

ΔΙΑΔΟΧΗ

Diadokhē: Revista de Platonismo y Estudios Patrísticos

Corporación Cultural *Diadokhē*

Santiago de Chile

Director: Dr. Oscar Velásquez

Consejo Editorial

Dra. Anneliese Meis

Dr. Álvaro Pizarro

Diseño de cubierta: Mauricio Léniz

ISSN 0717-4292

Vol 13

N° 1 / 2024

ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de Platonismo y Estudios Patrísticos

Indice

Prefacio a la *Enéada* v 4 [7] de Plotino

Malena Tonelli 7

Plotino, *Enéada* V 4 [7]. Texto griego, traducción y notas complementarias

Grupo de Estudios Plotinianos 23

¿Cómo (no) hablar de lo uno? Ontología y lenguaje en v 4 [7]*

Nicolás Torres Ressa 52

¿Plotino contra Numenio? *Noûs*, *Nóesis* y *Noetón**

Gabriela Müller 70

Δύναμις πάντων: La noción de “potencia de todas las cosas” en Plotino.
Elementos para su interpretación*

Gabriel Martino 92

Lecturas plotinianas de Platón en *Enéada* v 4*

María Isabel Santa Cruz 115

Reseñas

Orígenes y los Alimentos espirituales. El Uso teológico de metáforas de comer y beber. Fernando Soler (2021): Editorial Brill

Óscar Velásquez 133

Prefacio a la *Enéada* v 4 [7] de Plotino

Malena Tonelli

Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata

malenato@hotmail.com

*Presentación*¹

Plotino, uno de los filósofos más destacados de la Antigüedad Tardía y señalado como el iniciador de la llamada “corriente neoplatónica”,² nació en la ciudad de Licópolis, en Egipto, en el año 204/5 e.c. y murió en Roma en el 270 e.c. Tenemos noticias de su vida gracias a su discípulo Porfirio quien, luego de la muerte de su maestro, escribió su biografía, la *Vida de Plotino*,³ y la anexó a su edición de las *Enéadas* en el 298 e.c.⁴ El escrito de Porfirio es valioso, al menos, por dos aspectos. En primer lugar, contribuye a una comprensión de la filosofía plotiniana a la luz de algunas experiencias que su discípulo relata: las enseñanzas que impartía en Roma, en donde había abierto una escuela en el año 244 e.c; los filósofos que allí se leían, como Numenio o Alejandro de Afrodisia (*VP* 14, 10-16); su espíritu crítico y reflexivo y su inquietud por revisar

¹ Los trabajos de traducción, notas y artículos científicos que componen este número de *Diadokhē* son el resultado de la investigación llevada a cabo por el Grupo de Estudios Plotinianos, coordinado por la Dra. Malena Tonelli, en el marco del Proyecto UBACyT: “Conocimiento de sí y alteridad en Plotino: aspectos metafísicos y antropológicos. Apropiación y resignificación de la filosofía de Platón”, dirigido por la Dra. María Isabel Santa Cruz. El proyecto se encuentra radicado en la Sección de Estudios de Filosofía Antigua del el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

² Sobre la categoría “neoplatonismo”, sus características y el lugar preponderante de Plotino en esa tradición, véase, por ejemplo, Merlan (1960), Lloyd (1990), Gatti (1996), Santa Cruz (1997), Remes (2008), Siorvanes (2018) o Martino (2019). En 2013, Gerson publicó un libro en el que examina los puntos doctrinales en los que Plotino continúa y transforma la filosofía de Platón.

³ La biografía que Porfirio redactó de su maestro ha sido objeto de numerosas traducciones, estudios y comentarios. Sólo mencionaremos algunos de ellos, pues a aquellas traducciones con las que contamos en los volúmenes de las *Enéadas*, se suman los dos tomos colectivos editados por Vrin en 1982 y 1992 a cargo de Brisson *et al.* Edwards, por su parte, en el año 2000 ha publicado un valioso trabajo de introducción, traducción al inglés y comentario de las biografías de Plotino y de Proclo, compuestas por Porfirio y por Marino, respectivamente. En nuestra lengua, destacamos el apartado “Vida y obra de Plotino” con el que Santa Cruz y Crespo (2007) comienzan el “Estudio preliminar” a su traducción de una selección de las *Enéadas* y sintetizan los puntos más interesantes de la biografía compuesta por Porfirio con una rica indicación bibliográfica. Zamora (2018) ha aportado un análisis crítico del modo en que, en la biografía, Porfirio presenta la exhortación de Plotino a la filosofía.

⁴ A pesar de que Porfirio no lo menciona, Henry (1935) sostiene que ha existido una edición anterior de los textos plotinianos realizada por Eustoquio, médico y discípulo de Plotino a quien le dirigió sus últimas palabras. En su edición de la *Preparación Evangélica* de Eusebio de Cesarea, Henry ha encontrado pasajes citados de las *Enéadas* que no se hallan en la edición de Porfirio, por lo que infirió que se trata de una anterior. Aunque esto ha sido discutido por Kraus (1936) y más tarde por van der Valk (1956), la discusión ha seguido abierta (véase Goulet-Caze 1982, 294).

esquemas filosóficos precedentes y contemporáneos (VP 20), especialmente, su interés por la filosofía platónica y pitagórica (VP 20, 71-76). En segundo lugar, Porfirio indica que, en la tarea de edición a su cargo, compiló los escritos de Plotino respondiendo al pedido de su maestro de que los corrigiera pues, relata, no se ocupaba de revisarlos (VP 7, 51 y cap. 8). Porfirio dio su palabra: se encargaría de editar, ordenar y corregir los textos legados y cumplir la tarea que le fuera encomendada. (VP 24, 1-5).

La experiencia filosófica de Plotino

En cuanto al primer aspecto que destacamos, conviene remitir a un testimonio interesante que nos ofrece Porfirio pues nos sirve como una presentación de la doctrina plotiniana asociada a la práctica que él mismo llevaba a cabo. En la *Vida de Plotino*, se relata un episodio que dio mucho que hablar:

Uno de los que presumían de filósofos, Olimpio de Alejandría, discípulo de Amonio por poco tiempo, llevado de su ambición por el primer puesto, mantuvo una actitud desdeñosa hacia Plotino; y aun arremetió de tal modo contra él, que intentó fulminarle maleficios astrales por arte de magia. Mas luego que se dio cuenta de que su intento se volvía contra sí mismo, decía a sus conocidos que el poder del alma de Plotino era tan grande que podía hacer que los ataques dirigidos contra él rebotaran contra los que intentaban dañarle. (VP 10, 1-10, traducción de Igal).

Y unas líneas más adelante:

Plotino poseía una superioridad innata sobre los demás. Un sacerdote egipcio, que había llegado a Roma y se había dado a conocer a Plotino a través de un amigo y deseaba hacerle una exhibición de su propia sabiduría, le invitó a asistir a la evocación y visión del *daímon* tutelar propio de Plotino. Éste accedió con presteza. La evocación tiene lugar en el Iseo, ya que aquél era el único lugar puro que dicen que dijo el egipcio haber encontrado en Roma. Pero cuentan que, al evocar la presencia visible del *daímon*, quien se apareció fue un dios, y no uno del linaje de los *daímones*. De ahí que dicen que dijo el egipcio: «Bienaventurado eres porque tienes por *daímon* tutelar a un dios, y no a uno del linaje inferior.» Y cuentan que no hubo medio de preguntar nada al dios ni de verlo presente por mucho tiempo, porque el amigo que presenciaba con ellos el espectáculo estranguló -sea por envidia, sea por cierto temor- las aves que retenía como salvaguarda. Teniendo, pues, por *daímon* tutelar a uno de entre los *daímones* más divinos, Plotino mismo no cejaba en su empeño de elevar hacia aquél el ojo divino de su alma. (VP 10, 14-30, traducción de Igal, con leves modificaciones).

Esta escena transmitida por Porfirio ha contribuido a crear, varios siglos después, una imagen muy difundida de su maestro como un pseudofilósofo interesado por la magia y, por qué no, por la teúrgia. A este respecto, en el s. II e.c. empezaron a circular unos textos de un tal Juliano el Teúrgo. Se supone, de acuerdo con la *Suda*,⁵ que su padre, llamado Juliano el Caldeo, había escrito un tratado sobre los *daímones* en cuatro libros. Según parece, Juliano el Teúrgo había compilado estos escritos de su padre en los que se exponen doctrinas caldeas e, incluso, las amplió. El texto se encuentra en hexámetros y, aparentemente, es el resultado de un estado de trance o de momento de inspiración divina. Es posible que el texto de Juliano, conocido como *Oráculos Caldeos*,⁶ haya estado disponible ya para Numenio (filósofo de la segunda mitad del s. II e.c), como sostiene García Bazán⁷ y también probablemente para Porfirio; pero no hay referencia al texto de los *Oráculos* en las *Enéadas* más allá de algún vocabulario que para algunos puede ser sugerente. Esta omisión, entre muchas otras cosas, ha conducido a cuestionar la imagen de “filósofo contaminado” o “pseudofilósofo” que se ha construido de Plotino desde las primeras historias de la filosofía que daban por sentado que la disciplina filosófica se circunscribe a una *praxis* racional.⁸ En efecto, en el episodio relatado por Porfirio recién citado, leemos que Plotino no sólo es inmune a la magia, sino que está regido por la divinidad máxima. Si tenemos en cuenta la última línea del pasaje, parece que Porfirio transmite este episodio con fines exhortativos: Plotino se esforzaba por elevar su alma al dios. Cabe aclarar que, en las *Enéadas*, tal divinidad se corresponde con el primer principio metafísico de lo real, lo Uno. Si esto es así, la tarea de Plotino consiste en practicar una filosofía que

⁵Véase García Bazán (1991) 11-15.

⁶ Existen muchísimos estudios que vinculan el contenido del texto que se conserva como *Oráculos Caldeos* y las doctrinas neoplatónicas, especialmente postplotinianas. Al respecto, puede consultarse el clásico trabajo de Saffrey (1981) en el que se sintetizan los aspectos más relevantes o bien el reciente libro de Addey (2014), por nombrar sólo algunos.

⁷ Véase García Bazán (1991) 213-215.

⁸ Esta concepción de la filosofía como una explicación racional del mundo -que excluye sistemas que sostienen otras vías de aprehensión de lo real- ha sido objeto de discusión, especialmente, en la segunda mitad del siglo pasado. La polémica gira alrededor del debate acerca del canon o, más bien, acerca de cuáles son los requisitos que un pensador debe cumplir para ser considerado “filósofo”. Como se sabe, hoy en día, tanto Plotino como otras figuras de la Antigüedad Tardía, como Jámblico y Proclo, son objeto de estudio dentro y fuera de los ámbitos académicos a pesar de la resistencia que sus planteos han suscitado. El fondo de la cuestión es, insistimos, hallar un criterio satisfactorio de la propia disciplina filosófica. Para una síntesis muy breve y en nuestra lengua de estos planteos, véase Tonelli (2019) 74-78.

pueda conducir al principio de lo real, práctica que consiste en la reflexión filosófica, dialéctica, pues el acceso a lo Uno tiene como condición la capacidad intelectual, tal como intentaremos mostrar más abajo. En este sentido, lo religioso, lo mágico o lo teúrgico no parece funcionar como un sistema explicativo, aunque esto no signifique que Plotino fuera un “ateo”, alguien desligado de su contexto y de su cultura. A este respecto, en un trabajo clásico sobre la teúrgia,⁹ Dodds aclara:

El creador de la teúrgia era un mago, no un neoplatónico. Y el creador del neoplatonismo no era ni un mago ni —con perdón de ciertos autores modernos— un teúrgo. A Plotino nunca le llaman sus sucesores un θεουργός, ni él emplea en sus escritos el término θεουργία ni los términos relacionados con éste. No hay en realidad prueba alguna de que hubiera oído hablar de Juliano ni de sus *Oráculos Caldeos*. Si los hubiera conocido, es de presumir que los habría sometido al mismo tratamiento crítico que las revelaciones “de Zoroastro y Zostriano y Nicoteo y Alógenes y Meso y otros de la misma especie”, que fueron analizadas y expuestas en su seminario. Porque en su gran defensa de la tradición griega racionalista, el tratado *Contra los Gnósticos* (*En. 2. 9*) expresa muy claramente tanto su antipatía por todas las megalomaniacas “revelaciones especiales” como su desprecio por τοῖς πολλοῖς, οἱ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι (c. 14, I. 203.32 Volkmann). No es que negara la eficacia de la magia (¿podría negarla algún hombre del siglo III?). Pero no le interesaba.¹⁰

Dodds, como podemos comprobar en su magnífico aporte de 1928 - “*The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’*”-, entiende que Plotino es un defensor de la racionalidad griega y, en consecuencia, para este autor, él es un verdadero filósofo.¹¹ En su trabajo sobre la teúrgia, Dodds argumenta que nuestro pensador creía en la magia, pero ella no era ni un objeto de estudio ni una meta de la práctica filosófica. Ciertamente, tal como leemos en

⁹ El episodio del Iseo y la relación entre Plotino y la magia ha sido objeto de discusión. La posición de Dodds ha sido severamente criticada por Merlan (1953) aunque defendida por Armstrong (1955), entre otros. Recientemente, Helleman (2010) ha ofrecido un cuidadoso análisis del lugar que ocupa la magia en el sistema plotiniano. Con todo, no es nuestra intención intervenir en estas discusiones ni examinar la relación entre la religión o la magia y la filosofía de Plotino, sino, más bien, destacar la importancia que la razón y el intelecto revisten tanto en su explicación del despliegue de lo real como en la capacidad para acceder al primer principio.

¹⁰ Véase Dodds (1947) 57. La cita que reproducimos corresponde a la versión española de ese trabajo, incluida como el Apéndice II “Teúrgia” de su libro *Los griegos y lo irracional*, editado por la Editorial Alianza en 1980, 267-268.

¹¹ Véase nota 8, más arriba.

el testimonio de Porfirio arriba citado, sabemos que no sólo Plotino estaba regido por el dios máximo, lo Uno, sino que él mismo experimentó una unión con este primer principio que se caracteriza por no ser intelectual, ya que lo Uno no es un objeto inteligible ni un intelecto productor. Porfirio mismo relata esta experiencia en otro capítulo de la biografía:

Y así, precisamente a este mortal demónico que a menudo se elevaba con su mente [ἐννοίας] hacia el dios primero y que está más allá, siguiendo los rumbos trazados por Platón en el *Banquete*, se le apareció aquel dios que carece de figura y de forma, firmemente asentado por sobre la inteligencia y todo lo inteligible. Y a ese dios, yo, Porfirio, que tengo ahora sesenta y siete años, declaro haberme acercado una única vez y a él haberme unido. A Plotino, al menos, se le apareció esa meta muy próxima. Su fin y su meta eran unirse y aproximarse al dios que está por encima de todas las cosas. Y cuatro veces, creo, durante el tiempo en que lo frecuenté, alcanzó esta meta merced a un acto inefable. (VP 23, 1-17, traducción de Santa Cruz-Crespo)

En este testimonio, es posible advertir el modo en que Porfirio caracteriza al dios: carece de figura y de forma pues se encuentra más allá, es decir, no es un objeto inteligible por lo que no puede ser captado por una inteligencia. Su carácter, que excede la determinación propia de las Formas, explica que el acceso a él no pueda darse mediante el intelecto, sino en una unión asociada al tipo de unión erótica con la Forma de Belleza que Platón describe en el *Banquete*. Sin embargo, como señalamos, este dios no es una Forma, sino que está sobre lo inteligible. Además, cabe destacar que, si bien esa unión no es intelectual, en la dinámica de ascenso hacia ese fin interviene necesariamente la *ἐννοια*, término que Santa Cruz-Crespo traducen por “mente” y que indica el acto de pensar o reflexionar intelectualmente, actividad por la que hay que transitar para poder superarla y alcanzar la unión final supra intelectual. Si esto es así, podemos sostener que la filosofía de Plotino ubica al intelecto en un lugar destacado, ya que es necesario para alcanzar la experiencia de unión con el primer principio, que Porfirio relata en la biografía y que constituye uno de los núcleos más relevantes de la metafísica plotiniana.

En efecto, para Plotino lo real es un despliegue a partir de tres principios:¹² lo Uno, el intelecto y el alma. Se trata de tres instancias sucesivas en términos causales, pues cada una de ellas genera a la siguiente, que constituyen el ámbito de lo eterno. A partir de lo Uno -que excede toda multiplicidad, toda determinación y, por tanto, supera el límite del pensamiento y del ser- se genera el segundo, el intelecto. Éste es concebido por Plotino como la unidad máxima en el ámbito de lo que es, pues allí se ubica lo inteligible en identidad con la intelección. Esta instancia, por tanto, es la unidad del intelecto con el ser y, en consecuencia, ya no es una unidad absoluta sino múltiple que a su vez genera una unidad posterior, es decir inferior: el alma que es aún más múltiple que su causa. Uno, intelecto y alma son tres unidades inmateriales y eternas que organizan lo sensible y temporal en un sistema articulado en una jerarquía causal que va avanzando desde la unidad absoluta (lo Uno), pasando por el intelecto (unidad determinada y múltiple), el alma (unidad más pluralizada) hasta la multiplicidad sensible en la que la unidad es aún más dispersa. Uno, intelecto y alma son, en consecuencia, los tres principios eternos que la tradición ha conocido como las tres hipóstasis plotinianas.

La composición de las Enéadas

En cuanto al segundo aspecto que distinguimos antes, la tarea de compilación y edición de los escritos de Plotino, conviene tener en mente que Porfirio lo hizo siguiendo un criterio temático, tal como él mismo destaca en el capítulo 24 de la *Vida de Plotino*: se alegró de que contaba con cincuenta y cuatro tratados, alcanzando el 6, el “número perfecto”, distribuyéndolos en grupos de nueve. A cada uno de los tratados, Porfirio le asignó un título que nos sirve como indicio de, al menos, cuál era para él la cuestión principal. Asimismo, en ese mismo capítulo 24, se explicita cada uno de los seis criterios temáticos que hilvanan la reunión de nueve tratados: el primer conjunto de nueve agrupa tratados éticos (*Enéada* I); el segundo, tratados físicos y cosmológicos

¹² Para una explicación del sistema metafísico plotiniano, contamos con estudios integrales como los libros de Isnardi Parente (1984), Emilsson (2017), Pradeau (2019) o volúmenes colectivos como el de Gerson (1996), Fattal (2000) o Gerson-Wilberding (2022). Asimismo, los capítulos sobre Plotino en libros acerca de la filosofía en la Antigüedad Tardía como el de Chiaradonna (2012), o el capítulo sobre Plotino de O'Meara (2000, 301-324) son sumamente valiosos. En nuestra lengua, hay disponibles traducciones de estudios clásicos, como el Bréhier (1953) o Hadot (2004). Puede consultarse, asimismo, el “Estudio Preliminar” de Santa Cruz-Crespo (2007) a su traducción de pasajes de las *Enéadas*, la “Introducción general” de Igal (1982) a su traducción para Gredos, o los trabajos de Zamora (1997) o Tonelli (2019).

(*Enéada* II); el tercero, tratados cosmológicos (*Enéada* III). Los tres conjuntos restantes siguen la progresión que articula lo que, hoy en día, se entiende como el núcleo de la metafísica plotiniana: el alma (*Enéada* IV), analizada desde sus múltiples aspectos -el alma individual, el alma del mundo o el alma hipóstasis; la inteligencia (*Enéada* V), también abordada desde diferentes aspectos, su “lugar” en el individuo, su carácter hipostático, su constitución ontológica (asociada a las Ideas inteligibles) y su proceso de generación. En cuanto a la *Enéada* VI, es curioso que Porfirio no explicita el núcleo temático que reúne los nueve tratados que la integran. Sin embargo, parece natural sostener que su eje es lo Uno. Es cierto que, en los primeros tres tratados, Plotino analiza los géneros del Ser pero, a partir del cuarto, se detecta una progresión en el examen que conduce a la caracterización del primer principio, desde su omnipresencia, su carácter de principio generador y su lugar en el sistema metafísico como inicio y fin de todo lo real. En efecto, Porfirio decide colocar como último tratado (el noveno de la sexta *Enéada*) aquel que argumenta y describe el recorrido del alma individual hacia el descubrimiento del primer principio, lo Uno (también designado con el nombre “Bien”), camino que culmina con la ya mencionada unión que la tradición ha calificado como mística y que, necesariamente, depende de un ejercicio virtuoso, racional e intelectual.

Por otra parte, cabe aclarar que la distinción temática es en buena medida difusa por lo que no creemos conveniente comprender a las seis *Enéadas* como compartimentos estancos, ni entendemos que Porfirio las haya concebido de este modo. En efecto, encontramos profundas reflexiones acerca de lo Uno, por ejemplo, en tratados pertenecientes a cualquiera de las cinco *Enéadas* que, se supone, giran alrededor de otros temas. Asimismo, la filosofía plotiniana aborda una amplia gama de aspectos reflexivos y críticos, que trascienden el tema específico que Porfirio le asignó a cada grupo: inquietudes epistemológicas, gnoseológicas, antropológicas, por mencionar sólo algunas, recorren los cincuenta y cuatro tratados, tanto como las metafísicas y ontológicas. En este sentido, Santa Cruz-Crespo sostiene que

Para lograr ese número, cincuenta y cuatro tratados repartibles perfectamente en seis grupos de nueve, Porfirio debió hacer cortes bastante vigorosos en algunos casos. La división por temas contiene una buena dosis de arbitrariedad, porque, como antes se dijo, Plotino no

escribió de modo sistemático y cada uno de los tratados encierra una multitud de problemas y en buena parte de ellos están presentes los grandes principios de su filosofía.

Ahora bien, conviene hacer una última aclaración para comprender la obra plotiniana. En los capítulos 4, 5 y 6 de la *Vida de Plotino*, Porfirio indica el orden cronológico de composición de los escritos que componen las *Enéadas*, ya que no es el criterio que él usó para su compilación. Con todo, si tenemos en cuenta que, según leemos en la *Vida*, Plotino comenzó a redactar sus escritos en el año 254 y en el 268 e.c., ya enfermo, se retiró de su actividad y de Roma, el período de tiempo en el que compuso sus escritos se extiende a poco más de diez años. Esto podría matizar la distinción taxativa entre tratados tempranos, medios y tardíos, aunque no deja de ser un instrumento útil para advertir en algunos casos divergencias, o más bien, reconocer en otros casos argumentos más complejos con un estilo más oscuro. El tratado que traducimos y analizamos en este volumen es el cuarto de la *Enéada V* y séptimo en el orden cronológico.¹³ Forma parte del grupo de 21 tratados de los que Porfirio relata que ya estaban escritos a su llegada a la escuela de Plotino, que ocurrió alrededor del año 263 e.c, cuando Plotino ya tenía casi sesenta años (*VP* 4, 65).

El tratado V 4 [7] en contexto cronológico

Con vistas a ofrecer un breve contexto de los temas que se abordan en V 4 [7], cabe mencionar algunos puntos doctrinales que encontramos en tratados vecinos, si atendemos al orden cronológico arriba aludido. Como señala Pradeau (2003) 13, en el capítulo 6 del tratado inmediatamente anterior, el sexto (IV 8) -que Porfirio tituló “Sobre la bajada del alma a los cuerpos” y que tiene 8 capítulos-, Plotino se pregunta pero no responde cómo lo Uno puede generar todas las cosas permaneciendo en sí mismo. A su vez, en el último capítulo del tratado quinto (V 9) Plotino propone, según Pradeau (2003) 13, que debe realizarse un examen que tome un punto de partida diferente, pues afirma:

Cómo aparte de lo Uno es que existen estos seres, cómo es que son multiplicidad, cómo es que son todas las cosas, por qué son intelecto y de dónde, todo

¹³ De ahí la nomenclatura V 4 [7] en la que el número romano indica el número de *Enéada* (de la I a la VI); el número arábigo, el tratado en ese grupo de nueve (de 1 a 9) y el número entre corchetes el que le corresponde por el orden cronológico (1 a 54).

esto debe ser dicho comenzando desde otro principio” (V 9 [5], 14 4-6 trad. Igal, ligeramente modificada).

En estos dos tratados inmediatamente anteriores al séptimo, el análisis de Plotino parte desde lo generado hacia lo Uno; mientras que en nuestro tratado V 4 [7], el análisis parece partir desde el principio hacia lo generado. Es decir, en este último, Plotino no se detiene en mostrar que hay multiplicidad o que hay intelecto o alma, sino que, una vez que esto ha sido analizado en los tratados quinto y sexto, aquí se ocupa de la causa desde donde todo proviene. Esto nos lleva a explicitar los dos grandes temas de V 4 [7], que parecen responder a las inquietudes planteadas inmediatamente antes: las características de lo Uno y el problema de la generación de lo que de él proviene que, tal como Plotino concluye en las últimas líneas, no es una unidad sino una unidad múltiple. De hecho, en el tratado que le sigue en el orden cronológico, IV 9 [8] - que Porfirio ubicó último en el grupo de *Enéadas* sobre el alma y tituló “Sobre si todas las almas son una sola”-, Plotino plantea el problema del carácter complejo y múltiple del alma y argumenta a favor de una unidad que se manifiesta en una multiplicidad pluralizada. Finalmente, el siguiente, VI 9 [9] –probablemente el texto más difundido y comentado de Plotino-, se concentra en el modo en que el alma regresa su principio, tal como indicamos más arriba. Como se ve, la dinámica en este conjunto de escritos se articula mediante planteos teóricos que abren nuevas preguntas y cuyas respuestas conducen, a su vez, a otras nuevas.

Por último, conviene atender al siguiente tratado, el diez, con el que Porfirio abre la *Enéada* quinta, dedicada al intelecto según su orden temático. En V 1 [10], entonces, Plotino retoma muchas de las cuestiones planteadas no solamente en V 4 [7], sino que condensa los problemas formulados en los dos anteriores y los dos posteriores formando un bloque que comienza con el tratado sexto y continúa con el décimo. Desde la perspectiva del alma individual, Plotino muestra, al inicio de V 1 [10], el modo en que ella advierte que su verdadero ser se halla en el alma hipóstasis que, a su vez, es generada por el intelecto que, nuevamente, es generado por lo Uno. Algunos autores, como Gerson (2018) 576, han leído V 4 [7] como un resumen de V 1 [10]. Sin embargo, nuestro tratado no se ocupa del problema del alma individual o su conexión con el todo, del problema de si hay seres múltiples o de la relación entre lo inteligible

y lo sensible, sino que, más bien, se concentra, como anticipamos, en el primer principio, en el modo en el que él genera y el carácter del primer generado dando por sentado los planteos anteriores. Y, si esto es así, podemos identificar un hilo conductor en estos tratados del primer período.

Síntesis de V 4 [7]

V 4 [7] es un texto muy breve, tiene sólo dos capítulos y a primera vista parece sencillo. Sin embargo, es complejo tanto por su forma como por su contenido. En cuanto a lo primero, Plotino combina distintos modos de argumentar: en pocas líneas detectamos un argumento, remisiones a diálogos platónicos, polémicas con escuelas rivales, imágenes que contribuyen a la comprensión de los argumentos, referencias a textos aristotélicos, etcétera. Tal variedad de estrategias en tan pocas líneas puede llevar a interpretaciones diversas pues corre por cuenta del lector descubrir el contenido de cada sección. Por nuestra parte, proponemos el siguiente sumario:

Capítulo 1:

1. Planteo general (líneas 1-5).
2. Características negadas de lo Uno. Citas y referencias a diálogos de Platón (líneas 5-11).
3. Necesidad de que lo simple sea principio (líneas 11-23).
4. Características del principio: *dýnamis pánton* (líneas 23-38).
5. Características de lo generado: el intelecto unimúltiple (líneas 38-41).

Capítulo 2:

1. Planteo del problema: lo generado es intelecto (líneas 1-10).
2. Modos de “actividad” de lo que genera (líneas 10-19).
3. Permanencia de lo Uno y generación (líneas 19-26).
4. Explicación del proceso de generación del intelecto (líneas 26-40).
5. Diferencia entre lo que genera y lo que es generado. La multiplicidad del intelecto (líneas 40-48).

Como se ve, en cuanto al contenido, la complejidad también es manifiesta. El texto presenta muchas de las notas más destacadas de la filosofía de Plotino: la inefabilidad e incognoscibilidad de lo Uno, lo Uno como potencia de todas las cosas, el Intelecto como *hén-pollá* asociado con el Ser, el problema de la causalidad en relación con la permanencia y el movimiento, etcétera. Es decir, en este tratado reconocemos muchas de las principales doctrinas plotinianas sintetizadas de un modo dinámico y profundo a la vez.

Precisamente, luego de una proposición general en la que se parte de la sucesión numérica (lo primero, lo segundo y lo tercero), Plotino comienza a derivar características que presenta “lo primero” en esa sucesión. No se trata, en rigor, de características adicionales, sino que, según creemos, cada una de ellas está contenida en la propia noción de “primero”. Ante todo, aparece la simplicidad y, a partir de su postulación, se desprenden las restantes hasta mostrar, como anticipamos, la negación ontológica por exceso. Es decir, si algo es primero, debe ser simple; si algo es simple, debe ser, en última instancia, inefable, incognoscible y no puede estar circunscripto en la determinación de algo que es, por tanto, eso primero debe no ser. Una vez que Plotino alcanza esa conclusión, argumenta que, en tanto inicio de una sucesión, eso simple debe producir lo que viene después, lo segundo, y el capítulo 1 culmina con una serie de afirmaciones y argumentos que apoyan que eso primero no pueda ser sino principio de otra cosa. Asimismo, aclara, aquella otra cosa ya no será ni simple ni primera, pues supone algo anterior, por lo tanto, no será una unidad, sino que contendrá un componente de multiplicidad. De este modo, Plotino presenta al primer generado: el intelecto, caracterizado como unimúltiple, y que tiene, como su principio, capacidad productiva -por lo que él también será principio de una tercera cosa.

En el capítulo 2, Plotino plantea las características de aquello segundo, el intelecto. En primer lugar, lo hace en virtud de su “otro”, la unidad simple que lo generó. En contraste con ella, el intelecto tiene una actividad intelectual efectiva y en acto y es en él en donde se encuentra el ser, todo lo que es en sentido pleno. Ahora bien, a aquella primera unidad simple no debe negársele nada de lo que tenga su producto, el intelecto, sin que eso signifique que ella se encuentre circunscripta por alguna determinación. En efecto, si negación se

entendiera como carencia, no sería correcto negarle inteligibilidad, intelección ni, acaso, ser. En cambio, si esa negación implica un exceso indeterminado y una condición de posibilidad para la determinación múltiple que de ella deriva, sólo en ese caso es adecuado negar toda actividad y ser de lo Uno, tal como Plotino plantea al comienzo del capítulo 1. Una vez que, en contraste con el primer principio, se establece la actividad del primer generado, Plotino plantea otro problema: cómo explicar la generación si lo que genera permanece en sí mismo. Es cierto que se trata de una cuestión ampliamente desplegada a lo largo de las *Enéadas*, sin embargo, en V 4 [7] se aborda desde una perspectiva aristotélica, pues Plotino distingue dos tipos de actividades del principio, una que es él mismo, otra que se identifica con lo que de él se desprende. El capítulo culmina explicitando aquello que había señalado al comienzo: la diferencia entre el primer principio y lo segundo: mientras que lo primero es una unidad, está más allá del ser y es potencia de todas las cosas, lo segundo es todas las cosas, acto, identidad entre la actividad de intelección y lo inteligible inmaterial.

Finalmente, cabe destacar que a lo largo de los dos capítulos que componen el tratado, encontramos los núcleos centrales de la metafísica de Plotino y las estrategias discursivas y exegéticas propias de su práctica filosófica. La brevedad del escrito contrasta con la riqueza de su contenido y la complejidad de sus argumentos funciona como síntesis de aquello que Plotino despliega con mucho más detalle en otros tratados. Por ello, una lectura detenida y atenta de V 4 [7] es una puerta oportuna para ingresar a la filosofía de Plotino, pues en sus ochenta y nueve líneas están condensados y sintetizados los lineamientos básicos de su concepción de lo real.

La presente publicación

Ofrecemos una traducción original al español del texto griego del tratado V 4 [7]. Hemos seguido la edición de Henry y Schwyzer (con algunas variantes que indicamos al final de este apartado) cotejándola siempre con otras ediciones y traducciones disponibles, consignadas en el apartado “Bibliografía”. Asimismo, a propósito de las temáticas mencionadas en el sumario, presentamos una sección de notas complementarias, en la que nos proponemos destacar algunos puntos problemáticos y brindar una propuesta de lectura posible. Cabe

aclarar que no se trata de notas eruditas, más allá de alguna referencia a bibliografía básica o imprescindible, sino que esperamos que puedan funcionar como una guía inicial de provecho para comprender temas del tratado que puedan resultar confusos, o bien para acercar al lector variantes de traducción que resultan discutibles.

Tanto la traducción como las notas complementarias son el producto del trabajo conjunto del Grupo de Estudios Plotinianos (GEP), integrado por Ulises Drisner, Gabriel Martino, Valentina Merico, Gabriela Müller, María Isabel Santa Cruz, Nicolás Torres Ressa y Malena Tonelli. La presente publicación es el fruto de una investigación común construida sobre las bases del diálogo y la discusión. Por ello, no se trata de una mera sumatoria de aportes individuales, sino que es el resultado de la integración de diversas perspectivas enriquecidas por la puesta en común.

Finalmente, el número se completa con cuatro artículos críticos acerca de diferentes aspectos de V 4 [7]. En “¿Cómo (no) hablar de lo Uno? Ontología y lenguaje en V 4 [7]”, Nicolás Torres Ressa analiza el hecho aparentemente paradójico de que, en nuestro texto, Plotino ofrezca características del primer principio a la vez que lo postula como inefable. Para ello, propone la lectura de un número de pasajes del *corpus* plotiniano que contribuye a iluminar las estrategias discursivas de las que Plotino se vale para nombrar a lo Uno. Torres Ressa señala la importancia de poner en palabras aquello que las excede destacando el aspecto ético de la tarea filosófica. En “Δύναμις πάντων: la noción de “potencia de todas las cosas” en Plotino. Elementos para su interpretación”, Gabriel Martino ofrece una explicación ajustada de la fórmula *dýnamis pánton* como eje que articula la explicación causal que Plotino despliega en V 4 [7]. A la luz de un análisis del vocabulario de la potencia en diferentes textos de las *Enéadas* y del modo en que, mediante aquella fórmula, Plotino adapta una doctrina aristotélica, Martino da cuenta de que Plotino se vale de la tradición metafísica para hacerla eficaz en su propia concepción de la generación. En cuanto al diálogo que Plotino establece con sus predecesores, Gabriela Müller en “¿Plotino contra Numenio? *Noûs, nóesis y noetón*” pone en cuestión el modo de resolver un punto muy problemático de nuestro tratado: la caracteri-

zación de lo Uno como inteligible (νοητόν). Esta característica es, evidentemente, desconcertante si tenemos en cuenta que se trata de un principio anterior a la determinación y al ser. En contraste con planteos que, a raíz de la composición temprana de V 4 [7], sostienen que Plotino es aún deudor de doctrinas de Numenio del que se alejará en las *Enéadas* posteriores, Müller defiende que, ya desde sus primeros tratados, la concepción plotiniana de los principios que explican lo real es crítica respecto de su predecesor, por lo que, argumenta, conviene leer V 4 [7] más en clave polémica que como una continuidad de la doctrina de Numenio. Finalmente, en “Lecturas plotinianas de Platón en la *Enéadas* V 4 [7]”, María Isabel Santa Cruz se detiene en una de las notas distintivas de la práctica filosófica de Plotino: valerse de dichos que hallamos en distintos textos de Platón. Esta estrategia se encuentra presente en V 4 [7] en varias oportunidades: en el planteo general al comienzo del tratado, en las características de lo primero, en el argumento de que lo simple no puede sino ser principio, y en la posible solución que Plotino ofrece al problema de la compatibilidad entre permanencia y producción. Santa Cruz ofrece un análisis de estas referencias en virtud de otras que aparecen en diferentes pasajes de las *Enéadas* con vistas a iluminar el tipo peculiar de interpretación que Plotino lleva a cabo aun cuando se proclama “un fiel platónico”.

Esperamos que estas contribuciones, sumadas a la traducción del tratado y a las notas complementarias, favorezcan un acercamiento a la filosofía de Plotino y a una lectura crítica de su obra. La figura de Plotino tiene un inmenso valor en la historia de la filosofía debido a muchas de las doctrinas que aquí presentamos. Creemos que nuestro pequeño tratado constituye una manifestación unificada de la riqueza de este pensador inagotable.

Nuestra traducción

Como se sabe, toda traducción de un texto clásico a una lengua moderna tiene un importante componente de interpretación. En algunos casos, es necesario reponer términos elididos o modificar estructuras sintácticas para aportar inteligibilidad en español. Asimismo, hemos atendido a algunas variantes textuales, propias de la transmisión de textos antiguos, que nos obligan a tomar decisiones interpretativas. Por ello, consignamos a continuación aquellos casos en los que nos hemos alejado de la *editio minor* de Henry y Schwyzer:

Capítulo 1, línea 7: ἄλλοις en reemplazo del error tipográfico ἄλλος.

Capítulo1, línea 13: τὸ γὰρ τοι μὴ en lugar de τὸ γὰρ τὸ μὴ.

Capítulo1, línea 22: εἰ en reemplazo de οὐ.

Capítulo1, línea 30-40: no imprimimos [δεῖ δὴ καὶ τιμιώτατον εἶναι τὸ γεννῶν τὰ ἐφεξῆς].

Capítulo2, línea 6: no imprimimos [καὶ τελειομένη].

Por último, como podrá advertirse, hemos evitado el uso de la mayúscula en el caso de las llamadas “hipóstasis”. En lo que toca al primer principio, aunque en el texto griego siempre se lo designe con un neutro, con vistas a aligerar la lectura en nuestra lengua optamos por el uso del neutro o el masculino según el caso. Cabe aclarar, además, que en algunas oportunidades hemos repuesto algún verbo elidido o algún elemento que, según entendemos, se desprende del propio texto. En otros casos, hemos decidido agregar algún término ausente en el original griego. Esta decisión es el resultado de una interpretación pues entendemos necesario tomar posición en algunos casos ambiguos. El lector verá en nuestra traducción estos agregados entre corchetes.

Plotino, *Enéada* V 4 [7].*Grupo de Estudios Plotinianos**Texto griego*

Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἐνός

Εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι ἢ εὐθύς ἢ τὴν ἀναγωγὴν ἐπ' ἐκεῖνο διὰ τῶν μεταξὺ ἔχειν, καὶ τάξιν εἶναι δευτέρων καὶ τρίτων, τοῦ μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον τοῦ δευτέρου ἀναγομένου, τοῦ δὲ τρίτου ἐπὶ τὸ δεύτερον 5. δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν, τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις¹ παρεῖναι δυνάμενον, ὄν ὄντως ἔν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἔν, καθ' οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἐν εἶναι, οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, **10** ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας – εἰ γὰρ μὴ ἀπλοῦν ἔσται συμβάσεως ἔξω πάσης καὶ συνθέσεως καὶ ὄντως ἔν, οὐκ ἂν ἀρχὴ εἴη – αὐταρκέστατόν τε τῷ ἀπλοῦν εἶναι καὶ πρῶτον ἀπάντων· τὸ γὰρ τοι² μὴ πρῶτον ἐνδεές τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τό τε μὴ ἀπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἀπλῶν **15** δεόμενον, ἴν' ἦ ἔξ ἐκείνων. τὸ δὴ τοιοῦτον ἐν μόνον δεῖ εἶναι· ἄλλο γὰρ εἰ εἴη τοιοῦτον, ἐν ἂν εἴη τὰ ἄμφω. οὐ γὰρ δὴ σώματα λέγομεν δύο, ἢ τὸ ἐν πρῶτον σῶμα. οὐδὲν γὰρ ἀπλοῦν σῶμα, γινόμενόν τε τὸ σῶμα, ἀλλ' οὐκ ἀρχή· ἢ δὲ ἀρχὴ ἀγέννητος· μὴ σωματικὴ δὲ οὐσα, ἀλλ' ὄντως μία, ἐκεῖνο ἂν εἴη τὸ πρῶτον.

¹ ἄλλοις en reemplazo del error tipográfico ἄλλος. Véase Henry-Schwyzzer (1983) 325.

² τὸ γὰρ τοι μὴ en lugar de τὸ γὰρ τὸ μὴ. Elegimos τοι (conjetura de Igal) que en los *addenda* de Henry-Schwyzzer (1983) 325 aparece como corrección del τὸ impreso en la *editio minor*. No traducimos la partícula τοι para no detener la lectura seguida del argumento. Harder (1956) directamente no imprime este segundo τὸ.

Plotino, Enéada V 4 [7]. Traducción

Traducción y notas de Gabriela Müller, María Isabel Santa Cruz, Gabriel Martino, Nicolás Torres Ressa, Ulises Drisner y Valentina Merico, con la coordinación de Malena Tonelli

UBA

grupodeestudiosplotinianos@gmail.com

Cómo procede de lo primero lo que está después de lo primero, y sobre lo uno

Capítulo 1

Si hay algo después de lo primero es necesario que provenga de él, o bien directamente, o bien que se remita a aquél a través de intermediarios, y que haya un orden de segundos y terceros, remitiéndose lo segundo a lo primero y lo tercero a lo segundo¹ **(5)**. Pues es necesario que algo anterior a todo sea simple y que eso sea diferente de todo lo que viene después de él, que sea por sí mismo, no mezclado con las cosas que son a partir de él, y que, a su vez, pueda estar presente de un modo diferente en las otras cosas, que sea realmente uno, que no sea algo y además uno: de él es falso incluso [decir] que es uno, de él no hay discurso ni ciencia² **(10)**, de él efectivamente se dice que está “más allá del ser³”.

Pues si no fuese simple, si no escapase a toda coincidencia y a toda composición⁴, si no fuese realmente uno, no sería principio. Y es lo más autosuficiente por ser simple y primero de todo. Pues lo no primero necesita de lo que lo precede, y lo no simple **(15)** está necesitado de sus componentes simples para constituirse a partir de ellos. Más aún, es necesario que algo tal sea un uno único⁵; pues si hubiera otro de tal índole ambos serían uno. Claro que no estamos hablando de dos cuerpos ni de lo uno como primer cuerpo. Pues nada que sea simple es cuerpo; y el cuerpo se genera, pero no es principio dado que el principio es **(20)** ingénito. Y puesto que el principio no es corpóreo sino realmente uno, eso será lo primero.

εἰ ἄρα ἕτερόν τι μετὰ τὸ πρῶτον **20** εἶη, οὐκ ἂν ἔτι ἀπλοῦν εἶη· ἐν ἄρα πολλὰ ἔσται. πόθεν οὖν τοῦτο; ἀπὸ τοῦ πρώτου· εἰ³ γὰρ δὴ κατὰ συντυχίαν, οὐδ' ἂν ἔτι ἐκεῖνο πάντων ἀρχή. πῶς οὖν ἀπὸ τοῦ πρώτου; εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἢ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, **25** καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. ὅ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἦ, ὀρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὅ τι ἂν προαίρεσιν ἔχη, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον **30** δύνανται· οἷον τὸ πῦρ θερμαίνει, καὶ ψύχει ἢ χιών, καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται οἷον αὐτὰ –πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς ἀιδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα. πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ **35** ἀδυνατήσαν, ἢ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἶη; δεῖ δὴ τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι, εἴπερ ἔσται τι καὶ τῶν ἄλλων παρ' αὐτοῦ γε ὑποστάντων· ὅτι μὲν γὰρ ἀπ' αὐτοῦ, ἀνάγκη.⁴ δεῖ δὴ καὶ τιμώτατον εἶναι τὸ γεννώμενον **40** καὶ δεῦτερον ἐκείνου τῶν ἄλλων ἄμεινον εἶναι.

2. Εἰ μὲν οὖν αὐτὸ νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, νοῦ ἐνδεέστερον, προσεχέστερον δὲ νῶ καὶ ὅμοιον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη. διὰ τί δὲ οὐ νοῦς, οὗ ἐνέργειά ἐστι νόησις; νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὀρῶσα καὶ πρὸς **5** τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελειούμενη,⁵ ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὸ καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀορίστου δυνάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. διὸ οὐχ ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλὰ, σύνθεσιν τε ἐμφαίνων, **10** νοητὴν μέντοι, καὶ πολλὰ ὀρῶν ἤδη. ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητὸν, ἀλλὰ καὶ νοῶν· διὸ δύο ἤδη. ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τῷ μετ' αὐτὸ νοητὸν. ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς οὗτος;

³ εἰ en reemplazo de οὐ. εἰ es una conjetura de Vitranga, tal como se indica en el aparato crítico de la *editio minor* de Henry-Schwyzler. Nosotros la adoptamos, tal como Harder (1956) y Bréhier (1956) 80, en lugar del οὐ que aparece en el cuerpo del texto de la edición de Henry-Schwyzler. Como Harder (1956) 456, entendemos que se trata de una condicional que abre el argumento y no de una oración negativa.

⁴ En las líneas 39-40, Henry-Schwyzler imprimen entre corchetes [δεῖ δὴ καὶ τιμώτατον εἶναι τὸ γεννῶν τὰ ἐφεξῆς] que nosotros directamente eliminamos. Como indica Harder (1956) 456 es una repetición que la tradición conserva, sólo que con una variación en la última palabra. Se trata de dos variantes y τὰ ἐφεξῆς entre ambas frases significa "el texto", como una observación del corrector, que remite al original para esta variante. La suya, la segunda variante, es evidentemente la correcta.

⁵ En la línea 6 de la *editio minor* de Henry-Schwyzler aparece [καὶ τελειούμενη] entre corchetes. En nuestra traducción no lo reflejamos. En Volkmann está omitido y para Harder (1956) no es una variante correcta.

Si hubiera alguna otra cosa después de lo primero, ya no sería simple; será, en consecuencia, uno-múltiple. ¿Y de dónde proviene esto? De lo primero. Pues, si surgiera por una combinación azarosa, aquel no sería ya principio de todas las cosas. ¿Cómo entonces proviene de lo primero? Si lo primero es perfecto, lo más perfecto de todo, y es potencia **(25)** primera, ha de ser lo más poderoso de todas las cosas que son, y las demás potencias habrán de imitarlo tanto cuanto puedan. Además, vemos que cualquier cosa que alcance la perfección genera y no soporta permanecer en sí misma, sino que produce algo más. Y esto es así no sólo para aquello que posee elección, sino también para cuanto engendra sin **(30)** elección, e incluso para las cosas inanimadas, que dan de sí mismas tanto cuanto pueden: el fuego, por ejemplo, calienta, la nieve enfría, y también los fármacos producen sobre otro el efecto que les corresponde. En fin, todas las cosas, en tanto pueden, imitan al principio buscando eternidad y bondad. ¿Cómo, entonces, lo más perfecto, es decir, el bien **(35)** primero, podría quedarse en sí mismo, como si fuera celoso de sí o bien impotente, si es potencia de todas las cosas? ¿Cómo seguiría siendo principio? Es preciso también que algo se genere a partir de él, si ha de haber algún otro que tome su existencia⁹ precisamente de él; en efecto, que tome su existencia a partir de él es necesario.¹⁰ Entonces, también **(40)** lo generado debe ser lo más valioso, es decir que, por ser segundo de aquél, debe ser mejor que los demás.

Capítulo 2

Si lo que genera fuera él mismo intelecto, [lo generado] sería inferior al intelecto, pero debe ser más próximo y semejante al intelecto. Sin embargo, puesto que lo que genera está más allá del intelecto, es necesario que [lo generado] sea intelecto. Y, ¿por qué [lo que genera] no es intelecto, cuya actividad es la intelección? La intelección, en efecto, al ver lo inteligible **(5)** y al estar vuelta hacia él y, por así decirlo, al perfeccionarse gracias a él, es ella misma indefinida como la visión, pero es definida por lo inteligible.¹¹ Es por ello que se ha dicho que de la diada indefinida y de lo uno proceden las formas y los números;¹² esto, en efecto, es el intelecto. Y por ello no es simple sino múltiple, al manifestar una composición **(10)** -inteligible, por cierto- y al ver ya múltiples cosas. Él mismo es inteligible pero además inteligente. Por eso, es ya dos. Y es otro, por ser un inteligible que viene después de aquel [inteligible].¹³ ¿Pero cómo de lo inteligible procede este intelecto?

τὸ νοητὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μένον καὶ οὐκ ὄν ἐνδεές, ὡσπερ τὸ ὄρων καὶ τὸ νοοῦν –ἐνδεές δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς **15** ἐκεῖνο– οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεἰ συναισθήσει οὕσα ἐν στάσει ἀδίῳ καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν. εἴ τι οὖν μένοντος αὐτοῦ ἐν αὐτῷ **20** γίνεται, ἀπ' αὐτοῦ τοῦτο γίνεται, ὅταν ἐκεῖνο μάλιστα ἢ ὅ ἐστι. μένοντος οὖν αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθει ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γινόμενον γίνεται, μένοντος δὲ γίνεται. ἐπεὶ οὖν ἐκεῖνο μένει νοητὸν, τὸ γινόμενον γίνεται νόησις· νόησις δὲ οὕσα καὶ νοοῦσα ἀφ' οὗ ἐγένετο – ἄλλο γὰρ οὐκ ἔχει – νοῦς γίγνεται, ἄλλο οἶον νοητὸν καὶ οἶον ἐκεῖνο καὶ **25** μίμημα καὶ εἶδωλον ἐκεῖνου. ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκεῖνου γίνεται; ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστον, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἔπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὐσαν αὐτοῦ· οἶον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἢ μὲν τίς ἐστὶ **30** συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκεῖνου τὴν σύμφυτον τῆ οὐσία ἐν τῷ μένειν πῦρ. οὕτω δὲ κάκει· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἢ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν **35** λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. καὶ ἐκεῖνο μὲν δύνναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα. εἰ δὲ τοῦτο τὰ πάντα, ἐκεῖνο ἐπέκεινα τῶν πάντων· ἐπέκεινα ἄρα οὐσίας· καὶ εἰ τὰ πάντα, πρὸ **40** δὲ πάντων τὸ ἐν οὐ τὸ ἴσον ἔχον τοῖς πᾶσι, καὶ ταύτη δεῖ ἐπέκεινα εἶναι τῆς οὐσίας. τοῦτο δὲ καὶ νοῦ· ἐπέκεινα ἄρα τι νοῦ. τὸ γὰρ ὄν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν· νοῦς δὲ καὶ ὄν ταυτόν. οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς –ὡσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν– προόντων, ἀλλ' αὐτὸς νοῦς **45** τὰ πράγματα, εἴπερ μὴ εἶδη αὐτῶν κομίζεται. πόθεν γάρ; ἀλλ' ἐνταῦθα μετὰ τῶν πραγμάτων καὶ ταυτόν αὐτοῖς καὶ ἔν· καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ τῶν ἄνευ ὕλης τὰ πράγματα.

Lo inteligible, que permanece en sí mismo y que no está necesitado, como sí lo está lo que ve y lo que entiende -y llamo necesitado a lo que entiende a aquél-, **(15)** no está privado, por así decirlo, de cierta percepción, sino que todas las cosas son de él, en él y con él; él es completamente capaz de discernirse a sí mismo, la vida está en él y todas las cosas están en él. Y su autocomprensión [es] él mismo y, estando en eterno reposo, [se da] en virtud de una suerte de conciencia y de una intelección diferente de la intelección propia del intelecto.¹⁴ Si, entonces, algo se genera mientras él permanece en sí mismo, **(20)** eso se genera a partir de él, siempre y cuando él sea precisamente lo que [decimos que] es. En efecto, en tanto él “permanece en su propia índole”, de él se genera lo que se genera, pero se genera mientras que aquél permanece. Así pues, dado que él permanece como inteligible, lo que se genera se genera como intelección. Y, por ser intelección y por entender a aquel a partir del cual se generó -pues no tiene otro-, se genera como intelecto, **(25)** de algún modo otro inteligible y de algún modo [otro] aquél, imitación e imagen de aquél.

Pero, ¿cómo es que se genera mientras que aquél permanece? En cada cosa hay una actividad propia de su ser y otra que deriva de él.¹⁵ La actividad del ser de cada cosa es cada cosa misma y la actividad que proviene de él, que en todos los casos debe seguirse necesariamente, es diferente de ella. **(30)** Así, en el caso del fuego, por ejemplo, hay un calor que complementa su ser, pero hay otro calor que se genera inmediatamente a partir de éste, porque el fuego ejerce la actividad que es connatural a su ser, permaneciendo fuego. Del mismo modo, sin duda, se da también allá; y más aún, prioritariamente, allá: mientras aquél “permanece en su propia índole”, la actividad engendrada a partir de la perfección que está en él **(35)** y de la actividad que le está unida adquirió subsistencia.¹⁶ Puesto que procede de una gran potencia, por cierto la mayor de todas, llega a la existencia, es decir, al ser; pues aquél “está más allá del ser”: mientras que aquél es potencia de todas las cosas, esto otro es ya todas las cosas. Y si esto es todas las cosas, aquél está más allá de todas las cosas; está, por lo tanto, más allá del ser.¹⁷ **(40)** Y si esto es todas las cosas mientras que lo uno es anterior a todas las cosas sin estar en pie de igualdad con ellas, por esto también, es necesario que esté más allá del ser, esto es, del intelecto. Por lo tanto, hay algo que está más allá del intelecto. Pues lo que es no es algo muerto, ni es no vida, ni no inteligente: intelecto y ser son lo mismo. Pues el intelecto no es de objetos preexistentes -como la sensación de los sensibles que sí lo es- **(45)** sino que el intelecto es él mismo sus objetos, dado que no recibe las formas de ellos. ¿Pues de dónde podría recibirlas? Por el contrario, en este caso, él es con sus objetos y uno y lo mismo que ellos: ciertamente, el conocimiento de las cosas sin materia es sus objetos.

Notas complementarias al Capítulo 1

¹ **Líneas 1-5.** Esta primera oración con la que se inicia el tratado V 4 [7] podría ser comprendida perfectamente incluso por alguien que no tuviera ningún tipo de conocimiento de la filosofía plotiniana. Podría pensarse que allí no se menciona nada más que la necesidad lógica de un orden inherente en cualquier sucesión. Que este comienzo se exprese por medio de una oración condicional colabora con la impresión de que se está presentando una suerte de hipótesis inicial, que oficia como punto de partida para el desarrollo teórico subsiguiente. Hay una primera distinción entre “lo primero” y “lo que proviene de él”, pero luego se menciona la posibilidad de que esta procedencia se dé de manera directa (εὐθύς), en cuyo caso solamente habría algo primero y algo segundo, o bien que haya una intermediación (μεταξύ): en este segundo caso, habrá algo primero, algo segundo que se remitirá directamente a lo primero y algo tercero que se remitirá a lo primero por intermedio de lo segundo. El uso de los tres numerales ordinales: “lo primero” (τὸ πρῶτον), “lo segundo” (τὸ δεύτερον) y “lo tercero” (τὸ τρίτον) claramente enfatiza la presencia de un orden (τάξις) en esta sucesión que, entonces, debe ser interpretada como una jerarquía. La detención en “lo tercero” incluso se podría considerar como algo sin mayor importancia, dado que la sucesión habría podido seguir indefinidamente. También la mención de las relaciones dentro de esta estructura jerárquica -por un lado, la “proveniencia” y, por otro, la “remisión” (ἀναγωγή)- podrían interpretarse como alusiones a vínculos meramente lógicos: lo segundo es segundo respecto de lo primero y, en ese sentido, podría pensarse que “proviene” de él y “se remite” a él. Cabe aclarar que, en nuestra traducción, se introduce el verbo “provenir”, ausente en el texto griego, para indicar precisamente esta derivación, que aparece indicada mediante dos preposiciones utilizadas de manera indistinta: ἐκ y ἀπό. La primera de ellas aparece en la primera línea y la segunda en el título de tratado. Ahora bien, quien tenga familiaridad con la filosofía de Plotino podrá detectar en estas primeras cinco líneas del tratado V 4 [7] una suerte de resumen de la estructura metafísica propuesta por este filósofo. Podría también pensarse que esta introducción general, y sin aparentes compromisos metafísicos, pretende ir llevando al lector de manera pau-

latina desde afirmaciones “lógicas”, que cualquiera debería aceptar, hacia posturas propias bien definidas. En efecto, en cierta medida, todo el capítulo 1 de V 4 [7] tendrá este mismo tono esbozado en estas primeras líneas, dado que en él se irán enumerando y argumentando ciertas características que necesariamente debe tener esto primero para ser precisamente primero: en este desarrollo, la unidad (ἕν) y la inefabilidad serán particularmente importantes. Sobre este tema, véase el artículo de Torres Ressa en este número. De hecho, “lo Uno” es el nombre más común para designar a esto “primero” en el sistema metafísico plotiniano, “lo segundo” será el intelecto o inteligencia (νοῦς) y “lo tercero” el alma (ψυχή). Las relaciones entre estas tres “hipóstasis” o “niveles” serán, por un lado, la “procesión” (πρόοδος) y, por otro, la “conversión” o “retorno” (ἐπιστροφή), movimientos que garantizarán la dinámica de la realidad y una continuidad sin fisuras ni cortes. Para un análisis de las primeras líneas de nuestro tratado, a la luz del modo en que Plotino recupera críticamente doctrinas de sus predecesores, véase el artículo de Müller en este mismo número.

² **Líneas 6-9.** Plotino ofrece una serie de características de eso “primero” que lo lleva a concluir su inefabilidad e incognoscibilidad. A partir de su simplicidad, despliega notas que deben reconocerse como compatibles sin poner en riesgo ni el hecho de que sea primero ni el hecho de que sea simple. Hay dos posibles interpretaciones de la relación entre las características que aparecen en esta lista: (i) la de “simple” se agrega a la de “primero” y después a eso simple se le agregan otras características, o bien (ii) “simple” es la primera de una serie de características que se van a enumerar respecto de lo primero y de ella se deriva el resto. Sea de esto lo que fuere, conviene destacar que en las líneas 8-9 el lector se encuentra con dos referencias al *Parménides* de Platón. La primera de ellas, “de él es falso incluso [decir] que es uno” (καθ’ οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἕν εἶναι) parece remitir a un pasaje del final de la primera hipótesis en donde, luego de acordar que lo Uno no participa del ser, el personaje de Parménides deduce: “En consecuencia, tampoco hay modo de que sea uno; pues sería ya algo que es y que participa del ser. Pero, según parece, lo uno ni es uno ni es, si ha de darse crédito a esta argumentación” (οὐδ’ ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἕν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἤδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ’ ὡς ἔοικεν, τὸ ἕν οὔτε ἕν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν, 141 e10-142 a1). Esta sentencia del diálogo ha tenido un impacto notable en la filosofía posterior y aún es objeto

de controversia en cuanto a su interpretación. En nuestro tratado, entendemos que Plotino se vale de ella para afirmar que la simplicidad de lo Uno es tal que no le cabe ningún predicado, ni siquiera el de ser uno. En la traducción, ponemos como verbo principal de la oración el verbo “decir” (λέγω), del cual depende una completiva objetiva cuyo núcleo verbal es el infinitivo εἶναι. Si esto es así, creemos que para Plotino la frase de Platón debe entenderse en sentido predicativo, de modo que la noción de falsedad queda asociada a la de decir para defender la inefabilidad del principio, a pesar de que en la oración citada del *Parménides* el término ψεῦδος esté ausente. En este sentido, el texto griego nos permite entender, o bien que “de lo primero es falso decir que es uno”, o que “es falso decir ‘lo uno’” -si otorgamos al εἶναι una función semántica de instanciación del predicado-, o bien que “es falso decir que lo uno es”, si le asignamos una función semántica existencial. En cualquier caso, excepto por la introducción de la noción de falsedad, la sentencia de Plotino condensa la lógica de la de Platón, en la que se rechaza que sea uno porque, si lo fuera, habría que admitir que es. Por el contrario, al haber acordado que no es, no puede admitirse que sea uno. Por nuestra parte, nos inclinamos en nuestra traducción por reflejar la primera opción de las tres presentadas antes, porque enfatiza la idea de inefabilidad de lo Uno. En efecto, inmediatamente, en la misma línea 9, tenemos la segunda referencia al *Parménides* “de él no hay discurso ni ciencia” (οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη) que remite a una oración más extensa del diálogo: “Por lo tanto, no hay para él ni nombre, ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan.” (οὐδ’ ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα; 142 a2-3). De esta manera, Plotino combina y transforma estos dos parlamentos del *Parménides* para concluir que, si lo Uno es simple, debe tener las características presentadas en este pasaje y que culminan con la inefabilidad y la incognoscibilidad. Esto es, al decir que no hay ciencia de lo Uno, lo que sugiere es que éste no es captable ni por el pensamiento discursivo ni por la intelección, por lo tanto, lo Uno no se encuentra en el ámbito del ser o de las Ideas, sino que está más allá de lo que es cognoscible. Sobre este tema, véase el artículo de Torres Ressa en este número.

³ **Línea 10.** Inmediatamente después de las referencias al *Parménides*, Plotino cita esta sentencia del libro VI de *República* 509 b9, pues, luego de

ofrecer una lista argumentada de las características de aquello primero y simple, deduce su inefabilidad e incognoscibilidad para concluir que, de hecho, “de él efectivamente se dice que está ‘más allá del ser’” (ὁ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας). Entre las posibles traducciones del término οὐσία (“sustancia”, “entidad”, “esencia”, “realidad”, “existencia”, por mencionar las más comunes) hemos optado por el término “ser”, no sólo porque aparece en el marco de la cita de una célebre expresión presente en el libro VI de la *República* de Platón (509b9) que suele traducirse de este modo, sino también porque se trata de un concepto más amplio y general que los otros y que, por lo tanto, conviene mejor tanto al contexto platónico en el que aparece cuanto al uso que Plotino hace de él. El término οὐσία es un sustantivo femenino derivado del verbo “ser” (εἶμι). Es importante aclarar que este verbo suele funcionar sintácticamente como copulativo, pero posee además un aspecto de “segundo orden” que refiere a su función semántica. De hecho, Kahn (2009) 9-10 en su libro *Essays on Being*, sostiene que la función semántica del verbo εἶμι indica tres aspectos, a saber, el de existencia, el de verdad y el de instanciación de predicados. Así, el papel semántico del verbo como expresión de la realidad extralingüística o “existencia en el mundo” incluye la existencia de los sujetos, la instanciación de los predicados y la verdad u ocurrencia de lo afirmado por una oración. Por lo tanto, la noción de “ser” es lo suficientemente general como para remitir tanto a la existencia, como a la predicación, a la estructura proposicional y a la verdad de las cosas. En este primer capítulo del tratado V 4 [7], al caracterizar a lo primero y simple como algo que está “más allá del ser” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), Plotino parece querer resaltar el hecho de que no le compete propiamente ninguna estructura predicativa. De hecho, la estructura sujeto-predicado implicaría una pluralización que iría en contra de su simplicidad absoluta, incluso si predicáramos de él nada más que el ser (véase nota complementaria 2 a las líneas 6-9 de este mismo capítulo). Como consecuencia de esta inefabilidad, la fórmula ἐπέκεινα τῆς οὐσίας también indica la trascendencia del primer principio respecto del plano del ser: dado que el ser procede de él (tal como se afirmará sobre el final del capítulo 2 de este mismo tratado), éste, en tanto causa del ser, deberá necesariamente trascenderlo, estar “más allá”. Así, en este contexto, cuando Plotino afirma que lo uno trasciende el ser (οὐσία), e incluso sostiene que es falso afirmar que éste “es” (traducimos el infinitivo εἶναι conjugado), no está negando su existencia o su realidad, sino que

enfatisa su absoluta simplicidad, que es, a su vez, incompatible con la predicación, pues ésta entraña la pluralidad y la determinación propias del ser. En ese sentido, que lo uno esté “más allá del ser” parece ser una necesidad lógica que depende de las demás características pertenecientes a lo que es “anterior a todo”. Para un análisis de los modos en que Plotino se refiere a lo Uno, véase el trabajo de Torres Ressa en este mismo número.

4 Línea 11. “Coincidencia” y “composición” traducen dos términos complejos: *σὺμβασις* y *σύνθεσις*. En un sentido literal, *σὺμβασις* indica “coincidencia”, “confluencia” o “combinación”. Ninguna de estas tres opciones de traducción agota el significado del término, ya que la primera refleja el matiz azaroso, mientras que en las dos restantes se acentúa el conjunto de cosas pero no el aspecto fortuito. Por ello, preferimos traducirlo por “coincidencia” debido a que en español el término da la idea de “casualidad” sin suprimir la posibilidad de pensar en una combinación. De hecho, el verbo *βαίνω* con la preposición *συν-* lleva en sí un componente de azar, pues una de sus acepciones es “acaecer” o “suceder” y *τὸ συμβεβηκός* suele traducirse como “evento fortuito”, “contingencia” o “accidente”. Harder (1956) traduce *σὺμβασις* por *Zufälligkeit* porque entiende que es muy claro que, con este término, Plotino se refiere al carácter accidental. Este autor atiende al pasaje de VI 8 [39] 14, 35-42, en donde se concluye que hay que excluir todo azar, toda fortuna y todo carácter accidental del principio y de todo cuanto tenga en sí su causa. Asimismo, Igal, en ese contexto, traduce *σὺμβασις* como “coincidencia” (VI [8] 14 41). Por estos motivos creemos que esta traducción de *σὺμβασις* contribuye a comprender la simplicidad de lo Uno en tanto no es el resultado de la coincidencia fortuita de partes. Creemos sugerente la ocurrencia de este término desde el momento en que Plotino suele rechazar la intervención de algo azaroso en el proceso de generación, por lo que no llama la atención que también se valga de este rechazo para defender la simplicidad de lo Uno: él escapa a todo tipo de combinación, sea azarosa o no. Por ello, según nuestra interpretación, Plotino agrega el otro término: *σύνθεσις*, un sustantivo asociado al verbo *συντίθημι* que combina la misma preposición *συν-* pero ahora con el verbo *τίθημι*. Se trata de una composición, yuxtaposición o combinación, esta vez sin un aspecto azaroso sino más bien una composición con vistas a algo. En nuestra interpretación, como dijimos, Plotino intenta ser exhaustivo en cuanto al rechazo de atribuir al primer principio cualquier tipo de composición; la simplicidad de lo Uno escapa

de la composición tanto en el caso de que fuera por azar como en el caso de que fuera con vistas a otra cosa. La clave está en que, si lo Uno no escapara de la combinación, fuese del tipo que fuere (coincidencia o composición), quedaría comprometida su propia simplicidad absoluta y, de este modo, se asegura su anterioridad, puesto que toda composición supone una simplicidad anterior.

5 Líneas 15-20. En este pasaje, Plotino plantea consecuencias indeseables que se seguirían si se rechazara la simplicidad de lo primero. Si no fuese simple, no sería principio. Sin embargo, si es simple debe ser principio porque es autosuficiente y único. Llama la atención que Plotino defienda la unicidad rechazando su corporeidad. Bréhier (1956) 75, en su “Notice” a la traducción de este tratado, sostiene que cuando Plotino ofrece las características de lo primero tiene en mente otros sistemas filosóficos. Por ejemplo, cuando en las líneas 6-7 descarta que lo primero esté mezclado con las cosas que vienen a partir de él (οὐ μειγμένον τοῖς ἀπ’ αὐτοῦ), Bréhier entiende que Plotino está pensando en el estoicismo. Del mismo modo, en su argumento a favor de la unicidad, Bréhier sostiene que lo formula en contra de los estoicos, que habían comprendido un principio doble: uno agente, otro paciente. Plotino objeta que lo primero pueda ser doble porque, si así fuera, habría algo otro y ya no sería uno sino dos. Pero incluso rechaza que pueda ser uno si es entendido como un cuerpo ya que todo lo corpóreo es una unidad pero compuesta. Ciertamente, lo compuesto supone la combinación de cosas simples tal como estableció en las líneas anteriores, por lo que es evidente que la composición implica generación. Si esto es así, el principio, que es necesariamente ingénito, no puede ser cuerpo (ni uno solo, ni dos). Con todo, es posible que la remisión directa al estoicismo en este pasaje que sostiene Bréhier pueda verse iluminada por el aporte de Kalligas (2023) 295. En efecto, en su comentario a estas líneas este autor sostiene que Plotino defiende la unicidad de lo primero mediante el rechazo a su corporeidad descartando que se trate solamente de una unidad esencial y no numérica. Si así fuera, el principio sería uno en esencia y dos, o más, en número. Pero esto es imposible porque, tal como ha afirmado Aristóteles, la multiplicidad numérica corresponde exclusivamente a lo sensible, a aquello que tiene materia y, por tanto, ésta es incompatible con el principio que es incorpóreo. Como se ve, para Kalligas, la introducción de la polémica de la corporeidad tiene que ver con una adaptación de un argumento aristotélico,

más que con una crítica directa a los estoicos. En suma, es posible que Plotino se esfuerce por aclarar el sentido preciso de la unicidad del principio y, para ello, se apoye en una explicación aristotélica para discutir con planteos rivales.

6 Líneas 20-21. Encontramos una tercera referencia al *Parménides*, esta vez al pasaje 144 e5-7, en el que Platón afirma: “En consecuencia, no sólo lo uno que es es múltiple, sino que lo uno en sí, al estar distribuido por lo que es, es necesariamente múltiple” (Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημμένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι). Esta cita se encuentra en la llamada “segunda hipótesis” del *Parménides* en donde el personaje homónimo despliega una serie de argumentos que se derivan de la premisa “si lo uno es” examinado con relación a lo múltiple. Allí argumenta que el ser y lo uno, siendo dos, coinciden siempre en una cosa pero ya no puede tratarse de una simplicidad absoluta (véase nota complementaria 2 a las líneas 6-9). En la línea 21 de nuestro tratado, Plotino argumenta que aquello primero y simple es principio de algo posterior: “si, entonces, después de lo primero hubiera alguna otra cosa, no podría ser ya simple; será, en consecuencia, uno-múltiple” (εἰ ἄρα ἕτερόν τι μετὰ τὸ πρῶτον εἶη, οὐκ ἂν ἔτι ἀπλοῦν εἶη· ἐν ἄρα πολλὰ ἔσται.). En nuestra traducción, reflejamos la fórmula ἐν-πολλὰ a pesar de que en el texto griego no se encuentra expresado de ese modo. Nuestra elección se fundamenta en el peso que la combinación entre unidad y multiplicidad ha tenido en la explicación plotiniana de la constitución ontológica de la segunda hipótesis. En V 1 [10] 8, 23-26, por ejemplo, Plotino destaca al *Parménides* como el lugar en el que Platón ha manifestado la doctrina más precisa, pues ha distinguido entre tres “unos”: un primer uno, uno segundo, “al que llama unimúltiple y uno tercero, uno y múltiple” (ἐν πολλὰ λέγων καὶ τρίτον ἐν καὶ πολλὰ). En nuestro tratado, tenemos la combinación de ἐν y πολλὰ claramente para referirse al primer generado, aquello que se deriva de lo Uno simple. Como en el *Parménides*, se trata de una unidad pero inseparable de la multiplicidad, es decir, es no simple en términos absolutos. Como se ve, Plotino se basa en esta segunda hipótesis del diálogo platónico para argumentar la constitución ontológica de la segunda hipótesis de su propio sistema filosófico: el intelecto, tema ampliamente trabajado y discutido ya desde sus propios sucesores. En el esquema plotiniano, el intelecto es lo más simple en el ámbito del

ser; sin embargo, su simplicidad no es absoluta puesto que implica cierta multiplicidad, porque al ser intelecto, entiende y es entendido, pero a su vez al coincidir, es uno.

7 Línea 22. Si en las líneas 11 y ss., a la hora de rechazar en lo Uno simple cualquier tipo de combinación, sea una coincidencia (σύμβασις) o una composición (σύνθεσις) tal como aclaramos en la nota correspondiente a la línea 11, en el momento en que Plotino aborda la generación de la segunda hipóstasis, se cuida de aclarar que allí no interviene el azar. En efecto, en la línea 22, rechaza que lo uni-multiple -esto es, la segunda hipóstasis- pueda surgir por una combinación azarosa. En este caso utiliza συντυχία: nuevamente el término está formado por el prefijo συν- que aquí se agrega a un término asociado con el sustantivo τύχη, que suele traducirse como “fortuna” o “azar”. Las posibilidades de interpretación de este vocablo permiten entender, o bien que lo que se genera lo hace a partir de una combinación de lo Uno con otra cosa (el azar que es diferentes de lo Uno), o bien que se genere de manera espontánea, esto es, que el surgimiento ocurra sin que lo generado pueda ser remitido a una causa; en ese caso, lo Uno no tendría intervención en la generación del intelecto. Si fuera esto segundo, tal vez convendría traducir συντυχία por “espontaneidad”, pero entendemos que el argumento de la simplicidad, unidad y unicidad de lo primero, explicitado en el inicio del párrafo (líneas 20-21) y que ha llevado a la necesidad de que sea principio, da sentido al rechazo de que en la generación intervenga alguna otra cosa además de lo Uno. Por tanto, traducir συντυχία por “combinación azarosa” nos posibilita retomar el argumento por el absurdo de que lo Uno está exento de toda coincidencia y toda composición, incorporando en la discusión de manera explícita el componente de azar que ya se encontraba en σύμβασις, y al que ahora se alude con el vocabulario de la τύχη.

8 Líneas 23-36. Para un análisis de la noción de “potencia” en las *Enéadas* en general y en este tratado en particular, véase el artículo de Martino en este mismo número. Por otra parte, para subrayar que la generación a partir de un principio no afecta la permanencia de su fuente, Plotino se apoya en el *Timeo*, más precisamente, en la figura del demiurgo. En la línea 35 la expresión φθονῆσαν ἑαυτοῦ es una referencia al *Timeo* 29 e1-2 de Platón. Plotino recurre a este mismo diálogo, en este caso al pasaje 42 e5-6, en el capítulo 2 en dos

oportunidades, en la línea 21 y en las 33-34. Sobre estas referencias al *Timeo*, véase el artículo de Santa Cruz en este mismo número.

9 Línea 38 y ss. En este pasaje, Plotino argumenta que si algo se genera (γενέσθαι) a partir de lo Uno, también será necesario que tome de él su existencia (ὑποστάντων). Cabe indicar que el término griego ὑποστάν es un participio de aoristo del verbo ὑφίστημι que puede traducirse por “poner por debajo” o “poner algo por fundamento”. De este mismo verbo, deriva también el sustantivo *hypóstasis* (ὑπόστασις), que puede traducirse por “fundamento”, “base”, o “realidad”, pero que significa literalmente “lo que yace debajo”. Ahora bien, el término *hypóstasis* como término técnico para referirse a los fundamentos metafísicos de la realidad, a saber, lo Uno, el intelecto y el alma, es resultado de la sistematización por parte de Porfirio de la filosofía de Plotino. Como sabemos, este término tendrá un impacto decisivo en el desarrollo del neoplatonismo posterior. Plotino ciertamente no se sirve del término “hipóstasis” en un sentido sistemático como el que le otorga Porfirio sino que más bien se vale de él para indicar que algo posee realidad, substancia o existencia propia. El uso del participio de aoristo ὑποστάν, que es el que ocurre en estas líneas, indica que algo adquiere o toma subsistencia ontológica como resultado de una actividad, o bien que es el final de un proceso. Plotino afirma en estos pasajes que aquello que es generado por lo Uno adquiere de aquél subsistencia o consistencia ontológica, es decir, realidad o existencia, tal como hemos traducido.

10 Líneas 38-39. Se trata de una oración de difícil traducción y, consecuentemente, de interpretación. En nuestra traducción nos alejamos de la estructura del griego. El participio ὑποστάντων está en genitivo plural modificando al ἄλλων pero en nuestra interpretación queda asociado con el τῷ. En el texto griego, los genitivos podrían entenderse, o bien como partitivos, de modo que la traducción podría ser “algo de las otras cosas que toman su existencia de él”, o bien, como un genitivo absoluto con matiz causal: “puesto que las otras cosas toman su existencia de él”. Por nuestra parte, entendemos que en ninguno de estos casos se refleja el modo en que, creemos, conviene interpretar este pasaje, a saber, que para que algo exista a partir de lo Uno tiene que haber un primer momento de generación en el que “algo” se genera, aunque indefinidamente. Este “algo” (es decir, el primer τῷ) puede ser una referencia a eso

indeterminado que, en el caso de la generación del intelecto, se genera a partir de lo Uno y que luego, en un segundo “momento”, adquiere subsistencia ontológica o existencia determinada a partir de la potencia de aquél. En ese sentido, consideramos que estos pasajes explicitan que la existencia de algo, es decir, el hecho de que adquiriera o tome realidad propia, presupone un primer momento de generación indefinida. Si esto es así, habría una referencia, no explícita aún, a las dos “etapas” de la generación del intelecto a partir de lo Uno. Plotino estaría así anticipando el tema que desarrollará en el segundo capítulo, es decir, cómo lo primero generado, el intelecto, se genera a partir de lo Uno. Finalmente, debemos aclarar que en el texto griego no hay verbo que acompañe al “a partir de él” (ἀπ’ αὐτοῦ) por lo que podría reponerse un εἶμι, un ὑφίστημι o un γενέσθαι. Otro interrogante es cuál es el sujeto de la construcción, ya que éste puede ser tanto “algo” (τι) como “las otras cosas” (τῶν ἄλλων). Nosotros comprendemos que, para que tenga sentido la secuencia lógica que parece operar en el argumento de Plotino, es necesario tomar por un lado como sujeto de la construcción al τι y, por el otro, como el verbo de la construcción, reponer ὑφίστημι.

Notas complementarias al Capítulo 2

¹¹ **Líneas 1-6.** Estas primeras líneas del capítulo 2, en las que se describe la generación de la inteligencia a partir de lo Uno, han resultado desconcertantes en la medida en que el principio aparece como un νοητόν en contraste con la caracterización que Plotino mismo había hecho en el capítulo anterior. Sobre este pasaje, véase el artículo de Müller en este mismo número.

¹² **Líneas 7-9.** Dentro de las llamadas “doctrinas no escritas” (*ágrapha dógmata*), es decir, aquellas enseñanzas que Platón habría impartido a sus discípulos dentro de la Academia de manera oral y a las que sólo se referiría muy veladamente en sus escritos publicados bajo la forma de diálogos, se destaca la “doctrina de los principios”, que postula precisamente dos principios superiores a las Ideas, de las que éstas dependen: lo uno y la díada indeterminada o ilimitada (llamada también “lo grande y lo pequeño”). Más allá de algunas referencias poco claras en la propia obra de Platón, el principal testimonio para esta doctrina, debido a su cercanía temporal con el propio Platón, es lo dicho

por Aristóteles en algunos pasajes de la *Metafísica*: en el *index fontium* de la *editio maior* de Henry-Schwyzler (1951, 73) se hace referencia al pasaje *Met.* XIII 7, 1081 a13-15, pero Merlan (1964) ha defendido que un mejor candidato es el pasaje *Met.* I 6, 987 b20-25; en el aparato erudito de la *editio minor*, Henry y Schwyzler (1964) 82 mencionan ambos pasajes de la *Metafísica*. Sin embargo, esta doctrina aparece también en fuentes posteriores: aparece, por ejemplo, en Diógenes Laercio (*Vidas VIII 25*), tal como señala Igal (1998) en la nota al pie de su traducción de las *Enéadas*.

Cabe notar que Plotino retoma esta doctrina a lo largo de su obra interpretándola de una manera muy particular, ya que, según él, la díada deriva de lo Uno (véase, por ejemplo, V 1 [10], 5, 6-9). Si bien esto no se afirma explícitamente en este pasaje de V 4 [7], 2, sí puede inferirse dado que allí la díada es mencionada precisamente para referirse a la intelección indefinida que se genera a partir de lo primero, identificado con lo Uno (sobre este tema, véase el artículo de Müller en este número). De hecho, esta interpretación “monista” de la doctrina platónica, según la cual habría un único principio primero –lo Uno– del cual dependería la díada, tiene algunos antecedentes en testimonios de pitagóricos como Moderato de Gades y será continuada por los neoplatónicos posteriores, pero se diferencia de la interpretación “dualista” sostenida por muchos platónicos anteriores a Plotino quienes, como Numenio (fr. 52), consideraron a lo uno y la díada como dos principios independientes.

Estas doctrinas que Platón no puso por escrito son muy relevantes para toda la tradición platónica posterior, que las retoma permanentemente, desde los testimonios que se refieren a los representantes de la Academia Antigua hasta los filósofos neoplatónicos tardoantiguos, medievales, renacentistas, e incluso durante la temprana modernidad. Sin embargo, durante el siglo XIX se afianzó la tendencia que consideró que la filosofía de Platón está íntegramente contenida en sus escritos, razón por la cual estos testimonios indirectos pasaron a un segundo plano o fueron directamente dejados de lado. A partir de la segunda mitad del siglo XX, especialistas pertenecientes a la Universidad de Tübingen (Krämer, Gaiser y Szlezák) fueron los responsables de instalar nuevamente estas doctrinas en el estudio de la filosofía de Platón. Reale, de la Universidad de Milán, y otros platonistas italianos como Migliori continuaron esta tendencia consolidando una corriente interpretativa (la llamada “Escuela Tübingen-Milano”) que defiende la importancia de esta enseñanza oral, intra-

académica (y, en ese sentido, “esotérica”), que conservamos de manera indirecta, para la correcta comprensión de las enseñanzas de los diálogos platónicos. Así, el debate sobre los paradigmas hermenéuticos a partir de los cuales conviene interpretar a Platón continúa abierto. Algunos trabajos centrales en español sobre las doctrinas no escritas de Platón se encuentran en el vol. VI de la revista *Méthexis* (1993) que consta, además, de un apéndice con una selección de textos sobre el tema.

¹³ Líneas 10-12. En esta explicación de la generación del intelecto a partir de lo Uno, los especialistas suelen identificar un “momento intermedio”, posterior al principio primero pero previo al intelecto propiamente conformado y determinado. La característica central de este “momento intermedio” es, tal como señala el texto, la indeterminación y, por esto, se apela a la metáfora de la visión y se introduce la referencia a la díada, porque precisamente en ambos casos se trata de instancias indeterminadas que deben determinarse, en el primer caso, para que haya visión en acto y, en el segundo, para que haya formas y números (véase la nota complementaria 12 sobre lo uno y la díada).

Los especialistas han acuñado diferentes términos para referirse a este “momento”: intelecto incoado, pre-intelecto, intelecto potencial o intelecto pre-noético. También se ha discutido mucho respecto de la existencia o no de un paralelismo entre esta instancia pre-noética y la experiencia “mística” o “extática” que, en tanto instancia “hiper-noética”, es el último paso del ascenso que el alma debe emprender para retornar hacia el principio primero. Para una discusión exhaustiva de las distintas interpretaciones sobre este punto, puede consultarse Martino (2020) 115-178 y 370-378.

En estas discusiones es importante tener en cuenta que Plotino no utiliza ninguno de estos términos; su utilización por parte de los intérpretes puede llevar a pensar que entre lo Uno y el intelecto hay algo existente. Sin embargo, esto no parece ser así: para Plotino lo realmente existente, aquello que tiene consistencia ontológica y que subsiste, es decir, que constituye una hipóstasis (véanse notas complementarias 9 y 10), es el intelecto. Ahora bien, como el intelecto no puede ser el primer principio, se debe fundamentar su dependencia causal respecto de lo primero. Es siempre en el contexto de esta explicación que Plotino recurre al vocabulario de la generación e introduce la mención de lo indeterminado, que no tiene otra función más que explicar la determinación

del intelecto como algo dependiente y derivado. En este contexto explicativo, lo primero ocupa el lugar de lo inteligible que permite que la intelección pueda “surgir” como una actividad indeterminada, pero con la capacidad de estar direccionada o “vuelta” (ἐπιστραφεῖσα) hacia un objeto “previo” del cual depende, pero que no logra aprehender en sí mismo. Esa intelección orientada hacia un inteligible “anterior” es simplemente un paso en una secuencia explicativa que finaliza con la conformación del intelecto, en tanto intelección efectiva, en acto, del objeto inteligible que es él mismo. Para un desarrollo más extenso de este tema, véase el artículo de Müller en este número y la bibliografía allí indicada.

¹⁴ **Línea 15-19.** Aparecen en estas líneas varios términos pertenecientes a lo que suele llamarse “el vocabulario de la conciencia”, todos ellos de difícil traducción, en particular cuando se los aplica a lo Uno. Del primer principio, aquí caracterizado como objeto de intelección, se dice en primer lugar que no es οἷον ἀναίσθητον, que *por así decirlo*, no está desprovisto de *algo así como* una sensación o percepción, algo comparable o análogo a la sensación. Se dice luego que tiene un pleno discernimiento de sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ) y que tiene una comprensión (κατανόησις) de sí mismo. Por fin, se le atribuye una suerte de συναίσθησις, término que designa primariamente “una sensación (o percepción: αἴσθησις) de una multiplicidad” (V 3 [49] 13,21). Pero la αἴσθησις es una forma de conciencia de algo exterior a ella, mientras que la συναίσθησις es la sensación inmediata de un contenido interior, una conciencia no desdoblada, una con su objeto (Violette, 1994, 223-24); es un advertir una unidad del todo consigo mismo, una pluralidad en unidad (Warren, 1964, 90-91), una autoconciencia interna intensiva, de autoidentidad en unidad (Schwyzer, 1960, 376). De modo pleno la συναίσθησις se da en el intelecto, y de modo más débil en el alma. Tales atribuciones no dejan de sorprender, ya que, como Plotino lo señala en múltiples ocasiones, lo Uno no tiene ningún tipo de actividad intelectual y mucho menos discursiva. Seguramente al hablar de la “conciencia” de lo Uno –siempre restrictiva o comparativamente partiendo de lo que le es inferior– Plotino quiere aludir a la naturaleza dinámica del principio. Aunque Plotino excluye de lo Uno toda actividad de conciencia (παρακολούθησις, καταμάθησις y κατανόησις (V 3 [49] 13,6-8; III 9 [13] 9, 12-13 y 2), aquí le atribuye algún tipo de actividad, *algo así como* una

conciencia de sí, para subrayar la vitalidad del primer principio. Como él es y está en sí mismo consigo mismo, todo está en él y con él, ese discernimiento de sí mismo o su autocomprensión o autopercepción coinciden con él mismo, sin que haya en su interior distancia ni diferencia alguna consigo mismo (VI 7 [38] 39,1-4 y 18-20; V 2 [11] 10,42.43).

¹⁵ Líneas 26-34. En este pasaje, Plotino afirma que en cada uno de los seres hay, en primer lugar, una actividad interna connatural al ser de cada cosa (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) y, en segundo lugar, una actividad externa o derivada (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). Esta manera de explicar la generación de los seres es de herencia aristotélica y ha sido denominada por los especialistas “doctrina de la doble actividad”. Pretende dar cuenta de cómo es posible que algo genere sin agotarse en su actividad generadora. Para explicar esto de un modo más didáctico y claro, Plotino recurre al ejemplo del calor del fuego, que es tomado de Aristóteles, *Metafísica* II (1, 993 b25-26), donde se usa para mostrar que no se puede conocer en verdad nada sin conocer su causa. Como se ve en nuestro tratado, así como el fuego tiene un calor que le es connatural y a la vez produce un calor derivado, del mismo modo lo Uno, permaneciendo en sí mismo y por su suma perfección, produce por la potencia que le es propia (recordemos, la mayor de todas), una realidad diferente (aunque dependiente) que le es inferior: el intelecto. En V 1 [10] 6, 30-48, y en V 1 [10] 3, 5-25, Plotino afirma nuevamente que en cada nivel de la realidad se distinguen dos actividades diferentes: una interna, que coincide con la realidad propia de su ser y una externa que se deriva de ésta y que constituye el ser de otra cosa semejante, pero en un nivel inferior. Así, como se afirma en V 4 [7] esta segunda actividad adquiere *hypóstasis*, es decir, adquiere subsistencia, realidad o existencia propia, tomando para sí aquello que recibe de lo que la ha engendrado, así como el fuego permanece fuego y, no obstante, a partir del calor que le es connatural genera un calor derivado. Se ve entonces que la actividad externa siempre depende de la perfección y potencia de la interna. La segunda actividad es generada a partir de la primera actividad pero a un nivel y grado inferiores. De acuerdo con la interpretación de Emilsson (2007) 26, la actividad externa se convierte en una especie de plataforma para la siguiente, es decir, para la actividad primera o interna del ser derivado. Este se completa o constituye me-

dian­te una con­ver­sión ha­cia su fuente, con­for­man­do su pro­pia ac­ti­vi­dad in­ter­na, es decir su ser pro­pio, a partir de la ac­ti­vi­dad ex­ter­na de su causa. Esta con­ver­sión ha­cia su fuente con­sti­tu­ye la ac­ti­vi­dad in­ter­na de la si­guien­te “eta­pa”, que a su vez va acom­pañada de una nueva ac­ti­vi­dad ex­ter­na. Este mo­vi­mien­to de pro­ce­sión ex­pli­ca­do en tér­mi­nos de la do­ble ac­ti­vi­dad pa­rece atra­vesar to­dos los ni­ve­les de la re­ali­dad ploti­niana, al me­nos ha­sta lle­gar a la ma­te­ria. Para un aná­li­sis de esta do­c­tri­na en vir­tud de su re­la­ción con la po­ten­cia, véase el ar­tí­cu­lo de Mar­tino en este nú­me­ro.

¹⁶ **Línea 33-39.** Este pa­sa­je da cuenta del vín­cu­lo es­tre­cho en­tre el tér­mi­no ὑπόστασις, y sus de­ri­va­dos, y el vo­ca­bu­la­rio de la οὐσία y otros de­ri­va­dos del verbo εἰμί. En las lí­neas 35-36, Plotino afir­ma que el in­te­lec­to, a partir de la ac­ti­vi­dad pro­pia de lo Uno, ad­qui­ere subsis­ten­cia (ὑπόστασιν λαβοῦσα). Ah­ora bien, según ex­pli­ca Plotino en la lí­nea 37, el in­te­lec­to es el re­sul­ta­do de la ac­ti­vi­dad de­ri­va­da de lo Uno, que “lle­ga a la exis­ten­cia, es decir, al ser” (εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν). Hemos tra­du­ci­do τὸ εἶναι por “exis­ten­cia” para dis­tinguirlo, en pri­mer lu­gar, del tér­mi­no οὐσία para el cual e­le­gi­mos la tra­du­ción de “ser” (véase la nota com­ple­men­ta­ria 3 a la lí­nea 10 del ca­pí­tu­lo 1), pues, según nuestra lec­tu­ra, este “ir ha­cia la exis­ten­cia” (εἰς τὸ εἶναι) es equi­va­lente al ad­qui­rir subsis­ten­cia de la lí­nea 35.

¹⁷ **Líneas 39-48.** En­con­tra­mos, en el úl­ti­mo pa­sa­je del tra­ta­do, una clara re­fe­ren­cia di­rec­ta e in­sis­ten­te a *República* 509b y tal vez sea por eso que Plotino re­pi­te el vo­ca­bu­la­rio de la οὐσία para in­di­car “to­das las co­sas” que se aso­cian con el in­te­lec­to, pues la po­ten­cia de to­das las co­sas está más allá tam­bién del in­te­lec­to. A di­fe­ren­cia de la cita de este mis­mo pa­sa­je de Pla­tón que apare­cía en el ca­pí­tu­lo 1, lí­nea 10, y que po­día in­ter­pre­tar­se en tér­mi­nos más bien lin­güís­ti­cos, como re­mi­tiendo a la pre­dicación (ver la nota com­ple­men­ta­ria 3), aquí se re­to­ma el mis­mo pa­sa­je pero en otro con­tex­to y con un ma­tiz cla­ra­mente on­to­lógico. Pare­ce que Plotino ha­ce equi­valer οὐσία con τὰ πάντα y con νοῦς; sin em­bar­go, en la lí­nea 43, agre­ga τὸ ὄν (par­ti­cipio pre­sen­te sus­tan­ti­va­do del verbo εἰμί) que tra­du­ci­mos como “lo que es”. Podría pen­sar­se que la elec­ción es exe­gética puesto que, como ve­mos en este úl­ti­mo pa­sa­je, hay una clara re­fe­ren­cia al *Sofista* 248 e-249 a, en don­de Plotino lee la aso­ciación en­tre el mo­vi­mien­to, la vida y la in­te­lec­ción, por una parte, y el re­po­so y el ob­je­to de in­te­lec­ción, por otra. En con­se­cuencia, aquí “lo que es” puede in­di­car el ám­bi­to

del ser que contiene lo que en el *Sofista* son los cinco géneros mayores, ese ámbito en el que no puede quedar excluido ni el movimiento ni el reposo a la luz de la tríada ser-vida-pensamiento. En efecto, en el esquema de Plotino, a lo Uno le cabe la permanencia o, como afirma en la línea 18 del capítulo 2 de nuestro tratado, se encuentra “en eterno reposo” (ἐν στάσει αἰδίῳ) y tiene la vida, en tanto en él se encuentran todas las cosas que serán, sin que él sea ninguna de ellas. Si esto es así, el “ser” y “lo que es” al que se alude en estas líneas del capítulo 2 no parecen ser solamente el νοητόν, el objeto que el intelecto entiende, sino el primer producto de lo Uno que llega a ser un todo en virtud de su causa (véase Lloyd, 1987,183 y Bussanich, 1988, 31). Sin embargo, en las líneas finales del capítulo 2, Plotino lleva a cabo un desplazamiento. La afirmación de que “intelecto y ser son lo mismo” (νοῦς δὴ καὶ ὄν ταῦτόν 43-44) es una alusión al fragmento 3 (DK) de Parménides transmitido en forma de cita por el mismo Plotino en V1 [10] 8, 17-18: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι. En nuestro tratado, parece hacer referencia a este fragmento, pero lo expresa con la fórmula sustantivada τὸ ὄν y no con en el infinitivo εἶναι y con el sustantivo νοῦς en lugar del infinitivo νοεῖν. Es posible que en el tránsito de la paráfrasis del *Sofista* a la de Parménides, a pesar de mantenerse el vocabulario del τὸ ὄν, se desplace el referente: si en la línea anterior Plotino aludía a la segunda hipótesis como un todo (equivalente a οὐσία y a εἶναι), la asociación entre νοῦς y τὸ ὄν en ésta le permite, por una parte, argumentar la identidad entre la intelección y su objeto (identidad en que se fundamenta la concepción del ser como primer generado) y, por otra, postular la superioridad de lo Uno mediante las insistentes referencias a la *República*. De hecho, para sustentar esta identidad del intelecto con sus objetos, Plotino se vale, en las últimas líneas de nuestro tratado, de una cita textual (como indican Henry y Schwyzer en su edición crítica) del capítulo 7 del Libro III del *De Anima* de Aristóteles en donde leemos: “De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos” (ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ’ ἐνέργειαν τὰ πράγματα, 431 b17), mientras que Plotino reduce: “el intelecto es él mismo sus objetos” (αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα, 45-46) recortando, como es su costumbre, unas palabras y combinándolas con otras de otros tratados o secciones, en este caso, aristotélicos. En efecto, Plotino concluye el tratado V 4 [7] con una sentencia que también parece tomar del *De Anima* -esta vez del capítulo 4- pues afirma “ciertamente, el conocimiento de las cosas sin materia es sus objetos.” (καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ τῶν ἄνευ

ὕλης τὰ πράγματα). No se trata de una cita textual aunque recupera sintéticamente, según creemos, el sentido a pesar de que el contexto del texto aristotélico es diferente: en *De Anima* III, 4, Aristóteles afirma que “el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo entendido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos...” (traducción de Tomás Calvo Martínez de: Καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὡσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν, 430a2-5). La riqueza del pasaje final de V 4 [7] radica en el modo en que Plotino condensa sus fuentes, combinándolas críticamente y adaptándolas en apoyo de su propia doctrina. El movimiento exegético que Plotino lleva a cabo en la conclusión del tratado no constituye una combinación arbitraria de pasajes aislados de Parménides, Platón o Aristóteles. Esa reunión, en cambio, se sustenta en una necesidad argumentativa que no sólo concluye en la explicitación de una doctrina sobre el ser sino que, en el contexto de V4 [7], contribuye a la consideración que confirma la necesidad racional de postular un primer principio, simple y uno, capaz de generar una imagen múltiple de sí mismo. La exégesis siempre se combina con el argumento razonado y en eso se basa el examen filosófico que Plotino propone.

Ediciones y traducciones de las Enéadas de Plotino y obras citadas

Armstrong, Arthur Hilary (1966-1988). Plotinus, *Enneads*, ed. and transl., London: Heinemann, 7 vols.

Bréhier, Émile (1923-1938). Plotin, *Ennéades*, éd. et trad., Paris : Les Belles Lettres, 7 vols.

Brisson, Luc y Pradeau, Jean-François (2002-2010), Plotin. *Traités*, trads. sur la dir. de ---, Paris: Flammarion, 9 vols.

Bussanich, John (1998). *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: Brill.

Beutler, Rudolf und Theiler, Willy (1962-1971), Plotins *Schriften*, übers. Richard Harder; hrgs. Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von, vols. 2 al 5. Hamburg: Felix Meiner.

Cilento, Vincenzo (1947-1949). Plotino, *Enneadi*, Bari: Laterza, 3 vols.

Faggin, Giuseppe (1992), Plotino, *Enneadi*, trad. con testo greco a fronte, intr., note e bibl., Milano: Rusconi.

Gerson, Lloyd P. (2018). *Plotinus. The Enneads*. Translated by Boys-Stones, George; Dillon, John, King, Richard Alfred; Smith, Andrew, Wilberding, James and Gerson, Lloyd P. New York: Cambridge University Press.

Hadot, Pierre (dir.) (1988-2014). Plotin, *Traités*, col. «Les Écrits de Plotin». Paris: Éditions du Cerf, 16 vols.

Harder, Richard (1956). Plotins *Schriften*, übers., hrgs. Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen fortgeführt, vol. 1. Hamburg: Felix Meiner.

Henry, Paul y Schwyzer, Hans Rudolf (1964-1982). Plotini *Opera*. Oxford: Clarendon Press, 3 vols. (*editio minor*).

Igal, Jesús (1982). Porfirio, *Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II* (vol. 1), intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.

Igal, Jesús (1985). Plotino, *Enéadas III-IV* (vol. 2), intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.

Igal, Jesús (1998). Plotino, *Enéadas V-VI* (vol. 3), intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.

Kalligas, Paul (2014). *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Vol. 1. Trad. de E. Key Fowden y N. Pilavachi. Princeton: Princeton University Press.

Kalligas, Paul (2023). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 2*. Trad. de Nickolaos Koutras. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

O'Meara, Dominic, Aubry, Gwenaëlle, Darras-Worms, Anne-Lise et Balaudé, Jean-François (eds.) (2016-2022). Plotin, *Traitées*, col. «Les Écrits de Plotin». Paris: Vrin, 5 vols.

Radice, Roberto (2004). Plotino, *Enneadi*, trad. con testo greco a fronte; introd. et comm. di Reale, Giovanni. Milano: Mondadori.

Santa Cruz, María Isabel y Crespo, María Inés (2007). Plotino, *Enéadas, Textos esenciales*. Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas. Buenos Aires: Colihue.

Obras Citadas

Armstrong, Arthur Hilary (1955). “Was Plotinus a Magician?” *Phronesis*, 1(1): 73–79.

Bréhier, Émile (1953). *La filosofía de Plotino*, trad. cast de L. Piossek. Buenos Aires: Sudamericana.

Brisson, Luc et al. (eds.) (1982). *Porphyre La vie de Plotin. Vol 1: Travaux préliminaires et index grec complet*. Paris: Vrin.

Brisson, Luc et al. (eds.) (1992). *Porphyre: Vie de Plotin. Vol. II*. Paris: Vrin.

Chiaradonna, Riccardo (2012). *Filosofía tardoantica. Storia e problemi*, Roma: Carocci Editore.

Dodds, Eric Robertson (1928). “The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, *The Classical Quarterly* 22 (3/4), 129–142.

Dodds, Eric Robertson (1947). “Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism”. *The Journal of Roman Studies* 37, 55–69.

Edmonds, Radcliffe (2019) 314–377. “The Illuminations of Theurgy: Philosophy and Magic”. *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton: Princeton University Press.

Edwards, Mark (2000). *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Translated with an Introduction. Liverpool: Liverpool University Press.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2007). *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2017). *Plotinus*. London: Routledge.

Fattal, Michel (2000). *Études sur Plotin*. Paris: L'Harmattan.

García Bazán, Francisco (1991). *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*. Intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.

Gatti, Maria Luisa (1996) 10-37. "Plotinus: the Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism". *The Cambridge Companion to Plotinus*. L. P. Gerson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Gerson, Lloyd P. (ed.) (2010). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerson, Lloyd P. (2013). *From Plato to Platonism*. New York: Cornell University Press.

Gerson, Lloyd P. (ed.) (1996). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goulet-Caze, Marie-Odile (1982). "L'édition porphyrienne des *Ennéades*" *Porphyre La vie de Plotin. Vol 1: Travaux préliminaires et index grec complet*. L. Brisson et al (eds.). Paris: Vrin, 280-327.

Hadot, Pierre (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Trad. de M. Solana. Barcelona: Alpha Decay.

Helleman, Wendy Elgersma (2010). "Plotinus and Magic". *International Journal of the Platonic Tradition* 4 (2), 114-146.

Igal, Jesús (1982) 7-114. "Introducción general". *Porfirio, Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II*. Intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.

Isnardi Parente, Margherita (1984). *Introduzione a Plotino*. Bari: Laterza.

Kahn, Charles (2009). *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press.

Krämer, Hans (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Trad. de Ángel Capelletti y Alberto Rosales. Caracas: Monte Ávila Editores.

Kraus, Paul (1936). "Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des oeuvres de Plotin". *Revue de l'histoire des religions* 113, 207-218.

Lloyd, Anthony Charles (1987). "Plotinus on the Genesis of Thought and Existence". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 155-86.

Lloyd, Antony Charles (1990). *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.

Martino, Gabriel (2020). *La mística eneádica. Genealogía, análisis y comparación*. Buenos Aires: Teseo.

Merlan, Philip (1953). "Plotinus and Magic." *Isis* 44, 4, 341-48.

Merlan, Philip (1960). *From Platonism to Neoplatonism*, 2d. ed., revised. The Hague: Martinus Nijhoff.

Merlan, Philip (1964). "Aristotle, *Met. A* 6,987b20-25 and Plotinus, *Enn. V* 4, 2, 8-9". *Phronesis* 9 (1), 45-47.

O'Meara, Dominic (2000) 301-324. "Plotinus". *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. L. P. Gerson (ed.). Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Pradeau, Jean-François (2003) 13-18. "V4, Notice". *Plotin. Traités 7-21*. trad. de L. Brisson y J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion.

Pradeau, Jean-François (2019). *Plotin. Qui es-tu?* Paris: Les Editions du Cerf.

Remes, Pauliina (2008). *Neoplatonism*. California: University of California Press.

Santa Cruz, María Isabel (1997) 339-361. "Plotino y el neoplatonismo". *Historia de la Filosofía Antigua*. C. García Gual (ed.). Vol. 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta.

Schwyzler, Hans Rudolph (1960) 341-378. “Bewusst und Umbewusst bei Plotin”. *Entretiens Hardt, t. V, Les sources de Plotin*. Genève-Vandoeuvres: Fondation Hardt.

Siorvanes, Lucas (2018) 847-868. “Plotinus and Neoplatonism: The Creation of a New Synthesis”. *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*. P. Keyser/J. Scarborough (eds.). New York: Oxford University Press.

Tonelli, Malena (2019) 74-98. “Introducción a Plotino”. S. Di Camillo/ M. Tonelli. *Filósofos griegos antiguos*. La Plata: EDULP.

Violette, René (1994). “Les formes de la conscience chez Plotin”. *Revue des études grecques* 107, 222-237.

Warren, Edward (1964). “Consciousness in Plotinus”. *Phronesis* IX, 83-97.

Zamora Calvo, José María (1997). “La noción de procesión en Plotino”. *Areté*, 9 (1), 85-105.

Zamora Calvo, José María (2018). “¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino”. *Synthesis* 25 (1) e032.

¿Cómo (no) hablar de lo uno? Ontología y lenguaje en v 4 [7]*

Nicolás Torres Ressa

Universidad Nacional de La Plata, CONICET

nicolas.torres.ressa@gmail.com

Resumen

En V 4 [7] 1, 9 Plotino afirma que no es posible elaborar ni un discurso (*lógos*) ni una ciencia (*epistéme*) acerca del primer principio. Anterior a todos los seres, simple y con una unidad diferente a la de los números, la primera hipóstasis es inefable (*árretos*). Ante la imposibilidad de expresarlo en cuanto tal (*légein autó*), el único registro permitido para discurrir acerca de lo Uno es “hablar sobre él” (*légein perì autoû*) de manera “impropia”. A lo largo de las *Enéadas*, Plotino lo lleva a cabo a través de tres usos del lenguaje. En primer lugar, la estrategia negativa, por medio de la cual se le elimina (*apháresis*) al primer principio todo predicado al punto tal de llegar a la negación (*apóphasis*) de todos ellos. En segundo lugar, la regresiva, que consiste en comparar a lo Uno con sus efectos acentuando sus semejanzas. Y tercero, la eminential, con la que se subraya su prerrogativa ontológica con términos como *epékeina*, *hýper* y *pléon*. El uso de estas tres estrategias responde a una finalidad ética, pedagógica y psicagógica, diversificada según el auditorio: desde convencer (*peítho*) a oyentes y discípulos para afianzar su confianza (*pístis*) en la efectividad de la búsqueda filosófica, hasta promover el silencio como ejercicio espiritual para los más avanzados.

Abstract:

In V 4 [7] 1, 9 Plotinus states that it is not possible to elaborate either a discourse (*logos*) or a science (*episteme*) about the first principle. Prior to all beings, simple and with a unit different from that of numbers, the first hypothesis is ineffable (*arretos*). Given the impossibility of expressing it as such (*legein autou*), the only register permitted to discuss the One is to “speak about

it” (*legein peri autou*) in an “improper” way. Throughout the *Enneads*, Plotinus carries this out through three uses of language. by means of which all predicates are eliminated (*aphairesis*) from the first principle to the point of denial (*apophasis*) of all of them. Secondly, the regressive, which consists of comparing the One with its effects, accentuating their similarities. And third, the eminent, with which its ontological prerogative is underlined with terms like *epekeina*, *hyper* or *pleon*. The use of these three strategies responds to an ethical, pedagogical and psychological purpose, diversified according to the audience: from convincing (*peitho*) listeners and disciples to strengthen their confidence (*pistis*) in the effectiveness of the philosophical search, to promoting silence as spiritual exercise for the most advanced.

Palabras clave: Plotino, Uno, inefabilidad, lenguaje.

Keywords: Plotinus, One, ineffability, language.

* Este artículo forma parte de un número dedicado al tratado V 4 [7] de las *Enéadas* de Plotino. Dicho número incluye un Prefacio, el texto y la traducción anotada. Cuando remitimos a notas complementarias hacemos referencia a aquella sección que acompaña a la traducción.

1. “Ni lógos ni epistéme”. Tres posibles preguntas

Apenas a unas pocas líneas del inicio de V 4 [7], Plotino establece un límite bastante certero en cuanto a las posibilidades de enunciabilidad del primer principio: de él no hay “ni discurso ni ciencia” (*mè lógos medè epistéme*: V 4 [7] 1, 9).¹ Ante semejante afirmación podemos formularnos por lo menos tres preguntas. La primera y casi más obvia es el porqué de esa imposibilidad. Y la segunda, cómo debemos entonces leer el contenido de dicho tratado (así como el de tantos otros) en lo que respecta a lo Uno y sus características. ¿Acaso hay algún modo admisible de hablar sobre la primera hipóstasis por fuera de los dos registros ya descartados? O, en otras palabras, ¿cómo evitar la incómoda paradoja de que lo que Plotino estaría haciendo en no pocas de sus *Enéadas* consistiría justamente en hablar de aquello de lo que no cabe pronunciar palabra alguna? Y la tercera: en última instancia, ¿cuál es el objetivo que se propone alcanzar con sus reflexiones en torno al primer nivel de la realidad?

Dicho de otro modo, el hilo conductor que recorre de principio a fin todo nuestro artículo es el análisis de la manera en que Plotino habla acerca de lo Uno. Y los tres interrogantes a partir de los cuales se estructura son: por qué hacerlo demanda la búsqueda de otras estrategias enunciativas; de cuáles se trata; y cuál es el “para qué” de esas estrategias, cuyo correlato textual serían las *Enéadas*.

2. Del “no ser” a la inefabilidad

Para dar con un indicio de respuesta a la primera de las tres preguntas resulta preciso atender al contexto inmediatamente previo al pasaje señalado, en donde Plotino da cuenta de otros cinco rasgos distintivos de lo Uno (nominado aquí como *tò prôton*, “lo primero”: V 4 [7] 1, 1). A saber: que es “simple” (*haploûn*), “anterior” (*prò*), “diferente” (*héteron*) y “no mezclado” (*ou memigménon*) con todo (*pánton*) lo que viene después (*met’ autó*) y a partir de él (*toîs ap’autoû*). Y a su vez, “realmente uno” (*óntos hén*), por lo cual no puede ser “algo diferente y además uno” (*héteron ón, eíta hén*: V 4 [7] 1, 5-8). A estas características (de índole ontológica y co-implicadas entre sí) Plotino añade

¹ Aquí Plotino replica una fórmula presente en Platón. Véase *Parménides* 142 a3-4 y nota complementaria 2 a las líneas 6-9 del capítulo 1.

otra más, del orden del lenguaje. Y lo hace con una oración de compleja traducción: “*pseûdos kai tò hén êînai*” (V 4 [7] 1, 9).² Este enunciado admite tres posibles variantes. En primer lugar, podemos entenderla como “es falso decir que lo Uno es”. La segunda opción: “es falso decir que es uno”. Y la tercera: “es falso decir ‘lo Uno’”. A los fines de esclarecer el sentido de esta última frase, podríamos preguntarnos si acaso hay algún tipo de correlación entre estas diferentes maneras de traducirla.

La pregunta se vuelve más acuciante aún si tenemos en cuenta que a continuación de negar la posibilidad de un *lógos* y de una *epísteme* de lo Uno, Plotino señala que de él “se dice” (*légetai*) que está “más allá del ser” (*epékeina ousías*: V 4 [7] 1, 10).³ En otro de sus tratados incluso afirma que se le debe descartar (*aphairéo*) el ser (III 8 [30] 10, 31-32), lo cual nos conduce a la primera posible traducción de V 4 [7] 1, 9: “es falso decir que lo Uno es”. En diversos tratados, Plotino fundamenta por qué excluir de lo Uno al ser: los motivos son tres y son los mismos que se encuentran enunciados al inicio de V 4 [7], a saber: porque no es múltiple, no es “algo” y es simple.

En cuanto al carácter no-múltiple de lo Uno, el primer tratado que analizaremos es uno casi inmediatamente posterior desde la perspectiva cronológica, como lo es VI 9 [9], en donde Plotino vuelve a negar que sea posible una ciencia (*epísteme*) de lo Uno, así como tampoco algún tipo de intuición (*nóesis*: VI 9 [9] 4, 1-2).⁴ Unas pocas líneas más adelante desglosa por qué: la ciencia es razonamiento (*lógos*) y el *lógos* es multiplicidad y como tal es posterior a la unidad del primer principio (VI 9 [6] 4, 5-6). En la misma dirección, en un tratado bastante posterior como lo es V 3 [49], afirma además que el ser (*êînai*) es múltiple (*polýs*: V 3 [49] 13, 33).

² Cf. *Parménides* 141 e9-10; 142 b5-c1 y nota complementaria 2 a las líneas 6-9 del capítulo 1.

³ Aquí Plotino se hace eco de la formulación de *República* 509 b9. Para un desarrollo del uso de Plotino de esta sentencia y del modo en que combina distintos dichos de Platón en el tratado V 4 [7], véase el artículo de Santa Cruz en este mismo número.

⁴ Plotino hace uso del término *nóesis* para referirse al régimen de pensamiento característico del Intelecto y asimismo también de la parte superior del alma humana: una captación inmediata y directa de los contenidos de la segunda hipóstasis. Se distingue a la *diánoia*, es decir, al pensamiento mediato y discursivo. Véase Santa Cruz & Crespo (2007) XLIX; LVIII-LIX. No obstante, en el contexto de V 4 [7] lo Uno es caracterizado como *noetón* (V 4 [7] 2, 10-13; 24-25). Para una dilucidación en cuanto al uso de este término, véase el artículo de Müller en este mismo número.

En otros tratados afirma que todas las cosas que son (*ousía*) deben necesariamente ser un “algo” (*ti*) y estar “determinado” (*horisménon*), justamente en contraposición con la primera hipóstasis, cuya “naturaleza inmensa” (*tèn ápleton phýsin*) sería “ridículo” (*geloîon*) intentar “circunscribir” (*perilambáno*: V 5 [32] 6, 14-15). A esta naturaleza, la caracteriza como “ilimitada” (*ápeiron*: VI 9 [9] 6, 10) y “no limitada ni con respecto a otro ni con respecto a sí mismo” (*oút' oûn pròs állo oúte pròs autò pepérantai*: V 5 [32] 11, 3-4).⁵ De hecho, dada esa inmensidad e infinitud, lo Uno califica como “no-algo” (*ou toúto*: V 5 [32] 6, 13; V 3 [49] 13, 1-2).⁶ No es “ni todas las cosas, ni alguna de todas” (*ou pánta eînai oud' aû hén ti tôn pánton*: V 5 [32] 13, 20-21) ni “uno entre todos” (*ti tôn pánton*: V 3 [49] 13, 4) sino que antecede ontológicamente a todo. Tales son las implicancias de la formulación *prò pánton* que, como se ha señalado, Plotino emplea en las primeras líneas de V 4 [7] y que reaparece (a veces, enunciada de otras maneras) en tratados posteriores.⁷

En lo que se refiere a su simplicidad, podemos recurrir en primer lugar a V 4 [7], en donde se señala que lo “no simple” (*mé haploûn*) presupone o bien una coincidencia (*sýmbasis*) o bien una composición (*sýnthesis*) de “cosas simples que están en él” (*tôn en autô haplôn*: V 4 [7] 1, 10-14);⁸ mientras que, en contraposición, lo Uno no necesita de partes y en esto radica su autosuficiencia (*autárkeia*: V 4 [7] 1, 12). Es “completamente simple” (*pánte haploûn*) y en consecuencia “realmente autosuficiente” (*autárkes óntos*): no precisa ni de nada externo ni tampoco siquiera de sí mismo (V 3 [49] 13, 16-19). Es el “dador del ser” (*doûs ousían*) y por lo tanto es “superior” (*kreítton*) y “más y mayor” (*pléon kai meízon*) que “aquello que decimos que es” (*hò légomen 'ón'*: V 3 [49] 14, 14).⁹

Por este motivo tampoco podemos atribuirle la unicidad exactamente del mismo modo que a cualquiera de las demás cosas, las cuales “no son más unas

⁵ Para la recepción por parte de Plotino de la noción de “ilimitado” y su respuesta a objeciones platónicas y aristotélicas, véase D’Ancona Costa (1992).

⁶ Sobre esta cuestión, véase D’Ancona Costa (1992) 104-106.

⁷ Cf. V 4 [7] 1, 5; cf. III 9 [13] 4, 7; III 8 [30] 9, 54; V 5 [32] 5, 4; VI 6 [34] 10, 50-51; VI 8 [39] 8, 13-14; VI 8 [39] 10, 37; V 3 [49] 12, 52.

⁸ Véase nota complementaria 4 a la línea 11 del capítulo 1.

⁹ Cf. V 5 [32] 13, 11-13; VI 8 [39] 12, 21-22.

que múltiples” (*tò ou mâllon hèn è pollá*: V 5 [32] 4, 3-4). Y esto nos remite a la segunda manera de traducir la línea 9 del primer capítulo de V 4 [7]: “es falso decir que es uno”. En efecto, Plotino señala que el primer principio es un “uno único” (*hén mónon*) que, dada su simplicidad, no puede ser parangonado con un cuerpo (V 4 [7] 4, 15-17) ni tampoco con un número (*arithmós*: V 5 [32] 11, 2-3), ni siquiera aunque se trate de la unidad numérica (*mónos*: VI 9 [9] 6, 2) porque no es un “uno” que se encuentre en algo divisible (*meristós*) ni “en otro” (*en állo*: VI 9 [9] 6, 5). No se trata, en definitiva, de “algún uno” (*hén tî*) sino del “uno en sí” (*autoén*: V 3 [49] 50-53). Lo caracteriza como puramente (*kat-harôs*) y verdaderamente (*alethôs*) uno (V 5 [32] 4, 6-7), más de lo que podemos imaginar (*phantázo*) o pensar, ya sea con la *diánoia* o con la *nóesis* (VI 9 [9] 6, 13-15).

En vistas de lo señalado podemos concluir que, así como no debemos predicar del primer principio ni el “es” ni el “uno”, tampoco es posible (o, dicho con otras palabras, es insuficiente) emplear cualquier tipo de nombre. Tal imposibilidad y tal insuficiencia nos reenvían al tercer sentido de V 4 [7] 1, 9: “es falso decir ‘lo Uno’”. No son pocos los pasajes en los que Plotino señala las limitaciones del lenguaje para encapsular al primer principio bajo un nombre. Estrictamente hablando (por paradójico que parezca) lo Uno es “inefable” (*árretos*). No tiene nombre (*ónoma*), “nada se predica de él” (*méden kat’ autoû*: V 3 [49] 13, 3-5),¹⁰ nada se le atribuye (*prosápto*: VI 8 [39] 11, 12-13), es “indescriptible” (*oudé graptón*: VI 9 [9] 4, 12) y la contemplación es “difícil de explicar” (*dýsphrastos*: VI 9 [9] 10, 19-21). Esto sucede porque todo lo que podemos decir (*eîpon*) con el lenguaje comporta un “algo” (*tî*), lo cual, como hemos señalado, resulta de plano incompatible con su indeterminación, su unidad y su simplicidad (V 3 [49] 13, 1-2; 9-10; 12-15).

No obstante, en sus tratados Plotino se pregunta explícita y enfáticamente cómo (*pôs*) hablar (*phthéggomai*: VI 8 [39] 11, 34) y cómo “adaptar al pensamiento” (*tê noései epharmastéon*: VI 9 [9] 6, 1) a lo Uno, cuya inefabilidad nos deja “desconcertados, con dolores de parto, sin saber qué decir” (*taîs*

¹⁰ Cf. VI 9 [9] 4, 12; III 8 [30] 10, 30; VI 7 [38] 41, 38; VI 8 [39] 8, 6-7.

emetérais odîsin aporoûmen tî khré légein: V 5 [32] 11, 23-24).¹¹ ¿En qué sentido podemos emplear el término “Uno” (VI 9 [9] 6, 1)? Es en el capítulo 14 de V 3 [49] donde leemos las precisiones necesarias para dilucidar la modalidad enunciativa adecuada para hablar de aquello de lo que no hay ni *lógos* ni *epistéme*: a lo Uno lo “poseemos” (*ékho*)¹² sin conocerlo (*gignóskein*) y sin por tanto poder “hablar de él” o expresarlo (*légein autó*). Lo que sí podemos hacer, como contrapartida, es hablar acerca de él (*légein perì autoû*: V 3 [49] 14, 4-5) desde un lugar de distancia.¹³ En este mismo capítulo, tal uso del lenguaje adquiere connotaciones incluso hasta mánticas: el *légein perì autoû* es comparado con un acto adivinatorio (*khráo*) similar al que llevan a cabo “los iniciados y los poseídos” (*oî enthousiôntes kai kátokhoi*), quienes llevan dentro de sí algo que los excede (*epì tosoûton*), los mueve (*kinéo*) y que reconocen como diferente de ellos mismos (V 3 [49] 14, 8-14).

3. Hablar sobre lo inefable: tres posibles estrategias

La respuesta plotiniana a la pregunta de “cómo hablar sobre lo inefable” está dividida al menos en tres partes. O, dicho de otro modo, en tres estrategias enunciativas que podemos identificar a lo largo de las *Enéadas* y clasificar a través de las siguientes categorías: la negativa, la regresiva y la eminential.¹⁴ Estos usos del lenguaje no constituyen compartimentos aislados sino que más

¹¹ Cf. VI 7 [38] 41, 38; VI 8 [39] 11, 2.

¹² El verbo *ékho*, tal como es empleado en este contexto, remite a la constitución onto-gnoseológica del alma: como señala Plotino en el tercer capítulo de V 3 [49], tener la capacidad de afirmar que “Sócrates es bueno” implica poseer una “norma” (V 3 [49] 3, 8) o “huella” (*ikhnos*) del Bien (V 3 [49] 3, 12) que antecede implícitamente a cualquier tipo de elaboración cognitiva. En otras palabras, el alma está en condiciones de llevar a cabo esa afirmación dado el hecho de estar conformada de manera acorde al Bien (*agathoeidés*; V 3 [49] 3, 10; cf. I 2 [19] 4, 12). Por otra parte, Plotino señala que el alma no necesariamente siempre hace uso (*khráomai*) de todo lo que posee, sino más bien de aquello de lo que registra conscientemente (es decir, de aquello de lo que posee *antilepsis*; I 1 [53] 12, 4-6; cf. I 6 [1] 8, 26-27; V 1 [10] 12, 12-21; IV 4 [28] 2, 6; I 4 [46] 10, 10-21). Sobre este punto, véase Hadot (2004) 38. Sobre las características particulares de la *antilepsis* ante los demás regímenes de conocimiento, consúltese Schibli (1989); cf. Hadot (2004) 43-44.

¹³ Véase Santa Cruz & Crespo (2007) LXXVIII-LXXX

¹⁴ Esta triple taxonomía ha sido la utilizada por Santa Cruz y Crespo en su estudio preliminar de *Enéadas. Textos esenciales*. Véase Santa Cruz & Crespo (2007) XXXI. A su vez se corresponde parcialmente con la que el propio Plotino emplea en el capítulo 36 de VI 7 [38] cuando afirma que para instruirse (*didásko*) acerca del Bien son necesarias las analogías (*analogía*), las negaciones (*aphaîresis*) y el conocimiento de “lo que proviene de él” (*tôn ex autoû*: VI 7 [38] 32, 6-8). Previamente Alcinoos en su *Didaskalikós* y Celso en su *Alethés Lógos* ya habían establecido las posteriormente denominadas *via negationis*, *via analogiae* y *via eminentiae*. Véase Festugière (1954) 99, n. 4 y 117. Cf. Martino (2014) 31.

bien lo que suele haber en los textos eneádicos es una yuxtaposición de registros con límites en ocasiones poco claros entre sí.

En lo que respecta a la negativa (que es la que mayor polémica ha generado entre los intérpretes) es en el capítulo 11 de VI 8 [39] en donde Plotino señala contundentemente que todo lo que podamos decir (*légein*) sobre (*perí*) lo Uno son negaciones (*apháiresis*: VI 8 [39] 11, 34-35).¹⁵ A esas negaciones (si atendemos al tratado inmediatamente anterior según la cronología porfiriana) no debemos confundirlas con privaciones (*stéresis*) porque en modo alguno implican una carencia (VI 7 [38] 37, 26-31).¹⁶ En otros tratados anteriores también había indicado que aún el propio término “Uno” resulta problemático, o que al menos lo es en caso de pretender emplearlo de manera positiva: es inapropiado (*ouk áxios*) para explicarlo y comparativamente es “menos claro” (*asaphés*) que no asignarle nombre alguno (V 5 [32] 6, 28-34). De hecho, en última instancia el vocablo *hén* remite a la negación (*ársis*) de la multiplicidad (V 5 [32] 6, 26), la cual es indispensable para llevar adelante cualquier tipo de pensamiento, al punto tal que para expresar (*eipeîn*) lo que es “totalmente indiviso” (*amerés pánte*) se debe dar cuenta primero de qué cosa no es (V 3 [49] 10, 33-34). En el sexto capítulo de V 5 [36] Plotino retoma una nomenclatura mítica de raigambre pitagórica: con el objetivo justamente de negar (*apophési*) la multiplicidad, se puede designar al primer principio como “Apolo” (V 5 [32] 6, 27-28), cuya etimología daría cuenta de una negación (*a*) de lo múltiple (*pollá*).¹⁷ Lo mismo vale para otro de los nombres que más utiliza y que también se encuentra contenido en el primer capítulo de V 4 [7], es decir, el de Bien (*tó agathón*; V 4 [7] 1, 35). En V 3 [49] hay una especificación de cómo debemos

¹⁵ En este contexto, la traducción de *apháiresis* resulta sumamente problemática dado que en ocasiones remite a una polémica interpretativa de fondo en cuanto a los alcances y objetivos del método afairético en Plotino. Algunos autores, como Whittaker, han apelado a los orígenes matemáticos del término a la hora de argumentar que no se trata de una negación como tal sino más bien de una “remoción” de conceptos y que en esas coordenadas se los debe situar tanto a Plotino como a su predecesor Alcinoos (Whittaker, 1969, 122-123). De acuerdo con esta lectura, no podría hablarse en la filosofía plotiniana de un “apofatismo radical”, puesto que ello contradiría las intenciones de Plotino de elaborar un procedimiento “crítico pero productivo” con el que poder dar cuenta del primer principio (Mortley, 1975, 376-377) sino más bien de una *via remotiois* (Meijer, 1992, 84). Por su parte, otros estudiosos, como Wolfson, argumentan a favor de entender *apháiresis* como un equivalente de *apóphasis* (Wolfson, 1952, 121). Véase Emilsson (2017) 80-81.

¹⁶ No obstante, algunos autores han propuesto incluir la *stéresis* dentro del repertorio de términos pertenecientes a la predicación negativa plotiniana (Schlette, 1966, 54-55). Para la discusión en torno a este punto, véase Mortley (1995) 373-375 y Jugrin (2014) 76-78.

¹⁷ Se trata de un juego etimológico incorrecto cuya autoría, según Plutarco, se la debe rastrear entre los pitagóricos (*De Is. et Os.*, 381 F). Véase Santa Cruz & Crespo (2007) 79 y Kalligas (2023) 314-315.

emplearlo: no hay que llamarlo (*proseréo*) de esa manera si con dicha expresión queremos dar a entender que es “uno entre todos los bienes” (*én ti tôn pánton tagathón*) dado que justamente es “anterior a todos los bienes” (*tò prò pánton*; V 3 [49] 11, 24-25). Algunas veces, en aras de una menor multiplicidad en el uso del lenguaje, intencionadamente incurre en una crisis al no separar el artículo del sustantivo, de modo tal que la expresión resultante es *tagathós*. De este modo podemos leer: “Puesto que ya no se necesita del «es», decimos «el-Bien»” (*hos mè deístai tou "éstin" éti, hoúto légomen "tagathón"*: VI 7 [38] 38, 9).¹⁸ En esta modalidad de enunciación, nombres como “Uno” o “Bien” constituyen el punto de partida (*arxámenos*) para terminar negándolos (V 5 [32] 6, 31-32) y finalmente “desistir” (*apérkhomai*) y “hacer silencio” (*siopáo*: VI 8 [39] 11, 1) dada la imposibilidad de hablar “con propiedad” (*kýrios*: VI 8 [39] 8, 13).

Tal como señala Hadot, el uso por parte de Plotino de términos como *apháiresis* (que se puede traducir como “eliminación”) da cuenta del vocabulario tradicional platónico y a su vez también del aristotélico (Hadot, 2006, 192 y 200). A grandes rasgos, en ambas escuelas el método afairético consistía en abstraer las determinaciones materiales (las cuales implican multiplicidad y complejidad) de un objeto para obtener un conocimiento inteligible y simple. En numerosos autores de los primeros siglos de la era común (entre los cuales se cuentan Alcinoos y Clemente de Alejandría) esta operación mental era empleada para dar con conceptos matemáticos (por ejemplo, para concebir la línea a partir de la eliminación de la superficie) y a su vez también para conocer a Dios, entendido como inmaterial e inteligible (Hadot, 2006, 193-194). Sin embargo, Plotino introduce una novedad decisiva en cuanto la implementación de este método. Si en sus usos previos la *apháiresis* consistía en descartar la complejidad a los fines de poder afirmar una noción más simple, en el caso de Plotino quedan descartados todos los conceptos y por ende todo aquello que se pueda afirmar (Jugrin, 2014, 81). Por este motivo, en la *apháiresis* plotiniana queda inhabilitado cualquier tipo de conocimiento en lo que respecta el primer principio y hace su entrada la *apóphasis*, la negación definitiva.

¹⁸ Cf. VI 9 [9] 6, 56-57; V 3 [49] 11, 24-25.

Otra posible modalidad de apofatismo también señalada entre los especialistas consiste en la interacción de dos proposiciones, de las cuales la segunda niega a la primera. Esto es lo que ocurre cuando Plotino afirma que lo Uno se encuentra en todas partes y a su vez en ningún sitio (VI 8 [39] 16, 1-2) y que es todas las cosas y a su vez ninguna (V 2 [11] 1-2). También sucede cuando, en primer lugar, lo compara con un cuerpo luminoso para, acto seguido, proponer que suprimamos (*hypháireo*) mentalmente la masa de dicho cuerpo y que imaginemos que aún permanece la luz (VI 4 [22] 7, 22-39). Con este modo de uso de la *apóphasis* se despoja a cada proposición de una referencia única, definitiva y excluyente de la otra: ambas se requieren entre sí (Sells, 1985, 53). De esta manera se “pone en movimiento” al lenguaje (*ibídem*, 49).

Si de lo Uno no cabe más que el silencio en caso de que se pretenda (infructuosamente) dar con la palabra exacta con que circunscribirlo, entonces solo es posible hablar sobre él en modo que no sea técnicamente riguroso (*akríbeia*: VI 8 [39] 13, 49). Como han señalado los estudiosos, estas utilidades impropias del lenguaje resultan necesarias para reponer que las negaciones concernientes al primer principio no implican en modo alguno una carencia o un defecto (Deck, 1967, 11). Una manera de hacerlo es tomar como punto de partida sus efectos o, en otras palabras, sus “huellas” (*íkhnos*: V 5 [32] 11, 17). Así es como efectivamente procede Plotino con la estrategia regresiva: lleva a cabo un traslado (*metaphéro*) a lo Uno de atributos tomados de “las demás cosas” (*tá allá*), es decir, las que son posteriores (*hýstera*) e inferiores (*elásson*: VI 8 [39] 8, 3-5). Es en este registro en donde se inscribe el prolífico repertorio poético y metafórico del que Plotino se vale en diversas ocasiones a propósito de la primera hipóstasis (Aubry, 2022, 104-106), a la cual ha comparado, por ejemplo, con el sol desde donde se propaga la luz (IV 3 [27] 17, 12-21; I 7 [54] 1, 25- 29); con una gran fuente de la que nacen muchos ríos (III 8 [30] 10, 1-6); o con la raíz de un inmenso árbol (III 8 [30] 10, 9-12). También es en este marco enunciativo desde donde se le atribuye al primer principio el ser, la vida, la voluntad o la conciencia (V 4 [7] 2, 16-20; VI 8 [39] 7, 46-54; 11, 7; 18, 21-22). Y en las líneas iniciales de V 4 [7] podemos hallar tres usos del lenguaje de ese mismo tenor, en primer lugar, cuando Plotino

afirma que lo Uno es *ti prò pánton* (“algo anterior a todo”: V 4 [7] 1, 5): estrictamente hablando, el pronombre *ti* no le corresponde en modo alguno. En segundo lugar, cuando lo caracteriza como “lo más poderoso de todas las cosas que son” (*panton tôn ónton dynatótaton*: V 4 [7] 1, 25-26). Y tercero, en la comparación de la generación (*gennáo*) por parte de lo Uno con los respectivos efectos del fuego (*pŷr*), la nieve (*khíon*) y los fármacos (*phármakos*: V 4 [7] 1, 31-32).

Como contrapartida, toda analogía o alegoría¹⁹ que pueda establecerse entre lo Uno y sus efectos suele hallarse precedida por el término *hoíon* (“por así decirlo”), que Plotino utiliza para dar cuenta precisamente de que se trata de un vocabulario que, aunque en rigor es inadmisibile, resulta a fin de cuentas necesario para poder expresarse (*éndeixis*) al respecto. Lo mismo sucede cuando adjudica al primer principio propiedades que en cuanto tales corresponden a sus efectos, como, por ejemplo, cuando se afirma que lo Uno tiene un “por así decirlo, ser” (*hoíon ousía*) o una “por así decirlo, voluntad” (*hoíon boulésis*: VI 8 [39] 13, 6-7). Y en caso de ausencia explícita del *hoíon*, Plotino es enfático al indicar que se lo debe sobreentender (VI 8 [39] 13, 47-50) para no soslayar que, en última instancia, así como no corresponde preguntar “¿qué es?” acerca del primer principio, otro tanto también ocurre con el interrogante “¿cómo es?” (V 5 [32] 11, 22-23).

Como contracara de la estrategia regresiva, Plotino en ocasiones habla eminentemente de lo Uno. En efecto, así como utiliza el *hoíon* a la hora de enfocarse en las semejanzas entre la causa y el efecto, a su vez hace uso de otros términos con la intención contraria, es decir, para subrayar la igualmente necesaria prerrogativa ontológica implícita en la causa. Tal es la finalidad detrás de palabras como *epékeina*, *hýper* y *pléon*. Aquí se inscriben los pasajes en los que se afirma que lo Uno es más (*pléon*) que “intelección” (*nóesis*), más que “dios” (*theós*) y más “uno” de lo que podamos pensar (VI 9 [39] 6, 12-15). Asimismo son esas las motivaciones por las que Plotino sostiene que el primer principio está “más allá del ser” (V 4 [7] 1, 10; VI 6 [34] 5, 37), como también

¹⁹ Los recursos de la analogía y de la alegoría presuponen, unos y otros, una correspondencia entre dos términos. No obstante, en la alegoría la correspondencia debe estar dada por una similitud, mientras que la analogía se trata de una relación entre dos elementos no similares. Sobre este punto, véase Cardigni (2013) 99-100. También Struck (2010) 58-59; Kutash (2020) 139-141; Key (2022) 135-136.

“más allá del intelecto (*epékeina nou*: V 3 [49] 11, 29) y que es el “generador” del ser (*genetés*; V 2 [11] 1, 6-7) y por las que elige utilizar verbos o adjetivos anteceditos por el prefijo *hýper* como *hyperréo* (“más que desbordamiento”) o *hyperpléres* (“más que pleno”) para dar cuenta de la dinámica según la cual de lo Uno se origina todo lo demás (V 2 [11] 1, 8-9). O cuando afirma que el primer principio es “el Bien sobre todos los bienes” (*tagathòn hypèr tà álla agathá*: VI 9 [9] 6, 57). Otro ejemplo de utilización eminential del lenguaje lo podemos encontrar en el uso de superlativos como “máximo de todos” (*mégistos hapánton*: VI 9 [9] 6, 7), “suficientísimo” (*hikanótatos*), “autosuficientísimo” (*autarkéstatos*) e “indeficientísimo” (*anendeéstatos*: VI 9 [9] 6, 17-18). Y en el caso de V 4 [7], “lo más perfecto” (*teleótatos*: V 4 [7] 1, 34).

Como hemos señalado, en ocasiones no resultan claros los límites que separan entre sí a cada una de estas tres estrategias enunciativas. En principio, un posible criterio para determinar sus contextos de uso bien podría ser la siguiente pregunta; ¿Cuál es el aspecto de la relación causal que Plotino busca poner de relieve? ¿La continuidad entre causa y efecto en términos de similitud? ¿O la diferencia ontológica entre ambos, con la correspondiente preeminencia del lado de la causa?²⁰ Sin embargo, hay también entrecruzamientos. Por ejemplo, términos como *epékeina* (es decir, de utilización eminential) también se encuentran connotados negativamente: con la utilización de la fórmula “más allá del ser” lo que se quiere indicar es que lo Uno es un “no-algo” (*ou toúto*: V 5 [32] 6, 11-13). Otro tanto ocurre con el *hoíon* del uso regresivo, que marca en simultáneo una similitud y una distancia dado que precisamente resulta imposible establecer cómo es el primer principio. Tanto uno como otro constituyen “marcas apofáticas” (Sells (1985) 50). Por otra parte, hay también pasajes en los que Plotino se vale de más de una estrategia al mismo tiempo, como sucede en el tratado V 3 [49] cuando señala que en lo Uno no hay un autoconocimiento (*nóesis autoû*) sino un “rozamiento” (*thíxis*) y “algo así como” (*hoíon*) un contacto (*epaphé*) inefable (*árretos*) y “no pensante” (*anóetos*) V 3 [49] 10,42-43).

²⁰ Para una lectura de la *apháiresis* en clave de continuidad ontológica, véase Mortley (1975) 376.

4. ¿Por (para) qué hablar sobre lo inefable? Entre *peítho* y *pístis*.

Llegados a esta instancia, la siguiente pregunta que un lector de Plotino podría formularse bien podría ser el porqué de las *Enéadas* o, en sentido más amplio (si se tiene en cuenta que los tratados son fruto al fin y al cabo de una compilación de su discípulo Porfirio), el porqué del quehacer filosófico. Dicho de otra manera: ¿cuáles son las motivaciones, si las hubiera, por las que Plotino habla acerca de “algo” que él mismo indica que en rigor ni siquiera es algo y de lo cual no es posible elaborar “ni discurso ni ciencia”? Y más aún: ¿por qué nos invita a ir más lejos (*aphestéxo*) que la *epistéme*, al punto tal de abandonarla? (VI 9 [9] 4, 8-9). Una primera respuesta posible podemos encontrarla en el capítulo 13 de VI 8 [39], donde afirma que circunstancialmente a veces es necesario dejar de lado el rigor de las palabras (esto es, hablar de una manera adjetivada como *paranoetéon*) a los fines de lograr la persuasión (*peíthô*; VI 8 [39] 13, 4-5). En esta misma tónica y exactamente treinta tratados atrás en el orden cronológico, Plotino ya había precisado que “hablamos” (*légo*) y “escribimos” (*grápho*) sobre el primer principio con el objetivo de “señalar” (*deíknymi*) a otros un camino, de “enviarlos” (*pémpo*) hacia la contemplación o, en otras palabras, “despertarlos” (*anegeíro*: VI 9 [9] 4, 12-14).

Con respecto a esta necesidad de “despertar” hay una ampliación unas pocas líneas más adelante: sucede que es posible que alguien logre notables progresos en cuanto a su búsqueda de contemplación (en palabras de Plotino, que haya recibido “una luz verdadera”, *phôs alethinós*: VI 9 [9] 4, 20) pero que así y todo fracase en su intento de aprehender a lo Uno por encontrarse todavía “cargado” (*opisthobarés*) de cosas o, dicho de otra manera, por seguir conteniendo multiplicidad dentro de sí. Se trata de una cuestión crucial que ya había sido esbozada desde un punto de vista ontológico en el primer capítulo de V 4 [7] y que aquí, cronológicamente apenas dos *Enéadas* más adelante, es complementada (y completada) desde una perspectiva ética: lo Uno no está mezclado (*ou memigménon*) con todo lo demás (V 4 [7] 1, 6-7), por lo cual podríamos también decir que está “ausente en todos” (*ápeimi pánton*: VI 9 [9] 4, 24-25); pero, a su vez, también se encuentra “presente” (*páreimi*) de un modo diferente (*héteros trópos*) en todo (V 4 [7] 1, 7-8), de modo tal que no está ausente en nada (*ápeimi oudenós*: VI 9 [9] 4, 24). No obstante, para que lo Uno

esté presente en el alma se debe ser capaz (*dýnamai*) de recibirlo (*dékhomai*), lo cual implica volverse semejante (*homoiótes*) a él. O, al menos en una primera instancia, a la Inteligencia (VI 9 [9] 4, 25-27: cf. I 2 [19] 4, 18-19; V 8 [31] 11, 6-8; V 3 [49] 17, 28-32). Como Plotino establecerá posteriormente (y lo hará dedicando un tratado entero al respecto), dicho asemejarse requiere de la práctica de la virtud (*areté*: I 2 [19] 1, 4-6).

Tal como se ha dejado entrever en los pasajes ya señalados, Plotino no concibe el cultivo de la virtud en modo alguno como una práctica solitaria o, por lo menos, no inicialmente. Ni siquiera el filósofo (que por su talante se encontraría más apto que cualquier otro para remontarse hacia lo Uno) se encuentra exento de la necesidad de un guía (*deiknýntos*: I 3 [20] 3, 3) que le suministre razonamientos (*lógos*) que lo lleven de la mano (*parékhomai*) y le devuelvan la confianza o fe (*pístis*) en el primer principio y en la efectividad de su búsqueda (VI 9 [9] 4, 31-32). Sobre la *pístis*, Plotino señala enfáticamente que su causa radica justamente en esa falta de reflexiones que se debe subsanar (VI 9 [9] 4, 34).

Ahora bien, podemos preguntarnos además no solo por el “para qué” de las *Enéadas*, sino también por las reiteradas recomendaciones de silencio contenidas en ellas. O, en otras palabras, las motivaciones detrás de la *apháiresis* y de la *apóphasis*. Lejos de resultar una mera especulación teórica, el método afairético también puede ser enmarcado como un ejercicio espiritual necesario (Guérard, 1984, 188) con implicancias no solo intelectuales sino también existenciales (Bussanich, 1988, 195) en la medida en que puede (y para Plotino, debe) ser empleado para despojarse del apego a los asuntos del mundo sensible. Plotino plasma contundentemente esta connotación práctica por medio de la exhortación “¡Despójate de todo!” (*áphele pánta*) con la que da el cierre al primero de sus últimos cinco tratados (V 3 [49] 17, 37). Sin embargo, dadas sus características y sus exigencias previas, la *apháiresis* no correspondería a los mismos destinatarios de la *peíthô* y la *pístis* sino más bien a los más avezados en la filosofía plotiniana. En términos de Schniewind, no sería el auditorio común y corriente (sin conocimientos previos de la filosofía de Plotino) el que se hallaría en condiciones de llevar a cabo el ejercicio afairético, sino más bien los

“discípulos” (con un conocimiento teórico debidamente afianzado) y los “asistentes” del maestro, tales como Porfirio o Amelio. No obstante, tal como señala la mencionada investigadora, la distinción entre tres posibles públicos debe tomarse en tanto constructo realizado con el fin de ilustrar que el discurso plotiniano, pedagógico y psicagógico, se realiza por etapas (Schniewind, 2003, 67-68).

En vista de lo expuesto en esta sección podemos concluir que la búsqueda de estrategias enunciativas alternativas para discurrir acerca de lo Uno no se debe única y exclusivamente a una razón de índole gnoseológica. Como hemos expuesto, Plotino se ocupa en diversos tratados de fundamentar la incompatibilidad con el *lógos* y la *epistéme* señalada en V 4 [7], así como de precisar cómo y de qué manera hablar acerca de aquello que antecede al pensamiento y al ser. No obstante, ese *légein perì autoû* descrito en V 3 [49] no constituye una finalidad en sí misma. Con su multiplicidad de registros, las *Enéadas* fueron concebidas como un vehículo de persuasión, a punto tal que el acceso a los tratados no se encontraba restringido al círculo íntimo de los discípulos más cercanos, como sucedía generalmente en las escuelas filosóficas de la Antigüedad (Hadot, 2004, 150-153). Podemos concluir fundadamente que las estrategias enunciativas son un correlato de la pluralidad de posibles auditorios: desde lectores, pasando por oyentes de sus clases en Roma que no necesariamente adherían a su filosofía, hasta llegar a los discípulos propiamente dichos. Desde los usos regresivos y eminentiales del lenguaje para convencer y despertar o trabajar la *pístis*, hasta la negación de todas las palabras para quien ha sobrepasado la *nóesis* (Jugrin, 2014, 85-87). Como ha señalado muy acertadamente Dodds, el corpus eneádico responde, ante todo, a un objetivo ético (Dodds, 1971, IX-X).

Obras citadas

Armstrong, Arthur H. (1984). *Plotinus with an English translation, v. V Enneads V 1-9*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Aubry, Gwenaëlle (2022) 90-112. “The One as First Principle of All”. L. P. Gerson/ J. Wilberding (eds.). *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brisson, Luc y Pradeau, Jean-François (2003). Plotin. *Traitées 7-21*. Paris: Flammarion.

Bussanich, John (1988). *The One and its relation to Intellect in Plotinus. A commentary on selected texts*. Leiden: Brill.

Cardigni, Julieta (2013). *El comentario como género tardoantiguo: Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

D'Ancona Costa, Cristina (1992). "AMOPΦON KAI ANEIDAEON. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin". *Revue de Philosophie Ancienne*, 10, N° 1, 69-113.

Deck, John (1967). *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto: University Press.

Dodds, Eric Robertson (1971) Proclus. *Elements of the Theology*. Oxford: University Press.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2017). *Plotinus*. London: Routledge.

Festugière, André Jean (1954). *La révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. 4: "Le Dieu inconnu et la gnose". Paris: Librairie Lacombe.

Gerson, Lloyd P. (2018) Plotinus. *The Enneads*. Cambridge: University Press.

Guérard, Christian (1984). "La théologie négative dans l'apophatisme grec". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 68, No. 2, 183-200.

Hadot, Pierre (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.

Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

Henry, Paul- Schwyzer, Hans Rudolph (eds.) (1964-1982). *Plotini Opera*. Oxford University Press: Oxford (editio minor).

Igal, Jesús (2015) Plotino. *Enéadas* (I - III), Introd., trad. y notas. Madrid: Gredos.

Igal, Jesús (2015) Plotino. *Enéadas* (IV - VI), trad. y notas. Madrid: Gredos.

Jugrin, Daniel (2014). "The taxonomy of negation in Plotinus". *Studia UUB. Philosophia*, 59, No. 2, 73-90.

Kalligas, Paul (2023). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 2*. Translated by Nickolaos Koutras. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Key, Alexander (2022). "What are Neoplatonic Poetics? Allegory; Figure; Genre". *Proceedings of the British Academy*, 240, 131-147.

Kutash, Emilie (2020). "Myth, Allegory and Inspired Symbolism in Early and Late Antique Platonism". *The International Journal of the Platonic Tradition* 14, 128-152.

Martino, Gabriel (2014). Alcinoos. *Exposición didáctica de las doctrinas de Platón*. Introducción, traducción y notas de una selección de capítulos. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XL, n° 1, separata, 1-40.

Meijer, Piet (1992). *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9). An analytical commentary*. Amsterdam: G.C. Gieben.

Mortley, Raoul (1975). "Negative theology and abstraction in Plotinus". *The American Journal of Philology*, 96, No. 4, 363-377.

Santa Cruz, María Isabel-Crespo, María Inés (2007) Plotino. *Textos esenciales*, intr., trad. y notas. Buenos Aires: Colihue.

Schibli, H.S. (1989). "Apprehending our Happiness: Antilepsis and the Middle Soul i Plotinus, "Ennead" I.4.10". *Phronesis*, 34, No. 2, 205-219.

Schlette, Heinz Robert (1966) *Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*. Munich: Max Hüber.

Schniewind, Alexandrine (2003). *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin.

Sells, Michael (1985). "Apophysis in Plotinus: A Critical Approach". *The Harvard Theological Review*, 78, No. 1/2, 47-65.

Struck, Peter T. (2010) 57-70. "Allegory and Ascent in Neoplatonism". R. Copeland/ P. Struck (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whittaker, John (1969). "Neopythagoreanism and Negative Theology". *Symbolae Osloenses*, 44, 109-125.

Wolfson, Harry Austryn (1952). "Albinus and Plotinus on Divine Attributes". *The Harvard Theological Review* 2, 115-130.

¿Plotino contra Numenio? *Noûs*, *Nóesis* y *Noetón**

Gabriela Müller

Universidad de Buenos Aires

gafermu@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo me ocuparé de analizar algunos pasajes del tratado V 4 de Plotino y de ponerlos en relación con algunos fragmentos de Numenio para mostrar que, detrás de las continuidades que se pueden establecer entre las propuestas de ambos filósofos, subyace una gran diferencia y hasta quizás una crítica de Plotino a Numenio respecto del modo en el que hay que entender qué es el intelecto. Esto conlleva una particular explicación de las causas que obligan a distinguirlo del primer principio y de su relación con la actividad y el objeto de la intelección. Así, defenderé que hay cierta continuidad en la obra plotiniana respecto de la distinción y la relación entre el primer principio y el intelecto, diferenciándome de ciertas interpretaciones que ven una suerte de evolución en su pensamiento. Sin embargo, esto no implica que estas posiciones previas no sean relevantes a la hora de comprender sus propuestas filosóficas. Según argumentaré, es precisamente este diálogo polémico con la tradición anterior el que permite a Plotino forjar una concepción novedosa del intelecto que está presente a lo largo de toda su obra y que impactará en la tradición platónica posterior.

Abstract

In the present article, I will analyze some passages from Plotinus' treatise V 4 in relation with some fragments of Numenius. My aim is to show that, behind the continuities between the proposals of both philosophers, lies a great difference and even perhaps a criticism from Plotinus to Numenius regarding what intellect is. This entails a particular explanation of the causes of its necessary distinction from the first principle and its relationship with the activity and the object of intellection. Thus, I will defend that there is a continuity in Plotinus' work regarding the distinction and relationship between the first principle and the intellect, differentiating myself from some interpretations that see a kind of evolution in his thought. However, this does not imply that these previous positions are not relevant when

it comes to understand his philosophy. As I will argue, precisely this polemical dialogue with the previous tradition allows Plotinus to forge an innovative conception of the intellect that is present throughout all of his work and that will affect the later Platonic tradition.

Palabras clave: Plotino, Numenio, primer principio, inteligible, intelecto.

Keywords: Plotinus, Numenius, first principle, intelligible, intellect.

* Este artículo forma parte de un número dedicado al tratado V 4 [7] de las *Enéadas* de Plotino. Dicho número incluye un Prefacio, el texto y la traducción anotada. Cuando remitimos a notas complementarias hacemos referencia a aquella sección que acompaña a la traducción.

Introducción

Las *Enéadas* de Plotino son un extenso *corpus* textual en el que este filósofo desarrolla una cantidad enorme de temas que atraviesan todas las áreas de la filosofía. Sin embargo, es innegable la relevancia de su propuesta metafísica principal, que estructura la realidad en una jerarquía dinámica que distingue tres instancias o “niveles”, comúnmente llamadas “hipóstasis”: uno-bien, intelecto y alma. Uno de los tratados más tempranos en el que aparece desarrollada esta idea es el número 7 en el orden cronológico cuyo inicio se ocupa, precisamente, de presentar de manera esquemática y resumida esta estructura distinguiendo, de manera un tanto enigmática, entre “lo primero”, “lo segundo” y “lo tercero”. Por otra parte, en el capítulo 2 de este mismo tratado, se muestra por qué el intelecto debe ocupar el lugar de “lo segundo” y no de “lo primero”. Este es un punto central en el pensamiento de Plotino, que lo diferencia de la tradición platónica anterior, al negar que el primer principio pueda ser identificado con el intelecto (νοῦς) tal como habían hecho algunos de sus predecesores.

Entre estos filósofos anteriores destaca la figura de Numenio de Apamea, dado que en los fragmentos y testimonios conservados de su obra aparece, por una parte, una distinción entre tres dioses y, por otra, una identificación del primer dios con un intelecto. Además, sabemos que Plotino conocía las propuestas filosóficas de Numenio: Porfirio, en su *Vida de Plotino*, lo nombra entre los autores que se leían en las clases de su maestro (VP, 14); también menciona una acusación de plagio de la que éste fue víctima y la defensa que Amelio realiza mostrando las diferencias entre ambos en su libro *Sobre la diferencia de las doctrinas de Plotino respecto de Numenio* (VP, 17);¹ finalmente, da cuenta del juicio de Longino, para quien Plotino habría explicado los principios platónicos y pitagóricos con mayor claridad y exactitud que sus predecesores, entre los cuales se menciona precisamente a Numenio (VP 20, 68-76). Ya desde entonces puede advertirse cierta tensión entre ver a Plotino como un continuador -y hasta un mero repetidor- de las doctrinas de Numenio o como un pensador original. Este debate atraviesa también algunas interpretaciones

¹ Cabe aclarar que la obra de Amelio, como la de Numenio, se encuentra perdida y, por lo tanto, hay que reconstruir sus doctrinas en base a los fragmentos y testimonios conservados en textos posteriores.

contemporáneas que proponen cierta evolución en la filosofía plotiniana que se correspondería, a su vez, con un progresivo alejamiento de posiciones como las de Numenio, sobre todo en lo que respecta a atribuirle al primer principio algunas características intelectuales. Como esto ocurriría principalmente en tratados tempranos, no pocos intérpretes afirmaron que Plotino en dichos tratados estaría aún influenciado por estas perspectivas anteriores de las que luego se habría ido alejando progresivamente.

En el presente trabajo analizaré en qué medida Plotino continúa algunas de las tesis sostenidas por Numenio, pero también hasta qué punto muchas de las afirmaciones que realiza pueden ser interpretadas como un intento de distanciarse e incluso de criticar a su predecesor. Para ello, en primer lugar, me centraré en la distinción de las llamadas tres hipóstasis, a las que Plotino alude en las primeras líneas de V 4 [7] y que luego desarrolla en el capítulo 8 del tratado V 1 [10], para mostrar cómo Numenio es un antecedente importante de esta doctrina que puede remitirse, en última instancia, a un pasaje de la *Carta Segunda* atribuida a Platón. En la segunda parte del trabajo, me referiré a algunos de los fragmentos y testimonios conservados de Numenio que nos permiten reconstruir su caracterización del intelecto en relación con lo inteligible, para luego reflexionar sobre el modo en el que la posición plotiniana en el comienzo del capítulo 2 de V 4 [7], en lugar de asemejarse, se diferencia de ella. De este modo, concluiré que hay cierta continuidad en la obra plotiniana respecto de la distinción y la relación entre el primer principio y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, diferenciándome así de ciertas interpretaciones que ven una “evolución” en su pensamiento. Sin embargo, esto no implica que estas posiciones previas no sean relevantes a la hora de comprender sus propuestas. Según argumentaré, es precisamente este diálogo polémico con la tradición anterior el que permite a Plotino forjar una concepción novedosa del intelecto que está presente a lo largo de toda su obra.

Lo primero, lo segundo y lo tercero

I.

El capítulo 1 del tratado V 4 [7] se abre con una afirmación muy general: “Si hay algo después de lo primero es necesario que provenga de él, o bien directamente, o bien que se remita a aquél a través de intermediarios, y que haya un orden de segundos y terceros, remitiéndose lo segundo a lo primero y lo tercero a lo segundo”.² Sin embargo, detrás de ella hay toda una estructura metafísica que Plotino parece ya tener desarrollada a la hora de escribir incluso sus tratados más tempranos. En efecto, en el capítulo 8 del tratado V 1 (el número 10 en el orden cronológico y, por lo tanto, muy cercano temporalmente al tratado V 4), Plotino retoma esta tripartición pero indica cuál es su fuente: la *Carta Segunda* atribuida a Platón, hoy considerada inauténtica.³ El pasaje dice lo siguiente:

Y por esto también la doctrina trinitaria de Platón: “todas las cosas [están] en torno al rey de todas las cosas –se refiere, pues, a las primeras-, y lo segundo en torno a las segundas y en torno a las terceras lo tercero”. Y dice también que hay un “padre de la causa”, llamando “causa” (αἴτιος) al intelecto; pues para él el intelecto es demiurgo. Y dice que éste produce el alma en la cratera aquella. Y puesto que la causa es el intelecto, dice que “padre” es el bien (τἀγαθόν), que está no sólo más allá del intelecto sino también “más allá del ser”. Y en varios lugares llama a lo que es y al intelecto “idea”. De modo que Platón sabía que del bien [procede] el intelecto y del intelecto, el alma y que estos discursos no son nuevos ni de ahora sino que fueron dichos hace tiempo, aunque no de manera desarrollada, y que los discursos de ahora son exegéticos de aquellos, confirmando con los escritos del propio Platón como evidencias que estas opiniones son antiguas. (V 1 [10] 8, 1-14)

En este pasaje, Plotino comienza aludiendo de manera muy general a “las tres cosas de Platón” (τὰ Πλάτωνος τριττά), para luego citar (no sin algunas omisiones y variantes respecto de la edición moderna del texto) una sección de la *Carta Segunda* (312 e1-3) en la que, si bien no aparece mencionado “lo pri-

² La traducción de los pasajes del tratado V 4 [7] es la de GEP, que se presenta en este número. Las traducciones de otros tratados de Plotino y de los fragmentos y testimonios de Numenio son propias. Para un breve análisis de las primeras líneas de V 4 [7], ver nota complementaria 1 a las líneas 1-5 del capítulo 1.

³ Para una discusión sobre el tema de la inautenticidad de esta carta, ver Bluck (1960).

mero”, Platón está respondiendo el pedido de Dionisio de una explicación respecto de la “naturaleza de lo primero” (πρῶτου φύσις: 312 d5). Por esto Plotino aclara que al hablar de “todas las cosas” (τὰ πάντα) Platón se está refiriendo a las cosas primeras (πρῶτα). De todos modos, sí se señala la posición jerárquica del “rey de todas las cosas” (πάντων βασιλεύς), que opera como centro en torno al cual todas estas cosas primeras se ubican.⁴ Finalmente, la mención de lo segundo y lo tercero y de las cosas segundas y terceras respectivamente no puede ser más enigmática: nada se aclara respecto de estos dos “niveles”, más allá de que este modo de expresión claramente indica una jerarquía entre ellos y una subordinación al “rey” que, de este modo, puede ser sin mayores problemas identificado como “primero”. Una breve mención merece el uso de la preposición περί (“en torno a” o “alrededor de”), que no se refiere a la jerarquía entre los tres niveles sino a cierta relación que hay en cada nivel entre algo uno (“el rey”, “lo segundo” y “lo tercero”) y algo múltiple (“todas las cosas”, “las cosas segundas” y “las cosas terceras”), aunque esta relación esté mencionada de manera inversa en el caso de lo segundo y de lo tercero.⁵

A continuación, Plotino cita brevemente una frase de la *Carta Sexta* (323d4) en la que se menciona al “padre de la causa” (αἰτίου πατήρ) para inmediatamente equiparar esta “causa” con el intelecto (νοῦς) al que, según la interpretación de Plotino, se alude en el *Timeo* mediante la figura del demiurgo.⁶ Por lo tanto, el “padre” de esta causa que es el intelecto es identificado con el bien, otro de los nombres preferidos de Plotino para referirse al primer principio: esta identificación sin duda resalta su carácter de causa final. Y esta referencia al bien lleva a Plotino a mencionar aquí el famoso pasaje de *República VI* (509 b9) donde se afirma su trascendencia respecto del plano del ser por medio de la famosa expresión “más allá del ser” (ἐπέκεινα οὐσίας),⁷ que

⁴ Cabe notar que Plotino omite en su cita una parte del texto donde se indica que “(...) todas las cosas son a causa de él, y aquél es causa de todas las cosas bellas (...)” (312 e1-2: ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν).

⁵ Por este motivo, en las ediciones de la *Carta Segunda* se prefiere, en las dos apariciones de 312 e2, la variante περί (en lugar de περι), para mantener la simetría respecto del primer nivel y que sean las cosas segundas y terceras las que estén en torno al segundo y al tercero respectivamente (los adjetivos numerales δεύτερον y τρίτον en esta lectura podrían estar en género masculino y todo el pasaje podría ser interpretado como remitiendo a tres reyes).

⁶ Sobre este tema, ver Tonelli (2013).

⁷ Ver notas complementarias 3 a la línea 10 del capítulo 1 y 17 a las líneas 39-48 del capítulo 2.

Plotino equipara con estar “más allá del intelecto” (ἐπέκεινα νοῦ). Ambas expresiones aparecen también equiparadas en el capítulo 2 del tratado V 4 [7], luego de una argumentación que tendrá como objetivo mostrar la identificación entre intelecto y ser.⁸ Aquí, en V 1 [10], 8, Plotino está más bien interesado en señalar las coincidencias de su doctrina con lo dicho por el propio Platón en sus textos, defendiendo de esta manera la legitimidad de su labor exegética que, al menos aparentemente, no pretende introducir novedades sino más bien retomar y desarrollar una doctrina antigua.⁹

Vemos, entonces, que el capítulo 8 de este tratado V 1 [10] permite dar contenido a las primeras líneas del tratado V 4 [7], dado que aquí se caracterizan de modo preciso cuáles son estos tres niveles que estructuran la realidad (bien-intelecto-alma) y además esta diferenciación está apoyada en fuentes platónicas, que incluyen cartas, que hoy se consideran inauténticas, y diálogos. Esto es una buena muestra del modo en que Plotino se sirve de la combinación de lo dicho por Platón en diferentes contextos para dar legitimidad a su propia doctrina y a él mismo como un filósofo genuinamente platónico. Lo importante en el marco de este trabajo es reparar en que, tanto en este pasaje de V 1 [10], 8 como en V 4 [7], 2, el intelecto (νοῦς) ocupa el lugar de lo segundo y lo primero es caracterizado como algo que está “más allá del intelecto” (ἐπέκεινα νοῦ).

II.

Plotino no fue el primero en estructurar la realidad de manera jerárquica diferenciando tres niveles. Algunos antecedentes importantes aparecen entre filósofos caracterizados como pitagóricos o neopitagóricos,¹⁰ como Moderato de Gades y Numenio de Apamea. De este segundo me ocuparé en este trabajo, debido a que se conservan una cantidad mayor de fragmentos y testimonios

⁸ Ver nota complementaria 17 a las líneas 39-48 del capítulo 2.

⁹ Sobre las particularidades de la exégesis plotiniana y la posibilidad de que sí admita la introducción de innovaciones conscientes, ver Martino (2020) 322-338.

¹⁰ Sobre los problemas que entrañan estas categorías, ver Centrone (1999). Sobre el pensamiento de los filósofos neopitagóricos, ver Dillon (1996) 341-383. Una recopilación y comentario exhaustivos de pasajes que se pueden encuadrar dentro de lo que se llama “teología platónica”, entre los que se incluyen aquellos que diferencian dos o tres dioses, aparece en Dörrie - Baltes - Pietsch (2008).

que permiten analizar su pensamiento con bastante detalle, para poder así evaluar algunas continuidades y diferencias con el planteo de Plotino.

Una de las semejanzas más notables entre ambos filósofos tiene que ver precisamente con la distinción de tres instancias ordenadas jerárquicamente. En el caso de Numenio, esta doctrina aparece explícitamente en dos testimonios transmitidos por Proclo (frags. 21 y 22),¹¹ pero también se la puede encontrar en algunos fragmentos citados por Eusebio de Cesarea en su *Praeparatio Evangelica* (frags. 24 y 11), aunque de manera menos clara, dado que en ellos se enfatiza más bien la diferencia entre el primer y el segundo dios.¹² Mencionaré en esta sección solamente el fr. 21, que es el más transparente respecto de esta tríada, y dejaré para la sección siguiente el análisis del fr. 22.

Proclo, al referirse en su *Comentario al Timeo* al pasaje *Timeo* 28 c3 en el que se caracteriza al demiurgo como “productor y padre” (ποιητής και πατήρ), afirma:

Numenio, habiendo proclamado tres dioses, llama padre (πατήρ) al primero, productor (ποιητής) al segundo y producto (ποίημα) al tercero, pues según él el cosmos es el tercer dios. De modo que, según él, el demiurgo es doble (διττός): es el primer dios y el segundo y el producto de la actividad demiúrgica (τὸ δημιουργούμενον) es el tercero. (Fr. 21)

Numenio aquí no solo invierte el orden de los adjetivos (menciona primero al “padre” y luego al “productor”), sino que se los adjudica a dos dioses diferenciados jerárquicamente como “primero” y “segundo”.¹³ Esto será criticado por Proclo en su comentario debido a que divide algo (el demiurgo) que para Platón es uno. Finalmente, en este pasaje se distingue un tercer dios, que es identificado con el “producto” (ποίημα). Es probable que la equiparación con el cosmos corra por cuenta de Proclo, quien podría estar interpretando lo

¹¹ Si bien en la edición de Des Places (1973), cuya numeración seguimos, todos los textos que conservan la doctrina de Numenio aparecen ubicados bajo la categoría de “fragmentos”, en sentido estricto (es decir, en tanto citas literales de sus textos) solo lo son aquellos tomados de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea.

¹² Sobre los problemas interpretativos del fr. 11 y los posibles motivos de la ausencia de referencias más explícitas al tercer dios de Numenio en los fragmentos citados por Eusebio, ver Müller (2010).

¹³ Para un análisis de este testimonio en relación con los textos de Platón, ver Müller (2009).

dicho por Numenio en una determinada dirección que le permite luego realizar una serie de críticas.

Si bien el texto de referencia de este fragmento es el pasaje del *Timeo* que Proclo está comentando cuando introduce estas palabras, lo cierto es que en el texto platónico no parece una tríada sino meramente una caracterización doble del demiurgo que Numenio utiliza para diferenciar dos dioses. Por lo tanto, el texto de Platón al que remitiría esta tripartición que se utiliza para interpretar el *Timeo* podría ser también la *Carta Segunda*. Por otra parte, la caracterización de lo primero como “padre” coincide con la cita de la *Carta Sexta* que aparecía en V 1 [10], 8.

Para determinar el lugar que ocupa el intelecto en esta tripartición debemos referirnos al fragmento 17, en el que Numenio afirma lo siguiente:

Puesto que Platón sabía que el demiurgo solo es conocido entre los hombres, pero, en cambio, el primer intelecto (πρῶτος νοῦς), que se llama ser en sí (αὐτοόν), es totalmente desconocido entre ellos, por esto habló así como alguien que dijera de este modo: ‘Hombres, el que ustedes conjeturan intelecto no es primero, sino que hay otro intelecto, anterior a éste, más antiguo y más divino (πρεσβύτερος καὶ θειότερος)’. (Fr. 17)

La referencia a Platón parece remitir al *Timeo*, pero Numenio aquí estaría sumando a una doctrina bien conocida, que identifica al demiurgo con el νοῦς (que, como vimos, retoma Plotino), la postulación de un νοῦς primero desconocido para la mayoría, pero “más antiguo y más divino” que el demiurgo. Atendiendo a este texto, habría entonces que diferenciar dos intelectos, identificados con el primer dios y con el segundo, respectivamente. La relación entre ambos está claramente explicitada en el fragmento 12 donde se afirma que “el primer dios es padre del dios que ejerce la actividad demiúrgica” (πατήρ τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ: fr. 12, 4). Y unas líneas más adelante en este mismo fragmento se diferencia al primer dios del segundo en virtud de la inactividad del primero y la actividad del segundo: “por un lado, el primer dios es inactivo (ἄργον) respecto de todos los trabajos y es rey (βασιλεύς), por otro lado, el dios demiúrgico (δημιουργικός θεός) comanda, yendo a través del cielo” (fr. 12, 12-14). La identificación del primer dios con un rey es un eco claro del pasaje de

la *Carta Segunda* ya analizado y de ella se desprende su característica de ser inactivo.¹⁴

Vemos, entonces, que para Numenio, a diferencia de lo que ocurría en el caso de Plotino, no solo hay un intelecto que ocupa el lugar de lo segundo, sino que además hay un intelecto que es primero y que es “padre” y “rey” de este intelecto segundo identificado con el demiurgo que produce el cosmos.

Como ya anticipé en la introducción, mi propósito en esta primera parte del trabajo fue brindar un breve marco a la afirmación inicial del tratado V 4 [7], que, si bien parece general y puede ser leída de manera no técnica o “ingenua”, también nos lleva a considerar todo un entramado textual y doctrinal en el que Plotino está inserto y al que debemos remitir al analizar sus afirmaciones, para darles un sentido más profundo y advertir su relevancia. En este entramado, el texto de Platón (aunque sea hoy para nosotros inauténtico) es un punto de referencia importante, si consideramos lo dicho en el capítulo 8 del tratado V 1 [10], pero también lo es la doctrina de un filósofo anterior, que Plotino parece estar retomando: Numenio de Apamea. En la segunda parte de este trabajo, me ocuparé de analizar con mayor detalle las posiciones de Numenio y Plotino respecto del νοῦς y su relación con la intelección (νόησις) y lo inteligible (νοητόν), para comprender los motivos que determinan su diferente ubicación en esta tripartición jerárquica que ambos establecen.

Noûs, nóesis y noetón

I.

En primer lugar, el fragmento 15 nos permite establecer una relación entre el intelecto (νοῦς) y los inteligibles (τὰ νοητά) y, a su vez, retoma la contraposición entre permanencia y actividad, que ya aparecía en el fragmento 12. El texto dice:

Y estas son las vidas, por un lado, la del dios primero, por otro, la del segundo. Evidentemente el dios primero será el que está firme (ἑστώς), el segundo contrariamente es el que se mueve (κινούμενος). Ciertamente el primero [está] en torno a los inteligibles y el segundo

¹⁴ Esta misma característica también aparece en el fragmento 2, en el que se insiste en la paz, la tranquilidad y la soledad del primer dios, identificado allí con el bien.

[está] en torno a los inteligibles y sensibles. Pero no te asombres si digo esto, pues escucharás algo aún más asombroso. Pues, frente al movimiento que pertenece al segundo, digo que el reposo (στάσις) que pertenece al primero es un movimiento connatural, a partir del cual el orden del cosmos, la permanencia (ἡ μωνή), la eternidad y la salvación se derraman sobre todas las cosas. (Fr. 15)

En el comienzo de este fragmento se establece un contraste entre el primer y el segundo dios en términos de inactividad o estabilidad, por un lado, y movimiento, por otro. La estabilidad del primer dios es caracterizada como un estar “en torno a los inteligibles” (περὶ τὰ νοητά), mientras que el movimiento del segundo se explica porque éste no sólo está en torno a los inteligibles, sino que también está en torno a las cosas sensibles (περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά). Dado que el primer y el segundo dios fueron caracterizados como intelectos, su estado propio o “estable” parece ser esta relación con los inteligibles indicada mediante la preposición περί, que probablemente sea un eco del pasaje de la *Carta Segunda* analizado antes. Sin embargo, sobre el final del pasaje, se dice que este contraste entre estabilidad y movimiento en realidad puede ser reformulado como un contraste entre dos movimientos, dado que el estado de reposo (στάσις) del primer dios se trataría de un movimiento connatural (κίνησις σύμφυτος), puesto que implica únicamente una relación con las cosas inteligibles con las que, en tanto νοῦς, comparte una misma naturaleza. El intelecto segundo también está en relación con los inteligibles, pero su relación con lo sensible determina su “movimiento” y también su lugar segundo en esta jerarquía.¹⁵

Para aclarar mejor cuál es la relación entre el intelecto (νοῦς) y lo inteligible (νοητόν), debemos analizar el fragmento 16. El texto comienza con una distinción entre ser (οὐσία) y devenir (γένεσις), una nueva referencia al *Timeo* de Platón (27 d5-28 a4).

Si por un lado el ser y la idea es inteligible (νοητόν) y, por otro, se ha acordado que el intelecto es más antiguo (πρεσβύτερον) y causa de ella, se descubre que este mismo solo es el bien. Pues ciertamente, si el dios demiurgo es principio de la generación, basta que el bien sea principio del ser. Y proporcionalmente (ἀνάλογον), por un lado, el dios demiurgo, por ser su imitador, es a aquél [el bien] lo que, por

¹⁵ La explicación de esta relación del dios segundo con lo sensible puede interpretarse a la luz de los frags. 11, 18 y 52, donde se menciona la “interacción” que se da con la materia, que para Numenio es un principio diferente y contrapuesto al principio divino. Ver Müller (2011a).

otro, el ser es a la generación, que es su imagen e imitación. Y si en efecto el demiurgo, el de la generación, es bueno, ciertamente también el demiurgo del ser será el bien en sí, connatural al ser. Pues el segundo por ser doble (διττός) produce por sí mismo la idea de sí mismo y el cosmos, por ser demiurgo, luego [es] enteramente contemplativo. (Fr. 16, 2-12)

En este pasaje los términos οὐσία e ἰδέα son utilizados para definir qué es lo inteligible (νοητόν), es decir, el objeto del intelecto o primer dios. Y además se afirma que éste es causa (αἴτιον) del ser o idea inteligible. Por otra parte, el demiurgo o segundo dios también es principio (ἀρχή) pero de la generación y es bueno (ἀγαθός) precisamente porque imita al primer dios, identificado ahora con el bien (τὸ ἀγαθόν) y, más aún, con el bien en sí (αὐτοάγαθον); de la misma manera, la generación es una imagen e imitación de la οὐσία (εἰκὼν αὐτῆς ἐστὶ καὶ μίμημα). Ahora bien, vimos que el segundo dios también era caracterizado como un νοῦς y que también tenía una relación con lo inteligible y no sólo con el devenir sensible: esto mismo está explicado al final del fragmento, cuando se afirma que el demiurgo produce la idea de sí mismo (es decir, el inteligible que le corresponde), además del cosmos.

El fragmento concluye precisamente retomando todos estos elementos y distinguiendo una οὐσία que corresponde al primer dios y una que corresponde al segundo. Como al comienzo se había identificado a la οὐσία con lo inteligible (νοητόν), a partir de esta diferenciación es posible concluir que tanto el primer dios como el segundo son intelectos en virtud de causar o producir sus propios inteligibles:

Resumamos, que estos cuatro nombres sean propios de cuatro cosas (πράγματα): por un lado, el primer dios, el bien en sí (αὐτοάγαθον); por otro, el demiurgo bueno (ἀγαθός), imitador (μιμητής) de aquél; por otro, el ser (οὐσία), uno el del primero y otro el del segundo, del cual el cosmos bello es imitación (μίμημα), habiendo sido embellecido por la participación de lo bello. (Fr. 16, 12-17)

Así, a la distinción teológica entre dos dioses le corresponde una división ontológica entre dos niveles de οὐσία. Por último, el cosmos es caracterizado como una imagen bella por ser imitación de la οὐσία del segundo dios de la

cual participa. Podría interpretarse que este tercer nivel ontológico se complementa con la distinción teológica de un tercer dios, que sin embargo no aparece mencionado en este pasaje de Numenio citado por Eusebio.¹⁶

Finalmente, el fragmento 22 permite poner en relación la actividad noética con el primer y el segundo dios. Este texto ya no es una cita textual, sino que se trata de otro testimonio tomado del *Comentario al Timeo* de Proclo. El texto que se está comentando corresponde al pasaje en el que Platón explica que el mundo tendrá tantos vivientes cuantos hay en el modelo viviente: “Ciertamente, del mismo modo que el intelecto (νοῦς) contempla cuántas y cuáles son las ideas que están en ‘lo que es viviente’ (ὁ ἐστὶ ζῶον), tantas pensó (διενοέθη) que era necesario que esto [el mundo] tuviera” (*Timeo* 39 e8-10). Proclo sintetiza la interpretación de Numenio afirmando lo siguiente:

“Numenio ordena al primero conforme a “lo que es viviente” (ὁ ἐστὶ ζῶον) y dice que piensa en el uso del segundo (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν); ordena al segundo conforme al intelecto (νοῦς) y dice que éste a su vez produce en el uso del tercero (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν) y ordena al tercero conforme al que piensa discursivamente (ὁ διανοούμενος)”. (Fr. 22)

Si bien se trata de un pasaje complejo que habilita diferentes interpretaciones, en este trabajo me interesa resaltar, en primer lugar, la referencia al orden u ordenación (en el texto aparece el verbo τάττω del cual deriva el sustantivo τάξις, que aparecía también en las primeras líneas de V 4 [7], 1): según nos cuenta Proclo, Numenio derivaba de este pasaje del *Timeo* una cierta ordenación jerárquica, distinguiendo tres instancias (aquí no se dice explícitamente que sean tres dioses) y dos actividades: la intelección (νοεῖν) y la producción demiúrgica (δημιουργεῖν). La primera de ellas implica una relación entre el primero y el segundo, mientras que la otra implica una relación entre el segundo y el tercero; en ambos casos aparece la noción de “uso” (πρόσχρησις) para explicar sendas relaciones. En virtud del tema de este trabajo, me ocuparé sólo de la primera de ellas: allí la expresión “en el uso del segundo” puede ser interpretada como una relación que indica la utilización que el primero hace del segundo (en este caso el genitivo τοῦ δευτέρου sería

¹⁶ Para un análisis más detallado de este fragmento, ver Müller (2012). Sobre la relación entre bien y belleza, ver Müller (2011b).

objetivo) o, por el contrario, como la utilización que realiza el segundo respecto del primero (en este otro caso, el genitivo τοῦ δευτέρου sería subjetivo).¹⁷ Como en este texto el νοῦς aparece identificado con el segundo dios y el primero con el modelo o viviente inteligible, creo que el pasaje se puede compatibilizar mejor con los fragmentos anteriores si se interpreta que es el segundo el que entiende al “utilizar” al primero como su modelo.

Así, para resumir la propuesta de Numenio, podemos decir que la diferenciación entre un dios primero y segundo, ambos intelectos, se basa en la distinción de dos actividades: una στάσις o una κίνησις aplicada sobre la propia naturaleza inteligible (fr. 15) de la que lo primero es causa (fr. 16), y por eso el primero es comparado con un rey inactivo (fr. 12), y la segunda es una actividad intelectual (νοεῖν) orientada hacia lo primero (fr. 22), que es la que permite que el segundo “produzca” su propio contenido inteligible (fr. 16).

II.

En la década del '60 del siglo pasado, una serie de trabajos se ocuparon de establecer una relación entre el planteo de Numenio y el de Plotino, reparando sobre todo en dos interpretaciones diversas de este mismo pasaje del *Timeo* de Platón que realizó Plotino en dos tratados diferentes. En el capítulo 1 del tratado III 9, el número 13 en el orden cronológico, Plotino parece admitir que este inteligible que es el modelo viviente pueda ser “un intelecto en reposo (στάσις), en unidad (ένότης) y en tranquilidad (ήσυχία)” (III 9, 1, 16-17). En cambio, en el capítulo 1 del tratado II 9 [33] niega que haya “algún intelecto en tranquilidad y otro como moviéndose” y a continuación se pregunta:

Pues ¿qué sería la tranquilidad del intelecto y qué su movimiento y avance?, o bien, ¿qué sería la inactividad (ἀργία) de uno y el trabajo (ἔργον) del otro? Pues el intelecto es como es, siempre del mismo modo, recostado con una actividad estable (κείμενος ἐνεγεία ἐστότη). (II 9 [33], 1, 26-30)

Como se trataba en el primer caso de un tratado temprano y en el segundo de un tratado más tardío (el 33 en el orden cronológico), autores muy influ-

¹⁷ Para un desarrollo de ambas interpretaciones y de las implicancias de esta segunda lectura, que no es la que defienden la mayoría de los intérpretes, ver Müller (2012) y (2015).

yentes como Dodds y Rist interpretaron que Plotino había tenido en un comienzo una posición cercana a Numenio, según la cual el primer principio era caracterizado como un intelecto en reposo, y que luego la había abandonado.¹⁸ Del mismo modo ha sido interpretado un pasaje del comienzo del capítulo 2 del tratado V 4 [7] que, por ser también un tratado temprano, según estos autores reflejaría una posición cercana a la de Numenio.¹⁹ En cambio, autores han objetado esta interpretación, señalando que más importante que la influencia de Numenio es la del propio Platón.²⁰ En lo que sigue intentaré mostrar que la posición de Numenio sí es relevante, pero no porque Plotino la siga sino porque podría estar criticándola.

Veamos el texto. El argumento que se despliega al comienzo del capítulo 2 de V 4 [7] continúa el tema final desarrollado en el capítulo 1: la necesaria productividad del primer principio, descrito allí como “potencia de todas las cosas” (δύναμις πάντων).²¹ Si la conclusión de este primer capítulo había sido la necesidad de que algo existente se genere a partir de lo primero (es decir, debe haber algo segundo), en el segundo capítulo de V 4 [7] se establecerá que eso generado como segundo debe ser un intelecto (νοῦς).²² Se introduce así un tema central en la filosofía de Plotino: la descripción de la generación del νοῦς a partir de un primer principio anterior al νοῦς, que está más allá del νοῦς.

El inicio del capítulo 2 retoma el vocabulario de la generación (que, por supuesto, no hay que entender en un sentido literal y temporal), que se había introducido al final del capítulo 1, y establece dos posibilidades respecto del lugar del intelecto en relación con “lo que genera” (τὸ γεννῶν) y “lo generado” (τὸ γεννώμενον):

¹⁸ Ver Dodds (1960) 20 y Rist (1967) 40-44.

¹⁹ En bibliografía más actual todavía puede reconocerse la vigencia de esta interpretación, aunque de manera un poco más matizada: por ejemplo, Michalewski (2012) afirma que por momentos en Plotino hay una cierta “tentación” de retomar una posición cercana a la de Numenio. Esto implicaría que la diferencia entre la postura de ambos debería ser explicada a partir de una suerte de resistencia a la tentación que ejercería el influjo numeniano sobre Plotino.

²⁰ Esta es la interpretación de Bussanich (1988) 19-20. Sobre la importancia de las citas de textos platónicos en el tratado V 4 [7], véase el artículo de Santa Cruz en este número.

²¹ Sobre este tema, véase el artículo de Martino en este número.

²² Quizás pueda verse aquí la distinción entre causalidad existencial y causalidad determinante que establece Martino (2020) 354-362.

Si lo que genera fuera él mismo intelecto, [lo generado] sería inferior al intelecto, pero debe ser más próximo y semejante al intelecto. Sin embargo, puesto que lo que genera está más allá del intelecto (ἐπέκεινα νοῦ), es necesario que [lo generado] sea intelecto. (V 4 [7] 2, 1-3)

La primera posibilidad, enunciada por medio de una oración condicional es descartada, pero no porque no pueda darse el caso de que el intelecto ocupe el lugar de “lo que genera” (en efecto, el νοῦς “genera” el alma y, en ese caso, lo que genera sí es intelecto), sino porque aquí Plotino se está refiriendo a este primer generante, que, como se afirma en la segunda oración, para generar al νοῦς debe trascenderlo. A continuación, se explica por qué esto es así:

Y ¿por qué [lo que genera] no es intelecto, cuya actividad es la intelección? La intelección (νόησις), en efecto, al ver lo inteligible y al estar vuelta hacia él y, por así decirlo, al perfeccionarse gracias a él, es ella misma indefinida como la visión (ὄψις), pero es definida por lo inteligible (ὀριζομένη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ). Es por ello que se ha dicho que de la díada indefinida y de lo uno proceden las formas y los números; esto, en efecto, es el intelecto. (V 4 [7] 2, 3-9)

En estas líneas aparece una caracterización del νοῦς que permite diferenciar la posición de Plotino de la de Numenio: si el intelecto es “aquello cuya actividad es la intelección (οὗ ἐνέργειά ἐστι νόησις)” para que haya νοῦς debe haber actividad noética (νόησις).²³ Pero para que haya intelección debe haber un inteligible (νοητόν) al que precisamente esta intelección pueda dirigirse, orientarse o, como dice el texto, “volverse” (ἐπιστραφεῖσα), y que permita que esta actividad se perfeccione, es decir, pueda completarse, efectivizarse. La necesidad de perfeccionamiento de la νόησις a partir del inteligible se ilustra, en

²³ El pasaje de III 9 [13], 1 mencionado antes, en el que se admitiría un intelecto inactivo, podría no reflejar la posición de Plotino, tal como interpreta Bussanich (1988) 19-20, siguiendo a Dillon.

primer lugar, por medio de la comparación con la visión que es primero indefinida y luego se determina, se define.²⁴ Del mismo modo, la νόησις primero es indeterminada y es lo inteligible (τὸ νοητόν) lo que permite que se determine.²⁵

En segundo lugar, y a partir de la introducción del vocabulario de la indeterminación (ἀόριστος), se trae a colación la doctrina platónica de los principios: lo uno y la díada indefinida o indeterminada, a partir de los cuales surgen las ideas y los números.²⁶ Creo que el verbo impersonal “se ha dicho” (εἴρηται) hace que la referencia a esta doctrina sea, al igual que el ejemplo de la visión, meramente ilustrativa, aunque no deja de llamar la atención las correspondencias que se infieren de aquí: la díada sería la νόησις indeterminada, lo uno sería el νοητόν que determina y el νοῦς sería el resultado de este proceso de determinación, equiparable a las formas y los números. En cualquier caso, esta mención de las ideas y los números le permite a Plotino dar un paso más en su argumentación y señalar la multiplicidad intrínseca del intelecto:

Y por ello no es simple sino múltiple, al manifestar una composición (σύνθεσις) inteligible, por cierto- y al ver (ὁρῶν) ya múltiples cosas. Él mismo es inteligible pero además inteligente (νοῶν). Por eso, es ya dos. Y es otro, por ser un inteligible (νοητόν) que viene después de aquel [inteligible]. (V 4 [7] 2, 9-12)

Aquí la multiplicidad constitutiva del intelecto se refiere específicamente a su duplicidad, dado que en el intelecto coinciden aquello que es inteligido (νοητόν) y la actividad de inteligir (referida mediante el participio activo νοῶν). Se trata de una composición, pero propia del nivel de lo inteligible.²⁷ Sin

²⁴ Esta distinción entre ὄψις y ὄρασις está tomada de Aristóteles, *De Anima* III, 426 a 13-14 y 428 a 6-7.

²⁵ Emilsson (1999) señala la importancia de las metáforas psicológicas, como la de la visión y la del deseo, para explicar este segundo “momento” de “conversión” (ἐπιστροφή) en la explicación de la generación del intelecto. Estas metáforas se diferencian de las metáforas emanativas que sirven para explicar el primer “momento”, el de la procesión (πρόοδος). Ambos “momentos” conforman lo que se suele llamar “generación bifásica” del intelecto. Sin embargo, a diferencia de otros pasajes (como, por ejemplo, en V 2 [11] 1, 7-13) en estas líneas de V 4 [7], 2 estos dos “momentos” no aparecen nítidamente diferenciados y creo que el vocabulario de la “conversión” indica más bien esta necesidad de que la intelección esté orientada hacia algo o, como dice Emilsson, sea una actividad intencional o transitiva.

²⁶ Sobre este tema ver nota complementaria 12 a las líneas 7-9 del capítulo 2.

²⁷ Sobre el vocabulario de la composición que aparece también en el capítulo 1 de este mismo tratado, aunque sin esta referencia más específica a la composición del intelecto, véanse las notas complementarias 4 a la línea 11 y 7 a la línea 22 del capítulo 1.

embargo, Plotino aclara que este inteligible que es el intelecto (en tanto se entiende a sí mismo) es un inteligible “posterior” a aquél inteligible mencionado anteriormente, del cual depende precisamente que haya νόησις.²⁸

Y en las líneas siguientes precisamente se alude a al modo en el que se da este proceso de generación del νοῦς a partir de este νοητόν precedente:

¿Pero cómo de lo inteligible procede este intelecto? Lo inteligible, que permanece en sí mismo y que no está necesitado, como sí lo está lo que ve y lo que entiende -y llamo necesitado a lo que entiende a aquel-, no está privado, por así decirlo, de cierta percepción, sino que todas las cosas son de él, en él y con él (...) (V 4 [7], 2, 12-16)

Luego de estas palabras, se adjudican a lo uno (técnicamente, a este νοητόν) una serie de actividades intelectuales.²⁹ Estas afirmaciones se comprenden precisamente a la luz de todo este proceso: el primer principio del cual el intelecto depende (a esto alude la expresión “estar necesitado” que traduce el término ἐνδεής) es un inteligible que permanece pero que también implica cierta actividad, aunque, como se dirá al final de esta sección, esta νόησις que podría adjudicársele a este νοητόν anterior al νοῦς es diferente de la intelección propia del νοῦς. ¿Cuál es la diferencia? La del νοῦς es una intelección que requiere o depende o “está necesitada” de un νοητόν “previo”, en cambio esta otra no depende de nada.³⁰

No debe pasarse por alto que en estas líneas Plotino afirma que este primer principio generante es “inteligible” (νοητόν) e incluso que implica cierta νόησις; pero no se dice que sea un νοῦς.³¹ Esta precisión me parece importante, dado que en esta argumentación el intelecto fue definido como aquello que

²⁸ Emilsson (1999) explica esta diferencia entre un inteligible y otro señalando que primero hay una intelección indeterminada posee un objeto intencional al que se dirige pero que no logra captar y que luego el objeto intencionado que efectivamente capta y produce su determinación es el que coincide con el propio intelecto, que, por lo tanto, se entiende a sí mismo. De esta manera, tienen parte de razón tanto Lloyd (1987) 177-180, cuando afirma que el νοῦς “en potencia” es el agente causal primario de la generación del intelecto, cuanto Bussanich (1988) 123, quien sostiene que la causa principal de que se genere el νοῦς es lo uno en tanto νοητόν.

²⁹ Sobre este tema, véase la nota complementaria 14 a las líneas 15-19 del capítulo 2.

³⁰ La diferencia entre estos dos tipos de actividades podría ser interpretada a la luz de la doctrina de la doble ἐνέργεια que se introduce más adelante en este mismo capítulo de V 4 [7]. Ver Emilsson (1999) y (2007) 22-52 y la nota complementaria 15 a las líneas 26-34 del capítulo 2.

³¹ En el tratado VI 8 [39] Plotino sí afirma que lo uno es una suerte de intelecto (οἷον νοῦς) (16, 15-16) y que en lo uno hay un νοῦς que no es un νοῦς (18, 21-22). Dado que este no es un tratado temprano (es el número 39 en el orden cronológico) estas referencias sirven para mostrar que este tipo de caracterizaciones del primer principio no aparece exclusivamente en tratados tempranos.

ejerce la intelección y esto implica que todo intelecto depende de una intelección y de un inteligible, pero no a la inversa.³² Para Plotino, puede haber un inteligible que no dependa de un νοῦς. En este punto se ve claramente el contraste con la posición de Numenio y creo que incluso podría leerse aquí una crítica a su caracterización del νοῦς; para Numenio, todo intelecto (el primero y también el segundo) es causa de lo inteligible; en cambio, para Plotino, el intelecto es definido por su actividad noética, que es dependiente de algo “anterior” a lo que pueda estar orientada.

Las líneas siguientes resumen todo el proceso:

Si, entonces, algo se genera mientras él permanece en sí mismo, eso se genera a partir de él, siempre y cuando él sea precisamente lo que [decimos que] es. En efecto, en tanto él “permanece en su propia índole”, de él se genera lo que se genera, pero se genera mientras que aquél permanece. Así pues, dado que él permanece como inteligible, lo que se genera se genera como intelección. Y, por ser intelección y por inteligir a aquel a partir del cual se generó -pues no tiene otro-, se genera como intelecto, de algún modo otro inteligible y de algún modo [otro] aquél, imitación e imagen de aquél (μίμημα καὶ εἶδωλον ἐκείνου). (V 4 [7] 2, 22-26)

A partir de este pasaje queda claro que para que el νοῦς se genere se requiere que pueda darse una actividad intelectual (νόησις) y, para que esta actividad pueda generarse, debe hacer algo que opere como inteligible (νοητόν) y que permanezca como tal.³³ No hay otra cosa que en esta instancia pueda funcionar como inteligible dado que, como el intelecto aún no se ha generado, no podría ser él mismo ese inteligible. Este segundo inteligible que coincide con el intelecto aparece sobre el final del pasaje y es caracterizado como una “imitación e imagen” de este inteligible anterior que es la condición de posibilidad de que este proceso de “generación” pueda darse.

³² Esto es precisamente lo mismo que se establece de manera más clara en el tratado V 6 [24], donde se afirma que “no es necesario que todo inteligible sea también algo que tiene en sí lo que inteligie (νοοῦν) y que inteliija (νοεῖν)” (2, 4-5). Y más adelante, en este mismo texto, se afirma que este inteligible anterior al intelecto “será inteligible respecto del intelecto (πρὸς νοῦν) pero por sí mismo no será ni inteligente (νοοῦν) ni inteligible (νοητόν) propiamente (κυρίως). Pues es inteligible para otro” (2, 8-10). Este pasaje sirve para echar luz sobre el texto de V 4 [7], 2 que estamos analizando.

³³ Sobre la relación entre permanencia y productividad y las citas del *Timeo* de Platón en las que se basan ambas caracterizaciones del primer principio, ver el artículo de Santa Cruz en este número.

Conclusión

La continuidad entre el planteo de Numenio y el de Plotino es innegable sobre todo si atendemos a la distinción jerárquica entre tres instancias que ambos realizan y que se basa en una interpretación de pasajes de la obra platónica que toma como base lo dicho enigmáticamente en la *Carta Segunda* atribuida a Platón. Sin embargo, el lugar que ocupa el intelecto en esta jerarquía es diferente y esa diferencia se debe a que ambos filósofos caracterizan al intelecto de un modo distinto. Para Numenio, el dios primero es intelecto, en tanto es causa del ser inteligible, pero no necesariamente es un intelecto que entiende lo inteligible, como sí hace el dios segundo. En cambio, Plotino en el capítulo 2 del tratado V 4 [7] parece estar rechazando esta explicación: para él, el intelecto está definido en función de su actividad, que es la intelección, y para que esta actividad pueda producirse debe haber un objeto inteligible al que pueda orientarse. Lo primero, entonces, en la explicación de este proceso, que no es más que el desarrollo argumentativo de la dependencia causal que tiene lo segundo respecto de lo primero, es causa de esta intelección indeterminada en tanto oficia como inteligible al que ella se direcciona para poder finalmente determinarse y auto-constituirse como νοῦς. A pesar de que lo primero deba ser entendido también en términos de actividad, puesto que es una potencia productiva (tal como se establece al final del capítulo 1 de V 4 [7] y se retoma en el capítulo 2 con el desarrollo de la teoría de la doble ἐνέργεια), esa actividad solo puede ser una intelección (νόησις) en sentido impropio, puesto que no tiene un objeto inteligible previo al que direccionarse. La intelección propiamente dicha es la del νοῦς y, por eso precisamente no puede ser algo primero, sino que debe estar ubicado en el lugar de lo segundo, porque es dependiente de algo primero que posibilita que sea un νοῦς que, como tal, ejerce la νόησις.

Creo que, a partir de lo expuesto en este trabajo, puede concluirse que Plotino está discutiendo con una posición como la de Numenio cuando sostiene que lo primero está “más allá del intelecto” (ἐπέκεινα νοῦ) pero, en tanto oficia de νοητόν, es la causa que hace que lo segundo sea un νοῦς que pueda efectivamente entender.

Obras citadas

Bluck, Richard Stanley (1960). "The Second Platonic Epistle". *Phronesis* 5 (2), 140-151.

Burnet, John (1900-1907). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press [5 vols.].

Bussanich, John (1988). *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: Brill.

Centrone, Bruno (1999) 137-168. "Cosa significa essere pitagorico en età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo". *La filosofia di età imperiale*. A. Brancacci, (editor). Napoli: Bibliopolis.

Des Places, Édouard (1973). *Numénius. Fragments*, texte établi et traduit par ---. Paris: Les Belles Lettres.

Dillon, John (1996). *The middle Platonists*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Dodds, Eric Robertson (1960) 1-61. "Numenius and Ammonius". *Les sources de Plotin [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo V]*. Genève-Vandoeuvres: Fondation Hardt.

Dörrie, Heinrich - Baltes, Matthias - Pietsch, Christian (2008). *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [4]: Theologia Platonica*, Band 7, 1-2. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-holzboog.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (1999) 271-290. "Remarks on the Relation between the One and Intellect in Plotinus". *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. J. Cleary (editor). Aldershot: Ashgate.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2007). *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press.

Henry, Paul - Schwyzer, Hans-Rudolf (1964-82). *Plotini Opera*, edidit--- [3 vols.]. Oxford: Oxford University Press.

Lloyd, Anthony Charles (1987). "Plotinus on the Genesis of Thought and Existence". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 155-186.

Martino, Gabriel (2020). *La mística eneádica. Genealogía, análisis y comparación*. Buenos Aires: Teseo Press.

Michalewski, Alexandra (2012). "Le Premier de Numénus et l'Un de Plotin". *Archives de Philosophie* 75, 29-48.

Müller, Gabriela (2009). "Patèr kai poiètés: Numenio y la interpretación de *Timeo* 28c3". *CLASSICA. Revista Brasileira de Estudos Clássicos* 22 (1), 45-52.

Müller, Gabriela (2010). "La doctrina de los tres dioses de Numenio". *Archai* 5, 29-36.

Müller, Gabriela (2011). "La doctrina de los principios en Numenio de Apamea". *Cuadernos de Filosofía* 56, 51-75.

Müller, Gabriela (2011b). "Καλόν - ἀγαθόν: Lo bello y el bien en Alcinoos, Numenio y Plotino". *Perspectiva Filosófica* II/36, 149-162.

Müller, Gabriela (2012). "Ἰδέα y οὐσία en Numenio de Apamea. Una reinterpretación de la ontología platónica". *Cuadernos de Filosofía* 59, 121-140.

Müller, Gabriela (2015). "Qué es "lo que es viviente" (ὃ ἐστὶ ζῶον) según Numenio de Apamea". *Cuadernos de Filosofía* 64, 9-22.

Petty, Robert (2012), *Fragments of Numenius of Apamea*, translation and commentary. Westbury: Prometheus Trust.

Rist, John (1967). *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: University Press.

Tonelli, M. (2013). "La interpretación plotiniana del carácter artificialista de la generación demiúrgica en el *Timeo*". *Cuadernos de filosofía* 60, 95-108.

Δύναμις πάντων: La noción de “potencia de todas las cosas” en Plotino. Elementos para su interpretación*

Gabriel Martino

CONICET, Universidad de Buenos Aires,
Universidad del Salvador

gabriel.filosofia@hotmail.com

Resumen

En el presente trabajo analizamos la noción de δύναμις y, específicamente, de δύναμις πάντων en Plotino. Esta noción es clave para comprender las teorías de la trascendencia radical y de la causalidad propias de lo Uno, pero involucra una serie de aporías. Si en virtud de su trascendencia, lo Uno no tiene nada en común con lo que produce, ¿cómo puede tener efectos? y si lo Uno es simple, ¿cómo engendra lo múltiple? En fin, la paradoja parece radicar en el intento plotiniano por conjugar trascendencia y causalidad en el principio. En el tratado V 4 [7] las nociones de δύναμις y de δύναμις πάντων aparecen repetidas veces. Para alcanzar una correcta comprensión de ambas, primero analizamos el uso plotiniano de la noción de δύναμις y, luego, los usos de la expresión δύναμις πάντων en las *Enéadas*. Revisamos las apariciones de la expresión en los diferentes tratados, con sus variados sentidos, y luego nos concentramos en V 4 [7]. Nos proponemos brindar pautas para la interpretación de la noción de δύναμις πάντων y ver de qué manera opera en la filosofía de Plotino para solucionar las aporías mencionadas.

Abstract

In the present paper we analyze the notion of δύναμις and, in particular, of δύναμις πάντων in Plotinus. These are key concepts involved in the theories of the radical transcendence and of the causality of the One, but they entail several *aporíai*. If due to its transcendence the One has nothing in common with what it produces, how can it have effects? and, if the One is simple, how does it engender multiplicity? The paradoxes seem to lie in Plotinus' attempt

to combine transcendence and causality in his first principle. In his treatise V 4 [7] the notions of δύναμις and of δύναμις πάντων appear several times. To reach an adequate comprehension of both, we analyze the plotinian use of δύναμις and then his employment of the expression δύναμις πάντων in the *Enneads*. We firstly examine their presence in different treatises with their varied meanings and we then focus on V 4 [7]. Our aim is to provide guidelines for the interpretation of the concept of δύναμις πάντων and to show in which way it operates in the philosophy of Plotinus to solve the mentioned *aporíai*.

Palabras clave: Trascendencia, causalidad, potencia, principio

Keywords: Transcendence, causality, potency, principle

* Este artículo forma parte de un número dedicado al tratado V 4 [7] de las *Enéadas* de Plotino. Dicho número incluye un Prefacio, el texto y la traducción anotada. Cuando remitimos a notas complementarias hacemos referencia a aquella sección que acompaña a la traducción.

I. Introducción

En el presente trabajo analizamos la noción de δύναμις y, específicamente, de δύναμις πάντων en Plotino. Aubry afirma que esta noción es clave para comprender la teoría de la trascendencia radical de lo Uno, con la cual Plotino inaugura el llamado “neoplatonismo”. En la filosofía plotiniana, esta teoría se combina, paradójicamente según la autora, con la noción de lo Uno como causa. Si en virtud de su trascendencia, lo Uno no tiene nada en común con lo que produce, ¿cómo puede tener efectos? (Aubry, 2022, 90-91). A esta paradoja, se suma una segunda aporía que Plotino mismo se formula, fundada sobre la absoluta simplicidad de lo Uno: si lo Uno es simple, ¿cómo engendra lo múltiple?¹

En el tratado V 4 [7], las nociones de δύναμις y de δύναμις πάντων aparecen repetidas veces. Para alcanzar una correcta comprensión de ambas, analizamos el uso plotiniano de la noción de δύναμις y, luego, los usos de la expresión δύναμις πάντων en las *Enéadas*. Respecto de esta última, como la frase aparece en diferentes contextos, revisamos primero las apariciones en otros tratados, para luego concentrarnos en V 4 [7]. Nos proponemos brindar pautas para su interpretación y ver de qué manera operan en la filosofía de Plotino para solucionar las aporías señaladas por Aubry.

II. La categoría plotiniana de δύναμις

Los especialistas han estudiado la manera en que Plotino retoma de sus predecesores la noción de δύναμις. Arruzza comienza por la noción de carácter técnico introducida en la *República* de Platón,² donde se caracteriza como “un cierto género de los seres por medio de los cuales podemos lo que podemos nosotros y cualquier otra cosa que puede” (Arruzza (2015) 18-19). Emilsson retoma la introducción de la categoría en la ontología del *Sofista* (247d-e), donde Platón afirma -invirtiendo los términos de la caracterización que brinda en *República*-³ que existe o es todo aquello que posee una cierta potencia, ya

¹ Aubry (2022) 98. En un escrito previo, Aubry (2000) 9, plantea también una “objeción mística”, que cuestiona la adecuación de la expresión δύναμις πάντων como predicado positivo de lo Uno, teniendo en cuenta las restricciones lingüísticas que Plotino impone respecto del primer principio.

² *República*, 477 c.

³ Véase Arruzza (2015) 19.

sea de actuar o de padecer.⁴ Aubry, por su parte, examina la recuperación plotiniana del tratamiento aristotélico en *Metafísica* a partir del cual el estagirita niega la potencia a lo divino.⁵ Señala, en relación con Aristóteles, que tanto δύναμις como ἐνέργεια son sentidos del ser, cuyo origen está en su teoría del movimiento, que constituyen ingredientes de una ontología antiparmenidea que articula el movimiento y la generación al ser y que busca contar como uno de los sentidos del ser “un cierto no ser”. Andolfo (1996, 645-700) examina el eslabón del judaísmo alejandrino de Filón de Alejandría y la manera en que a partir de este pensador la potencia es restituida al dios. Y Arruzza (2015, 32 ss.) revisa también la noción estoica de δύναμις y algunos aspectos de la recepción y crítica plotiniana de esta.

No caben dudas de que Plotino elabora su concepción de la δύναμις sobre un trasfondo con una nutrida historia. Ahora bien, aunque las fuentes platónicas, aristotélicas y estoicas influenciaron significativamente la visión plotiniana, sería erróneo pensar que Plotino aborda sus fuentes de manera ecléctica o doxográfica. Por el contrario, “las *Enéadas* nos brindan un pensamiento original, donde los elementos provenientes de la tradición filosófica precedente son profundamente reelaborados y transformados de modo de dar a luz creativamente un todo teórico coherente”. (Arruzza, 2015,35). En este trabajo nos proponemos examinar la concepción plotiniana al interior de sus propios escritos, y hacemos referencias a la filosofía precedente solo en caso de ser indispensable para elucidar la propuesta contenida en las *Enéadas*.

El vocabulario de la potencia está presente con abundancia en los tratados eneádicos y los conceptos denotados poseen un lugar central en la filosofía plotiniana. Los términos que componen este vocabulario son numerosos y los sentidos involucrados presentan contrastes que deben ser atendidos para la correcta interpretación de la categoría plotiniana de δύναμις. Entre los sustantivos, Plotino utiliza δύναμις, δυνάμωσις y ἀδυναμία; las formas verbales y verboidales empleadas son derivadas de δύναμαι, ἐνδυναμοῦμαι y ἀδυνατέω; como adjetivos usa δυνατός, δυνατώτερος, δυνατώτατος con sus contrarios, y

⁴ Emilsson (2009) 76. Para un estudio detallado sobre el uso del término en Platón y sobre la evolución del término de Homero a Aristóteles, véase Souilhé (1919).

⁵ Véase Aubry (2006) 23, 47, 58 etc.

también ἀδύναμος. En términos generales, estos vocablos involucran nociones de poder, de capacidad y de potencialidad o de su carencia.

En cuanto al término δύναμις, el *Lexicon Plotinianum* distingue tres usos.⁶ El primero, de aparición acotada, hace referencia al poder político, en expresiones como “el alma que conoce el Bien desdeña las cosas por las que antes se alegraba, como los mandos políticos (δυνάμεσιν)”. El tercero, de aparición muy frecuente, hace referencia a la potencialidad como opuesto de la actualidad. El término suele aparecer en caso dativo singular, con o sin la preposición ἐν. En repetidas oportunidades aparece también sustantivado con el artículo neutro: τὸ δυνάμει, “lo potencial” o “lo que está en potencia”. El segundo uso es el más frecuente de todos y suele denotar poder y potencia. Sleeman y Pollet distinguen, a su vez, seis subsentidos de este uso. Uno de ellos, dicen, es “poder de producir, poder causal” y va acompañado de genitivo. Listan, bajo esta entrada, la expresión δύναμις (τῶν) πάντων.

Plotino dedica un tratado entero a examinar la noción de δύναμις y su aplicación a los distintos grados de la realidad. En la edición porfiriana, es el tratado quinto de la *Enéada* segunda. Le antecede un escrito dedicado al análisis de la noción de materia, y le sigue uno sobre la sustancia y sobre la cualidad. Con tal secuencia, Porfirio pone de relieve el trasfondo aristotélico común a los tres. En la “Notice” a su traducción del tratado, Dufour (2004a, 139) afirma que allí Plotino adapta a su filosofía muchos elementos de una doctrina heredada de Aristóteles, y Arruzza (2015, 24) señala la *Metafísica*, la *Física* y el *Sobre el Alma* como las fuentes para la elaboración de la noción de δύναμις que allí se expone.

II 5 [25] posee dos secciones claramente definidas.⁷ La primera, que comprende los capítulos primero y segundo, lleva a cabo un análisis de las nociones de potencia y acto. La segunda, que incluye los capítulos tercero a quinto, re-

⁶ Sleeman y Pollet (1980) 268 ss.

⁷ Véase el esquema del tratado brindado por Narbonne (1988) 23-24.

visa la aplicación de estas categorías a los inteligibles, a lo sensible y a la materia. En la primera sección, no obstante, Plotino delimita ya la aplicación de la noción de potencia:

Que lo potencial (τὸ δυνάμει) se da en los sensibles, es evidente. Mas si también se da en los inteligibles, esto debe ser examinado. Mas bien, allí sólo se da lo actual (τὸ ἐνεργείῳ). Y si se da lo potencial, (será) siempre sólo lo potencial. Y en caso de que exista siempre, nunca habría llegado a la actualidad por estar excluido del tiempo.⁸ Pero qué es lo potencial debe decirse en primer lugar. (II 5 [25] 1, 7-11).

Tras esta delimitación, Plotino procede a analizar distintos usos y sentidos de la noción de δύναμις y, como señala Dufour (2004b, 2-3), retoma la distinción aristotélica de potencia pasiva y potencia activa.⁹ Así, ante la pregunta por si el sustrato es potencia de aquello que se producirá tomándolo como sustrato, la respuesta es la siguiente: “Según. Si la potencia se entiende como potencia activa (ἡ δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν), de ningún modo: entendida como potencia activa no cabe decir que la potencia esté en potencia.”¹⁰ Y unas líneas más adelante afirma: “a lo que está *en* potencia, de otro le viene el estar *en* acto, mientras que a la potencia, de sí misma le viene aquello de lo que es capaz: el acto”.¹¹ De esta manera, Plotino distingue con claridad la potencia o poder (δύναμις), a lo que le corresponde el acto, de lo potencial (τὸ δυνάμει) o en potencia (ἐν δυνάμει), que se correlaciona con lo *en* acto -tras pasar al acto-. Poder (δύναμις) es la capacidad de lograr una actualidad por medio del poder mismo, mientras que la existencia potencial (τὸ δυνάμει), para lograr la actualidad, necesita de la ayuda de otra cosa que esté ya *en* acto.¹² Esta distinción, finalmente, permite a Plotino sostener que la materia siempre está *en* potencia y sólo *en* potencia, mientras que los inteligibles están siempre y sólo *en* acto y

⁸ Esta última cláusula presenta un problema textual y seguimos la lectura de Dufour (2004a) 139 de la frase. Véase, asimismo, la nota 5 a la traducción, página 148. En relación con la cuestión del tiempo, véase la nota 6 también en la página 148.

⁹ Véase Aristóteles, *Metafísica* V, 12.

¹⁰ II 5 [25] 1, 23-26. Traducción de Igal (1982) 442.

¹¹ II 5 [25] 2, 33-34. Traducción de Igal (1982) 444-445.

¹² Dufour (2004b) 3. Para una clasificación más exhaustiva de los sentidos de δύναμις en II 5 [25], véase Corrigan (2017) 18-20.

son acto. Las entidades sensibles están a la vez *en* acto y *en* potencia, por lo cual son una mezcla de actualidad y potencialidad.¹³

Como podemos ver, en este tratado Plotino diferencia deliberadamente y con claridad dos de los sentidos de δύναμις que distinguen Sleeman y Pollet. De los tres usos señalados en el *Lexicon*, el segundo es el poder, la potencia activa o productiva propia de los seres inteligibles, mientras que el tercero es la existencia potencial o lo en potencia, propio de lo sensible y del sustrato, que necesitan de otra cosa para pasar al acto. Estos dos usos son los que poseen relevancia para la ontología plotiniana y los que debemos tomar en cuenta para comprender la noción de δύναμις πάντων.

III

i) δύναμις πάντων

En su entrada sobre δύναμις, en el sentido segundo que distinguen del término, Sleeman y Pollet señalan seis apariciones de la expresión δύναμις πάντων en las *Enéadas*, incluyendo una con el genitivo en singular.

1. V 4 [7], 1, 36
2. V 4 [7], 2, 38
3. V 1 [10], 7, 9-10
4. III 8 [30], 10, 1
5. VI 7 [38], 17, 33-34
6. VI 7 [38], 32, 31

A la lista anterior agreguemos otras tres apariciones:

7. VI 2 [43], 20, 5
8. VI 2 [43], 20, 25
9. V 3 [49], 15, 34

¹³ Dufour (2004b) 19.

Estas nueve apariciones de la expresión no ocurren en contextos argumentativos análogos en todos los casos. A continuación, comentamos tres pasajes en los que la expresión presenta ciertas divergencias respecto del uso más frecuente. Luego, examinamos los restantes que evidencian un uso común. Los pasajes relativos a V 4 [7] son analizados en último lugar, de manera de iluminar su comprensión con lo visto anteriormente.

Comencemos analizando las apariciones en VI 2 [43] 20. El contexto general es la discusión acerca de los géneros primeros, y en este capítulo Plotino establece una analogía entre la ciencia universal y las particulares, por un lado, y la Inteligencia universal y las particulares, por otro.¹⁴ Siguiendo esta analogía, afirma que de la misma manera que la ciencia universal es potencia de todas las ciencias particulares (τῶν ἐν μέρει δύναμις πάντων, VI 2 [43], 20, 6), la Inteligencia universal, en cuanto género, es potencia de todas las especies subordinadas a ella, es decir, de la inteligencias particulares (VI 2 [43], 20, 25).

Una distinción paralela entre Inteligencia universal e inteligencias particulares está presente en el pasaje de VI 7 [38], 17, 33-34 donde se afirma de la Inteligencia universal que es una “vida” que “era potencia universal” y que “la visión derivada de allá (era) potencia de todas las cosas”. Este pasaje presenta algunos problemas de interpretación, ya que unas líneas antes aparece la noción de inteligencia indeterminada, y no resulta del todo claro si la expresión “potencia de todas las cosas” se aplica a la inteligencia indeterminada e implica, por ende, potencialidad.¹⁵ De los traductores, Gerson, por ejemplo, traduce “*potentiality for being all things*” mientras que Fronterotta prefiere “*puissance de toutes choses*”.¹⁶ Para el primero, la expresión remitiría a la inteligencia indeterminada e implicaría potencialidad, mientras que la traducción del segundo no parece definir la cuestión. Sleeman y Pollet, por su parte, mencionan el pasaje de VI 7 [38], 17, 33-34 bajo la entrada de δύναμις entendida como poder, fuerza y potencia, es decir, el segundo de los sentidos que

¹⁴ Para un análisis detallado del tratado, véase Santa Cruz (1997).

¹⁵ Para un comentario detallado de todo este capítulo, véase Bussanich (1988) 163-171.

¹⁶ Gerson (2018) 824, Fronterotta (2007) 71. Armstrong (1988) 143 traduce “power to become all things”, usando “power” para δύναμις pero agregando “to become”, lo cual da a entender que toma δύναμις como potencialidad más que como poder productor. Bussanich (1988) 169 considera que es posible defender la traducción “poder productivo” y que el genitivo “πάντων” debe ser tomado como objetivo.

señalan. Colocan, por el contrario, ambos pasajes de VI 2 [43] como ejemplos del tercer sentido, es decir, “potencialidad, como opuesto a actualidad”.

En los tres casos, no obstante, está claro que la expresión *δύναμις πάντων* no se aplica a lo Uno, que no es el objeto de la discusión en estos pasajes. Además, en ambos casos de VI 2 [43], 20 el adjetivo *πάντων* está limitado, con lo cual no se hace referencia a “todas las cosas” sino a “todas las (ciencias) particulares” y a “todas las especies subordinadas a ella (a la inteligencia)”. Ahora bien, la cuestión de la potencialidad en el ámbito noético iría en contra del análisis que Plotino mismo lleva a cabo en II 5 [25] y los especialistas han reparado en este problema. En cuanto a la potencialidad propia de la inteligencia indeterminada de VI 7 [38], 17 -si es que se entiende así el pasaje-, el mismo Gerson la descartaría, pues considera que la instancia de una inteligencia indeterminada pertenece a la “ficción lógica” de la explicación en términos temporales de la generación de la Inteligencia.¹⁷ En cuanto a VI 2 [43], 20, Smith, por ejemplo, considera que la introducción de potencialidad en el *voûs* en este y en otros pasajes se da en el marco de un conjunto de analogías que intentan explicar, en la medida de lo posible, la tensión entre la unidad y la multiplicidad en el ámbito noético. No deberíamos, pues, tomar estas afirmaciones como propias de una teoría de la potencialidad en el Intelecto, sino como intentos discursivos por dar cuenta de un carácter de la Inteligencia que para el razonamiento resulta paradójico.¹⁸ Corrigan, por su parte, prefiere entender la noción de *δύναμις* introducida en VI 2 [43], 20 como “poder generativo”, aunque reconoce también la ambivalencia del uso plotiniano.¹⁹

Aparte de estos tres usos de la expresión *δύναμις πάντων* aplicados a la Inteligencia, se dan otros seis usos aplicados a lo Uno. En III 8 [30] 9-10, por ejemplo, Plotino desarrolla su concepción acerca de lo Uno al que caracteriza como principio (*ἀρχή*). Afirma que todas las cosas no son principio, sino que todas provienen de él; pero el principio no es ni todas las cosas ni una de ellas; las genera todas. Concluye que no es ninguna de todas las cosas sino anterior

¹⁷ Acerca de la temporalidad de la generación de la Inteligencia, Gerson (1994) 244, nota 11, afirma que “se analiza la generación del Intelecto en un proceso doble [...] El objeto de este análisis lógico, se expresa en términos temporales solo con una finalidad heurística [...]”. Véase nuestra nota 59.

¹⁸ Smith (1981) 99-107.

¹⁹ Corrigan (2017) 30-32, 36.

a todas (πρότερον τῶν πάντων, πρὸ πάντων).²⁰ Luego, el interlocutor imaginario del tratado pregunta: “¿Entonces qué es?”, a lo que se responde “Potencia de todas las cosas. Si esta no existiera, no existirían tampoco todas las cosas, ni siquiera la Inteligencia, que es vida primera y plena. Lo que se halla por sobre la vida es causa de vida: la actividad de la vida, en efecto, que es todas las cosas, no es primera, sino que mana como de una fuente”.²¹ En estas líneas, a la noción de principio introducida antes se agrega la de causa (αἴτιον),²² y nótese cómo, en una abierta oposición a Aristóteles, Plotino afirma que la actividad de la vida, que es la actividad de la Inteligencia, no es lo primero. Lo primero y anterior a tal actividad es la potencia de lo Uno. Esta oposición a Aristóteles no solo quita a la Inteligencia del primer puesto en que la había colocado el estagirita sino que, además, invierte la prioridad del acto respecto de la potencia defendida por aquél.²³ Luego, Plotino recurre a la metáfora de los ríos que fluyen en diferentes direcciones a partir de una fuente que no se agota y que permanece en quietud.²⁴ Tal no agotarse y quietud remiten a un axioma de la filosofía plotiniana, denominado por Igal “principio de donación sin merma”, según el cual la energía derivada que libera el principio emisor es liberada sin menoscabo de su propia integridad.²⁵

En el capítulo 32 de VI 7 [38], Plotino se pregunta por el productor (ὁ ποιήσας) y generador (καὶ γεννήσας) de la belleza y de la οὐσία. Recurre

²⁰ III 8 [30] 9, 38 / 50-51 / 55.

²¹ III 8 [30] 10, 1-5. Traducción de Santa Cruz-Crespo (2007) 76-77.

²² Para una discusión más detallada de la noción de causalidad aplicada a lo Uno, véase D’Ancona Costa (1992) 69-113.

²³ Para un comentario detallado de este pasaje, véase Bussanich (1988) 105-108. Para un análisis de la noción de potencia en Aristóteles, véase Verbeke (1983) 55-73.

²⁴ III 8 [30] 10, 7. Plotino sigue a Platón, Fedro 245c9, en su asimilación entre principio (ἀρχή) y fuente (πηγή). Véase Bussanich (1988) 107-108. Para un comentario acerca de la analogía de la fuente (y de la raíz) y sobre sus antecedentes, véase Kalligas (2014) 641-642.

²⁵ Igal (1982) 30. Compárese, por ejemplo, con VI 9 [9] 5, 36-38: “[lo Uno] es como una fuente de las cosas mejores y potencia que genera los seres y permanece en sí misma sin ser disminuida y sin estar entre en los generados por ella”.

nuevamente a la noción de principio (ἀρχή), que complementa con el vocabulario de la producción (ποίησις) y del generar (γεννᾶν).²⁶ El principio, pues, es “capaz de producir todas las cosas”,²⁷ por lo cual no tiene magnitud, sino que es infinito (ἄπειρος).²⁸ Su grandeza consiste en que “no hay nada más potente que él”. Es, pues, potencia de todo (δύναμις παντός).

En V 3 [49] Plotino también discute acerca de la relación de lo Uno con la multiplicidad recurriendo nuevamente a la noción de principio y se pregunta “¿Cómo es aquel principio de todas las cosas (ἀρχὴ τῶν πάντων)?”²⁹ Su respuesta parecería ser un poco más comprometedora. No solo las produce y las preserva -dice-, sino que las hace subsistir (ὑπέστησεν, 15, 29), por poseerlas ya anteriormente. El interlocutor imaginario objeta que eso haría del principio una multiplicidad, pero Plotino responde introduciendo una aclaración.

Pero las poseía así como no discriminadas. En el argumento estas habían sido discriminadas en el segundo. Pues (este) ya es acto. Pero lo otro -el primero- es potencia de todas las cosas. [...] No como decimos que la materia es potencia, porque es receptiva, pues padece. Sino que él, por el contrario, (es potencia) por producir (τῷ ποιεῖν) (V 3 [49]15, 31-35).

En estas líneas Plotino aclara cómo debe entenderse el término potencia respecto de lo Uno: como potencia productiva y no como potencia pasiva. Se retoma explícitamente la distinción introducida en II 5 entre la potencia activa o productiva y la potencialidad pasiva del sustrato. No se afirma que lo Uno se actualiza cuando produce las cosas de las que es potencia, como si sólo entonces alcanzara completud o perfección. Sino que es una actividad productiva por

²⁶ Respecto de la generación y producción de la que habla Plotino, Zamora (2016) 136, traza las siguientes distinciones. No puede identificarse con una emanación porque no hay pérdida de sí cuando engendra. Tampoco es creación, ni en el sentido artesanal, porque no precisa de material preexistente ni de deliberación, ni en el sentido cristiano de creación a partir de la nada, porque la generación no es un acto de un Dios personal, sino que proviene necesaria y eternamente de la potencia infinita de lo Uno. Tampoco es generación biológica, ya que el generado por lo Uno no es de la misma especie que el progenitor, sino inferior.

²⁷ Πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον, VI 7 [38] 32, 14.

²⁸ Acerca de la noción de infinito, Fronterotta (2007) nota 220, afirma que “Al no tener grandeza, no puede ser más que ilimitado, y, por consiguiente, sin medida, sin forma y sin figura. Su grandeza ilimitada, por así decirlo, no puede consistir más que en la potencia infinita que lo caracteriza y que lo sitúa más allá de la medida, de la forma y de la figura.” Sobre la noción de infinito en Plotino, véase Armstrong (1954) 47-58 y Mentzeniotis-Stamatellos (2008) 216-219. Zamora (2016) 136, agrega que si bien para Aristóteles lo infinito se oponía a lo perfecto y acabado, la gran originalidad de Plotino consiste en identificar lo infinito con lo perfecto. Por eso, el primer principio puede ser caracterizado como potencia infinita, capaz de producirlo todo.

²⁹ V 3 [49] 15, 27.

propio derecho. Pero la potencia tampoco es sus productos, sino que estos son ya la Inteligencia y su contenido.³⁰ De esta manera, la potencia de todas las cosas, propia de lo Uno, resulta anterior al acto de todas las cosas y a todas las cosas en acto, caracteres propios de los inteligibles.³¹ En este pasaje, pues, Plotino insiste en su inversión del esquema aristotélico de la prioridad del acto, anteponiendo la potencia al acto.³²

En V 1 [10], Plotino expone el problema en el que se encuentran las almas por desconocerse a sí mismas y describe de modo ascendente las tres hipóstasis que aquellas deben conocer para reconocer su propia naturaleza divina. En el capítulo 7, al hacer referencia a la relación de la Inteligencia con lo Uno, afirma nuevamente que lo Uno es potencia de todas las cosas y que la intelección ve las cosas de las que lo Uno es potencia (productora), como desprendiéndolas.³³ Esta visión que Plotino atribuye a la Inteligencia es el nexo que conecta la potencia activa de lo Uno con la actualidad propia de lo inteligible, con lo cual en este pasaje también se estaría subrayando la anterioridad de la potencia activa respecto del acto.³⁴

Examinemos, a continuación, las dos apariciones de la expresión en V 4 [7]. En este tratado temprano, se expone argumentativamente y de manera esquemática la doctrina plotiniana de las tres hipóstasis. Se ofrecen, especialmente, caracterizaciones de las dos primeras hipóstasis y de la relación que estas evidencian. En el marco de esta argumentación, se incluye dos veces la expresión “potencia de todas las cosas”. Revisemos cada uno de estos pasajes.

Si hubiera alguna otra cosa después de lo primero, ya no sería simple; será, en consecuencia, uno-múltiple. ¿Y de dónde proviene esto? De lo primero. Pues, si surgiera por una combinación azarosa, aquel no sería ya principio de todas las cosas. ¿Cómo entonces proviene de lo primero? Si lo primero es perfecto, lo más perfecto de

³⁰ Véase Emilsson (2009) 82.

³¹ Sobre en qué medida esto implicaría una superación de la dicotomía potencia activa - potencia pasiva discutida en II 5, véase Aubry (2000) 28-32.

³² Véase Santa Cruz-Crespo (2007) 31, nota 103. Véase, asimismo, Dezzutto (2013) 1-11.

³³ V 1 [10], 7, 9-11.

³⁴ El capítulo 7 de V 1 [10], ha sido uno de los pasajes de las *Enéadas* más discutidos entre los especialistas, pues se brinda una explicación de la generación de la Inteligencia a partir de lo Uno pero con un texto posiblemente corrupto. Para un comentario detallado del capítulo y de la discusión véase Bussanich (1988) 34-54 y Perl (2015) 137-154.

todo, y es potencia **(25)** primera (δύναμις ἡ πρώτη), ha de ser lo más poderoso de todas las cosas que son, y las demás potencias habrán de imitarlo tanto cuanto puedan. Además, vemos que cualquier cosa que alcance la perfección genera y no soporta permanecer en sí misma, sino que produce algo más. Y esto es así no sólo para aquello que posee elección, sino también para cuanto engendra sin **(30)** elección, e incluso para las cosas inanimadas, que dan de sí mismas tanto cuanto pueden: el fuego, por ejemplo, calienta, la nieve enfría, y también los fármacos producen sobre otro el efecto que les corresponde. En fin, todas las cosas, en tanto pueden, imitan al principio buscando eternidad y bondad. ¿Cómo, entonces, lo más perfecto, es decir, el bien **(35)** primero, podría quedarse en sí mismo, como si fuera celoso de sí o bien impotente, si es potencia de todas las cosas (ἡ πάντων δύναμις)? ¿Cómo seguiría siendo principio? Es preciso también que algo se genere a partir de él, si ha de haber algún otro que tome su existencia precisamente de él; en efecto, que tome su existencia a partir de él es necesario. (V 4 [7] 1, 21-39).

En este pasaje se desarrolla un argumento en términos abstractos acerca de la derivación ontológica a partir de un principio. Se afirma que, si hay algo después de lo primero, es preciso que provenga de lo primero, pues lo primero es también principio de todas las cosas (πάντων ἀρχή). Y como el principio es simple, lo que viene a continuación no es ya simple sino unimúltiple.³⁵ Lo primero es también caracterizado como perfecto y lo más perfecto y como potencia primera y la más poderosa. En estas líneas, pues, se establece una correlación entre principio, perfección y potencia. Y así como la noción de principio y de perfección admiten una progresión descendente, dado que hay segundos y terceros después del principio y seres menos perfectos que lo más perfecto, de la misma manera, también se establece una jerarquía de potencias en la cual el primer principio es la potencia más poderosa y luego de ella vienen potencias menos poderosas. Pero esta jerarquía de potencias no implica meramente una secuencia sino también dependencia causal, que en este pasaje se expresa recurriendo al vocabulario platónico de la imitación, pues “las demás potencias habrán de imitarlo tanto cuanto pueden (imitarlo)”. Es decir, las potencias segundas son tales porque imitan, en la medida de sus posibilidades, a la potencia primera.³⁶

³⁵ Sobre esta expresión véase la nota complementaria 6 a las líneas 20-21 del capítulo 1.

³⁶ Para un análisis de la noción de imitación en la filosofía de Plotino, véase Pradeau (2003).

Luego de este argumento de corte abstracto, Plotino se dirige hacia un plano concreto de observación empírica: todo lo que alcanza perfección genera y produce, tanto los seres que poseen elección cuanto los que carecen de ella e, incluso, las cosas inanimadas.³⁷ Brinda ejemplos de este último grupo: el fuego, la nieve y los fármacos. Todos estos dan algo de sí, producen un efecto: calor, frío, acción terapéutica. Plotino insiste nuevamente en que tal poder es el resultado de su imitación del principio pero añade que la imitación tiende hacia la eternidad y la bondad. La potencia productiva, pues, tiene como finalidades la prolongación de la existencia, es decir, cierta eternidad, en la medida en que el productor prolonga su existencia en su producto, y la donación de sí, es decir la bondad o generosidad, en la medida en que la producción implica la generación de un segundo que se diferencia del productor. Y si tal es el caso de las cosas inanimadas, más todavía es lógico concebir al principio de todo como generador, en la medida en que todo lo que genera lo hace imitando la potencia generadora del principio. En esta segunda sección del pasaje, pues, a las nociones de perfección y de potencia se añaden las de generación y producción, con lo cual queda en claro que la potencia a la que hace referencia Plotino es una potencia productora y generadora. Tal asociación, a su vez, expresa otro de los axiomas del pensamiento de Plotino, según el cual la producción, lejos de ser un signo de falta o de necesidad forzada, es sinónimo de perfección.³⁸

En las últimas líneas del pasaje, Plotino retoma la asociación de perfección y bondad que había afirmado respecto de “todas las cosas” y reafirma su convicción de que lo perfecto genera generosamente.³⁹ De acuerdo con esta observación, lo más perfecto y lo más potente, que es potencia de todas las cosas, no puede ser celoso ni impotente, sino que, por el contrario, produce. Luego, en cuanto a los que vienen después de él, forzosamente provienen de lo primero.⁴⁰ De esta manera, asociando a la noción de principio las de perfección, potencia y bondad Plotino argumenta a favor de una anterioridad del principio

³⁷ La productividad de lo perfecto es un principio establecido ya con claridad por Aristóteles (cfr. *De Anima* II 4, 415a 26-28) respecto de los seres naturales, y que Plotino aplica a su metafísica. Véase Igal (1982) 28-32.

³⁸ Santa Cruz-Crespo (2007) 39, nota 131. Véase, asimismo, Igal (1982) 29-30.

³⁹ Para un análisis de la caracterización de lo Uno como un principio sin envidia, véase el artículo de Santa Cruz en este mismo número.

⁴⁰ Nótese que Plotino coloca la necesidad (ἀνάγκη) del lado del producto y no del productor.

respecto de lo principiado, una anterioridad que no es circunstancial sino causal en el sentido de que da la existencia a lo que le sigue y en el sentido de que lo que le sigue, además, lo imita. Es interesante señalar, no obstante, que el vocabulario de la causa está por completo ausente en este tratado, pero Plotino lo suple con el vocabulario del principio, de la producción, de la generación y de la imitación.

Citemos la segunda aparición de la expresión.

Mientras aquél “permanece en su propia índole”, la actividad engendrada a partir de la perfección que está en él **(35)** y de la actividad que le está unida adquirió subsistencia. Puesto que procede de una gran potencia, por cierto la mayor de todas, llega a la existencia, es decir, al ser; pues aquél “está más allá del ser”: mientras que aquél es potencia de todas las cosas, esto otro es ya todas las cosas. Y si esto es todas las cosas, aquél está más allá de todas las cosas; está, por lo tanto, más allá del ser. **(40)** Y si esto es todas las cosas mientras que lo uno es anterior a todas las cosas sin estar en pie de igualdad con ellas, por esto también, es necesario que esté más allá del ser, esto es, del intelecto. (V 4 [7] 2, 33-42).

En este pasaje del segundo capítulo del tratado V 4 [7], Plotino combina las nociones discutidas en el primer capítulo de manera abstracta⁴¹ respecto de “lo primero” y “lo segundo” con sus hipóstasis lo Uno y la Inteligencia. Añade, a su vez, que la generación de la Inteligencia a partir de lo Uno ocurre “permaneciendo (μévovτος) aquél en su propia índole”, tomando la expresión del *Timeo* de Platón.⁴² El tema de la permanencia de lo Uno aparece repetidas veces en este capítulo y traza un contraste, por una parte, con las nociones de generatividad, producción y potencia propias del primer principio que se introdujeron en el primer capítulo y, por otra, con el hecho de que la Inteligencia es caracterizada en este segundo capítulo como generada o nacida a partir de lo Uno. La noción de permanencia alude a que el poder causal que ejerce lo Uno y la relación de dependencia ontológica de la Inteligencia respecto de lo Uno se dan sin que lo Uno cambie ni se incline hacia su producto al producir.⁴³

⁴¹ Para un análisis de las primeras líneas del tratado V 4 [7], véase la nota complementaria 1 a las líneas 1-5 del capítulo 1.

⁴² Acerca de la relación de este pasaje con el *Timeo* de Platón, véase el artículo de Santa Cruz en el presente volumen.

⁴³ Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007) 113, nota 383.

Ahora bien, unas líneas antes del pasaje que citamos Plotino se pregunta cómo es posible que la Inteligencia se genere mientras lo Uno permanece en reposo, y responde introduciendo su teoría de la doble actividad.⁴⁴ Si bien no podemos desarrollar en detalle esta doctrina aquí, la describimos brevemente. Toda realidad perfecta, o toda entidad natural cuando alcanza su perfección, posee dos actividades: una primaria que coincide con la cosa de la cual es actividad, con su οὐσία, y otra derivada, que procede de la primaria.⁴⁵ La primera es connatural a la cosa, mientras que la otra es generada a partir de ella y depende ontológicamente de ella.⁴⁶ En repetidas ocasiones, Plotino ejemplifica esta teoría con el caso del fuego: el fuego posee un calor primario, connatural, inherente e interno, y un calor secundario, derivado, que se irradia a partir del fuego. El primero es su actividad primera mientras que el segundo es su actividad segunda.⁴⁷

En el pasaje que citamos de V 4 [7], Plotino alude también a la teoría de la doble actividad cuando afirma que “la actividad engendrada a partir de la perfección que está en él y de la actividad que le está unida” adquiere subsistencia. La “actividad engendrada” corresponde a la actividad secundaria, mientras que la “actividad que le está unida” alude a la actividad primaria. Ahora bien, la adquisición de subsistencia⁴⁸ (ὑπόστασις) de esta segunda actividad, su llegada a la existencia y al ser, remiten a la generación de la Inteligencia hipóstasis que, por motivos didácticos, se describe como si se tratara de un proceso en el tiempo.⁴⁹ Así, por medio de la teoría de la doble actividad, Plotino procura articular el primer principio, lo Uno, que es pura simplicidad, con lo que viene a continuación, que ya no es algo uno ni simple. Resguarda,

⁴⁴ Véase la nota complementaria 15 a las líneas 26-34 del capítulo 2.

⁴⁵ Plotino ya había introducido brevemente esta teoría en III 1 [3], 1, 10-13. Véase, asimismo, V 1 [10] 6, 30-38. Véase también Rutten (1956) 100-106.

⁴⁶ Santa Cruz-Crespo (2007) XLIV.

⁴⁷ Para una mención de los pasajes en los que aparece la teoría de la doble actividad, véase Corrigan (2017) 24, nota 23. Para una discusión más detallada acerca de esta teoría, véase Emilsson (2009) 75 ss.. Para un análisis de la deuda de Plotino con la física aristotélica en relación con esta doctrina, véase Lloyd (1990) 98-101. Más detalles de la historiografía sobre los antecedentes plotinianos de esta teoría son provistos por Emilsson (2009) 83, nota 19.

⁴⁸ Acerca de la traducción de ὑπόστασις por “subsistencia”, véase la nota complementaria 15 a las líneas 26-34 del capítulo 2.

⁴⁹ Cfr. V 1 [10] 6 19-23, “No pensemos, por cierto, que se trate de una generación temporal, puesto que estamos hablando de las realidades eternas; si les atribuimos, en nuestro argumento, la generación, es para expresar su relación de causa a efecto y su orden.” Trad. de Santa Cruz-Crespo (2007) 107-108.

de esta manera, la “permanencia” de aquel y su trascendencia, tal como el calor que se irradia del fuego no afecta ni compromete en sentido alguno al fuego ni a su calor intrínseco; pero garantiza la continuidad entre lo primero y lo segundo.

Luego, Plotino cita la expresión platónica “más allá del ser” y la articula con su noción de “potencia de todas las cosas”. La asociación entre el ἐπέκεινα y la potencia está en el mismo Platón, ya que en *República* 509 c 8-10 se afirma que el Bien supera a la ουσία por su potencia y su dignidad. Plotino, pues, retoma esta asociación y asimila la noción platónica de potencia introducida en el célebre pasaje del ἐπέκεινα de *República* con su propia noción de δύναμις πάντων. De esta manera, el producto de esta potencia suprema que está más allá del ser puede ser entendido como todas las cosas ya producidas, todas las cosas que son, lo que alude al nivel de la segunda hipóstasis plotiniana. La potencia de lo Uno, pues, nuevamente es entendida como productora y generadora de todo. Y como genera todo, está más allá de todo, es anterior a todo: es anterior al ser y al Intelecto.⁵⁰ Así, el ἐπέκεινα platónico es interpretado por Plotino en términos de anterioridad que implica, a la vez, superioridad, tanto en perfección como en potencia, y causalidad. La trascendencia de lo Uno es así reiterada, pero su doble actividad le permite, a pesar de su trascendencia, mantenerse como causa invariable productora de lo real. Lo Uno es en sí mismo uno, pero su doble actividad proporciona el germen de multiplicidad necesario para que, a partir de él, pueda surgir, como de una raíz, un segundo. A su vez, al introducir la noción de “potencia de todas las cosas” en relación con lo Uno y luego de identificarlo con su actividad primera, Plotino asimila la actividad (ἐνέργεια) primera a la potencia (δύναμις) productiva, modificando en un nuevo sentido la distinción aristotélica entre potencia y acto.⁵¹ Si en los pasajes anteriores vimos que la potencia productiva antecede al producto en acto de esa producción, y en otros pasajes incluso al acto o a la actividad,⁵² acá

⁵⁰ Para los antecedentes de la interpretación plotiniana del ἐπέκεινα platónico, véase Whittaker (1969) 91-104. Para un análisis detallado de la concepción plotiniana de lo Uno y del papel del ἐπέκεινα en tal concepción, véanse Bussanich (1996) 38-65 y Halfwassen (2014) 182-199. En este mismo número, véanse los artículos de Santa Cruz y de Torres Ressa.

⁵¹ Pradeau (2003) 18.

⁵² Véase, por ejemplo, I, 7 [54] 1, 19-21.

vemos que la potencia productiva es, a su vez, acto primero o energía primaria de producción.

Ahora bien, ¿compromete la teoría de la doble actividad la unidad absoluta de lo Uno? Creemos que no, por dos motivos. Plotino atribuye esta duplicidad de lo Uno a su perfección, si lo Uno no donara de sí una segunda actividad sería menos perfecto, impotente y celoso. Por otra parte, la actividad segunda no es intrínseca a lo Uno ni constitutiva de su ser, por lo cual el germen de multiplicidad que ella contribuye no disminuye la simplicidad intrínseca de lo Uno ni la de la actividad primera que le es propia, pero garantiza, sí, su potencia y perfección.⁵³

Conclusiones

Nuestro análisis procuró mostrar que la noción de δύναμις πάντων en las *Enéadas* juega un papel central en la concepción plotiniana de lo Uno y de la continuidad del sistema hipostático. Involucra una reelaboración creativa de elementos provenientes de la tradición filosófica precedente, principalmente de Aristóteles y de Platón, que Plotino lleva a cabo de manera deliberada y que desarrolla a lo largo de toda su obra.

En el examen de los pasajes donde aparece la expresión mostramos que Plotino la aplica a lo Uno, aunque en algunas ocasiones también la utiliza para caracterizar la Inteligencia. En este segundo caso, vimos que los especialistas encuentran la expresión ambivalente, ya que podría comprenderse como implicando potencialidad, así como poder productivo. De implicar potencialidad, los estudiosos la encuentran impropia y aducen las limitaciones del lenguaje como justificativo de un uso inconsistente con la exclusión plotiniana de la potencialidad de lo inteligible.

Los usos más relevantes y consistentes de la expresión son los que Plotino aplica a lo Uno. Conforman una teoría de la causalidad trascendente que garantiza, por una parte, la unidad inmutable de la causa y, por otra, la causalidad efectiva de lo Uno. Se trata de un modo de hablar acerca de lo Uno que, a

⁵³ Para un comentario detallado del capítulo segundo de V 4 [7], véase Bussanich (1988) 7-33.

pesar de involucrar lenguaje positivo, debe entenderse en el sentido del exceso.⁵⁴ En tal teoría se aplica, en primer término, la restricción en torno al sentido de δύναμις que Plotino señala en II 5 como propio de lo inteligible. Dado que allí no hay potencialidad, el sentido en que puede hablarse de potencia respecto de lo inteligible es el de potencia activa. A su vez, la teoría enlaza una serie de nociones que aparecen repetidas veces en conjunción con la expresión δύναμις πάντων y que nos dan las pautas de cómo es necesario comprenderla. La principal de estas nociones es la de ἀρχή, principio de lo que todo lo demás proviene, sin ser él ninguna de las cosas. Este principio es productor y generador, ideas que se expresan mediante un uso insistente del vocabulario del ποιεῖν o producir y del γεννᾶν o engendrar. La potencia productora y generadora del principio, a su vez, es la más poderosa de todas, potencia infinita y primera en una jerarquía de potencias a la que las restantes imitan. Se desarrolla una teoría de la imitación del principio por parte de las cosas que de él provienen, mediante el vocabulario de la μίμησις. Lo primero es, pues, causa generadora y arquetipo de potencia. Tales funciones metafísicas son ejercidas por el principio sin que este se incline o abandone su estado propio. Esta idea se expresa mediante el vocabulario de la permanencia (μένειν). Así, el principio conserva su perfección, carácter que va de la mano de su poder productor, y su simplicidad, lo que garantiza su trascendencia. La noción de trascendencia, a su vez, es expresada mediante el ἐπέκεινα platónico que Plotino interpreta en términos de una anterioridad que implica superioridad tanto en perfección como en potencia, y causalidad. Y la producción de esta potencia anterior a todas las cosas engendra todas las cosas, es decir, el ámbito inteligible, la Inteligencia y el ser que son todas las cosas ya en acto, la pluralidad de las entidades noéticas coexistentes en unidad.

Mostramos, además, que la resignificación plotiniana de la concepción aristotélica de la potencia consta de distintos pasos. Plotino retoma la distinción aristotélica entre potencia activa y potencia pasiva, pero, a diferencia del estagirita, otorga una preeminencia a la primera en su pensamiento, puesto que, tal como él la entiende, es la que corresponde aplicar a lo inteligible. La

⁵⁴ Véase Aubry (2000) 9-32.

potencia pasiva se aplica a lo sujeto al cambio, por lo cual su relevancia es secundaria. Invierte, en segundo lugar, la prioridad aristotélica entre el acto y la potencia, dado que para Plotino la potencia productiva es anterior al acto resultante de esa potencia, tal como lo Uno, potencia de todas las cosas, es anterior a la Inteligencia que es todas las cosas en acto. Y, en tercer lugar, con su teoría de la doble actividad, desdobra esta noción, de modo que la actividad primera de lo Uno se corresponda ya con su potencia infinita.

Como podemos apreciar, el corazón del sistema metafísico plotiniano es concebido como una potencia generadora. En VI 8 [39] 20, 9-15 incluso afirma: “Pues tampoco hay que tener miedo de postular la actividad (ἐνέργεια) sin ser (οὐσία) [...] Si, pues, la actividad es más perfecta que el ser y lo primero es lo más perfecto, la actividad sería primaria”. Potencia y actividad, pues, son identificadas, pero ambas son concebidas como superiores al ser, que es el efecto de tal energía y poder.

Obras citadas

Andolfo, Matteo (1996). “Il concetto di «dynamis» da Aristobulo a Plotino: linee di sviluppo”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 88, No. 4, 645-700.

Armstrong, Arthur Hilary (1988). *Plotinus*. With an English translation by-. In seven volumes. Volume VII. *Enneads VI 6-9*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Arruzza, Cinzia (2015). *Plotinus. Ennead II 5. On What Is Potentially and What Actually*. Translation with an Introduction and Commentary. Las Vegas: Parmenides Publishing.

Aubry, Gwenaëlle (2000). “Puissance et principe: la *dýnamis pánton* ou puissance du tout”. *Kairós* 15, 9-32.

Aubry, Gwenaëlle (2006). *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*. Paris: Vrin.

Aubry, Gwenaëlle (2022). “The One as First Principle of All”. *The New Cambridge Companion to Plotinus*. L. Gerson/ J. Wilberding, James (eds). Cambridge, Cambridge University Press.

Bussanich, John (1988). *The One and its relation to Intellect. A Commentary on selected texts*. Leiden: Brill.

Bussanich, John (1996) 38-65. "Plotinus's Metaphysics of the One". *The Cambridge Companion to Plotinus*. L. Gerson (ed.). Cambridge MA: Cambridge University Press.

Corrigan, Kevin (2017) 17-37. "The Sources and Structures of Power and Activity in Plotinus". *Divine Powers in Late Antiquity*. A. Marmodoro/ I. Viltanioti (eds.). Oxford: Oxford University Press.

D'Ancona Costa, Cristina (1992). "ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ. Causalité des Formes et causalité de l'un chez Plotin". *Revue de Philosophie Ancienne* 10, No. 1, 69-113.

Dezzutto, Flavia (2013). "Dýnamis y causalidad en Aristóteles y Plotino". *Ser, razón y lenguaje. El problema de la universalidad y la cuestión del fundamento*. D. López (coord.). Santa Fe: Ed. UNL.

Dufour, Richard (2004a). "Actuality and Potentiality in Plotinus'. View of the Intelligible Universe". *Journal of Neoplatonic Studies* 9/2, 193-218.

Dufour, Richard (2004b) 129-158. "Traité 25 (II, 5). Sur le sens de «en puissance» et «en acte»". Présentation et traduction. L. Brisson/ J.-F. Pradeau (éds). *Plotin, Traités 22-26*. Paris: Flammarion.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2009) 71-88. "Plotinus on Act and Power". *The World as Active Power. Studies in the History of European Reason*. J. Pietarinen/ V. Viljanen (eds.). Leiden: Brill.

Fronterotta, Francesco (2007) 15-171. "Traité 38 (VI, 7). "Comment la multiplicité des idées s'est établie et sur le Bien". Présentation, traduction et notes. *Plotin, Traités 38-41*. L. Brisson/ J.-F. Pradeau (éds.). Paris: Flammarion.

Gerson, Lloyd (1994). *Plotinus*. London: Routledge.

Gerson, Lloyd P. (2018). *Plotinus, The Enneads*. L. Gerson (ed.). Translated by G. Boys-Stone, J. Dillon, L. Gerson et alia. Cambridge: Cambridge University Press.

Halfwassen, Jens (2014) 182-199. “The metaphysics of the One”. *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. P. Remes / S. Slaveva-Griffin (eds.). New York: Routledge.

Henry, Paul und Schwyzer, Hans-Rudolf (1964, 1976, 1982). *Plotini Opera*, 3 vols. (*editio minor*), Oxford: Clarendon Press.

Igal, Jesús (1982). *Porfirio, Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II*. Intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.

Kalligas, Paul (2014). *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Volume 1. Translated by Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pilavachi. Princeton: Princeton University Press.

Lloyd, Antony Charles (1990). *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Oxford University Press.

Mantzeniotis, Dionysis and Stamatellos, Giannis (2008) 213-230. “The Notion of Infinity in Plotinus and Cantor”. *Platonism and Forms of Intelligence*. J. Dillon/ M.-E. Zovko (eds.). Berlin: Akademie Verlag.

Narbonne, Jean-Marc (1988). *Plotin Traité 25. Sur ce qui est en puissance et ce qui est en acte*. Introduction, traduction, commentarie et notes. Paris: Éditions du Cerf.

Perl, Erik David (2015). *Plotinus. Ennead V 1. On the three primary levels of reality*. Translation and introduction with a commentary. Las Vegas: Parmenides Publishing.

Pradeau, Jean-François. (2003) 13-33. “Traité 7 (V, 4). Comment vient du premier ce qui est après le premier, et sur l'Un.”. Présentation et traduction. *Plotin, Traités 7-21*. Paris: Flammarion. L. Brisson/ J.-F. Pradeau (eds).

Rutten, Christian (1956). “La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin”. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146, 100-106.

Santa Cruz, María Isabel (1997) 105-118. “L'exégèse plotinienne des *ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ* du *Sophiste* de Platon”. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. J. Cleary (ed.). Leuven: Leuven University Press.

Santa Cruz, María Isabel y Crespo, María Inés (2007). *Enéadas. Textos esenciales*. Buenos Aires: Colihue.

Sleeman, John Herbert y Pollet, Gilbert (1980). *Lexicon plotinianum*. Leiden: Brill.

Smith, Andrew (1981) 99-107. “Potentiality and the problem of plurality in the intelligible world”. *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*. H. Blumenthal/ R. Markus Austin (eds.). London: Variorum Publications LTD.

Souilhé, Joseph (1919). *Étude sur le terme Δύναμις dans les dialogues de Platon*. Paris: Libraire Felix Alcan.

Verbeke, Gerard (1983) 55-74. “The meaning of potency in Aristotle”. *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*. L. P. Gerson (ed.), Toronto: PIMS.

Whittaker, John (1969). “ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”. *Vigiliae Christianae* 23/2, 91-104.

Zamora Calvo, José María (2016). “El Primer Principio, ‘Potencia De Todas Las Cosas’ en Plotino”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas* 38, 131-144.

Lecturas plotinianas de Platón en *Enéada* v 4*

María Isabel Santa Cruz

Universidad de Buenos Aires

maritasantacruz@gmail.com

Resumen

Teniendo en cuenta el peculiar modo de exégesis filosófica que Plotino practica, se analiza el uso que hace en el tratado V 4 [7] de las *Enéadas* de las citas de palabras y/o frases de Platón, más o menos textuales, de la *República* y del *Fedro*. Se hace un comentario sobre las referencias al *Parménides* y a la pseudoplatónica *Carta II*, y se examinan en particular las tres citas del *Timeo*, que retoman frases que Platón aplica al demiurgo. Se intenta poner en evidencia cómo y hasta qué punto, al evocar e invocar a Platón para validar sus propias concepciones, Plotino hace gala de su paradójica infiel fidelidad.

Abstract

Taking into account the peculiar form of philosophical exegesis that Plotinus practices, we analyze in *Ennead* V 4 [7] his use of quotations of Plato's words and/or phrases, more or less verbatim, borrowed from the *Republic* and the *Phaedrus*. We make also some remarks about the references to *Parmenides* and to the pseudo-Platonic *Letter II*, and examine in particular the three quotations from the *Timaeus*, which take up phrases that Plato applies to the demiurge. We try to show how and to what extent, by evoking and invoking Plato to validate his own conceptions, Plotinus is, at the same time, paradoxically faithful and unfaithful.

Palabras clave: Plotino - V 4 – exégesis - Platón

Key words: Plotinus - V 4 - exegesis - Plato

* Este artículo forma parte de un número dedicado al tratado V 4 [7] de las *Enéadas* de Plotino. Dicho número incluye un Prefacio, el texto y la traducción anotada. Cuando remitimos a notas complementarias hacemos referencia a aquella sección que acompaña a la traducción.

V 4, número 7 según el orden cronológico transmitido por Porfirio, es un tratado muy breve: dos capítulos, ochenta y nueve líneas en total. Como se ha sostenido, es una suerte de prólogo al tratado V 1, “Sobre las tres hipóstasis que son principios”, número 10 en orden cronológico, en el que Plotino ofrece una exégesis del *Parménides* de Platón. V 4 [7] aborda casi el mismo tema, pero de un modo diferente, más esquemático, tal vez más escolar, menos pro-tréptico que V 1 [10] (Armstrong, 1984, 138), en la medida que presenta la procesión de la realidad de un modo más simple.

Tal como lo señalan Henry-Schwyzzer (1964-1982) en el aparato crítico correspondiente, en V 4 hay diez citas o referencias de obras de Platón (dos del *Parménides*, una del *Fedro*, tres de la *República*, tres del *Timeo*, más una de la doctrina de los principios, transmitida por Aristóteles¹). A ellas se añaden cuatro citas de Aristóteles (una del fragmento 57 Ross, otra de las *Categorías*, más dos del tratado *Sobre el alma*). Por lo demás, Henry-Schwyzzer añaden, en su *Fontes addendi*, dos referencias más: una, a la *Carta II*, 312 e3-4 y otra al *Parménides* 141 c10-11.

En este estudio prestaré atención al uso que hace Plotino de las citas de Platón, más o menos textuales, en particular de aquellas del *Timeo*. Comentaré también, aunque sea brevemente, las citas de palabras o frases de la *República* y del *Fedro* y tocaré apenas, tangencialmente, las referencias al *Parménides* y a la pseudoplatónica *Carta II*. Me interesa poner en evidencia cómo y hasta qué punto, al evocar e invocar a Platón, Plotino hace gala de su paradójica infiel fidelidad.

No causa sorpresa en este tratado la presencia de Platón, a quien no se menciona por nombre, porque Plotino se apoya repetidamente en palabras, expresiones y frases que toma de predecesores y contemporáneos, a veces para criticarlos y, más a menudo, para validar sus propias afirmaciones, revistiéndolas de autoridad. A pesar de que, en general, en sus clases Plotino partía de la lectura y comentario de algún texto, en su enseñanza y en sus escritos, que en muchos casos reproducen la espontaneidad de sus lecciones (Darras-

¹ Sobre esta referencia a Aristóteles, véase la nota complementaria 12 a las líneas 7-9 del capítulo 2.

Worms, 2018, 117), no procede a la manera de un comentarista, sino de un exégeta, de un exégeta filosófico original.

Las muy numerosas citas de Platón (la mayor parte de las veces no exactas, pero totalmente reconocibles como tales), así como las referencias a frases y pasajes de sus diálogos tienen un peso particular, porque en las palabras de su venerado predecesor Plotino halla el sendero que lo ha puesto en el camino hacia la verdad. Ello no quita que, en muchos aspectos, su exégesis no sea la correcta, o que sus propias concepciones filosóficas se aparten de las de Platón. Es muy probable que no haya estudiado a fondo todos los diálogos, pero seguramente disponía de la mayor parte de los escritos de Platón, y su actitud frente a los textos parece haber sido “antológica” (Rist, 1967, 182-85). La *República*, el *Fedro*, el *Fedón*, el *Simposio*, junto con el *Timeo* y el *Parménides*, son los diálogos más frecuentemente citados. Baste señalar que a lo largo de las *Enéadas* las referencias al *Timeo* son cerca de trescientas y a la *República* aún más.

En razón de su peculiar modo de exégesis, Plotino, quien encara los textos de Platón como si fueran un corpus unitario, no halla ninguna dificultad en tomar frases, incluso palabras, de Platón y también de otros, aislándolas del contexto en el que sus autores las usaron, porque responden a sus propias intenciones. En ocasiones, Plotino, al parecer, ve la necesidad de discutir alguna afirmación que encuentra en los diálogos o de disentir con ella, pero no lo reconoce y, en lugar de atribuirle directamente a Platón, se la endosa a algún hipotético “alguien” o “algunos”. Ejemplo de ello aparece cuando critica, en V 8 [31] 1,33-40, la concepción del arte defendida en el libro X de la *República* (Perl, 2022, 16). Hasta qué punto esa exégesis es fiel al pensamiento del autor citado o lo traiciona o distorsiona es, sin duda, una cuestión problemática, pero para nosotros tal exégesis es siempre enriquecedora.

En el primer capítulo de V 4 [7], tenemos un ejemplo claro. Al comienzo mismo del tratado, Plotino expresa el concepto de dependencia ontológica en términos de secuencia aritmética, haciéndose eco del conocido pasaje de la pseudo platónica *Carta II*, 312 e2-4, a la que consideraba sin duda auténtica,

con lo cual atribuye a Platón su propia teoría de las tres hipóstasis.² Tras afirmar que hay un primero, un segundo y un tercero (l. 3-5, alusión a *Carta II* 312 e3-4), presenta al primer principio, simple, diferente de lo que viene después de él, sin mezcla, y de él dice que no es ser (l. 8-9, *Parménides* 141 e10-11), que de él no hay discurso ni ciencia (l. 9, *Parménides* 142 a3-4),³ que está más allá del ser (l. 10, *República VI* 509b9), que el principio es ingenerado (l. 19, *Fedro* 245 d3) y que él, primer bien, no encierra envidia o egoísmo (l. 35, *Timeo* 29 e1-2). Como es fácil advertir, en estas pocas líneas el *Parménides* se evoca para marcar la inefabilidad e incognoscibilidad de lo Uno, así como su superioridad ontológica, reforzada por el “más allá del ser” tomado de la *República* y su carácter de ingenerado extraído del *Fedro*. Para presentar sus propias ideas, Plotino apela a tales afirmaciones como si Platón las hubiera escrito en un mismo contexto, y no en diferentes diálogos y con diferentes intenciones.

Plotino recurre dos veces (1, 10 y 2, 39; 2, 41-42; 2, 43-44) a la expresión ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁴ que Platón aplica al Bien en el famoso y muy comentado pasaje 509b del libro VI de la *República*, y que en sus manos se vuelve una pieza central de su filosofía, acompañada de múltiples argumentaciones que la sustentan. Sin duda alguna, equipara el Bien de la *República* con su propio principio, lo Uno, y con el uno de la primera hipótesis del *Parménides*, según la cual de él “no hay discurso ni ciencia”.⁵ Esta triple asimilación es una muestra del tipo de exégesis original puesta en juego, pues Plotino se ve forzado a introducir ciertas modificaciones en Platón y corrige la expresión de

² En V 4 [7], sin embargo, no parangona explícitamente los tres grados de la realidad de la *Carta II* con su propia teoría de las tres hipóstasis, como sí lo hace en otras ocasiones, en particular en V 1 [10] 8, 1-4, donde reproduce el pasaje con mínimas modificaciones y donde el platónico “rey de todas las cosas” (τὸν πάντων βασιλέα) es lo Uno plotiniano. Sobre este punto, véase Kalligas (2023) 250 y 294. Sobre la *Carta II* y la lectura que Plotino hace de ella, véase el artículo de Müller en este número.

³ Sobre las citas del *Parménides* de Platón en este tratado, véase las notas complementarias 2 a las líneas 6-9 y 6 a las líneas 20-21 del capítulo 1.

⁴ A estas apariciones de ἐπέκεινα pueden sumarse ἐπέκεινα τῶν πάντων (2, 41) y ἐπέκεινα νοῦ (2, 44). Plotino usa intensivamente el ἐπέκεινα, que Platón emplea con valor de preposición solo dos veces en toda su obra: *República VI* 509b 9 y IX 587c1, pasaje este último en el cual dice del tirano que se excede en los placeres, que los lleva “más allá” (τῶν νόθων εἰς τὸ ἐπέκεινα ὑπερβᾶς ὁ τύραννος).

⁵ No es mi intención ocuparme con detalle del debatido problema acerca del estatuto ontológico que Platón adjudica al Bien, ni tampoco discutir si Platón lo equipara con el uno del *Parménides*. En un artículo reciente, Gutiérrez (2022) 1-38 argumenta para mostrar que para Platón la Idea del Bien no coincide con el uno indeterminado de la primera hipótesis del *Parménides*, y que Plotino hace una lectura interesada del Bien de la *República*, con el fin de validar su propia concepción del primer principio. Por lo demás, Gutiérrez se apoya críticamente en una importante bibliografía sobre el tema. Sobre las modificaciones que Plotino introduce en el texto de la *República*, véase también Perl (2022) 16-19.

Platón en interés de la consistencia filosófica. En efecto, cuando dice que el primer principio está “más allá del ser”, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας,⁶ reproduce a medias la afirmación de *República* 509 b7-9, donde leemos que el Bien “no es ser sino que está aún más allá del ser y lo supera en dignidad y poder” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Además, Plotino se cuida muy bien de pasar por alto pasajes de la misma *República* en los que Platón considera al Bien una Idea suprema, algo así como una Idea de las Ideas, aprehensible por el alma humana, y añade que es posible contemplar no solo al ser sino incluso al Bien, porque es lo más brillante del ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον) (518 c8-d1); dice también que “la Idea del Bien es el máximo objeto de conocimiento” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα) (505 a2), que “en la región cognoscible, lo último que se percibe, aunque con dificultad, es la Idea del Bien” (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαι) (517 b8-9), que con la dialéctica se llega “con la intelección misma, al término de lo inteligible” (αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ’ αὐτῷ γίνεταί τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει) (532 b1-2) y que se puede “distinguir con el pensamiento la Idea del Bien separándola de todas las demás” (διορίζεσθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) (534 b9-c1). Esto es, Platón oscila entre considerar al Bien una Idea o algo que no lo es y trasciende al ser, cuando en múltiples ocasiones repite que las Ideas son el verdadero ser, contrapuesto al devenir. Plotino obvia tales pasajes, porque para él lo Uno no es ni puede ser εἶδος ni ἰδέα, algo determinado, porque está más allá de toda determinación. Como lo dice explícitamente en V 5 [32] 6, 5-15, lo Uno es sin forma (ἀνείδον); al ser sin forma, no es ser (ἀνείδειον δὲ ὄν οὐκ οὐσία) y, en consecuencia, no es un esto, porque el ser es un esto, algo determinado (τόδε γάρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι). Decir, entonces, que lo Uno está “más allá del ser” no es decir su nombre; es decir que no es algo determinado (Τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει).

En las líneas 18-19 del primer capítulo de V 4 [7], se cita al pie de la letra una expresión del *Fedro* (245 d39) para apoyar la afirmación del carácter ingénito del principio. En efecto, la frase aparece literalmente en el diálogo, pero

⁶ El uso reiterado de ἐπέκεινα –ochenta y seis veces consignadas en Sleeman-Pollet (1980) s.v. – atraviesa todas las *Enéadas*, en la mayor parte de los casos aplicado a lo Uno.

en el contexto de la prueba de la inmortalidad del alma a partir del concepto de automotricidad, a la que sigue el extenso y bello mito del atelaje alado de dos caballos, guiados por un auriga, y su ascenso hacia la bóveda celeste donde moran las Ideas. El argumento, en líneas generales, es el siguiente: el alma es principio y fuente de todo movimiento (entendiendo movimiento en sentido amplio, que abarca no solo los tipos de movimientos físicos sino también los psíquicos). Ahora bien, el principio es algo ingenerado, pues no puede proceder de algo, so pena de perder su condición de principio. Y es imperecedero pues, si se destruyera, nada podría surgir de él, ni siquiera él mismo. En consecuencia, definir al alma como principio de movimiento es sostener que el alma se mueve a sí misma y mueve a las demás cosas y, por otra parte, que ella es inmortal, ya que si ese movimiento cesara haría cesar con él todo otro movimiento (245 c-e). El alma es principio siempre en movimiento y es semoviente.⁷ Fácil es advertir cómo, también en este caso, Plotino es fiel a la letra de Platón, pero su infidelidad salta a la vista, ya que saca totalmente de contexto esas dos palabras para apoyar su propio argumento, y aunque Uno y alma son para él dos realidades diferentes, traslada a lo Uno inmóvil lo que Platón atribuye al alma semoviente.⁸

Paso ahora al empleo de frases del *Timeo*. Como señalé, en V 4 [7] Plotino cita tres veces este diálogo y en las tres ocasiones retoma frases que Platón aplica al demiurgo. A lo largo de los cincuenta y cuatro tratados, evoca en repetidas ocasiones al demiurgo, seguramente porque su particular modo de exégesis le hace necesario respaldar buena parte de sus afirmaciones en la letra de Platón (Charrue, 1978, 126-127). En la letra de Platón tal como él la lee y la utiliza y la acomoda. Es sabido que Platón recurre al personaje de ese intermediario para salvar la fisura entre lo inteligible y lo sensible que él mismo estableció. La pintura del demiurgo supone que en su acción productora y benefactora interviene un proceso de razonamiento, un cuidado por el universo, un

⁷ Sobre la estructura del argumento, véanse Robinson (1971) 345-53; Bett (1986) 1-26; Rowe (1988) 174-5) y Miller (2006) 289-90. Esta demostración, de las muchas que Platón ofrece de la inmortalidad del alma, es la mejor construida desde el punto de vista de la lógica. Ella se retoma y desarrolla en el libro X de las *Leyes* (892 a-899 c).

⁸ Podría objetarse, sin embargo, que Plotino no es tan infiel, si se pensase que Platón no estuviera refiriéndose solamente al alma, sino haciendo una afirmación de carácter general y sosteniendo que todo principio, por definición, es ingénito.

descubrimiento de medios que llevarán al resultado de un universo inteligente y ordenado. Plotino considera que la producción del universo no puede tener tales características y, en consecuencia, hace una lectura no literal sino metafórica del relato de *Timeo*; sostiene que Platón expresa a través de la imagen de un artesano divino la idea de que el universo es tan bueno como podría haberlo sido si hubiera sido ideado por una entidad ideal racionante y planificante (Noble, 2022, 389-390). En II 9 [33] critica a los gnósticos haber interpretado mal el *Timeo* (6, 24-27). En VI 7 [38] 1, 29-32, Plotino justifica el uso de λογισμός aplicado al demiurgo en el *Timeo*.⁹ También en V 8 [31] 6, rechaza la producción del mundo como obra de un artesano. En el capítulo 7 de este tratado ofrece una serie de argumentos para rebatir la errónea concepción finalista, así como la antropomorfización de la producción natural (Darras-Worms 2018, 197-198). A diferencia de Platón, Plotino no se vale ni necesita la figura del demiurgo, porque la relación entre lo inteligible y lo sensible queda plenamente justificada con la procesión de la realidad en su conjunto. La procesión, en efecto, suplanta todo tipo de acción divina.¹⁰ La función activa y causal del demiurgo es para Plotino una figuración de la actividad inteligente y causal de las Formas; las Formas y el Intelecto son causas paradigmáticas y también potencias productivas, algo que se explica a través de la teoría de la doble actividad (Bonazzi, 2022, 124-129), sobre la que volveremos más adelante.

La primera cita del *Timeo* aparece en V 4 [7] 1, 35: Plotino rechaza la idea de que lo más acabado y perfecto, el bien primero, pueda quedarse en reposo, encerrado en sí mismo como si albergase celos, un resentimiento o un egoísmo (ἐν αὐτῷ σταίη ὡς φθονῆσαν ἑαυτοῦ), esto es, como si se guardase el bien solo para sí mismo y no quisiera brindarlo. Dije “en reposo”, porque Plotino usa el verbo ἵστημι, “estar en reposo”, que en este contexto significa “estar firme”, “estar detenido”, “estar estático”, “estar inactivo”; στάσις es el reposo por oposición a κίνησις, movimiento. Ambos son, dicho sea de paso, dos de los

⁹ Sobre este pasaje, véase Hadot (1988) 195-200.

¹⁰ Sobre este aspecto es particularmente esclarecedor el capítulo 7 del tratado V 8 [31], sobre el que volveré más adelante.

cinco géneros supremos de lo inteligible, específicamente defendidos en el tratado VI 2 [43].

Los celos, el egoísmo, la avaricia, la “envidia” (φθόνος)¹¹ no son algo propio de un dios. En efecto, para Platón, la bondad, la perfección, es un rasgo definitorio de la divinidad en general (Dios es por definición bueno, esto es, perfecto, tal como se sostiene en el libro II de la *República* 379 a-d) y es asimismo un rasgo del demiurgo, como leemos en el *Timeo*: la razón por la cual el demiurgo ha producido el devenir y el universo es porque “era bueno y en lo que es bueno no surge jamás envidia (o celos, o egoísmo) (φθόνος) respecto de nada; carente de envidia, quiso que todas las cosas fueran semejantes lo más posible a sí mismo”¹² (29 e1-3). Plotino se hace eco también del *Fedro* 247 a: “la envidia está ubicada fuera del divino coro”.

La bondad, la ausencia de egoísmo, que Platón atribuye al demiurgo, la atribuye Plotino al primer principio, seguramente porque entiende que Platón quiso expresar de ese modo el axioma de la difusividad del bien.¹³ Hallamos un pasaje paralelo en el tratado cronológicamente anterior a V 4 [7]: nada podría existir si lo Uno se quedase detenido (en reposo) en sí mismo (στόντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου) (IV 8 [6] 6, 2-3).

Plotino, pues, niega que el primer principio esté en reposo, porque si se quedase detenido en sí mismo, nada procedería a partir de él. Pero, si vamos ahora al segundo capítulo de V 4 [7], hallamos una marcada reiteración, esta vez con el verbo μένειν, de la noción de permanencia. En efecto, a partir de la línea 13, se pregunta cómo surge el intelecto a partir de lo inteligible, a partir de τὸ νοητόν (=lo Uno).¹⁴ Y se responde diciendo que lo inteligible permanece

¹¹ Fronterotta (2003) traduce por “envidia”, Igal (1998) por “avaro”. Sobre el significado del término φθόνος en Platón, véase Brisson, 2000.

¹² Siguiendo la lectura ἐαυτῷ. Sobre este punto, véase Velásquez (2004) 99, n. 92.

¹³ Lo Uno-Bien se difunde, esto es produce por “desborde” de perfección. Esta doctrina de la doble actividad –la esencial y constitutiva de un nivel de la realidad y aquella otra que es la producida y derivada de la primera– garantiza tanto la diferencia entre niveles como la continuidad entre ellos. Entre la causa y su producto hay homogeneidad, puesto que la causa tiene que contener en sí de algún modo lo que ella produce; pero causa y causado no se identifican, hay entre ellos diferencia. Cada nivel produce sin perder nada de sí mismo, al tiempo que transmite de modo necesario aquello que deriva o se difunde de su esencia. Sobre esta cuestión, véanse Rist (1967) 84-85; Atkinson (1983) 150; Perl (2015) 132-34; Piglier (2003) 189-209.

¹⁴ Para una discusión acerca de la identificación de τὸ νοητόν con lo Uno, véase Bussanich (1988: 10-14), Kalligas (2023), 197-98, así como el artículo de Müller en este mismo número.

en sí mismo (ἐφ' ἑαυτοῦ μένον: 13), permanece él mismo en sí mismo (μένοντος αὐτοῦ ἐν αὐτῷ: 19) cuando algo surge de él; él permanece en su propia índole (μένοντος αὐτοῦ... ἐν τῷ οικείῳ ἦθει: 21) y lo generado surge de él, pero surge porque él permanece (μένοντος: 22); él permanece como inteligible (μένει νοητόν: 23) y lo que de él surge es intelección; esta intelección entiende aquello de lo que surgió y así nace el intelecto.

Inmediatamente Plotino plantea una nueva pregunta: ¿cómo es que el intelecto surge mientras aquel permanece (μένοντος ἐκείνου: 26)? Para responder apela a la analogía del fuego y su calor, analogía que ilustra su concepción de la doble actividad.¹⁵ El fuego produce un calor, pero permanece fuego (ἐν τῷ μένειν πῦρ: 32-33). Otro tanto ocurre en el plano de la generación hipostásica y mucho más en ese plano, en el que lo inteligible, el primer principio, que es la máxima potencia, permanece en su propia índole (μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οικείῳ ἦθει: 33).

Tenemos así, en veintidos líneas (entre 13 y 34) ocho menciones de la permanencia, a las que podríamos sumarle la afirmación en el capítulo 1, línea 6, de que el primer principio está en sí mismo (ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν). La permanencia es, sin duda, una noción crucial en la explicación de la generación del intelecto, que se expone en este segundo capítulo. Para dar apoyo a la noción de la permanencia (o la inalterabilidad del primer principio), Plotino cita dos veces, en las líneas 21 y 34, una frase del *Timeo* 42e 5-6: “permanece en su propia índole” (μένοντος αὐτοῦ... ἐν τῷ οικείῳ ἦθει). Elijo traducir ἦθος por “índole”, tal como lo hace Igal (1998). Otras traducciones son “carácter” (Bréhier 1956; Bussanich 1988, 8; Brisson 1992; Zamora Calvo 2010), “disposición de su propio carácter” (Velásquez 2004); “estado” (Pradeau 2003), “modo de vida” (Armstrong 1984; Emilsson 2007, 25), “esencia” (Faggin 1992), “estado acostumbrado” (Rivaud 1925), “estado habitual” (Gerson 2018), “condición habitual” (Fronterotta 2003), “actitud habitual” (Lisi 1992).

¹⁵ Emilsson (2007) 22-34 hace un excelente análisis de la concepción plotiniana de la doble actividad y dedica una sección del capítulo (pp. 52-68) a las fuentes de tal concepción en Platón y Aristóteles. Más adelante volveré sobre este aspecto. Sobre este aspecto, véase la nota complementaria 15 a las líneas 26-34 del capítulo 2. Para un análisis del concepto de ἐνέργεια en relación con el δόναμις, véase el artículo de Martino en este mismo número.

La cita no es exacta. En el *Timeo* leemos ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει, mientras que Plotino escribe μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οικείῳ ἦθει. En V 3 [49] 12, 34, se repite la cita del *Timeo* 42e, para referirse a la permanencia del primer principio: “Es evidente que, si algo adquiere subsistencia después de él, la adquiere porque aquel permanece en su propia índole (εἴ τι ὑπέστη μετ’ αὐτό, μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ αὐτοῦ ἦθει ὑπέστη)”. Unas líneas más adelante analoga la actividad que fluye de lo primero con la luz que emana del sol. Lo Uno es, antes de la luz, que es el intelecto, otra luz que resplandece sobre lo inteligible, pero permanenciando eternamente (ἀεὶ μένον: 45).

En el pasaje del *Timeo* se trata del demiurgo, que acaba de concluir la fabricación del mundo y se retira para dejar a los dioses subalternos la tarea que les ha encomendado: proseguir con la constitución de los vivientes mortales. Todo ello forma parte del primer relato del *Timeo*, antes de que, en un segundo relato, a la causalidad inteligente se le sume la necesidad, y al modelo y la copia, el receptáculo del devenir. Recordemos que en el primer relato, *Timeo* comienza distinguiendo el modelo eterno, paradigmático, de acuerdo con el cual se construirá el mundo, de su copia, sujeta al devenir. Ese modelo eterno es el Viviente en sí (30c-d), que encierra en sí las formas o esencias eternas de todos los vivientes. Los ojos fijos en el modelo eterno, el demiurgo configura el mundo visible, como imagen o copia del modelo. Tenemos así la copia, sujeta al devenir, la causa del devenir y un artesano divino que contempla el modelo y lo reproduce del mejor modo posible. El demiurgo es presentado como una causa inteligente y eficiente, activa, como un poder de acción. Pero tanto el demiurgo como los dioses subalternos no producen nada de modo absoluto: el modelo es anterior a ellos.¹⁶

Plotino, por su parte, está convencido de que la belleza y el orden de este universo no pueden ser producto del mero acaso, sino que son prueba de que

¹⁶ Más de un intérprete ha sostenido que Platón identifica al demiurgo con la Idea del Bien, apoyándose en la afirmación platónica de la bondad del demiurgo, que es la que permite comprender las operaciones de la causa primera. Es claro que Plotino no hace tal acercamiento, sino que equipara al demiurgo con el intelecto y, en algunas ocasiones, con el alma.

existe una inteligencia operante productora del todo. Sin embargo, esa inteligencia operante no es la de un agente que proyecta y diseña su obra.¹⁷ Rechazando la explicación artificialista y antropomórfica¹⁸ del *Timeo*, Plotino opone naturaleza a arte y naturaleza a deliberación o cálculo y recusa la doctrina de la producción progresiva del universo por parte de un demiurgo. Plotino argumenta para mostrar cuán absurdo es suponer que un autor del universo pensó y diseñó en su mente (ἐπινοῆσαι l. 3 y ἐπίνοια l. 8),¹⁹ paso a paso, la tierra, el agua, el cielo, los animales, sus partes, etc., y el lugar de cada uno y que, después de tener todo planificado en su mente, puso manos a la obra. No es posible que produjese a la manera de los artesanos que, habiendo recibido su concepción de otro, se valen de manos e instrumentos. Lo único que queda es pensar que el universo está ya diseñado en algo superior a él, que todas las cosas existen en lo inteligible y proceden de allí sin ninguna intermediación, y que por la sola vecindad con lo inteligible, como si fuera súbitamente, aparece un reflejo y una imagen (ἴνδαλμα y εἶδωλον) de lo inteligible. No se trata, pues, de un hacedor intermediario entre el modelo perfecto, lo inteligible y el producto. El universo es bello porque su belleza resulta de ser una imagen directa y espontánea de lo inteligible, sin que haya habido en su producción cálculo ni deliberación (V 8 [31] 7, 2-44).²⁰

En el capítulo 2 de V 4, Plotino no alude, para nada, al accionar de un demiurgo que razona, calcula y delibera antes de llevar a cabo su producción. Elige solo el momento de la permanencia, cuando el demiurgo ya ha acabado su producción. Es este uno de los tantos ejemplos en que Plotino practica una exégesis peculiar, utilizando expresiones tomadas de Platón sacadas de su

¹⁷ Plotino rechaza la interpretación literal de la fabricación del mundo por parte del demiurgo, con un comienzo temporal, tal como Platón la describe en el *Timeo*. El universo no es resultado del azar, sino que en él reina una providencia universal, diferente de la providencia particular, que consiste en “un razonamiento anterior al obrar” (λόγος πρὸ ἔργου) que decide si hay que hacer algo o no hacerlo; el universo no es resultado de una previsión y un cálculo del dios” (προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ) acerca de cómo originar el mundo y hacerlo lo más bello posible (III 2 [47] 1, 1-35). Sobre este punto, véase Rossi Monti (2014) 17.

¹⁸ Platón atribuye al demiurgo rasgos psicológicos humanos: razonamiento, reflexión, esfuerzo por imitar lo inteligible del mejor modo, satisfacción por el trabajo cumplido.

¹⁹ El verbo ἐπινοεῖν significa “concebir”, pero más precisamente “concebir de manera intencional”, como bien señala Darras-Worms (2018) 85, n. 3.

²⁰ Como lo repite en el capítulo 12 del mismo tratado, es un error pensar que el universo, que es bello, existe porque es producto de un artesano que en determinado momento ha deliberado y decidido producirlo (ὡς ποτὲ βουλευσαμένου τοῦ ποιούντος ποιεῖν) (V 8 [31] 12, 21-22).

contexto, para validar lo que acaba de decir o lo que dirá inmediatamente. En V 1 [10] 8, donde Plotino presenta su concepción de las tres hipóstasis que conocen, sobre la base de la exégesis del *Parménides*, valida los tres grados de la realidad remitiendo a Platón, para quien, según él, el demiurgo, que es la causa y fabrica el alma en la cratera, es el intelecto, mientras que el padre de la causa es el Bien.

Parece interesante reparar en dos puntos: el primero es que Plotino atribuye a lo Uno dos aspectos que en el *Timeo* se aplican al demiurgo, figura y actividad que, para Plotino, corresponden –dependiendo del contexto– al intelecto y/o al alma del mundo:²¹ su bondad generosa y su permanencia. El otro punto que llama la atención es que se sostiene, como vimos en el primer capítulo de V 4 [7], que lo primero no puede quedarse en reposo, porque no encierra envidia o egoísmo; pero, por otra parte, se insiste en que ese primer principio permanece. Cabe preguntarse cómo compatibilizar estas dos afirmaciones y qué diferencia puede establecer Plotino entre la noción de reposo (στάσις) y la de permanencia (μένειν), si es que establece tal distinción, al menos en el caso del primer principio. También en IV 8 [6] 6, pasaje antes mencionado, se dice que nada podría existir si lo Uno se quedase en reposo (encerrado) en sí mismo (στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου: 3). Sin embargo, unas líneas más abajo afirma que en la procesión el término anterior permanece siempre (inmutable) en su propia sede (μένοντος ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἔδρᾳ: 10),²² cita inexacta del *Timeo*, en la que, en referencia al demiurgo, usa “sede” en lugar de “índole”.²³

Por lo demás, el término στάσις se emplea en V 4, 2, 18 para caracterizar la κατανόησις de lo Uno. Leemos allí que lo Uno

no está privado, por así decirlo, de cierta percepción (o de conciencia) (οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον); sino que todas las cosas son de él,

²¹ Ya Proclo había observado que Plotino identificaba doblemente al demiurgo. Sobre este punto, véase Charrue (1978) 138-139.

²² Tanto en IV 8 [6] 6,10 como en V 2 [11] 2,2, Plotino usa la misma expresión μένοντος... ἐν τῇ οἰκείᾳ ἔδρᾳ, sin aludir al demiurgo, para referirse a la permanencia en sí mismo de cada uno de los grados de la realidad cuando produce el que le sigue.

²³ Con esa expresión Platón seguramente no alude a una sede, a un lugar, lo cual no es posible (Brisson, 1992, 241, n. 257), sino que se refiere más bien a la condición habitual de contemplación de las realidades eternas (Fronterotta, 2003) y a su carácter inmutable, por contraposición con todo aquello sometido a cambio (Lisi, 1992, n. ad. loc.).

en él y con él; él es completamente capaz de discernirse a sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ),²⁴ la vida está en él y todas las cosas están en él; Y su autocomprensión (ἡ κατανόησις αὐτοῦ) [es] él mismo y, estando en eterno reposo, [se da] en virtud de una suerte de conciencia (οἶονεὶ συναισθήσει), y de una intelección diferente de la intelección propia del intelecto (οὔσα ἐν στάσει ἀιδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησις) (V4 [7] 2, 16-20).

El pasaje podría resultar al menos desconcertante, porque aunque en múltiples ocasiones Plotino excluye de lo Uno toda actividad de conciencia (παρακολούθησις, καταμάθησις y κατανόησις: V 3 [49] 13, 6-8; III 9 [13] 9, 12-13 y 2),²⁵ aquí le atribuye una suerte de actividad cognitiva, seguramente con la intención de dejar en claro que lo Uno, aunque esté más allá de toda intelección, tiene una especie de vida interior. Repárese el uso de οἶον antes de ἀναίσθητον, así como el de οἶονεὶ delante de συναισθήσει: lo Uno tiene *algo así como* una conciencia de sí mismo, está en vigilia. Plotino habla de su ἐγρήγορις. La “conciencia” de lo Uno se equipara a

...algo así como un estar despierto (οἶον ἐγρήγορις) que no es diferente de quien está despierto [...], un estar despierto y una supraintelección (ὑπερνόησις) eterna. Es tal y como era su estar despierto. Pero ese estar despierto está más allá del ser y del intelecto y de la vida inteligente. (VI 8 [39] 16, 32-35).

Y repárese también que en otros pasajes se atribuye συναίσθησις también a la naturaleza, y también se lo hace anteponiéndole un οἶον. Si la συναίσθησις es paradigmáticamente propiedad del intelecto, y, en una forma inferior, del

²⁴ Esta atribución a Lo Uno es, sin duda, la más desconcertante. Sobre este punto, véase Bussanich (1988) 22-23, para quien parecería que en esta ocasión Plotino ha usado un término bastante inapropiado para referirse a la vida interna de lo Uno. Kalligas (2023) 197, por su parte, propone enmendar el διακριτικὸν de la edición de Henry-Schwyzler por ἀδιάκριτον, esto es, “completamente indistinguible de sí mismo”. Sobre el problema de la atribución a lo Uno de algún tipo de conocimiento o autoconciencia, véanse, por ejemplo, Rist (1967) 38-52; Schoroeder (1987); Bussanich (1988) 20-25.

²⁵ Plotino excluye de lo Uno, que es unicidad absoluta, toda posesión todo deseo, toda carencia, toda intelección, porque es plenamente autosuficiente y perfecto (V 1 [10] 6, 22-27; III 9 [13] 9, 1-5; VI 9 [9] 6, 16-42; VI 7 [38] 40, 28-32). Excluye también de él el conocimiento de sí y de otra cosa (V 1 [10] 9, 7-9; V 3 [49] 10, 23-25; V 6 [24] 2, 14-20; 3, 20-23; 4, 1-7). Pero ello no significa que sea una negatividad, sino que es positividad absoluta: no conoce ni es ignorante; no posee intelección, pero no es no inteligente. En todo caso, podría decirse que es νόησις en el sentido de causa del νοεῖν (VI 8 [39] 16, 15-19). Esto es, lo Uno tiene una actividad, aunque tal actividad sea difícil de explicar en palabras. Gerson (1994) 22-25 sostiene que tal actividad puede considerarse una propiedad operacional de lo Uno, que tiene o directamente es su actividad. Insiste también en los antecedentes aristotélicos, principalmente de *De anima*, con la afirmación implícita de la doble ἐντελέχεια (412a27-28) y entiende que Plotino combina la distinción aristotélica entre acto y potencia con la distinción entre primera y segunda actualidad. Por otra parte, en la concepción de la doble ἐνέργεια Plotino tal vez evoca la analogía del sol de *República* VI, donde el Bien más allá del ser es fuente de ser y de cognoscibilidad. Otro texto importante al que se refiere Gerson es el *Timeo* 29c, sobre la ausencia de envidia en el demiurgo y su natural bondad, que siempre emana de él.

alma, Plotino parece partir de ella para tratar de explicar, de algún modo, qué tipo de actividad cognitiva habría que atribuir no solo a lo que está lo que está por debajo del nivel dianoético del alma, sino también a lo que está por encima del nivel noético del intelecto.

El paralelo entre Uno y naturaleza, esto es, entre los dos extremos de la cadena de la realidad inteligible es claro: ambos, Uno y naturaleza permanecen, están eternamente en reposo,²⁶ poseen una forma peculiar de conciencia, algo asimilable a una conciencia. Tanto en lo Uno como en la naturaleza, la actividad cognitiva no se dirige hacia nada externo a sí mismo. Si a lo Uno se le asigna algo así como una *supra-conciencia* de sí, a la naturaleza en cambio se le atribuye una forma rudimentaria de conciencia, una suerte de *infra-conciencia* de sí. Mientras que lo Uno está en estado de vigilia, la naturaleza, en cambio, está en estado de ensueño o de somnolencia.

En nuestro texto, la permanencia del demiurgo se traslada a la del primer principio, aunque Plotino, como señalamos, nunca admite que el universo sea resultado de la acción de una divinidad que razona y produce la manera de un artesano. El demiurgo le sirve, precisamente, para explicar la actividad del artífice humano. Sin embargo, el principio primero, más allá del ser y más allá del intelecto, posee una cuasi conciencia, algún tipo de actividad cognitiva, pero no un λογισμός.

Me animaría a decir, a riesgo de hilar demasiado fino, que la diferencia entre el reposo y la permanencia podría explicarse a la luz de la concepción de la doble actividad, de la doble ἐνέργεια, cuya presencia es de capital importancia en este tratado. Como lo han señalado diferentes especialistas, en V 4 [7] hallamos la presentación más clara de esta concepción, central en la explicación de la generación de las hipóstasis. Atribuir ἐνέργεια a lo Uno o, más aún, identificar a lo Uno con su propia actividad, es necesario para subrayar su eficacia causal (Gerson, 1994, 26). La fuente primera de la realidad siempre permanece en sí misma, inmutable, sin merma alguna, cuando algo se produce a partir de ella. Esa fuente primigenia es actividad primera, de la cual deriva

²⁶ La στάσις es característica de todos los niveles de la realidad. Tanto en el caso de lo Uno como en el de la naturaleza, στάσις va unida a συναίσθησις.

una segunda actividad –diferente pero no cortada de ella– que conserva la misma propiedad que está en la causa, pero a manera de reflejo o imagen, sin modificar a su fuente. Hay una doble actividad: una interna y la otra externa. La actividad interna no sufre “vaciamiento” ni cambio alguno en virtud de la actividad externa. La actividad primera es autocontenida, “dirigida hacia sí misma” (V 3 [49] 7, 13-25) (Emilsson, 2007, 28-29).

Téngase en cuenta que la actividad del primer principio no está relacionada con la actividad segunda que de él proviene, porque lo Uno no es algo que tenga relación con otra cosa, lo Uno no posee propiedades relacionales. Así, la actividad segunda no resulta de una relación erigida entre lo Uno y su producto; a la inversa, lo que surge de lo Uno está en relación con lo Uno, puede poseer propiedades relacionales, entre ellas la de ser derivado.

Como vimos, en V 4 [7] Plotino cita tres veces expresiones del *Timeo*. Por un lado, en dos ocasiones (V 4 [7] 2, 21 y 33-34) echa mano del pasaje 42 e5-6, donde se afirma la permanencia del demiurgo en su propio carácter o su propia índole, permanencia que Plotino traslada al primer principio, permanencia que no significa inactividad, sino una actividad autocontenida, primigenia y diferente de la actividad segunda derivada de ella, dirigida hacia otra cosa y no confinada al agente. Por otro, en V 4 [7] 1, 35, cita *Timeo* 29 e1-2, recurriendo a la bondad y ausencia de envidia del demiurgo, que traslada a lo Uno, para subrayar que no puede quedar encerrado en sí mismo, sino que es potencia productora y que su perfección, su bondad, se difunde necesariamente, sin afectarlo. Lo Uno se difunde, no queda confinado a sí mismo, pero su difusión no lo altera. Difusividad y permanencia confluyen en él.

Obras Citadas

Armstrong, Arthur H. (1984). *Plotinus with an English translation, v. V Enneads V 1-9*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Atkinson, Michael (1983). *Plotinus: Ennead V. 1 On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation*. Oxford: Clarendon Press.

Bett, Richard (1986). “Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*”. *Phronesis* 31, 1986, 1-26.

Bréhier, Émile (1956). *Plotin, Ennéades V*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres.

Brisson, Luc (1992). *Platon, Timée-Critias*. Trad. inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion.

Brisson, Luc (2000) 219-234. “La notion de *phthónos* chez Platon”. Brisson, L. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin.

Bussanich, John (1988). *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: Brill.

Charrue, Jean-Michel (1978). *Plotin, lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.

Darras-Worms, Anne-Lise (2018). *Plotin, Traité 31 (V 8) Sur la beauté intelligible*. Introduction, traduction, commentaire et notes. Paris: Vrin.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2007). *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press.

Faggin, Giuseppe (1992). *Plotino Enneadi – Porfirio, Vita di Plotino*. Trad. con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia. Milano: Rusconi.

Fronterotta, Francesco (2003). *Platone, Timeo*. Introduzione, traduzione e note. Testo greco a fronte. Milano: BUR.

Gerson, Lloyd P. (1994). *Plotinus*. London and New York: Routledge.

Gerson, Lloyd P. (2018). *Plotinus, The Enneads*. L. Gerson (ed.). Translated by G. Boys-Stone, J. Dillon, L. Gerson et alia. Cambridge: Cambridge University Press.

Gutiérrez, Raúl (2022). “La presencia en el principio: un argumento gno-seológico sobre la diferencia entre Platón y Plotino”. *Archai* 32, 1-38.

Hadot, Pierre (1988). *Plotin. Traité 38*. Paris: Les éditions du Cerf.

Henry, Paul- Schwyzer, Hans Rudolph (eds.) (1964-1982). *Plotini Opera*. Oxford University Press: Oxford (*editio minor*).

Igal, Jesús (1998). *Plotino. Enéadas V-VI*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.

Kalligas, Paul (2023). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 2*. Translated by Nickolaos Koutras. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Lisi, Francisco (1992). *Platón, Timeo*. Traducción, introducción y notas. Platón, *Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias)*. Madrid: Gredos.

Miller, Fred (2006) 278-293. “The Platonic soul”. *A companion to Plato*. H. Benson (ed.). Malden MA: Blackwell.

Perl, Eric (2015). *Plotinus, Ennead V.1 On the Three Primary Levels of Reality*. Translation with Introduction and Commentary. Las Vegas-Zurich-Athens: Parmenides Publishing.

Perl, Eric (2022) 15-40. “Plato and Aristotle in the *Enneads*”. L. P. Gerson/ J. Wilberding (eds.). *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pigliier, Agnès (2003) 189-209. “De la possibilité ou de l'impossibilité d'un Logos hénologique”. M. Fattal (dir.). *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*. Paris: l'Harmattan.

Pradeau, Jean-François (2003) 13-33. *Plotin, Traité 7 (V, 4)*. Présentation et traduction. Plotin, *Traités 7-21*. L. Brisson et J.-F. Pradeau (dirs.). Paris: Flammarion.

Rist, John (1967). *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge University Press: Cambridge.

Rivaud, A. (1925). *Platon, Timée – Critias*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres.

Robinson, Thomas (1971) 345-353. “The argument for immortality in Plato's *Phaedrus*”. *Essays in Ancient Greek Philosophy*, J. Anton / G. Kustas (eds.). Albany: State University of New York Press.

Rossi Monti, Martino (2014) 13-48. “Un filosofo mancato. Aporie della concezione plotiniana della natura”. *Nature. Studi su concetti e immagini della natura*. A. La Vergata, (ed.). Pisa: Edizioni ETS.

Rowe, Christopher (1988). *Plato's Phaedrus*. Edited with introduction, translation and notes. Oxford: Aris & Phillips Classical Texts.

Schroeder, Frederic (1987) 677-99. “*Synousia, Synaisthaesis and Syne-
sis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness*”. *Auftieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.2. W. Haase (ed.). Berlin, Boston: De Gruyter.

Sleeman, John Herbert and Pollet, Gilbert (1980). *Lexicon Plotinianum*. Leuven: Leuven University Press.

Velásquez, Oscar (2004), *Platón, Timeo*. Versión del griego, introducción y notas. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Zamora Calvo, José María (2010). *Platón, Timeo*. Edición bilingüe de J. M. Zamora Calvo. Notas y anexos de L. Brisson. Madrid: Abada.

Reseñas

Orígenes y los Alimentos espirituales. El Uso teológico de metáforas de comer y beber. Fernando Soler (2021): Editorial Brill.

Hay una fisilología del comer que permite a Orígenes establecer dos niveles que se contraponen y relacionan. En el nivel de abajo hay ya una ‘evocación’ de aquel superior al que aspira todo cristiano, una suerte de ‘movimiento místico’, como lo hace ver Soler, hacia arriba (ἀνάγει). De ahí un extenso capítulo dedicado al comer y el beber, en que se estudia más de cerca y en forma pormenorizada su teología acerca del tema. En este contexto cobra sentido el papel de que los alimentos espirituales tienen con lo autor refiere como ‘su contraparte material’ y la posibilidad de considerar sus usos ‘simbólicos’. Los alimentos son las ‘enseñanzas’, y aquí quisiera destacar el ‘gusto espiritual’ como un sentir sabor de origen bíblico, en el que ‘Los sentidos divinos... están todos unidos y son interdependientes, de la misma manera que las virtudes que se encuentran en Cristo’ (p. 107). Así como con los verbos comer y beber, también el gustar implica participación: ‘comer o beber, entonces, es participar’ (p. 114), una participación que no es unívoca, ‘ya que existe la posibilidad de tomar parte de objetos que poseen valor tanto positivo como negativo’. Este punto es estudiado con cuidado por Soler en las páginas siguientes, en que se pone hincapié en la libertad humana con un sentido anti-gnóstico, así como una característica muy origeniana, que es, que el progreso espiritual está inserto en una necesidad básica de los humanos por el creador mismo ‘en el diseño de la criatura’. En estas circunstancias, esa revelación progresiva de la dulzura que Soler investiga tiene también un rasgo pedagógico, de un modo semejante al hambre y la sed. Todo esto va acompañado de un importante caudal de vocabulario bíblico sobre este

progreso espiritual – que a mi juicio culmina con el estudio de la doctrina eucarística – que el autor califica acertadamente como ‘totalizante’ (p. 191).

Del mismo modo que este estudio sobre ‘Orígenes y los alimentos espirituales’, es ya una obra rica y compleja, así hacer una recensión sobre esta obra es un esfuerzo prácticamente imposible si se quiere mostrar, en toda justicia, su inmenso valor exegético. Valga esta modesta revisión que muestra solo algunos aspectos parciales de un esfuerzo poco frecuente entre nuestros estudiosos.

Dr. Oscar Velásquez G.
Director Revista *Diadokhē*