingreso en ese presente, mediante la visión unitiva.⁴⁰ El acceso al presente del Uno-Bien es lo que designa el título de esta tesis como *ingreso en el sí-mismo*. En un itinerario como este, el centro de amor es quien moviliza la unidad del sí-mismo en orden a la comunión con su fundamento y no el cumplimiento de una ζητούμενη ἐπιστήμη, toda vez que “el amor es la actividad del alma que tiende hacia el Bien” (ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης, III 5, 4, 21-23).

e. La infinitud del Primero que sobrepasa θεωρία y εἶδος

La destinación del Primero, que se yergue más allá de una ciencia puramente noética, explica por lo demás la diatriba de Plotino contra Aristóteles, quien concebía la existencia de la realidad suprema como sustancia que se entiende a sí misma.⁴¹ A propósito de la actualidad del ente divino, el Estagirita ratifica su cualidad autointelectiva con las palabras siguientes: “Por consiguiente, si es lo más excelso, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον, καὶ ἔστιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις, *Met.* 1074 b 34). Plotino rehúsa esta concepción de una divinidad primera autopensante, haciendo ver que la intelección es incompatible con la naturaleza trascendente del principio. Plotino alega que la νόησις es una actividad perteneciente por derecho propio a la hipótesis del νοῦς. En primer lugar, la intelección es dual, porque está emparejada con su inteligible. Ahora bien, la dualidad debe fundarse en la unidad absoluta de un

³⁸ Cf. CORRIGAN, 1996.

³⁹ Cf. ARNOU, 1921a, cp. II: 53 ss.

⁴⁰ Cf. O'DALY, 1973: 82-94.

⁴¹ Cf. V 1, 4, 16; 9, 8; V 3, 8, 35; V 9, 7, 8.

principio anterior, en quien no cabe dualidad ni siquiera lógica, un principio que de por sí no es ni inteligencia ni inteligible, sino anterior a ambos como principio de ambos.

En Plotino, estar *más allá del ser* supone estar *más allá de la finitud*, ser infinito. Lo finito en cambio es vestigio del Uno, está vinculado con él como algo de su propiedad, “como el halo que despidе la luz de la fuente de luz” (οἶον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ περιλάμπειν, V 3, 15, 6). Este aspecto denota que, pese a su condición vicaria, la Inteligencia es el reflejo fidelísimo del Uno.⁴² La cuestión estriba en puntualizar qué quiere decir el filósofo con respecto a la infinitud. Es decir, ¿propiciar del Uno la condición de infinito conlleva necesariamente restringirlo a ser imperfecto? Subyace desde luego a este interrogante el planteo clásico porque, de acuerdo con la Filosofía Griega, el ser perfecto mienta limitación y finitud.⁴³

Es bien conocido en qué medida el pensar griego concibe la visión de las formas y el saber concomitante con ella como una de sus tareas κατ'ἐξοχήν. Así nace la filosofía, en cuanto contemplación desinteresada y, por ende, como una actividad propia del hombre libre. Aun cuando provoque la risa de la esclava tracia frente a la caída de Tales en el pozo, la comprensión filosófica surge como un admirarse (θαῦμα ἰδέσθαι), primero ante lo simple y luego ante cosas de mayor importancia; un quedarse absorto que impele a huir de la ignorancia en vista del puro saber y sin el afán de utilidad alguna. El arte griego en su conjunto representa, por cierto, un culto a la forma, siendo una exaltación de la *aurea mediocritas* por encima de lo carente de medida y proporción. Heraclito,⁴⁴ por su parte, amonesta que la armonía invisible es superior a la visible y él estima este principio con preferencia a cualquier otro. La unidad formal de los contrarios pende en definitiva de esta armonía, que es siempre y en cada caso lo digno de ser visto, oído y sabido.⁴⁵

⁴² Cf. FIELDER, 1977.

⁴³ Cf. OWENS, 1978: 306, n. 19.

⁴⁴ Se escribe “Heraclito” y no “Heráclito”; cf. VICUÑA / SANZ DE ALMARZA, 1998.

⁴⁵ DK, B 54-55: “ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων. ὅσων ὅψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω”.

Formas son las ideas platónicas y en la contemplación de estas formas estriba el conocimiento verdadero. La forma en Aristóteles es principio de determinación y, por tanto, del conocimiento de la esencia de la cosa. Esto es así toda vez que al definir algo, o delimitar un género según su diferencia específica, se declara mediante ello su esencia o naturaleza de manera afirmativa y universal.⁴⁶ Así lo explica el Estagirita, al decir que “la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias”,⁴⁷ y que uno de los significados convenientes al concepto de *límite* corresponde al de “*entidad* (οὐσία), es decir, la *esencia de cada cosa*: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si los es del conocimiento, también lo es de la cosa”.⁴⁸ En la naturaleza, la forma tiene una relación significativa con el fin; puesto que si la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y dado que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma — dice Aristóteles — tiene que ser causa en estrecha relación con la causa final.⁴⁹

Por último, la visión de la forma constituye un elemento determinante para la transformación del alma en orden al bien. Como lo enseña la célebre alegoría de la caverna, la idea de Bien es vista recién al final del ascenso cognoscitivo y no sin dificultad. Ella es causa de todas las cosas rectas y bellas: en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de esta, en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y es necesario tenerla a la vista para obrar con sabiduría tanto individual cuanto comunitariamente.⁵⁰ Por su parte, el Estagirita apela al juicio del φρόνιμος como la norma de un comportamiento capaz de ver el bien para sí mismo y para los otros, en la medida en que encarna una cualidad propia de los administradores y políticos.⁵¹ En este ámbito, Aristóteles piensa que las exhortaciones o γνῶμαι de los ancianos son una cierta demostración, fruto de la sabiduría práctica, pues la experiencia les ha concedido a los sabios un ojo para ver

⁴⁶ Cf. *Met.* 1037 b 25-27; *Anal. Post.* 90 b 3-4; se sigue la ed. de ROSS, 1964.

⁴⁷ *Met.* 1038 a 28-29.

⁴⁸ *Met.* 1022 a 8-10.

⁴⁹ Cf. *Phys.* II, 8.

⁵⁰ Cf. *Resp.* 517 b 7-517 c 5; para las referencias de los textos platónicos se sigue la ed. prep. por BURNET, 1900-1907.

⁵¹ Cf. *Eth. Nic.* 1140 b 9-11; se sigue la ed. prep. por BYWATER, 1894.

con rectitud.⁵² Este juicio no depende de la arbitrariedad de los deseos del sujeto, ni tampoco de las convenciones sociales porque “la prudencia es normativa, pues su fin es lo que debe hacerse o no” (ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν, 1143a 8-9).

Se podría seguir multiplicando los ejemplos, aunque no se pretende trazar un registro exhaustivo. Sólo interesa mostrar aquí de qué manera es manifiesta la relevancia que tiene para la Filosofía Griega tanto la contemplación (θεωρία) como lo visto por ella (εἶδος).⁵³ En la filosofía de Plotino, el tópico referido a la contemplación se convierte en una suerte de clave de bóveda que permite comprender no sólo la unidad de su sistema, sino también la taxonomía hipostática que lo integra y la estructura dinámica de su movimiento.⁵⁴ Sin embargo, cuanto más explota las virtualidades contenidas en la θεωρία — de ascendencia griega — Plotino pareciera llevarla hasta los límites de su posibilidad extrema en aras de otro entender, que ya no sería propiamente el concebido por la Antigüedad. ¿En qué sentido?

El Uno plotiniano es infinito en sí mismo a la vez que infinito en poder.⁵⁵ Por su parte, las formas son presentadas como los rastros o manifestaciones del Uno. Sin embargo, incluso como huellas, son esencialmente diferentes de aquel que las traza. El Uno es la potencia infinita que hace brotar incesantemente las formas desde el fondo.⁵⁶ En virtud de su trascendencia, las sostiene. En sí mismas, las formas son finitas, no podrían existir si no lo fueran. Sin embargo, la finitud de las formas no altera ni un ápice la trascendencia del Primero. Después de todo, la dialéctica negativa de Plotino excluye rotundamente la forma y el límite como determinaciones extrínsecas del Uno.⁵⁷ En consecuencia, el Uno trasciende el ser finito, dado que se encuentra “por encima de lo óptimo” (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων, I 8, 2, 8). Puesto que

⁵² Cf. *Eth. Nic.* 1143 b 11-14.

⁵³ Cf. EVANS-CIVIT, 2012, s. v. εἶδος: 136-170.

⁵⁴ Cf. HUNT, 1981.

⁵⁵ Cf. ARMSTRONG, 1955; SWEENEY, 1957.

⁵⁶ Cf. VI 5, 12, 1 ss.

⁵⁷ Cf. V 5, 6, 1-6.

“no tiene aspecto” (ἀνείδεον, V 5, 6, 4), el Uno es informe en sentido estricto. Hablando con propiedad, es “indescriptible” (ἄρρητον, V 3, 13, 1), “ningún nombre le es apropiado” (οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ, V 5, 6, 12). Es, simplemente, “el no-esto” (τὸ οὐ τοῦτο, V 5, 6, 13).

f. La filosofía del cuasi (οἷον) como acceso lógico al conocimiento del Uno

Se ha dicho en la Introducción que la sobreabundancia del Uno es absolutamente inconcebible y vale como un signo de trascendencia con respecto a toda intelección. Por tanto, si el discurso de Plotino se mueve por momentos bajo la forma de un plantear las cosas *como si fueran* de tal o cual modo, no es por tal motivo menos consistente que un argumentar dialéctico, sino que su buen tino estriba en ser tenaz en la contradicción misma, es decir, en tener la osadía de reflexionar sobre un principio, que hasta en su quehacer originario excluye la posibilidad de referirse a él de modo directo. En conexión con esta idea, Plotino desarrolla su filosofía del *cuasi* (οἷον) que educa la reflexión a propósito del apelar acerca del Uno-Bien. Dice por medio del siguiente fragmento:

Ahora bien, debemos ser indulgentes con nuestros nombres si, al decir algo acerca de él, estamos forzados, a causa de la expresión, a servirnos de ellos para decir lo que, en rigor, no consentimos. Así, pues, entiéndase en cada caso un «cuasi». En efecto, si el Bien subsiste y subsisten junto con él su propia elección y voluntad – porque sin ellas no podría existir – y es necesario que él no sea múltiple, habrá que unimismar su voluntad, su esencia [y su querer].

(δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν, εἴ τις περὶ ἐκείνου λέγων ἐξἀνάγκης ἐνδείξεως ἔνεκα αὐτοῖς χρῆται, ἃ ἀκριβεία οὐκ ἔωμεν λέγεσθαι· λαμβανέτω δὲ καὶ τὸ «οἷον» ἐφ’ ἐκάστου. εἰ οὖν ὑφέστηκε τὸ ἀγαθὸν καὶ συνυφίστησιν αὐτὸ ἢ αἴρεσις καὶ ἡ βούλησις – ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἔσται – δεῖ δὲ τοῦτο μὴ πολλὰ εἶναι, συνακτέον εἰς ἓν τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν [καὶ τὸ θέλειν], VI 8, 13, 47-53).

En el pasaje citado, Plotino se refiere provisionalmente al recurso instrumental propio del *cuasi*, pero lo emplea constantemente a lo largo de las *En*. Con esta nueva disposición acerca del modo más adecuado para predicar algo sobre una naturaleza que supera todo ejercicio intelectual, Plotino se constituye en un antecedente importante del pensamiento de Dionisio Areopagita, en cuanto al triple modo de

comprender la teología de los nombres divinos.⁵⁸ Se trata de un axioma, cuya formulación está compuesta de acuerdo con una estructura tripartita, que reza como sigue: (a) el primer principio *no es* ninguna de todas las cosas, (b) no lo es por estar *más allá de* todas las cosas, (c) pero aún así es, *en cierto sentido*, todas las cosas.

Como se ve, los tres enunciados corresponden a otros tantos tipos de conocimiento: (a') el de la negación, (b') el de la trascendencia y (c') el de la analogía, que vincula los dos anteriores con ajustada ecuanimidad. La sola vía negativa no lleva demasiado lejos, apenas sirve para distinguir al Uno-Bien de la materia, privación absoluta.⁵⁹ A su vez, el hecho de apostar tan sólo por la trascendencia tendería a romper la imagen de la continuidad que se da en la cadena procesional, mientras que la sola vía de la analogía podría exponer a falsear la realidad singularísima del primer principio. Se impone, pues, el uso conjunto de las tres modalidades, es decir, como complementarias y no autónomas. En las *En.*, los tres niveles de comprensión se entrecruzan entre sí, potenciándose mutuamente en un esfuerzo por poner al alcance de la mente una realidad de suyo inaprensible.⁶⁰

Habida cuenta de que el Uno no tiene que ser concebido como un gran vacío, ante cuyo sinsentido sólo quede lugar para una disolución del yo personal, es oportuno señalar que, en cuanto Bien, el Uno se halla presente desde siempre en su obra. Lo demuestra, en efecto, la existencia misma del cosmos y el modo sabio en que se desenvuelve.⁶¹ Porque — como explica Plotino — en todos los casos el término del ascenso corresponde a un uno particular, que equivale a su vez a un principio permanente, propuesto en cada caso como lo más potente y lo más valioso.⁶² Todos y cada uno de los efectos, incluso los últimos, son referidos al principio del que provienen, aunque los intermediarios sean muchos.⁶³ Tal es así que este universo es

⁵⁸ Cf. LOSSKY, 1930, 1939.

⁵⁹ Cf. SELLS, 1985.

⁶⁰ Cf. DE GANDILLAC, 1966: 211-238.

⁶¹ Cf. II 9, 16, 30-56.

⁶² Cf. III 8, 10, 20-35.

⁶³ Cf. IV 8, 5, 15.

susceptible de ser reducido a una unidad anterior y, así, hasta llegar al Uno sin más que no es reductible a ningún otro. Si este Uno es considerado como causa de los seres verdaderos, en la medida en que se comporta como su principio, su fuente y su potencia, no cabe “desconfiar y sospechar que sea la nada” (ἀπιστήσομεν καὶ τὸ μηδὲν ὑπονοήσομεν, III 8, 10, 27-28). Plotino llama *Uno* a lo que Escoto Eriúgena en el *De divisione naturae* llamará *nihil*.⁶⁴ No obstante este paralelismo, el Uno es *nada* en el sentido de que no es ninguna de las cosas a favor de las cuales actúa como principio.

2. Las modalidades operativas del Primero

a. El Uno que fundamenta la hipóstasis

Una vez que se logra esta purificación en el contemplar, la reflexión es conducida hacia una mayor claridad acerca de las modalidades operativas que atañen al Uno perfecto, en cuanto fundamento no sólo ya del sistema filosófico propiamente dicho, sino también, y con mayor razón, de lo real mismo en su conjunto. El Uno debe ser causa de todos los seres y solamente a la luz de la infinitud del Uno es que su rol como hacedor de todo lo demás puede ser comprendido en la justeza de su alcance especulativo.

La realidad que procede del Primero es, por un lado, la hipóstasis inteligible *uni-múltiple* (νοῦς) y, por otro, la hipóstasis psíquica *una y múltiple* (ψυχή).⁶⁵ Estas dos son *algo uno* “por participación” (μετοχή ἐνὸς ἓν, V 5, 4, 3), es decir, tienen la unidad como atributo y están en el Uno por el ser que reciben y han recibido de parte de él, como de un Bien fontanal único.⁶⁶ Cada una, según se trate de la Inteligencia o del Alma, representa una totalidad autónoma pero con una clara dependencia de su principio inmediato superior. De modo que, por ser hipóstasis, se caracterizan por una paulatina “orientación hacia lo múltiple” (ἃ πολλὰ ὄντα, 2) y se comportan, a su

⁶⁴ Cf. INGE, 1948, II: 109 ss.

⁶⁵ Cf. VI 4, 11, 15-16; 12, 29-32.

⁶⁶ Cf. III 8, 9, 37-44.

vez, como un todo potencial, susceptible de ser infinitamente actualizado por la multiplicidad que albergan dentro de sí.

El Uno dona lo que él mismo no contiene. De él nace para la Inteligencia lo múltiple.⁶⁷ Pero lo asombroso de este proceso radica en el hecho de que el principio no se fracciona en el todo, pues el todo no se habría originado si el principio no permaneciera en sí mismo, distinto de aquel.⁶⁸ El *voũç*, en sí mismo, no es infinito, aun cuando tenga una infinitud potencial o limitada al alcance infinito de sus virtualidades eidéticas. En él, las ideas están perfectamente delimitadas como arquetipos de todo lo posiblemente existente. Ni falta ni sobra nada allí, sino que todo ente está en él presente y en acto, bien que limitado por la unidad recibida de parte del Primero. Sin esa unidad, el *voũç* desaparecería y ya no sería espíritu.⁶⁹

La Inteligencia es ella misma los seres que alberga,⁷⁰ de modo tal que el Uno confiere a la Inteligencia naciente el poder de darse a sí misma la cualidad de inteligible.⁷¹ Ella se vuelve a sí misma Inteligencia, esto es, pensamiento fecundo en ideas, una vez que el Primero le ha otorgado la participación en la unidad.⁷² La Inteligencia es *una*, en la medida en que se convierte para mirar a quien le está confiriendo el don inteligible.⁷³ Al apartarse de la simplicidad absoluta, lo inteligible no corresponde al Uno sino a los arquetipos que implican una instancia de pluralidad. No pudiendo contener la potencia que acoge, el *voũç* la divide y, en consecuencia, vuelve múltiple la unidad de aquella potencia con el objeto de soportarla parte por parte.⁷⁴ Como el Uno-Bien no es ni pensamiento ni idea, él hace que las formas se engendren como una realidad polimorfa, sin aplicar las esencias sobre la Inteligencia a modo de actualidades sobre la materia prima. Para que el *voũç* sea formado es

⁶⁷ Cf. V 6, 3, 2-4.

⁶⁸ Cf. III 8, 10, 15-20.

⁶⁹ Cf. PLOTIN, 1988: 234-236.

⁷⁰ Cf. V 9, 6, 1-2.

⁷¹ Cf. VI 7, 17, 14-16.

⁷² Cf. VI 7, 18, 6-8.

⁷³ Cf. V 1, 7, 5-11.

⁷⁴ Cf. III 8, 8, 30-48.

necesario que entren en juego las virtualidades contenidas en el proceso de alteridad.⁷⁵

De allí lo abismal de este producir y la diferencia estricta de la Inteligencia con respecto al Primero: ella es lo absolutamente otro, bien que dependiente del Uno en cuanto a su ser. El punto medular de este origen estriba en que la Inteligencia ha generado para sí misma su propio contenido inteligible, pero con la potencia recibida de parte de su Principio.⁷⁶ Sólo así, el *voũç* se ha vuelto semejante a su origen y, por consiguiente, tiene la posibilidad de volverse a él, en la medida en que tiene entre manos la decisión de negarse a sí mismo como espíritu cuerdo a fin de devenir espíritu alborozado.⁷⁷

b. El autoconocimiento como escisión

El retroceder del espíritu hacia su origen se vuelve autoconocimiento. El *voũç* se conoce a sí mismo en cuanto que ha ingresado dentro de sí. Sólo así, de la mera capacidad que él era, se ha vuelto ahora actividad pensante, es decir, algo real y determinado, por consiguiente, un espíritu que está viendo y que sabe a la vez de su propio mirar.⁷⁸ No obstante ello, pese a que se nombren con el mismo vocablo, el *voũç* plotiniano difiere *toto coelo* del *voũç* aristotélico según el modo en que cada uno lo concibe como realidad inteligible. H. Boeder esclarece esta distancia insalvable entre la teología aristotélica y la intelección plotiniana en cuanto a sus principios epocales, haciendo notar que el autoconocimiento plotiniano es, en lo esencial, la experiencia de una escisión, toda vez que el espíritu (*voũç*), al realizarse en la actividad del autoconocimiento, está ya también “escindido dentro de sí” (*διχάσει γὰρ αὐτὸ ἑαυτό, V 3, 10, 45*).⁷⁹

⁷⁵ Cf. LAVAUD, 2008.

⁷⁶ Cf. TAZZOLIO, 2002.

⁷⁷ Cf. VI 7, 35, 20 ss.

⁷⁸ Cf. V 3, 11, 9-11; V 5, 5, 14 ss.

⁷⁹ Cf. BOEDER, 2017, I: 17-45.

¿Cuál es, en este caso, la escisión mentada? No tanto la que permite distinguir entre cognoscente, conocido y conocer, sino la que remite antes bien al retrotraerse del νοῦς hacia el interior de sí mismo, donde la unidad ha sido alcanzada en el intento por apresar lo simple. La división noética refiere a la falta de unidad en lo simple y al anhelo por colmar esa carencia. En otras palabras: devenir uno para dejar de ser múltiple. Al encontrarse consigo mismo, el espíritu se da cuenta de su realidad en cuanto que tiene unidad de sí mismo por haberla recibido previamente de parte de otro. Por ello la figura fundamental del autoconocimiento no puede ser sino la de la insuficiencia, es decir, estar carente de plenitud y añorar, con todo, la satisfacción de ese deseo (ἀεὶ δὲ ἐνδιαθέμενος, V 3, 11, 13-14).

En este movimiento que va desde la conciencia de penuria por ser múltiple hasta el deseo de verse lleno, el νοῦς se vuelve sí-mismo en la unidad de ver y de ser visto.⁸⁰ El conocer que uno mismo está falto de plenitud y que la posee por haberla recibido, le muestra al νοῦς su diferencia respecto del principio. Más aún, tal reconocimiento patentiza la trascendencia del Uno con respecto a la actividad inteligible, que es posterior a su amor. Al volverse el νοῦς sí-mismo hacia el interior de lo simple, deja ya de ser tal cual era y se convierte a la gratuidad de un don, que lo sostiene en su mismo desear.⁸¹

La cuestión se dificulta todavía más al profundizar en el problema de cómo es posible la producción de la esencia, por parte de una causa que está por encima de la esencia y que en modo alguno es idea inteligible. En Platón, la idea de Bien no trasciende por completo el resto de los arquetipos formales,⁸² como sí lo hace el Uno plotiniano. La idea platónica de Bien pertenece de suyo al ámbito de las conclusiones en sentido teórico y es percibida recién al final (ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα, 517 c), sin que su visión sea la huella de un principio anterior, desprovisto de toda forma.⁸³ En Plotino, en cambio, el Bien es principio de la esencia y de su visión, sin ser él mismo

⁸⁰ Cf. V 3, 15, 10-11.

⁸¹ Cf. V 3, 11, 11-16.

⁸² Cf. CAIRNS et al., 2007: 202-230.

⁸³ Cf. *Lex. Plat.*, s. v. συλλογίζομαι, vol. II: 295.

esencia eidética. De resultados de lo cual, existe una barrera infranqueable entre el Bien primero y los objetos inteligibles.

El Primero no se da a conocer sino en su manifestación, que se muestra cuando menos como luz que permite la visión. La luz del caso aparece como un don que el Bien ofrece a fin de revelarse mediante la atracción que genera el deseo. Si las hipóstasis son atraídas, ello se debe a la luz de la vida procedente del Bien.⁸⁴ De lo contrario, la diferencia absoluta quedaría amenazada y el menoscabo de la trascendencia conduciría sin reparos a una especie de sutil panteísmo.⁸⁵ Por su parte, el resto de los seres tiene abierta la participación en los beneficios del Bien sin agotarlo. Todos gozan del don de la presencia luminosa,⁸⁶ pero cada uno lo recibe y actualiza según el grado de su intimidad.⁸⁷ Esta misma recepción del don supremo manifiesta que la forma porta en sí la huella (ἵχνος) de lo informe y de lo carente en absoluto de todo límite, por ser actividad ilimitada que inaugura la condición de todo límite. Ahora bien, si la forma es reflejo de lo informe, la forma viene a ser algo ya no último y determinante, sino un signo de remisión a algo precedente. Y aquí se presenta una distinción con respecto al pensamiento griego clásico que ha privilegiado lo finito y determinado (μέτρον) por sobre lo infinito o carente de límite (ἄπειρον). En Plotino, lo finito es vestigio de un principio que está más allá de toda medida. Este principio es a la vez una potencia primera e inmaterial, que produce incluso la materia.⁸⁸ La primacía de lo infinito es un signo muy elocuente del cambio epocal que hace valer Plotino en relación con la tradición griega.

⁸⁴ Cf. VI 7, 22, 1-3.

⁸⁵ El tópico siempre problemático del panteísmo de Plotino, en relación con la libertad tanto individual como divina, ha sido estudiado profusamente por HENRY (1931). Sin entrar de lleno en un tema prácticamente dirimido por los especialistas y en lo concerniente a los objetivos concretos de esta tesis, la cuestión de la necesidad en la procesión será abordada en el capítulo siguiente.

⁸⁶ Cf. FICINO, 1896: 491: “Vita, intelligentia, species, boniformia appetenda sunt : quoniam illa est actus circa bonum, ista actus jam determinatus a bono, haec ipse terminus impressus a bono. Geminam ab ipso bono haec omnia lucem habent”.

⁸⁷ Cf. VI 7, 42, 21-24.

⁸⁸ Cf. REALE, 2000.

c. La omnipresencia del Uno en la belleza de su obra

Casi podría decirse que no hay precedentes antes de Plotino en lo que respecta al fundamento de la procesión hipostática. En efecto, a raíz de la doble diferencia que inaugura la trascendencia del principio — conviene a saber, la diferencia absoluta entre *Uno* y *ente*, junto con la diferencia relativa entre *ente inteligible* y *ente psíquico* — se introduce una secuencia en sí misma conclusa de tres — y sólo tres — naturalezas supremas.⁸⁹ Al sintetizar de un modo tan sobrio esta modalidad estructural, sobre la base de la doble diferencia absoluta y relativa, Plotino se transforma así en uno de los exponentes más conspicuos de la procesión hipostática, toda vez que la integridad de este acierto conceptual lo aparta de incurrir en una multiplicación innecesaria de entidades intermedias.⁹⁰ Uno de los logros sustantivos del legado plotiniano en esta materia consiste en mostrar que las hipóstasis Inteligencia o Alma, cada una a su modo, son la manifestación del poder del Uno supremo. El Primero, por su parte, está presente a través del *concursus* en aquellas realidades forjadas por él, a la vez que no lo está. ¿Cómo es esto posible? Ello es que el Uno está presente en los seres porque todos proceden de él y portan una huella que los vuelve semejantes a él. Sin embargo, no está presente porque no se confunde con ninguno de aquellos.⁹¹

Siguiendo el hilo de las determinaciones establecidas en el párrafo precedente, es dable responder a una aparente antinomia en cuanto a la presencia del Principio. El carácter trascendente de *nulipresencia* (οὐδαμοῦ) y su contrario, el de *omnipresencia* (πανταχοῦ), no son dos aspectos que se excluyan entre sí, sino que deben ser entendidos, al igual que las vías de conocimiento, de forma analógica.⁹² Se ha insistido en que el Uno-Bien, por ser principio de todas las cosas, *no es* ninguna de todas ellas. Ahora, en cambio, esta misma idea debe ser contrapesada por su opuesta: “El Uno es todas las cosas y ninguna; pues el principio de todas las cosas, no es todas

⁸⁹ Cf. II 9, 1, 12-19.

⁹⁰ Cf. BOEDER, 2009: 69-82.

⁹¹ Cf. DÖRRIE, 1976: 286-296.

⁹² Cf. ARNOU, 1921a, cp. IV: 141 ss.

las cosas, pero es de algún modo todas ellas” (τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ’ ἐκείνως πάντα, V 2, 1, 1-2).⁹³

Un modo satisfactorio de entender esta peculiaridad lógica estriba en el siguiente razonamiento: es menester que todo lo originado por otro subsista en otro; el principio último, empero, como no tiene ningún antecedente, no subsiste en ningún otro.⁹⁴ De acuerdo con esto, puede afirmarse que todo los demás subsiste sobre la base del primer fundamento único, que lo abarca todo sin disgregarse en ello,⁹⁵ como la fuente concentra en sí misma todos los ríos antes de que se ramifiquen.⁹⁶ Se colige, luego, que el Uno *está y no está*: presente en todo sin confundirse ni estar abarcado por nada. Es el *dondequiera* de los demás entes y les permite estar situados al alcance de ese mismo *dondequiera*.⁹⁷ En relación con este tópico, Plotino ratifica lo siguiente:

— ¿Y cómo es posible que del Uno saliera la multiplicidad? — Porque el Uno está en todas partes; no hay punto, pues, donde no esté. Llena, por tanto, todas las cosas. Luego existen muchas, o mejor dicho, ya existen todas. Porque si el Uno se limitara a estar en todas partes, él mismo sería todas las cosas. Pero como además no está en ninguna parte, todas las cosas se originan, sí, por él, pues aquél está en todas partes, pero son distintas de él porque él mismo no está en ninguna parte. — ¿Por qué, pues, no se limita a estar él mismo en todas partes y, además de estar en todas partes, no está, a su vez, en ninguna parte? — Porque debe haber un Uno anterior a todas las cosas. Debe, pues, llenarlas todas y crearlas sin ser él mismo todas las cosas que crea.

(πῶς οὖν ἐξ ἑνὸς πλήθος; ὅτι πανταχοῦ· οὐ γὰρ ἐστὶν ὅπου οὐ. πάντα οὖν πληροῖ· πολλὰ οὖν, μᾶλλον δὲ πάντα ἤδη. αὐτὸ μὲν γὰρ εἰ μόνον πανταχοῦ, αὐτὸ ἂν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, τὰ πάντα γίνεται μὲν δι’ αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. διὰ τί οὖν οὐκ αὐτὸς μόνον πανταχοῦ καὶ αὐτὸ πρὸς τούτῳ καὶ οὐδαμοῦ; ὅτι δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ, III 9, 4, 1-9).

⁹³ M. VICTORINO reproduce esta cita en *Adversus Arium* IV, 22, 9: “unum omnia et nec unum; omnium enim principium, unde non omnia, sed illo modo omnia”.

⁹⁴ Cf. V 5, 9, 1-26.

⁹⁵ Cf. V 5, 9, 10-11: “περιλαβοῦσα δὲ οὐτ’ ἐσκεδάσθη εἰς αὐτὰ καὶ ἔχει οὐκ ἐχομένη”.

⁹⁶ Cf. III 8, 10, 5-10.

⁹⁷ Cf. VI 8, 16, 7-8: “αὐτὸς ὢν τοῦτο καὶ δοὺς εἶναι τοῖς ἄλλοις ἐν τῷ πανταχοῦ παρακεῖσθαι”.

La condición paradójica de estas afirmaciones apunta a mostrar que,⁹⁸ si bien el Uno es lo primero en la diferencia absoluta y nada más fuera de ello, el saber acerca de su realidad es inexcusable no porque él necesite del conocimiento de cada individuo sino porque, al conocerlo, el espíritu humano se habrá encaminado hacia la unificación de su sí-mismo en la presencia del Primero. Plotino enseña que la realidad está constituida por una escala jerárquica de vidas, unas más perfectas que otras.⁹⁹ En el conjunto de sus múltiples dimensiones, la contemplación en el hombre se eleva de la naturaleza física al alma, y de esta a la inteligencia, cuya subida hace remontar la visión para volverla cada vez más íntima y unificada con el vidente.

De esta manera, la escalada de marras reconduce al alma en orden al despliegue de una vida psíquica mejor que la vida meramente natural y corpórea; luego, de una vida óptima, consistente en vivir conforme con la inteligencia, en cuyo caso la contemplación se unifica en el sujeto ya no por intimidad sino por esencia (καθορᾶν, VI 9, 9, 1).¹⁰⁰ Finalmente, se accede a la participación de una *supra vida* que, sin ser con propiedad vida inteligible, será no obstante una *cuasi vida*, una especie de vida que es, por consiguiente, una especie de actividad, de hipóstasis y de esencia.¹⁰¹ El Uno-Bien es a la Inteligencia como el centro lo es al círculo. Así como el círculo es un centro expandido, así también el centro es una especie de círculo condensado, un *cuasi círculo* que no es círculo. Por su parte, la Inteligencia es como un Uno expandido, es decir, el Uno viene a ser como una especie de Inteligencia en concentrada unidad, una Inteligencia que no es Inteligencia.¹⁰²

Por esta razón, el Uno primero es el Bien de todas las cosas, todas subsisten por él y están subordinadas a él, cada una a su modo, unas de una manera y otras de otra, según el grado de ser que tengan. En un sentido anagógico, puede decirse por tanto que las partes del universo están contenidas en el conjunto cósmico, éste último a su

⁹⁸ Cf. III 8, 1, 8: “ἄρ’ ἄν τις ἀνάσχοιτο τὸ παράδοξον τοῦ λόγου;” (¿Acaso alguien toleraría lo paradójico de esta afirmación?) (el subrayado pertenece al tesista).

⁹⁹ Cf. O’MEARA, 1975.

¹⁰⁰ Cf. III 8, 8, 1-29.

¹⁰¹ Cf. VI 8, 7, 46-54.

¹⁰² Cf. VI 8, 18, 7-29; BUSSANICH, 1988: 2-3.

vez en el Alma, quien por su parte está en la Inteligencia y la Inteligencia, en el Primero.¹⁰³ No obstante lo dicho, el Uno no está *fuera* sino *dentro i. e.* “en el sí mismo de cada cual” (ἐντὸς αὐτοῦ, III 8, 10, 33). Desde el comienzo incipiente de la vida, el Uno se halla como una voluntad que acompaña el desenvolvimiento perfectivo de cada actividad en ciernes, que se desarrolla hasta alcanzar el logro paulatino de fines ulteriores. Porque “el Bien como que está presente desde antiguo en función de un anhelo connatural” (τὸ δ’ ἀγαθόν, ἅτε πάλαι παρὸν εἰς ἔφεσιν σύμφυτον, V 5, 12, 11-12). Así como está presente sin mezclarse con su progenie, de la misma manera, no se trata de captarlo fuera sino de “detenerse” (ἀναπαυσάμενος, III 8, 10, 33) y escrutar la grandeza de su accionar en lo íntimo, al advertir la grandeza de los seres que vienen luego de él y que, al mismo tiempo, se encuentran sostenidos por él.¹⁰⁴

d. Lo positivo del Uno en cuanto potencia de todo

Se puede aseverar que el Uno-Bien es una realidad también positiva, en grado máximo, por ser una potencia universal (δύναμις τῶν πάντων, III 8, 10, 1).¹⁰⁵ En relación con esta nueva denominación del principio, explica Plotino que:

posee, a su vez, una potencia anterior [a todo lo demás]. Posee, en efecto, toda potencia; lo subsiguiente al Bien no posee toda potencia, sino [cuanto de potencia le es apropiado] en tanto que sigue a él y proviene de él.

(ὁ καὶ τὴν δύναμιν προτέραν ἔχει· πᾶσαν γὰρ ἔχει· τὸ γὰρ μετ’ αὐτὸ οὐ πᾶσαν, ἀλλ’ ὅση μετ’ αὐτὸν καὶ ἀπ’ αὐτοῦ, V 5, 12, 38-39).

La δύναμις de que se habla no designa ya una *posibilidad real*, según el uso aristotélico del término.¹⁰⁶ Con respecto a esto, se lee, por cierto, en *Met.*: “Algo es posible cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia se dice que posee” (ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὅ ἐάν ὑπάρξῃ ἢ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν

¹⁰³ Cf. V 5, 9, 28-32.

¹⁰⁴ Cf. III 8, 10, 31-35.

¹⁰⁵ Cf. VI 7, 32, 31; VI 9, 5, 36; ARMSTRONG, 1940, cp. 3: 29-47.

¹⁰⁶ Cf. VASILIU, 2017.

τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον, 1047 a 24-25). En un plano semántico bien diferente de este, el concepto plotiniano de *δύναμις universal* asume el contenido de *poderío, fuerza, autoridad*.¹⁰⁷ Tal significado era por lo demás conocido y hasta relevante entre los estoicos,¹⁰⁸ Posidonio de Apamea, *v. gr.*, representa al dios como una “fuerza viviente” (ζωτικὴ δύναμις).¹⁰⁹

Es manifiesto que el lenguaje negativo utilizado por Plotino sirve para enfatizar la inadecuación del propio modo de razonar y de hablar acerca del Uno. Sin embargo, no es menos cierto que del Uno dependen todas las realidades existentes, las superiores como corresponde a las realidades inteligibles y también las inferiores, como es el caso de aquellas mezcladas con la materia sensible. Por este motivo, si todo este conjunto dinámico y bullente de vida depende del Uno en cuanto a su existencia, no es dable pensar que el Uno sea tan débil como para no gozar al máximo de los beneficios que él mismo concede. Plotino se pregunta retóricamente:

¿Cómo podría, pues, el Bien perfectísimo y primero detenerse en sí mismo, cual si fuera avaro de sí mismo o bien impotente, él que es la potencia de todas las cosas?
¿Cómo seguiría todavía siendo principio?

(πῶς οὐδὲν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατήσαν, ἢ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; V 4, 1, 34-36).

El Uno-Bien es el fondo a la vez que la periferia de todo lo demás, en torno a cuyo centro gravita el resto de los seres.¹¹⁰ No se dispersa en lo múltiple del mundo inteligible, sino que lo ha sometido a su potencia. Con respecto a lo de afuera, él está como centrado en sí mismo. Pero ni siquiera precisa de lo exterior para replegarse sobre sí.¹¹¹ La donación infinita de ser, y el correspondiente sostenimiento de tal actividad, se traduce en grados progresivos y descendentes que actualizan la potencia originaria, de acuerdo con la capacidad del receptor y no a la inversa, en la medida

¹⁰⁷ Para los antecedentes filosóficos en torno a este segundo sentido de *δύναμις*, cf. GARCÍA BAZÁN, 2011: 388-390, 402-419.

¹⁰⁸ Cf. *SVF* II, § 311: 112, 39 ss.

¹⁰⁹ Cf. REINHARDT, 1921: 239 ss.

¹¹⁰ Cf. VI 8, 18, 2-3.

¹¹¹ Cf. VI 8, 17, 25-27.

en que el ser recibido no empobrece en absoluto la infinitud del donante.¹¹² Así, pues, explicita Plotino de modo formulario el principio que atañe a la *donación sin merma*:

Proceden, por cierto, desde el comienzo hasta lo último, de modo que cada parte que se deja en pos de sí se quede siempre en su propio sitio, mientras que la parte engendrada ocupe otro orden de rango inferior. Con todo, cada parte se genera en relación con aquello a lo que sigue, siempre que lo siga.

(πρόεισιν οὖν ἀπ' ἀρχῆς εἰς ἔσχατον καταλειπομένου ἀεὶ ἐκάστου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἔδρᾳ, τοῦ δὲ γεννωμένου ἄλλην τάξιν λαμβάνοντος τὴν χεῖρονα· ἕκαστον μέντοι ταῦτόν γίνεται ᾧ ἂν ἐπίσπεται, ἕως ἂν ἐφέπηται, V 2, 2, 1-4).

Los seres son segundos; el Uno, en cambio, es el primero sin parangón, porque no está sometido a la procesión de la esencia. Con todo, si hubiese un número para determinarlo, convendría en buena medida atribuirle el cero (0), mientras que la Inteligencia representaría el uno monádico (1), por ser la primera realidad procedente del Uno absoluto según la sucesión causal. Esto sirve a modo de imagen para comprender que el Uno-Bien, siendo potencia de todo, trasciende incluso la serie de los números ordinales. En cierto sentido, los seres revelan al Uno, puesto que ver la Inteligencia o ver el Alma implica ver al Uno presente en ellas. Pero ninguna de estas realidades es el Uno en cuanto tal. Él está como fautor que confiere, en favor de las hipóstasis, el desenvolvimiento óptimo de su potencial operativo. Este principio de eficacia en el ser quiere decir, en un sentido amplio, que la Inteligencia lleve a cabo su actividad pensante y que el Alma, entretanto, su actividad viviente. Ellas *son*, en cada caso, la plenitud de su sí-mismo, siempre y cuando desarrollen acabadamente la operación de *pensar* o bien de *vivir* en su conversión al Uno para *ser*.¹¹³

e. La quietud contemplativa como recuerdo inteligible

Ahora bien, aunque los hombres se encaminen en pos del principio en virtud de una necesidad natural, “como si columbrasen que sin él no podrían vivir” (ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι, V 5, 12, 8-9), han

¹¹² Cf. VI 9, 9, 3. El importante principio de la “donación sin merma” excluye la calificación de emanatismo que se atribuye a veces a la procesión plotiniana y tiene antecedentes en la filosofía preneoplatónica (DODDS, 1963²: 214).

¹¹³ Cf. DÖRRIE, 1976: 45-51.

“olvidado” (ὥς εἰσιν ἐπιλελησμένοι, 5-6) empero eso que anhelan desde el comienzo de su existencia. De allí que la vida propiamente humana, a causa de su impulso, tenga un dinamismo propio que no sea extraño o ajeno a su actividad más noble cual es la intelectual.¹¹⁴ La intuición de cada cosa y la realización de su móvil esencial le viene al alma de su afán de contemplación. Pues el espectáculo lo tiene como resultado de permanecer en sí misma. Así, le confiere una existencia anterior al cuerpo, volviéndose eterna por valerse de las ciencias eternas. Sólo en estos términos, el movimiento de la reflexión se vuelve, entonces, un ascender hasta el primer principio.¹¹⁵

La palabra griega νοῦς significa tanto “inteligencia” como “espíritu”, aunque también “corazón”, “sentido” y, *per extensionem*, “vida”.¹¹⁶ De esta manera, en la medida en que Plotino se vale del término νοῦς para nombrar la hipóstasis primera,¹¹⁷ cuya actividad es la vida perfecta, *i. e.* completa a la vez que autárquica, no es desatinado pensar que la vida libre por antonomasia, la vida auténtica en sentido pleno, la vida fecunda que imprime un hálito espiritual a todo cuanto produce radica siempre en activar el aleteo de la potencia intelectual de que goza el ser mismo del alma. “Este bello mundo es una sombra y una imagen” de la Inteligencia (ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιὰ καὶ εἰκὼν III 8, 11, 29-30), que “reside en pura luz” y en “completo esplendor” (ἐν φωτὶ καθαρῷ...κειμένου, 27-28; καὶ ἐν πάσῃ ἀγλαίᾳ κειμένου, 30). En consecuencia, quien contemple el panorama de “belleza que hay en el mundo sensible” (τὰ ἐν αἰσθητῷ κάλλη, II 9, 16, 51), tendría necesariamente que preguntarse por su hacedor, es decir, inferir la calidad de la causa en virtud de la calidad de los efectos.

¹¹⁴ Cf. IV 7, 13, 14-20.

¹¹⁵ Cf. IV 7, 12, 1-8.

¹¹⁶ L&S, s. v. νόος; en línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=no%2Fos&la=greek#lexicon>

¹¹⁷ Aun cuando se trate de un lugar común en la literatura acerca de Plotino hablar de *tres hipóstasis*: el Uno, la Inteligencia y el Alma, estas, en rigor, son dos. El Uno no es una hipóstasis propiamente dicha, sino — como lo dice el mismo Plotino — una *cuasi hipóstasis*, algo que se asemeja a la actividad subsistente *lato sensu*, pero que no lo es *stricto sensu*. Por otra parte, predicar del Uno el término de *hipóstasis* no hace justicia ni al significado etimológico de esta palabra, ni mucho menos a la doctrina de la diferencia absoluta. Tal como se ha dilucidado en la introducción de este trabajo, la hipóstasis está *sometida o subordinada* a un Primero de suyo trascendente, por una dependencia causal en el orden del ser. Por consiguiente, en esta tesis se considera que la Inteligencia y el Alma son las hipóstasis primera y segunda, respectivamente.

Puesto que, al ver este conjunto tan bien proporcionado, en grandioso y perfecto ordenamiento, cada cual se transporta al universo inteligible y a la “vida bienaventurada” de allá arriba (ζωὴν μακαρίαν, III 8, 11, 31-32). Esta vida recibe por tanto la impronta del Bien y se “vuelve boniforme” (ἀγαθοειδὲς γίνεται, 16-17). El Uno, sin ser nada de todo aquello proveniente de él, sostiene incesantemente su propia obra para que no se pierda. Porque no sería lícito que el universo, conformado en su totalidad por seres bellos, proviniese ni de lo malo ni de agentes indiferentes, sino de una causa superior cuya presencia es manifiesta a raíz de la armonía del entramado cósmico.¹¹⁸ Al recordarlo, entonces, hay que pensarlo como causa de vida y de intelección, puesto que de él proviene el movimiento primero y el reposo; hasta lo no deficiente es gracias a él.¹¹⁹

Los hombres son “honestos” (καλοί, V 8, 13, 20) cuando se vuelven hacia su sí-mismo, es decir, cuando conocen de dónde vienen y se convierten hacia el recuerdo de su morada permanente. Por el contrario, son “viles” (αἰσχροί, 20) cuando asumen una naturaleza extraña vuelta hacia el exterior, donde transcurre la sucesión sin término de variopintas sensaciones.¹²⁰ Ello es que el auténtico sino del alma consiste en instalarse en el mundo inteligible y no en la morada transitoria del cuerpo, al que se ha querido domeñar para afianzar el propio ímpetu por una imitación de la potencia del Uno.¹²¹ Las almas, con el propósito de aprender la liberalidad del Bien, asumieron el dominio corpóreo. Queriendo poseer, “terminaron por cambiar y pasaron de ser algo universal a algo particular y propio de sí mismas” (μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν, IV 8, 4, 10-11). De allí que, para recuperar la semejanza perdida, sea necesario negar el propio ímpetu.¹²²

¹¹⁸ Cf. V 5, 13, 33-38.

¹¹⁹ Cf. V 5, 10, 10-23.

¹²⁰ Cf. V 8, 12, 19 ss.

¹²¹ Cf. VI 7, 35, 4-5.

¹²² Cf. TROUILLARD, 1955a: 30-33.

Sólo así, habiendo sido preparada mediante la purificación de todo deseo unilateral, es posible que el alma se disponga a la recepción de un nuevo don en la unidad verdadera con su principio.¹²³ El don en cuestión es siempre y en cada caso la unión con aquel que es el Bien supremo para el alma. Estar en él, en el reposo de su presencia por el arrobamiento en la belleza misma. Esto es lo que el alma buscaba desde antaño y que perdió por un descuido. ¿Cuál descuido? El de mirarse a sí misma y dejar de mirarlo a él. Sólo así es que descendió y se apartó. Como que se olvidó y se adormeció. Pero él nunca se apartó, siempre estuvo presente, es ella la que se volvió de espaldas y comenzó a mirar otra cosa.¹²⁴ Para volver a mirarlo nuevamente a él, será necesario entonces que deje de mirarse a sí misma.

Porque el espíritu debe “retroceder” (εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν, III 8, 9, 30) y entregarse “a la parte zaguera de sí mismo” (εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ, 31) si es que quiere avistar al Primero. Pero no hay lugar a dónde el Uno se haya ido ni a dónde tenga que llegar. Casi podría decirse que *llegó sin llegar*, porque nunca se fue, “sino que aparece y desaparece” (ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται, V 5, 8, 2-3), en la medida en que ni la Inteligencia ni el Alma están en lugar alguno, sino tan sólo en él. Sucede en verdad que el Uno no adviene como objeto de visión para ser aprendido por el ejercicio discursivo de la *ratio*. Como no ha llegado, es el espíritu quien se volvió extasiado hacia el Uno y propendió a unirse con él.¹²⁵

Frente a este llamado al sosiego, cabe entonces la pregunta, ¿por medio de qué porción del propio interior es asequible el mentado intuir? Entre otros tantos pasajes de un tenor similar, Plotino responde a través de las siguientes palabras:

A quien haya que indicárselo, en la medida de lo posible, le responderemos que con lo que hay en nosotros de semejante a él, pues aún en nosotros hay algo de él, o mejor no hay un punto donde no esté él para quienes sean capaces de tener parte

¹²³ Cf. I 2, 2, 13-3, 51.

¹²⁴ Cf. V 5, 12, 12-14: “y está presente incluso a los dormidos y no suscita asombro a los que ven alguna vez, porque está siempre junto con ellos y nunca hay reminiscencia. No lo ven, por cierto, porque está presente ante quienes duermen (καὶ κοιωόμενοι πάρεστι καὶ οὐ θαμβεῖ ποτε ἰδόντας, ὅτι σύνεστιν αἰεὶ καὶ οὐποτε ἢ ἀνάμνησις· οὐ μὴν ὀρώσιν αὐτό, ὅτι κοιωόμενοι πάρεστι)”.

¹²⁵ Cf. V 5, 8, 15-19.

en él. *Porque dondequiera que apliques tu potencia receptiva, recibes desde allí al Omnipresente*

(πρὸς ὃν δεῖ σημεῖναι, ὅπως οἶόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἔστι μετέχειν αὐτοῦ. τῷ γὰρ πανταχοῦ παραστήσας ὅπου οὖν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν·, III 8, 9, 22-26).¹²⁶

El fundamento de este saber descansa sobre la base de la ley conocida como de *homonimia*, que atribuye al hombre interior predicados análogos a los del hombre exterior.¹²⁷ Esta ley explota las virtualidades contenidas en el principio de que “lo semejante se conoce por lo semejante” (γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ), criticado por Aristóteles a propósito de las gnoseologías de carácter materialista o semimaterialista,¹²⁸ pero asumido cuantiosamente por las noéticas agustiniana y tomasiana, en la medida en que el conocimiento significa poseer una *similitudo*.¹²⁹

3. A manera de síntesis: la memoria de lo obrado por el Bien (ἀνάμνησις)

No siendo sino el hacedor de la Inteligencia, el Uno ha sometido esa realidad en el sentido de que la ha supeditado a su querer primigenio. En la diferencia absoluta, el νοῦς hipostático se encuentra, por su parte, debajo del Uno cual sustancia que recibe la unidad, para ser el “hogar” inteligible de los demás entes (ἐστίαν, VI 2, 8, 7). El Uno-Bien, por el contrario, se halla por encima no sólo del ser, sino también de la vida y del pensar, porque no admite ninguna actualidad que lo determine a ser de tal o cual índole.¹³⁰ Como soberano que es, confiere la medida y es el único capaz de alumbrar la especie inteligible en el concierto del cosmos noético. Por consiguiente, tampoco supone la actualidad de inteligir su propia sustancia, en la inmediatez de contacto de aquel ente simple y divino que ya estaba destinado a ser, estando cabe sí

¹²⁶ El subrayado pertenece al tesista.

¹²⁷ Conforme con la tesis platónica sobre la superioridad del alma con respecto al cuerpo (*Tim.* 34 c 3-4), Plotino afirma expresamente que “la casa del hombre es el hombre interior” (οὕτω καὶ τὰ τοῦ ἀνθρώπου, οἷον λέγει Πλάτων <τὸν εἶσω ἄνθρωπον>, V 1, 10, 9-10). Se sigue la ed. bilingüe de PLATÓN, 2010.

¹²⁸ Cf. *De anima*, 405 b 15, 409 b 25 ss., 427 a 16 ss; se sigue la ed. prep. por ROSS, 1961 y la versión de CALVO MARTÍNEZ: ARISTÓTELES, 1982b.

¹²⁹ Cf. ANCHEPE, 2014.

¹³⁰ Cf. HADOT, 1960.

como cabe lo óptimo.¹³¹ El contemplar, aquí, en el sentido de una teoría que reconoce la totalidad en la unidad simple e inmediata del intuir su propia realidad, esa misma intelección deja paso a un obrar que consiste no sólo ya en un reconocer propiamente apofántico. Es decir, para la filosofía de Plotino, el recordar no sólo estriba en sintetizar la unidad de la experiencia sensible a partir de una imagen que anticipa el concepto, sino que reclama por lo demás el acto de retrotraerse al don recibido inmerecidamente de parte del Primero.¹³² La remembranza (ἀνάμνησις) no atañe tanto a lo previamente captado cuanto a lo ya conferido de antemano.¹³³ La unión definitiva no comporta un acto más entre otros, sino el principio que fundamenta todos los actos que se realicen. Esta unión es inenarrable y ni siquiera puede ser designada con el vocablo de *experiencia* puesto que, en el contexto plotiniano, la experiencia está restringida en cada caso al ámbito de las opiniones.

El concepto plotiniano de πίστις deriva de la ἐνάργεια epicúrea.¹³⁴ Atañe a una “prueba apoyada en hechos sensibles” (πίστεως αἰσθήσει κεκρατημένης, IV 7, 15, 2-3), cuya validez se acepta por ser una “actividad científica” de la facultad inteligible, “basada en demostraciones, en pruebas y en el raciocinio del alma” (τὴν ἐπιστήμην τὴν ἐν ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι καὶ τῷ τῆς ψυχῆς διαλογισμῷ, VI 9, 10, 5-7).¹³⁵ Se trata de una evidencia en sí misma consistente y no tanto de la confusión, que trae como aparejada el mero opinar. Por este motivo, al fundar el contenido de la πίστις en la inteligencia pensante, Plotino comprende que la ἐνάργεια no estriba tanto en una comprobación sensible cuanto en la solidez característica de un conocimiento verdadero. En la medida en que corresponden a seres vivos, las sensaciones preexisten como formas eternas. Por consiguiente, la facultad sensitiva (αἴσθησις) se halla en el espíritu como una idea eterna del ser viviente. En relación con esto último, Plotino dice en un pasaje del *Tratado XXXVIII*: “De suerte que las

¹³¹ Cf. *Met.* 1071 b 2 ss; RIST, 1973.

¹³² Cf. II 9, 16, 47; I 8, 15, 28; WARREN, 1965.

¹³³ Cf. INGE, 1948, I: xviii: “Recollection (ἀνάμνησις) is the power of active search or recall ; it demands a higher kind of volitional than Memory. Memory in a sense constitutes the empirical ego. It is of images only ; Spirit needs it not ; we do not remember νοητά — we possess them, or they us”.

¹³⁴ Cf. EPICURO, 1960: 634, s. v. ἐνάργεια.

¹³⁵ Cf. RIST, “Neoplatonic Faith”, 1967: 231-246.

sensaciones de aquí son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras” (ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις, VI 7, 7, 30-31).

La retribución mentada conlleva, por un lado, el ingreso en lo interior de lo simple que implica, a partir del pensamiento y sin rechazarlo, resolverse en la oblación gratuita del sí-mismo para ser uno-junto-con-él, estando-en-él como él ya estaba presente en su decidir puro y solitario, en su donar sin límite. No otro es el fin al que está llamado cada ser humano en virtud de su destino eterno. El gozo de esta beatitud es por cierto impredecible puesto que ajeno a toda categoría. Quien está instalado en la “luz insomne del espíritu” (φῶς ἐν αὐτῷ ἄπνον, VI 2, 8, 7), quien hace mansión en la belleza de su morada, él mismo está ya de algún modo en el Uno, como centinela en el corazón de la vigilia por el arrebató de la iluminación absorta.¹³⁶

Mientras dure la alteridad, el vidente tendrá consciencia de sí mismo. Pero una vez que se adentra en el espectáculo de su espíritu, prescinde del percibir y retoma la calma que embarga el potencial intuitivo, tiene abierta la puerta para recuperar la integridad perdida.¹³⁷ Permaneciendo así, sin proyectar ya más una apariencia embellecida de uno mismo, sino aguardando serenamente, haciéndose uno solo a la vez que todo, es posible recobrar en consecuencia el estado primigenio de contigüidad que se tenía cuando se provino de allá arriba.¹³⁸ El periplo no es ciertamente local, toda vez que el mundo inteligible se halla potencialmente presente en lo interior del sí-mismo,¹³⁹ permitiendo que, mientras el alma viva en este mundo de aquí, tenga puesta la mirada interior en el de allá, siendo una en la verdad de su espíritu, como el mismo espíritu es uno con el Bien que lo ha forjado.

Alcanzado este punto, lo sabido por Plotino se ha mostrado en este primer capítulo como la posibilidad que el espíritu humano tiene de llevar a cabo una

¹³⁶ Cf. VI 7, 36, 15 ss.

¹³⁷ Cf. V 8, 11, 1 ss.

¹³⁸ Cf. CARAM, 2017.

¹³⁹ Cf. WILBERDING, 2005.

distinción respecto de sí mismo, en orden al fundamento epocal de un presente propio: el de la diferencia absoluta en la gratuidad del amor por el Uno-Bien. Así las cosas, tras la huída que implica el tesón para superar todo obstáculo que media entre el alma y la interioridad esplendente del Primero, la exposición puede concluir entonces con las siguientes palabras:

Y ya no nos asombraremos que quien suscita tremendos anhelos si está por completo separado, también lo está de la forma inteligible. Una vez que el alma, cuando alcanza un amor intenso por aquel, depone toda forma que posee, aun si hubiese en ella alguna forma propia de lo inteligible. Puesto que si está poseyendo alguna otra forma y se afana en torno a ello, ni verá ni se armonizará [con aquel]. Antes bien, es necesario que no tenga a mano ninguna otra cosa, ni mala ni tampoco buena, para que reciba sola al Solo.

(Καὶ οὐκέτι θαυμάσομεν τὸ τοὺς δεινοὺς πόθους παρέχον εἰ πάντη ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς· ἐπεὶ καὶ ψυχὴ, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ. οὐ γὰρ ἐστὶν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. Ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ' αὖ ἄγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον, VI 7, 34, 1-8).

S E G U N D A P A R T E

Π Ρ Ο Ο Δ Ο Σ

EL ACTO DE AUDACIA HIPOSTÁTICA (τόλμα) COMO ESCISIÓN ORIGINARIA EN LA DIFERENCIA ABSOLUTA

Entre los aspectos relevantes que abonan el propósito general pretendido por este trabajo de tesis, se ha insistido en que tanto la comprensión aristotélica como la plotiniana acerca del νοῦς difieren entre sí según el contenido, pese a que ambos filósofos utilicen un mismo nombre para designar la actualidad inteligible. Ha sido señalado en el capítulo anterior que, en el caso de Plotino, la experiencia fundamental del autoconocimiento manifiesta una escisión original: la que se tiende entre la falta de unidad y el deseo por alcanzarla. En la retrocesión que va desde la penuria por reconocerse múltiple hasta ser colmado en lo simple, el νοῦς es sí-mismo por la unidad que ha recibido.¹ Puesto que “aunque dijera esto solo: «soy ente», lo dice como si hubiese descubierto algo y lo dice con razón, dado que el ente es múltiple” (καὶ γὰρ ἂν αὐτὸ τοῦτο μόνον εἶπη «ὄν εἶμι,» ὡς ἐξευρὼν λέγει καὶ εἰκότως λέγει, τὸ γὰρ ὄν πολὺ ἐστίν, V 3, 13, 24-25).

Si la Inteligencia posee pensamiento, lo posee por sí misma, dado que la intelección no le es adventicia.² Con todo, la “autarquía” del ser (τὸ δὲ εἶναι αὐταρκες ἑαυτῷ, VI 6, 18, 52-53), en cuanto sustancia inteligible, no es incompatible con su permanencia en la interioridad del Uno primero. Al “conocerse”, conoce a la vez la determinación de su ser (αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ, V 9, 5, 7), y ello en relación con el Primero, de cuya potencia participa.³ Esto quiere decir que si la Inteligencia es su propio inteligible,⁴ al conocerse, conoce a la vez de dónde le viene la potencia de ser

¹ Cf. V 3, 13, 15-36.

² Cf. V 9, 5, 1-7.

³ Cf. V 5, 10, 10-23.

⁴ Cf. V 5, 3, 1-2.

ella misma inteligente.⁵ El saber en ella atañe al de su procedencia. En el seno de la diferencia absoluta, el surgir de la Inteligencia manifiesta el misterio de un querer originario que, a pesar de no necesitar nada, ha creado lo otro. Por consiguiente, la misma realidad inteligible revela un portento, el de tener en la libertad su fundamento y el de no ser el producto del acaso.⁶

El νοῦς es intelección y vida primera en sumo grado pero de índole múltiple, pues mira al Uno bien que pluralizado en formas diversas.⁷ Aunque el contemplar implica inferioridad con respecto a la potencia del Uno, impele por su parte a la Inteligencia en vista del principio que unifica su actividad. En virtud de tal dirección, el ser separado puede superar el estado de alejamiento y olvido suscitado por su defección primordial. ¿De qué manera? Una vez que se ha detenido, debe volverse y contemplar al principio. Esta conversión le permite ingresar en el recuerdo por el don recibido. Surgiendo del Primero, la esencia de la nueva hipóstasis tendrá la característica señera de ingresar en su sí-mismo, para asemejarse al origen de donde proviene su bondad. Es decir, volverse una en el todo del amor que ha recibido de parte del principio absoluto. El νοῦς se aleja del Uno a través de un acto de osadía que recibe el nombre de τόλμα. Esta audacia trae aparejada la decisión de ser un ente autónomo, sólo que tamaño apartamiento da cuenta a la vez de la impotencia hipostática para sostenerse a sí misma en el todo de su obra. ¿Atañe esta situación de desamparo a un asunto medular del sistema plotiniano o, antes bien, representa una cuestión baladí? La exposición detenida de los distintos elementos concernientes a la τόλμα constituye el desarrollo del presente capítulo.

1. Los aspectos esenciales involucrados en la idea de procesión

La palabra griega τόλμα — audacia, osadía, intrepidez — designa de modo general una acción realizada por propia iniciativa. Le cabe, por cierto, una connotación favorable referida al coraje, la gallardía y el arrojo necesarios para

⁵ Cf. V 3, 7, 3-6.

⁶ Cf. BOEDER, 2009: 74-78.

⁷ Cf. III 7, 3, 1-23.

acometer la empresa propuesta, pero también un aspecto censurable que conlleva todo acto de desfachatez y descaro.⁸ Para la filosofía de Plotino, el concepto de *marras* se encuentra peculiarmente vinculado con la procesión de los seres y el descenso de las almas a partir del principio absoluto.⁹ Es un elemento clave que permite explicar en su mayor parte el sistema de las hipóstasis, pues da cuenta de los sucesivos niveles de alteridad que se tienden desde el Uno hasta el universo físico. Entre este y aquel se halla la Inteligencia, cuya *audacia* u *osadía* consiste en apartarse de la unidad primigenia a fin de establecerse en su propia autonomía.¹⁰ De esta manera, la audacia representa tanto una defección respecto del Uno cuanto la constitución de una realidad subsistente por sí misma. Semejante dualidad es inherente a la Inteligencia, por ser contemplación viviente y universal de la totalidad de los seres. A partir de este registro sucinto sobre la presencia y el significado de *τόλμα* en Plotino y de su relación con la procesión inteligible, conviene seguidamente enfocar la exposición en los aspectos más relevantes de la generación hipostática.¹¹

a. La producción del ente como iniciativa gratuita del Bien

Aun cuando el Bien sea “luz boniforme” (φωτὸς ἀγαθοειδοῦς, VI 8, 15, 19) para quienes contemplan;¹² en sí mismo, en cambio,

preside y está establecido así como por encima de un bello pedestal, que está sujeto a él [...] ejerciendo un imperio auténtico, por ser rey de la verdad y señor natural de su prole compacta, de su propio escuadrón divino.

(ὁ δὲ ὑπερκάθηται καὶ ὑπερίδρυται ἐπὶ καλῆς οὕτως οἶον κρηπίδος, ἢ ἐξ αὐτοῦ ἐξήρηται [...] ἀλλ’ ἔχων [...] τὴν ἀλεθῆ βασιλείαν, ἅτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὢν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθροῦ γεννήματος καὶ θείου συντάγματος V 5, 3, 4-20).¹³

⁸ Cf. CHANTRAINE, IV-1, 1977, s. v. *τόλμη*: 1124.

⁹ Cf. *Lex. Plot.* 1026, 32 ss.

¹⁰ Cf. VI 9, 5, 28-29; V 1, 1, 1-5; ambos pasajes serán citados *infra*.

¹¹ Para la hermenéutica de la *τόλμα* plotiniana, se asumen los aportes de BALADI, 1971; TORCHIA, 1993 y TROIANO, 2013.

¹² Cf. PLOTIN, 1988: 289 ss.

¹³ Cf. VI 8, 9, 13-23.

Por ser indiviso, el Uno primero muestra, en su condición ajena a toda relación, el poder de atenerse a sí mismo. Una voluntad, pues, de una bondad solitaria, que quiere eso “que le estaba destinado ser” (ὅπερ ἐχρῆν εἶναι, VI 8, 9, 14). Mientras que todo acuerdo incluye una relación con otro,¹⁴ la voluntad del fundamento carece en sí misma de toda relación. Siendo un κύριος, se comporta *eo ipso* como un μοναχός.¹⁵ Sin ser un qué, sino un quién en virtud del cómo de su ser, “como en efecto quiere, así también es” (ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν, 13, 8-9). “Siendo él mismo altísimo” (ὄν ὑπέρτατος αὐτός, 16, 9), la altura sublime donde habita es la de su potestad,¹⁶ que permanece inalterable a todo cambio y forzosidad.¹⁷ Ahí “no hay fatalidad alguna” (οὐδὲ γὰρ ἦν ἀνάγκη, 9, 11) y por tal motivo la persona de esta voluntad es absolutamente soberana en su resolver y decisión.¹⁸

No obstante su infinitud que sobrepasa todo límite,¹⁹ la voluntad del Primero se manifiesta como “favor” (χάρις).²⁰ El Uno sólo se quiere a sí mismo en cuanto que se sabe como el sumo Bien y nada más fuera de ello. Sin embargo, estando como *unimismado* en su saber, sólo puede complacerse en el amor que él mismo es. Por consiguiente, amándose a sí mismo, el Uno-Bien se manifiesta *ad extra* como la plenitud de un sobreabundar, cuya donación tiene la virtud de saciar el gozo de cada cual. De allí que la medida de su ser sea la de su propio beneplácito. Puesto que lo quiere, en y desde la pureza de su bondad, todo lo demás existe y se difunde según el modo de la “belleza arquetípica” (κάλλος καλλοποιόν, VI 7, 32, 31). Por este motivo, el Uno primero es causa de todo aquello que él no es: del ente diverso en el todo de

¹⁴ Cf. YARZA, 2000.

¹⁵ Cf. *Lex. Plot.* 669, 30.

¹⁶ Cf. *Lex. Plot.*, s. v. δύναμις B, 268, 28.

¹⁷ Cf. VI 8, 10, 34: “οὐκ ἀνάγκη κατειλημμένου”.

¹⁸ Cf. VI 8, 13, 10-11: “κύριος ἄρα πάντη ἑαυτοῦ ἐφ’ ἑαυτῷ”.

¹⁹ Cf. V 5, 11, 1-4.

²⁰ Cf. *Lex. Plot.* 1107, 9.

lo verdadero (νοῦς) y del ente plural en el todo físico (ψυχή).²¹ ¿De qué modo, entonces, la φύσις del Bien se exterioriza como fuente de la vida?²²

El producir de la sobreabundancia se vuelve *ser* por un “detenerse” (στάσις, V 2, 1, 11). En el alejamiento respecto del Primero, la plenitud aminora su potencia.²³ El vacío que irrumpe con este distanciamiento reclama “ser llenado” (ἐπληρώθη, 10). Sucede en rigor que el *ser* se constituye como tal sólo en la medida en que “se vuelve” de cara a su origen (ἐπεστράφη, 10). En y desde su condición de *ser-otro*, retorna a lo enteramente interior para revertir la impotencia a que lo ha sometido el alejamiento respecto de su principio. El Primero es quien “produce el ente” (τὸ ὄν ἐποίησεν, 12). Este acto de hacer surgir algo diferente de sí mismo consiste en dotar al nuevo ser de una capacidad adecuada a su naturaleza inteligente, en orden a que pueda convertirse y “mirar” su causa (ἢ δὲ πρὸς αὐτὸ θεῶν [ἐποίησε] τὸν νοῦν, 12). El *ente* es siempre y en cada caso el que *tiene el ser* por haberlo recibido antes.²⁴ Tal anterioridad designa una prelación causal y no temporal.²⁵ Se trata de una conversión amorosa hacia el interior de lo simple.²⁶ Siempre “en vela” (ὡς ἐρηγόρησεν, VI 8, 16, 33), “flor de belleza” (καλοῦ ἄνθος, VI 7, 32, 31), “más allá de la esencia [...] y de la vida pensante” (ἐπέκεινα οὐσίας [...] καὶ ζωῆς ἔμφορονος, VI 8, 16, 34), únicamente el Primero tiene la potestad de despertar y de reclamar la atención de un ver semejante al amor en que habita. Llenarse de esa luz significa, por cierto, “volverse vidente” (θεατὴν ἐσόμενον, VI 9, 3, 22).

De este modo el *ser* sin más se ha vuelto *pensar* (*i. e.* ser en acto). Así, entonces, la génesis del pensar, oriundo del principio más “excelente” (τέλειον, V 2, 1, 7), se convierte en un tema relevante para la doctrina filosófica posterior a Aristóteles. Desde el detenerse, pasando por la atención del amor hacia la visión de la luz, la

²¹ Cf. V 1, 8, 25 ss.

²² Cf. VI 9, 9, 1 ss.

²³ Cf. VI 7, 15, 20-22.

²⁴ Cf. VI 7, 17, 3-8.

²⁵ Cf. D’ANCONA COSTA, 1999.

²⁶ Cf. V 5, 5, 14-27; VI 9, 2, 35.

hipóstasis del νοῦς ha quedado constituida como el reino del todo inteligible. El pensar no arriba como deducción sino que es, siempre y en cada caso, un pensar convertido hacia su origen.²⁷ Este origen actúa constantemente, sin mermar en su potencia. “Como fuerza que genera los entes, permanece en sí misma y en nada queda menoscabada en los seres engendrados por ella” (δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ’ αὐτῆς οὔσαν, VI 9, 5, 36-38).

Así es cómo Plotino comprende la procesión del νοῦς cual realidad primeramente engendrada: un despertar a la vida, un milagro de la belleza, cuya reversión equivale a reconocer en sí mismo el don previamente conferido, es decir, la gracia de haber sido llamado a la existencia en orden a la recepción de alguien visto: “como encaramado por encima de la naturaleza inteligible y de la esencia real” (ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως, I 1, 8, 9-10). En otras palabras: estar-en la unidad de ese presente como el mismo Bien está-en sí y está, a la vez, sosteniendo la actividad de su progeie.

Como no precisa de nada, el principio es de suyo “lo más autosuficiente” (αὐταρκέστατον), no menos que “simple” (ἀπλοῦν) y “primero” en sentido absoluto (πρῶτον).²⁸ Su donación del *ser* implica, al mismo tiempo, fidelidad a sí mismo, un contener y un “salvar lo sostenido” (σώζει ἐκεῖνα, VI 7, 23, 22), pero no un retener algo como si su poder se tratase de una fuerza despótica que no permita la actividad libre de lo que ha sido engendrado por él. El νοῦς se aleja en el desenvolvimiento de su potencial primigenio. Sin embargo, aun cuando ello implique una “defección” (ἀποστῆναι, VI 9, 5, 29) respecto de “la maravilla del Uno” (θαῦμα τοῦ ἕν, 30),²⁹ previamente hay un permitir amoroso que sostiene y garantiza al νοῦς en su actividad y también a la ψυχή universal, en cuanto que ella cuida el cuerpo físico de su mundo.

²⁷ Esto explica, como lo ha señalado BOEDER en su *Topología* (2009: 61 ss.), que a lo largo de toda la Época Media la filosofía sea “religión”.

²⁸ Cf. V 4, 1, 13-16.

²⁹ Con respecto a la forma anómala de “τοῦ ἕν”, cf. *supra*, p. 53, n. 223.

Si desde el lado de las hipóstasis, el descenso podría comprenderse como un acto de “audacia” (τόλμα); desde el lado del Primero, este mismo acto jamás podría reemplazar la “sobreabundancia” de su poder (ὑπερπλήρες, V 2, 1, 9), que produce lo otro como don de la vida sin por ello perderse en lo otro. No hay azar en este proceder,³⁰ ni mucho menos una caída del Bien en lo malo,³¹ sino una donación amparada en el ámbito de un decidir porque también la materia es una idea concebida por el νοῦς,³² a raíz de su alteridad intrínseca.³³ Dice Plotino que la naturaleza de la materia existe desde siempre en razón de su arquetipo, de modo que lo más hermoso en el mundo sensible es una “manifestación” (δεῖξις) de cuanto hay de más excelente en los seres inteligibles, puesto que establecen siempre entre unos y otros un vínculo de “continuidad ontológica” (συνέχεται).³⁴ Incluso en la lejanía de su apartamiento, el reflejo de la belleza primera abre la posibilidad del retorno al hogar.³⁵

b. ¿Se supone acaso una emanación de la sustancia?

De lo expuesto en los párrafos anteriores, se comprende que el carácter general del pensamiento de Plotino se evidencia, por cierto, en su concepto de procesión de las hipóstasis derivadas del Uno.³⁶ Por un lado, Plotino se define a sí mismo como un pensador contrario a la gnosis, y rechaza expresamente la posibilidad de una emanación de la sustancia, entendida como pérdida de unidad del principio causal.³⁷ De esta manera, sostiene lo siguiente en relación con el proceder tanto de la Inteligencia como del Alma del universo:

³⁰ Cf. ZUBIRIA, 2012: 59-71.

³¹ En relación con el tema del mal en Plotino, existe el clásico estudio de FULLER, 1912.

³² Cf. TROUILLARD, 1955b, cp. XI-4: 200-203.

³³ Cf. ZAMORA CALVO, 2000.

³⁴ Cf. IV 8, 6, 18-28.

³⁵ Cf. PLOTIN, 1988: 256 ss.

³⁶ Cf. ARMSTRONG, 1940, cp. 4: 49-64.

³⁷ Cf. CILENTO, 1971: 19-28.

El alma misma es una razón de la Inteligencia y la actividad completa, que avanza como vida hacia la existencia de otro [...] Con todo, se debe reparar en el hecho de que allí [en la Inteligencia] la actividad no se derrama, sino que por un lado permanece en sí misma, y por otro hace subsistir otra cosa. Siendo en efecto de prosapia inteligible, el alma es intelectual, cuyo intelecto se ocupa en los raciocinios, y el perfeccionamiento lo tiene nuevamente de aquella [...] En efecto, ella tiene la sustancia de parte de la Inteligencia y tiene la razón en acto de su visión de la Inteligencia. Pues, cuando mira fijamente a la Inteligencia, posee dentro y como propio eso que piensa y actualiza.

(αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προίεται ζῶν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν [...] δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσας, ἀλλὰ μένουσας μὲν τὴν ἐν αὐτῷ, τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην. οὗσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς καὶ ἡ τελείωσις ἀπ’ αὐτοῦ πάλιν [...] ἢ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῆ ἀπὸ νοῦ ὃ τε ἐνεργεῖα λόγος νοῦ αὐτῆ ὀρωμένου. ὅταν γὰρ ἐνίδη εἰς νοῦν, ἔνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ, V 1, 3, 8-17).

Si bien [los elementos] cambian sin cesar, el universo permanece, porque también permanece la causa del cambio. Y el arrepentimiento del alma [a raíz de su actividad en el cosmos], ya se ha señalado que entraña un sinsentido,³⁸ en virtud de que el gobierno no le resulta fatigoso ni nocivo. Y si fuera posible que todo cuerpo perezca, nada extraño le sucedería a ella [el alma].

(καὶ εἰ μεταβάλλει αἰεὶ [στοιχεῖα], τὸ πᾶν μένει· μένει γὰρ καὶ ἡ τῆς μεταβολῆς αἰτία. ἡ δὲ μετάνοια τῆς ψυχῆς ὅτι κενόν ἐστι δέδεικται, ὅτι ἄπονος καὶ ἀβλαβῆς ἡ διοίκησις· καὶ εἰ πᾶν οἷόν τε σῶμα ἀπολέσθαι, οὐδὲν ἂν ἀλλοιότερον αὐτῆ γίγνοιτο, II 1, 4, 29-33).

Es cierto que la filosofía de Proclo delimita conceptualmente los tres momentos relativos a la procesión genética de la hipóstasis. Se trata de la tríada correspondiente al “permanecer inmanente” (μονή), al “avance” de la actividad derivada (πρόοδος) y al “retorno” (ἐπιστροφή), cuya conjunción asegura el consistir de la sustancia.³⁹ En Plotino, en cambio, estos términos no están dispuestos de modo sistemático, si bien sus escritos se refieren al mismo contenido cuando abordan la génesis de una nueva hipóstasis. La derivación de los seres desde el Uno es un acto que surge de un permanecer, orientado a la vez por un designio munificente, es decir, que confiere el ser como el don condigno de un beneplácito.

³⁸ Alusión contra los gnósticos, cf. II 9, 4, 17-18; 6, 2-3.

³⁹ Cf. BEIERWALTES, 1965: 119 ss.

Por lo que respecta a la generación inteligible y también del mundo físico, debe añadirse que la aparición de una hipóstasis como realidad autónoma, diferente de su progenitor, implica una actividad ulterior tan importante como las anteriores. Este acto reclama que el nuevo ser se vuelva para contemplar a quien lo procreó, se llene de contenido y engendre por tanto su prole inmanente: las ideas arquetípicas en el caso de la Inteligencia, el mundo de λόγοι superiores e inferiores en el caso del Alma.⁴⁰ Entretanto, conviene dejar en claro que la contemplación en cuanto tal no responde tan sólo al momento del regreso, sino que las tres instancias (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή) son de igual forma tres modos de contemplación. Esta prioridad del contemplar en la conformación hipostática refuta por cierto la tesis emanatista, tan poco feliz, atribuida a Plotino y a sus epígonos.⁴¹

c. El plexo alegórico en la explicación del proceder hipostático

Por otra parte, conviene también remarcar que Plotino se sirve de símbolos naturales y cinéticos para intentar explicar la relación que el Principio de todo mantiene con los seres derivados de él. Así las cosas, emplea verbos que enfatizan con cierto empeño el costado dinámico de la generación. Habla, *v. gr.*, de un “desbordarse” (ὑπερέρρῳη, V 2, 1, 8), de un “hacer fluir” (ἐξερρῳη, V 1, 6, 7), de un “nacer de aquel, como un difundirse y desarrollarse” (γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ οἶον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελιχθὲν, VI 8, 18, 19-20). Entre las diversas imágenes que integran el discurso metafórico sobre la procesión, Plotino se vale expresamente de las que representan una fuente que alimenta sus arroyos, o bien una raíz que vivifica un árbol inmóvil.⁴² También acude a los ejemplos que brinda la relación entre el sol y sus rayos,⁴³ el original y sus copias,⁴⁴ el centro del círculo y sus radios,⁴⁵ el fuego y su

⁴⁰ Cf. BRISSON, 2009.

⁴¹ Cf. RATZINGER, 1959.

⁴² Cf. III 8, 10, 5-14.

⁴³ Cf. V 1, 6, 29-30.

⁴⁴ Cf. V 1, 6, 33-34.

⁴⁵ Cf. VI 8, 18, 7-18.

calor⁴⁶ o la nieve y el frío que provoca.⁴⁷ Algunos de estos últimos símbolos, sobre todo el del sol y el del ejemplar, se encuentran ya utilizados por Platón.⁴⁸

La mayor parte de los ejemplos mentados está extraída de la naturaleza sensible y es muy probable que su intento por vincularlos con la emanación provenga de un estoicismo previo, cuyo exponente principal es Posidonio de Apamea, cuya posición posee un cariz muy distinto de las de Zenón y de Crisipo por su impronta platónica característica,⁴⁹ en cuanto a la idea de que el “principio rector” en el hombre (τὸ ἡγεμονικόν) podría surgir de una especie de emanación proveniente del sol.⁵⁰ Posidonio concibe el mundo como una totalidad “animada” y sensorial (ἔμψυχος), una de cuyas razones responde a que las almas humanas son partes descuajadas de aquel ser universal.⁵¹ Fiel al monismo típico de su escuela, arguye que todo cuanto existe es corpóreo y se diferencia de manera general en una materia determinable y en una causa que la determina.⁵²

Contrario a esto último, Plotino rechaza tales tesis pues niega resueltamente que las almas individuales sean partículas desprendidas del Alma del universo.⁵³ Asimismo, se muestra en franco desacuerdo respecto del estoicismo en general y de Posidonio en particular. Dice sin ambages que la materia se esconde bajo las formas,⁵⁴ y que siendo indeterminada e inactiva,⁵⁵ carece de cualidades.⁵⁶ Ella recibe la forma que consiste en un acto,⁵⁷ o bien en una razón.⁵⁸ En el cuerpo es apenas una

⁴⁶ Cf. V 1, 6, 34.

⁴⁷ Cf. V 1, 6, 35.

⁴⁸ Cf. *Resp.* 508 a-c; 596 a-b.

⁴⁹ Cf. THEILER, 1960.

⁵⁰ Cf. ARMSTRONG, 1937.

⁵¹ Cf. *VPh.* VII, 142-143.

⁵² Cf. *SVF* II, § 320: 115, 23; § 345: 119, 39 ss; § 525: 167, 19 ss.

⁵³ Cf. IV 3, 7, 25-31.

⁵⁴ Cf. V 8, 7, 21-22.

⁵⁵ Cf. III 6, 17, 35; de este tratado existe trad. y com. por FLEET, 1995.

⁵⁶ Cf. III 6, 17, 35-37.

⁵⁷ Cf. III 6, 4, 34-38.

⁵⁸ Cf. II 6, 2, 15.

huella del alma.⁵⁹ Su cometido se define como causa productora de lo sensible.⁶⁰ Plotino concluye que *materia* entraña un término relativo a la forma de la cual recibe su sentido y propiedad. Por ello mismo, la materia no podría ser entendida como una sustancia independiente.⁶¹

d. ¿Necesidad o libertad en la procesión? El optimismo metafísico de Plotino

El interés inmediato de este capítulo no consiste en cuestionar la pertinencia — o no — de las imágenes materiales para representar la idea plotiniana de la emanación. Esto ya ha sido estudiado con el debido cuidado.⁶² Por de pronto, baste con sintetizar que el concepto de necesidad no estriba tanto en un condicionamiento externo de la actividad del sujeto, cuanto en la relación vinculante que convierte a la causa en modelo de semejanza para una imagen forjada por la actividad de aquella. De allí también la apelación a ejemplos que tienen su correlato en la causalidad física, cuyos efectos son necesarios: el fuego necesariamente calienta, la nieve necesariamente enfría. El hijo también se asemeja por necesidad a sus progenitores y nunca sucede a la inversa, puesto que el ser engendrado porta algo de lo que sus padres le han conferido. En definitiva, la necesidad se halla en vista de la jerarquía causal y del poder intrínseco que la causa puede obrar sobre su efecto.

Asimismo, conviene señalar por el momento que la derivación procedente del Uno radica en la necesidad inherente a su donación. Puesto que el Uno es esencialmente Bien y porque la bondad debe comunicarse a sí misma, el Uno es de suyo auto-difusivo. Lo diverso, en cambio, representa una instancia surgida de la potencia infinita del Uno, pero que se funda al mismo tiempo en él a modo de consecuencia necesaria. El concepto de necesidad debe entenderse aquí como algo plausible en el marco de la libertad absoluta del Uno, en la medida en que el Uno funda su acto de producción queriéndolo. En efecto, si la actividad del Uno consiste

⁵⁹ Cf. II 4, 5, 18-19.

⁶⁰ Cf. II 4, 5, 12-18.

⁶¹ Cf. VI 1, 27, 1-9.

⁶² Cf. RIST, 1967: 66-83.

en *querer ser* aquello que es, es decir, en la *libertad de ser* aquello que es, la necesidad en el Uno sigue a una actividad libre. En el seno del Uno libertad y necesidad coinciden, su voluntad y su esencia son lo mismo. Para Plotino, la libertad plena y el señorío sobre sí excluyen toda diferencia en la identidad absoluta y trascendente del Uno.⁶³

Aquí se aprecia un concepto positivo de necesidad, que no se refiere tanto a un obrar condicionado por agentes externos cuanto al carácter espontáneo del Uno y su correspondiente riqueza. De allí que la procesión de todas las cosas a partir del Primero comporte también un tipo de necesidad, no ineluctable sino libérrima, una especie de necesidad libremente querida. El acto de dar nacimiento supone, para Plotino, la perfección de lo anterior y el permanecer contenido en su ser. El hecho de que el Uno produzca, se debe a la perfección de su plenitud y al permanecer en intimidad consigo mismo. Es por imitar semejante perfección que lo generado a partir del Uno produce. Lo procreado es posterior en el orden y en la causa, pero también posterior según la perfección, por ser una imagen particular de lo que su autor es en totalidad. Por consiguiente, lo procreado está lejos de identificarse con la deducción propia de una lógica discursiva, toda vez que lo inferior es semejante a su causa y esto no acentúa la necesidad de la producción sino la superioridad ontológica del progenitor que, sin necesitarlo, ha obrado algo que continúa conservando.⁶⁴

La relación entre lo generado y su causa descansa sobre la base de una semejanza, que responde a la jerarquía misma de la participación. De modo tal que la procesión no se da — en rigor, no puede darse — entre dos sustancias iguales, sino que lo generado es necesariamente inferior al generante, por haber recibido eso que le era imposible producir por sí mismo. Por ello, dice también Plotino que el Primero debe ser asemejado a la luz, el subsiguiente al sol y el tercero al astro lunar, que toma su luz del sol.⁶⁵ Pero esta noción no quiere insinuar que haya una caída por parte de lo

⁶³ Cf. TROUILLARD, 1955a: 44-54.

⁶⁴ Cf. LEKKAS, 2004.

⁶⁵ Cf. V 6, 4, 14-16.

generado sino sólo un descenso, puesto que su misma realidad está “suspendida” de la causa que lo ha dotado de existencia (ἐξηρημένον, VI 8, 18, 20).

Si se lo considera en relación con su principio, lo engendrado es claramente inferior. Sin embargo, dentro de sus propios límites, la sustancia forjada es lo mejor que podría haber sido producido, en la medida en que el Uno, por su propia potencia, está siempre expedito para hacer surgir un ente magnífico.⁶⁶ Se podría decir que Plotino ha circunscripto la idea de procesión a su núcleo estrictamente ontológico, evitando por todos los medios los elementos que hacen pensar la emanación en los términos de una axiología negativa o bien de una “coacción imperante” (ἡ ἀνάγκη), pues la cualidad de forzoso no atañe al Primero, quien proporciona la uniformidad, sino a los segundos.⁶⁷ Incluso en ellos, la forzosidad tampoco conlleva violencia.⁶⁸ El Uno no necesita del ente inteligible; aun así, en virtud de su largueza extrema, da origen a lo que él mismo no es.⁶⁹

El carácter positivo de necesidad en la procesión no sólo entraña un optimismo metafísico sino que denota por lo demás las siguientes características primordiales: (a) en tanto fundamento absoluto, el principio se halla siempre y en cada caso vuelto sobre sí mismo o bien vuelto hacia lo que ha puesto por debajo de sí, la Inteligencia y el Alma; (b) el Uno no se agota en la multiplicidad surgida de él, sino que se encuentra por encima de todo, permaneciendo en su simplicidad trascendente. En virtud de su señorío regio, el principio dona el acto de existir que permite la subsistencia de las hipóstasis; (c) la condición necesaria que involucra esta donación abismática significa solamente que el principio plotiniano preserva en unidad la multiplicidad surgida a partir de él; por consiguiente, la realidad procedente del Uno es también una totalidad, toda vez que la diversidad en el mundo ya inteligible ya sensible, como signo del Uno simplísimo, constituye la razón de su belleza. En la escala ontológica, el último eslabón no se encuentra inexorablemente perdido en la

⁶⁶ Cf. V 1, 7, 1-4.

⁶⁷ Cf. I 8, 7, 1-7.

⁶⁸ Cf. VI 8, 9, 10.

⁶⁹ Cf. VI 7, 17, 3-9.

enajenación de la materia. Antes bien, por obra de la información ejercida ya por el Alma del mundo, este universo físico se va configurando en orden a una expresión lo más fidedigna posible, según su materialidad inherente, al poder infinito y operante del Bien.

2. El rol fundamental de la *τόλμα* en la economía de la procesión

Incluso cuando el surgimiento de la Inteligencia remita al principio absoluto de donde proviene, algunos pasajes eneádicos sugieren un aparente pesimismo en relación con la generación de lo múltiple respecto del Uno. Un caso emblemático que refrenda este juicio se halla en las primeras líneas del tratado que abre la *En. V*, el décimo según la cronología porfiriana.⁷⁰ Se dice en ese *locus*:

¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de dios su padre y que, siendo integrantes de allá y enteramente de aquel, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquel? Para las almas *el principio de su mal es la osadía* y la generación y la alteridad primera y el querer, en fin, ser de sí mismas.

(Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι, V 1, 1, 1-5).⁷¹

También lo atestigua el siguiente fragmento sobre la índole aneja de la Inteligencia:

[...] por ser inmediatamente posterior al Uno, no se desarticuló a sí misma, pero sí *tuvo la osadía de apartarse en cierto modo del Uno*.

(οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δὲ πως τοῦ ἐνὸς *τολμήσας*, VI 9, 5, 28-29).⁷²

⁷⁰ Del tratado décimo existe la versión inglesa con com. de ATKINSON, 1983.

⁷¹ El subrayado pertenece al tesista.

⁷² El subrayado pertenece al tesista.

Como tercer ejemplo, cabe traer a colación el tono algo nostálgico con que Plotino relata el deseo del νοῦς hipostático por diferenciarse de su principio. El pasaje reza de la siguiente manera:

[...] aunque comenzó como algo uno, no perseveró como comenzó, sino que, sin darse cuenta, se hizo múltiple, como quien está sobrecargada, y se desarrolló a sí misma deseando poseer todas las cosas — *¡cuánto más le valiera no haber deseado esto, porque así es como se hizo segunda!* —, pues es como un círculo que al desarrollarse a sí mismo, queda convertido en figura, superficie, circunferencia, centro, radios, parte superior y parte inferior. El punto de partida es mejor y el de llegada es peor, pues el punto de llegada no era lo mismo que el de partida más el de llegada, ni viceversa, el punto de partida más el de llegada no era lo mismo que el de partida solo.

(ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἐν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτὸν πάντα ἔχειν θέλων — ὡς βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο, δεύτερον γὰρ ἐγένετο — οἷον γὰρ κύκλος ἐξελίξας αὐτὸν γέγονε καὶ σχῆμα καὶ ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ καὶ τὰ μὲν ἄνω, τὰ δὲ κάτω· βελτίω μὲν ὄθεν, χεῖρω δὲ εἰς ὃ. τὸ γὰρ εἰς ὃ οὐκ ἦν τοιοῦτον οἷον τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ, οὐδ' αὖ τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ οἷον τὸ ἀφ' οὗ μόνον, III 8, 8, 32-40).⁷³

a. La τόλμα como impulso por separarse

Al margen de las numerosas distinciones que habilitarían un análisis pormenorizado sobre el tópico de marras, un factor común a los ejemplos citados es el tema del deseo, ya de la Inteligencia ya de las almas particulares, por establecerse como una entidad diferente del Uno, es decir, por tener la osadía de apartarse y descender hasta lo múltiple, en lugar de permanecer de modo concentrado cabe su principio. Este deseo de apartamiento implica, entre otros aspectos, el componente propio de un *querer ser* que, en cuanto tal, conlleva la pérdida de la unidad primordial. Sin embargo, un enfoque entendido de tal manera no condice con aquel parecer de Plotino, preferentemente optimista, acerca de la bondad difusiva del Uno. Antes bien, todo lo contrario.

⁷³ El subrayado pertenece al tesista.

El punto de partida de la noción plotiniana de τόλμα dice que el ser nace del Uno por un acto de audacia.⁷⁴ Junto con este surgir, la audacia signa también el paso del Uno a lo múltiple. En relación con la Inteligencia, Plotino explica cómo proviene del Uno: primero de manera indeterminada y luego volviéndose para contemplar a quien la engendró. En este volverse de cara al Uno, el *ser* sin más deviene *ente*, universo inteligible y arquetípico que alberga ya la multiplicidad de las formas. Las aplicaciones del lenguaje de la audacia al descenso de la Inteligencia dan cuenta de la influencia neopitagórica en este punto del pensamiento de Plotino. El correlato histórico de la noción de τόλμα reside en la tradición pitagórica del platonismo medio. La ecuación entre δῶς y τόλμα,⁷⁵ favorecida por la exégesis pitagórica, exhibe un desarrollo altamente significativo en tanto que conecta la audacia con la emergencia de la pluralidad, considerándola como extrañamiento o, en el peor de los casos, como un mal. Este pesimismo ante lo diverso ingresa en el pensamiento de Plotino, al punto que él relega la multiplicidad a un estado inferior en la jerarquía del ser.⁷⁶

A partir de este nuevo cariz referido a la procesión plotiniana, se registran dos lecturas no concordantes en su valoración acerca del paso de la unidad absoluta a la multiplicidad: una que se antoja optimista ante la procesión de los seres y otra de cuño más pesimista, en cuyo caso se enfatiza el deseo de alteridad denominado con el vocablo de τόλμα. Según el primer tipo, la procesión es un paso necesario por ser expresión espontánea de la bondad esencial del Uno que debe comunicarse a sí mismo. Conforme con el segundo, la procesión coincide con la osadía de apartarse del Uno. En este último caso, el concepto de τόλμα asume un rol significativo para intentar comprender el problema de la alteridad frente al Uno absolutamente trascendente.

⁷⁴ Cf. TORCHIA, 1993: 1-9.

⁷⁵ Cf. *Lex. Plot.* 267, 44.

⁷⁶ Cf. TORCHIA, 1993: 11-36.

b. La condición paradójica del concepto de τόλμα

Cabría, por cierto, plantear la inquietud por la emergencia del ser atendiendo únicamente a la primera de las opiniones mentadas: la que presenta visos de un optimismo que no genera conflicto alguno, pues sólo apela a la perfección del Uno-Bien para fundamentar la procesión de lo múltiple. Empero, tal intento carecería de asidero puesto que la generación del *ser* comprende, por lo demás, un segundo momento en virtud del cual el *ente* se consolida como una hipóstasis distinta del Uno. Se trata del momento de la subsistencia, algo que conlleva indefectiblemente pluralidad y, por ende, una instancia negativa en relación con la simplicidad del Primero. De acuerdo, entonces, con un modo más amplio de encarar el problema sobre la generación y el establecimiento de un ser diferente del Uno, se observa que es la misma posición plotiniana la que propone el modo más conveniente para examinar este tema.

Una interpretación satisfactoria de la teoría plotiniana sobre la alteridad consiste en proponer una relación analógica que procure sortear el inconveniente a través de una vía media en la cual intervenga la mirada propia del Uno y la mirada propia de lo surgido a partir de él, es decir, cómo se ve la separación desde el principio absoluto (ὕπερπλήρες) y cómo se ve la misma separación desde la hipóstasis que procede del Uno (τόλμα). Una modalidad como la que acaba de proponerse permite comprender por qué motivo, a la hora de elucidar la producción del universo inteligible, el modelo plotiniano se sitúa entre dos visiones opuestas pero complementarias: el de la irrupción del principio en el caos primigenio y el de la derivación a partir de un primero trascendente.⁷⁷

Al situarse entre estos dos planos, la síntesis de una causalidad absoluta, tal como es concebida por Plotino, salvaguarda a la vez la trascendencia del principio y la generación del ser. Pero ¿cómo se habilita esta posibilidad sin que por ello el pensamiento yerre? En VI 8, se ilustra la difusión del ser en los términos de un amor

⁷⁷ Cf. TAZZOLIO, 2004.

inseparable de la propia naturaleza del Uno. La paradoja de todo esto se debe a que el Uno continúa siendo el responsable último de que haya surgido la multiplicidad. Siendo la causa por antonomasia de toda otra cosa en el universo del ser, lo existente depende de la fecundidad de este principio supremo. Porque el Uno es absolutamente perfecto, sólo él puede amarse a sí mismo. Cualquier inclinación hacia algo externo debería cercenar la unidad del Uno. Pero al amarse a sí mismo, el Uno genera el *voũs* y, en consecuencia, ofrece las bases de la paternidad inteligible de todas las cosas.

Llamado por Plotino *amor* y, con mayor precisión, *amor sui* (καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, VI 8, 15, 1), el Uno supremo no sólo atrae como amado sino que es el amor mismo. En cuanto fuerza operante y productora de sí mismo, es también el que se forja a sí mismo como objeto del propio amor, se dona a sí mismo.⁷⁸ Tal es como lo enseña Plotino a través de imágenes muy cercanas a la belleza del lenguaje lírico. Se ha hecho alusión anteriormente a estas ideas de un modo fragmentado, pero conviene citar el pasaje completo, a fin de tener una mirada de conjunto con respecto a lo que intenta mostrar Plotino cuando habla de la primera procesión inteligible. Ella parte de un Uno cuya naturaleza es su propia voluntad. Dice:

Él ocupa un puesto altísimo, mejor dicho, no lo ocupa sino que él mismo es altísimo y tiene todo lo demás a su servicio; no se dirige hacia ello sino que todo lo demás está orientado hacia él, mejor dicho, estando lo demás en derredor de él, no fija él su mirada en ello, sino que todo lo demás lo contempla a él. Él, en cambio, como que se adentra en lo íntimo de sí mismo y como que se ama a sí mismo, puro resplandor, siendo él mismo lo mismísimo que ama. Es decir, como si se tratase de una actividad permanente y de un principio inteligible, amadísimo, él se hace subsistir a sí mismo. Pero lo inteligible es un acto, de modo que él también será como una especie de acto. Pero no un acto de ningún otro, sino como si fuese un acto propio de sí mismo. No por acaso lo es como accidente [de su naturaleza], sino como él mismo obra. De nuevo, una vez más: si existe preeminentemente, pues como que se afirma en sí mismo y como que se contempla a sí mismo, y su cuasi ser consiste en esto, en mirarse a sí mismo, por consiguiente, como que se forja a sí mismo, no resultó ser por acción del acaso sino tal y como él lo quiere; luego, su querer no es casual ni tampoco por accidente. Puesto que siendo el querer de lo más eximio, no lo es por azar.

(ὁ δ' ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ' ὧν ὑπέρτατος αὐτός, δοῦλα πάντα ἔχει, οὐ συμβὰς αὐτοῖς, αὐτῷ δὲ τῶν ἄλλων, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτὸν τῶν

⁷⁸ Cf. PIGLER, 2002, cp. 1: 27-36.

ἄλλων, οὐ πρὸς αὐτὰ βλέποντος αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκείνων πρὸς αὐτόν· ὁ δ' εἰς τὸ εἶσω οἶον φέρεται αὐτοῦ οἶον ἑαυτὸν ἀγαπήσας, ἀγῆν καθαρὰν, αὐτὸς ὦν τοῦτο, ὅπερ ἠγάπησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑποστήσας αὐτόν, εἴπερ ἐνεργεῖα μένουσα καὶ τὸ ἀγαπητότατον οἶον νοῦς. νοῦς δὲ ἐνεργεῖα· ὥστε ἐνεργεῖα αὐτός. ἀλλὰ ἄλλου μὲν οὐδενός· ἑαυτοῦ ἄρα ἐνεργεῖα αὐτός. οὐκ ἄρα ὡς συμβέβηκέν ἐστιν, ἀλλ' ὡς ἐνεργεῖ αὐτός. ἔτι τοίνυν, εἰ ἔστι μάλιστα, ὅτι πρὸς αὐτόν οἶον στηρίζει καὶ οἶον πρὸς αὐτόν βλέπει καὶ τὸ οἶον εἶναι τοῦτο αὐτῷ τὸ πρὸς αὐτόν βλέπειν, οἶον ποιῶν ἂν αὐτόν, οὐχ ὡς ἔτυχεν ἄρα ἐστίν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς θέλει, καὶ οὐδ' ἡ θέλησις εικῆ οὐδ' οὕτω συνέβη· τοῦ γὰρ ἀρίστου ἡ θέλησις οὔσα οὐκ ἔστιν εικῆ, VI 8, 16, 8-24).

c. La benevolencia como el fundamento de la alteridad

Es cierto que el proceso descendente de la generación presupone un deseo querido de autonomía. Ahora bien, por lo que respecta al deseo en cuanto tal, Plotino presenta una importante innovación en la medida en que el querer se transforma en un componente dinámico para la procesión del ser a partir del Uno. Este deseo del Uno, encaminado hacia lo otro que él, representa una idea relevante para comprender la emergencia de las hipóstasis inferiores, así como también la introducción de los cuerpos en las almas. El desplazamiento hacia la alteridad está de alguna manera enraizado en el mismo poder creativo y difusivo del Uno. Ello no obstante, a pesar de esta omnipresencia, la tensión será traducida tanto por la Inteligencia cuanto por el Alma en un deseo hacia la separación y la conformación de una existencia autónoma.

Semejante deseo negativo, dirigido hacia fuera del Uno, reside primero en la Inteligencia, la instancia inicial del ser del universo inteligible. Pero la generación de la alteridad, que no es otra cosa más que la *otredad* del Uno, constituye el mayor problema de la metafísica plotiniana. Si bien el filósofo afirma explícitamente que ninguna alteridad está presente en el Uno, sostiene también de que lo diverso deriva de un principio supremo.⁷⁹ Porque nada estaba en el Primero, por eso todo procede de él. Como es imposible que todo se encuentre en él, ha de estar fuera suyo como identidad de una naturaleza dual.⁸⁰

⁷⁹ Cf. UÑA JUÁREZ, 2002.

⁸⁰ Cf. V 2, 1, 1-13.

Uno de los pasajes más claros acerca de la deducción de la hipóstasis se halla en un fragmento del capítulo segundo de V 4 (19-48), en cuyas líneas está sugerido el principio de doble actividad. Allí se distingue “la actividad que es propia de la sustancia” (ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, 27) y aquella otra que es “derivada de la sustancia de cada cual” (ἢ δ’ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου, 27-28). La primera forma de actividad corresponde al “acto mismo de cada cosa” (αὐτό ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστον, 28-29), se identifica con la esencia de cada una. Por su parte, la actividad que brota de una sustancia, debe “necesariamente seguir a cada cosa” y, por tanto, “difiere de la actividad esencial de cada cosa” (ἔπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὐσαν αὐτοῦ, 29-30). Si la primera se refiere a una actividad supeditada al permanecer, la segunda mienta lo que sale fuera como lo que se deriva de aquella estabilidad en el ser.

En relación con este principio, tal como opera en el Uno, puede señalarse lo siguiente: (1) hay una actividad propia del Uno, inmanente, aquella por la cual el Uno es lo que es y permanece en sí mismo como potencia universal, es decir, en cuanto actividad en vigilia y libertad absoluta; (2) la intensidad unitiva hace surgir una segunda forma de actividad, económica, concomitante con la primera, no obstante lo cual se distingue de aquella. Este segundo tipo de actividad corresponde al de una potencia surgida del Principio, que produce la totalidad de los seres. De esta manera, la primera forma de actividad es esencialmente la actividad que coincide con la libertad soberana — el Uno indiviso —; la segunda, se sigue por necesidad de la primera — el Uno en cuanto que es el Bien.

Con respecto a la hipóstasis primera,⁸¹ se ha de decir que en cuanto actividad surgida del Uno, el νοῦς no es generado de manera inmediata, sino que lo primeramente generado es una especie de alteridad a modo de indeterminación, que se determina y deviene mundo de formas una vez que se vuelve hacia el Uno para verlo. Se trata, por cierto, del intento por repensar a fondo la *diada indefinida* de los pitagóricos: lo indeterminado — la materia inteligible — es el principio antitético

⁸¹ Cf. *supra* p. 108, n. 117.

que es determinado y formado mediante un volverse de cara al Uno para contemplarlo. A raíz de la visión contemplativa del Uno — genitivo objetivo —, la alteridad indeterminada se determina. El dirigirse contemplativo no es todavía Inteligencia, sino la condición que la hace ser inteligente. El puro ser se constituye en Inteligencia hipostática una vez que esa potencia, en el estado de contemplación, es fecundada por obra del Uno. Luego de haber sido colmada, esa potencia reflexiona sobre su propio contenido puesto que ella puede — y de hecho es — visión activa, aunque en un grado inferior al del Uno.

d. El rechazo de Plotino al esquema dualista

Pese a que Plotino solía leer en sus clases los comentarios de Numenio de Apamea a los escritos de Platón, a fin de exponer sus opiniones personales apoyándose en esas lecturas, resiste a las formas dualistas del de Apamea para quien la materia es un principio coeterno con el dios creador, que se opone absolutamente a lo divino y cuyo origen se ignora.⁸² Pero la materia no sólo es totalmente ajena a lo divino — de naturaleza opuesta — sino que al mismo tiempo posee un carácter agresivo, avanza contra el accionar divino y pretende invadirlo. De allí que para la interpretación numeniana del dualismo de raigambre irania, la materia sea definida como una confusión desordenada, un vicio, una especie de fealdad y como la *diada indefinida*.⁸³

Este último aspecto es relevante para los intereses más generales que animan la redacción de esta tesis porque al encuadrar la noción de *diada* sobre la base positiva de la *τόλμα*, Plotino reivindica por completo la noción optimista que implica la generación hipostática dentro de su sistema filosófico. A los efectos de mostrar con claridad que la derivación de las hipóstasis no entraña tanto una degradación ontológica o un acto de maldad, cuanto una decisión por constituir la belleza de lo

⁸² Cf. *Fr.* 52, 7-10; 46; 57-58; 63 y ss.

⁸³ Cf. *Fr.* 52, 36; 85-87; 111-113.

real en su dimensión espiritual y sensible, Plotino coloca tal decisión en el marco de la libertad absoluta del Bien.

Los dos momentos mencionados más arriba dan razón de las dos caras de la Inteligencia que son el *ser* y el *pensar*; o bien el *ser* y el *ente*.⁸⁴ Primero nace la sustancia que constituye el contenido del pensamiento; seguidamente, nace el pensamiento verdadero y propio que se entrega a la reflexión contemplativa de su sustancia inteligible. El Uno es perfecto porque nada busca. En este sentido, el *voũç* es posterior al Uno en la medida en que participa de él. Ello es que, sólo en el interior de sí misma, la Inteligencia permanece siendo y sólo allí, de la mera capacidad que era, se ha vuelto real en la determinación de lo que es.⁸⁵ Es, precisamente, en el autoconocimiento donde el *voũç* no es su sí-mismo, sino que tiene su unidad sólo por participación del Uno.⁸⁶

e. La génesis bifásica de la Inteligencia

A partir de la génesis bifásica se deduce la multiplicidad y totalidad de las formas puesto que, si bien la Inteligencia contempla al Uno y es fecundada por él, ella no lo ve tal como es en sí mismo. Sucede, antes bien, que al reflexionar sobre su sustancia y saberse concebida por él, se ve a ella misma en el Uno, naciendo de él, generada a partir de él, dependiendo de él y volviendo eternamente a él. Por esta razón, la índole de la Inteligencia se define por su carácter propio: el de ser una en lo múltiple, *i. e.*, un eterno desear que posee en perfección la vida sin tasa. Al desear, logra en efecto la permanencia amorosa en su ser. A su estado corresponde la primera diferencia con respecto al principio: ella comienza como una pero termina como múltiple.⁸⁷

El *voũç* no es Inteligencia de una sola cosa en particular, sino, de hecho, Inteligencia universal. Ahora bien, siendo de tal índole, es intelectual de todas las

⁸⁴ Cf. HADOT, 1973.

⁸⁵ Cf. V 3, 10, 44-46; 15, 7-11; V 5, 5, 16-19.

⁸⁶ Cf. BOEDER, 2017, I: 40-41.

⁸⁷ Cf. PIGLER, 2002: 77-129.

materias. Incluso una parte de sí mismo debe poseer a la vez y reflejar todas las demás. De lo contrario, tendría algo de sí mismo que no sería noético, con lo que constaría de elementos no inteligentes y entonces quedaría reducido a una mera agrupación de saberes a la espera de ser un pensamiento resultante de todas sus partes. Es por este motivo que el νοῦς es infinito, si algo procede de él, es decir, una forma inteligible como un reflejo particular de su contenido inmanente, no sufre merma alguna, porque aun esta misma forma, en su propia modalidad, refleja y contiene virtualmente todas las demás. Por ser espíritu, el νοῦς tampoco sufre la pérdida de una forma porque no es un conjunto de partes sino un organismo vivo, el más perfecto después del Primero.⁸⁸

El universo inteligible es un ser viviente y perfecto donde todo es vida y todo está vivo. Más precisamente, un hervidero de vida,⁸⁹ donde todo es transparente a todo.⁹⁰ Los inteligibles se hallan armónica y recíprocamente relacionados en virtud de un vínculo que es eterno. Ni están separados espacialmente como los seres sensibles,⁹¹ ni tampoco temporalmente porque coexisten de modo simultáneo.⁹² Como allí lo inteligente se identifica con lo inteligido, el pensar con su sustancia, entonces “todas las cosas son el todo, la totalidad y cada uno [de los arquetipos] es el todo, pues el resplandor es por doquier deslumbrante” (ὅστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἴγλη, V 8, 4, 7-8), pero también “cada uno es todos [los demás]” (ἕκαστος πάντες, 9, 16), puesto que uno cualquiera es todos al par que uno solo.

El problema estriba en el hecho de que si cada forma refleja a la vez el todo eidético, ¿por qué motivo entonces cada una es una especie de carácter individual,⁹³ por el cual difiere concretamente de otra?⁹⁴ Para la intelección plotiniana, las formas

⁸⁸ Cf. III 8, 8, 42-48.

⁸⁹ Cf. VI 7, 12, 22-23.

⁹⁰ Cf. V 8, 4, 1-8.

⁹¹ Cf. V 9, 9, 14-16.

⁹² Cf. V 9, 10, 9-11.

⁹³ Cf. VI 7, 16, 4-5.

⁹⁴ Cf. II 4, 4, 4.

inteligibles están todas juntas y separadas,⁹⁵ entiéndase, juntas pero discriminadas.⁹⁶ Cada uno de los arquetipos es lo que es sin confundirse con el resto.⁹⁷ Están juntos pero no aglomerados, sino como se hallan contenidas las partes de un organismo en la razón seminal, es decir, como dependientes virtualmente de un mismo núcleo,⁹⁸ bien que específicamente diferentes.⁹⁹ Son una sola realidad, pero diferenciada en sentido formal. Cada forma descollante contiene virtualmente todas las demás. Así como los axiomas en una ciencia, así se albergan los inteligibles en el seno de la Inteligencia, nada está en potencia sino que todo está en acto y es acto, porque cada inteligente es en acto todos los inteligibles y, por tanto, se identifica en acto con todos y cada uno de ellos.¹⁰⁰

Precisamente por ello la Inteligencia no es primera, sino que tiene que existir lo que está por encima de ella, puesto que la multiplicidad es posterior a la unidad.¹⁰¹ Ella es número, cuyo principio es el Uno realmente uno.¹⁰² La Inteligencia es por lo demás inteligible, por consiguiente, dos cosas a la vez; pero si es dos cosas simultáneas, entonces hay que acertar con lo anterior a esta dualidad. Entre otras argumentaciones al respecto de este razonamiento, Plotino sostiene en su *Tratado sobre los números* (VI 6) que nada puede pensarse sin la mónada o sin algún número, porque lo que se precisa para la formación de todo pensamiento o del lenguaje debe existir con antelación a ellos mismos.¹⁰³ Si se requiere además de la mónada para la existencia de cada sustancia, no hay ser alguno que no sea unitario. Existirá por tanto la unidad previa a la sustancia y será causa de la sustancia. Por eso la procesión va del principio de unidad al ser, y no primero del ser y luego a la unidad; porque en la noción de ser ya hay multiplicidad, mientras que en la noción del principio no está

⁹⁵ Cf. VI 6, 7, 7.

⁹⁶ Cf. V 3, 15, 31-32.

⁹⁷ Cf. V 8, 9, 1-2.

⁹⁸ Cf. V 9, 6, 12-15.

⁹⁹ Cf. IV 3, 5, 7-8.

¹⁰⁰ Cf. V 8, 4, 11; VI 2, 20, 16 ss; II 5, 3.

¹⁰¹ Cf. III 8, 9, 1-6.

¹⁰² Cf. V 5, 5, 1-13.

¹⁰³ Cf. SLAVEVA-GRIFFIN, 2009.

incluido el ser, salvo que el Uno absoluto haya producido el ser primero en virtud de una propensión a generarlo.¹⁰⁴

f. El querer como condición operativa de la τόλμα

Referido a este desarrollo de la Inteligencia, la cuestión de la τόλμα se halla en estrecha conexión con la presencia misma de la alteridad en el universo plotiniano. Alteridad y pluralidad plantean uno de los desafíos más importantes para su filosofía. En efecto, cualquier otra cosa diferente del Uno debe ser inferior en bondad a la suprema realidad que está más allá del ser, de la vida y del conocer. De allí que la distancia ontológica entre la Unidad primaria y lo derivado de ella exige un principio de diferenciación que mantenga esa distancia en equilibrada síntesis, sin violentarse hacia el extremo del monismo ni mucho menos del dualismo. El concepto de τόλμα satisface este requerimiento y sustenta, en consecuencia, la primera instancia del ser.

Toda vez que la τόλμα impulsa la emergencia de algo diferente del Uno, ello permite establecer una distinción entre la Inteligencia — en cuanto que contempla eternamente al Uno — y el Uno mismo, objeto supremo de contemplación.¹⁰⁵ En virtud de su contemplación, la Inteligencia traduce el poder ilimitado del Uno en el mundo de las formas inteligibles, sólo que Plotino se cuida de no caer en una reducción meramente lógica al momento de deducir la existencia de los seres. Y esto último se apoya sobre la base de que, por encima de la τόλμα, reside una “calma” no necesariamente forzosa (μονή), que armoniza la tensión entre los términos concernientes a la procesión: el “avanzar” (προϊέναι) y la “conversión” (ἐπιστροφή).¹⁰⁶

Plotino introduce el tema del querer en el corazón mismo de la procesión, haciéndolo correr parejas con la deducción racional de lo diverso. Todavía más, la naturaleza misma del Uno es definida a partir de su voluntad en cuanto que es el

¹⁰⁴ Cf. VI 6, 13, 44-60.

¹⁰⁵ Cf. TORCHIA, 1993: 37-49.

¹⁰⁶ Cf. VI 8, 9, 10-23.

Bien. Él se mantiene a sí mismo siendo a la vez el querer y lo querido de sí mismo. Ahora bien, si βούλησις parece comprender la condición necesaria para la presencia del Uno, *a fortiori* lo será para la existencia de todo aquello procedente de su mismo querer.¹⁰⁷ La diferencia que media entre ambos polos es que el Uno, siendo unidad monástica, auto-contenida y completa, no admite dualidad ni distinción de ningún tipo. Su querer y su ser deben ser idénticos, y esto implica que el Uno *quiere ser* lo que es.¹⁰⁸ Una elección tal no puede tender hacia algo particular. Él no podría determinarse a escoger libremente ninguna otra cosa más que lo que es, porque el Uno es *eo ipso* el Bien supremo. Su libertad absoluta coincide con la mejor de todas las realidades posibles en la medida en que no necesita *ser* sino que lo *quiere* y, porque lo *quiere, es*.¹⁰⁹ Así lo confirma el siguiente pasaje:

Estando, pues, el Bien mismo por encima de todo, sería casi un absurdo que busque algún otro bien distinto de sí mismo. Pues también no es correcto afirmar que él exista por casualidad. En efecto, la casualidad se da en las cosas que son posteriores y múltiples. Pero del Primero, ni podemos afirmar que exista por casualidad ni negar que sea dueño de su nacimiento, cuando ni siquiera ha nacido [...] Tampoco el que sea único le priva de poder, si es que para sí llegaría a estar impedido por otro, sino que es único por sí mismo y se complace consigo mismo, por así decir, puesto que no hay nada superior a él. Lo contrario equivaldría a privar de autodomínio a quien alcance el máximo grado de bien. Y si esto sería absurdo, aún sería más absurdo privar de autodomínio al Bien mismo por ser el Bien y mantenerse en sí mismo sin necesidad de dirigirse a otro, cuando son los otros los que se dirigen a él, y sin necesitar nada de nadie. Y como, en realidad, su cuasi sustancia se identifica con su cuasi actividad — pues no son cosas distintas si ni siquiera lo es nada de lo que halla por encima de la Inteligencia, no es más verdadero que su actividad se conforme a su ser que el que su ser se conforme a su actividad — En conclusión, no es verdad que actúe según su naturaleza, ni hay que referir su actividad y su cuasi vida a su cuasi sustancia, antes bien, al contrario, subsistiendo desde la eternidad su cuasi esencia junto con su actividad, y como generada junto con ella, él mismo se produce a sí mismo desde ambas [esencia y actividad], existe para sí mismo y no es de nadie.

(ὕπερ δὴ ταῦτα τοῦ ἀγαθοῦ αὐτοῦ ὄντος οἷον ἄλλο παρ' αὐτὸ ἀγαθὸν ζητεῖν ἄτοπον. ἐπεὶ καὶ τὸ κατὰ τύχην λέγειν αὐτὸ εἶναι οὐκ ὀρθόν· ἐν γὰρ τοῖς ὕστερον καὶ ἐν πολλοῖς ἡ τύχη· τὸ δὲ πρῶτον οὔτε κατὰ τύχην ἂν λέγοιμεν, οὔτε οὐ κύριον τῆς αὐτοῦ γενέσεως, ὅτι μηδὲ γέγονε [...] οὐδὲ δὴ τὸ τὸ μοναχὸν ἔχον ἀφήρηται τῆς ἐξουσίας, εἰ τὸ μοναχὸν μὴ τῷ κωλύεσθαι παρ' ἄλλου ἔχει, ἀλλὰ τῷ τοῦτο

¹⁰⁷ Cf. VI 8, 21, 12-33.

¹⁰⁸ Cf. BASTITTA, 2017.

¹⁰⁹ Cf. TORCHIA, 1993: 94-108.

αὐτὸ εἶναι καὶ οἷον ἀρέσκειν ἑαυτῷ, καὶ μὴ ἔχειν ὅ τι κρεῖττον αὐτοῦ· ἢ οὕτω γε τὸ μάλιστα τυγχάνον τοῦ ἀγαθοῦ ἀφαιρήσεται τις τὸ αὐτεξούσιον. εἰ δὲ τοῦτο ἄτοπον, ἀτοπώτερον ἂν γίνοιτο αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἀποστερεῖν τοῦ αὐτεξουσίου, ὅτι ἀγαθὸν καὶ ὅτι ἐφ' αὐτοῦ μένει οὐ δεόμενον κινεῖσθαι πρὸς ἄλλο τῶν ἄλλων κινουμένων πρὸς αὐτὸ καὶ οὐδὲν δεόμενον οὐδενός. ὅταν δὲ δὴ ἢ οἷον ὑπόστασις αὐτοῦ ἢ οἷον ἐνέργεια ἦ — οὐ γὰρ ἢ μὲν ἕτερον, ἢ δ' ἕτερόν ἐστιν, εἴ γε μηδὲ ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦτο, ὅτι μᾶλλον κατὰ τὸ εἶναι ἢ ἐνέργεια ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὸ εἶναι — ὥστε οὐκ ἔχει τὸ ὡς πέφυκεν ἐνεργεῖν, οὐδὲ ἢ ἐνέργεια καὶ ἢ οἷον ζῶν ἀνενεχθήσεται εἰς τὴν οἷον οὐσίαν, ἀλλ' ἢ οἷον οὐσία συνοῦσα καὶ οἷον συγγενομένη ἐξ αἰδίου τῇ ἐνεργείᾳ ἐξ ἀμφοῖν αὐτὸ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ ἑαυτῷ καὶ οὐδενός, VI 8, 7, 31-54).

3. Precisiones conclusivas: la τόλμα como garantía de la bondad y libertad hipostáticas

Puede colegirse, entonces, que mediante la τόλμα el sistema de Plotino establece un principio de diferenciación paradójico.¹¹⁰ Por un lado impulsa y por otro sustenta en el ser la realidad distinta del Uno. Esto se evidencia con claridad a nivel de la Inteligencia, la primera instancia de alteridad dentro del universo inteligible. Tal como ha sido presentado a lo largo de este capítulo, algunos pasajes de Plotino parecen juzgar en términos pesimistas la emergencia de la realidad múltiple; ellos contrastan con el optimismo más dominante de su filosofía. Este pesimismo se expresa en aquellos pasajes donde la τόλμα está referida al deseo de autonomía y separación respecto del Uno.

Se observa por lo demás que la audacia de la Inteligencia es fundamental para la economía de la diversidad hipostática. Se ha mostrado que un complemento necesario de este apartarse atañe a la conversión. El ser emanado, que ha tenido la audacia de apartarse del Uno, se consolida como una nueva hipóstasis al volverse sobre sí mismo y reflexionar sobre su contenido. De allí que *audacia* signifique tanto *separación* o *apartamiento* cuanto *procreación de un ser autónomo*. Por esta razón, la audacia no sólo conduce hacia una degradación de la potencia emanada del Uno, sino también hacia una conversión en orden a saber el verdadero origen de la procedencia hipostática. Gracias a la audacia, la Inteligencia se halla cerca del Uno y

¹¹⁰ Para la reconstrucción histórica del verbo *τολμάω* y de sus derivados, cf. CÍNER, 2010.

es por la audacia que el principio trascendente se vuelve compatible con una existencia separada.¹¹¹

En definitiva, el ser engendrado por el Uno es la Inteligencia, su generación comienza en una procesión a partir del Uno, cuyo apartamiento designa el acto de audacia ontológica por excelencia. En virtud de la audacia, lo creado se separa del Uno, pero en la prolongación de la audacia misma se detiene, mira al Uno y ya no lo ve tal como es en sí, sino que ve una potencia fecundante vuelta manifiesta por el Uno mismo. De esta manera, la audacia comporta tanto el acto de separación cuanto el de engendramiento del ser a raíz de la revelación del Primero: dos momentos de una misma audacia a la que cabría el predicado de *buena*.¹¹² La Inteligencia controla su audacia y avanza hacia la constitución de una nueva hipóstasis. Las almas, en cambio, se apartan más y más, devienen mucho más débiles y se encarnan en los cuerpos.¹¹³

A fin de ajustar el texto a los objetivos primordiales de la tesis, se ha visto la conveniencia de atender al significado de τόλμα desde el punto de vista exclusivo de la procesión del νοῦς, si bien la potencia expansiva a nivel de la ψυχή y de la materia sensible será abordada con más detenimiento en el próximo capítulo.¹¹⁴ La razón de esta prioridad temática estriba en el hecho peculiar de que por su vitalidad, el νοῦς se revela como el arquetipo perfecto del Alma y de su mundo,¹¹⁵ cuyas “razones” (λόγοι) tienen en aquel, sin excepción, la forma de lo viviente.¹¹⁶ Lo que hay en este mundo, incluso en cada individuo particular, es también algo puramente vivo en el mundo noético.¹¹⁷

¹¹¹ Cf. TORCHIA, 1993: 49-53.

¹¹² Cf. TROIANO, 2013: 211-218.

¹¹³ Cf. TORCHIA, 1993: 59-93.

¹¹⁴ Cf. VAN RIEL, 2001.

¹¹⁵ Cf. V 1, 4, 5.

¹¹⁶ Cf. VI 1, 7, 12.

¹¹⁷ Cf. IV 8, 1, 48.

También el Alma está en la Inteligencia como arquetipo inteligible que refleja, por consiguiente, el todo eidético del que participa. Ella también es una idea junto con todos los demás arquetipos, bien que orientada hacia la exterioridad. De la misma vida suprema, surge el Alma como razón que anima un cuerpo, precisamente, el universo físico. De modo que el Alma, al entregarse al quehacer de cuidar el mundo, traduce la potencia eidética como pensamientos ya no inteligibles sino intelectivos. Y lo que aquí es irracional, es allá racional y se encuentra en la Inteligencia, por así decir, como “en su casa” (ἡ οἴκησις ἐπ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, V 8, 3, 30-31). Tal salvedad no podía ser de otro modo, si es válido afirmar de la Inteligencia que, a diferencia del percibir sensible, “no es de objetos [...] que la precedan, sino que ella misma es sus objetos” (οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς [...] προόντων, ἀλλ’ αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα, V 4, 2, 44-46).

Si hay descenso, ello radica en la decisión por dejarse determinar desde algo extraño a sí mismo.¹¹⁸ Si bien la alteridad impide toda confusión con el Uno, la universalidad noética se particulariza según la medida de su querer. Este deseo de individualidad atañe a una voluntad por singularizarse, que hace predominar una forma sobre un fondo inteligible total.¹¹⁹ Ahora bien, este apartamiento no es tanto un fracaso o una degradación cuanto una impotencia, puesto que la tensión de los seres inclinados al mundo supremo es mayor que la tensión hacia el mundo inferior.¹²⁰ En cuanto al alma individual, su caída comporta una cierta flaqueza, producto de su debilidad en el contemplar.¹²¹ Sucede que el alma posee vida por su propia razón de ser. Por consiguiente, la carencia del bien no es inherente a su propia sustancia. Ella es “boniforme” (ἀγαθοειδὲς, I 8, 11, 16), por ser un vestigio inteligible y no consiste de suyo en algo malo.¹²²

¹¹⁸ Cf. SCHÄFER, 2002.

¹¹⁹ Cf. V 8, 4, 10.

¹²⁰ Cf. IV 3, 6, 21.

¹²¹ Cf. KALOGIRATOU, 2009.

¹²² Cf. I 8, 11, 15-19.

Por último, cabe aseverar que, a pesar de su audacia, de su apartamiento y del carácter contingente en que subsisten, la Inteligencia y también el Alma, cada una de acuerdo con su medida, permanecen ligadas al Uno porque ellas, al separarse, pueden desde su misma potencia efectuar la conversión hacia aquel. Al apartarse, se desarrollan sustancialmente como principios operativos: la Inteligencia, como arquetipo del Alma y de su mundo; el Alma, como razón que anima un cuerpo. Sin embargo, esta misma posibilidad de avanzar en una vida autárquica les permite mediante la conversión el ingreso en la unión definitiva con su principio, quien las conserva en el fundamento del subsistir.¹²³

¹²³ Cf. ESPINAL RESTREPO, 2011.

**LA POTENCIA DESASOSEGADA DEL ALMA (πολυπράγμων)
COMO DIFUSIÓN DE LA VIDA EN LA DIFERENCIA RELATIVA
DE ETERNIDAD Y TIEMPO**

Dentro de la doctrina de Plotino, el tema de la naturaleza del Alma en cuanto potencia inferior se vincula intrínsecamente con el de la contemplación. En relación con este tópico, el presente capítulo procura dilucidar si esa δύναμις implica sólo la pérdida de unidad o si sugiere, antes bien, otras ideas con respecto a la participación del mundo físico en la obra del Uno.¹ En III 7, 11, Plotino dice que se trata de una potencia “de naturaleza afanosa” (φύσεως πολυπράγμονος, 15); unas líneas más abajo, la caracteriza como “cierta potencia inquieta” (τις δύναμις οὐχ ἥσυχος, 21). Esta fuerza de vida es incesante y jamás habrá de finalizar, toda vez que atañe a un Alma existente por siempre. Por medio de tal actividad, el Alma no se aboca tanto al cuidado propio cuanto a la producción y generación de los seres sensibles.²

Para responder al planteo propuesto, se toma como eje de análisis dos tratados, el III 7 y el III 8, independientes entre sí por su contenido, aun cuando se ordenen de manera sucesiva de acuerdo con la edición preparada por Porfirio. El primero de ellos corresponde a las lecciones del ciclo escolar de 267-268 sobre el problema de la eternidad y del tiempo,³ es el cuadragésimo quinto en la cronología de la producción filosófica de Plotino y da término al segundo período de su vida.⁴ Por su parte, el

¹ En este caso, la acepción que tiene la palabra δύναμις corresponde a la de “potencia particular, facultad, capacidad o propiedad” (*Lex. Plot.* 270, 44 ss).

² Cf. III 7, 12, 6-8.

³ Entre los aportes bibliográficos se cuenta con la ed. bilingüe (griego-alemán) prep. por BEIERWALTES, 1981³ y con la trad. francesa anotada de PIGLER, 1999.

⁴ Cf. *VP* 5, 57-64.

otro escrito es uno de los favoritos de los especialistas en Plotino.⁵ Pertenece también al segundo período,⁶ precisamente al curso lectivo de 265-266, y en su origen formaba parte junto con otros tres tratados — V 8 (31), V 5 (32) y II 9 (33) — de un magno y extenso ensayo, destinado en primera instancia a la enseñanza del propio sistema y de su fundamento, a fin de luego impugnar algunas concepciones cosmológicas de raigambre gnóstica.⁷

Por lo que atañe a la temática escogida para este apartado, cabe señalar que III 7 ha gozado de una pervivencia en el pensamiento de otros autores, como es el caso de Agustín de Hipona.⁸ Es uno de los textos más accesibles de Plotino, cuya lectura presupone relativamente poco conocimiento de su obra y de los antecedentes históricos inmediatos. En ese documento, el filósofo presenta por vez primera una articulación del concepto de eternidad, en cuanto vida de la Inteligencia, que existe en un ahora sin duración, a la vez que una teoría pormenorizada acerca del χρόνος, como principio que temporaliza la vida del Alma y del mundo sensible.⁹ Cada una de sus observaciones parte de una investigación dialéctica sobre las contribuciones antiguas “más dignas de mención” (μάλιστα ἀξίως λόγου, 7, 16), en cuyo seno ha cristalizado un enfoque científico a propósito del tiempo.¹⁰ El estudio que desarrolla Aristóteles en *Phys.* IV, 10-14, preconiza un aporte relevante de la filosofía natural,¹¹ cuya influencia posterior es significativa.¹² En este sentido, la crítica de Plotino se ocupa peculiarmente en refutar las definiciones clásicas del tiempo, como “número

⁵ Cf. IGAL ALFARO, 1985: 231; dice CILENTO (1948: 463) que ese tratado es el “cuore del cuore” de la filosofía plotiniana. Se cuenta con una versión española de QUILES, 1950: 95-114. Para una visión sinóptica del tema y de sus proyecciones, cf. ANTÚNEZ CID, 2006.

⁶ Cf. *VP* 5, 26-34.

⁷ Las razones filológicas que abogan por la unidad literaria de la *Tetralogía antignóstica* han sido sostenidas inicialmente por HARDER, 1936.

⁸ Cf. GUITTON, 1933.

⁹ Cf. SANTA CRUZ-CRESPO, 2007: 190, nn. 654 y 656. Sobre el método exegético seguido por Plotino en este tratado, cf. MC. GUIRE / STRAGE, 1988: 251-271, *ad* III 7, 1.

¹⁰ Cf. CLARK, 1944.

¹¹ Cf. MANSION, 1946²: cp. VI.

¹² Cf. ARISTÓTELES, 1995: 232-233, *ad* 217 b 29.

del movimiento” (ἀριθμὸς κινήσεως, *Phys.* 219 b 2) y “medida del movimiento” (μέτρον κινήσεως, *Phys.* 220 b 32-221 a 1).¹³

En otro orden de consideraciones, a partir de las fuentes seleccionadas, se advierte que Plotino insiste numerosas veces en el hecho de que la obra del Alma no es caótica, aun cuando la generación del cosmos sensible admita un principio ineludible de expansión y de multiplicidad, en contraposición con la uniformidad del todo inteligible. Semejante armonía a nivel psíquico se fundamenta por la contemplación que despliega la potencia del Alma, en vista de la producción natural.¹⁴ El desarrollo pormenorizado de tales aspectos representa, en definitiva, el contenido de este capítulo.

1. La φύσις del Alma y su modalidad operativa en el sistema hipostático

a. El Alma como viviente intelectual

Dentro de la doctrina plotiniana, un antecedente significativo en relación con la generación del universo sensible lo constituye el *Tim.* de Platón y su concepción del cosmos como un animal inteligente, divino y bienaventurado. El cosmos es comprendido como un viviente unitario a la vez que múltiple, por ser único pero conteniendo dentro suyo una variedad de especies, a imagen del viviente inteligible. En efecto, dice Platón que el hacedor quiso asemejar este universo a aquel ser de índole bellísima y perfecta, que comprende en sí todas las formas inteligibles. Por tal motivo, hizo que este cosmos fuese un viviente dotado de alma, de razón y de todas las criaturas visibles que por naturaleza le son afines. Así, por tanto, para que este organismo manifestase equilibrio en todas sus partes y su dinamismo estuviese regido conforme con la unidad de medida proporcional (μέτρον), el demiurgo

¹³ Para una síntesis de la doctrina del tiempo en la física aristotélica, cf. ROSS, 1936: 63-69; se sigue la versión de RODRÍGUEZ DE ECHANDÍA: ARISTÓTELES, 1982d.

¹⁴ Cf. III 8, 3, 16-23.

estableció el alma de este universo a partir del orden numérico según la coordinación y armonía resultante por las proporciones de formas, figuras e intervalos.¹⁵

Plotino insiste en que el Alma ha creado todos los vivientes insuflándoles vida: los que nutre la tierra, los que cría el mar, los que hay en el aire y los astros divinos que hay en el cielo. Ella misma los ordenó y los hace girar ordenadamente, comportándose como una naturaleza diferente de sus productos. Por lo demás, el Alma no imparte vida para cada cosa con una parte de sí misma, como si estuviese fragmentada; sino que, antes bien, todas las cosas viven por el Alma entera y toda ella está presente en todas partes, asemejándose a quien la engendró tanto en unidad como en ubicuidad. Penetrando el Alma en el cuerpo del cielo que estaba quieto, le dio vida e inmortalidad y lo despertó de su inercia. Al haber sido movido con un movimiento eterno por obra del Alma que lo conduce sabiamente, el cielo se convirtió en un viviente bienaventurado y, alojándose aquella en su interior, él cobró dignidad pues de lo contrario no habría pasado de ser un cuerpo inerte, tinieblas de materia.¹⁶

De allí la condición intelectual del universo animado por el Alma cósmica. En orden a tal animación, existen en el mundo sensible cuantos géneros vivientes hay en el inteligible.¹⁷ A propósito de la operación que rige la hipóstasis psíquica, Armstrong (1940: 83 ss.) interpreta que el Alma ejerce una primera actividad por la que confiere existencia, vida y forma a los seres materiales. Junto con esa misma actividad, el Alma anima a la vez el cosmos sensible sin intervenir en él. Puesto que se aplica al universo con independencia de él, el Alma es concebida como el supremo gobierno del cosmos físico, un principio perpetuo y determinante de conformación creativa.

¹⁵ Cf. *Tim.* 30 b-37 a 2.

¹⁶ Cf. II 1, 5, 8-23.

¹⁷ Cf. IV 8, 1, 40-50.

b. La procesión del Alma

Pero ¿cómo es que ha surgido el Alma? Hay dos tipos de procesiones por las cuales llega a constituirse en una realidad subsistente por sí, diferente de la Inteligencia. Ya se ha mencionado que la diferencia absoluta atañe a la que media entre *Uno* y *ente*, mientras que la relativa solo corresponde a la que se predica entre el *ente inteligible* y el *ente psíquico*. En consecuencia, el Alma no constituye una novedad a secas, sino que manifiesta un paso más en la jerarquía causal y el gobierno de aquello proveniente del Uno. El Primero sigue siendo el factor preponderante del Alma y, por ende, del mundo sensible, cuyo arquetipo es la Inteligencia. Si la hipóstasis del Alma aporta un cariz peculiar al contenido de la procesión, ello se debe a que el origen del Alma favorece una distinción en el interior mismo de la realidad entitativa.

De modo tal que no sería errado suponer que esta visión proporcionada en la comprensión de lo real pueda proyectarse a su vez en el andamiaje conceptual de Agustín de Hipona, quien interpreta de modo análogo el pasaje de la Escritura que reza: “Al principio Dios creó el cielo y la tierra” (*Gn.* 1, 1). Es decir, si el término de *cielo* significa la criatura inteligible o espiritual y el de *tierra*, la criatura corpórea e inferior en perfección,¹⁸ se infiere que Dios no crea el ente sin más sino que la noción de producción entraña ella misma la de distinción y gobierno de lo creado por parte del Creador.¹⁹ Este principio se encuentra formulado conceptualmente ya en Plotino, en cuanto que el Uno, siendo el Bien y el fundamento de las hipóstasis, las hace subsistir de manera diferenciada como Inteligencia y como Alma.²⁰

La primera procesión en el Alma corresponde a su lado superior o intelectual, que procede de la Inteligencia en un sentido análogo a como esta procede del Uno. La

¹⁸ Cf. *De Gen. ad litt.* I, 1, 3: “An coelum intellegendum est creatura spiritualis, ab exordio quo facta est, perfecta illa et beata semper: terra vero, corporalis materies adhuc imperfecta”, disponible en Internet: https://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm.

¹⁹ Cf. VANNIER, 1997², en part. cp. 1: 20-43. Sobre las tres nociones de creación, distinción y gobierno en el *Tratado de la Creación*, cf. *ST I*, qq. 44, 47, 103.

²⁰ Cf. *I 8*, 2, 5-7.

segunda corresponde al Alma inferior que, al proceder de la superior, no forma una nueva hipóstasis, sino que configura un nivel dentro del Alma misma.²¹ En líneas generales, todo sucede de la misma manera en otro nivel puesto que “las hipóstasis se originan a partir de principios que permanecen en sí mismos” (τῶν μὲν αἰ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων, III 4, 1, 1), entendiéndose, sin merma de su respectiva integridad. En un primer momento, el Alma es generada por la Inteligencia como algo sólo incoado e informe. En esta fase, empero, el Alma no es puramente pasiva sino visión en potencia. En un segundo momento, el Alma se vuelve hacia su progenitora y, viéndola, se llena de contenido. Tal es así que una vez que se da vuelta para mirar hacia la Inteligencia, el Alma deviene determinada al punto de engendrar por sí misma su prole inmanente. Ha de recordarse que los dos procesos de avance (πρόοδος) y de retorno (ἐπιστροφή) designan siempre fases lógicas y no cronológicas, en la medida en que sirven para explicar la causa de una sola realidad subsistente.

Ahora bien, más allá de las peculiaridades antedichas, no basta con dilucidar la procesión del Alma para dar cuenta de la identidad entre contemplación y producción, hay que ascender a la Inteligencia. Contemplándose a sí misma, firmemente establecida y por un exceso de su propia plenitud, la Inteligencia genera el Alma así como el Uno, sin necesitarlo, ha generado la Inteligencia.²² El Alma es prole inteligible, a la manera en que la Inteligencia es prole del Uno.²³ Si en el *Tim.* platónico la causa eficiente (demiurgo) difiere de la causa ejemplar (viviente inteligible), en las *En.* una misma hipóstasis es a la vez productor y arquetipo.²⁴ Tal cualidad le compete por derecho propio a la Inteligencia, que es a un mismo tiempo arquetipo y demiurgo, es decir, crea espontáneamente sin deliberación previa.²⁵ Para

²¹ Cf. III 4, 1, 2-5; V 2, 1, 18-28.

²² Cf. V 2, 1, 13-18.

²³ Cf. V 1, 3, 14-15, 21; 7, 42.

²⁴ Cf. V 8, 7, 12-24.

²⁵ Cf. V 8, 7, 24-28.

la Inteligencia, existir como modelo equivale en sentido estricto a crear una imagen de sí misma.²⁶

c. *Ψυχή, λόγος y φύσις*

En virtud del *principio de la productividad de lo perfecto*, el Alma inferior ha sido engendrada por la superior como imagen y radiación suya, como vida surgida de otra vida.²⁷ Estas dos dimensiones psíquicas son a la vez contemplativas y creativas, bien que de distinto modo y en distinto grado, porque todo está en todo según su propia capacidad. El Alma superior es intelectiva a raíz de la inteligencia inmanente, implantada en ella a modo de forma por obra de la Inteligencia trascendente. A diferencia de esta hipóstasis, que se identifica con los seres inteligibles que contempla,²⁸ la inteligencia del Alma es derivada, pues el contenido propio e inmanente del Alma superior lo constituye una multiplicidad de λόγοι, provenientes de la Inteligencia pero siendo distintos de sus arquetipos. Por ser la imagen del νοῦς en una materia psíquica, el Alma superior resulta ser, por tanto, un compendio de λόγοι en cuanto sistema unitario de múltiples razones,²⁹ derivadas de sus respectivos inteligibles trascendentes.³⁰

Por consiguiente, el νοῦς es hacedor del λόγος primario al introducir en el Alma la inteligencia inmanente,³¹ con la particularidad de que tal λόγος primario es, a su vez, principio intrínseco de la intelección del Alma. De hecho, surge cuando el νοῦς está siendo visto por acción del Alma.³² La sede inferior de ella, es decir, la naturaleza física, por ser deudora de una contemplación anterior correspondiente al Alma

²⁶ Cf. III 2, 1, 26-45.

²⁷ Cf. III 8, 5, 12-17; IV 1, 15-17.

²⁸ Cf. V 3, 6, 5-6.

²⁹ Cf. VI 2, 5, 10-15.

³⁰ El λόγος se da en tres niveles diferentes pero concatenados: Alma superior, Alma inferior y cosmos sensible. En cada uno de ellos, el λόγος acaece de manera *uni-múltiple*, es decir, un λόγος total conformado por múltiples λόγοι parciales; cf. IGAL ALFARO, 1982: 57, n. 115.

³¹ Cf. V 1, 3, 7-8.

³² Cf. V 1, 3, 14-20.

intelectiva,³³ alberga no tanto la dispersión cuanto la síntesis de un ver orientado al cuidado exterior. En tal sentido, por su dimensión superior el Alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible; por su lado inferior, con el sensible.³⁴

Es dable señalar que el predicado de *πολυπράγμων*, como cualidad inherente a la potencia física del Alma, se refiere a un quehacer ocupado en múltiples tareas y en un sentido carente de sosiego.³⁵ Estos significados deben referirse al atrevimiento u osadía (*τόλμα*), que Plotino atribuye al Alma por arrojarse hacia los efectos resultantes de la información material.³⁶ Con todo, debe tenerse en cuenta que esta osadía es imagen de otra anterior a ella: la audacia separadora de la que proviene el sustrato inteligible. Como se ha dicho en el capítulo anterior, la separación originaria constituye el soporte de la primera multiplicidad subsiguiente al Uno, en la medida en que el cosmos inteligible no refleja sino el poder del Primero en la materia luminosa. Esto quiere decir que ha sido el *voũs* hipostático quien ha osado separarse del Uno, a fin de establecerse como una imagen independiente de aquel, sólo que con una autonomía no absoluta sino parcial, pues necesita del Uno para subsistir.³⁷ ¿Contradice esto último al *principio de la productividad de lo perfecto*? No, porque también ha sido señalado que si respecto del Uno la procesión se considera como el fruto de la exuberancia (*ὕπερπλήρης*), respecto de la Inteligencia, en cambio, se la considera como osadía (*τόλμα*). De modo que el concepto de *τόλμα* garantiza las múltiples virtualidades del autoconocimiento, que siempre busca la unidad y la encuentra en virtud del don recibido.

La Inteligencia es de índole *unimúltiple*, aunque le subyace una primordial condición de autonomía, ella desea y logra lo deseado. El Alma, empero, es *una y múltiple*; la consecución de su deseo entraña una síntesis que elabora al precio de comprender el paradigma inteligible reflejado en ella. Y esto no mienta ya una

³³ Cf. III 8, 5, 10-15.

³⁴ Cf. V 1, 7, 44-47.

³⁵ Cf. *Lex. Plot.* 874, 8-11; 873, 53 ss.

³⁶ Cf. V 1, 2, 1-9.

³⁷ Cf. III 8, 8, 30-45.

actividad propiamente inteligible sino intelectual, acción por la cual el Alma contempla siempre la Inteligencia a la vez que cuida su cuerpo presente en sí misma e inseparable de ella. Esto es causa de que no sea tanto Inteligencia cuanto una hipóstasis diferente. Si la Inteligencia es susceptible de ser calificada como el reino puro de la esencia, el Alma conlleva una dimensión ligada a lo fáctico, precisamente, al mundo sensible. El siguiente pasaje lo resume de esta manera:

La Inteligencia posee, mientras que el Alma del universo recibe por siempre y ya ha recibido, y en esto mismo consiste su vida, conviene a saber, en una comprensión que va razonando conforme con lo que siempre se le muestra. Por su parte, la naturaleza es lo reflejado por ella en la materia, en cuyo seno se establecen los seres, o incluso antes del reflejo [están ya en ciernes].

(Νοῦς μὲν οὖν ἔχει, ψυχὴ δὲ ἢ τοῦ παντὸς ἐκομίσαστο εἰς ἀεὶ καὶ ἐκεκόμιστο, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτῇ τὸ ζῆν, καὶ τὸ φαινόμενον ἀεὶ σύνεσις νοούσης· τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ἧ ἴσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου, IV 4, 13, 17-21).

A partir de lo expuesto, se colige que la audacia primera de la Inteligencia solventa la dualidad inherente a la constitución de una hipóstasis distinta del Uno-Bien. En un orden similar, lo mismo se experimenta en los niveles inferiores de la procesión hipostática pues, como se ha mostrado *supra*, también el Alma contiene en su interior una heterogeneidad entre lo que ella contempla por sí misma y lo que recibe de su progenitora. No sólo hay materia inteligible, hay también una materia psíquica capaz de recibir la información que le provee la Inteligencia.³⁸

En resumidas cuentas, debe decirse que la Inteligencia se vale del Alma superior para crear y esta, a su vez, se vale de la inferior para la conformación del mundo sensible. El Alma inferior actúa regida por las órdenes de la superior y a cada uno de estos estadios demiúrgicos corresponde un contenido propio: al νοῦς, las esencias y formas reales; al Alma superior, los λόγοι primarios recibidos de aquel; al Alma inferior, los λόγοι intermedios entre la superior y la materia, por debajo de los cuales sólo quedan ya los λόγοι ínfimos y potenciales que la naturaleza actualiza en orden a estructurar la materia sensible. De esta manera, la génesis del mundo sensible

³⁸ Cf. VÁZQUEZ ORTIZ, 2009.

consiste en la información o perfeccionamiento de la materia por parte del Alma inferior o φύσις.³⁹

En este último tramo se quiebra el curso procesional, y esto mismo debido a lo siguiente. Tanto la Inteligencia como el Alma, pese a que han sido engendradas inicialmente como actividades indeterminadas, por ser subsistentes son capaces de volverse para mirar al Primero y, viéndolo a su modo, llenarse de contenido y engendrar por tanto su respectiva prole inmanente: ideas y λόγοι. La materia sensible, en cambio, no puede volverse al Alma que la engendró por carecer de toda iniciativa. Aguarda pasivamente lo que la causa activa quiera suscitar y formar en ella.⁴⁰ Por ser infecunda, sólo es capaz de alojar, no de engendrar.⁴¹ La materia no se vuelve al Alma sino que, antes bien, sucede a la inversa: es el Alma inferior la que se vuelca sobre la materia para estructurarla y proyectar en ella sus propios λόγοι, a modo de simientes cargadas de vida y orden productivo. En este proyectar consiste la configuración del cosmos sensible, cuyo resultado son los λόγοι de tercer orden, inmanentes en la materia.⁴²

Realizadas estas disquisiciones, se dilucida en lo sucesivo el concepto de tiempo a partir de III 7, sólo captable mediante el accionar de la δύναμις inquieta del Alma inferior o φύσις, a fin de mostrar, en la última sección, el modo contemplativo como opera la mentada potencia según III 8, 1-4.

2. La actividad contemplativa del Alma y la creación del tiempo

a. Sinopsis formal de III 7

La estructura literaria del tratado en cuestión presenta una disposición clara y simétrica: la primera parte aborda el tema de la eternidad, mientras que la segunda el

³⁹ Cf. III 4, 1, 14-16.

⁴⁰ Cf. III 6, 18, 30-31.

⁴¹ Cf. III 6, 19, 18-41.

⁴² Cf. III 9, 3, 15-16; IV 3, 9, 26-27; 11, 6-12.

del tiempo. Esta forma de organizar el contenido del tratado refleja, empero, una relación más importante: el tiempo, vida psíquica, es imagen de la eternidad, vida inteligible. De esto se sigue que tanto la eternidad como el tiempo son realidades análogas, en virtud de que la imagen tiene una semejanza con su arquetipo, aun cuando sea inferior y dependiente de él. Este modo de encarar la relación entre eternidad y tiempo fundamenta en primera instancia por qué motivo Plotino comienza su estudio interrogándose por la naturaleza de lo eterno.⁴³

Es admitido por todos que la eternidad se refiere a “la naturaleza sempiterna” (τὴν αἰδίον [...] φύσιν, III 7, 1, 2) y se opone, por tanto, al tiempo ya que por su medio se designa “el universo y lo que deviene” (τὸ γινόμενον καὶ τόδε τὸ πᾶν, 1, 3). De acuerdo con el enfoque plotiniano, la eternidad es un “estado” (ἡ διάθεσις, 4, 42) o “sustrato” (τὸ ὑποκείμενον, 5, 17) en el que se asienta la sustancia cabal y entera del νοῦς. La condición de lo eterno es comprendida como un atributo que dimana del ser inteligible y subsiste juntamente con él. Así como la eternidad no debe concebirse como algo fuera del ser inteligible, tampoco el tiempo debe comprenderse “fuera del Alma” (ἔξωθεν τῆς ψυχῆς, 11, 59), “ni como un acompañamiento, ni como algo posterior, sino como algo visto dentro del Alma, que existe en y con ella” (οὐδ’ αὖ παρακολούθημα οὐδ’ ὕστερον ἀλλ’ ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, 11, 60-62). La gran novedad plotiniana a la hora de pensar los conceptos de *eternidad* y de *tiempo* consiste en identificarlos con los de νοῦς y ψυχή respectivamente. De esta manera, *eternidad* y *tiempo* corresponden en cada caso y en sentido propio a la Inteligencia y al Alma, es decir, como cualidades intrínsecas a la misma sustancia en que operan. Ello explica que no sea posible comprender la eternidad sin la operación del ser inteligible, así como tampoco sería factible captar el tiempo sin la vida operativa del Alma.

⁴³ Cf. III 7, 1, 1-23.

b. Deslinde conceptual de la eternidad como vida de la Inteligencia

La eternidad es un estado que se presenta bajo la modalidad de lo “inconmutable” (ἀτρεμές, 5, 21),⁴⁴ de lo “idéntico” (ταυτόν, 5, 21), de ser “así” tal y como está el νοῦς “afianzado en la vida” (οὕτως καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῇ, 5, 21-22). Como la noción de lo eterno no conlleva la de sucesión entre *antes* y *después*, es erróneo figurarse la idea de eternidad bajo la especie de un transcurrir interminable de *ahoras*, o bien asociarla con la de un curso perdurable que nunca acaba. Por el contrario, Plotino identifica la eternidad con “la vida uniforme del ente en torno al Uno” (περὶ τὸ ἐν τοῦ ὄντος ζωὴ ὡσαύτως, 6, 7-8). Se trata de un acto que, por su perfección, “permanece por sí mismo, vuelto hacia el Uno y estando en él, sin que se engañe en cuanto al ser o al vivir” (μενούσης παρ’ αὐτῆς πρὸς ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ καὶ οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ ζῆν ψευδομένη, 10-12). En este sentido, se queda “en reposo, en identidad e igualdad de sí consigo” (ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως, 11, 45-46). Para decirlo con Boecio, la eternidad es definida como “la perfecta posesión, a la vez que íntegra, de la vida sin término” (Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, *CPh.* V 6, 10).⁴⁵

Como “vida infinita en acto” (ζωὴν ἄπειρον ἤδη, 5, 26), no consume nada de sí misma, por no haber dejado de existir ni estar a la espera de existir, so pena de no existir toda entera. La naturaleza de lo eterno es algo “total” (πᾶν, 6, 37) al par que “existente” (ὄν, 6, 37), es decir, algo “cabal en todo” (κατὰ πᾶν οὐκ ἐνδεές, 6, 37). No tiene necesidad “del después” (τοῦ ἔπειτα, 6, 43) ni en orden a un “nuevo tiempo finito” (μεμετρημένον, 6, 44), ni en orden a un “tiempo infinito” (ἄπειρον, 6, 44) e “infinitamente venidero” (ἀπείρως ἐσόμενον, 6, 44-45).

El νοῦς es tal que su ser no existe a partir de una dimensión determinada, sino que es incluso anterior a toda dimensión. Como ni siquiera tiene dimensión, no le cuadra en absoluto entrar en contacto con alguna, su ser es “indiviso” (ἀμερές, 6, 50) tanto

⁴⁴ El término se registra en PARMÉNIDES: DK 8, 4; cf. la ed. bilingüe con aparato crítico de ZUBIRIA, 2016: 18.

⁴⁵ Se ha tenido presente la versión de BOECIO, 1997.

en su vida como en su sustancia. Por consiguiente, la eternidad pertenece al νοῦς que es de índole “bellísima y eterna” (παγκάλη καὶ αἰδίος, 6, 1), pues está “en torno al Uno, procede de él y, vuelto hacia él, no se aparta un ápice de él” (περὶ τὸ ἐν καὶ ἀπ’ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο, οὐδὲν ἐκβαίνουσα ἀπ’ αὐτοῦ, 6, 2-3).

Si se objetara que la sustancia inteligible está integrada por una multiplicidad, esto mismo no sería óbice para que le competa por sí el predicado de eternidad, pues las formas que coexisten en el νοῦς son una multiplicidad “por su infinita potencia” (διὰ δύναμιν ἄπειρον, 5, 23).⁴⁶ La Inteligencia, por un lado, está formada a partir del Uno y, por otro, de sí misma, según el modo como la visión ejecuta su acto, siendo ambos — el ver y lo visto — uno. Podría afirmarse que la Inteligencia es forjada como un ser inteligible e inteligente a la vez, con posterioridad al Uno.⁴⁷ “Y por eso se ha dicho — sostiene Plotino — que «las ideas y los números provienen de la díada indefinida y del Uno»” (διὸ καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί, V 4, 2, 7-8).⁴⁸

El tiempo, por su parte, si es una imagen de la eternidad, habrá de ser, en lugar de la vida del todo inteligible, una vida distinta, referida en sentido “homónimo” al Alma (ὁμώνυμον, 11, 49). En vez del movimiento intelectual, será el “movimiento de una parte del Alma” (ψυχῆς τινοῦ μέρους κίνησις, 11, 50); en vez de la identidad, uniformidad y permanencia, será lo que “no permanece en identidad sino que realiza un acto tras otro” (τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, 11, 52); en vez de la no extensión y la unidad, una imagen suya: “la de unidad en la continuidad” (τὸ ἐν συνεχείᾳ ἓν, 11, 53-54); en vez de lo infinito en acto, “lo que se prolonga hasta el infinito en dirección a una interminable sucesión” (τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς ἀεί, 11, 54-55); finalmente, en vez de algo compacto en acto, “un todo formado por partes y futuro” (τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον, 11, 56). Así habrá de comportarse el tiempo en la medida en que imita perpetuamente el ser de lo eterno.

⁴⁶ Cf. SLAVEVA-GRIFFIN, 2009: cp. 2.

⁴⁷ Cf. V 1, 5, 1-9.

⁴⁸ La referencia es de cuño pitagórico; cf. *VPh.* VIII 25.

c. Deslinde conceptual del tiempo como vida del Alma

Por lo que al tiempo respecta, el punto de partida de la exposición plotiniana es la exégesis del pasaje correspondiente al *Tim.* (37 d) de Platón,⁴⁹ en cuyo caso se lee:

Entonces, como éste [el demiurgo] es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo.⁵⁰

καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἢ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγγανεν οὔσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

El tiempo no existía todavía, al menos no existía para los seres inteligibles que estaban en calma en sí mismos. Sin embargo, dice Plotino que puede generarse el tiempo “en teoría” (λόγω, 11, 6) y por medio de la “naturaleza de lo posterior” (φύσει τοῦ ὑστέρου, 11, 6). Según la concepción plotiniana, el tiempo no ha tenido comienzo ni tendrá fin, existe desde siempre y habrá de existir siempre por el hecho de “ser actividad incesante de un Alma” (ψυχῆς τινοῦ ἀεὶ οὔσης ἐστὶν ἐνέργεια, 12, 6-7), orientada “hacia la generación y la producción” (ἐν ποιήσει καὶ γενέσει, 12, 7-8). Sin embargo, la mente puede imaginar que el tiempo comienza o acaba en un momento dado para poder explicar su generación.

El tiempo es engendrado a continuación de los inteligibles, no en el tiempo, sino en lo interior del Alma. Es decir, junto con la procesión del Alma, aparece también el tiempo. Por esta razón, cabe señalar que el tiempo es un producto generado por el Alma en continuidad con la contemplación de las formas, lo cual permite caracterizar al tiempo arquetípico como un eslabón inteligible que posibilita el paso del mundo

⁴⁹ Cf. PIGLER, 1996.

⁵⁰ Se sigue la versión de DURÁN et al.: PLATÓN, 1982b.

de allí al mundo de aquí.⁵¹ Por tanto, así como a lo inteligible no le corresponde en absoluto haber comenzado a existir a partir de un tiempo determinado, así tampoco el cosmos ha sido pasible de comienzo temporal alguno, puesto que la anterioridad no le viene proporcionada en un sentido cronológico sino causal.⁵²

De esta manera, al decir que el Alma tiene una vida temporal, el predicado de *temporal* comporta un sentido bien diferente del que nombra la mera acepción cronológica del término. Pues, como potencia germinal de tiempo sucesivo, el Alma es principio de temporalidad, bien que se temporaliza a sí misma en su despliegue universal. Porque — como aduce Plotino — “el tiempo es vida (ζωή) del Alma en movimiento de transición de un modo de vida (βίος) a otro” (11, 43-45). En relación con esta peculiar interpretación, que se vuelve ostensible a partir de la misma paráfrasis del texto plotiniano, se observa que el Alma consiste en ser tiempo en la medida en que, siéndolo implícitamente al desplegar su actividad productiva, se va temporalizando. Por eso, en rigor, ella *es* tiempo, mientras que el universo procedente de ella *está* en el tiempo.

De allí que el tiempo, considerado o bien en el Alma universal o bien en el universo generado por aquella, sea respectivamente *imagen de la eternidad* e *imagen móvil de la eternidad*. Vale aclarar que esta doble distinción a propósito del tiempo no se contempla en el *Tim.* platónico, donde solamente se habla de una “imagen móvil de la eternidad”, sin que ello implique caracterizar al tiempo como vida incipiente del Alma arquetípica. Por otra parte, se debe reparar en el hecho de que la noción plotiniana de tiempo en sentido estricto es anterior a la sucesión consecutiva de lo anterior y posterior, modos que suponen la duración o cambios anímicos. Es también anterior a la sucesión continua — ininterrumpida o interrumpida — del movimiento, asunto que conlleva a su vez la noción de espacio. Finalmente, es previa a la duración posible del reposo corporal y de su búsqueda interior.⁵³

⁵¹ Cf. PIGLER, 1999: 50-51.

⁵² Sobre la eternidad del cosmos en Plotino, cf. WILBERDING, 2006.

⁵³ Cf. GARCÍA BAZÁN, 1997.

Plotino señala que la rotación celeste manifiesta el tiempo en el que ella misma está y se mueve, pero el tiempo como tal no debe ya tener algo donde estar. Siendo “anterior” (πρῶτον, 13, 2) a todas las cosas que regular y ordenadamente se encuentran en estado tanto de reposo cuanto de cambio no es, sin embargo, originado por alguna de aquellas entidades, sino por el principio del movimiento del Alma hacia el mundo sensible.⁵⁴ Como es más asequible para el conocimiento saber “cuánto ha durado una cosa en movimiento más que en reposo” (τὸ ὅπως κεκίνηται τι ἢ ὅσον ἔστηκε, 8-9), los peripatéticos — observa Plotino — fueron inducidos por esta causa a definir el tiempo como medida del movimiento, en lugar de describirlo como “medido” (μετρούμενον, 10) por el movimiento y añadir, luego, de qué naturaleza u orden es eso mismo que es medido. Se impugna, en este sentido, la concepción aristotélica del tiempo porque sólo se limita a mencionar, y de modo trastocado, algo que surge accidentalmente en una parte del tiempo. Pese a que los peripatéticos hablaban de medida en el sentido de “lo medido”, Plotino asevera que la causa principal donde radica su falta de claridad conceptual se debe a que ellos no aclararon “qué es” (τί ὄν, 16), en definitiva, el tiempo, tanto si mide como si es medido.⁵⁵

d. La creación del tiempo

¿Bajo qué concepto, entonces, se ha manifestado χρόνος? Por medio de una cuasi personificación del tiempo, Plotino narra su origen a través de un relato mítico en el pasaje de 11, 11-20. Luego, en las líneas subsiguientes a ese *passus*, desarrolla una explicación, punto por punto, de tal narración. Dice que permanecía el Alma en reposo consigo misma en el ser, con anterioridad a haber engendrado el antes y de haber sentido la necesidad de lo posterior. Había, empero, una cierta potencia inquieta “de naturaleza afanosa” (φύσεως πολυπράγμονος, 11, 15). Queriendo ella gobernarse a sí misma y ser ella misma, habiendo elegido a su vez buscar algo más

⁵⁴ Cf. III 7, 13, 23.

⁵⁵ En *Phys.* 223 a 21-29, Aristóteles plantea la controversia de si habría tiempo sin alma pues “ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar (πέφυκεν ἀριθμεῖν) sino el alma (ἢ ψυχή) y su intelecto (ψυχῆς νοῦς)”. En relación con esta aporía, cf. FESTUGIÈRE, 1971: 197-209.

que su estado presente, se puso en movimiento y, junto con ella, se puso en movimiento el tiempo. Dirigiéndose, entonces, hacia el después y lo no idéntico, sino distinto uno de otro, extendiendo esa “marcha” (μῆκος, 11, 19), se ha forjado el tiempo como imagen de la eternidad. Así como una simiente, que se desarrolla a partir de un germen inmóvil, avanza hacia la división y la multiplicidad en una pérdida progresiva de su unidad interna, así también actúa la parte inferior del Alma al constituir el mundo sensible.⁵⁶

El mundo sensible entraña un movimiento que se asemeja al movimiento del Alma y que quiere ser una imagen de su ser, pues el Alma suprema se halla en estado de contemplación respecto de la uniformidad eterna y perfecta de la Inteligencia. Sólo que ella no lo ve tal como el mundo inteligible es en sí mismo, sino como un espectáculo que acaece en el interior de su ser. Esta ambigüedad de condición inteligible-intelectiva parece ser para Plotino lo más genuino de la hipóstasis psíquica. Por ello, el Alma permanece siempre en la Inteligencia como parte suya, aunque se expande en la generación del cosmos. Deseosa por actualizar la totalidad de lo visto por ella en el mundo eidético, es incapaz, no obstante, de apresararlo en su cabal integridad. Desde esta misma impotencia que implica el reflejo de lo intelectual en ella y en su afán constante por conocer el todo, el Alma va desprendiendo los diversos aspectos que encierra el paradigma inteligible.

Se trata de una actividad sintética pero compleja. El Alma se pone a sí misma en el tiempo que produce en lugar de la eternidad. Haciendo esto, el Alma “se temporaliza primero a sí misma” (πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν, 11, 29-30) y coloca, luego, al universo “bajo la servidumbre del tiempo generado” (δουλεύειν χρόνῳ, 11, 31), pues hace que todo él, junto con sus revoluciones, esté circunscripto a la sucesión temporal. Este dinamismo es consecuencia de la procesión anímica propiamente dicha. El tiempo no se aprehende fuera de la actividad misma del Alma

⁵⁶ En III 2 (2, 18-23), Plotino compara igualmente la producción del mundo sensible a partir de las formas inteligibles con el despliegue de un λόγος σπερματικός. En ese pasaje afirma que tal proceder implica pérdida de perfección. Plotino caracteriza muchas veces la magnitud sensible como una imperfección frente al orden inextenso del mundo inteligible; cf. V 8, 1, 27-30; V 5, 11, 8-10; II 9, 17, 9-10.

que lo engendra toda vez que — como asevera Plotino — “[...] al desplegar sus actos uno tras otro, primero uno y luego, seguidamente, otro más, el Alma iba engendrando, junto con el acto, la sucesión consecutiva (τὸ ἐφεξῆς)” (11, 35-37).

Allí donde se lee que el Alma “primero se temporalizó a sí misma” (11, 29-30), Igal considera que tal pasaje estaría aludiendo al Alma en tanto se *temporaliza intemporalmente*, así como se *espacializa inespacialmente* y, en un orden genérico, se *divide indivisamente* (1982: 76-77). El Alma, en sí misma, es una extensión de carácter inextenso, a diferencia de la Inteligencia que “en modo alguno necesita” de esa cualidad (κατὰ πᾶν οὐκ ἐνδεές, 6, 37), toda vez que la noción de extensión implica la de magnitud — continua o discreta — ajena a los arquetipos del todo inteligible. En este caso, el predicado de extensión para el Alma arquetípica designa *tiempo* y no *espacio*. Incluso el Alma inferior se divide indivisamente porque, en rigor, son los cuerpos los incapaces de recibir al Alma indivisa, ya que la división corresponde más a una afección inherente a los cuerpos que al Alma.⁵⁷

De esta manera, la sucesión del “esto tras esto” (ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, 11, 52) debe atribuirse con mayor precisión a los productos del Alma que, en su afán por imitar los arquetipos inteligibles siempre existentes, no pueden coexistir simultáneamente.⁵⁸ El Alma inferior se divide indivisamente — de manera relativa y accidental — porque está *tota ubique*, toda entera en todas las partes del cuerpo. Tal es así que uno de los aspectos medulares por los cuales el Alma difiere de la Inteligencia es el de su capacidad natural, no menos que paradójal, de división, encarnándose en los cuerpos pero salvaguardando su trascendencia,⁵⁹ por ser — citando a Igal (1982: 61-62) — *intrínsecamente* capaz de dividirse *extrínsecamente*.

El Alma envuelve al mundo sensible y lo pone en movimiento, puesto que si bien el movimiento del todo cósmico permite medir el tiempo, no lo engendra. Se colige,

⁵⁷ Cf. IV 2, 1, 66-76.

⁵⁸ Cf. IV 4, 16, 19-22. El problema del continuo como categoría constitutiva del movimiento y, *per extensionem*, de sus atributos es un tópico estudiado por Aristóteles en *Phys.* VI. Acerca de esta problemática en la filosofía de Plotino, cf. SLAVEVA-GRIFFIN, 2009, cp. 4: 76-81.

⁵⁹ Cf. IV 1, 1, 8-10.

en definitiva, que el tiempo es dilatación de la intensidad de la vida que acompaña al Alma como ansia de eternidad, en virtud de su lado interior o cóncavo — que es principio temporalizante del cosmos — pero, asimismo, como condición de la sucesión y mutabilidad, de lo anterior y posterior en que se mueve el cosmos viviente, propio de su lado exterior o convexo.⁶⁰ Si se diera por supuesto que el Alma ya no actúa, sino que su actividad ha cesado y que la porción desasosegada del Alma se ha vuelto hacia lo inteligible y eterno, permaneciendo en la quietud de un ahora inmutable, entonces, el tiempo como tal desaparecería, y junto con él cesaría también la vitalidad propia del cosmos físico.⁶¹ Porque tampoco existiría en la quietud de lo invariable “la esfera celeste” (ἡ σφαῖρα, 12, 16), que no existe en sentido primario, ya que ella está en el tiempo y en él se mueve. Aunque la esfera celeste se detuviera, estando el Alma fuera de la eternidad, igual se mediría la duración “de su detención” (ἡ στάσις αὐτῆς, 12, 18) por la actividad misma del Alma, lo que prueba la sujeción de la esfera celeste al tiempo y, la de este, a la actividad del Alma.

En resumen, el tiempo guarda una íntima relación con la eternidad, del mismo modo en que la imagen posee una semejanza con respecto a su arquetipo. A pesar de que el tiempo no se identifique en absoluto con lo eterno, el anhelo del Alma por ser una vida completa la lleva a expandirse fuera de sí y a temporalizarse según un orden. Esta extensión vuelve efectivo el deseo anímico por trascender en la duración sin tregua de la sucesión temporal y espacial. Semejante duración participa de consuno en la unidad de medida de una totalidad sustancial, habida cuenta de que tanto el tiempo como el espacio comportan división, distanciamiento y dispersión.⁶²

3. La índole contemplativa de la producción natural (III 8, 1-4)

Desde un orden sistemático de consideraciones, el tratado trigésimo de la producción filosófica de Plotino define el Alma inferior o naturaleza a partir de la mediación ontológica que ejerce entre los λόγοι supremos y su producto

⁶⁰ Cf. GARCÍA BAZÁN, 2011: 245-249.

⁶¹ Cf. III 7, 12, 12-15.

⁶² Cf. I 5, 7, 14-17; IV 4, 15, 4-5.

contemplado. Ella no ve directamente los inteligibles, sino que actúa como intermediaria entre el Alma intelectual y el cosmos sensible. De esta manera, el Alma que se entrega al cuidado del cosmos físico queda inscrita en el marco de un despliegue unitario proveniente del principio absoluto, cuya unidad está garantizada por la contemplación. “Todos los seres verdaderos [procedentes del Uno] son el resultado de una contemplación y son contemplación” (πάντα τὰ τε ὡς ἀληθῶς ὄντα ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία, III 8, 7, 1-2), puesto que “aspiran a ella y miran a este fin” (θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, 1, 2-3). Esto vale para la Inteligencia por derecho propio, pero también para el Alma y, desde luego, para la naturaleza.⁶³ Mediante un discurso anagógico y de índole regresiva, que abre además la *Paideia antignóstica*,⁶⁴ el escrito en cuestión manifiesta que la naturaleza no puede ser una entidad suficiente por sí misma. Conviene primero caer en la cuenta de que la naturaleza es imagen del Alma, es decir, lo que el Alma refleja de sí misma en la materia:

porque aparenta estar presente en los cuerpos, iluminándolos y convirtiéndolos en animales, sin entrar ella misma en composición con el cuerpo, sino quedándose ella pero ofreciendo imágenes de sí misma como un rostro [que se refleja] en muchos espejos.

(ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῆα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ, εἶδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις, I 1, 8, 15-18).

Por su estatuto de reflejo, la naturaleza se muestra como la reunión en sí misma de dos aspectos sólo en apariencia ambiguos y que, considerados en el todo del sistema hipostático, permiten una comprensión coherente de lo que Plotino entiende por naturaleza como potencia desasosegada del Alma pero, a la vez, contemplación silenciosa, estable y serena.⁶⁵ Ahora bien, esta condición híbrida del Alma inferior *qua* potencia natural, ¿no entraña una contradicción en sí misma? ¿Cómo es posible que una parte del Alma, encargada de ejecutar las órdenes intelectivas en lo relativo al crecimiento y la generación del mundo sensible, sea al mismo tiempo

⁶³ Cf. GATTI, 1996.

⁶⁴ El término de *paideia* se emplea por metonimia para denominar la gran tetralogía.

⁶⁵ Cf. MOREL, 2009.

esencialmente teórica, esto es, desvinculada de toda inquietud?⁶⁶ Los dos aspectos paradójicos, que se dilucidaron a propósito de la *τόλμα* en el capítulo anterior, valen aquí para la comprensión ajustada del concepto de *φύσις*. En un sentido positivo, la *φύσις* es imagen de la sabiduría del Alma del mundo, puesto que posee el último destello de su irradiación. Sin embargo, y en esto radica su costado negativo o parcial, no es autónoma. Su estatuto vicario se debe a que refleja los *λόγοι* que el Alma engendra mientras contempla el universo eidético.⁶⁷

Dentro de la estructura general que anima el tratado de III 8, los cuatro primeros capítulos, vinculados entre sí en cuanto a su contenido, brindan elementos útiles a los efectos de orientar la interpretación propuesta para este capítulo. A grandes rasgos, en esa tétrada Plotino deja en claro tres puntos: (a) que la naturaleza es forma, una razón (*λόγος*) inmóvil y fecunda (2, 1-34); (b) que la naturaleza es contemplación y objeto de contemplación (3, 1-23), finalmente, (c) que la naturaleza produce contemplando (4, 1-47). Para no extender el análisis en detalles que no contribuyen de manera inmediata a la materia central de este estudio, haré omisión aquí de algunas precisiones sobre el cp. 1, que hace las veces de exordio y en cuyas líneas Plotino desarrolla una paráfrasis crítica de Aristóteles, como un recurso retórico del que se vale para introducir su propia comprensión de la *θεωρία*.⁶⁸

a. La dinámica productiva de la φύσις en relación con el λόγος psíquico

Acerca del principio organizador de la vida en lo sensible, la pregunta inicial planteada por Plotino reza de la siguiente manera:

¿Cómo es posible que la naturaleza que, según dicen, carece de imaginación y de razonamiento, posea contemplación en ella y logre producir, en virtud de esa misma contemplación, los frutos que produce?

(*πῶς ἢ φύσις, ἣν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ἂ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, III 8, 1, 22-23*).

⁶⁶ Cf. *Lex. Plot.*, s. v. *φύσις*, 1090, 21 ss.

⁶⁷ Cf. IV 4, 13, 1-5.

⁶⁸ Se debe a BRÉHIER la justificación histórica y filológica de esto, cf. PLOTIN, 1925: 149-150.

Armstrong (1967: 362, n. 1) interpreta que la terminología del fragmento citado es estoica. Dice que los conceptos de “φύσις ἀφάνταστος” y de “νοητὰ φύσις” son empleados por la Estoa para distinguir entre la naturaleza entendida *lato sensu* como el principio de crecimiento en el sentido aristotélico,⁶⁹ de la naturaleza entendida *stricto sensu* como la providencia divina que gobierna y conserva el cosmos.⁷⁰ Con todo, el interés de Plotino apunta a mostrar que la naturaleza no carece de actividad representativa; por consiguiente, su producción obedece a un acto de contemplación.⁷¹ Por otra parte, Cilento (1971: 125) advierte que el cp. 2 responde a un esfuerzo sostenido de Plotino por eludir la concepción material o espacial de las ideas acerca de la existencia espiritual. Armstrong comparte esta opinión (1967: 363, n. 2). De allí que para el filósofo la actividad de la naturaleza no se comprenda como una información operada por miembros, ni se identifique con una acción artificial.⁷²

En relación con lo dicho, Plotino pretende evitar por todos los medios posibles la comprensión de la actividad natural a partir de representaciones de carácter no sólo antropomórfico sino, incluso, mecánico. “En la producción natural hay que descartar asimismo el soporte de palancas” (Δεῖ δὲ καὶ τὸ μοχλεῦειν ἀφελεῖν ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως, 2, 3-4), sean miembros humanos o sustitutos, artefactos o instrumentos técnicos.⁷³ En este contexto, la tesis mecanicista resulta insuficiente por su misma incapacidad a la hora de explicar la aparición de elementos cualitativos en los seres naturales, como es el caso de la variedad de colores, texturas y figuras. El ejemplo traído a colación por Plotino es el de los “cereros” (οἱ κηροπλάσται, 6), cuyo ingenio artesanal no los exime de imprimir “colorido” (χρώματα, 8) en las figuras moldeadas por ellos. Estos colores son cualidades independientes del acto productivo y, sin

⁶⁹ Cf. *Phys.* 226 a 29-33.

⁷⁰ Cf. *SVF* II, § 1016: 303, 46 ss.

⁷¹ En relación con las referencias literales de Plotino al estoicismo, cf. las observaciones de carácter histórico y sistemático apuntadas por GARCÍA BAZÁN, 1981: 75, n. 25.

⁷² Según lo propugnado por ARMSTRONG y CILENTO (*in loc. cit.*), Plotino podría haber tenido presente el siguiente pasaje de CICERÓN, *DnD* I, 8, 19: “Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit ? quae molitio, quae ferramenta, qui vectes, quae machinae, qui ministri tanti muneris fuerunt ?”; se sigue la ed. bilingüe de PAGE et al., 1933: 22.

⁷³ Cf. V 8, 7, 10-11; V 9, 6, 22, 23.

embargo, los artesanos “los toman de afuera” (ἀλλαχόθεν, 9) y “aplican” a sus figuras (ἐπάγοντες, 9) de acuerdo con el modelo estable que reside en su mente. “La naturaleza precisa antes bien de una materia sobre la cual operar y dar conformación” (ὑλης δὲ δεῖ, ἐφ’ ἧς ποιήσει, καθ’ ἣν ἐνειδοποιεῖ, 2-3). En efecto, así como los artistas producen su obra en virtud de un modelo intelectual, así también la naturaleza resulta ser una forma inmóvil que participa de la universal operación informativa, sin quedar por ello comprometida en su producto.⁷⁴

“La naturaleza es forma y no un compuesto de materia y forma” (εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὑλης καὶ εἶδους, 22-23). Ella no necesita dos clases de principios en la medida en que su potencia productiva, al ser forma inalterada, no implica movimiento y es permanente. La materia, empero, sí conlleva la noción de cambio por encontrarse en estado de indeterminación.⁷⁵ Pero la génesis de la materia es fruto de una concatenación de causas anteriores a ella y no una mera degradación de lo inteligible;⁷⁶ por ello la materia no es un reducto marginal, dado que lo más hermoso del mundo sensible remite a lo más excelente de los seres inteligibles.⁷⁷ “El carácter propio de la materia estriba en que no es forma” (Ἡ τε ιδιότης τῆς ὑλης οὐ μορφή, II 4, 13, 23-24). Sin embargo, la materia plotiniana se entiende más como *poder ser* que como mera indeterminación. Su origen ha sido primero concebido por el νοῦς a raíz de la noción de alteridad primigenia. Ella recibe su estatuto primordial como materia inteligible o *díada indefinida*, motivo por el cual resulta integrada en el curso de la procesión inteligible en su totalidad.⁷⁸

En definitiva, lo que Plotino critica con respecto a la concepción mecánica de la naturaleza atañe a la noción de fundamento, toda vez que el principio del movimiento no puede ser algo corpóreo. La materia que sirve de sustrato y es elaborada se halla siempre en orden a la forma. Esta última, por tanto, no puede

⁷⁴ Cf. *Resp.* 510 c-511 a.

⁷⁵ Cf. III 8, 2, 15-19.

⁷⁶ Cf. IV 8, 6, 20-21.

⁷⁷ Cf. IV 8, 6, 23-25.

⁷⁸ Cf. TROUILLARD, 1955a: 14-24.

confundirse con el devenir de aquella, pues la producción natural no se reduce a la sola inmanencia. La materia no puede por su propia fuerza atribuirse a sí misma el principio de la determinación, sino que ella se vuelve cualidad determinada, *i. e.*, llega a adquirir una disposición que no tenía, luego de haber sido conformada por una razón.⁷⁹

Para comprender mejor este proceso de conformación, debe tenerse en cuenta que el Alma superior ejerce sus funciones cósmicas de crear, ordenar y gobernar no de manera inmediata, ni mucho menos mezclándose con el cosmos sensible, sino dando órdenes con sabiduría regia al Alma inferior, quien las recibe y ejecuta.⁸⁰ La sabiduría del Alma es una sabiduría maravillosa, reflejo de la que existe en el νοῦς hipostático y consistente en un λόγος único, bien que a su vez múltiple.⁸¹ Por consiguiente, el Alma crea dando órdenes y, al darlas, se identifica con su propio ordenamiento interior, *i. e.*, con el contenido de sus propios λόγοι.⁸² En el nivel del Alma superior, contemplación y creación representan dos aspectos de una misma actividad, en tanto que su voluntad creadora se identifica con su sabiduría.⁸³

De acuerdo con tales precisiones, el Alma inferior o naturaleza también estriba en un λόγος “inmutable” (ἀκίνητον, III 8, 2, 21), sólo que de segundo orden. Informa un sustrato sensible y lo hace fragmentándose en múltiples λόγοι. Estas simientes representan un resplandor sin fuerza de la δύναμις natural y se hallan en la base de los seres dotados de vida. Es el límite último de vida singular, ornato del cosmos, un vástago inerte e incapaz de engendrar otros seres vivos distintos de él.⁸⁴ Pese a esto, aun cuando esté caracterizado por la inercia, el último nivel seminal es interpretado por Plotino en términos de un producto reflejo, “hermano” de un λόγος más perfecto — la naturaleza — “que ha producido la conformación” (ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν

⁷⁹ Cf. III 8, 2, 23-25.

⁸⁰ Cf. IV 8, 2, 26-28; II 3, 17, 16-17.

⁸¹ Cf. IV 4, 11, 23-28.

⁸² Cf. IV 4, 16, 14-20.

⁸³ Cf. IV 4, 12, 43-49.

⁸⁴ Cf. III 8, 2, 30-32.

μορφήν ἀδελφός, 32-33) y cuya imagen es transportada al núcleo de los seres vivos como su razón de ser. Estas últimas razones seminales existen según la forma sensible, sólo reciben la potencia de vida y la mantienen en cuanto estructura orgánica. Atribuir a la naturaleza un fundamento corpóreo y confundir la causa con su producto sería — para Plotino — tanto como afirmar que el último nivel inerte puede producir algo vivo sin haberlo recibido de aquella otra potencia.⁸⁵

En relación con el contexto histórico y doctrinal, se aprecia que Plotino impugna la comprensión inmanente de la producción natural, sostenida por la cosmología estoica.⁸⁶ La clave de esto podría encontrarse allí donde dice “podría objetar alguno [...] (φαίη ἄν τις, 19)”, entendiendo a este “alguno” como un presunto representante del estoicismo. La diferencia fundamental entre ambas posiciones radica en que los λόγοι seminales del estoicismo se encuentran supeditados al servicio de un principio único e inmanente, permitiendo conservar con su actividad el orden inherente a una ley universal de desarrollo, que comprende en sí a lo particular como uno de sus modos. Sin embargo, en Plotino, la noción de λόγος σπερματικός es entendida como un germen con capacidad de desenvolvimiento que es imagen, a su vez, de otro λόγος más perfecto: la φύσις como potencia productiva del Alma.⁸⁷

Según lo argüido por el filósofo, se advierte que el Alma comprende en sí misma tres niveles jerárquicos, en cuyo caso la potencia de vida será tanto más vigorosa cuanto más inmóvil sea el nivel que la contenga.⁸⁸ Esto quiere decir que existe una relación directa entre el ascenso en la contemplación, la intensidad del reposo interno y la falta de necesidad en la acción. Hay más sosiego y silencio, por cierto, en el Alma superior que en la naturaleza y más, a su vez, en esta última que en sus productos.⁸⁹ El primero, el λόγος primario, cuya actividad consiste en la contemplación de las ideas eternas, corresponde al nivel del Alma arquetípica que

⁸⁵ Cf. V 9, 5, 32-36.

⁸⁶ Cf. *SVF* II, § 458: 149, 34 ss; §§ 1132-1133: 328, 12 ss.

⁸⁷ Cf. GERSON, 1994: I, cp. V, 68-89.

⁸⁸ Cf. III 8, 5, 30-34.

⁸⁹ Cf. DECK, 1967: 55; IV 7, 9.

engendra el tiempo como imagen de lo eterno. El segundo, propio de la potencia desasosegada del Alma o naturaleza, es un principio vivo y vivificante que genera el mundo sensible como despliegue germinal de un tiempo sucesivo, infinito, del cual la disposición perfecta de los astros constituye su primera manifestación sensible y su medida. El tercero está representado por los λόγοι inferiores, que producen y conservan la vida en los animales y en las plantas, nivel concerniente a un tiempo fáctico o cuantitativo que actúa inmerso en la configuración de la materia.

b. La relación entre φύσις, θεωρία y θεώρημα

Este último esquema taxonómico permite ingresar en el segundo punto de análisis, *i. e.*, en la afirmación de que la naturaleza es contemplación (θεωρία) y objeto de contemplación (θεώρημα). A propósito de ello, Plotino sostiene que la naturaleza, como λόγος “que permanece en sí mismo” (ἐν αὐτῷ μένων, 3, 2), “no debe ser acción sino razón, por lo tanto, contemplación” (μὴ πράξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία, 6). En toda la serie de λόγοι, el último es producto de la contemplación precedente “en el sentido de objeto de contemplación” (ὡς τεθεωρημένος, 8), mientras que la razón anterior es contemplación: una lo es a modo “no de naturaleza sino de Alma” (μὴ ὡς φύσις ἀλλὰ ψυχή, 9); la otra, en cambio, “como que está en la naturaleza y es la naturaleza” (ὁ δ’ ἐν τῇ φύσει καὶ ἡ φύσις, 9-10). Esto quiere decir que la potencia natural es una razón intermedia entre la de la naturaleza inferior contemplada pero no contemplativa y la del Alma superior contemplativa. Según este orden y en la medida en que no carece de fantasía, la naturaleza es el “resultado de una contemplación y de alguien que contempló” (ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος, 12), al par que ella misma posee contemplación. La pregunta que cabe plantear es, por tanto, “¿de qué modo posee contemplación?” (Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν; 12-13).

El filósofo explica que la contemplación de la naturaleza “no consiste en un razonamiento discursivo” (Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει, 13),⁹⁰ es decir, en el

⁹⁰ Cf. RAPPE, 2000.

desarrollo de una indagación analítica. Ella “no examina su contenido potencial” porque no procede según la manera de una investigación (τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὐτῇ, 14). De hacerlo, implicaría que la naturaleza carece de eso mismo que busca. Sin embargo, “la naturaleza posee desde ya toda su riqueza y, porque la posee, produce” (Ἡ δὲ ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ, 16-17). De lo contrario, no podría generar. A diferencia de Aristóteles, para quien la producción artesanal comprende dos procesos distintos: el de la mente que concibe la obra y el de la creación o ποιήσις que plasma esa idea en la materia,⁹¹ en Plotino la actividad contemplativa y creativa, incluso cuando se dé en dos niveles correlativos: superior e inferior, no se da por ello en dos fases diferentes. La naturaleza tiene en sí misma lo que conoce porque es esencialmente visión y, debido a esto, aunque posea esa plenitud en un sentido derivado, también produce a partir de lo que ella misma tiene.⁹²

Lo producido “ha llegado a ser algo contemplado por naturaleza” (φύσει γενόμενον θεώρημα, 4, 5-6). Con el término de θεώρημα, Plotino no pretende significar un objeto de contemplación en el sentido de algo visto que preceda al ver en cuanto tal. El mundo sensible no es objeto de la contemplación de la naturaleza como si existiera con anterioridad e independencia de aquella. Ello es que el mundo propiamente dicho es originado a partir de la contemplación natural y su estatuto, por tanto, es más intelectual que corpóreo, puesto que las formas noéticas reflejadas en los λόγοι son las primeras involucradas en la creación sensible.⁹³ Lo engendrado comprende la estructura de un θεώρημα como el fruto de la contemplación, toda vez que ésta es la determinante en la generación de los cuerpos y no a la inversa.⁹⁴

La naturaleza o Alma inferior, por ser uno de los momentos constitutivos del Alma, no necesita haber producido algo para luego contemplarlo, pues ella genera gracias a la fuerza de su contemplación. De modo tal que no se torna hacia arriba por

⁹¹ Cf. *Met.* 1032 b 15-17.

⁹² Cf. DECK, 1967: 68 ss.

⁹³ Cf. SANTA CRUZ, 1979: 11-49.

⁹⁴ Cf. DECK, 1967, cp. 6: 83-92.

ser deudora de la contemplación del Alma superior, ni tampoco hacia abajo pues no se dirige a la materia para contemplarla. Si la naturaleza misma entraña un debilitamiento en su contemplación, lo es en el sentido de que el θεώρημα de la naturaleza comporta cierta falta de nitidez por su relación con los objetos del mundo sensible. La naturaleza, por tanto, no mira otra cosa más que lo que a ella misma pertenece, mantiene una relación de intimidad con su objeto. Pero también consigo misma, por ser ella un θεώρημα que contempla lo originado en su interior, en virtud de su propio poder. Si está signada por una cierta orientación hacia lo exterior, esto responde cuando menos a dos razones: (a) porque se vuelca más hacia lo exterior que la parte suprema del Alma del cosmos y (b) porque de ella se genera la producción de algo externo.

En ningún caso lo exterior en la naturaleza podría significar que ella deba estar sujeta en su conocimiento a la determinación de un objeto extrínseco a ella. Por consiguiente, ni el cosmos sensible ni mucho menos la materia podrían ser para ella objetos determinantes de su conocimiento. Tanto la sensación cuanto el razonamiento discursivo son modos transitivos — e imperfectos — de conocer sus respectivos objetos, toda vez que se ocupan en observaciones de una multiplicidad ajena a tales facultades.⁹⁵ La naturaleza, en cambio, contempla lo propio de sí misma y, en definitiva, lo adecuado a su ser. Sólo así forja su θεώρημα, una *similitudo* hermanada con la potencia de sus progenitores: el Alma superior y la Inteligencia.⁹⁶ El θεώρημα que la naturaleza contempla se ordena a una actividad en vista de la conservación y el gobierno del cosmos y no tan sólo del conocimiento de las causas físicas. Es por esta misma razón que la naturaleza produce. Análogamente, podría decirse de la naturaleza y del Alma en general lo mismo que ha sido verificado acerca del autoconocimiento en la Inteligencia, como experiencia de escisión: la φύσις tiene unidad en cuanto θεώρημα luego de haberla alcanzado, esto es, una vez que tal unidad le ha sido conferida.

⁹⁵ Cf. V 3, 3, 16-18.

⁹⁶ Cf. III 8, 4, 25-27.

En la naturaleza, ser y producir son una y la misma realidad, lo productivo de ella se identifica con la totalidad de su ser.⁹⁷ De allí que en la naturaleza se realice la correspondencia recíproca de la tríada: ser, producir, contemplar. La capacidad representativa de la naturaleza es una actividad no parcial sino completa y, por ende, concreta. De modo que la naturaleza sabe y crea simultáneamente de acuerdo con su ser. Así, su obra radica en la vida sensible que se ha manifestado, se manifiesta y se manifestará en el universo. No es más, pero tampoco menos. Una realidad muy débil comparada con los arquetipos eidéticos, pero realidad que conserva el universo físico como extensión providente del Alma hipostática.⁹⁸

La contemplación constituye un aporte significativo a la comprensión de la continuidad entre los diversos niveles hipostáticos. La razón de ello estriba en que el tiempo ha sido generado en el ámbito de un estado intenso de contemplación por parte del Alma intelectual (*λόγος* primario). Supeditado a ese estado, ha surgido el cosmos viviente como cuerpo del Alma. Puesto que su captación implica de suyo el movimiento hacia un después, el Alma se temporaliza a sí misma y, haciéndolo, subordina su cuerpo a este principio temporalizante conforme a número (*λόγος* secundario), de quien el tiempo cronológico y el número monádico (último nivel seminal) — ligados a la materia sensible — son imágenes móviles e imperfectas de aquellos arquetipos primarios. En relación con ello, Plotino caracteriza la obra de la naturaleza como contemplación inmóvil y fecunda, silenciosa y estable. La contemplación en la producción natural es heredera de una contemplación precedente y de orden superior, puesto que de uno más claro. Esto último se refiere, por cierto, a la actividad del Alma arquetípica en su visión de las formas existentes en la Inteligencia. Se colige, entonces, que lo animado en verdad por el dinamismo natural, cuya vida es tiempo, atañe al deseo inagotable del Alma por convenir con la Inteligencia en cuanto principio que ha dado origen a su movimiento.⁹⁹

⁹⁷ Cf. III 8, 3, 17-18.

⁹⁸ Cf. GARCÍA BAZÁN, 1981: 39.

⁹⁹ Cf. V 9, 5, 29-48.

c. La contemplación ensimismada de la naturaleza

En cuanto al tercer punto del análisis propuesto, se ha dicho que la naturaleza produce contemplando. Por medio de una prosopopeya, Plotino manifiesta que la contemplación y consecuente producción natural tienen un carácter análogo al de la ensoñación: es una “contemplación reposada si bien un tanto confusa” (θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ, 4, 27-28). Con independencia de todo dominio del mundo exterior, ella genera en silencio (σιωπώσης, 5) su propio espectáculo, según el modo en que los geómetras trazan figuras visibles a la vez que contemplan los arquetipos invisibles. De manera similar al despliegue de aquella μάθησις, advienen los seres determinados por la propia interioridad fecundante, esto es, sin que la naturaleza demiúrgica acuda a ninguna deliberación analítica para deducir la composición de los sólidos a partir de los primeros elementos.¹⁰⁰

A pesar de que haya niveles jerárquicos dentro de la tercera hipóstasis, estos niveles responden a la comprensión de una realidad que, en sí misma, es un viviente unitario. La naturaleza es Alma, sólo que Alma en un cierto nivel. De modo tal que hablar de la contemplación de la naturaleza, implica hablar de la contemplación del Alma en su orientación hacia lo exterior, *i. e.*, hacia el cuidado del mundo sensible. Una contemplación que se nutre del νοῦς y tiende a él, si bien de un modo complejo, pues el Alma traduce la simplicidad noética del mundo inteligible en la diversidad de los niveles psíquicos que la constituyen.¹⁰¹ Esto quiere decir que los seres vivos surgen desde el interior mismo de la naturaleza, desprendiéndose cual de una matriz originaria y determinados por su misma esencia, sin que aquella precise de alguna otra cosa para generar más que de su propia actividad contemplativa. Su “afición a contemplar” (φιλοθεάμονα, 7) le viene por ser “vástago de un Alma anterior y pujante de vida” (γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατότερον ζώσης, 16). La proliferación infinita de seres, producidos a partir de su propia actividad

¹⁰⁰ El argumento platónico, por el contrario, es profundamente deductivo al esclarecer este tema (*Tim.* 53 c-55 c), lo cual manifiesta la independencia del juicio de Plotino frente al de Platón en relación con la generación del cosmos sensible y lo inválido de una comprensión escolar acerca del pensamiento de Plotino, como si correspondiese lisa y llanamente al de un *neoplatónico*.

¹⁰¹ Cf. HUNT, 1981: 71-79.

contemplativa, ni la modifica en su interior ni la agota en su capacidad de producción, porque “le sensible n’ est pas imitation, mais expression”. Esta afirmación propia de Trouillard (1955a: 23) retoma el principio plotiniano de que “lo más hermoso del mundo sensible es un signo de lo mejor que hay en los inteligibles” (Δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῶ κάλλιστον, IV 8, 6, 23-24).

¿A qué apunta la comparación con el sueño? ¿Acaso la naturaleza “sueña” su producto a modo de quimera? Si esto fuera así, entonces la reflexión discursiva, vinculada por sí misma al conocimiento sensorial y perceptivo, sería un modo más genuino que la contemplación de la naturaleza. Incluso este mismo asunto es un tanto problemático pues — tal como observa Armstrong al respecto (1967: 372-373, n. 1) — no queda suficientemente clarificado el motivo por el cual una acción deba implicar debilidad en la contemplación misma, siendo que se trata de un reflejo suyo. La información del mundo material es un contemplar donde operan las simientes intelectivas que informan la materia y la vuelven más ordenada. Este acto refuta la tesis dualista de cuño gnóstico, según la cual la materia sensible es hostil a lo inteligible.

Por otra parte, como la palabra *sueño* (<καθ’> ὕπνου, III 8, 4, 24) significa “estar profundamente dormido”,¹⁰² quizás Plotino desee representar mediante esa imagen la relativa condición borrosa o sombría que tiene el conocimiento de la naturaleza, comparado con la mayor clarividencia ejercida en los niveles hipostáticos superiores.¹⁰³ De cualquier manera, si la palabra más ajustada para designar tal imagen atañe al *sueño*, entonces Plotino intenta ejemplificar la contemplación de la naturaleza con un acto onírico. Lo que debe averiguarse es a cuál tipo de sueño conviene referir la contemplación de la naturaleza. ¿Se trata simplemente de la

¹⁰² Cf. *Lex. Plot.*, s. v. κάθυπνος, 523, 1-4.

¹⁰³ Ello se deduce de III 8, 4, 28-31: “Hay, en efecto, otra contemplación más clarividente que ella; esta, en cambio, es imagen de otra contemplación. Y precisamente por eso, lo engendrado por ella es totalmente débil, porque una contemplación que se debilita engendra un objeto débil de contemplación (Ἐτέρα γὰρ αὐτῆς εἰς θέαν ἐναργεστέρα, ἢ δὲ εἰδωλον θεωρίας ἄλλης. Ταύτη δὴ καὶ τὸ γεννηθὲν ὑπ’ αὐτῆς ἀσθενὲς παντάπασιν, ὅτι ἀσθενούσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ)”.

experiencia del durmiente — en un sentido aristotélico — que descansa en vista de la acción por realizar así como la potencia está ordenada a su acto?¹⁰⁴ ¿Se trata de “cuestiones demónicas” (δαίμονια) —como también lo entiende el Estagirita desde su perspectiva científica en torno a los sueños—¹⁰⁵ en las que se reconocen los efectos de la vida real y de las sensaciones reales pero cuya conexión con la realidad se explica en su mayor parte como una “coincidencia” (σύμπτωση)?¹⁰⁶

A lo mejor el sueño debe ser leído en conexión con el reposo ya mencionado, posibilitando de esta manera una comparación entre la falta de búsqueda en la naturaleza — la certeza y fijeza de su conocimiento — con la paz onírica. De acuerdo con este segundo planteo, la naturaleza se parecería a un sujeto dormido no tanto por su condición somnolienta o embotada, cuanto por su independencia con respecto al mundo exterior. Si esto es así, entonces es dable señalar que la potencia natural se asemeja al ensueño por la interioridad que entraña su actividad y no por la índole desvaída propia del soñar. Se ha dicho ya que los productos generados por la naturaleza no le vienen dados de afuera, sino de su interna capacidad representativa.¹⁰⁷ En la contemplación, la naturaleza halla el sosiego necesario para mirar su propio espectáculo. Ella se encuentra en una relación de autonomía respecto de cuanto es ajeno a su propio contemplar. Debido a estas razones, se considera que la interpretación del sueño como un estado inferior al de la vigilia no es del todo satisfactoria, ya que el sueño se encuentra poblado por diversas imágenes de una misma actividad dirigida por la fantasía y constituye, por tanto, un momento creativo de la propia interioridad, en lugar de ser un conjunto de sombras carentes de realidad. El modo en que aquí Plotino comprende el sueño corresponde al segundo nivel descrito por Dodds (1960, cp. IV: 103), como “algo visto por el alma, o por una de las almas, temporalmente separada del cuerpo, que es un acontecimiento que ha tenido lugar en el mundo de los espíritus, o algo semejante”.

¹⁰⁴ Cf. *Eth. Nic.* 1176 b 35-177 a 1: “οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις· γίνεται γὰρ ἔνεκα τῆς ἐνεργείας”. En un fragmento de *Met.* XII 7, 1072 b 14-18, dice que el ente primero consiste en una actividad máximamente placentera, así como lo son el estar despierto, la sensación y el pensamiento.

¹⁰⁵ Cf. *De div.* 463 b 14-15; ed. de Ross, 1955.

¹⁰⁶ Cf. *De div.* 463 b 31 ss.

¹⁰⁷ Cf. III 6, 5, 10-25.

Esto último es lo que explica la referencia al juego de los niños, introducida ya al comienzo de III 8 (Παίζοντες, 1, 1), como una posible reminiscencia a las *Leyes* de Platón (712 b 1-2; 803 c 2-8), distinguiéndola de la postura aristotélica, renuente para atribuir el estatuto de racional en favor de las acciones que no sean las propias del hombre esforzado, pues “las cosas honradas y agradables son aquellas que el hombre bueno juzga como tales [...] ya que sería absurdo que el fin humano consista en la diversión” (καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα [...] καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, 1176 b 25-28).¹⁰⁸ Aristóteles habla de la contemplación como del soberano bien, sólo que reservado exclusivamente al σπουδαίος y a lo que él tiene de divino, es decir, a su inteligencia.¹⁰⁹ De esta manera, el Estagirita aboga irrecusablemente por la unilateralidad de la vida contemplativa, toda vez que:

Esta actividad [la noética] es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma.

(δόξαι τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν, *Eth. Nic.* 1177 b 1-3).

Aun cuando el Estagirita asevere en la *Poética* (1448 b 4 ss.) que la imitación es connatural al hombre desde la niñez y que, por ella, adquiere sus primeros conocimientos, su postura se inclina más hacia una comprensión de los efectos y fines implicados en la μίμησις que a la interioridad espontánea del sujeto creador, como suele ocurrir en el juego y la diversión infantil.¹¹⁰ Plotino, por su parte, extiende el bien de la contemplación a todos los seres, no sólo a los racionales, sino también a los sensibles, los vegetales y hasta la madre tierra que nutre y genera fuerza de crecimiento. En este sentido, reinterpreta con cierta amplitud la pluma aristotélica pues vincula todos los géneros de actividad con la contemplación, en la

¹⁰⁸ Se sigue la versión de PALLÍ BONET: ARISTÓTELES, 1982c.

¹⁰⁹ Cf. *Eth. Nic.* 1177 b 26-31.

¹¹⁰ Se sigue la ed. trilingüe prep. por GARCÍA YEBRA, 1974.

medida en que incluso la *πρᾶξις* manifiesta una sombra de teoría.¹¹¹ Si bien Aristóteles opone lo lúdico a la actividad seria, Plotino en cambio confiere un estatuto contemplativo al juego, porque todos los seres contemplan y unos alcanzan la contemplación de una forma y otros de otra, unos de verdad y otros percibiendo tan siquiera una imagen de ella.¹¹² Y es verosímil que así lo haga por el sentido imaginativo y hasta creador implicado en la diversión infantil. En efecto, el niño extrae desde sí mismo el universo de su juego y en él se complace de manera espontánea.

Pese a su grado mayor de exterioridad respecto del Alma del mundo, el producto de la naturaleza puede calificarse como el desbordamiento de una contemplación apacible y sosegada. Debido a su fecundidad, la φυσικὴ θεωρία corresponde a un acto de ποιήσις, de cuya imagen la *πρᾶξις* es tan sólo un vestigio.¹¹³ La naturaleza no busca porque la acción de buscar implica no tener aún. Ella posee y, puesto que posee, produce. Plotino caracteriza su conocimiento como una comprensión y una especie de autoconocimiento tal que posee su objeto en intimidad consigo misma. Este objeto es algo propio, lo cual quiere decir que la naturaleza se posee a sí misma en cuanto objeto de contemplación y, en la medida en que se posee, ella produce el universo sensible como una obra nacida de su propia hechura.¹¹⁴

4. A modo de síntesis: φύσις, χρόνος, καιρός

En consonancia con lo expuesto a lo largo del presente capítulo, es dable concluir diciendo en primer lugar que III 7 manifiesta un vínculo relevante entre la potencia

¹¹¹ Cf. III 8, 1, 15-18.

¹¹² En III 2 (15, 53-58) sí acude al criterio aristotélico para distinguir la superioridad que comporta la vida virtuosa respecto de la vida disipada, desvalorizando lo pasajero de la esfera sensible que el hombre suele tomar con excesiva gravedad. Dice: “Porque sólo la parte seria del hombre debe comportarse en serio, en las acciones serias, mientras que el hombre restante es un juguete [...] Mas si alguno comparte el juego con ellos y sufre esa clase de males, sepa que ha caído en un juego de niños si se ve despojado del juguete de que está revestido (Μόνω γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις, ὁ δ' ἄλλος ἄνθρωπος παίγιον [...] Εἰ δέ τις συμπαίζων αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα πάθει, ἴστω παραπεσῶν παιδῶν παιδιᾶ τὸ περὶ αὐτὸν ἀποθέμενος παίγιον)”.

¹¹³ Cf. ARNOU, 1921b.

¹¹⁴ Cf. III 8, 3, 10-23; 4, 19-20.

inquieta del Alma y el cosmos sensible. Ella es, por su parte, la encargada de llevar a cabo el movimiento correspondiente a la generación y la producción natural, en la medida en que su estado falto de sosiego le impide satisfacer su afán incesante por aprender la totalidad de lo inteligible. A causa de este impulso, el Alma genera el tiempo como dilatación de la intensidad de la vida anímica, que acompaña el curso — no menos que la duración — de su anhelo por ascender constantemente hacia el estado de *boniforme* (ἀγαθοειδὲς, III 8, 11, 16) propio del mundo inteligible. Frente al orden inextenso de este, la producción de la magnitud sensible se muestra, en un primer momento, como una cierta pérdida de perfección, cuya generación se asemeja al despliegue de una simiente en orden a la división y la multiplicidad. Sin embargo, el tiempo es generado por el Alma en continuidad con el todo inteligible. En cuanto vida del Alma, aparece como un eslabón propiamente inteligible. De esta manera, la noción de tiempo comprendida por Plotino garantiza la continuidad ontológica entre el mundo inteligible y el sensible, a la vez que posibilita el ascenso de este hacia aquel.

El tiempo, en consecuencia, es “medido por el movimiento” (κινήσει μετρούμενον, III 7, 13, 10), no el de los astros, sino el movimiento de la potencia inquieta del Alma. La “revolución de la esfera celeste” (τὴν περιφορὰν, 20-21) proporciona, sólo accidentalmente, una “unidad mínima de medida de tiempo” (πρὸς ἐλάχιστον αὐτοῦ μέρος, 21-22); pero aquella no podría medir al tiempo propiamente dicho, dado que él se ha originado junto con el universo sensible y es a causa de tal nacimiento por el cual este universo ha venido a la existencia.¹¹⁵ Sin embargo, porque el Alma posee además una vida física, relativa al cuerpo cósmico, el tiempo se muestra también como expansión vinculada al crecimiento y alejamiento del núcleo sintético. Esta dimensión concierne específicamente a la de un tiempo fáctico, que se prolonga y desgrana en una serie continua de mutaciones sucesivas, se torna plural hasta llegar a una aparente dispersión y se vuelve efímero en la fugacidad de ciertos estados.¹¹⁶ El tiempo ha existido siempre y seguirá existiendo como reflejo

¹¹⁵ Cf. III 7, 12, 15-25; I 5, 7, 14-20.

¹¹⁶ Cf. III 7, 12, 1-4; SANTA CRUZ, 1979: 88-94.

perenne de la búsqueda inagotable del Alma por la eternidad. La prueba de ello radica en el hecho de que si cesara la actividad cósmica del Alma, el tiempo también dejaría de ser.¹¹⁷

El mundo sensible expresa a modo de reflejo la unidad que la naturaleza ha recibido por efecto de su contemplación. Tal unidad — que la naturaleza ostenta por medio de su contemplar — es la demostración palmaria de que este mundo no se descompone, a pesar de la multiplicidad de los seres que alberga. Si el mundo físico permanece continuamente en su consistencia, ello no responde a sus propias virtudes biológicas, sino a la presencia profundamente unitaria de la naturaleza en él. Así como el Uno, la naturaleza en cuanto vestigio suyo aparece y desaparece, está presente en el mundo pero sólo a partir de la belleza que ella revela de sí misma: lo revelado a modo de imagen esplendente es lo que designa Plotino con el término de θεώρημα.

Pero no sólo esto, al revelarse la naturaleza da cuenta a la vez de su contingencia, pues ella se muestra como la causa inmediata de la unidad del mundo a la vez que conduce hacia los peldaños superiores de la belleza inteligible, su verdadera causa.¹¹⁸ La *omnipresencia* de lo natural es al mismo tiempo una *nulipresencia*. Contemplar la naturaleza implica, por consiguiente, acoger el don de la luz que a cada alma en particular le viene como una atracción por el Bien supremo. Este vestigio permite que cada ser humano tenga abierta la posibilidad de elevarse por encima de su condición meramente natural, a fin de recobrar la semejanza que tenía desde un principio y que perdió por un apartamiento. El tiempo, que es vida del alma y de cada una de las almas, en cuanto sucesión cronológica de una multiplicidad inagotable de *ahoras*, se transforma entonces en el momento oportuno (καίρως) para emprender el ascenso a partir de la contemplación de una presencia que se manifiesta en la belleza de su callar. Sólo desde esta perspectiva debe interpretarse el parlamento donde la naturaleza en persona amonesta hacer silencio, a fin de

¹¹⁷ Cf. III 7, 12, 4-25.

¹¹⁸ Esto lo manifiesta, a nivel textual, el final de III 8 (11, 26-45) y su vinculación inmediata con el comienzo de V 8 (1, 1-6).

comprender en la quietud del sosiego, que conocerla equivale a conocer su procedencia:

— No debieras preguntar, sino comprender en silencio tú también, como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar. — ¿Comprender qué? — Que lo originado es un espectáculo mío, mientras guardo silencio, y [...] como yo he nacido de una contemplación así, me corresponde tener una naturaleza aficionada a contemplar.

(Ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῆ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἶθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι; Ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμόν, σιώπησις, [...] καὶ μοι γενομένη ἐκ θεωρίας τῆς ὠδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχειν, III 8, 4, 3-7).

No obstante lo dicho, la culminación del ascenso contemplativo manifiesta la superioridad de un principio trascendente a toda dualidad, porque funda la cabal integridad del proceso. En el estado de visión unitiva, hacia cuyo gozo tiende el alma singular, se experimenta la beatitud, por la presencia del Bien inefable. El Uno-Bien embarga de tal manera el alma que, unificada en su ser, recobra por la semejanza su propio sí-mismo.¹¹⁹ Estaba fuera y al final ha encontrado su auténtica morada en el reposo de lo alto. El análisis del siguiente y último capítulo de la tesis consistirá en precisar estas notas acerca del ingreso en el sí-mismo del amor.

¹¹⁹ Cf. UZDAVINYS, 2009: 29 ss.

T E R C E R A P A R T E

E Π Ι Σ Τ Ρ Ο Φ Η

EL AUTOCONOCIMIENTO COMO ASCENSO Y RETORNO HACIA EL SÍ-MISMO CABE LA PRESENCIA DEL BIEN

1. La doctrina tradicional acerca de la *fuga mundi*

a. El legado platónico

El diálogo de *Theaet.* (176 a-b) presenta un fragmento programático para toda la tradición platónica posterior. En ese pasaje se lee lo siguiente:

Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esta razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad.

(οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι).¹

Deudora de este legado, la filosofía de Plotino asume el tema de la *fuga mundi* como uno de los vértices más importantes sobre cuya base se apoya en gran medida su propio sistema.² En varias ocasiones, Plotino insiste en atender al yo interior, puesto que la exhortación a separarse del cuerpo no implica en rigor un distanciamiento local, sino la conversión por medio del recuerdo hacia el verdadero sí-mismo.³ De esta manera, Plotino recomienda volver hacia dentro la facultad

¹ La trad. pertenece a SANTA CRUZ et al.: PLATÓN, 1982a; sobre este mismo tema, cf. *Resp.* X, 613 b.

² Cf. *VP* 12; 23, 4; 10, 29-30; 23, 15-16; TROUILLARD, 1955b.

³ Cf. I 4, 11; V 9, 5, 31; I 1, 8; IV 7, 10; VI 9, 2, 30 ss.; V 6, 6, 31; IV 3, 1, 8.

perceptiva y obligarla a aplicar su atención a aquello interior que anida en el alma.⁴ En relación con estos aspectos, el filósofo sostiene que, conociendo el propio sí-mismo, se puede tomar contacto con un principio supremo, anterior incluso a la potencia intelectual.

La cuestión de la huida y del ascenso se relacionan, por consiguiente, con la de la entrada en el sí-mismo y con la idea del retorno a la verdadera patria.⁵ Como la meta del ascenso aspira a la semejanza y la unificación, es necesario despojarse de todo contenido con el fin de recibir al que todo contiene.⁶ Dejando inoperantes los niveles sensitivo y vegetativo, la subida del alma implica primero reanimar la porción intelectual que se encuentra aletargada por el sopor de lo sensible. Tanto el despojarse cuanto la huida constituyen los principios preponderantes de la vía purificadora que Plotino reclama como punto de partida necesario para ingresar en la vida filosófica y culminar, finalmente, en la unión con el Uno.⁷ Para decirlo con palabras similares a las de Platón en el pasaje citado *supra*, el huir consiste en asemejarse a lo divino por la virtud.⁸

Plotino enseña que cuando el ser humano se debilita en aquello que le es connatural — es decir, en contemplar — pierde el centro de su gravitación y se entrega a un quehacer que el hombre juzga en términos de utilidad. Sin embargo, tal afán denota en rigor una insatisfacción y un deseo de plenitud todavía no logrado.⁹ En esto mismo radica la acción como sombra y sucedáneo de contemplación, pero también como ansia inagotable por colmar un vacío que el mero hacer es incapaz de llenar.¹⁰ Este movimiento, en sí imperfecto,¹¹ opera según cierta avidez por lo novedoso y efímero que termina por disolver el alma en el mar de la indiferencia.

⁴ Cf. V 1, 12, 15; RAPPE, 1999.

⁵ Cf. I 6, 8, 16-21; V 9, 1, 20-21.

⁶ Cf. VI 9, 8, 19-20; 10, 17; V 1, 11, 13; VI 9, 3, 20-21; 11, 31-32.

⁷ Cf. V 3, 17, 38; VI 9, 11, 51; I 6, 7, 9.

⁸ Es el tema general del *Tratado sobre las virtudes* (I 2).

⁹ Cf. IV 4, 16, 1-5.

¹⁰ Cf. ARNOU, 1921b: 75 ss.

¹¹ Cf. *Met.* 1048 b 29: “πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής”.

Apartada de su visión específica y a fuerza de adoptar un movimiento rectilíneo, contrario al suyo propiamente circular, el alma se extravía en una pluralidad indistinta de objetos que sólo consiguen volverla cada vez más extraña a sí misma.¹² Incapaz de captar con suficiente acuidad el objeto de su contemplación, el ser humano determinado por el mero actuar se halla preso de la palabrería vana, vive embotado y pretende a la vez que el resto de sus pares perciba algo que él ha podido ver simplemente con los ojos exteriores.¹³

Ahora bien, el alma entra en estado de nostalgia cuando se da cuenta que lleva en sí algo del Bien sin hallarse empero cabe él.¹⁴ Siempre y en cada caso, lo bueno se manifiesta como un término que el alma desea alcanzar mediante su propio ascenso.¹⁵ Sin embargo, cabe plantear una pregunta obligada sobre la exégesis que aquí se intenta realizar, en particular si se refiere a una doctrina de cuño netamente platónico: ¿es que acaso, para el itinerario propuesto por Plotino, la perfección del alma consiste solamente en el *conocimiento* que ella tenga a propósito del Bien, es decir, en aprenderlo como un principio que no sólo atrae sino que también perfecciona la indagación cognitiva de quien lo busca?, ¿no habría que decir algo más al respecto? Este cumplimiento en el Bien, por muy simple y divino que fuere, ¿finaliza tan sólo en una intuición intelectual cabe sí misma como cabe lo óptimo, en la actualidad de contacto con su realidad pura y eterna?

El curso de las líneas que siguen intentará mostrar, en la medida de lo posible y con la debida síntesis del caso, que la plenitud de la unificación plotiniana demanda sobrepasar cualquier nivel de conocimiento, incluso el más elevado de todos, para volverse al propio sí-mismo de cada hombre, que poco o nada tiene que ver con la evidencia intelectual y mucho, en cambio, con la recepción de una luz conferida por iniciativa gratuita del Bien. Puesto que “no es necesario pensarlo en relación con otras cosas, dado que les confiere algo mayor y mejor que el de pensar tales cosas —

¹² Cf. VI 9, 8; ZUBIRIA, 2012: 97-108.

¹³ Cf. III 8, 4, 31-47.

¹⁴ Cf. VI 9, 9, 24-27; VI 7, 31, 8-11.

¹⁵ Cf. VI 7, 23, 1-4; 31, 1-36, 27.

es el Bien de todo lo demás — y que radica antes bien en esto: estar aferrado a él siempre que sea posible” (ἀλλ’ οὐδὲ τὰ ἄλλα δεῖ αὐτὸν εἰδέναι· κρεῖττον γάρ τι καὶ μείζον δίδωσιν αὐτοῖς τοῦ εἰδέναι αὐτά — ἦν τὸ ἀγαθὸν τῶν ἄλλων — ἀλλὰ μᾶλλον ἐν τῷ αὐτῷ, καθόσον δύναται, ἐφάπτεσθαι ἐκείνου, V 6, 6, 32-35).

b. Los antecedentes en la espiritualidad y la patrística cristianas

Dentro de la historia del pensamiento cristiano y, en particular, del período patrístico, la tradición de la huída en orden a la comunión con lo divino comprende varias facetas teóricas con sus respectivas fuentes filosóficas.¹⁶ El tópico de marras no es una metáfora, sino que implica un gran entramado especulativo referido al protagonismo de los sentidos espirituales en el conocimiento de las realidades superiores. Daniélou afirma al respecto que “los sentidos espirituales representan el florecimiento de la vida de la gracia que permite gustar, tocar y contemplar las cosas divinas” (1958: 375). De modo que el conocimiento de la realidad interior permite cuando menos vislumbrar algo del estado al que llegará el alma, cuando haya logrado unirse definitivamente con lo divino. La doctrina en cuestión reúne a su vez una lista significativa de representantes, configurada en particular por algunos paladines de la vida mística. En relación con este tipo de escritores, conviene señalar que no es posible establecer una dicotomía entre su enseñanza y la práctica que proponen. Ya en la vida terrena — dicen — es posible conocer algo del estado futuro del alma, mediante el desarrollo progresivo de los cinco sentidos espirituales.¹⁷

Frente a los hitos que jalonan la tradición mentada, puede afirmarse que Orígenes “representa, junto con San Agustín, la culminación del genio en el cristianismo antiguo”,¹⁸ puesto que imprime decisivamente un “giro irreversible” en la historia de la espiritualidad, al fundar la teología en la ciencia bíblica.¹⁹ De allí en más, hacer teología significará explicar y comprender sistemáticamente el mensaje de la

¹⁶ Cf. GABRILYUK / COAKLEY, 2012: 20-35, 56-70.

¹⁷ Cf. CROUZEL, 1961.

¹⁸ Cf. PRINZIVALLI, 2002.

¹⁹ La expresión de “giro irreversible” corresponde a BENEDICTO XVI, 2009: 37 ss.

Escritura para progresar en el conocimiento de los misterios divinos. Esta suerte de simbiosis propone pasar de la letra al espíritu del texto sagrado. De modo tal que, a partir de Orígenes, la comprensión profunda de Dios no estará separada del conocimiento espiritual que ello implica. Este camino reposa sobre dos niveles de sentido dentro de la Escritura, no yuxtapuestos ni mucho menos contradictorios, sino complementarios entre sí e, incluso, dispuestos de acuerdo con una gradación jerárquica: el nivel literal, de suyo imperfecto, y el alegórico, que es mucho más verdadero. Es claro que subyace a esta modalidad la distinción platónica entre la realidad del mundo sensible y del inteligible.²⁰

Cierto es que la aplicación del método alegórico no constituye una novedad absoluta, pues había sido implementado previamente por pensadores griegos, al escudriñar verdades profundas en los poemas homéricos y en la mitología antigua.²¹ Filón de Alejandría desarrolla este procedimiento en su lectura de los textos sagrados y existía ya una tradición alegórica en el mismo cristianismo primitivo, que leía el Antiguo Testamento en alusión permanente al Nuevo, como una prefiguración de tal acontecimiento. Sin embargo, Orígenes es el primero en aplicar de forma metódica este tipo de exégesis, cuya legitimidad radica en la condición defectuosa de la letra. Muchos pasajes de la Escritura contienen, por cierto, elementos difíciles de interpretar si se los toma en sentido literal y requieren de otra clase de análisis para descubrir en ellos su significado.²²

El núcleo inspirador de la obra literaria de Orígenes consiste en la triple lectura que hace de la Biblia. La interpretación consta de tres etapas no siempre sucesivas: la literal, la moral y la espiritual,²³ correspondientes a la tripartición de cuerpo, alma y espíritu, establecida por la antropología a la sazón vigente.²⁴ Así las cosas, si se atiende a tal concordancia, la dimensión espiritual de la Escritura reclama el

²⁰ Cf. DE LUBAC, 1959-1964.

²¹ Cf. GALINDO ESPARZA, 2015: 121 ss.

²² Cf. C. MORESCHINI / E. NORELLI, 2009: 145-162.

²³ Cf. ORIGÈNE, 1996 (SC 415): IX 7.

²⁴ Cf. MURA, 1981, vol. I: 208-215.

entendimiento de seres que hayan superado el peldaño puramente sensible y la sola vía ascética. Es aquí donde puede apreciarse con mayor nitidez el correlato práctico que exige el estudio teológico. Si uno no se vuelve un ser espiritual, no podrá atisbar el sentido último y verdadero contenido en las palabras de la Escritura. O bien, dicho a la inversa, es imposible colegir con una mirada puramente sensible el significado recóndito que encierra el texto sagrado; por mucho que alguien se esfuerce, si no se ha purificado del apego a lo sensible, no comprenderá.²⁵

Por tales motivos, el ejercicio de los sentidos espirituales no representa una mística de índole puramente racional, pues el camino del ascenso del alma culmina en una transformación para la vida bienaventurada.²⁶ La fecundidad de esta doctrina radica en el hecho de que el camino privilegiado para conocer a Dios encuentra en el amor su fuente y cumplimiento.²⁷ En un pasaje por demás expresivo, en virtud de las evocaciones que suscita, Agustín de Hipona justiprecia el primado del amor en el desenvolvimiento de los sentidos espirituales. Dios mismo, objeto supremo del querer, se torna susceptible de ser percibido por el hombre interior en el marco de un sentir profundamente intuitivo, bien que a una unión como esta le corresponde una intensidad tan sólida que lo captado en ella no se encuentra afectado por las categorías propias de las dimensiones espacio-temporales, es decir, de la extensión y la sucesión. Dice:

Y sin embargo amo una especie de luz, de voz, y de fragancia y de alimento y de caricia, cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, fragancia, alimento y caricia del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que el espacio no contiene; resuena lo que no arrebató consigo el tiempo; exhala sus perfumes lo que no se lleva el viento; saborea lo que no se consume comiendo, y donde la unión es tan firme que no la disuelve el hastío. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios.

Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit

²⁵ Cf. ORIGÈNE, 1996 (*SC* 120 bis), II 14, VII 37-VIII 46: 62-63, 78-83.

²⁶ Cf. CORSO, 1998.

²⁷ Cf. *Conf.* X, 27; *De moribus* I, 15, 25.

flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo (*Conf. X, 6, 8*).²⁸

En sintonía con esta peculiar hermenéutica teológica, que combina en sí misma el arte de la exégesis con una singular concepción antropológica y la experiencia de los fenómenos anímicos supremos,²⁹ el Hiponense afirma en la *Ep.* 147 que “los ojos interiores son jueces de los exteriores [...] pues los interiores ven muchas cosas que los exteriores no ven” (interiores oculi iudices sivi oculorum exteriorum [...] multaque illi videant quae isti non vident, 17, 41) y las percepciones corporales, por su parte, no se juzgan con ojos carnales sino con aquellos del corazón.³⁰ El tema particular de esta disquisición es planteado igualmente en las *Ep.* 92, 148 y también en el último libro de *DcD*, en referencia al problema de la visión beatífica.³¹

En la medida en que su contenido atañe directamente al destino último del alma cabe la presencia divina, los testimonios mencionados respaldan el estudio que se pretende llevar a cabo a lo largo de esta última parte, puesto que también la filosofía de Plotino encuadra su comprensión de la unión mística según un modo análogo a como la justiprecia la tradición cristiana. Por consiguiente, aun cuando Plotino se haya mostrado reticente para con las ideas religiosas de los cristianos, su especulación acerca del ascenso espiritual es deudora indirecta de la *Sapientia* neotestamentaria, más precisamente, de su versión joánica. Gran parte de los puntos que abonan esta premisa han sido explicitados ya en la introducción de este trabajo.³²

2. Plotino y el autoconocimiento

En cuanto al tema concreto del presente capítulo, conviene advertir que Plotino, en varios lugares de su obra filosófica, remarca el primado del yo interior sobre la

²⁸ Se siguen las eds. de CUSTODIO VEGA, 1968⁵ y de MAGNAVACCA: SAN AGUSTÍN, 2011. Se ha tenido igualmente a la vista el glosario de MAYER, 1986-1994.

²⁹ Cf. MAGNAVACCA, 2012.

³⁰ Se sigue la trad. de LOPE CILLERUELO, 1953.

³¹ Cf. *PL* 33, 596-622; 41, cp. 29.

³² Cf. INGE, 1948, I: xiii: “Neoplatonism is part of the vital structure of Christian theology, and it would be impossible to tear them apart”.

base de la diferencia entre alma y sí-mismo.³³ En algunos pasajes de las *En.* afirma, por ejemplo, lo siguiente:

Pero lo que en otro sentido es realmente apetecible para nosotros mismos, somos nosotros para nosotros mismos, cuando nos vamos elevando hacia la mejor parte de nuestro sí mismo, esto es, hacia lo que es proporcionado, bello, forma bien compuesta,³⁴ vida radiante, inteligible y bella.

(τὸ δὲ ὄντως ὀρεκτὸν ἡμῖν ἄλλως μὲν ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἑαυτῶν ἀνάγοντες ἑαυτούς, τοῦτο δὴ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ εἶδος ἀσύνθετον καὶ ζῶην ἐναργῆ καὶ νοερὰν καὶ καλήν, VI 7, 30, 36-39).³⁵

En efecto, la máxima de «conócete a ti mismo» se dirige a quienes por razón de su propia multiplicidad, cargan con la tarea de numerarse a sí mismos y de aprender que ellos no saben totalmente o incluso que no saben nada acerca de cuántas y cuáles cosas son, ni lo que gobierna en ellos, ni bajo qué aspecto ellos son sí-mismos.

(ἐπεὶ καὶ τὸ «γνῶθι σαυτὸν» λέγεται τούτοις, οἱ διὰ τὸ πλῆθος ἑαυτῶν ἔργον ἔχουσι διαριθμεῖν ἑαυτούς καὶ μαθεῖν, ὅσα καὶ ποῖα ὄντες οὐ πάντα ἴσασιν ἢ οὐδέν, οὐδ' ὅ τι ἄρχει οὐδὲ κατὰ τί αὐτοί, VI 7, 41, 22-25).

Pues de algún modo una cosa es nuestra esencia y otra, nosotros mismos; ya que nosotros no somos señores de nuestra esencia, sino que la esencia lo es de nosotros, dado que es ella la que añade la diferencia.

(ἄλλο γάρ πως ἢ οὐσία καὶ ἡμεῖς ἄλλο, καὶ κύριοι οὐχ ἡμεῖς τῆς αὐτῶν οὐσίας, ἀλλ' ἢ οὐσία αὐτὸ ἡμῶν, εἶπερ αὕτη καὶ τὴν διαφορὰν προστίθησιν, VI 8, 12, 9-11).

³³ Cf. I 1, 13, 1-8; V 8, 13, 19-22.

³⁴ Cf. FICINO, 1896: 355: “Cum ipsa pulchritudo sit forma quaedam multiformis, aspectui accomodata, merito principium primum pulchritudine superius est. Mens divina est primum totum, ergo in qualibet sui parte totum: est et pulchritudo prima, igitur in quavis sui parte pulchritudo tota. Tria sunt sub ipso bono pulcherrima : mens divina, anima mundi, mundi corpus”.

³⁵ La fuente principal de este fragmento remite a Platón (*Phileb.* 64 b 2, 64 e 5-65 a 5), quien comprende al mundo inteligible como una mezcla de verdad, de proporción y de belleza. Toda forma, en la medida en que es inteligible, es algo complejo porque conjuga en sí misma esa composición; cf. II 4, 3, 5-8.

Esta distinción sustenta toda la antropología de Plotino y permite dar cuenta de la novedad de su doctrina con respecto al autoconocimiento.³⁶ “Conocerse a sí mismo” significa que el alma recuerde su procedencia y se encamine a restituir la unidad perdida, recibida primeramente de parte del Bien.³⁷ El remate en la unificación no depende en última instancia del acierto racional,³⁸ sino de concordar con aquello de semejante al Uno-Bien que hay en el alma.³⁹

a. El sí-mismo humano y la conversión como recuerdo de la presencia inteligible

La doctrina de Plotino se orienta a una conversión siempre renovada de la manera de pensar,⁴⁰ es decir, un ejercitar el propio yo para comprender de otro modo lo real y poder unirse finalmente con el Uno-Bien.⁴¹ A este propósito fundamental se subordina el resto de su enseñanza. El movimiento de la propia conversión apunta a que el pensar humano se diferencie de su realidad inmediata, para ingresar en el reconocimiento de la diferencia absoluta, esto es, de la trascendencia que atañe al Uno primero, en la medida en que se halla por encima de la tríada de ser, vida y conocimiento.⁴² Este descubrimiento del *sí-mismo* humano, en cuanto ser procedente del Bien, constituye la verdad a que invita la renovación mentada. El pensar se transforma, por cierto, en virtud del recuerdo y ello se logra mediante el autoconocimiento.⁴³

³⁶ Tal como lo atestigua Platón en sus diálogos (*Prot.* 343 a-b, *Charm.* 164 c 7-165 b 4), el precepto apolíneo que amonesta “conócete a ti mismo” (γνώθι σεαυτόν, *nosce te ipsum*) expresa una verdad compartida por los Siete Sabios, que hicieron ponerla como inscripción en el santuario de Apolo en Delfos. La tradición doxográfica atribuye la sentencia a Quilón (DK I, 63, 25) y, en otra variante, a Tales (DK I, 64, 6-7). La lista oriunda de Platón es la mención más antigua de los Siete, otra más extensa se registra en *VPh.* I.

³⁷ Cf. VI 9, 5, 24-30.

³⁸ Cf. VI 9, 4, 3.

³⁹ Cf. III 8, 9, 21-23.

⁴⁰ Cf. REMES, 2017.

⁴¹ Cf. ARNOU, 1921a, cp. VI: 231 y ss.

⁴² Cf. GARCÍA BAZÁN, 2011: 145-170.

⁴³ Cf. COURCELLE, 2010, cp. VI: 81-91.

¿De qué se trata cuando se habla de un *sí-mismo* capaz de semejante transformación? De uno que difiere *toto coelo* de todo lo existente en la inmediatez.⁴⁴ Ello quiere decir que todo hombre se diferencia y transforma en su auténtico sí-mismo solamente en orden al consorcio con su fuente de vida que es, con propiedad, lo primero en cuanto tal.⁴⁵ Aun cuando se trate de reconocer lo esencial del ser humano, ello no implica que el viviente pueda disponer de su propia vida para servirse de ella de acuerdo con su arbitrio. La filosofía estoica, por ejemplo, procura conservar la propia vida en acuerdo con la naturaleza.⁴⁶ En efecto, según los pensadores del Pórtico,⁴⁷ lo que en tal caso diferencia al hombre de otros seres vivos atañe al impulso para disponer de la propia vida y, con mayor precisión, para quitársela cuando ya no le sea dable aquel acuerdo (ὁρμή = πρώτη ψυχῆς κίνησις).⁴⁸ En Plotino, por el contrario, el sí-mismo ya no está en absoluto determinado por el hecho de que sea algo exclusivo del individuo singular.⁴⁹ Para el filósofo, el poder disponer de la propia vida humana, tal y como se presenta en el ámbito natural, conlleva por de pronto la tarea de elevarse según el continuo de un más y de un menos de vida, cuya procesión sólo en el principio tiene su sentido último y *a fortiori* su fundamento.⁵⁰

Antes de proseguir con el estudio propuesto, conviene traer a colación una teoría relevante de Plotino sobre la estructura del psiquismo humano.⁵¹ Se trata en concreto de la coexistencia en el alma de los tres niveles más elevados de realidad.⁵² En cuanto naturalezas soberanas, su presencia se encuentra por doquier en todas partes;

⁴⁴ Cf. BOEDER, 2009: 67-69, 218-226.

⁴⁵ Cf. HADOT, 1997, cp. II: 23-44.

⁴⁶ Cf. RIST, 1969: 233-255.

⁴⁷ Cf. *SVF* II, § 458:150, 22.

⁴⁸ Cf. D. LAERCIO, 2013²: 418: “Por un motivo razonable, dicen, el sabio podrá despojarse de la vida, tanto en defensa de su patria como de sus amigos, o si se encuentra con un dolor muy insufrible o con mutilaciones o con enfermedades incurables”.

⁴⁹ Se sabe que Plotino no sólo rechazaba el suicidio por atentar contra la escatología del alma y violentar el cuerpo de forma indebida (I 9), sino que también supo disuadir a Porfirio de ello por la clarividencia con que el maestro solía penetrar en las conciencias (*VP* 11, 11-19).

⁵⁰ Cf. PLOTIN, 1988: 211 y ss.

⁵¹ Cf. V 1, 10, 1-6.

⁵² Cf. I 1, 8, 1-15.

sin embargo, la misma presencia está implicada en cada hombre de un modo significativo. El Alma del universo se halla presente en el individuo por identidad, sólo que particularizada y como desgajada en cada uno de los cuerpos que vivifica.⁵³ También están presentes la Inteligencia y el Bien propiamente dichos, en virtud de un nivel suprapsíquico, por el que cada uno es capaz de aprehenderlos en sí mismos mediante la contemplación.⁵⁴ Pero no sólo de esto último, sino también de asemejarse a ellos y, sobre todo, de transformarse en un ser concomitante con la actividad del espíritu inteligible,⁵⁵ que es siempre y en cada caso “de dos bocas” (ἀμφίστομος, III 8, 9, 31), es decir, científica por un lado — afirma su propia sustancia — y gozosa por otro — revoca su propio disfrute en aras del éxtasis.⁵⁶

b. El sí-mismo humano y la posibilidad de su ascenso

El alma de cada uno lleva en sí algo del Bien primero, una naturaleza semejante a él que lo refleja.⁵⁷ Porque no se trata de “captar” algo exterior sino de “aunarse” con lo visto (ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ’ ἠνωμένον, VI 9, 11, 6), de entrar en comunión a través de una disposición afín proveniente de aquel,⁵⁸ en una inmediatez de contacto con eso mismo que en el espíritu no es ya propio de la inteligencia, sino del amor.⁵⁹ El alma, entonces, “descollante, viene a coincidir según el centro de sí misma con el cuasicentro de todo” (ὑπεράραντες, συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ ὅλον πάντων κέντρῳ, VI 9, 8, 19-20). La Inteligencia trascendente está presente a su vez en el alma de cada cual, no sólo como algo “común a todos” (κοινὸν πάντων) sino también como lo “específico” del ser humano (ἴδιον), puesto que cada uno descubre la verdad de su esencia en el fastigio de su espíritu.⁶⁰ Tales realidades permanentes y no transitorias están de consuno despiertas en el hombre, como videntes cuya visión

⁵³ Cf. VI 4, 4, 26-6, 20.

⁵⁴ Cf. IV 7, 13, 1-8.

⁵⁵ Cf. V 5, 8, 9-23.

⁵⁶ Cf. HADOT, 1997: 71-108; 125-163.

⁵⁷ Cf. III 8, 9, 21-23; VI 8, 15, 14-21.

⁵⁸ Cf. VI 9, 4, 27-28; 8, 28-29.

⁵⁹ Cf. PIGLER, 2002.

⁶⁰ Cf. I 1, 8, 4-6.

se torna tanto más diáfana y unificada cuanto más íntima es su potencia.⁶¹ Es el sujeto individual, en cambio, quien no actúa la mayor parte de las veces conforme con el obrar de aquellas.⁶²

Es necesario, por tanto, que el hombre emprenda un cierto camino mediante el cual se transforme y devenga capaz de tocar al Bien, de volverse uno-mismo junto con él. Cuando Plotino describe este tipo de proceso anagógico, lo hace desde el punto de vista del alma singular, es decir, de la finalidad que atañe a la propia beatitud humana. En este sentido, en cuanto principio que vivifica el cuerpo, el alma dirige todo su afán hacia la contemplación. Sin embargo, lo hace por un amor precedente que la impulsa a saciar la sed primordial de saber. ¿Saber qué cosa? Saber de dónde proviene. El conocimiento en el alma se actualiza como la memoria desde dónde ha partido. Este recuerdo apunta a que el ser humano en cuanto tal deponga su dimensión estrictamente psíquica y devenga un ser espiritual, dado que su esencia verdadera corresponde a un nivel que está por encima de la unidad corpórea que vivifica.

El sí-mismo representa para cada uno de estos niveles una instancia superior, que se torna tanto más íntima y perfecta cuanto más unificada es su actividad específica. El sí-mismo del cuerpo atañe al alma, el sí-mismo de cuerpo y alma atañe a la inteligencia, el sí-mismo de cuerpo-alma e inteligencia estriba en la manifestación de una presencia tal que embarga la totalidad del ser en la “unidad de espectador y de espectáculo” (ὁμοῦ θεατῆς τε καὶ θέαμα, VI 7, 36, 11). Pues la Inteligencia, como el *verdadero sí-mismo* del Alma, goza de ambas actividades — el ver y el pensar — de modo ininterrumpido. Surgiendo del Primero, concibe las formas y al ver su prole, ella piensa.⁶³ Pero el pensamiento revela que ella ha recibido una potencia anterior a la visión inteligible, concomitante con la luz del Primero. Recibir la luz que proviene del Uno como un don infinito, puesto que como gracia (χάρις),⁶⁴ implica para Plotino

⁶¹ Cf. V 8, 11, 17-19.

⁶² Cf. V 1, 12, 1-4.

⁶³ Cf. VI 7, 35, 19-33.

⁶⁴ Cf. *Lex. Plot.* 1107, 9-23.

no sólo el desarrollo efectivo de la visión inteligible, sino también la retribución de la propia Inteligencia por la vida que se le ha conferido. Ella es así un espíritu bienaventurado en la medida en que permanece cabe la presencia de ese don.

El versículo noveno del *Salmo* 33 también refrenda este principio epocal de la *Sapientia Christiana*, al colocar la visión intelectual como algo segundo y derivado respecto de la fruición cabe el Bien: “gustate et videte quoniam suavis est Dominus; beatus vir qui sperat in eo”.⁶⁵ Más acá de los límites de la meditación apocalíptica de la *Modernidad radical* (Marx-Nietzsche-Heidegger) y de la esfera no menos conclusa del *Lenguaje* posmoderno, la posición de Plotino constituye la primera respuesta especulativa a una palabra sapiencial epocalmente diferenciada, esto es, la palabra que pertenece en sentido estricto a la *Sapientia Christiana* revelada en los textos del Nuevo Testamento. Con independencia de la erudición literalmente “infinita” — y por ello mismo “imperfecta” — cultivada por la investigación historiográfica, la relación conceptual entre Plotino y el mensaje del *Evangelio de Juan* representa precisamente un *novum* a la hora de abrir juicio sobre la obra filosófica de Plotino, como una tarea consumada por una razón concipiente, movida sólo por el *amor sapientiae*, que ha sabido por ende honrar y amparar el mensaje de la Σοφία joánica que la precede, no sólo en la exterioridad del tiempo.⁶⁶

3. El itinerario anagógico del sí-mismo en cuanto retorno a la fuente de la procedencia originaria

Al trascender la vida meramente física, el hombre verdadero equivale a vida racional,⁶⁷ porque cada hombre es un universo inteligible: por las potencias de *arriba* está en contacto con el mundo noético; por las de *abajo*, con el sensible.⁶⁸ No se trata

⁶⁵ Se sigue la ed. de COLUNGA / TURRADO, 1999.

⁶⁶ Cf. BOEDER, 2017, III: 30-32, 38-45.

⁶⁷ Cf. I 1, 9, 14-15. La definición del hombre como “animal racional” (ζῷον λογικόν) no se la encuentra ni en Platón ni en Aristóteles, pero sí en Crisipo (*SVF* III, §§ 350 y 462). En cuanto al adjetivo λογικός, con el significado de “dotado de discurso racional”, no aparece tampoco en ningún testimonio de la lengua griega anterior al estoicismo.

⁶⁸ Cf. III 4, 3, 21-27.

tanto de un ser viviente o de un animal que tenga *ratio*, cuanto de un ojo intelectual que vivifica también la unidad de cuerpo y alma.⁶⁹ Ingresando en lo íntimo del sí-mismo, el movimiento de la conversión se vuelve un ascender hasta el primer principio, hasta el vínculo que lo religa con su presencia.⁷⁰ Se colige que la diferencia que media entre el principio y lo dado por él ha de ser desarrollada en función del retorno de lo exteriorizado; un retorno al origen concebido como el Bien, que es a la vez causa de la verdadera beatitud.⁷¹ Y, ¿por qué motivo un ascenso? ¿En qué sentido la interioridad se constituye como el punto de partida para que el alma de cada uno retorne hacia su origen?

Los ejemplos psicagógicos que Plotino dilucida a lo largo de su producción literaria son abundantes.⁷² En líneas generales, Plotino amonesta “huir de acá” (φεύγειν ἐντεῦθεν, II 3, 9, 20), “dejar de ser el compuesto animado” (μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον, 21-22), toda vez que lo propio del alma exterior al cuerpo es “la marcha hacia lo alto, hacia lo bello y divino” (ἢ πρὸς τὸ ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον, 25). El hombre que ha emprendido esta separación vivirá “retirado” (ἔρημος, 27) en atención a aquellas realidades. Por lo que atañe al interés inmediato de este apartado, convendrá reparar en una serie de fragmentos peculiarmente ilustrativos, correspondientes al *Tratado 38* (VI 7), uno de los más enjundiosos del *corpus* eneádico. En ese texto, se distinguen las siguientes etapas: el alma debe comenzar por reconocer inicialmente la belleza de las cosas sensibles; al hacerlo, comprende que tal belleza deriva de la belleza de las formas eternas.⁷³ Se eleva entonces hacia el mundo de las formas,⁷⁴ sólo que tras este nuevo paso, el alma humana experimenta una transformación en su modo de contemplar la riqueza que habita en el mundo inteligible, puesto que ella se ve a sí misma como una idea no sólo *que ve* el todo eidético del cual forma parte esencial, sino que a la vez *se sabe*

⁶⁹ Cf. I 1, 10, 5-6.

⁷⁰ Cf. HADOT, 1997: 45 ss.

⁷¹ Cf. BOEDER, 1973: 3-10.

⁷² Cf. I 6; VI 9; V 1; I 2; I 3; III 8; V 8; VI 7.

⁷³ Cf. VI 7, 31, 18-29.

⁷⁴ Cf. VI 7, 31, 29-35.

vista por esa comunidad de ideas, donde el todo converge en las partes y donde cada parte no aminora la riqueza del todo sino que lo refleja. Allí se posee la vida íntegra a la vez que perfecta.

¿Acaso la plenitud mentada es resultado de un *ejercicio* que el alma deba imponerse a sí misma? Se puede adelantar una respuesta, diciendo sin rodeos que la experiencia planteada por Plotino no se cumple al precio de un discurrir metódico puramente deductivo. De hecho, la ἄσκησις es condición necesaria pero no suficiente para el ingreso en lo divino.⁷⁵ Al desandar el camino que ha inducido al alma para alejarse de su principio, el ser humano irá vislumbrando con mayor claridad lo íntimo del sí-mismo al que pertenece y, en consecuencia, se irá elevando conforme con el ímpetu del deseo. Para tomar como punto de partida uno de los tantos lugares en que Plotino profiere el alegato del ascenso hacia el Bien, se puede citar el siguiente pasaje:

En el Bien se encuentra,⁷⁶ por cierto, eso que el alma persigue y eso que confiere luz a la inteligencia, y cuyo vestigio atrae dondequiera haya caído. No hay que sorprenderse si tiene un poder tal de atraer hacia sí [al alma]⁷⁷ y de llamarla incesantemente a deponer todo tipo de vagabundeo para reposar cabe él. Porque si todo proviene de él, no hay nada superior a él, sino que todas las cosas son inferiores con respecto a él. Por consiguiente, ¿cómo no ha de ser el Bien el más eximio de todos los seres? Y, a su vez, si es necesario que la naturaleza del Bien se baste por completo a sí misma y no necesite de ninguna otra cosa, cualquiera sea, ¿qué otra naturaleza sino la del Bien podría hallarse, la que antes del resto de todas las cosas era eso [mismo] que [ya] era, cuando todavía siquiera había mal alguno?

(Ἐκεῖ δὴ, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νοῦ φῶς παρέχει καὶ ἐμπροσθὸν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ. Οὗτοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιο. εἰ γὰρ ἔκ του τὰ πάντα, οὐδὲν ἐστὶ κρεῖττον αὐτοῦ, ἐλάττω δὲ πάντα. τὸ δὴ ἄριστον τῶν ὄντων πῶς οὐ τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ; καὶ μὴν εἰ δεῖ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἀνταρκέστατην τε εἶναι αὐτῇ καὶ ἀνευδεῖ ἄλλου ὅτουοῦν παντός, τίνα ἂν ἄλλην ἢ ταύτην οὕσαν εὔροι τις, ἢ πρὸ τῶν ἄλλων ἦν ὅπερ ἦν, ὅτε μηδὲ κακία πω ἦν; VI 7, 23, 1-10).

⁷⁵ Cf. V 3, 17, 38; VI 9, 11, 51; I 6, 7, 9.

⁷⁶ El adverbio “ἐκεῖ” puede significar “ἐν τῷ ἀγαθῷ” (*Lex. Plot.* 349, 12).

⁷⁷ Aun cuando no figure explícitamente en el original griego este complemento de “alma”, es el tema que Plotino viene desarrollando desde 21, 7, en la medida en que el alma tiende al νοῦς como luz y reflejo del Bien; cf. PLOTIN, 1988: 145, n. 201.

a. El despertar del sí-mismo y el origen absoluto de la visión inteligible

Se ha dicho ya varias veces que el curso anagógico del alma apunta hacia la Inteligencia. Sin embargo, no hay lugar separado a donde lo inteligible se haya marchado. Es que no hay un *dónde*, pues el mundo inteligible está presente desde siempre cabe el Bien como cabe su mismo principio. El Alma, por su parte, está siempre en la Inteligencia como una idea bella, cuya riqueza permite que todos y cada uno de los seres vivos — de acuerdo con su grado y especie — participen de ella. Toda hipóstasis, por ser tal, se actualiza en los seres particulares sin perderse en ellos. Y es así como debe ser entendida la relación de la Inteligencia con su prole, ella mantiene y sostiene la integridad de sus ideas sin por ello abandonarse a sí misma en ese todo, puesto que está desde siempre vuelta de cara a su principio para verlo. La Inteligencia recibe desde siempre el amor infinito del Bien que hace despertar a la vida. La Inteligencia no es una realidad genérica, separada de las formas que ella mantiene en sí misma, sino que ella *es* sus formas. Allí, la parte reverbera en el todo y el todo refulge en cada parte. Sus ideas no son el producto de un conocimiento que haya sido alcanzado luego de una experiencia previa. En cuanto arquetipos del mundo, las ideas representan el ejemplar susceptible de ser participado infinitamente por cada uno de los seres, en orden a su cercanía o lejanía, en relación con el grado de ser y con la cuota de verdad que ellos son y pueden adquirir.

La verdad inteligible es una verdad en orden a la *operatio* que cada uno de los seres puede lograr mediante su conversión, de modo que el término de ese lugar — en apariencia *arcano* — no designa un *más allá* hacia el cual se deba ir, sino un *más acá*, que se torna transparente en la medida en que uno se vuelve a la simplicidad de su propio sí-mismo. En consecuencia, el hombre universal deja de ser tal cuando se actualiza como individuo singular. Sin embargo, si cada uno cesa en ello, puede elevarse por encima de sí mismo, toda vez que “siendo parte de un todo, produce el todo” (γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ, V 8, 7, 35).

Si el hombre no ve esto, ello no responde al hecho de que tales realidades se hayan escapado sino a que cada uno, vuelto hacia lo externo, se ha como adormecido y por tanto necesita que su ojo interior sea despertado del letargo en que está sumido a fin de que pueda ascender hasta la presencia del Bien en cuanto tal. Sólo así, el último — que era ya el Primero — reclama la belleza de lo que le sigue, y sólo así lo posterior a él permanece unido junto con él, quien depara no sólo el ser, sino la actividad que hace que eso mismo permanezca. Una feliz evocación de esta conversión hacia la totalidad, la relata Plotino en el siguiente fragmento:

Has entrado en el todo y no te has quedado en ninguna de sus partes, no dices: «soy tal o cual», sino que, habiendo dejado «tal o cual condición de particular», te has vuelto universal. Aunque ya otrora eras de naturaleza universal; sólo que, como se te añadió algo posterior a eso «universal», te aminoraste con la añadidura. Pues la añadidura no era propia del ser [universal] — en la medida en que no necesita de nada más — sino de lo que no debía ser. Ahora bien, perteneciendo uno a lo que no debe ser, no es por consiguiente una totalidad [universal], salvo cuando se despoja de aquel no-ser [que lo volvió particular]. Te acrecentarás por tanto a ti mismo si te despojas de lo sobreañadido y, una vez quitadas tales añadiduras, el todo universal comparecerá ante ti. Pero si aquel se hace presente a ti que te has despojado de lo superfluo, no se manifestará en cambio si tú persistes en compañía de tales cosas. Ello es que aquel no se ha ido para volver a estar presente, sino que tú te ausentaste cuando aquel no estuvo ya presente delante de ti [luego de que te volvieras particular y por ende múltiple]. Si te ausentaste, no lo hiciste de su presencia — puesto que él está presente — ni siquiera entonces te marchaste, sino que compareciendo ante él, te volviste de espaldas [y dejaste de mirarlo]

(παντὶ προσῆλθες καὶ οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ οὐδ' εἶπας οὐδὲ σύ «τοσοῦτός εἰμι», ἀφεις δὲ τὸ «τοσοῦτος» γέγονας πᾶς, καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς· ἀλλ' ὅτι καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τὸ «πᾶς», ἐλάττων ἐγίνου τῆ προσθήκη· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἦν ἡ προσθήκη — οὐδὲν γὰρ ἐκεῖνω προσθήσεις — ἀλλὰ τοῦ μὴ ὄντος· γενόμενος δὲ τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐστὶν οὐ πᾶς, ἀλλ' ὅταν τὸ μὴ ὄν ἀφῆ. αὐξεις τοίνυν σεαυτὸν ἀφεις τὰ ἄλλα καὶ πάρεστί σοι τὸ πᾶν ἀφέντι· εἰ δὲ πάρεστι μὲν ἀφέντι, μετὰ δὲ ἄλλων ὄντι οὐ φαίνεται, οὐκ ἦλθεν, ἵνα παρῆ, ἀλλὰ σὺ ἀπῆλθες, ὅτε οὐ πάρεστιν. εἰ δ' ἀπῆλθες, οὐκ ἀπ' αὐτοῦ — αὐτὸ γὰρ πάρεστιν — οὐδὲ τότε ἀπῆλθες, ἀλλὰ παρὼν ἐπὶ τὰ ἐναντία ἐστράγγης, VI 5, 12, 17-29).

Esencialmente convertido el pensar es, frente al Uno primero, otra actividad respecto del principio, bien que supeditada inmediatamente a su favor. Volverse hacia el señorío del Bien conlleva que el alma “se despoje de todo” (ἄφελε πάντα, V 3, 17, 38), “para recibir sola al solo” (ἵνα δέξεται μόνη μόνον, VI 7, 34, 6-8). Ni siquiera el

intuir intelectual se corresponde con el Bien primero.⁷⁸ Y esto mismo, ¿por qué motivo? Es decir, ¿por qué la Inteligencia no debe pensar cuando está frente al Primero? Para responder a esto conviene ante todo recordar el descenso progresivo hacia la región de lo desemejante.

Sucede en rigor que la Inteligencia, de acuerdo con su actividad esencial, es otra con respecto a su origen por ser, a la vez que una, plural. Este todo constituido por ideas es contemplado como un κόσμος a la luz de la belleza. Sostenido en su ser por el Uno, el νοῦς supedita, por su parte, a otro: el todo de la ψυχή que contemplando lo inteligible, al mantenerlo en la percepción sensible, aparece a su vez como un κόσμος orgánico.⁷⁹ En efecto, el ser inteligible no podía ser último puesto que su actividad es doble: una dirigida hacia sí mismo y otra hacia el Alma.⁸⁰ Tenía por tanto que existir una manifestación viviente y completa de su sabiduría. En una de las prosopopeyas que es dable encontrar en las *En.*, el cosmos viviente dice de sí mismo: “a mí me ha forjado un dios y de él nació yo perfecto, integrado por todos los vivientes” (ἐμὲ πεποίηκε θεὸς καὶ ὡ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζώων, III 2, 3, 20-21). El todo y múltiple del Alma desciende hacia lo meramente plural.⁸¹ En este nuevo estado, un sinnúmero de almas se ha apoderado de cuerpos individuales por el deseo de mandar.⁸² Sea de ello lo que fuere, la dispersión aparente está empero sostenida porque la razón (λόγος) produce la armonía y pertrecha la coordinación en el conjunto,⁸³ toda vez que este universo ha surgido como la manifestación de una Inteligencia única y de un Alma procedente de aquella.⁸⁴ Lo que hay de belleza en el mundo, a modo de vestigio inteligible, debe entenderse por tanto en relación con la presencia conservadora del Uno-Bien.

⁷⁸ Cf. VI 7, 35, 30; V 5, 7; V 3, 17, 34-38; PLOTIN, 1988: 346-368.

⁷⁹ Cf. SANTA CRUZ, 1979.

⁸⁰ Subyace a esta noción el principio de la doble actividad; cf. V 4, 2, 27-30.

⁸¹ Cf. VI 2, 5, 1-10.

⁸² Cf. IV 8, 4, 9-24.

⁸³ Cf. III 2, 16, 10-17.

⁸⁴ Cf. III 2, 2, 23-31.

b. La operosidad de la belleza en el despertar a la semejanza

Precisamente aquí, “en la región de la desemejanza” (ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ, I 8, 13, 16-17),⁸⁵ viene al alma como un despertamiento, desde afuera, desde la luz conferida por el Uno mismo.⁸⁶ Se trata no sólo de un recordar cómo se ve la prosapia intelectual, sino también de un despertar a la comunión con el fundamento último de toda otra bondad embellecedora.⁸⁷ Porque:

es preciso despertar esa misma potencia [la memoria intelectual] para ver las cosas de allá (τὰντὸ γὰρ οἶον ἐγείραντας δεῖ ὄρᾶν τὰκεῖ), de modo que sea allá donde despertemos, como quien alzando los ojos desde alguna elevada atalaya (ὕψηλῆς σκοπιᾶς), viera (ὀρώη) lo que no ve ninguno de los que no han subido (ἀναβεβηκότων) con él (IV 4, 5, 8-11).

Con todo, un recuerdo como éste no se cumple ya en una reflexión, sino en un obrar, que es siempre y en cada caso una retribución del sí-mismo al Uno primero.⁸⁸ Sólo en este devolver extático, el alma es congraciada por el don dispendioso del Perfecto. Pasando desde la exterioridad hasta un estar dentro-en-lo visto, el revocar del ser a sí mismo se plenifica en la ebriedad del ver por la luz recibida.⁸⁹ Esta “resurrección verdadera que levanta en verdad del cuerpo” (ἡ δ’ ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος..., ἀνάστασις, III 6, 6, 71-72), ocurre según el modo de un “mirarlo aparecer súbitamente dentro de sí” (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, VI 7, 34, 12-13), entiéndase por tal, el de un ser “poseído de ardiente deseo” (διατεθεισα ἐγένετο ἐν πόθῳ, 31, 9), no tanto obra de la propia κατάληψις⁹⁰ cuanto despojo en la belleza de la quietud.⁹¹ ¿Cómo acontece tal arrebató? Plotino intenta describirlo de la siguiente manera:

⁸⁵ La expresión remite a Platón (*Polit.* 273 d 6-e 1) e influye conceptualmente en la comprensión del Hiponense acerca de la *regio dissimilitudinis*; cf. SAN AGUSTÍN, 2011, VII, X 16: 206, n. 31.

⁸⁶ Cf. VI 5, 7, 11-13.

⁸⁷ Cf. VI 5, 10, 27-42.

⁸⁸ Cf. VI 7, 18, 20-31; 36, 15-27.

⁸⁹ Cf. VI 7, 35, 23-26.

⁹⁰ Cf. *Lex. plot.*, s. v. καταλαμβάνειν b, 544, 27-30.

⁹¹ Cf. V 8, 10, 39-42.

Pero como todas las cosas han sido embellecidas por aquel que es anterior a ellas y de él recibieron la luz, la inteligencia recibió de él el resplandor de su actividad inteligible con que irradió su propia naturaleza, y el alma recibió de él fuerza para vivir con una vida más copiosa que llegó hasta ella. Así, pues, la inteligencia se alzó hasta aquel y allá se quedó, complacida de estar en torno a él. Pero también el alma que pudo se volvió hacia aquel y, al conocerlo y verlo, disfrutó de este espectáculo y, en la medida en que era capaz de ver, quedó sobrecogida. Y ella vio como estupefacta, advirtió que poseía en sí misma algo de aquel y fue arrebatada por un estado ardiente de deseo, como quienes movidos por la imagen del amado desean ver al amado en persona. Pero del mismo modo que aquí abajo los enamorados buscan asemejarse a aquello que aman [...] así también el alma está prendada de aquel puesto que, desde un principio, ella ha sido incitada por él a amarlo.

(Ἄλλ' ἐπεὶ ἐκαλλύνθη τὰ πάντα ἐκείνῳ τῷ πρὸ τούτων καὶ φῶς ἔσχε, νοῦς μὲν τὸ τῆς ἐνεργείας τῆς νοερᾶς φέγγος, ᾧ τὴν φύσιν ἐξέλαμψε, ψυχὴ δὲ δύναμιν ἔσχεν εἰς τὸ ζῆν ζωῆς πλείονος εἰς αὐτὴν ἐλθούσης. ἦρθη μὲν οὖν ἐκεῖ καὶ ἔμεινεν ἀγαπήσας τὸ περὶ ἐκείνον εἶναι· ἐπιστραφεῖσα δὲ καὶ ψυχὴ ἢ δυνηθεῖσα, ὡς ἔγνω καὶ εἶδεν, ἦσθη τε τῇ θεᾷ καὶ ὅσον οἶα τε ἦν ἰδεῖν ἐξεπλάγη. εἶδε δὲ οἶον πληγεῖσα καὶ ἐν αὐτῇ ἔχουσα τι αὐτοῦ συνήσθετο καὶ διατεθεῖσα ἐγένετο ἐν πόθῳ, ὥσπερ οἱ ἐν τῷ εἰδώλῳ τοῦ ἐρασμίου κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ ἰδεῖν ἐθέλουν τὸ ἐρώμενον. ὥσπερ δὲ ἐνταῦθα σχηματίζονται εἰς ὁμοιότητα τῷ ἐραστῷ οἱ ἂν ἐρῶσι [...] τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ψυχὴ ἐρᾷ μὲν ἐκείνου ὑπ'αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινηθεῖσα, VI 7, 31, 1-18).

Porque aquel está presente en todo y en todos “sin residir en ninguna parte”(οὐ γὰρ κεῖται που, VI 9, 7, 3), no priva de su gracia a ninguno de los seres que dependen de él. Y por eso, no vino como se podía esperar, puesto que “siempre ha estado presente para quien sea capaz de tocarlo” (ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἀεὶ παρόν, 4-5). Evitando por todos los medios que la contemplación “se derrame en la exterioridad” de una multiplicidad infinita de objetos (μὴ ἔξω ρίπτων, 3), la intelección de cada uno ha ingresado en el presente del Bien señero, no localmente sino por acción de un contacto.⁹² “Para quien empero no sea capaz de aprenderlo, entonces aquel no se hará patente” (τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν, 7, 5), aun cuando siempre permanezca, pues la lejanía y ausencia de cada individuo no hacen mella a la trascendencia del Primero; antes bien, son los seres quienes tienen en sus manos la posibilidad de alejarse de la bondad o de aproximarse a ella en virtud de la propia decisión.

⁹² Cf. O'DALY, 1973: 70-112.

Al salir del teatro del mundo, el alma se ha instalado en la cámara alta de la morada inteligible,⁹³ e ingresado finalmente en lo inefable de lo sagrado, donde ya no hay simulacro sino el original en persona.⁹⁴ Habiendo depuesto toda alteridad, una-en-la unidad de ver y visto,⁹⁵ es levantada repentinamente,⁹⁶ y sin saber cómo, ve la luz por la luz misma.⁹⁷ En el reposo que ofrece la visión apacible del Primero, el alma ha despertado al presente de su recuerdo primordial.

Y por eso no es menester perseguirlo (διώκειν), sino aguardar con paciencia hasta que aparezca (ἀλλ' ἡσυχῆ μένειν, ἕως ἂν φανῆ), en la medida en que uno mismo se ha preparado para ser espectador (θεατὴν εἶναι), así como el ojo aguarda las salidas del sol (ἀνατολὰς ἡλίου, V 5, 8, 3-5).⁹⁸

El vidente nada captará, si es que acaso quiera ver al Primero por de fuera, so pena de perderlo a modo de objeto, sin haber sido transformado antes en lo bello por antonomasia.⁹⁹ Expropiado de su estado de decadencia, el sí-mismo humano recorre, por decirlo gráficamente, una distancia que va desde el destierro de verse aquí, sumido en la postración de “tener indolencia para todo y estulticia aunque haya inteligencia” (πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν νοθής, VI 7, 22, 13-14), hasta la comunión con el Uno absoluto, cuyo “calor reconforta, despabila, hace realmente echar alas [...] y remontarse en vuelo por acción del recuerdo hacia otra realidad más grandiosa” (ὥσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυταί τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται [...] πρὸς ἄλλο οἶον τῆ μνήμη μείζον κουφίζεται, 14-17).

Poseída el alma por la presencia del Primero, su recuerdo está en alerta.¹⁰⁰ “¡Tal es el estado de beatitud al que ha llegado!” (εἰς τόσον ἦκει εὐπαθείας, VI 7, 34, 38), que

⁹³ Cf. VI 7, 35, 5.

⁹⁴ Cf. VI 9, 11, 16-35.

⁹⁵ Cf. VI 7, 36, 11.

⁹⁶ Cf. V 3, 17, 29; V 5, 7, 34; VI 7, 34, 13; 36, 18-19.

⁹⁷ Cf. VI 7, 36, 18-21.

⁹⁸ Cf. CILENTO, 1960: 286, n. 21.

⁹⁹ Cf. V 8, 11, 20-21.

¹⁰⁰ Cf. IV 8, 1, 1-11.

allí el gozar no retiene nada de útil en favor del propio disfrute, sino que uno mismo termina por deponer el sí-mismo y entregarlo renovado a la belleza del sosiego. De aquella verdad, el alma “habla sin palabras” (σιωπῶσα δὲ λέγει, 29) y “no se engaña al verse dichosa” (οὐ ψεύδεται, ὅτι εὐπαθεῖ, 30), pues “ha vuelto a ser tan feliz como otrora lo era” (ὁ πάλαι, ὅτε εὐτύχει, 31-32). Recobrada la semejanza perdida por la regeneración que viene de lo alto, ha visto y tocado la luz que difunde toda luz.¹⁰¹

Aun cuando la fuente y el principio sean invisibles, el alma sabe *eo ipso* que el consorcio es factible en el marco de la semejanza con lo semejante. De lo contrario, no habría podido ascender y ser transformada si no poseyera la imagen de aquel. ¿Qué más podría esperar quien ha rebasado todas esas cosas? Sólo cabe estar en aquel, claramente un no-lugar. La soledad que corona la cumbre del ascenso se sustrae a cualquier τόπος que la quiera delimitar. Porque el Uno no está contenido en ningún habitáculo. Viviendo aquí con la mirada fija allá, estando en el todo a la vez que en-él, “todos los seres somos entonces uno solo” (πάντα ἄρα ἐσμὲν ἓν, VI 5, 7, 8), auténticamente unificados a imagen del Uno primero.

Ahora bien, puesto que no hay lugar que lo determine, ¿qué ocurre entonces con la morada donde vive el padre de los dioses y de los hombres junto con su cortejo olímpico, quien ha establecido a su vez la porción correspondiente, por la restitución del derecho para el gobierno tanto de la tierra como de lo que le subyace? ¿Es acaso la “Repartidora” (Μοῖρα) un destino vinculante para la morada del Primero?¹⁰² ¿Ni siquiera el cielo lo contiene? Por cierto, ¿cuál cielo?, ¿por ventura Urano, quien ha sufrido ablación de su potencia fecundante a manos de su propio vástago? Esta imagen es de suyo repulsiva, incluso para la tradición mítica griega,¹⁰³ y es por ello que a las Musas les compete entonar la gesta de Zeus, el cumplimiento de su

¹⁰¹ Cf. V 3, 17, 34-38.

¹⁰² Cf. PARMÉNIDES, *Fr.* 8, 35-38 (DK): “οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις / τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ’ ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ’ ἔμεναι· (pues fuera de «lo que es», en donde revelado está, / no encontrarás el inteligir pues nada hay o habrá, / además de «lo que es», porque la parca lo ató / para que íntegro e inmóvil fuese)” (el subrayado pertenece al tesista).

¹⁰³ Cf. HADOT, 1981.

designio, pero no el de su padre.¹⁰⁴ La destinación olímpica para Plotino ha quedado atrás.¹⁰⁵ Por el contrario, el presente donde mora el Primero, en cuanto Señor, es el de su potestad, cuya esfera operante no es sino la del sí-mismo, en cuanto beatitud de lo perfecto. Él habita en el presente de su vigilia como en el todo infinito de su querer. Su voluntad consiste en ceñirse al todo de su amor como al todo de su pureza.¹⁰⁶

4. El ingreso del sí-mismo en el gozo de la visión unitiva

En el espíritu, el sí-mismo verdadero ya no se vale de improntas para pensar los inteligibles. Ello es que el espíritu humano no recibe los inteligibles a modo de ideas que le advienen como el fruto de una experiencia cognoscitiva.¹⁰⁷ Antes bien, el sí-mismo es arrebatado por la presencia de esa “comunidad de espíritus” (πάντα οὖν νόες, VI 7, 17, 27) a la cual pertenece, porque no está separado “sino en ellos” (ἀλλ’ ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες, VI 5, 7, 6). Sintiendo “una especie de turbación, a causa de una remembranza” (οἷον θορυβοῦνται καὶ εἰς ἀνάμνησιν, II 9, 16, 46-47) respecto de su arquetipo, el ser humano se puede transportar al mundo de allá.¹⁰⁸ En el espíritu, “todo es cielo” (πάντα γὰρ ἐκεῖ οὐρανός, V 8, 3, 32) y “la vida [en él] es sabiduría” (ἡ δὲ ζωὴ σοφία, 4, 36). Por este motivo, el ascenso hacia lo alto demanda una conversión del pensar en cuanto sacrificio racional.

Porque todo, allí, es diáfano, ninguna oscuridad, ninguna opacidad, sino que cada cual resplandece en cada uno y en el todo por igual. Ya que la luz es transparente a la luz. Y es que cada uno posee el todo en sí mismo a la vez que ve, en otro, al todo, dado que el todo universal está por doquier y cada cosa es un todo, y cada singular es universal y el resplandor es incesante [...] como un espectáculo propio de videntes colmados de dicha.

διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὄρᾳ

¹⁰⁴ Cf. *Theog.* 36-43; se ha tenido a la vista la versión de PÉREZ JIMÉNEZ: HESÍODO, 2006.

¹⁰⁵ Cf. INGE, 1948, II: xi: “The Religion of Plotinus is really independent of the Pagan Gods and their cultus. He allegorises the myths in the most arbitrary manner”.

¹⁰⁶ Cf. VI 8, 16, 8-24.

¹⁰⁷ Cf. VI 5, 7, 1 ss.

¹⁰⁸ Cf. II 9, 16, 48-49.

ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἴγλη· [...] ὥστε θέαμα εἶναι ὑπερευδαιμόνων θεατῶν (V 8, 4, 4-8; 43-44).

“Las asambleas y todo concilio” (ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος, VI 5, 10, 18-19) representan un trasunto de este acuerdo común. Porque todas las cosas “están siendo salvadas en la unidad” (σφρζόμενον ἐν ἑαυτῷ, 9, 47) y es por la unidad que evitan “corromperse” (ἀπώλετο, 44) en la nada. Si no fuera por la presencia munífica del Uno que dona su gracia a todo ente, “sobrevendría la disolución completa y la interrupción de la existencia” (λύσις ἡμῶν παντελῆς ἔσται καὶ οὐκέτι ἐσόμεθα, VI 9, 8, 41-42). De modo que el espíritu es para el alma la “morada” (ἡ οἴκησις, V 8, 3, 30) del “ocio” (σχολή, 28) y del “descanso” (ἀναπαυόμενοι, 36), donde “siempre están contemplando” (θεῶνται ἀεὶ, 28), a cuya puerta está el amor,¹⁰⁹ quien estimula al alma para que ingrese en la belleza de la concordia mutua.¹¹⁰ La “muchedumbre de enamorados del Uno, que están prendados completamente de él (οἱ ἐνὸς ἐρασταὶ πολλοὶ ὄλου ἐρῶντες), cuando lo poseen, lo tienen de modo íntegro, ya que el objeto de su amor (ἐρώμενον) era precisamente su integridad” (VI 5, 10, 7-9).

En el acuerdo común, no se perciben porciones de unidad, sino que uno y el mismo todo es igualmente tenido, y el todo que cada uno toma es el mismo del cual el otro participa. El acuerdo espiritual no es propiedad de un cuerpo, ello sería absurdo. Es necesario entonces que la unidad consista en el presente de un pensar diferenciado, ajeno al decir categorial y a todo abstraer, donde se dé la convergencia analógica entre dos realidades que, libradas a sí mismas, llegarían hasta su oposición radical: el todo universal y cada ente singular.¹¹¹ Si bien la cuantía de belleza no menoscaba la riqueza del todo, puesto que lo revela en su condición polimorfa, esa manifestación encubre a la vez la unidad de que el todo depende. De allí la necesidad del despojamiento — incluso de la forma más pura — porque para recibir al Uno es menester no tener nada en absoluto.¹¹²

¹⁰⁹ Cf. VI 5, 10, 3-5.

¹¹⁰ Cf. II 9, 16, 47-48.

¹¹¹ Cf. VI 5, 10, 9-26.

¹¹² Cf. VI 9, 11, 45 ss.

El Uno brinda realmente el “don” inteligible (τὸ διδόν, VI 5, 10, 31) “no a los extraños sino a los suyos” (οὐ τοῖς ἄλλοτριῶσι, ἀλλὰ τοῖς ἑαυτοῦ, 33), es decir, a los que son de su pertenencia, a quienes han emprendido la tarea de asemejarse a él, mediante la asimilación al objeto contemplado.¹¹³ A raíz de una adecuación de las potencias intelectuales por su conveniencia en lo mismo,¹¹⁴ el “centro del alma”¹¹⁵ viene a coincidir con aquella presencia que está por encima de lo inteligible,¹¹⁶ y que conlleva la remoción de toda alteridad.¹¹⁷ Esta inmediatez por vía de contacto no se da entre dos cuerpos sino por un acoplamiento carente de magnitud,¹¹⁸ que unifica dos realidades en una misma visión.¹¹⁹ De esta manera, en la medida en que el alma de cada uno se va aproximando a su prototipo espiritual y converge en la unidad con el resto de las formas,¹²⁰ no se pierde en lo otro de sí misma sino que vuelve a ser — aunque momentáneamente — lo que antaño ya era, en la visión y la proximidad con el Bien primero, siendo este la fuente de su vida misma y la causa de su existencia.¹²¹

a. El destino teológico del sí-mismo

El Bien que uno toca es el mismo que toca el otro, puesto que cada uno lo recibe de acuerdo con su medida, sin menoscabar por ello la infinitud del donante.¹²² Precisamente así, es pensada por Plotino la comunidad espiritual en la concordia de los escogidos, en virtud de un amor por el Uno-Bien que es de índole “desmesurada” e “infinita”,¹²³ puesto que tal amor ha sido infundido desde un principio en el alma

¹¹³ Cf. VI 9, 11, 32; III 8, 9, 19-23.

¹¹⁴ Cf. VI 7, 34, 13-14; VI 9, 11, 4-6.

¹¹⁵ Cf. V 1, 11, 13; VI 9, 3, 20-21; 8, 19-20; 10, 17; 11, 31-32.

¹¹⁶ Cf. VI 7, 35, 30.

¹¹⁷ Cf. VI 9, 8, 29-35.

¹¹⁸ Cf. VI 9, 4, 27; 8, 24-29.

¹¹⁹ Cf. V 5, 7; V 3, 17, 34-38.

¹²⁰ Cf. V 8, 9-12; VI 7, 36, 10-15.

¹²¹ Cf. VI 5, 10, 40-42; CILENTO, 1949, III: 282: “In conclusione, noi siamo nella identità e vediamo il Bene e lo tocchiamo, purché stiamo stretti alle realtà del nostro spirito”; MACKENNA/PAGE, 1952: 309 “It is therefore by identification that we see the good and we touch it, brought to it by becoming identical with what is of the Intellectual within ourselves”.

¹²² Cf. VI 5, 10, 27-34.

¹²³ Cf. VI 7, 32, 26: “ὁ ἔρωσ ἄν ἄμετρος εἶη”; 27: “ἄπειρος ἄν εἶη ὁ τούτου ἔρωσ”.

por pura gratuidad.¹²⁴ En este sentido, Plotino se aparta de una comprensión fantasmagórica del culto místico,¹²⁵ a la vez que censura gravemente la falta de recato en relación con la manifestación de los dones divinos.¹²⁶ Al someter la fantasía bajo el dominio de las facultades intelectivas superiores,¹²⁷ y replicar en contra del elitismo soteriológico profesado por los gnósticos,¹²⁸ Plotino reconduce la razón a la pureza consigo misma y la dispone entonces de un asentimiento persuasivo, con la fuerza lógica necesaria para acoger especulativamente, sin que él mismo lo haya siquiera sospechado, el mensaje de la palabra joánica revelado en el Nuevo Testamento.

En efecto, el texto de *Jn.* piensa en los mismos términos especulativos la comunidad espiritual de los escogidos cabe el Cristo Señor, en la caridad mutua del cenáculo.¹²⁹ Sólo allí, los discípulos están salvados y solo allí, en el servicio del lavatorio de pies — no en la fracción del pan como narran los *Sinópticos* —, la mente se diferencia respecto de sí misma para acoger lo incondicionado de una norma, que atañe a la manifestación del amor del Padre en la visión del Hijo.¹³⁰ Una conmemoración (ἀνάμνησις) ajena al devenir del tiempo, puesto que acontece en un καιρός propiamente intelectual: el Señor sabe que ha llegado su hora de pasar de este mundo al Padre; con todo, se despoja de su condición regia y comienza a servir.¹³¹ Los discípulos, a semejanza de su Señor, son llamados amigos¹³² y toman parte en esa hora eterna por el amor fraterno.¹³³ En el ser uno del amor, la gloria invisible se vuelve visible en el escondrijo de su ocultación.¹³⁴ Una gloria paradójica que

¹²⁴ Cf. VI 7, 31, 17-18: “ψυχὴ ἐρᾷ μὲν ἐκείνου ὑπ’ αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινήθεισα”.

¹²⁵ Cf. II 9, 14, 1-11; I 6, 7; VI 9, 11, 25 ss.

¹²⁶ Cf. *VP* 10, 35-36: “ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους”; V 1, 6, 12-13; V 5, 11, 11-18.

¹²⁷ Cf. IV 3, 29-30; 23, 32: “φανταστικὸν οἶον νοηρόν”.

¹²⁸ Cf. II 9, 9, 26-83.

¹²⁹ Cf. *Jn.* 15, 16-17.

¹³⁰ Cf. *Jn.* 14, 9.

¹³¹ Cf. *Jn.* 13, 1-4.

¹³² Cf. *Jn.* 15, 14-15.

¹³³ Cf. *Jn.* 13, 34-35.

¹³⁴ Cf. *Jn.* 13, 31-34.

provoca un escándalo abrupto para el entendimiento natural. Ello no obstante, da de pensar (λόγον διδόναι)¹³⁵ a quien desee sobreponerse por encima de la *ratio* singular, en orden a un inteligir que adopta la forma epocal de un “obrar la verdad” (*veritatem facere*).¹³⁶

Estando los discípulos en la unidad del Señor, la concordia del amor no mengua en su gracia sino que, muy por el contrario, la acrecienta y hasta la lleva hacia el colmo de un gozo que el mundo no puede conocer.¹³⁷ En efecto, el mundo está ciego frente a las obras de la luz en cuanto obras de la verdad misma. Motivo por el cual, la luz ha venido para instaurar un juicio como crisis radical entre quienes ven y quienes no ven,¹³⁸ es decir, entre quienes acogen al Verbo de vida y quienes lo rechazan.¹³⁹ Allí, es decir, en la unidad espiritual del amor primero, la gloria divina se vuelve un destino vinculante para el alma, porque en el consorcio con su Señor ella está cierta de tal realidad,¹⁴⁰ ella está despierta.¹⁴¹ Mediante la contemplación de esa verdad que opera una semejanza con el Bien primero e infinito, la inteligencia encuentra el sosiego definitivo para una vida inmarcesible.¹⁴²

Frente a lo incondicionado de la norma sapiencial, esto es, frente a la contradicción rampante que significa la gloria divina para el ser humano, puesto que revela su amor en la carne, siendo ello algo repulsivo para el entendimiento natural o mundanal,¹⁴³ la razón concipiente o estrictamente *metafísica* no busca rechazar ese legado ni mucho menos reemplazarlo. Antes bien, pertrechada por una lógica que le provee el asentimiento, la razón metafísica está persuadida de que el contenido de la palabra originaria conlleva algo digno de ser oído y, por ende, pensado. De esta

¹³⁵ Cf. VANCAMP, 2005.

¹³⁶ Cf. *Jn.* 14, 10-11; BOEDER, 2017, I: 27-28, 35 ss.

¹³⁷ Cf. *Jn.* 15, 18-19.

¹³⁸ Cf. *Jn.* 9, 39.

¹³⁹ Cf. *Jn.* 1, 11-12.

¹⁴⁰ Cf. *Jn.* 16, 23.

¹⁴¹ Cf. *Jn.* 15, 1-12.

¹⁴² Cf. *Jn.* 15, 11; 16, 16-24.

¹⁴³ Cf. *Jn.* 6, 41-46.

manera, la tarea de una razón conceptual como la de Plotino da cuenta del saber que el mensaje joánico profiere, porque permanece tenaz en la contradicción del Primero absoluto que *es y no es*.¹⁴⁴ Su naturaleza es inefable y recusa, por tanto, toda categoría del pensamiento.¹⁴⁵

Por ser inconcebible para un entendimiento natural, la palabra sapiencial — en este caso la joánica — obliga a la conversión del pensamiento a fin de poder oírla y, por cierto, no morir en el intento.¹⁴⁶ De allí que el pensamiento actual no esté sino frente a una novedad inusitada cuando se plantea que el mensaje joánico precede a la filosofía de Plotino y la determina en cuanto a lo inteligible de su cosa propia. De acuerdo con una consideración topológica, esta precedencia de la *sophia* joánica con respecto a la filo-*sophia* plotiniana es puramente lógica antes que cronológica. Por consiguiente, el contenido de aquel mensaje cobra la forma acuciante de un imperativo y no puede ser referido ya a lo abstracto del mero poetizar — *malgré* Heidegger —, toda vez que conmina al hombre para despojarse de su vileza, a fin de reconocer la verdad que lo interpela y le obliga a ver con otros ojos la gloria eterna, manifiesta en la ocultación de la carne.

Hacerse uno con su Señor, incluso en lo repulsivo de la carne, una unidad que no atañe a la de un lugar común, ni tampoco a la de un qué categorial, ni mucho menos a la de un desear potencial en vista de su forma, porque la unidad espiritual no conlleva una actualidad de la sustancia, sino que refiere a una semejanza en la belleza del propio despojamiento: volverse fecundo en la pureza del recato contenido. A este mandato el ser humano debe responder con entera libertad si es que quiere ser feliz, tanto en esta vida como en la futura. La unidad mentada en el poder de la palabra que salva sólo se vuelve audible en la versión joánica de la *Sapientia Christiana*,¹⁴⁷ y sólo puede ser materia de un pensamiento perspicaz gracias a una lógica como la de Plotino.

¹⁴⁴ Cf. *Jn.* 16, 16.

¹⁴⁵ Cf. V 3, 13, 1.

¹⁴⁶ Cf. *Jn.* 6, 60.

¹⁴⁷ Cf. *Jn.* 6, 47; 17, 1-5, 21.

Para la intelección plotiniana, en cuanto razón concipiente o filo-*sófica* en sentido estricto, la verdad nunca se ve abandonada a sí misma, sino que se sirve de un acompañante cuya función busca promover la adhesión por parte del hombre, toda vez que el fundamento de su vida depende de la noticia que se tenga con respecto a esa verdad, trascendente incluso el mismo saber,¹⁴⁸ porque no depende de la fruición inteligible en relación con sus propias ideas.¹⁴⁹ En cuanto lo sabido por el espíritu, lo verdadero es en definitiva un don recibido a modo de gracia, cuya dignidad reclama el asentimiento de un pensar inicial vislumbrado por el alma. Este reconocimiento que acredita su verdad en el espíritu ya no tienen relación con el asentimiento dogmático: ni con la *συγκατάθεσις* del estoicismo antiguo,¹⁵⁰ ni tampoco con la *ἐνάργεια* epicúrea,¹⁵¹ sino con la *πειθῶ* (VI 7, 40, 4) o bien con la *πίστις*.¹⁵² En el espíritu amante se acredita la fe en la revelación que lo salva. Con este paso, Plotino ampara el contenido de aquello que aparece en la *ratio* joánica como destinación. De esta manera, no es absurdo ni extraño pensar que la diferencia infinita que media entre la bondad del Uno primero y la hipóstasis que procede de él se retrotrae en términos especulativos a la manifestación joánica del *λόγος* divino en la carne, y ello, mediante la diferencia absoluta entre *λόγος* y carne.¹⁵³

Si Plotino identifica el *νοῦς* con lo bello, el Bien es, por encima del *νοῦς*, una belleza sobreabundante, un “mar de belleza” de un esplendor inconcebible. Este provoca en el alma una respuesta que no se circunscribe al ámbito del conocer (*θεωρία*), porque cobra la forma de un *ἔρωσ* *σύντονος* (VI 7, 21, 11), un amor “intenso”, “serio”, “grave”,¹⁵⁴ ajeno a las veleidades de la concupiscencia. Tanto que

¹⁴⁸ Cf. *ST* II-II, q. 2, a. 1: “Utrum credere sit *cum assensione cogitare*”.

¹⁴⁹ Cf. VI 7, 35, 1-27.

¹⁵⁰ Cf. *SVF* II, §§ 52: 21; 974: 283, 17; I, § 61: 19, 1-3: “A las cosas que son percibidas y como acogidas por los sentidos añade Zenón el asentimiento de los espíritus (*assensionem adiungit animorum*), y entiende que este se ubica en nosotros y es voluntario”; se sigue la versión de CAPPELLETTI, 2007: 34.

¹⁵¹ Cf. GARCÍA GUAL, 2013: 203-217.

¹⁵² Cf. *supra*, pp. 112-113.

¹⁵³ Cf. BOEDER, 2017, III: 57.

¹⁵⁴ FICINO (1896: *ad. loc. cit.*) traduce el adjetivo “*σύντονος*” por “*vehemens*”.

la Época Media, en la medida en que su filo-*sophia* descansa no ya sobre el Saber de las Musas, sino sobre la *Sapientia Christiana*, concebirá ese amor como una virtud y como una virtud teologal incluso, a la que le dará un nombre ajeno a la esfera del “deseo”, de la “necesidad”, de la “penuria”. En el ἔρωσ σύντονος plotiniano resuena un concepto fundacional de la Época Media, el de ἀγάπη o *caritas*,¹⁵⁵ en la medida en que su filo-*sophia* descansa sobre la *Sapientia Christiana*, que concibe el amor supremo como una virtud, incluso teológica, ajena a la esfera del deseo y la penuria, como sí ocurre, en cambio, con la concepción platónica de ἔρωσ (201 d-212 a).¹⁵⁶ Plotino explica que el amor intenso y serio, el amor grave que alienta en el alma como una vida “sobrenatural” no nace por obra del espíritu, sino de la belleza que se difunde en este y que, como una suerte de “esplendor” procede del Uno-Bien. El don infinito procede de un Bien que, entregándose sin término ni tasa, resulta por ello mismo irreductible a toda idea.¹⁵⁷ De modo tal que el amor en sentido teológico, la *caritas*, no depende de la pura espontaneidad del sujeto, sino que es comprendido como un don recibido de manera libre e inmerecida.¹⁵⁸

5. Consideraciones finales: el sosiego definitivo del sí-mismo en la fruición del amor

De lo dicho se infiere que la búsqueda del alma ya no pretende dar sólo con la finalidad hacia la cual está ordenada una forma. Lo que en verdad interesa es de reconocer el principio universal que hizo posible semejante proceso de conformación. Si para la Filosofía Griega una de sus preguntas fundamentales reza como sigue: ¿cuál es el principio último hacia el cual tiende algo?, al responder a este interrogante se da por sentado que las formas existen y se realizan o bien en un mundo conformado según un sistema que dilucida el ejercicio de la dialéctica, o bien en los seres mismos naturales como la determinación fundamental de su esencia.

¹⁵⁵ Cfr. I Cor. 13.

¹⁵⁶ Cfr. III 5, 7, 9-25.

¹⁵⁷ VI 9, 5, 36-38.

¹⁵⁸ Estas observaciones han sido excogitadas por M. ZUBIRIA en un texto reciente, de carácter inédito, titulado *Notas para un seminario sobre el tratado VI 7 de Plotino* (2019).

Ello no obstante, en Plotino, la pregunta en cuestión ya no tiene asidero si no se responde primero esta otra: ¿cuál es el origen de donde ha procedido semejante ordenación? Ello es que incluso la forma, cuya vida es la eternidad, ha surgido de modo absoluto por parte de alguien que es potencia universal. Así las cosas, se reconoce que la razón de ser y la belleza de las formas sensibles provienen de lo alto, como signos visibles de la bondad;¹⁵⁹ luego, indagando acerca de cuál sea el origen de las formas y del *voũς*,¹⁶⁰ se advierte que no se desea la vida inteligible por ella misma, sino porque se reconoce en ella la traza de luz proveniente del Bien.¹⁶¹ Se transita, por consiguiente un itinerario que va hacia la plenitud del amor, donde el alma se ha despojado de tal manera de sí misma que ingresa en contacto con el Bien, quien la hace levantar hacia la vigilia donde él reside. Él mismo es la luz que hace despertar. Si el alma es capaz de esto, lo es por un don precedente que se actualiza al precio de haberse despojado de todo amor finito para llegar al amor infinito.

Ahora bien, ¿cómo sucede esto? El primer grado de contemplación natural, que se ha intentado dilucidar en el capítulo anterior, ofrece ya una pista para responder a esta última inquietud. Se debe comenzar, por de pronto, a partir del ordenamiento del propio cuerpo. ¿Por qué motivo ordenar el cuerpo y no por caso omitirlo o combatirlo? Plotino exhorta a quedarse en el cuerpo mientras se esté con vida, en la medida en que hace las veces de una casa edificada por un Alma sabia, dotada de gran potencia para crear sin esfuerzo.¹⁶² El alma singular, por su parte, se ha alejado con la intención de domeñar un cuerpo conforme con su arbitrio; sin embargo, esa totalidad ínfima que ella ha querido gobernar deberá ser purificada en función de una totalidad mayor, no en magnitud sino en poder y en dignidad. La totalidad del caso es la del universo físico que se comporta como el cuerpo sereno del Alma universal — eso que Plotino llama con el apelativo de *θεώρημα* —, al cual ella cuida y gobierna mediante la contemplación *de la naturaleza* (genitivo subjetivo). Las razones

¹⁵⁹ Cf. VI 7, 7, 19-25.

¹⁶⁰ Cf. VI 7, 15, 1-24.

¹⁶¹ Cf. VI 7, 22, 1-5.

¹⁶² Cf. II 9, 18, 15 ss; IV 3, 6, 13-15.

seminales que van informando la materia sensible, la van despojando paulatinamente de su condición inerte y de la masa que era, la hacen ser una masa determinada, la *despiertan* del letargo en el que yace tendida para comenzar a vitalizarla.¹⁶³

Así ocurre también, en un grado soberanamente perfecto, entre el alma y el Bien en la visión unitiva. El Bien despierta al alma y la arrebatada de tal modo que la embarga de una luz penetrante. Por su parte, el alma ni siquiera ya puede contemplar la belleza que alberga en sí misma, sino que sólo le importa tener los ojos fijos en el Bien. A propósito de esto, dice Plotino que:

En cuanto al alma, empero, ella ve como desdibujando y suprimiendo lo inteligible que permanece en ella. Mejor dicho, la inteligencia que está en ella es la primera en ver al Bien y luego esta visión se transfunde también al alma y las dos se hacen una sola cosa. Y el Bien, extendiéndose hacia ambas, armonizando el concierto de ambas, va conjugándolas y unificándolas, y está por encima de ambas deparándoles percepción y visión bienaventurada, levantándolas tan arriba que no están ya en ningún lugar ni en ninguna otra de las cosas en las que por naturaleza una cosa está en otra. Porque tampoco aquel está en lugar alguno; es el mundo inteligible el que está-en él; él, en cambio, no está-en otro. Y es por ello que el alma no se mueve entonces, porque tampoco aquel se mueve. Ni es alma, por tanto, porque tampoco aquel vive, sino que está por encima del acto de vivir; ni es tampoco ya inteligencia, porque el Bien tampoco piensa. Toda vez que el alma debe asemejarse al Bien. Y ni siquiera piensa que ni siquiera piensa.

(ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγγέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίνεται. ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐνώσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς <μακαρίαν> διδοῦς αἴσθησιν καὶ <θέαν>, τοσοῦτον ἄρας, ὥστε μήτε ἐν τόπῳ εἶναι, μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι· οὐδὲ γὰρ αὐτός που· ὁ δὲ <νοητὸς τόπος> ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ. διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδὲ ἐκεῖνο. Οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῆν ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν. Οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ. νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ, VI 7, 35, 33-45).

A lo largo del ascenso hacia el sí-mismo de cada uno, se busca trascender incluso la vida propia de la Inteligencia. En Plotino, la contemplación del Bien cobra la forma anagógica de una unión cabe él.¹⁶⁴ Aun cuando el término *μυστικῶς* (III 6, 19,

¹⁶³ Cf. BRISSON, 2003.

¹⁶⁴ Cf. CHARRUE, 2003.

26) sea un *hápax* a lo largo de todas las *En.*,¹⁶⁵ al dar cuenta del arrobamiento extático,¹⁶⁶ Plotino se sirve de una serie de participios pasivos predicados del alma o del “espectador” (θεατής) — παιδαγωγηθείς, ιδρυθείς, ἐξενεχθείς, ἀρθείς — para señalar una vez más que no es ella, sino el Amado, el verdadero artífice de la *unio mystica*, presentada en un primer momento como una visión (θεά, VI 7, 36, 19), pero luego como un mar de luz.¹⁶⁷ Por este motivo, cabe decir que la experiencia mística no es nunca el fruto de la mera voluntad, puesto que en ella el alma es conformada según una presencia trascendente y por una participación que le es siempre donada.¹⁶⁸ Porfirio confesó que durante su estancia en la escuela de Plotino, el maestro había alcanzado cuatro veces una elevación como la que se ha intentado describir.¹⁶⁹ También, en dos oportunidades, el filósofo apela a su experiencia personal para dar crédito al itinerario propuesto: “quien ha visto [*i. e.*, al Bien], sabe lo que digo” (ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, I 6, 7, 2; VI 9, 9, 46-47).¹⁷⁰ Dodds, por su parte, define este tipo de acontecimiento no tanto como una cognición en sentido estricto sino, antes bien, como una actualización momentánea de una identidad potencial entre lo absoluto en el hombre y lo absoluto fuera del hombre (1928: 141). También Inge había planteado ya, una década antes, un análisis similar a propósito del remate místico, al caracterizarlo como un *amor intellectualis Dei* capaz de armonizar el pensamiento, el querer y el sentimiento.¹⁷¹

En el estado de posesión divina, el alma se ha liberado de tal modo de toda forma que se ha vuelto literalmente *in-finita*. Ni se da cuenta de que está en un cuerpo, ni predica de sí misma nada categorial, ni dice que es humana, ni tampoco que es

¹⁶⁵ Cf. RADICE, 2004: 258.

¹⁶⁶ Cf. MARTINO, 2010.

¹⁶⁷ Cf. VI 7, 36, *passim*.

¹⁶⁸ Cf. BETTILOLO, 2003: 647-662.

¹⁶⁹ Cf. *VP* 23, 15-17.

¹⁷⁰ Cf. DE GANDILLAC, 1966: 155-183.

¹⁷¹ Cf. INGE, 1948, I: xiii: “Mysticism, thus understood, is a spiritual philosophy, which demands the concurrent activity of thought, will, and, feeling, which in real life are never sundered from each other. By the proper discipline of these faculties a man becomes effectively what he is potentially, a partaker of the divine nature and a denizen of the spiritual world. We climb the pathway to reality by a power which all possess, though few use it. It is the *amor intellectualis Dei* which draws us upward, and not merely a susceptibility to passionate or rapturous emotion”.

animal, mucho menos que es un ser o un todo genéricos. Deja de mirarse a sí misma y sólo le importa atender a su vínculo con el Primero.¹⁷² Su visión es toda luz porque ha sido previamente iluminada, todo su potencial perceptivo se halla suspendido en el marco de un intenso poder de deslumbramiento. Si algún rastro de aristotelismo pervive aquí, sólo cabría atribuirlo a la contemplación que el alma tiene a nivel intelectual, pero de ningún modo en el éxtasis con el Bien. Lo cual muestra también la impronta diferente que posee ya para la doctrina plotiniana el destino teológico del alma. Su finalidad es teórica pero práctica a la vez, pues supone una transformación amorosa cuya iniciativa no depende en última instancia del alma misma, sino de aquel que, siendo Señor, le ha permitido ingresar en su presente como en la morada de su potestad. ¿De qué modo sucede semejante acceso a la comunión con el Bien? Plotino lo explica mediante el siguiente pasaje:

Una vez que el alma tiene la suerte de encontrarse con el Bien, cuando él comparece ante ella, mejor aún, cuando se manifiesta presente, habiéndose ella desinteresado de toda otra presencia, disponiéndose lo más hermosa posible y asemejándose a él [...] y viéndolo de súbito aparecer en ella una vez, pues, que el alma ve al Bien apareciendo de pronto dentro de ella [...] pero, luego de haberlo buscado, ahora que él está presente, ella va su encuentro y es a él a quien ve en lugar de mirarse a sí misma, ni siquiera tiene ocio para reparar en esto mismo, es decir, en quién es ella que ve. Y entonces sí que [el alma] no cambiaría el Bien por nada del mundo, aun cuando le ofrecieran el cielo íntegro, sabiendo como sabe que no hay nada mejor y más precioso que él, puesto que ella no puede correr más alto y el hecho de perseguir todo lo demás, por muy elevado que sea, sería para ella un descenso.

(Όταν δὲ τούτου εὐτυχίῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἦκη πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῆ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὐτήν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα – [...] – ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα – [...] ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κάκεινο ἀντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ οὐσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὄραν. ἔνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάξαιτο, οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνονος οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ· οὔτε γὰρ ἀνωτέρω τρέχει τά τε ἄλλα πάντα κατιούσης, κἂν ἦ ἄνω, VI 7, 34, 8-25).

Para dilatarse hacia el todo y liberarse del no-ser, que ha decidido asumir en virtud de su orientación hacia lo exterior, el alma no debe tan sólo pensar la Inteligencia en abstracto, no debe mirarla desde afuera como alguien mira a otro, sino que debe ella

¹⁷² Cf. VI 7, 34, 5 ss.

misma devenir potencia inteligible, hacerse a sí misma espíritu y objeto de contemplación.¹⁷³ Desde este nivel es que puede hablarse de una conexión que supera el nivel del conocimiento para identificarse con lo conocido. A la Inteligencia, el alma debe verla como su propio espíritu, ya no por medio de vestigios sino por identidad.¹⁷⁴ Esto es posible en cuanto que, para Plotino, el alma forma parte de la Inteligencia a raíz de su ápice intelectual, en virtud de cuyo contacto ella converge con el universo eidético, así como los círculos concéntricos convergen entre sí en un mismo vértice y radio. En un sentido, el alma es Inteligencia, es el todo.¹⁷⁵

Alcanzado este punto, Plotino se esfuerza por demostrar que el Bien es en rigor una belleza trascendente, fuente de belleza y, por tanto, superior a la belleza en-sí del mundo inteligible.¹⁷⁶ Este mundo rebosa plenitud por causa de la luz que dimana del Bien. Por su parte, la luz es una gracia que el Bien confiere, aunque la recepción de ese don no obsta para que la potencia intelectual desarrolle su propia fecundidad.¹⁷⁷ Y ¿por qué, entonces, el Primero confiere la gracia infinita si, a fin de cuentas, la sustancia inteligible ya es ella misma su propio pensamiento? Porque el Bien la otorga a la Inteligencia y al Alma para permitirles tener parte en la semejanza primera, semejanza que tales realidades tenían de él y que perdieron por su condición de lejanía. En esto consiste precisamente la semejanza con el Bien real y no aparente, conviene a saber, en un amor infinito tal como el Bien es, en sí mismo, infinito.¹⁷⁸

Siendo pura gratuidad, la “infinitud” se comporta entonces como la medida propia del amor (οὐ γὰρ ὄρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρωσ, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, VI 7, 32, 26-27). Dotado de persuasión,¹⁷⁹ este “amor infinito” (ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τούτου ἔρωσ, 28) consiste en un ver en sí mismo inasible,¹⁸⁰ cuya permanencia en lo interior significa

¹⁷³ Cf. VI 7, 15, 31-32.

¹⁷⁴ Cf. V 8, 10, 40.

¹⁷⁵ Cf. VI 4, 14, 19; VI 5, 7, 12 y 12, 19.

¹⁷⁶ Cf. RIST, 1967: 53-65.

¹⁷⁷ Cf. VI 7, 22, 7.

¹⁷⁸ Cf. PLOTIN, 1988: 256 ss.

¹⁷⁹ Cf. VI 7, 35, 1 ss.

¹⁸⁰ Cf. VI 9, 10, 14-15.

cabalmente una “locura” a los ojos del entendimiento natural (παράλογος, I 4, 11, 14). Lo infinito del Bien ejerce sobre el alma, vuelta ella misma un solo espíritu con él (νοῦς γενόμενος, 35, 4), una atracción de tal envergadura que engendra el deseo de acoplarse a una potencia infinita, la potencia de revocarse a sí misma hasta darse en el todo, hasta devolver lo que le pertenece con propiedad, no quitarse la vida sino darla en el todo. Volverse plena en el despojo de lo simple: una paradoja abrupta por ser paradójico el Bien mismo al cual se asemeja. Este Bien munífico es y no es, aparece y desaparece, llega sin llegar, se entrega en el todo sin sufrir menoscabo.

En la embriaguez de luz (αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν, 36, 20), la fruición allí responde al don infinito del Bien, no solamente por ser infinitud potencial, sino también porque en su estado incipiente, el sí-mismo verdadero está libre de toda forma.¹⁸¹ En síntesis, el don de la *Sapientia* que el sí-mismo humano barrunta mediante su ascenso extático termina por devolverlo, junto con su propio origen, más allá del pensamiento inteligible. Plotino ampara, de esta manera, el mensaje de la *Sapientia joánica* en un presente conceptual propio de la razón filo-sófica, esto es, de una *ratio* que por su naturaleza especulativa se diferencia respecto de sí misma. Para la doctrina de Plotino, la trascendencia del sí-mismo implica despojarse de lo que uno es — el “hombre viejo” del Evangelio — a fin de reconocerse en el ser ilimitado del amor. En el Bien el alma alcanza “beatitud” (τὸ εὖ ἐνταῦθα, VI 9, 9, 12), porque allí “descansa” (ἀναπαύεται, 13), está “libre de todo mal” (κακῶν ἔξω, 13) y “vive de veras” (ἀληθῶς ζῆν, 15), no por figuraciones. Mediante el recuerdo espiritual, el alma de cada uno puede ya en esta vida renacer de lo alto y sólo desde allí, trascender el pensamiento para religarse con el Primero absoluto, en el marco de un gozo apacible que revela, sin necesidad de palabras, la belleza de una eterna vigilia.¹⁸²

¹⁸¹ Cf. VI 5, 12, 7-11.

¹⁸² Cf. *Jn.* 16, 16-33; VI 2, 8, 5 ss; VI 7, 39, 28-34.

- A MODO DE CONCLUSIÓN -

A los efectos de presentar una síntesis de los resultados que pueden inferirse del estudio realizado, conviene decir en primer lugar que tanto la hipótesis como las sub-hipótesis de la presente tesis han sido fehacientemente demostradas. Asimismo, han sido satisfechos los propósitos iniciales que orientaron el desarrollo de esta investigación. En líneas generales, el interés más amplio del trabajo pretendía esclarecer, en sentido histórico y sistemático, el alcance y la novedad de la filosofía de Plotino sobre la *diferencia absoluta* del Uno (μονή) en relación con los conceptos metafísicos de *procesión* (πρόοδος) y de *conversión* (ἐπιστροφή) hipostáticas. Esta formulación del propósito general justifica, por cierto, la estructura tripartita que se ha adoptado en la organización del contenido de la tesis. Por otra parte, para el logro de los fines propuestos, se utilizó la metodología propia en los estudios clásicos relativos a la historia de la filosofía, que consiste en la interpretación de los textos seleccionados para su análisis. De modo tal que se llevó a cabo un registro descriptivo y analítico, junto con una lectura a la vez hermenéutica y crítica tanto de las fuentes como de la bibliografía especializada.

A fin de garantizar la respuesta a la inquietud inicial planteada, se compulsó críticamente la transformación conceptual que el discurso plotiniano opera con respecto al de la metafísica griega clásica en torno a la procesión de los seres a partir de un principio trascendente. En este sentido, se ponderó que la procesión plotiniana permite comprender la generación de lo existente como una donación gratuita del ser y como un sostenimiento permanente en la perfección de su actividad sustancial. Junto con ello, se excogitó el estatuto positivo que implica la categoría de *huella* o *vestigio* (ἵχνος) en favor del cosmos físico, haciendo valer la naturaleza del Alma como reflejo de la belleza inteligible. Se pudo colegir, entonces, que la metafísica de Plotino, en cuanto ciencia primera, no consiste ya en una *θεορία more aristotelico* sino, antes bien, en una *operatio*. Así las cosas, se dilucidó con el debido

detenimiento que el nuevo cariz de la intelección plotiniana atañe a la esencia de una verdad, cuya contemplación aspira a convertir el propio espíritu en orden al amor de una unión que, siendo infinita, es *eo ipso* oblativa. En consecuencia, se demostró que la mentada conversión supone recibir un don infinito proveniente del Uno-Bien, cuya participación le devuelve al *sí-mismo* humano la semejanza que perdió por haberse alejado de la comunión con el principio.

En efecto, entre los muchos pormenores que han sido desarrollados a lo largo del presente escrito, conviene subrayar que la metafísica plotiniana parte de una distancia infinita entre el Primero y todo lo otro que él no es. Sobre la base de esta diferencia absoluta, la naturaleza negativa del Primero se interpreta en los términos de una anterioridad causal. El Uno está por encima del orden entitativo en cuanto al subsistir. Los entes, por su parte, deben ser comprendidos como procediendo del Primero y como retornando a él para el desarrollo óptimo de su actividad correspondiente: el *pensar* y el *vivir* en vista de su *ser*. Por consiguiente, en la medida en que depende del Uno primero e indiviso, todo ente está conformado por una dualidad originaria en cuanto a su naturaleza. Tal dualidad manifiesta una composición fundamental que subyace a la estructura misma del ente: la composición de *esencia* y de *unidad*, es decir, el ente existe como tal en virtud de que ha recibido la unidad de parte del Uno.

En este sentido, a raíz de la doble diferencia que inaugura la trascendencia del principio — la diferencia absoluta entre *Uno* y *ente*, junto con la diferencia relativa entre *ente inteligible* y *ente psíquico* — se introduce una secuencia en sí misma conclusa de tres naturalezas soberanas: el Uno simplísimo (τὸ ἕν) que, a la vez, es el Bien (τὸ ἀγαθόν), como fundamento de lo relativo a él: la Inteligencia (νοῦς) y el Alma (ψυχή). La sobreabundancia del Bien sólo vale como un signo de la infinitud del Primero y de su entera munificencia. El Uno está como concentrado en su mismo querer, en la medida en que es eso mismo que quiere. Aún en su actividad creativa, continúa vuelto sobre sí, sin depender de lo que ha dotado de existencia. Esto quiere decir que no está obligado ni por asomo a pretender el surgimiento de las hipóstasis,

ni tampoco está compelido a producir nada que le falte. Ello no obstante, pese a que no lo necesita, el Primero permite la subsistencia hipostática en virtud de su beneplácito.

Ahora bien, si no hay movimiento en esta procesión, el Uno tampoco depende de algo que se le asemeje. La procesión es tan libre como él mismo permite que sea, puesto que nunca se abandona a pesar de haber dado origen a la realidad hipostática. Lo abismal de este salto de la nada al ser estriba en el hecho de que el Uno, no siendo nada de todo aquello que pueda pensarse o decirse, hace subsistir algo grandiosamente nuevo. De allí que la Inteligencia esté ceñida por una contingencia fundamental ya desde las entretelas de su misma aparición. Porque la Inteligencia nunca podría bastarse a sí misma, ella depende esencialmente del querer del Primero.

El Uno no sólo hace subsistir las hipóstasis que genera, también las sostiene incesantemente en la conservación del don conferido. Esto quiere decir que el Primero no otorga el ser por una única vez, o en una determinada ocasión, luego de cuyo cumplimiento se sustraería a tal responsabilidad y dejaría que las hipóstasis sigan viviendo sin que él esté presente. Por el contrario, el Uno asiste ininterrumpidamente su obra. Ello no impide que cada hipóstasis, por una audacia primigenia (τόλμα), se aleje del principio o se acerque nuevamente a él.

El Uno hace surgir el ser inteligible como algo plenamente querido. Este acto está *ab initio* consumado en la totalidad de un ente de suyo subsistente, bien que por gracia de otro. Ello no obstante, el Uno no forja un ente sin más indeterminado, sino que el acto de producir supone que lo hecho resulte como un todo viviente y diferenciado en sí mismo. La distinción en cuestión designa una jerarquía que responde al mayor o menor grado de vida de cada una de las entidades que participan en el acto de la donación. A mayor cercanía respecto del Uno, mayor intensidad en la potencia de vida y mayor intimidad contemplativa.

La división general que se predica con respecto al ente hipostático atañe a la que se presenta entre Inteligencia y Alma, por la diferencia de vida que cada una ejecuta: la sustancia inteligible goza de *eternidad*, mientras que la sustancia psíquica entraña ya una vida *temporal*. Sin embargo, la diferencia entre Inteligencia y Alma no implica que primero haya habido una procesión y luego otra, sino que toda distinción está ya contenida implícitamente, por así decir, cuando el Uno genera la Inteligencia, que es con propiedad todo ente. Si existe el cosmos físico, es porque su verdad reside en la belleza del mundo inteligible, que refleja a su vez la potencia infinita del Uno.

Así las cosas, uno de los logros sustantivos de la doctrina de Plotino acerca de la procesión consiste en mostrar que la Inteligencia y el Alma, cada una a su modo, son la imagen del Uno porque reflejan su poder. El Primero, por su parte, está presente a través del *concursum* que opera sobre tales realidades. Ello es que el Uno está presente en los seres porque todos proceden de él y portan una huella que los asemeja al principio. Con todo, la donación del Uno no atenta contra su trascendencia, en la medida en que los seres participan de su bondad pero sin agotarla. Todos gozan de la presencia luminosa, pero cada uno la recibe y actualiza según el grado de su intimidad.

El Primero no se da a conocer sino en la manifestación de sí mismo. Su presencia se revela cuando menos como luz que permite la visión. La luz del caso es un don que el Uno, por ser el Bien, ofrece mediante la atracción que genera el deseo. En esto mismo radica la diferencia estricta del *voũç* con respecto al Primero: él es lo absolutamente otro, bien que dependiente del Uno en cuanto a su ser. El punto medular de esta diferencia estriba en que el *voũç* ha generado para sí mismo su propio contenido inteligible, pero con la potencia recibida de parte de su principio. Sólo así, en cuanto supeditado al favor del Primero, el *voũç* se ha vuelto semejante a su origen y, por consiguiente, tiene la posibilidad de convertirse a él. Sin esa unidad, desaparecería y, desde luego, ya no sería espíritu.

Sólo a raíz de la infinitud del Uno es que su rol como hacedor de todo lo demás puede ser comprendido en su alcance especulativo. El Uno dona lo que él mismo no tiene. En este orden de ideas, se puede afirmar que la procesión plotiniana sentaría las bases conceptuales necesarias para pensar un origen absoluto del ente, no sólo ya como donación gratuita del ser y dependencia de aquel subsistente respecto de una causa infinita, sino también como un sostenimiento continuo en el desarrollo óptimo de la actividad sustancial, entendida como relación operativa que se funda en el Bien *qua* potencia universal. De allí la necesidad de apelar al recurso analógico del *cuasi* (οἷον), que permite comprender en términos paradójicos la obra del Primero, cuya trascendencia infinita recusa toda categoría del pensamiento.

Como el Uno es inefable, repele todo tipo de intelección. Lo múltiple es, en cambio, lo que reflexiona sobre sí mismo. Al trascender todo saber — aún el más excelso —, el Uno hace subsistir el pensamiento que se determina como movimiento hacia el Bien por deseo del Bien. De modo que al conocerse, el νοῦς conoce en verdad de dónde ha surgido y, por consiguiente, conoce que no es *uno* sino *múltiple*. De esta manera, el autoconocimiento plotiniano es, en lo esencial, la experiencia de una escisión, toda vez que el νοῦς, al realizarse en la actividad del conocimiento de sí propio, se da cuenta de su falta de unidad. En este movimiento, que va desde la conciencia de penuria por verse múltiple hasta el deseo de verse lleno en lo simple, el νοῦς se vuelve sí-mismo, deja ya de ser tal cual era y se convierte entonces a la gratitud de un don, que lo sostiene en su mismo desear.

En este sentido, Plotino no vacila en insistir sostenidamente que la comprensión del Primero no se logra ni por ciencia ni por intuición, sino por una presencia superior al conocimiento. La presencia en cuestión no implica que el alma se iguale con el Uno-Bien. El término del ascenso contemplativo culmina en una visión extática en la que el sí-mismo del alma comparece ante el Uno-Bien en persona, pero a raíz de una participación que el Primero le regala para que pueda verlo y unirse con él. Sucede en rigor que el Uno nunca se ausenta sino que siempre está presente para quien sea capaz de tocarlo. Este contacto se funda en un estado de pureza original

que consiste en la semejanza y en la recepción de una potencia oriunda de aquel. La contemplación se transforma, por lo tanto, en el escenario donde se encuentran dos decisiones que confluyen en la libertad del despojamiento: la decisión del alma singular por marchar hacia su verdadero sino y la decisión del Uno-Bien, que ampara el esfuerzo del alma en virtud de una donación constante de su misma gracia.

En definitiva, respondiendo afirmativamente a la hipótesis del caso, esta tesis ha podido constatar que la doctrina filosófica de Plotino sobre la *diferencia absoluta* del primer principio articula eficazmente las categorías metafísicas de *procesión hipostática* y de *ingreso en el sí-mismo*, para fundamentar la generación del ser a partir de una potencia universal y la estructura jerárquica de lo real mediante la concatenación de las entidades subsistentes.

Por último, como una serie de evidencias que se derivan de la hipótesis confirmada, también se ha podido comprobar que: (a) el primado de la potencia y de la infinitud se distingue del pensamiento griego clásico, toda vez que éste ha priorizado la forma y la medida como condiciones de la perfección entitativa; por consiguiente, (b) la metafísica de Plotino no culmina en una visión puramente noética, sino en el obrar de un amor libre de medida; en consecuencia, (c) la unión plotiniana se apoya en lo inteligible para trascenderlo y culmina en la religación con una presencia que le devuelve al *sí-mismo* humano la pureza primigenia.

- BIBLIOGRAFÍA GENERAL -

1. Fuentes

a. Ediciones

ALAND, K. et al., *Nuevo Testamento Griego*, introd. en español, Instituto para la Inv. del NT, Münster, 2014⁵.

VON ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I-IV, Teubner, Stuttgart, 1968.

BURNET, J. (Ed.), *Platonis opera*, Oxford Clarendon Press, vol. 1: 1900, vol. 2: 1901, vol. 3: 1903, vol. 4: 1902, vol. 5: 1907.

BYWATER, J. (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford Clarendon Press, 1894.

CILENTO, V. (Ed.), *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Felice le Monnier, Firenze, 1971.

COLUNGA, A. / L. TURRADO (Eds.), *Biblia Vulgata Latina*, BAC, Madrid, 1999.

CREUZER, F. & G. H. MOSER (Eds.), *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*, Didot, Paris, 1896.

CUSTODIO VEGA, A. (Ed.), *Obras de San Agustín II: Las confesiones*, BAC, Madrid, 1968⁵.

DIELS, H. / W. KRANZ (Eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1954-1956⁷ (repr. Dublin/Zurich: 1966).

DODDS, E. R. (Ed.), *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford Clarendon Press, 1963².

EPICURO, *Opere*, introd., texto crítico, traducción e note di Graziano ARRIGHETTI, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1960.

FESTUGIÈRE, A.-J. / A.-D. NOCK (Ed. y trad.), *Hermès Trismégiste (Corpus Hermeticum) I: Poimandrès. Traités II-XII*, Les Belles Lettres, Paris, 1983⁶.

———, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV: Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Les Belles Lettres, Paris, 1986.

- GARCÍA YEBRA, V. (Ed.), *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe, Gredos, Madrid, 1998.
- , *Poética de Aristóteles*, ed. trilingüe, Gredos, Madrid, 1974.
- HENRY, P. & H.-R. SCHWYZER, *Plotini opera*, Oxford University Press, vol. 1: 1964, vol. 2: 1977, vol. 3: 1982 (*ed. minor*).
- , *Plotini opera*, Brill, Leiden, vol. 1: 1951, vol. 2: 1959, vol. 3: 1973 (*ed. maior*).
- HICKS, R. D. (Ed. y trad.), *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum / Lives of eminent philosophers*, W. Heinemann / G. P. Putnam's sons, London / New York, 1925 (Loeb Classical Library).
- LOPE CILLERUELO, FR. (Ed.), *Obras de San Agustín XI: Cartas*, BAC, Madrid, 1953.
- MIGNE, J.-P. (Ed.), *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, Paris, D'Amboise, vols. 33 y 41, 1845.
- MINIO-PALUELLO, L. (Ed.), *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford Clarendon Press, 1949.
- NUMÉNIUS, *Fragments*, éd., trad. française et comm. par E. DES PLACES, Les Belles Lettres, Paris, 1973.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome I (Livres I-V)*, texte critique, avant-propos, trad. et notes par C. BLANC, Cerf, Paris, 1996 (SC 120 bis).
- , *Homélies sur les Nombres (I-X)*, introd., trad. et notes par L. DOUTRELEAU, Cerf, Paris, 1996 (SC 415).
- PABÓN, M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (Eds.), *República de Platón*, ed. bilingüe, vol. I-III, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1969.
- PAGE, T. E. (Ed.), *Cicero. De natura Deorum - Academica*, transl. by H. RACKHAM, Heinemann / Putnam's sons, London / New York, 1933 (Loeb Classical Library).
- ROSS, W. D. (Ed.), *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, Oxford Clarendon Press, 1964.
- , *Aristotelis De anima*, Oxford Clarendon Press, 1961.
- , *Aristotle. Parva naturalia*, Oxford Clarendon Press, 1955.

———, *Aristotle's Physics*, revised text, introd. and comm. by ———, Oxford Clarendon Press, 1936.

———, *Aristotelis Metaphysica*, 2 vols., Oxford Clarendon Press, 1924.

SCHÖNBERGER, R. / A. SCHÖNFELD, *Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*, Lateinisch-deutsch von ———, F. Meiner, Hamburg, 2003.

THOMAE AQUINATIS, S., *Summa Theologiae I*, BAC, Madrid, 1994⁵.

———, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. de P. M. PESSON, Marietti, Taurini/Romae, 1965 (10^a ed.).

———, *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, tt. 13-15: *Summa contra gentiles*, Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918, 1926, 1930.

———, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. de P. MANDONNET, P. Lethielleux, Parisiis, 1929.

———, *Summa Theologiae, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima; t. 6-7: Prima secundae; t. 8-10: Secunda secundae; t. 11-12: Tertia pars, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889; 1891-1892; 1895-1897-1899; 1903-1906.

VELÁSQUEZ, O. (Ed.), *Platón. Alcibiades*, ed. crítica del texto griego, trad. y com., Ed. Tácitas, Santiago de Chile, 2013.

WEST, M. L. (Ed.), *Hesiod Theogony*, Oxford University Press, 1966.

ZUBIRIA, M. (Ed.), *El poema doctrinal de Parménides*, texto griego, trad. y notas de ———, UNCuyo-FFyL, Mendoza, 2016, en línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/7654/parmnides-con-tapa.pdf.

b. Traducciones y Comentarios

AGUSTÍN, S., *La ciudad de Dios*, ed. prep. Santos SANTAMARTA DEL RÍO et al., BAC, Madrid, 2013.

———, *Confesiones*, est. prel., trad. y notas de S. MAGNAVACCA, Losada, Buenos Aires, 2011.

D' AMICO, C. (Ed.), *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2007.

- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et comm. par R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, Louvain / Paris, 1970.
- ARISTÓTELES, *Física. Libros III-IV*, trad., introd. y com. de A. VIGO, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.
- , *Tratados de Lógica*, introd., trad. y notas de M. CANDEL SANMARTÍN, Gredos, Madrid, 1982a.
- , *Acerca del alma*, introd., trad. y notas de T. CALVO MARTÍNEZ, Gredos, Madrid, 1982b.
- , *Ética Nicomáquea*, trad. de J. PALLÍ BONET, Gredos, Madrid, 1982c.
- , *Física*, introd. trad. y notas de G. RODRÍGUEZ DE ECHANDÍA, Gredos, Madrid, 1982d.
- ARMSTRONG, A. H., *Porphyry, On the life of Plotinus and Plotinus, Enneads in Seven Volumes*, engl. trans. by ———, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, vol. 1: 1989, vol. 2: 1966, vol. 3: 1967, vol. 4: 1984, vol. 5: 1984, vol. 6 y 7: 1988.
- ATKINSON, M., *Plotinus: Ennead V. 1. On the three principal Hypostases*, Oxford University Press, 1983.
- BEIERWALTES, W. (Trad.) *Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7)*, Klosterman, Frankfurt a. M., 1967 (1981³).
- BOECIO, *La consolación de la filosofía*, introd., trad. y notas de L. PÉREZ GÓMEZ, Akal, Madrid, 1997.
- BRISSON, L., J.-L. CHERLONNEIX et al., *Porphyre, La vie de Plotin II, études d' intr., texte grec et trad. fr., comm., notes compl., bibl., préface de J. PÉPIN*, Vrin, Paris, 1992.
- CAPPELLETTI, A. J. (Trad. y notas), *Los estoicos antiguos. Obras*, Gredos, Madrid, 2007.
- CILENTO, V., *Plotino: Enneadi*, prima versione integra e commentario critico di ———, Gius. Laterza & Figli, Bari, vol. 1: 1947, vol. 2: 1948, vol. 3 a y b: 1949.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., introd. y notas de C. G. GUAL, Alianza Editorial, Madrid, 2013².

- EDWARDS, M., *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool University Press, 2000.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica II (Libros VII-XV)*, trad. y notas de M. A. SEOANE et al., BAC, Madrid, 2016.
- EUSEBIUS OF CAESAREA, *Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel)*, tr. E. H. GIFFORD, 1903, en línea: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2012/RLB295/um/Eusebius_of_Caesarea_-_Praeparatio_Evangelica.pdf
- FLEET, B., *On the Impassivity of the Bodiless (III 6)*, Oxford Clarendon Press, 1995.
- GARCÍA BAZÁN, F., *Oráculos caldeos / Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, introd., trad. y notas de —, Gredos, Madrid, 2008.
- , *Plotino y la gnosis*, FECIC, Buenos Aires, 1981.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe de A. GÓMEZ RAMOS, Abada, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, M., “¿Qué es esto: la filosofía?” y otros textos breves, introd., trad. y notas de M. ZUBIRIA, SS&CC, Mendoza, 2011.
- HESÍODO, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*, introd. trad. y notas de A. PÉREZ JIMÉNEZ y A. MARTÍNEZ DÍAZ, Gredos, Madrid, 2006.
- IGAL ALFARO, J., *Porfirio: Vida de Plotino y Plotino: Enéadas I-II, III-IV, V-VI*, introd., trad. y notas de —, Gredos, Madrid, vol. 1: 1982, vol. 2: 1985, vol. 3: 1998.
- LEROUX, G. (Ed.), *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI.8 (39)]*, Vrin, Paris, 1990.
- MC. GUIRE, J. E. / S. STRAGE, “An Annotated Translation of Plotinus *Ennead III 7: On Eternity and Time*”, *Ancient Philosophy* 8-2 (1988) 251-271.
- MAGNAT, P. et al. (Eds.), *La Demeure de l'Être. Étude et traduction du Liber de Causis*, Vrin, Paris, 1990.
- MURA, G. (Ed.), *La teologia dei Patri*, 4 vols., Città nuova, Roma, 1981.
- PIGLER, A. (Trad. et comm.), *Ennéade III, 7 [45]: De l'éternité et du temps. Plotin*, Ellipses, Paris, 1999.
- PLATÓN, *Timeo*, ed. bilingüe de J. Ma. ZAMORA CALVO, notas a la trad. y anexos de L. BRISSON, Abada Editores, Madrid, 2010.

- , *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, intr., trad. y notas de M. I. SANTA CRUZ *et al.*, Gredos, Madrid, 1982a.
- , *Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias, Cartas)*, intr., trad. y notas de M^a A. DURÁN, F. LISI, J. ZARAGOZA y P. GÓMEZ CARDÓ, Gredos, Madrid, 1982b.
- PLOTIN, *Traité 38 (VI 7)*, introd., trad., commentaire et notes par P. HADOT, Cerf, Paris, 1988.
- , *Ennéades*, éd. et trad. par É. BRÉHIER, Les Belles Lettres, Paris, vol. 1: 1924, vol. 2: 1924, vol. 3: 1925, vol. 4: 1927, vol. 5: 1931, vol. 6-a: 1936, vol. 6-b: 1938.
- PLOTINUS, *The Six Enneads*, trans. by S. MACKENNA & B. S. PAGE, Encyclopaedia Britannica, University of Chicago, 1952.
- PORFIRIO DE TIRO, *Contra los cristianos*, recop. de frag., trad., introd. y notas de E. RAMOS JURADO, J. Ma. ZAMORA CALVO *et al.*, Servicio de publicaciones de la Univ. de Cádiz, 2006.
- RENAU NEBOT, X., *Textos herméticos*, introd. trad. y notas de ———, Gredos, Madrid, 1999.
- QUILES, I., *Plotino. El alma, la belleza, la contemplación*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1950.
- SANTA CRUZ, Ma. I. y CRESPO, Ma. I., *Plotino: Enéadas. Textos esenciales*, trad., notas y estudio prel. de ———, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2007.
- SCHILLER, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad., introd. y notas de M. ZUBIRIA, UNCuyo-FFyL, Mendoza, 2019 (ed. revisada), en línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/11708/zubiria-cartasesteticas-revision2019.pdf
- SLAVEVA-GRIFFIN, S., *Plotinus on Number*, Oxford University Press, 2009.
- STRAUBINGER, J., *Santa Biblia*, introd., trad. y com. de ———, UCALP, La Plata, 2016.
- THOMAS D' AQUIN, S., *Questions Disputées sur La Puissance - De Potentia -*, vol. I: *Questions 1 à 3*, trad. et notes par R. BERTON, introd. du E. PERRIER *o.p.*, Parole et Silence, Paris, 2011.

- , *Les créatures spirituelles*, introd., trad. et notes par J.-B. BRENET, Vrin, Paris, 2010.
- & DIETRICH DE FREIBERG, *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. et comm. par A. DE LIBERA et C. MICHON, Éd. du Seuil, Paris, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, introd., trad. y notas de J. CRUZ CRUZ, Eunsa, Pamplona, 2000.
- , *El mundo de los espíritus. Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales*, trad. de A. MALLEA, est. prel. y notas de C. LÉRTORA MENDOZA, Ed. del Rey, Buenos Aires, 1995.
- WILBERDING, J., *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II. 1 (40)*, text, trans. and comm. by ———, Oxford University Press, 2006.
- ZUBIRIA, M., *Notas para un seminario sobre el tratado VI 7 de Plotino*, Cátedra de Metafísica, FFyL-UNCuyo, Mendoza, 2019 (texto inédito).
- , *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)*, SS&CC, Mendoza, 2012.

2. Diccionarios y Léxicos

- ASTIUS, F., *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index*, 2 vols., Rudolf Habelt Verlag, Bonn, 1956 (1836¹).
- BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1950.
- BLAISE, A., *Lexicon latinitatis medii aevi*, Brepols, Turnholt, 1975.
- , *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 2 vols., Librairie des Méridiens, Paris, 1954.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Akademische Druck, Graz, 1870.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. IV-1, Éd. Klincksieck, Paris, vol. I: 1968, vol. II: 1970, vol. III: 1974, vol. IV-1: 1977, vol. IV-2: 1979.
- COENEN, L. et al., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, ed. española prep. por M. SALA y A. HERRERA, Sígueme, Salamanca, vol. I y II: 1990, vol. III: 1993, vol. IV: 1994.

- COROMINAS, J. & PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, vol. I: 1991, vol. II: 1996, vol. III-V: 1997, vol. VI: 2002.
- ERNOUT, A. / MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire de mots*, Klincksieck, Paris, 1951.
- EVANS-CIVIT, J. H. et al. (Eds.), *Antología del Index Aristotelicus de H. Bonitz*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2012.
- FORCELLINI, E., *Lexicon totius latinitatis*, Typis Seminarii, Patavii, 1864-1871.
- GLARE, P. G., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1968.
- LIDDELL, H. G & R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1966⁹.
- MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.
- MAYER, C. (Ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe & Co., Basel, 1986-1994.
- NIERMEYER, J. F.-VAN DE KIEFT, C., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, 2 vols., Brill-Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Leiden-Darmstadt, 2002.
- RADICE, R., *Lexicon II Plotinus*, Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano, 2004.
- SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1983 (Faksimile-Neudruck der “zweiten, sehr vergrößerten Auflage”: Druck und Verlag von F. Schöningh, Paderborn, 1895).
- SLEEMAN, J. H. & G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden-Leuven, 1980.
- VICUÑA, J. y L. SANZ DE ALMARZA, *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*, Ed. Clásicas, Madrid, 1998.

3. Estudios especializados

- ALFÖLDY, G, “The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1974) 89-111.
- ANCHEPE, I. M., “Ni lo mismo ni lo otro. Sobre conocimiento y semejanza en la noética de Tomás de Aquino. Antecedentes agustinianos, debates actuales”, *Scripta Mediaevalia* 7-2 (2014) 113-136.

- D'ANCONA COSTA, C., "Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle", in: LI. P. GERSON (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1999, pp. 356-385.
- ANTON MLINAR, I., "El ἔστι del λόγος ἀποφαντικός y la verdad de los entes no compuestos en Aristóteles", in: M. RODRÍGUEZ (Ed.), *Estudios sobre Aristóteles*, SS&CC, Mendoza, 2012, pp. 121-129.
- ANTÚNEZ CID, J., "La naturaleza según Plotino", in: A. PÉREZ DE LABORDA (Ed.), *Naturaleza, Presencia y Diálogo*, Madrid, 2006, pp. 23-69.
- ARMSTRONG, A. H. (Ed.), "Plotinus", in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967, Part III, pp. 193-268.
- , "Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought", *Downside Review* 73 (1955) 47-58.
- , *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, 1940.
- , "«Emanation» in Plotinus", *Mind. New Series* 46-181 (1937) 61-66.
- ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Félix Alcan, Paris, 1921a.
- , *ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Félix Alcan, Paris, 1921b.
- AUBIN, P., *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1992.
- BAINE HARRIS, R. (Ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Suny Press, Norfolk, 1976.
- BALADI, N., "Origine et signification de l'audace chez Plotin", in: P. HADOT et P. M. SCHUHL (Dir.), *Le Néoplatonisme*, Éd. du CNRS, Paris, 1971, pp. 89-99.
- BASTITTA, F., "Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa", *Teología y Vida* 58-4 (2017) 473-487.
- BEIERWALTES, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2016.
- , *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1980.

- , *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1965
- BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2009.
- BETTILOLO, P., “Origenismo en Oriente, siglos V-VI”, in: A. CASTAGNO (dir.), *Diccionario de Orígenes*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2003, pp. 647-662.
- BOEDER, H., “¿Por qué motivo ser del ente?” y “¿Qué consuma la filosofía primera?”, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, vol. I, trad., notas y epílogo de M. ZUBIRIA, UNCuyo-FFyL, Mendoza, 2017, pp. 17-45, 47-66, en línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/8889/in-officium-sapientiae-i-corr-.pdf.
- , “El límite de la modernidad y el legado de Heidegger”, “Veritas seditiosa” y “Lo estimulante del pensamiento de Heidegger”, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, vol. II, trad., notas y epílogo de M. ZUBIRIA, UNCuyo-FFyL, Mendoza, 2017, pp. 15-36, 63-78, 101-112, en línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf.
- , “Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento”, “Las concepciones filo-sóficas de la Época Media”, “Paradojas divinas” y “El mandamiento supremo. Una provocación”, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, vol. III, trad., notas y epílogo de M. ZUBIRIA, UNCuyo-FFyL, Mendoza, 2017, pp. 15-33, 35-58, 79-98, 119-130, en línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf.
- , *Topología de la Metafísica: la Época Media*, trad., epílogo y notas de M. ZUBIRIA, EUNSA, Pamplona, 2009.
- , “Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst”, *Sapientia* 54 (1999) 173-185.
- , “Logotektonisch Denken”, *Sapientia* 53 (1998) 15-24.
- , “Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche”, in: *Das Bauzeug der Geschichte. Vorträge und Aufsätze zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier, Würzburg, 1994, pp. 323-343.
- , *Topologie der Metaphysik*, Alber, Friburgo / Munich, 1980.

- , “Was vollbringt die Erste Philosophie?”, in: *Mitteilungen der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig*, Jahrgang VIII, Heft III (1973) 3-10.
- , “Weshalb ‘Sein des Seienden?’”, *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971) 111-133.
- BOISSONNAULT, É., *Plotin et ses Contemporains: Union avec l’Un*, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2007.
- BORD, A., *Plotin et Jean de la Croix*, Beauchesne, Paris, 1996.
- BOYER, Ch., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, G. Beauchesne, Paris, 1920.
- BOYLE, J. F., “St. Thomas Aquinas on Creation, Procession, and the Preposition *per*”, *Quaestiones Disputatae* 6-1 (2015) 90-101.
- BRANDÃO, B. “Ascensão e discurso em Plotino”, *Kriterion* 130 (2014) 515-530.
- BRÉHIER, É., *La théorie des incorporels dans l’ancien Stoïcisme*, Vrin, Paris, 1970.
- , *La philosophie de Plotin*, Paris, 1961².
- BRISSON, L., “Logos and Logoi in Plotinus. Their Nature and Function”, *ΣΧΟΛΗ* 3-2 (2009) 433-444.
- , “La oposición *phúsis/tékhne* en Plotino” (trad. de M. I. SANTA CRUZ y M. I. CRESPO), *Synthesis* 10 (2003) 11-29.
- BRUNNER, F., “Le néoplatonisme au Moyen Âge”, in: *Métaphysique d’Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Ashgate, Norfolk, 1997.
- , “Le premier traité de la cinquième «ennéade»: «des trois hypostases principales»”, *Revue de théologie et de philosophie* 23 (1973) 135-172.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, trad. de V. A. MARTÍNEZ DE LAPERA, Ed. Sígueme, Salamanca, 1980.
- BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, trad. de E. IMAZ, FCE, México, 1945.
- BUSSANICH, J., *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Brill, Leiden-New York, 1988.

- CAIRNS, D., HERRMANN, F.-G. & PENNER, T. (Eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh University Press, 2007 (Edinburgh Leventis Studies 4).
- CARABINE, D., *The Unknown God: negative Theology in the platonic tradition from Plato to Eriugena*, Peeters Press, Louvain, 1995.
- CARAM, G., *El argumento de contigüidad ontológica. De la antigüedad a Tomás de Aquino*, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2017.
- CHARRUE, J.-M., "Note sur Plotin et la mystique", *Kernos* 16 (2003) 197-204.
- , *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1978.
- CHIARADONNA, R., "La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili", in: CANONE, E. (Ed.), *Per una Storia del Concetto di Mente*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2005, pp. 27-49.
- CIAPALO, R., *'Life' in Plotinus' Explanation of Reality*, Doctoral Dissertation of Philosophy, Faculty of the Graduate School of Loyola, University of Chicago, 1987.
- CILENTO, V., "Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino", in: E. R. DODDS et al., *Les sources de Plotin (Entretiens V)*, Vandoeuvres, Genève, 1960, pp. 243-310.
- CINER, P. A., "Unión Mística y Osadía: implicancias del término *tolmeteón* en el Comentario al Evangelio de Juan", in: S. KACZMAREK / H. PIETRAS (Eds.), *Actas del Colloquium Origenianum Decimum: "Origen as writer"*, Uitgeverij Peeters, Leuven, 2010, pp.420-435.
- , "Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿una cuestión mal planteada?", *Scripta Mediaevalia* 1 (2008) 71-90.
- CIPRIANI, N., "El influjo de Varrón sobre el pensamiento antropológico y moral de los primeros escritos de san Agustín", *Augustinus* LV-218 (2010) 241-275.
- , "El modelo antropológico en el libro I de las «Confesiones»", *Augustinus* LV-219 (2010) 385-400.
- CLARK, G. H., "The Theory of Time Plotinus", *The Philosophical Review* 53-4 (1944) 337-358.
- CORRIGAN, K., "'Solitary' Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius", *The Journal of Religion* 76-1 (1996) 28-42.

- CORSO, L., “Unidad y jerarquía cosmológica en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller”, *Anuario Filosófico* 44-1 (2011) 75-94.
- , “Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De civitate Dei*”, *Diadoché* 1 (1998) 95-109.
- COURCELLE, P., *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.
- CROISSANT, J., “P. Henry S.J. *Le problème de la liberté chez Plotin*, dans *Revue néoscol. de philos.*, XXXIII, févr. mai et août 1931, pp. 50-79, 180-215, 318-339”, *L’Antiquité Classique* 4-2 (1935) 534-536.
- CROUZEL, H., *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téqui, Paris, 1991.
- , *Origène et la “connaissance mystique”*, Desclée de Brouwer, Paris, 1961.
- CRUZ CRUZ, J., “Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”, *Anuario Filosófico* 33 (2000) 461-489.
- DANIÉLOU, J., *Orígenes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958.
- DECK, J. N., *Nature, Contemplation and the One*, University of Toronto Press, 1967.
- DILLON, J., *The Middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220*, Cornell University Press, New York, 1996.
- , “Plotinus at Work on Platonism”, *Greece & Rome. Second Series*, 39-2 (1992) 189-204.
- DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, 1965.
- , *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. ARAUJO, Revista de Occidente, Madrid, 1960a.
- , “Numenius and Ammonius”, in: *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’Antiquité Classique V), Fondation Hardt, Genève, 1960b, pp. 1-32.
- , “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, *The Journal of Roman Studies* 50, 1-2 (1960c) 1-7.
- , “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”, *The Class. Quarterly* 22, 3-4 (1928) 129-142.

- DÖRRIE, H., “Υπόστασις. Wort – und Bedeutungsgeschichte” & “Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre”, in: *Platonica minora*, W. Fink Verlag, Munich, 1976 (STUDIA ET TESTIMONIA ANTIQUA VIII), pp. 12-69; 286-296.
- , “La doctrine de l’ âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus”, *Revue de théologie et de philosophie* 23 (1973) 116-134.
- , “Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus”, in: *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’Antiquité Classique V), Fondation Hardt, Genève, 1960, pp. 193-241.
- ESPINAL RESTREPO, J., “Metafísica y Ética en Plotino. Reflexiones en torno a una divergencia”, *Universitas Philosophica* 56-28 (2011) 85-107.
- FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, EDIVI, Roma, 2010 (*Opere complete*, vol. 19).
- FESTUGIÈRE, A.-J., *Études de Philosophie Grecque*, Vrin, Paris, 1971.
- FIELDER, J., “Plotinus’ Copy Theory”, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 11-2 (1977) 1-11.
- GABRILYUK, P. / S. COAKLEY (Eds.), *The spiritual senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, 2012.
- GALINDO ESPARZA, A., *El tema de Circe en la tradición literaria: de la épica griega a la literatura española*, Ed. de la Univ. de Murcia, 2015.
- De GANDILLAC, M., “Le Plotin de Bergson”, *Revue de théologie et de philosophie* 23 (1973) 173-183.
- , *La sagesse de Plotin*, Hachette, Paris, 1966.
- GARCÍA BAZÁN, F., *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.
- , “Antecedentes, continuidad y proyecciones del Neoplatonismo”, *Anuario Filosófico* 33 (2000) 111-149.
- , “El tiempo y la historia en el Neoplatonismo y San Agustín”, *Revista del Museo Mitre* 10 (1997) 73-84.
- GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Alianza editorial, Madrid, 2013³.

- GATTI, Ma. L., "Plotinus: The Platonic Tradition and the foundation of Neoplatonism", in: LI. P. GERSON (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1999, pp. 10-37.
- , *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milán, 1996.
- GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1953².
- GERSON, LI. P., *Plotinus*, Routledge, London, 1994.
- , "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?", *The Review of Metaphysics* 46-3 (1993) 559-574.
- GILSON, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, tad. de F. MÚGICA, Eunsa, Pamplona, 1978.
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Boivin et C^{ie}. Éd., Paris, 1933.
- GUTIÉRREZ, R., "El principio de Plotino y el inicio de una época", *Arete* II-1 (1990) 49-67.
- DE HAAS, F. A. J., "Did Plotinus and Porphyry Disagree on Aristotle's 'Categories'", *Phronesis* 46-4 (2001) 492-526.
- HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris, 1997.
- , "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics", in: H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS (Eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum Publications, London, 1981, pp. 124-137.
- , "L'être et l'étant dans le néoplatonisme", *Revue de théologie et de philosophie* 23 (1973) 101-115.
- , "Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", in: E. R. DODDS (Ed.) *et al.*, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique V), Fondation Hardt, Genève, 1960, pp. 105-141.
- HARDER, R., "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1936) 1-10 (reimpreso en: *Kleine Schriften*, Beck, Munich, 1960, pp. 303-3013).
- HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, Université Catholique de Louvain, 1934.
- , "Le problème de la liberté chez Plotin", *Revue Neo-scholastique de Philosophie* 29 (1931) 50-79, 30 (1931) 180-215 y 31 (1931) 318-339.

- HERRERA, J. J., *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Ed. de la UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011.
- HO, P.-Sh., *Plotinus' Mystical Teaching of Henosis. An Interpretation in the Light of the Metaphysics of the One*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2015.
- HUNT, D. P., "Contemplation and hypostatic procession in Plotinus", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 15-2 (1981) 71-79.
- IGAL ALFARO, J., "Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino", *Pensamiento* 35 (1979) 315-346.
- INGE, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, vol. I-II, Longmans, London, 1948³.
- INGLIS, J., "Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars", *Dionysius* XVII (1999) 95-128.
- JEAUNEAU, É., *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout, 1997.
- KALOGIRATOU, A., "Plotinus' views on Soul, Suicide, and Incarnation", *ΣΧΟΛΗ* 3-2 (2009) 383-400.
- KRÄMER, H.-J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Schippers, Amsterdam, 1964.
- KREMER, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden, 1966.
- KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1952.
- LAFONT, G., *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Cerf, Paris, 1994.
- , *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, trad., pról. y notas de N. LÓPEZ MARTÍNEZ, Rialp, Madrid, 1964.
- LAVAUD, L., "Deux métaphysiques hors-sujet: la conception plotinienne de l'ousia intelligible (*Traité* 43 [VI, 2]) et son influence sur saint Augustin", *Quaestio* 17 (2017) 83-109.
- , *D'une Métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 2008.

- LEKKAS, G., “Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin”, *Les Études philosophiques* 4 (2004) 553-561.
- LIZZINI, O. L., *Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Ed. di pagina, Bari, 2011.
- LÓPEZ EIRE, A., “Plotino frente a sus fuentes”, *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* 7-1 (1973) 65-77.
- LOSSKY, V., “La Théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopage”, *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939) 204-221.
- , “La notion des analogies chez Denys Le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 5 (1930) 279-309.
- DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale : les quatre sens de l’Écriture*, Montaigne, Aubier, 1959-1964.
- MAGNAVACCA, S., “Los términos *os-pectus-cor* en *Confesiones*, VI”, in: J. J. HERRERA (Ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Ed. UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2012, pp. 301-314.
- MANSION, A., *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Vrin, Paris, 1946².
- MARTINO, G., “Filosofía y exégesis en las *Enéadas*. Las alas del alma plotiniana en la lectura del *Fedro* platónico”. *Areté. Revista de Filosofía* XXVI-1 (2014) 77-108.
- , “Mística y exégesis en la filosofía de Plotino”, *NOVA TELLVS* 30-2 (2012) 73-98.
- , “La mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación”, *Archai* 5 (2010) 67-76.
- MERLAN, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968³.
- , *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.
- METZ, W., *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, F. Meiner, Hamburg, 1998.
- MOREAU, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, Paris, 1970.

- MOREL, P.-M., “Comment parler de la nature? Sur le traité 30 de Plotin”, *Les Études philosophiques* 90-3 (2009) 387-406.
- MORESCHINI, C. / E. NORELLI, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2009.
- NARBONNE, J. M., *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Brill, Boston, 2011.
- O’ BRIEN, D., “Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l’âme dans la philosophie de Plotin”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 167-4 (1977) 401-422.
- O’ DALY, G. J. P., *Plotinus’ Philosophy of the Self*, Harper & Row Publishers, Shannon / New York, 1973.
- OLIVIEIRA, L., “Notas sobre Lógica e Dialética na Enéada de Plotino”, *Trans/Form/Ação* 30-2 (2007) 167-178.
- O’ MEARA, D., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Brill, Leiden, 1975.
- OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian ‘Metaphysics’*, Brepols, Toronto, 1978.
- PÉPIN, J., “Plotin et les Mythes”, *Rev. philos. de Louvain* 53 (1955) 5-27.
- PIGLER, A., *Plotin une Métaphysique de l’ amour. L’amour comme structure du monde intelligible*, Vrin, Paris, 2002.
- , “Plotin exégète de Platon ? La question du temps”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 186-1 (1996) 107-117.
- DES PLACES, É., “La théologie négative du Pseudo-Denys : ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age”, in: E.-A. LIVINGSTONE, *Studia Patristica*, vol. XVII, Pergamon Press, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt, 1982, pp. 81-92.
- PORRO, P., “Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea”, *Quaestio* 1 (2001) 431-462.
- PRAECHTER, K., “Die griechischen Aristoteleskommentare”, *ByZ* (1909) 516-538, trad. al inglés por B. CASTON in: R. SORABJI (Ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca, New York, 1990, pp. 31-54.

- PRINZIVALLI, E., *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Instituto Patristico Augustinianum, Roma, 2002 (coll. "Studia Ephemeridis Augustinianum", 82).
- PUECH, H.-Ch., *En quête de la Gnose*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1978.
- , "Plotin et les Gnostiques", in: E. R. DODDS (Ed.) *et al.*, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique V), Fondation Hardt, Genève, 1960, pp. 159-174.
- QUISPEL, G., *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag, Zürich, 1951.
- RAPPE, S., *Reading Neoplatonism. No-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, 2000.
- , "Self-knowledge and subjectivity in the *Enneads*", in: Lloyd P. GERSON (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1999, pp. 250-274.
- RATZINGER, J., "Emanation", in: Th. KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Stuttgart, 1959, Band IV, 1219-1228.
- REALE, G., "Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino", *Anuario Filosófico* 33 (2000) 163-191.
- REICHBERG, G. M., "The Communication of the Divine Nature. Thomas's Response to Neoplatonism", in: T.-A. DRUART (Ed.), *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 66: "Relations: from Having to Being", The Catholic University of America, Washington, 1993, pp. 215-228.
- REINHARDT, K., *Poseidonius*, Oskar Beck Muenchen, Hamburg, 1921.
- REMES, P., "Self-Knowledge in Plotinus. Becoming Who You Are", in: Ursula RENZ (Ed.), *Self-Knowledge: A History*, Published to Oxford Scholarship Online, 2017, pp. 1-18, DOI:10.1093/acprof:oso/9780190226411.003.0006.
- RIST, J. M., "Plotinus and Christian philosophy", in: Ll. P. GERSON (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1999, pp. 386-414.
- , "The One of Plotinus and the God of Aristotle", *The Review of Metaphysics* 27-1 (1973) 75-87.
- , *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969.

- , *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, 1967.
- RITTER, A. R., “Platonismus und Christentum in der Spätantike”, *Theologische Rundschau*, 49 (1984) 31-56.
- ROMANO, F., *Il neoplatonismo*, Carocci editore, Roma, 1998.
- SACCHI, M. E., “La afirmación de la trascendencia de Dios en la doctrina cristiana y en las conclusiones de la filosofía primera”, *Sapientia* L/195-196 (1995) 149-183.
- SAFFREY, H.-D., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990.
- SANTA CRUZ, Ma. I., “El ‘cuidado de sí’: Plotino, lector del *Alcibiades I* de Platón”, *Cuadernos de filosofía* 59 (2012) 85-100.
- , “Modos de conocimiento en Plotino”, *Estudios de Filosofía* 34 (2006) 201-216.
- , “Plotino y el neoplatonismo”, in: C. GARCÍA GUAL (Ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Enciclopedia Iberoamericana, Madrid, 1997, pp. 339-361.
- , *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, préface de P. HADOT, PUF, Paris, 1979.
- SCHÄFER, Ch., *Unde Malum: Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.
- SCHILLER, J. P., “Plotinus and Greek Rationalism”, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 12-1 (1978) 37-50.
- SCHROEDER, Fr. M., “Plotinus and language”, in: L. P. GERSON (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1999, pp. 336-355.
- SCHWYZER, H.-R., *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, West-deutscher Verlag, Opladen, 1983.
- , “‘Bewusst’ und ‘unbewusst’ bei Plotin”, in: E. R. DODDS (Ed.) *et al.*, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’Antiquité Classique V), Fondation Hardt, Genève, 1960, pp. 341-378.
- SELLS, M., “Apophysis in Plotinus: A Critical Approach”, *The Harvard Theological Review* 78-1/2 (1985) 47-65.

- SEOANE RODRÍGUEZ, M. A., *Estudio de las citas griegas no bíblicas en la Praeparatio Evangelica de Eusebio de Cesarea*, Tesis Doctoral, Fac. de Fil. y Letras, Dpto. de Filología Hispánica y Clásica (Área de Filología Griega), Univ. de León, 2015, en línea: <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/5464/Tesis%20Manuel%20Seoane.PDF?sequence=1>
- SOTO-BRUNA, Ma. J., “El neoplatonismo”, in: A. S. NAYA, *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. I, Ortuella, Vizcaya, 2007, pp. 587-598.
- , “Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad”, *Anuario Filosófico* 33 (2000) 533-554.
- VON STEIN, H., *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1864.
- SWEENEY, L., “Infinity in Plotinus”, *Gregorianum* 38 (1957) 515-535, 713-732.
- SZLEZÁK, Th. A., *Platone e Aristotele nelle dottrine del Nous di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.
- , *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe & Co, Basel-Stuttgart, 1979.
- TARN, W. y GRIFFITH, G. T., *La civilización helenística*, FCE, México, 1982.
- TAZZOLIO, F., “Le problème de la causalité du Principe chez Plotin”, *Revue Philosophique de Louvain* 102-1 (2004) 59-71.
- , *Du lien de l’Un et de l’être chez Plotin*, L’Harmattan, Paris, 2002.
- TE VELDE, R. A., *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York, 1995.
- THEILER, W., “Plotin zwischen Platon und Stoa”, in: E. R. DODDS (Ed.) *et al.*, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’Antiquité Classique V), Fondation Hardt, Genève, 1960, pp. 63-86.
- TORCHIA, N. J., *Plotinus, Tolma, and the Descent of Beings. An Exposition and Analysis*, Peter Lang, New York, 1993.
- TORRELL, J.-P., *La «Somme de théologie» de saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris, 1998.
- TROIANO, M., “Plotin et les Gnostiques: L’audace du Demiurge”, *Journal of Coptic Studies* 15 (2013) 209-235.

- TROUILLARD, J., *La procession plotinienne*, PUF, Paris, 1955a.
- , *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955b.
- UÑA JUÁREZ, A., “Plotino: el sistema del Uno. Características generales”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía XIX* (2002), pp. 99-128.
- UZDAVINYS, A., *The Heart of Plotinus*, World Wisdom, Bloomington, 2009.
- VANCAMP, B., “À propos de λόγον διδόναι, formule-clé de la dialectique platonicienne”, *Revue belge de Philologie et d’Histoire* 83-1 (2005) 55-62.
- VAN RIEL, G., “Horizontalism or Verticalism? Proclus vs. Plotinus on the Procession of Matter”, *Phronesis* 46-2 (2001) 129-153.
- VANNIER, M.-A., «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*» chez S. Augustin, Éd. Universitaires Fribourg (Suisse), 1997².
- VASILIU, A., “Penser la réalité / Réalité de la pensée entre l’acte et la puissance (Aristote, Plotin, Marius Victorinus)”, *Quaestio* 17 (2017) 57-81.
- VASSALLO, Ch., *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul bello e Sul bello intelligibile*, Giannini Editore, Napoli, 2009.
- VÁZQUEZ ORTIZ, A., “Las tres hipóstasis dentro del pensamiento de Plotino: El camino de la materia”, *A Parte Rei* 63 (2009), en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/vazquez63.pdf>.
- VERNIER, J.-M., *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d’Aquin*, Pierre Téqui éd., Paris, 1995.
- WARREN, E. W., “Memory in Plotinus”, *The Classical Quarterly*, New Series 15-2 (1965) 252-260.
- WHITTAKER, J., “ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”, *Vigilia Christianae* 23 (1969) 91-104.
- , Th., *The Neo-Platonists*, Cambridge, University Press, 1928.
- WILBERDING, J., “«Creeping Spatiality»: The Location of Nous in Plotinus’ Universe”, *Phronesis* 50-4 (2005) 315-334.

- WIPPEL, J., "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie* 37 (1990) 79-81.
- WOLFSON, H. A., "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", *The Harvard Theological Review* 45-2 (1952) 115-130.
- YARZA, I., "Anotaciones sobre la relación en Plotino", *Anuario Filosófico* 33 (2000) 279-290.
- ZAMORA CALVO, J. Ma., "¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino", *Synthesis* 25-1 (2018). e032. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe032>.
- , *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Universidad de Valladolid, 2000.
- , "La noción de procesión en Plotino", *Areté. Revista de Filosofía* IX-1 (1997) 85-105.
- ZUBIRIA, M., "Epílogo: Ἀδύνατον, ἄλογον, ἄτοπον. Sobre el descubrimiento boederiano de la Época Media de la filo-sofía", in: H. BOEDER, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, vol. III, UNCuyo-FFyL, Mendoza, 2017, pp. 131-144, en línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf.
- , *Lecciones sobre la distinción de la razón. Desde la analítica del lenguaje hacia los portavoces de la sabiduría occidental*, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2006.
- , *Die Teleologie und die Krisis der Principien*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York, 1995 (Philosophische Texte und Studien, 39).
- , "Dificultades en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía", *Diálogos* 62 (1993) 73-86.

